



Pantaleo Carabellese
**L'idealismo italiano.
Saggio storico-critico**



www.liberliber.it

Questo e-book è stato realizzato anche grazie al sostegno di:



E-text

**Web design, Editoria, Multimedia
(pubblica il tuo libro, o crea il tuo sito con E-text!)**

<http://www.e-text.it/>

QUESTO E-BOOK:

TITOLO: L'idealismo italiano. Saggio storico-critico

AUTORE: Carabellese, Pantaleo

TRADUTTORE:

CURATORE:

NOTE:

CODICE ISBN E-BOOK: n. d.

DIRITTI D'AUTORE: no

LICENZA: questo testo è distribuito con la licenza specificata al seguente indirizzo Internet:

<http://www.liberliber.it/online/opere/libri/licenze/>

COPERTINA: n. d.

TRATTO DA: L'idealismo italiano : saggio storico-critico / Pantaleo Carabellese. - Napoli : Loffredo, stampa 1938. - 379 p. ; 20 cm.

CODICE ISBN FONTE: n. d.

1a EDIZIONE ELETTRONICA DEL: 20 novembre 2019

INDICE DI AFFIDABILITA': 1

0: affidabilità bassa

- 1: affidabilità standard
- 2: affidabilità buona
- 3: affidabilità ottima

SOGGETTO:

PHI000000 FILOSOFIA / Generale

DIGITALIZZAZIONE:

Paolo Alberti, paoloalberti@iol.it

REVISIONE:

Raffaele Fantazzini, raffaelefantazzini@gmail.it

Paolo Oliva, paulinduliva@yahoo.it

IMPAGINAZIONE:

Paolo Alberti, paoloalberti@iol.it

PUBBLICAZIONE:

Catia Righi, catia_righi@tin.it

Liber Liber



Se questo libro ti è piaciuto, aiutaci a realizzarne altri.
Fai una donazione: <http://www.liberliber.it/online/aiuta/>.

Scopri sul sito Internet di Liber Liber ciò che stiamo realizzando: migliaia di ebook gratuiti in edizione integrale, audiolibri, brani musicali con licenza libera, video e tanto altro: <http://www.liberliber.it/>.

Indice generale

Liber Liber.....	4
INTRODUZIONE	
IL VALORE STORICO	
DELLA FILOSOFIA MODERNA.....	14
1. Dal problema greco dell'oggettività alla soggettiva certezza cristiana.....	14
2. Il problema moderno della certezza soggettiva nel- la verità oggettiva.....	18
3. Il valore storico della filosofia moderna nella sua conquista e nel suo difetto.....	23
4. L'immanentismo e la genesi italiana della nuova fi- losofia.....	27
CAPITOLO I	
L'IDEALISMO HEGELIANO.....	31
5. Tema.....	31
6. Immanentismo, attivismo, panlogismo.....	33
7. Storicismo.....	36
8. La metafisica hegeliana come dialettismo contrad- dittorio.....	39
9. Soggettivismo della metafisica hegeliana nella sua genesi critica.....	41
10. Lo Spirito come realtà concreta in quanto negati- vità contraddittoria; le due proposizioni fondamentali dell'hegelismo.....	44
11. La contraddizione in Hume, Kant, Hegel.....	47

CAPITOLO II.

L'ESSENZA DELL'IDEALISMO.....	51
12. L'opposizione idea-realtà, fondamento del dialettismo contraddittorio, non è l'idealismo.....	51
13. L'idealismo come soddisfazione della coscienza nella sua oggettività.....	54
14. Platonismo ed hegelismo di fronte alla oggettività di coscienza.....	56

CAP. III

L'IDEALISMO ITALIANO

DEL RINASCIMENTO.....	59
15. Rinascimento e Risorgimento come caratteri costitutivi della italianità.....	59
16. L'oggettiva esigenza idealistica come essenza del Rinascimento.....	61
17. L'idealismo del Ficino.....	67
18. L'essenza immanentistica del platonismo, scoperta nel Rinascimento.....	69
19. L'immanentismo di Bruno.....	70
20. L'ontologismo di Vico.....	73

CAPO IV

LA CRITICA.....	78
21. Originalità e insufficienza di Cartesio.....	78
22. Originalità e insufficienza di Kant.....	81
23. Genesi di tali insufficienze.....	82
24. Regresso critico dalla metafisica del Rinascimento.....	86
25. L'immanentismo soggettivo dell'idealismo tedesco post-kantiano.....	89

CAP. V

L'IDEALISMO DEL RISORGIMENTO.....	92
26. Il Risorgimento italiano.....	92
27. L'idealismo rosminiano come solutore del problema del principio della conoscenza.....	94
28. L'ontologismo del Gioberti come conferma dell'idealismo rosminiano.....	99
29. L'italianità della filosofia del risorgimento.....	102
30. Il pensiero mazziniano come sintesi etica della filosofia italiana del Risorgimento.....	105
31. L'opera del Mazzini come filosofia.....	111
32. L'idealismo della filosofia di Mazzini.....	118

CAP. VI

CARATTERI DELL'IDEALISMO STORICO ITALIANO.....	120
33. Italianità e filosofia.....	120
34. Oggettivismo razionalistico dell'Umanesimo e del Rinascimento.....	124
35. Il razionalismo del Rinascimento progenitore dell'ontologismo del Risorgimento.....	130
36. L'idealismo italiano nella filosofia europea: inversione e integrazione della tesi dello Spaventa.....	133
37. Carattere fondamentale dell'idealismo italiano: l'oggettività.....	137
38. Caratteri conseguenti: affermatività ed ontologismo.....	139
39. Ontologismo idealistico o dialettismo contraddittorio?.....	142

CAP. VII.

IL NEOHEGELISMO ITALIANO CONTEMPORANEO

NEO.....	147
40. La filosofia dello spirito.....	147
41. Lo spirito in Hegel e in Croce.....	150
42. L'uomo come lo spirito.....	154
43. Cultura e apriorità.....	160
44. Negazione crociana del Principio e del suo problema.....	163
45. Soggettivismo.....	165
46. Storicismo: rinnegarsi della filosofia.....	168
47. L'attualismo.....	172
48. Soggettività ed unità nell'attualismo.....	174
49. Dogmaticità dell'atto trascendentale attualistico.	178
50. L'Io trascendentale come io.....	180
51. Dissoluzione del Filosofo.....	186
52. Autorinnegarsi del neohegelismo.....	188

APPENDICE

LA PEDAGOGIA NELL'ATTUALISMO.....	190
I. (1914)	
LA PEDAGOGIA COME FILOSOFIA.....	191
II. (1915)	
LA DIDATTICA.....	199
III (1914).	
L'attualità dello spirito.....	221

CAPITOLO VIII.

L'IDEALISMO CRITICO.....	223
53. Oggettivismo critico di P. Martinetti.....	223

54. Trascendentismo religioso.....	224
55. Critica del simbolismo e del trascendentismo martinettiano; loro genesi dal kantismo.....	228
56. Storicità e sinteticità della posizione speculativa di B. Varisco.....	233
57. Dall'accadere idealistico alla personalità di Dio.	236
58. Oggettivismo ed ontologismo varischiano.....	241
59. La filosofia varischiana come sviluppo critico del rosminianesimo.....	244
APPENDICE	
LA FILOSOFIA DI B. VARISCO.....	249
I.	
IL PENSIERO FILOSOFICO.....	249
II.	
IL PENSIERO PEDAGOGICO.....	265
III.	
LA PERSONALITÀ SPECULATIVA.....	282
CAPITOLO IX	
L'OGGETTIVITÀ IDEALISTICA.....	289
60. Il problema varischiano della pluralità dei soggetti.....	289
61. Autorinnegamento del pensiero varischiano nella affermazione della trascendenza.....	291
62. La soluzione esplicita e quella implicita del problema religioso nel pensiero del Varisco: l'una esclude l'altra.....	294
63. La critica del concreto e l'oggettività pura dell'Assoluto.....	298

64. L'oggettività dell'Assoluto non esige anzi esclude l'immanentismo umanistico dell'idealismo tedesco.....	301
65. L'immanentismo oggettivo italiano.....	304
APPENDICE	
L'ESIGENZA DELL'OGGETTIVITÀ.....	306
CAPITOLO X	
L'ONTOLOGISMO CRITICO.....	322
66. In qual senso “mio”.....	323
67. Coscienza e riflessione.....	324
68. Le diverse interpretazioni della esigenza della coscienza nella riflessione filosofica.....	325
69. Il realismo.....	327
70. L'idealismo.....	329
71. Il pluralismo.....	331
72. L'ontologismo.....	334
73. Difficoltà dell'accorgimento filosofico.....	336
74. L'errore dello gnoseologismo postkantiano.....	338
75. La nuova Critica.....	341
76. L'ontologismo radicale.....	343
77. L'immanenza.....	349
78. Unicità e pluralità (Essere ed enti).....	353
79. Apriorismo ontologico e problema dell'uomo..	355
CAPITOLO XI	
LO HEGELISMO E ALCUNI PROBLEMI FONDAMENTALI DELLA SPIRITUALITÀ CONTEMPORANEA.....	359
80. Tema.....	359
81. La religione.....	361

82. Lo Stato.....	363
83. Dio.....	366
84. Soppressione dei problemi.....	368
85. Dogmatismo dell'antinomicità hegeliana.....	370
86. Ritorno alla problematicità del filosofare.....	372
CONCLUSIONE.....	375
87. La conquista della filosofia moderna e il passaggio alla nuova filosofia.....	375
88. Rinascimento e Critica alla conquista della concretezza.....	378
89. La boria vichiana, e la nuova filosofia.....	382
INDICE DEGLI AUTORI STUDIATI E CITATI.....	386
INDICI DEI CONCETTI.....	390

PANTALEO CARABELLESE

L'IDEALISMO ITALIANO

SAGGIO STORICO-CRITICO

Alla mia piccola Francesca

INTRODUZIONE IL VALORE STORICO DELLA FILOSOFIA MODERNA¹

1. Dal problema greco dell'oggettività alla soggettiva certezza cristiana.

Il problema centrale della filosofia greca, si sa, è quello che poi fu detto dell'oggettività. Si voleva intendere che cosa fosse, in sè, il reale. Il *problema* restò tale, quello *dell'essere in sè*, anche nella baldanzosa affermazione sofistica del sapere soggettivo. Con questo soltan-

¹ Questa introduzione è tratta dalla prolusione al corso di Storia della filosofia, pronunciata nella R. Università di Roma il 17 gennaio 1930, e pubblicata integralmente nel Giornale critico della filosofia italiana (n. 3, 1930). Lascio, con lievi ritocchi, l'impostazione allora data al problema. Oggi forse lo porrei diversamente; ma alla tesi fondamentale, che qui ritengo utile riproporre, ciò non porterebbe mutamenti notevoli.

to si negò la conoscenza oggettiva di tale essere in sè. Questa negazione, però, aprì la via alla visione dell'idealità di questo essere. La stessa varia formulazione della saggezza dell'uomo greco partiva anche dalla varia soluzione di quel problema.

La visione dell'essere in sè come universale idea è la soluzione del problema, che poi fu detto, dell'oggetto. Soluzione, che raggiunge il culmine del suo sviluppo nell'Uno plotiniano, in cui è sublimato il mondo platonico delle idee. Il problema dell'oggetto è così risolto nella sua massima profondità. E col problema dell'oggetto è risolto il problema della verità, se è vero che la verità deve essere oggettiva e quindi unica ed universale.

Ma, proprio mentre il problema della verità veniva sviluppando la sua soluzione nella chiara concezione della conquista speculativa che rappresentava ed apportava (ripeto: l'essere in sè come l'Idea oggettiva), venivasi, anche per questa stessa ragione, maturando la più profonda rivoluzione spirituale che la storia ricordi: il Cristianesimo. Una concezione nuova della vita e dell'essere in breve conquistò le coscienze e invase il pensiero: I soggetti umani trovarono sè capaci di certezza. Essi con questa loro capacità confermavano da una parte l'idealità del vero essere in sè (mondo intelligibile); ma si ritrovavano dall'altra in rapporto con un altro Soggetto, il Soggetto infinito, che, creandoli come Lui, aveva dato loro tale capacità. Egli era quindi la fonte di tutta la loro attuale certezza, e del Suo regno perciò essi

sentivano di far parte (regno di Dio). È porre in pieno il valore di quella che noi oggi diciamo soggettività. La certezza dei soggetti (fede) rese superfluo il problema della verità come problema.

Concepito in tal modo il pensiero cristiano come soggettiva certezza di fatto, di fronte a quello greco come problema della verità, si intende perchè noi sentiamo così vicini e pur così immensamente lontani tra loro e con noi, quei due grandi spiriti, dei quali l'uno chiude, con la più solenne elevazione soggettiva che la civiltà antica consenta, il pensiero greco, e l'altro sostanzia di metafisica verità ideale la certezza cristiana: Plotino e Agostino.

Plotino, pur con la sua estasi verso l'Uno (φύγη μόνου πρὸς μόνον), Agostino, pur con quella immota per quanto interiore verità, si attraggono e si repellono insieme: ciascuno di essi ci anima e ci serra il respiro in modo che non possiamo nè abbandonarlo nè chiuderci in lui solo.

Plotino ed Agostino vorrebbero far uno tra loro e con noi, e restano irrimediabilmente due anche di fronte a noi. Ci fanno sentire il bisogno della loro fusione: nel pensiero greco non sentesi l'esigenza della soggettività come realtà, come esistenza; nel pensiero cristiano non sentesi l'esigenza dell'oggettività come essere in sè, come idealità.

La verità, quindi, non è certo negata nella sua idealità dalla certezza cristiana, ma rimane quasi di là da questa: la verità dell'oggetto non si fonde con la certezza dei

soggetti, la quale pur non può rimanere senza la sua intrinseca verità.

E, se, nel primo determinarsi di questa certezza come teologia della rivelazione (patristica), si sente qua e là palpitare implicita la stessa oggettiva verità nella soggettiva certezza, per quella filosofia invece che vuole essere soltanto tale (scolastica) e vuole quindi limitarsi alla dimostrazione razionale del fissato teologismo, quella verità si fa anche più lontana: si fissa immota al di là della coscienza in cui vive la certezza, e rimane quindi verità senza certezza. Affermare infatti un essere oggettivo in sè, naturale o spirituale che sia, al di là della coscienza che per investigarlo deve viverlo, è, comunque la cosa si rigiri, verità che prescinde e si scinde dalla certezza.

Nella certezza cristiana l'ideale essere in sè platonico, fissandosi, di là dalla coscienza dei soggetti che lo sanno, in un Soggetto stante a sè, non è visto più, o meglio non è visto ancora in quell'oggettività immanente che è la sua verità: esso si pone invece, o si conserva, come l'Essere, a suo modo, concreto, di là dal reale. Si intende quindi, già anche nello stesso suo sorgere, il regno di Dio come qualcosa, che, pur affermato dalla coscienza, sia posto di là da questa; ma più ancora si intende nello sviluppo filosofico generale della concezione cristiana il consolidarsi sempre più di questa trascendenza, dalla coscienza, del Sommo Essere spirituale da una parte e dell'essere naturale dall'altra. Con la scoperta cristiana della certezza soggettiva quindi non solo non è conqui-

stata l'immanenza, ma si ha una duplice trascendenza: restano distinti tra loro, e sempre di là dalla coscienza certa dei soggetti, il regno di Dio e il mondo naturale, Dio-spirito e universo-materia. A questo punto non ritroviamo più l'intima certezza nostra, ma siamo soltanto dinanzi ad una duplice esteriore verità.

Si intende, quindi, come e perchè questa sublime certezza, indubitabile sia nella sua esaltazione mistica che nella sua razionale dimostrazione, si sia esaurita organizzando l'umanità a chiesa universale e creando una dottrina che la sistematizza.

2. Il problema moderno della certezza soggettiva nella verità oggettiva.

Per questo, e non per la pretesa negatività dialettica dello spirito, in quel magnifico risveglio di attività di ogni sorta, col quale si fa finire l'evo medio e iniziare quello moderno della nostra civiltà occidentale, si ha quella che fu detta reazione alla tradizione sia come dogmatismo religioso (teologia) sia come immutabile verità razionale (filosofia come scienza). Essa non fu reazione: fu senso di esigenza nuova che doveva portare a nuova scoperta speculativa: l'esigenza della verità che rinasce in seno alla certezza, da cui era stata e estraniata.

E si ha prima, da una parte, l'umanesimo, che, con ingenuo ardore assetato di verità e bellezza, crede tornare

puramente e semplicemente ai valori ideali del mondo antico, lasciandogli pur vivere accanto (o anche entro), indisturbato, creduto, indiscusso, il mondo della fede. Ma questo ingenuo ritorno all'antica verità si tramuta subito, proprio per la vissuta certezza cristiana, in attiva e diretta ricerca della verità stessa, sia questa di ragione che di fede: il letterario Umanesimo diventa lo scientifico, artistico, filosofico, teologico Rinascimento.

È la verità oggettiva riscoperta nella soggettiva certezza cristiana. Certezza infatti è intimità del vero al soggetto, e si capisce quindi perchè, una volta assaporata la certezza, si ritrova il vero non soltanto come ciò che la ragione di Aristotele da una parte, e l'elaborazione patristica e scolastica dall'altra ci impongono come dogma, ma anche, e più, come quello che noi, uomini come Aristotele e come i Padri ed i Filosofi della Chiesa, uomini, anche noi, venuti dopo di loro, e perciò con ragione più consapevole e con esperienza maggiore, indagiamo e ritroviamo.

Quindi da una parte la grande concezione metafisica bruniana, in cui è riaffermata col martirio la certezza cristiana del vero.

E dall'altra, alimentato dalla stessa esigenza di certezza, il tenace pensiero sperimentale e razionale dei Copernico, dei Galilei, dei Newton.

Questo senso nuovo della verità fa nascere il problema di quella certezza soggettiva affermata di fatto col Cristianesimo: Come è possibile esser certi della verità?

Questa la genesi ideale, questo il significato e il valore profondo di quel che fu detto il problema della filosofia moderna: il problema della conoscenza. Problema della conoscenza, che, così come fu visto e fu posto, vuole appunto giustificare la certezza. Certezza è soggettività, e il vero, di cui con la conoscenza siamo certi, è oggettivo. Donde dunque prende capo la conoscenza, che è pur questa via che mena il soggetto alla verità? Il valore di Cartesio sta nell'aver reso esplicito il problema. Il suo "cogito" è più la posizione che la soluzione del problema della certezza; giacchè non è che dire che chi è certo dell'oggettiva verità sono io soggetto pensante. La soluzione è forse implicita nella stessa formula cartesiana, ma non esplicita. La soluzione esplicita che ne dette il Cartesio, è quasi una estrinseca contaminazione della certezza con la verità, della fede della coscienza cristiana con la verità del pensiero greco. Non ostante l'esigenza idealistica dell'argomento ontologico, l'Essere in sè trascende ancor sempre l'animo consapevole dei soggetti che sono certi: per toccar questo, quell'Essere non può che porgli innata soltanto l'idea di sè. Nel "cogito" non si trova l'"esse" nè assoluto nè relativo. E quindi o l'idea, anche se oggettiva, non sarà mai vera; o la verità, se propria dell'idea, non toccherà l'essere.

Mutare la genesi della conoscenza, trasportandola dalla assoluta idea innata (intima alla coscienza) alla sperimentale sensazione dell'esterno (Locke), non risolve affatto il problema. Quindi il trasformarsi di questo

da problema della genesi della conoscenza, in problema del valore di essa; trasformazione, che costituisce la grandezza di Hume. Problema del valore però che è di soluzione impossibile (questo il significato dello scetticismo di Hume), finchè di questa pretesa via all'essere, la conoscenza, che l'uomo crede di possedere, non si veda la possibilità, finchè cioè la conoscenza stessa, non solo nella sua genesi e neppure solo nel suo valore, ma per se stessa non si ponga come problema.

Questo fa la grandezza di Kant: essersi domandato come è mai possibile la conoscenza? Solo rispondendo a questa domanda, saremo in grado di rispondere a quelle che riguardano la sua genesi e il suo valore. Al problema di Kant, così formulato, non ha risposto Kant stesso; ha risposto, a suo modo, Fichte, il quale perciò si proclamava il vero Kant. E la risposta fu semplice: la conoscenza è possibile, perchè l'essere, che il soggetto deve conoscere, è l'oggetto di questo conoscere di cui l'Io è il soggetto. Infatti l'Io, nella sua libertà, pone se stesso, e, nell'urto contro l'essere che non è Io, pone tale non Io come suo oggetto. L'essere conosciuto, dunque, è questo non-Io posto dall'Io. Il principio della opposizione è lo stesso che il principio della posizione. La conoscenza è via all'essere, appunto perchè il soggetto pensante, l'Io, pone, proprio insieme con questa via, il termine di essa, il quale non è che la negazione che esso soggetto fa di sè: l'essere conosciuto è il non-Io. Ecco dunque come è possibile la certezza: la certezza è del soggetto, il quale come puro assoluto Io, nella sua libertà, pone l'oggetto

negando sè, cioè opponendo sè a sè. Dal dubbio di Cartesio siamo di nuovo alla piena certezza con Fichte.

Con Fichte si ha dunque la soluzione del problema della filosofia moderna: la dimostrazione della certezza implicita alla coscienza cristiana. “Noli foras ire: in te ipsum redi: in interiore homine habitat veritas...” avrà ragione di proclamare Fichte con Agostino. Lo sviluppo successivo dell'idealismo tedesco attraverso Schelling in Hegel, per quel che v'ha di sostanziale, non è che la sistemazione coerente della soluzione fichtiana del problema della certezza. A questo processo storico della filosofia moderna dall'italiano umanesimo al tedesco idealismo assoluto non è difficile rimenare gli altri indirizzi, o contrastanti, o accessori, e mostrare come essi concorrano a determinarne il carattere. Ma è chiaro ch'io non posso far ora questo: anche a tratti brevissimi importerebbe lungo discorso.

Bisogna invece ch'io metta in evidenza il risultato di questa soluzione del problema moderno, che par proprio quella richiesta dai precedenti problemi speculativi: l'ideale verità dell'oggetto del pensiero greco, la reale certezza dei soggetti della coscienza cristiana. La coscienza è certa della sua verità, come il Cristianesimo esige; appunto perchè l'oggetto vero, l'essere in sè, è l'idea come il pensiero greco aveva scoperto. Pare che la filosofia moderna abbia finalmente, con la speculazione tedesca, conciliata la razionale verità del pensiero greco col fideismo dogmatico della coscienza cristiana.

Pare; ma la conciliazione è stata unilaterale: la verità oggettiva è stata semplicemente negata. E, ad accettare questa negazione, si finisce col perdere anche la certezza.

3. Il valore storico della filosofia moderna nella sua conquista e nel suo difetto.

Qual è infatti la conquista che la filosofia moderna apporta al processo speculativo e per esso allo svolgersi della coscienza umana? Qual è il suo valore storico? La conquista è la dimostrata necessità dell'immanenza del vero nel certo. Non ostante la scoperta platonica dell'essere in sè come idea, tale essere era rimasto sempre di là dai soggetti, la cui certezza perciò era inesplicabile. L'integrazione aristotelica della scoperta platonica aveva non tolta ma bensì fissata quella trascendenza: l'immanenza della ideale forma nella reale cosa non riguardava i soggetti conoscenti come tali. La rivoluzione cristiana duplica ed accentua tale trascendenza. La filosofia moderna risolve il problema della certezza, scoprendo l'immanenza dell'essere oggettivo nei soggetti pensanti.

Scoperta, che, se si fa esplicita nel pensiero idealistico post-critico da Fichte ad Hegel, era già stata, da una parte, chiaramente posta da Spinoza, e dall'altra già prima vissuta dal nostro Bruno e quasi mostrata in atto dal

nostro Vico nella storia ideale eterna che pur gli stessi uomini fanno. Nella sostanza di Spinoza ritroviamo da una parte riconquistato Bruno attraverso Cartesio, dall'altra anticipato, e sotto alcuni aspetti già posto con maggiore nettezza di visione e maturità di pensiero, l'implicito concetto critico di Dio. Questo precorrimo spinoziano dell'immanentismo critico gli idealisti post-kantiani, e specialmente Schelling, sentono potentemente, non ostante il rimprovero di dogmatismo fatto da Fichte a Spinoza.

Se abbiamo presente quanto dissi, che cioè la soluzione del problema della filosofia moderna sta già tutta nel pensiero di Fichte, vediamo che essa è ottenuta elevando ad Assoluto universale e perciò unico il soggetto stesso della certezza, l'io. L'io libero è il creatore del suo mondo; ed è il creatore del mondo. L'io assolutamente libero, che perciò non è da confondere con l'empirico io, soggetto alle vicende ed alle ingiurie del tempo, risultato e non principio. La speculazione tedesca – sul fondamento soggettivistico dato alla coscienza dalla Riforma protestante con la predicazione del ritorno alla pura esigenza evangelica della certezza del soggetto – su tal fondamento seppe portare al culmine la filosofia moderna e imporle la soluzione del suo problema: l'elevamento del soggetto certo ad unico Assoluto. Nè difficile sarebbe rintracciare l'affermazione e lo sviluppo di tal carattere soggettivistico nei vari campi dell'attività spirituale: dal libero esame ai diritti dell'uomo e del proletario; dall'io assoluto alla assoluta classe. Si è quindi fini-

to col proclamare che “la vera filosofia moderna si fonda nel principio della soggettività” che “soggettivismo o filosofia dello spirito vuol dire filosofia vera e propria” che “l'unità di soggetto ed oggetto è assoluta soggettività”; e così via.

Così però si è scambiato il carattere che la filosofia moderna ha avuto al suo culmine nella speculazione tedesca, con la conquista definitiva che essa apporta: si è rimasti nel ciclo di essa filosofia moderna, e non se ne è quindi riconosciuto quel valore storico, pel quale da una parte si scopre netta la conquista apportata da un periodo di speculazione, ma dall'altra anche si scorge, nella stessa via tenuta per raggiungere tale conquista, e quindi nel suo stesso carattere, il difetto che la limita e ci spinge a lasciare quella via per aprirne una nuova e così assodare meglio, ampliare, ed approfondire la conquista fatta.

Per risolvere il problema della certezza bisognava, sì, continuare a dar valore al soggetto che è certo, perchè bisognava scoprire in lui quella verità, senza il cui possesso non v'ha certezza. E scoprire nel soggetto certo l'oggettiva verità è l'eterna conquista del pensiero moderno.

Ma scoprire l'oggettiva verità non vuol dire ridurre l'oggettività e quindi anche la verità a concetti negativi, cioè in sostanza negare oggettività e verità per affermare soltanto soggettività e certezza. Così non si scopre nel soggetto la verità, ma la si nega: e in definitiva si riesce a fare negativo poi anche il soggetto stesso. La si nega,

appunto perchè si continua a ritenere valida l'opposizione soggetto-oggetto, certezza-verità, opposizione che invece è falsa. La si nega, perchè si continuano ad avere di soggetto e di oggetto i concetti stessi che la verità greca e la certezza cristiana presupponevano, e che invece la concretezza moderna obbliga a rivedere.

Non è risolvere il problema della certezza porre questa al posto della verità. Verità e certezza non dovranno escludersi, ma neppure dovranno confondersi, scambiarsi l'una con l'altra: *la coscienza non è autocoscienza del soggetto, ma è puramente e semplicemente coscienza* che i soggetti hanno dell'oggetto. Vedere questo con chiarezza è dominare tutta la filosofia moderna nella sua conquista e nel suo difetto, e vedere quindi come la via stessa, tenuta dalla filosofia moderna per la soluzione del suo problema, limita la conquista stessa, la quale perciò bisogna che sia, per nuova via, con nuovi mezzi, riconquistata. La conquista dell'immanenza della verità nella certezza, dell'oggetto nei soggetti, di Dio nell'uomo, dell'Universale nel singolare va riottenuta, valorizzando positivamente la verità e l'oggetto. E per far questo bisogna partire non più dalla critica della conoscenza, ma dalla critica dello stesso concreto, al quale la critica della conoscenza ci ha menati. Il compito della filosofia moderna nel suo specifico problema della certezza pare finito. La filosofia moderna comincia a non esser più... moderna. Risolto col pensiero greco il problema della verità, posta col pensiero cristiano la certezza spirituale, impostato col pensiero moderno il proble-

ma di tale certezza, abbiamo gli elementi per porre finalmente il problema del concreto. Come è possibile l'essere concreto, cioè la certezza della verità?

4. L'immanentismo e la genesi italiana della nuova filosofia.

Così ci sta chiaro ora dinanzi, nelle sue linee fondamentali, il valore storico della filosofia moderna, col suo difetto, nella sua scoperta.

Da questa scoperta bisogna prendere le mosse per intendere da una parte le determinate persone e problemi speculativi che si sono succeduti nel farla, e per proseguirla dall'altra.

L'immanentismo è soltanto agli albori, non è al tramonto. Tramonta il soggettivismo della filosofia moderna che ci lascia questo come passiva eredità da risanare: non tramonta il conquistato concetto di immanenza, che dalla rivalutazione della oggettività non sarà tolto ma confermato, liberato dalle oscurità che il soggettivismo gli porta dentro.

Ed è bene, che, come lo Spaventa da par suo mise in chiara luce che la filosofia moderna non è privilegio di quel popolo, presso il quale parve raggiungere il culmine, e che, al dir di Hegel, avrebbe “ricevuto dalla natura il superiore mandato di custode del fuoco sacro della filosofia” (*Geschichte*, in *Werke*, vol. XVII, pag. 20,

Stuttgart. 1928), non è privilegio perchè essa nacque proprio in Italia, che, prima nel mondo, chiuse un ciclo storico di speculazione e di vita per aprirne uno nuovo, – così si cominci oggi ad intendere e proclamare che quella nuova filosofia in cui domani dalla critica della stessa concretezza saranno presentati a nuova vita i problemi classici della coscienza speculativa, quella nuova filosofia, di cui è immancabile l'avvento, e di cui ci sono già tanti segni premonitori nella vita in genere e nel pensiero speculativo in specie, quella nuova filosofia, che saprà vivere il concreto senza cessare di essere filosofia, ebbe in Italia i suoi albori nella prima metà del secolo scorso, proprio quando il Gioberti, con tutta l'opera sua, gridava, ai giovani italiani: “Persuadetevi che se non si pianta una filosofia italiana, non potremo avere nazione italica” (*Della Rif. catt.*, CXC).

Anche a prescindere, infatti, dall'altissima concezione politico-religiosa del Mazzini, che, se era principio e culmine di quel magnifico rinascere di un grande popolo alla vita statale, che fu il risorgimento italiano, era anche un riproporre dai principii il problema della coscienza moderna nella sua fondamentale unità etica; a prescindere per tenersi, come abbiamo fin qui fatto, alla stretta forma della speculazione filosofica, quel vigoroso fiorire di questa nel pensiero di Rosmini e di Gioberti, non è nè la pura e semplice continuazione e sviluppo dell'idealismo tedesco, nè solo un vieto ritorno a morte posizioni speculative, perchè sarebbe in Italia, al dire di uno storico tedesco, “perdurata quella mancanza di indipendenza

nelle ricerche filosofiche, che le era propria fino dalla Controriforma del secolo XVI". (Windelband, *Storia della filosofia moderna*, trad. it., III, pag. 7-8).

No: il cosiddetto ontologismo, che per diverse vie e con diverse formule Rosmini e Gioberti tendono entrambi ad affermare pur dandosi reciprocamente l'accusa di quel soggettivismo, che entrambi volevano confutare e condannare; quel loro ontologismo, quando sia visto nei vitali suoi motivi rinnovatori e non nelle concessioni al dogmatismo tradizionale, nelle quali cade ogni pensatore, ed essi forse più di altri; quel loro ontologismo è appunto l'esigenza nuova che si manifesta col chiudersi del ciclo storico del pensiero moderno e aprirsi di quel nuovo periodo di speculazione, al quale abbiamo accennato. La loro confutazione del cartesianismo, del kantismo, dell'idealismo non è l'acritica negazione di ogni loro valore, della quale anche oggi sentiamo inintelligenti clamori, ma è la sensazione, oscura e confusa se si vuole, ma forte e profonda, delle deficienze del pensiero moderno nell'assodare la sua conquista; quel loro ontologismo, nel suo fondamentale valore, nell'essenza sua, è l'esigenza della oggettività nel campo stesso della spiritualità, non è la separazione di un essere oggettivo da un pensare soggettivo, anche se non mancano espliciti residui di tale posizione speculativa.

È dunque l'affermazione della oggettività nuova, che essi intravedono e fanno; della oggettività, che vive nella coscienza concreta e la sostanzia; della oggettività, che non è più quella che, più che esteriore, direi indi-

stinta del pensiero greco, nè quella negativa del pensiero moderno, ma quella, di Dio come assoluta Idea immanente alla concretezza della coscienza.

È quindi il loro pensiero, specialmente nella forma fortemente organica che assunse in Rosmini, l'alba della nuova speculazione, e non il pallido tramonto di una speculazione precritica, la cui unica scialba luce sia data dalla pur negata critica. Quando così a loro ci si accosti nutriti di pensiero moderno, sentiremo, nella loro condanna di questo, non un ritorno alla greca o medievale trascendenza, ma una affermazione della concretezza spirituale che superi la unilateralità soggettiva della coscienza moderna. E sentiremo di quanto il loro pensiero superi e l'idealismo soggettivo, e certo contemporaneo realismo od ontologismo precritico od anticritico, che, non avendo guadagnato ancora il punto di vista critico, è lungi dal vedere la nuova oggettività che questo ci impone.

Potrem noi, quindi, proprio dalla speculazione italiana trarre ancora gli auspici e gl'incitamenti per il rinnovamento del pensiero speculativo nel suo problema fondamentale: la scoperta di Dio. Il nuovo concetto che così conquisteremo, sarà forse l'inizio o almeno la preparazione della via a quella nuova unità della coscienza, della quale l'umanità comincia a sentire esplicito il bisogno, dopochè, proprio dal culminare della filosofia moderna, si è fatto chiaro il dissidio, che da secoli, dal sorgere stesso del problema della certezza, si era acceso e conservato latente, il dissidio tra religione e filosofia.

CAPITOLO I

L'IDEALISMO HEGELIANO²

5. Tema.

Sono passati cent'anni da che quello sforzo di riflessione che prende nome da Giorgio Guglielmo Federico Hegel (1770-1831) si esaurì come sforzo personale e divenne quella soluzione, che da lui prende nome, del problema metafisico. Cent'anni fa (14 Novembre 1831) Hegel passò alla storia: passò alla storia il cosiddetto scopritore della storia. Passaggio alla storia che segna i limiti della scoperta stessa: se fosse assoluto lo storic-

² Il contenuto di questo e di tutti i capitoli seguenti fino al nono fu argomento di una serie di lezioni tenute, a principio dell'anno scolastico 931-32, nell'Università di Roma, in occasione del centenario della morte di Hegel. La pubblicazione non sarebbe avvenuta senza i diligenti appunti allora fornitimi dalla dott. Anna Rocchi, alla quale perciò anche chi legge sia riconoscente.

smo, non ci potrebbe essere un passaggio alla storia nè di Hegel nè di chicchesia o di alcun che.

Di tal passaggio il mondo filosofico giustamente ricorda la data al mondo tutto dell'umano pensiero. Certo Hegel è il pensatore che, a ragione od a torto, più ha riempito di sè tutto il vivere umano di questi ultimi cent'anni. Grandi movimenti d'idee e di vita vissuta si fanno risalire a lui: attuazioni o deviazioni che oggi essi si ritengano del retto vivere consapevole umano, il loro essere (o sia pur soltanto essere ritenuti) nati dal pensiero di Hegel è, certo, un successo di quest'ultimo, anche se si vuol ammettere, contro di lui, che non ogni successo sia un progredire.

Ora ricordare Hegel è, nel campo filosofico, celebrare o condannare l'idealismo che va sotto il suo nome. L'hegelismo si riafferma oggi come neohegelismo in Italia ed altrove, ed in Italia più che altrove: in Italia, dove questo neohegelismo viene senz'altro detto da seguaci e da oppositori – e più dagli oppositori che dai seguaci – *idealismo italiano*. Il modo, quindi, ch'io ritengo opportuno per ricordare Hegel in Italia è quello di determinare da una parte brevemente qual è la caratteristica essenziale dell'hegelismo, e dimostrare dall'altra quale sia nella sua storia l'idealismo italiano, e quale quindi debba essere la caratteristica intrinseca di un idealismo che possa a ragione dirsi italiano. Riusciremo così a mettere anche in evidenza, attraverso il carattere vivo del pensiero italiano, quella che noi riteniamo l'urgente esigenza vitale dell'attuale speculazione.

6. *Immanentismo, attivismo, panlogismo*

Al pensiero hegeliano, si sa, si attribuisce la genesi di molte di quelle caratteristiche che si ritengono proprie della cultura contemporanea.

Si dice, p. es., che è merito di Hegel aver dimostrata nella forma più radicale l'imprescindibilità dell'*immanenza*, imprescindibilità nella quale si risolve la cosiddetta assolutezza del suo idealismo. Ed è vero. Lo Spirito in cui finisce e trionfa l'Idea di Hegel, non solo immane e permane con la sua unicità, universalità, assolutezza, nella umana coscienza, ma pare anche che esso stesso non sia altro che l'esplicita cultura umana, onde Hegel, giungendo al suo proprio sistema di pensiero, può esclamare: qui lo Spirito è giunto fino ad oggi.

Or è proprio questa la fondamentale caratteristica speculativa di Hegel, cioè quella da cui tutte le altre, più o meno rinnovate di fronte al pensiero precedente, rimpollano? Io credo di no. La esplicita scoperta dell'immanenza è, come vedremo, gloria del Rinascimento italiano. In Hegel si riaffermerà, prenderà nuova configurazione; ma anche si deformerà, nè credo che avrà limiti più ampi che, p. es., in Bruno. Certo nell'impeto di gioia, con cui lo spirito umano riprende possesso della propria capacità al vero ed integra così la fissità della tradizione e la esteriorità della rivelazione, rimane pur sempre, quasi a limitarne l'eroico furore, una trascendenza dell'Assoluto, la quale costringe Bruno a porre, accanto all'Artefice interno, inaccessibile e inaccessibile il Dio tra-

scendente richiesto dalla concezione religiosa realistica che egli conserva. Ma limiti non meno ristretti e, per di più, arbitrari ed artificiosi sentiamo nell'immanentismo dello Hegel. Ammettere la natura come l'idea fuori di sè, come l'esser altro dell'idea è ammettere qualcos'altro oltre "l'Idea". E se questo qualcos'altro da una parte ammettesse come realtà e dall'altra dicesi negazione, la negazione diventa la vera realtà la realtà reale: è in ogni modo l'eliminazione della immanenza. Il principio positivo della realtà è di là dalla realtà.

Eliminazione che non è tolta dal mettere come punto di partenza l'Idea, e come punto di arrivo lo Spirito. L'Idea non è reale se non nella sua negazione, nel suo divenir natura; come idea è astratta. Non è dunque esatto glorificare Hegel come lo scopritore dell'immanentismo, dopochè con Bruno si era affermata esplicita l'intimità della mente assoluta alla natura, e col Vico la si era determinata nel mondo umano.

E così non è Hegel il primo instauratore dell'*attivismo* dello spirito. La concezione attivistica dell'essere è di Leibniz, il quale non si stanca di ripeterci che dove ci è sostanza ci è attività, e dove c'è attività ci è sostanza. E che questa attività sia attività spirituale o almeno affine ad essa, fu con qualche titubanza o contraddizione affermato già dallo stesso Leibniz; ma la deduzione esplicita che ogni sostanza in quanto attiva non possa essere che spiritualità, cioè attività consapevole, è, nel mondo moderno (si sa che si potrebbe risalire molto più indietro nei secoli: ma limitiamoci a considerare la riaffermazio-

ne dell'attività spirituale dopo i ripetuti tentativi fatti per vedere un'intima sostanziale forza attiva delle stesse entità naturali come tali), è, dunque, di Berkeley, che da questa esplicita e chiara e ripetuta affermazione trasse l'aperta negazione della sostanzialità della materia. Certo Berkeley limitò molto questa sua grande scoperta, togliendo agli spiriti finiti la spontaneità attiva del "perci-perere" e rinnegando così implicitamente la loro spiritualità. Ma questa grande incoerenza berkeleyana da Hegel non è stata superata; giacchè egli, proprio come Berkeley, ha attribuito il conoscere attivo solo ad uno Spirito assoluto ed unico e ad evitare che da tale attività rimangano fuori i berkeleyani spiriti finiti, che non sarebbero più spirito, non ha fatto che elevare a Spirito assoluto la stessa contraddizione che costituisce l'incoerenza e la difficoltà del pensiero berkeleyano. Comunque: l'attivismo dello spirito, e soltanto dello spirito, è già di Berkeley. Hegel da una parte non ha liberato Berkeley dalla sua incoerenza; dall'altra ha, almeno implicitamente, offuscata la scoperta berkeleyana, giacchè lo Spirito attivo hegeliano presuppone l'Idea, che non si sa se sia lo stesso Spirito attivo, o in qual senso e con qual valore ne sia un presupposto.

Così se quel *panlogismo*, pel quale da alcuni si esalta e da altri si condanna Hegel, è visto nella sua intima essenza di riduzione di ogni realtà ad attivo pensiero conoscitivo, mal se ne attribuisce il merito ad Hegel. Se non si vuol risalire al cogito cartesiano, si pensi al giudizio sintetico sia apriori che aposteriori kantiano. Certo il

mondo esterno cartesiano e la cosa in sè kantiana pongono limiti a questa riduzione; certo questa si fa più ampia e più profonda in Hegel. Ma da una parte si pensi che il mondo esterno materiale cartesiano è estensione, e l'estensione per Cartesio è idea chiara e distinta; che la cosa in sè kantiana è noumeno, cioè idea cui la ragione è necessitata; si pensi cioè che questi limiti si annullano nelle stesse dottrine, dalle quali sono posti. Si rifletta, dall'altra, che la natura hegeliana, nel suo estraniarsi dall'Idea, è non meno esterna all'Idea che la natura cartesiana e la cosa in sè kantiana; non meno esterna, anche se vediamo che l'esteriorità non può essere altro che negazione dell'Idea. Comunque, restano Cartesio e Kant gli immortali affermatore della natura come natura conosciuta; e questa è l'essenza del panlogismo. Non so se sia un merito speculativo la riduzione fichto-hegeliana della natura come tale a negatività: certo non è merito loro quella, che è conquista speculativa, della appartenenza della realtà come tale all'attivo pensiero che la conosce.

7. *Storicismo*

Ma quello che più comunemente si afferma vanto, e vanto esclusivo di Hegel, è lo *storicismo*. E certo, contro l'opinione di Kant e di Fichte che condannano, in nome del carattere scientifico e sistematico della filosofia,

ogni affermazione di storicismo pragmatico, Hegel afferma esplicitamente lo svilupparsi dello spirito attraverso le successive e progressive posizioni storiche del pensiero filosofico, che è la coscienza stessa di quello sviluppo nella sua storica determinatezza (filosofia come pensiero del proprio tempo). Ma da una parte lo storicismo di Hegel presuppone a suo fondamento, nella coscienza, un carattere (l'antiteticità) dal quale esso è dedotto, dall'altra, a non considerare il nostro Machiavelli, che, prima della fissazione illuministica del mondo umano, di tanta luce rischiava la storicità dell'umano vivere sociale nella costrizione dei singoli alla fondazione dei principati, che rendono possibile e saldano nella legale convivenza sociale la vita stessa dei singoli, resta pur sempre il nostro Vico il grande scopritore della storia, il grande affermatore del principio che solo di quanto si è fatto, può vedersi la verità, e quindi l'instauratore della verità nella storia e della storia nella verità, l'identificatore di storia e verità. Certo Vico limitò questa identificazione al mondo umano come tale, vedendo, sì, per primo, la complessa unità spirituale di questo, ma lasciandogli accanto, fuori di ogni storicità, il mondo naturale in una sostanziale realistica fissità.

Ma, contro questa limitazione vichiana, Hegel non sa che ereditare da Schelling il bisogno di fare anche una filosofia della natura, e, pur passando da una trattazione teleologica ad una concettuale (*Enc.*, § 245-6) di questa, cercar di fissare la natura tutta con le sue leggi in una "autodeterminazione del concetto", che è la negazione

pura e semplice di quella esperienza in cui la natura come tale si risolve, negazione che baldanzosamente faceva dimostrare a Hegel “in base alle sue leggi dialettiche, che fra Marte e Giove non poteva esserci alcun pianeta, sei mesi dopo la scoperta di Cerere” (P. Martinetti. *“Il metodo dialettico”* in Riv. fil. 1931, fasc. IV).

La natura, dunque, resta ancora nello hegelismo come negatrice o limitatrice della storia, e, per di più, la conoscenza di essa resta per Hegel come fantastica ricostruzione concettuale, pur dopo che la sperimentale scienza del nostro Galilei l'aveva saldamente legata alla esperienza. E se in Vico, a limite della storicità umana, troviamo i famosi corsi e ricorsi, non meno limitata è la storia in Hegel, quando egli cerca di fissare l'eterna Idea in determinati momenti temporali e temporanei, e, nello sforzo di trasformare in istoria vissuta la logica trascendentale, riesce invece a chiudere il processo storico in un preconcetto schema ideale, che, nato da ingiustificata o certo discutibile tecnica filosofica, porta a concludere la storia nel pensiero di Hegel rivelatore della avvenuta rivelazione. Se, adunque, limitazioni ci sono nello storicismo di Vico, limitazioni ci sono anche nello storicismo di Hegel. A torto dunque si ritiene Hegel lo scopritore della storia; a torto si darebbe al suo pensiero come fondamento primo la storicità del reale.

E, oltre queste, altre non meno importanti vedute e concetti della coscienza contemporanea si potrebbero indicare come caratteristiche peculiari del pensiero di Hegel: p. es. la critica radicale delle diverse facoltà spi-

rituali nell'affermazione dell'assoluta integrità nella unità dello Spirito; la filosofia dello Spirito come culmine e fastigio d'ogni filosofia e quindi di ogni conoscere, conoscere assoluto; l'eticità come valore assoluto dello Spirito culminante nello Stato; ecc. Ma ognuno vede che con nessuno di questi caratteri, che pur certo si scoprono nel pensiero di Hegel, attingiamo la profondità intima del suo sistema di pensiero, con nessuno di essi raggiungiamo quella idea madre da cui tutte le altre rampollino, e che, caratterizzando la personalità speculativa di Hegel, animi tutto il suo pensiero e lo personalizzi e determini anche in quel che ha di comune con altri sistemi di pensiero.

8. La metafisica hegeliana come dialettismo contraddittorio.

L'idea madre di Hegel, si sa, è proprio l'Idea, che “si dimostra come il puro e semplice pensare identico a se stesso, che insieme si dimostra come la attività di contrapporre sè a se stesso, per essere per sè, e in questo altro soltanto essere in sè (bei sich)” (*Encicl.*, § 18). L'idea è dunque lo stesso pensare, e il pensare è contrapposizione di sè a sè, pura contrapposizione che è anche contraddizione.

Si è infatti ripetuto che il principio di non contraddizione è principio che vale soltanto per una logica astrat-

ta. Per la logica concreta esso non ha valore, perchè questa è proprio quella concreta contrapposizione che è la sola possibile identità.

Principio è dunque l'Idea, nella sua dialettica contraddittoria. E questo dialettismo contraddittorio non è soltanto uno svolgersi della umana ragione in quanto umana, svolgersi che corrisponda o meno ad un reale essere o processo reale dell'essere; ma è proprio questo stesso processo reale, oltre il quale non v'ha essere. L'essere immediato, che la coscienza comune nel suo realismo presuppone come un di là di questo processo dialettico dell'idea, è astratto, è un termine della necessaria contrapposizione, in cui il pensiero è, proprio con e per la sua attività pensante. L'ontologismo quindi si risolve nel dialettismo: quel principio di non contraddizione come schietta identità, che l'intelletto credeva di trarre dall'essere con la sua assoluta identità, costringeva la ragione, nella sua antinomicità, a credere di vedere un essere, che risultava poi irraggiungibile (Hume e Kant). Non c'è nulla da conoscere oltre l'esplicito processo antinomico, in cui la ragione si dispiega: non v'ha quindi neppure coscienza implicita, come non v'ha essere.

Questo dialettismo della contrapposizione dunque è principio e sostanza del reale, è il vero e proprio reale.

9. *Soggettivismo della metafisica hegeliana nella sua genesi critica.*

Per intendere tal dialettismo nel suo valore bisogna ricercarne la genesi. E questa va trovata non in una esigenza della coscienza comune che invece Hegel costringe alla sua scoperta filosofica, ma in un processo schiettamente, direi tecnicamente, filosofico, nella soddisfazione di una esigenza propria del problema interno della filosofia.

Dopo Kant, parve che, senza questo dialettismo contraddittorio, filosofia come metafisica non ci potesse essere. E della metafisica non si può fare a meno: un popolo senza metafisica è un tempio senza santuario (Hegel). Nel pensiero filosofico tedesco, quindi, messo tra le conseguenze distruttrici della critica e la sentita indispensabilità della metafisica, si venne a poco a poco maturando questa persuasione: Il criticismo, quando ha scoperta l'antinomicità della ragione, a cominciare dal contraddittorio concetto razionale di cosa in sè a finire alle antinomie della idea pura di cosmo, non ha, con questa scoperta, eliminata la metafisica come scienza: l'ha, invece, fondata. L'ha fondata, perchè la scienza assoluta non può non avere una sua propria legge, che è proprio l'assenza di ogni legge nell'assoluto spontaneo contrapporsi del pensare come razionalità. L'assolutezza è questo pensare ragionevole. Nel quale sta lo Spirito come libertà, e quindi come negazione della legge: asso-

lutezza quindi è assoluta negazione consapevole. Come su terreno critico a questo concetto dello Spirito come assoluta negatività si sia arrivati, è noto: momento primo ed essenziale è il metodo dialettico fichtiano fondato sulla attività libera dell'io etico kantiano posto come assoluta essenza dell'io, che si attua anche nella contraddizione del conoscere. Hegel assorbe il momento fichtiano di posizione in quello di opposizione e questo pone come ragione assoluta. Con Fichte quindi il dialettismo contraddittorio della conoscenza deve tendere ad annullare se stesso e si concepisce quindi come schietto metodo, che, nella piena realizzazione dell'io come io etico, si annulla; con Hegel invece questa realizzazione dell'io è riconosciuta soltanto in quel processo. L'opposizione razionale è la realtà stessa. Presupporre una semplice e pura posizione dell'io è chiudere la dottrina filosofica in uno schietto soggettivismo, e dover chiedere poi, come Fichte e Schelling fanno, soltanto alla genialità dell'io individuale del filosofo la garanzia di oggettività, garanzia che non c'è genialità che possa mai dare.

Il sapere puro si ritrova in sè (identico a sè) solo nella sua negazione, perchè solo allora si trova sapere reale. Il principio di ragione fichtiano cerca di conciliare, mediante la divisione, la posizione con l'opposizione. Lo Spirito hegeliano invece, che sostituisce il principio fichtiano di ragione, è il puro ritorno a se stessa di quella Idea che è insieme il puro astrattissimo sapere e il vuoto essere, e che è l'assoluto cominciamento: ritorno, che non può essere quella vana conciliazione da Fichte ten-

tata mediante la divisione; ma deve essere assoluta identità del soggetto con l'oggetto, e quindi, pel continuo farsi altro di quella Idea che è l'assoluto comiciamento, “assoluta negatività”: “l'essenza dello spirito è formalmente libertà, assoluta negatività del concetto come identità con sè”. (*Enc.* § 381-2).

Hegel crede così di avere eliminato il soggettivismo. Non ha fatto invece che renderlo assoluto; giacchè il principio dialettico è sempre l'opposizione fichtiana cioè l'io che negando sè pone il non io. Riconoscere come Idea, assoluta Idea, la contrapposizione, non è che eliminare soltanto quel primitivo, precosciente, urto dell'Io con l'essere, urto dal quale Fichte faceva iniziare l'attività creatrice dell'Io. E quindi tal riconoscimento, se non fosse rendere assoluto il Soggetto, identificando con l'Io fichtiano quel “puro e semplice pensare che è l'Idea” (§ 8), – sarebbe rendere assoluto il Nulla, cui si conguaglia l'ideale Essere che è principio della scienza (*Encicl.* §§ 88), e porre tal Nulla come principio della realtà e realtà stessa, giacchè da tal Nulla non c'è via d'uscita. L'Essere che è Nulla, non diviene: è nulla: non è.

L'hegeliana negatività dello Spirito, adunque, se non vuol essere nullismo assoluto, deve postulare il soggettivismo fichtiano: finchè si ritiene l'oggetto negazione del soggetto, non c'è scampo.

10. Lo Spirito come realtà concreta in quanto negatività contraddittoria; le due proposizioni fondamentali dell'hegelismo.

Con questa elevazione del soggetto come Spirito assoluto ad assoluta negatività, si ritrova anche nella conoscenza l'assolutezza, che non si ha più bisogno di dover raggiungere, come con Kant e Fichte, soltanto nella eticità, la quale quindi è trovata nel campo stesso della conoscenza: se la conoscenza è attività, non può non essere eticità.

È riconquistata quindi la metafisica, ed è riconquistata senza negare la scoperta critica, anzi valorizzandola in modo assoluto. La Critica sembra antimetafisica proprio per la sua dialettica, in quanto questa, per il suo ideale, le sue antinomie, i suoi paralogismi, vien riconosciuta come contraddittoria e perciò logica soltanto apparente. Ebbene non solo la vera conoscenza, ma la realtà stessa è proprio questa dialettica kantiana, che proprio per il suo contraddirsi è vera. Falsa è la vuota vecchia logica, che non si contraddice; vera questa, che Kant, senza volerlo, ha scoperta. La metafisica è riguadagnata, in quanto è riconosciuta come logica dialettica.

Ma con questo, si può opporre, abbiamo salvata la metafisica, ma non per questo scoperta la realtà. Ebbene no, risponderà Hegel. Se è vero che la ragione è spiritualità, e la spiritualità è attività libera, lo Spirito non può trarre da altro questa sua negazione che egli afferma

come reale oggettività: se da altro la traesse, non sarebbe più libero, non sarebbe più spirito. E se altro ci fosse, da altro dovrebbe trarla. Dunque non c'è altro che non sia questa negazione di sè, che lo Spirito riconosce perciò come altro da sè. Così nello stesso momento in cui la spiritualità si pone come viva contrapposizione, questa si riconosce come la stessa realtà. Ed è eliminata quindi la cosa in sè di là dalla conoscenza; cosa in sè, che, da una parte, con la sua presenza al di là della conoscenza anche razionale, determinava la contraddizione in cui era la ragione, e quindi i paralogismi e le antinomie di questa, e dall'altra, proprio per questo suo essere al di là di questo attivo processo razionale, richiedeva che la contraddizione non ci fosse. Elevata la ragione a quella contraddittorietà, in cui, di fronte all'essere in sè, essa si chiude, è tolta (cioè è giustificata nella stessa spiritualità) la presenza di esso al di là dello Spirito. L'al di là è nello Spirito, per la semplice ragione che questo è quella stessa contraddizione in cui ci troviamo affermando quell'al di là. Il concetto kantiano della cosa in sè come inconoscibile è giustificato, perchè la contraddittorietà in cui esso pone la ragione, è proprio l'essenza intima della ragione come spiritualità. Perchè ci sia una metafisica, la contraddizione non è da eliminare, ma invece proprio da conservare, da porre in atto. Eliminarla sarebbe eliminare l'attività stessa della ragione, che è proprio questo suo contraddirsi: e della eliminazione della ragione come tale attività non solo non c'è

motivo, ma c'è proprio la necessità imprescindibile della non eliminazione.

Quindi le due proposizioni fondamentali in cui l'hegelismo si chiude: 1) *Il contraddittorio è il razionale*; 2) *il razionale è il reale*. La hegeliana razionalità del reale ha dunque come suo presupposto imprescindibile la contraddittorietà del razionale. La seconda proposizione nell'hegelismo è posta e giustificata soltanto dalla prima. La realtà del razionale è fondata sulla contraddittorietà della ragione. Dimenticate questa e vedrete ricomparire la cosa in sé inconoscibile; vedrete ricomparire la critica senza la possibilità di una metafisica; vedrete ricomparire il realismo a scalzare l'idealismo assoluto hegeliano. Perciò a me pare che ritenere “la dialettica della negazione... una sovrastruttura rispetto alla più profonda dialettica dell'alterità” (Calogero in *Verhandlungen des II Hegelcongresses*, Tübingen 1932; pag. 74) sia opinione tanto arbitraria quanto d'ostacolo al profondo intendimento di Hegel.

In quelle due proposizioni dunque strettamente connesse tra loro noi ritroviamo la caratteristica distintiva del pensiero hegeliano. Il quale in tanto è idealismo, in quanto è dialettismo contraddittorio, cioè in tanto, ripetiamo, riconosce la realtà come idea, in quanto ritrova contraddittoria l'Idea come costitutiva del pensare razionale.

11. La contraddizione in Hume, Kant, Hegel.

Innestate, su questo carattere fondamentale dell'organismo speculativo hegeliano, tutte le altre caratteristiche cui sopra abbiamo accennato, e tutte prenderanno la loro specifica fisionomia hegeliana: in ciascuna di esse ritroverete non più un generico carattere che accomuni Hegel ad altri pensatori, ma una nota propria di Hegel, riconoscerete da ciascuna di esse la persona speculativa di Hegel, perchè la vedrete animata da quella sua inconfondibile personalità speculativa, che egli si formò sviluppando in metafisico il pensiero critico, attraverso le esigenze fissate dalla interpretazione del criticismo come idealismo trascendentale.

E questa genesi critica della dialettica contraddittoria come idea madre dell'idealismo hegeliano, questa genesi dalla esigenza critica posta da Kant, fa sì che non si possa confondere la negazione hegeliana del principio di non contraddizione con quella che già Aristotele trionfalmente confutava in Eraclito. Questa genesi critica è essenziale al pensiero hegeliano; sono certo deviatrici, se esclusive o fatte in linea principale, le affermazioni che oggi si vengon facendo della genesi mistica del sistema hegeliano. Non v'ha pensatore più tecnicamente filosofante; non v'ha pensatore che più di Hegel abbia mirato alla soddisfazione della esigenza del filosofare, quale, nel suo tempo, dai suoi grandi predecessori e specialmente da Kant e da Fichte, gli veniva presentata. L'elevazione a concretezza di questa esigenza nella sua

tecnicità sistematica è il segreto della genesi e della assenza dell'hegelismo.

Il problema che Hegel risolve nella storia della speculazione è quello che Kant esplicitamente aprì col porre in evidenza, in modo tutt'altro che scettico, anzi col mettere in valore l'antinomicità della ragione nella sua oggettività fondamentale ed indiscutibile.

Hume aveva riscontrato la contraddizione tra l'oggettività analitica della ragione e la soggettività sintetica del senso coi suoi fatti irriducibili all'apriorità causale della ragione: in nome di questa contraddizione tra ragione e senso, scienza ed esperienza, Hume concludeva per lo scetticismo. Non riusciva per suo conto ad intendere ed eliminare tale contraddizione, nè s'accorgeva che la conclusione scettica è fondata sul dogmaticamente ammesso valore del principio di non contraddizione, riconosciuto, con tutto il pensiero dogmatico precedente, alla ragione nella sua apriorità. Non s'accorgeva così che egli non diceva altro che questo: la ragione, che ha per sua legge l'identità non contraddittoria, non consente che le si contraddica, cioè non consente altro regno che il suo: riscontrandone un altro, proclama lo scetticismo.

Kant, senza negare l'identità non contraddittoria come principio logico e quindi come legge suprema della ragione, aveva poi scoperta entro la ragione stessa quella contraddizione che Hume credeva riscontrare tra la ragione e il senso. Elevata a grado metafisico, per Kant, la ragione è contraddittoria: e non è un demerito questo della ragione e di tutta la coscienza umana; è invece me-

rito e valore sommo, perchè solo questo suo contraddirsi ci fa distinguere, o almeno non ci fa confondere, il labile e superficiale regno del fenomeno, in cui l'ente ragionevole, in quanto fornito e vestito di senso, si muove, col regno dell'essere in sè, che la ragione umana, contraddicendosi, ci addita. Questo il valore sommo della ragione pura, teoretica o pratica che sia; l'indicazione di questo valore il significato della dialettica trascendentale, la quale, in quanto logica che dia valore di realtà all'essere in sè visto dalla ragione mercè tale sua intrinseca contraddizione metafisica, è, per Kant, logica dell'apparenza e non vera e verace logica: la sua veracità sta soltanto in quella indicazione, che balza viva come concreto significato di quel tormento, in cui la ragione, con la sua sublimazione metafisica, pone il conoscere umano.

Da questa posizione togliete, puramente e semplicemente, il kantiano essere in sè inconoscibile, togliete cioè l'oggetto, ed avrete Hegel; toglietelo, cioè riducetelo a quella negazione che Maimon e Fichte avevano dimostrata come cosa in sè, ed avrete il razionalismo contraddittorio, senza incomodare nessuna mistica, e procurando invece schietta la soluzione speculativa di un problema, con i suoi meriti e il suo difetto: il problema della metafisica come scienza assoluta dell'essere in sè; la soluzione di esso ritrovata nella antinomicità del concetto dell'essere in sè come assoluta Idea.

“È da ritenersi, dice esplicitamente Hegel (*Logica*, trad. it, Bari 1925, vol. III pag. 343-4) a proposito di Kant, per un passo infinitamente importante che la dia-

lettica sia stata di nuovo riconosciuta come necessaria alla ragione, benchè da ciò s'abbia a ricavare il risultato opposto a quello che ne venne fuori”.

CAPITOLO II. L'ESSENZA DELL'IDEALISMO

12. L'opposizione idea-realtà, fondamento del dialettismo contraddittorio, non è l'idealismo.

L'assoluta Idea, dunque, per Hegel, non può essere che assoluta negatività, perchè sia realtà, perchè sia; deve negare sè come idea: negare, essa, sè; e non essere, lei, posta (realismo di ogni genere) da qualcosa altro che sia la realtà, che sia. Siffatta posizione dell'idea, giustamente pensa Hegel, finirebbe con l'escludere la verità da quel fittizio immaginario duplicato che diverrebbe l'idea (scetticismo di ogni grado).

Questo capovolgimento del rapporto di posizione realtà-idea nel rapporto di opposizione idea-realtà, col conseguente potere dato all'idea di negarsi nella realtà per soddisfare così le giuste esigenze del realismo, co-

stituisce l'essenza prima dell'idealismo per Hegel e per l'hegelismo. Idealismo varrebbe quindi dialettismo, il quale a sua volta vale concreta opposizione, viva negazione. Cioè l'unico possibile idealismo è quello della negazione dialettica, il quale, in questa, avrebbe scoperta la radice e quindi l'essenza ultima e fondamentale dell'idealismo.

Alla confusione, che così si fa, del principio di questa speciale forma di idealismo, con l'essenza stessa unica e ineliminabile di quell'idealismo che è l'esigenza di ogni pensare, danno il loro interessato e non autorevole consenso i realisti, i non idealisti di ogni genere, per potersi illudere di aver confutato l'idealismo quando ne abbiano confutata la forma datagli dalla antitetività hegeliana.

Non riescono alla confutazione, convalidano la confusione e così in definitiva contribuiscono al trionfo di quella forma di idealismo che vorrebbero confutare.

E così nè dai realisti nè dagli idealisti hegeliani si sospetta che il principio hegeliano del dialettismo antitetico vada messo in discussione non per risalire a un realismo precritico, ma proprio per salvare quell'idealismo che è l'unica e l'universale esigenza di ogni pensare e quindi anche di ogni filosofare, cioè di ogni accorgersi di quel che il sapere qualche cosa richiede (cfr. cap. XI). E noi invece abbiamo altrove già data la dimostrazione, che qui conseguirà in nuova forma, che proprio quel dialettismo antitetico, che si vorrebbe porre come carattere essenziale dell'idealismo, rinnega l'esigenza ideali-

stica, in quanto è una deduzione del presupposto realistico.

Esclusa, dunque, l'identificazione di idealismo con dialettismo contraddittorio, dobbiamo prima, per ricercare poi qual sia l'idealismo italiano, intenderci sul concetto stesso di idealismo, fissare qual è l'esigenza fondamentale di coscienza che diciamo idealismo, e che perciò devesi ritrovare, anche se non palese, in ogni forma storica dell'idealismo e in ogni pensare, in quanto veramente sia tale.

Si sa che in filosofia gli “ismi”, (indicazioni tipiche generiche di dottrine) sono pericolosi: ci fan correre il rischio di cadere in astrazioni, che non vivono in nessuna determinata dottrina storica. Pur degli “ismi” non si può fare a meno, se si vuol cogliere l'essenza intima di determinate esigenze di coscienza.

L'essenziale è da una parte aver presente sempre quel pericolo e quindi eliminare l'astrattismo dogmatico, sempre che, sia a conforto che a confutazione del nostro personale pensiero, ci nasca il dubbio che in esso si sia caduti o si stia per cadere, dall'altra e conseguentemente darsi e richiamarsi sempre alla mente, di ogni ismo che si adopera, un concetto tale che realmente, con la profondità e vastità sua, soddisfi a tutte quelle esigenze che esso reca implicite, e alla cui soddisfazione si è da tutte le dottrine, che han voluto avere o han avuto come proprio quell'“ismo” cercato di soddisfare: ho detto “cercato di soddisfare”, giacchè la storica soddisfazione data è sempre manchevole in filosofia, per la natura stessa del

filosofare, il quale vorrebbe esplicitare radicalmente l'implicito, laddove questo non può, per ampia e profonda che sia l'esplicazione, non può non rimanere presente come implicito nella esplicazione stessa. Di qui la necessità di quella che io dico critica dei concetti, che è carattere essenziale della critica del concreto.

13. L'idealismo come soddisfazione della coscienza nella sua oggettività.

Diamoci dunque questo concetto preciso ed ampio dell'idealismo, come fondamentale esigenza del pensare, della coscienza. Il dialettismo contraddittorio è certo, o almeno certo ha voluto essere, una dottrina filosofica idealistica; ma non è, con e per la sua peculiare caratteristica di dialettismo contraddittorio, proprio l'idealismo nella sua universalità: ne è anzi, vedremo, una negazione proprio per tale sua caratteristica.

La caratterizzazione dell'idealismo risulta semplice e chiara, se si ha ben presente il significato intimo e profondo dell'idea, il significato che mai essa non può perdere qualunque sia l'uso che se ne faccia.

L'idea è l'oggetto intimo alla coscienza dei soggetti. Ed intendo per coscienza proprio la consapevolezza che i soggetti hanno dell'oggetto.

Se questa è l'idea, e questo non può non essere, è *idealismo ogni dottrina che ritenga e dimostri soddi-*

sfatte le esigenze della coscienza nella sua stessa oggettività. Realismo è, invece, ogni dottrina che dell'oggettività di coscienza presuppone e cerca di dimostrare l'insufficienza. Ed è quindi chiaro perchè ogni realismo, per realismo che voglia essere, qualcosa sempre postula del rinnegato idealismo: senza cominciare col dar valore oggettivo a ciò che si sa (realisti o idealisti che si sia), e di cui perciò si parla, non è possibile affermar nulla che abbia un significato. Il realista può partire solo da una insufficienza della oggettività di coscienza, non dalla sua totale eliminazione: eliminerebbe così, insieme con l'oggettività, la coscienza stessa, e quindi anche lo stesso realismo che solo la coscienza formula. Assoluto realista, escludente cioè l'oggettività di coscienza, è soltanto l'idealista assoluto hegeliano nella idea che si nega per farsi reale: ma questo realista assoluto si proclama invece assoluto idealista, e sappiamo perchè: perchè riduce quella positiva realtà del realismo solo a negazione dell'idea di cui è realtà. Tale negazione è richiesta proprio da una ingiustificata limitazione di quel soddisfarsi della coscienza nella propria oggettività: limitazione che sta nel concepire la realtà, come non idea, non oggettività di coscienza.

E idealismo, invece, ripetiamo, è credere alla oggettività di coscienza, qualunque sia la ragione che di questo credere si adduca: sia questa ragione la sofistica o berkeleyana relatività dell'oggetto sentito come reale, sia invece quella opposta, platonica o spinoziana, dell'asso-

luta universalità, necessità e immutabilità dell'oggetto inteso.

E perciò, anche ogni soggettivismo, cioè ogni eliminazione, in uno o in altro modo, della oggettività nel suo schietto valore di oggettività, non può essere coerente idealismo. E neppure quindi quel soggettivismo assoluto del Soggetto trascendentale che è stato proclamato il valore sommo e il risultato ultimo di tutta la filosofia moderna, come legittima deduzione di quella inversione del rapporto che abbiám visto costitutiva dell'idealismo antitetico (§§ prec.). Idealismo e soggettivismo, se vogliamo tener fede ai concetti che adoperiamo, lungi dall'identificarsi nella loro piena e somma espressione, si escludono. Potrebbe parere proprio il contrario, che cioè l'idealismo sia oggettivismo. Non è vero neppure questo, perchè l'oggettività idealistica richiede i soggetti di quella oggettività di coscienza, i quali perciò non sono gli enti reali del realismo: questi ultimi sono (a loro modo) oggetti, non soggetti di coscienza, oggetti, che, con la loro esistenziale realtà, negano che la coscienza possa essere soddisfatta dalla propria oggettività.

14. Platonismo ed hegelismo di fronte alla oggettività di coscienza.

Questa esigenza oggettiva dell'idealismo non era stata finora vista, perchè non si era ancora dimostrata la riduzione, senza residui, della cosa in sè come tale cioè dell'Essere assoluto, nell'oggetto di coscienza come tale cioè nella Idea assoluta.

L'idea di Platone lascia accanto a sè la cosa sensibile, che timidamente ad essa partecipa; di fronte a sè lascia quelle anime, che non sappiamo se per loro conto hanno o no natura ideale; ma soprattutto lascia, o almeno non sappiamo bene se lascia, di sopra a sè Dio come mente che pensa l'idea. L'oggettività della coscienza nel platonismo non è dimostrata, pur essendone la sentita esigenza.

E così l'idea di Hegel non è reale se non quando si nega come idea, cioè l'oggetto proprio della coscienza, che è l'idea, non è l'Essere assoluto. Per porsi come tale Essere, l'Idea hegeliana deve negare sè, e quindi riduce sè e l'Assoluto che così raggiunge, a tale negatività. Per Hegel l'attività, per essere realizzazione, deve essere negazione della idealità. Il dover essere hegeliano quindi richiede l'idea, ma perchè abbia, e soltanto questo, il potere di negarsi come idea. Anche in Hegel l'esigenza oggettiva che egli esplicitamente aveva messa in evidenza, e rivendicata contro Fichte, non raggiunge la sua soddisfazione.

Il trascendentismo platonico turba ancora la mente di Hegel, che non sa trovare altra via per superarlo che accettare come concretezza la contraddizione che vizia il realismo. Ed invece proprio su questo vizio ogni idealismo fa punto di leva per mostrare la propria insuperabilità: non riconoscendolo più come vizio, ogni nostro argomentare, in genere, vien meno: non ci sarebbe più ragione di essere idealisti. Se, infatti, la contraddittorietà, in cui la dottrina realistica cade, non è più un assurdo, non c'è proprio nessun bisogno di abbandonare quella dottrina. E lo stesso idealismo hegeliano quindi non avrebbe più giustificazione alcuna, non sarebbe più mediato neppur esso.

CAP. III

L'IDEALISMO ITALIANO DEL RINASCIMENTO

15. Rinascimento e Risorgimento come caratteri costitutivi della italianità.

Nella personalità che il popolo italiano ha tra gli altri popoli moderni nati dal dissolversi, o molteplice individuarsi, se si vuole, del romanesimo cattolico, due movimenti culturali a me sembrano caratteristici di esso: il popolo italiano si presenta già in essi con una propria decisa e travolgente individualità, con la quale si fa valere di fronte alle altre: il Rinascimento ed il Risorgimento. Il Rinascimento (compresovi l'Umanesimo e Dante) fino a Bruno ed anche a Vico; il Risorgimento da Machiavelli a Mazzini.

Due complessi e profondi movimenti culturali, che, non ostanti i secoli di servitù politica che par che scavi tra essi un abisso incolmabile, sono vicini e ravvicinabili, in quanto il secondo profonda le sue radici nel primo, come il primo matura la sua pienezza nel secondo, che finalmente assicura al popolo, che aveva saputo creare il Rinascimento, l'autonomia politica accanto a quella spirituale che il Rinascimento gli aveva dato.

Comunque, qualunque sia la stima che di questi movimenti si faccia e qualunque sia il posto che ad essi voglia attribuirsi nello svolgersi della vita italiana ed europea, nessuno, credo, vorrà disconoscerne l'intima italianità, una italianità, direi, costitutiva della italiana spiritualità. Italianità, che potrà esserci esaltata nei suoi Dante, seguita o vituperata nei suoi Macchiavelli, ammirata o calunniata nei suoi Bruno, disconosciuta o ignorata nei suoi Rosmini o Mazzini, ma che resta pur sempre tipica italianità.

Ora c'è pensiero speculativo proprio del Rinascimento italiano inteso in questi ampi limiti? E c'è in esso pensiero un filone che deve dirvi idealistico? Infine qual è il carattere di questo idealismo del Rinascimento?

Per quanto ancora, io credo, non si sia nettamente individuata la speculazione italiana del Rinascimento nei suoi problemi fondamentali e nelle varie ma connesse soluzioni di essi, pure io ritengo innegabile una speculazione schiettamente italiana, non, si intende, soltanto per una ragione geografica cioè perchè fatta in Italia da italiani, ma per un proprio deciso carattere nascente dalla

personalità stessa del popolo italiano, del quale essa era manifestazione.

16. L'oggettiva esigenza idealistica come essenza del Rinascimento.

Comunque, c'è, nel manifestarsi del pensiero filosofico italiano dell'Umanesimo e del Rinascimento, una corrente idealistica, che ritroviamo dalle origini di esso fino alla sua piena maturità. Platonismo e neoplatonismo, si sa, sono motivi, che il rinascendo pensiero filosofico afferma e sviluppa, a testimoniare prima (Umanesimo) e vivere poi (Rinascimento) la spontanea capacità intrinseca della coscienza umana nel ritrovare l'oggettiva verità, indipendentemente da ogni rivelazione estranea ad essa. Ed è naturale che tale capacità, più che nel naturalismo aristotelico, già anche compromesso nell'asservimento fattone dalla scolastica, fosse sentita e vissuta nella platonica intrinsecità della verità ideale, in modo da culminare e fruttificare nella filosofia di Bruno.

È idealismo quello platonico? È idealismo quello del platonismo e neoplatonismo del Rinascimento? Negare al platonismo il carattere idealistico, proprio per la positiva oggettività dell'idea platonica, proprio per la sua ontologicità, è partire da quella sopranotata identificazione dell'idealismo col dialettismo antinomico. I limiti dell'idealismo platonico stanno invece proprio nella sua

insufficienza a soddisfare compiutamente le esigenze della coscienza nella propria oggettività: l'idea platonica tradisce troppo chiaramente una origine naturalistica, perchè possa la coscienza vedere in essa la propria oggettività. Non ostanti tali limiti, però, è innegabile nel platonismo stesso la viva esigenza idealistica, quale sopra la determinammo: questa si può dire che caratterizza il platonismo stesso.

Or il significato primo e profondo del ritorno a Platone nell'Umanesimo e nel Rinascimento sta proprio in questo rinascere schietto della esigenza idealistica, sta nel riconoscere al pensare come tale, indipendente da ogni esterna imposizione di esperienza o di rivelazione, la capacità di oggettiva verità.

Ed è, a mio avviso, proprio questa esigenza idealistica, rinascente dalla mortificazione che di essa aveva tentata lo sviluppo empirico-realistico del Cristianesimo, l'origine prima e l'essenza intima dell'Umanesimo e del Rinascimento italiano.

Tale essenza non sta dunque, secondo la concezione ormai tradizionale, in una scoperta dell'uomo e della terra dopo le umiliazioni fatte loro subire da una soprannaturalistica (e perciò direi troppo naturalistica) trascendenza. La correzione di questa, e quindi l'elevazione dell'uomo, è conseguenza, non motivo primo, non principio. E perciò non ci vorrà forse "grande sforzo a scorgere, sotto i termini storici e contingenti di Rinascimento e di Riforma, i termini ideali e fondamentali, di terra e cielo, uomo e Dio, individuo e universo, spirito profa-

no e spirito religioso” (Croce, *Età barocca*, 1929, p. 5.); sarà, sotto un certo aspetto, vero che il problema storico del rapporto tra Rinascimento e Riforma “si configura nella rappresentazione della varia lotta e del vario armonizzarsi di quei due termini, non più nella loro nudità concettuale, ma... come forze e tendenze da essi animate, da essi dominate o predominate, e tuttavia congiungentisi sempre” (*ib.*, p. 6-7); – ma, se si vuole intendere il valore di quei termini storici, non si deve vedere sotto ciascuno quel termine ideale che con la tradizione anche il Croce vi vede. Bisogna vedervi invece rispettivamente i termini ideali di oggettività per il Rinascimento e soggettività per la Riforma, e quindi universalità e singolarità, divinità e umanità. Si corregge così la troppo facile ma altrettanto falsa identificazione (facilitata dal nome di umanesimo dato all'esplicito risorgere del sapere classico greco-latino) del Rinascimento col momento ideale dell'individuo, e della Riforma con quello dell'universo. Se c'è movimento che ha potentemente ed esplicitamente negata l'universalità, è proprio la Riforma. Questa rimane certo, nel suo primo motivo spirituale, un movimento religioso; ma appunto perciò è soltanto riaffermazione di soggettività.

Il Rinascimento invece è nuova affermazione di Dio, pur non essendo movimento religioso. E perciò l'essenza di esso, se non è la scoperta dell'uomo, non è neppure una ripresa di quel conformismo del pensiero classico a quello cristiano, che aveva animato lo svolgersi e dogmatizzarsi della dottrina cristiana. Il Toffanin, che con

tanta documentazione cerca di dimostrare ciò per l'Umanesimo, nell'opporsi giustamente alla tesi tradizionale, va oltre il segno, e quindi non trova neppur lui il carattere proprio del movimento spirituale italiano.

La tesi, quindi, dell'individualismo laico, dell' "indomito individualismo... dei rappresentanti della cultura italiana d'allora" (*La civiltà del Rinasc.*, Sansoni, 1927, II, p. 270), fornitaci dal Burckhardt, tedesco certo tanto benemerito della cultura italiana, la tesi dell'estetismo e soggettivismo del Rinascimento, dedotti, come dovevasi, dall'individualismo, non attingono, a mio avviso, l'essenza profonda del Rinascimento; portano a confondere lo spirito di un popolo con quello di un altro; unificano in un solo "impulso" (De Ruggero, Burdach) i due movimenti del Rinascimento e della Riforma, che si integrano bensì tra loro, ma hanno ciascuno essenza e caratteri ben distinti; e finiscono quindi col non far più rintracciare l'originalità propria del movimento italiano.

Il Rinascimento italiano non scopre il soggetto uomo; la scoperta della spirituale soggettività umana è del Cristianesimo, direi anzi proprio di Cristo; il Rinascimento italiano non la riscopre, ma pone, nella scoperta della validità oggettiva del pensiero di tali soggetti, la condizione perchè la scoperta cristiana sia integrata. È invece la Riforma, che riscopre puramente e semplicemente il soggetto uomo scoperto da Cristo come figlio di Dio, e su questa rimessa in valore della scoperta cristiana svolge tutto il suo movimento spirituale religioso e filosofico.

Quando, al contrario, proprio la scoperta dell'esigenza dell'oggettività idealistica si veda nel nostro movimento, si intenderà forse meglio la profonda spiritualità del tipo di filosofo della Rinascenza, del cosiddetto "letterato" (Gentile. *Il carattere storico della filosofia italiana*), e non la si qualificherà di "astratta intelligenza", solo perchè tenuta distinta dalla vita istituzionale (senza questa distinzione le istituzioni non si rinnovano, e il pensiero non progredisce). Si comprenderà sempre meglio la necessità storica ed ideale di quell'appartarsi dalla vita dello Stato e della Chiesa, proprio per dedicarsi con animo spregiudicato alle proprie ricerche e sostenerle col necessario coraggio e sacrificio. Infine si comprenderà meglio, perchè possa esser riportato allo stesso spirito italiano anche la Controriforma, che, dall'esigenza idealistica dell'oggettività vissuta nel Rinascimento, ritorna, si riattacca alla esigenza realistica della stessa oggettività, contro lo spirito soggettivistico della Riforma.

Comunque, checchè si pensi della essenza intima di tal unico movimento spirituale dell'Umanesimo e del Rinascimento, certo, in una sua corrente filosofica, si ritenga o non la centrale, è innegabile l'esigenza idealistica, quale sopra l'abbiamo determinata.

La scoperta, che l'Umanesimo fa, della validità oggettiva, a sè stante, di quel pensiero precristiano, che la Chiesa aveva conservato e rievocato solo per dare alla propria fede quel carattere culturale che le mancava e riuscire così anche ad una dimostrazione razionale di questa, tale scoperta doveva poi necessariamente porta-

re, e portò col Rinascimento, alla entusiastica proclamazione, che quel valore oggettivo non doveva riconoscersi solo al pensiero antico in quanto antico, sia pure questo rappresentato da Platone ed Aristotele, nè solo al pensiero in quanto si rivolge a verità fisiche. Quindi, da una parte, l'aperta affermazione del valore della nostra stessa riflessione nella scoperta della verità, affermazione promossa e sostenuta dal nuovo vero scientifico che veniva a detronizzare quello aristotelico, e a dimostrare così la vanità della pura e semplice autorità nella scoperta del vero; e, dall'altra, la meno sicura o almeno più contrastata affermazione, che questo pensiero, al quale si riconosce tale capacità di attingere, per intima spontanea forza, il vero, non debba in nessun caso subordinare tale sua capacità ad altro, che non sia la stessa verità di cui il pensiero è capace. Non si nega, nè si mette in dubbio questo "altro" dal pensiero umano, in quanto umano, altro e come natura e come Dio: si sente solo con chiarezza, che il Pensiero, come tale, nella sua absolutezza, non può e non deve negarsi al pensiero umano, e perciò questo, quando sa di vivere tal Pensiero assoluto, non può e non deve ripiegare la propria bandiera, smentire se stesso; niente può costringerVELo.

17. *L'idealismo del Ficino.*

È, questo, motivo comune all'Umanesimo e al Rinascimento in tutti i loro indirizzi, motivo che però culmina nell'indirizzo idealistico, nel quale trova una più ampia soddisfazione, un più esplicito riconoscimento. E perciò troviamo tal motivo nel Ficino come nel Valla, in Bruno come in Galilei, in Campanella come in Telesio.

Ma tale consapevolezza della capacità oggettiva del vero riconosciuta alla umana coscienza si sente certo più nel platonismo di Ficino che nell'eudemonismo del Valla, più nel neoplatonismo del Bruno che nello sperimentalismo del Galilei.

Nei primi la coscienza riesce di più a trovar soddisfatte le proprie esigenze nella propria intima oggettività: e perciò devesi caratterizzare come idealistica.

Quando a questo si ponga mente, e non si voglia servire nè una preconcetta soluzione anticattolica del problema della conoscenza e dell'essere, nè l'immutabilità della cattolica tradizione, si vedrà chiaro che, p. es., per il Ficino, se non si può e non si deve dire che “la filosofia moderna come celebrazione della soggettività è quasi tutta sbazzata con M. Ficino” (Saitta, in *Giorn. crit. d. fil. it.*, 1921, fasc. IV p. 1), non si deve d'altra parte presentare la *Theologia platonica* soltanto come una “nuova patristica” (Toffanin, *Storia dell'Umanesimo*, 1933, p. 207), come una “neo-apologetica” (p. 214) e simili. Il Ficino intimo non è certo soggettivista, e tanto meno è il soggettivista di un soggettivismo che conse-

guirebbe dallo sviluppo postcritico (ma non critico) del pensiero idealistico tedesco; ma non è neppure solo l'apologista cattolico, il ripetitore di una "docta pietas" che non fu abbastanza dotta nel suo costituirsi a dottrina. È invece il Ficino che dice (B. Kieszkowski. *Studi sul platonismo del Rinasc. in Italia*, Sansoni. 1936): "Deum nihil esse aliud, quam universam naturam rerum" (*Theol. plat.* II 6, 98); e che quelle "rerum omnium rationes, quarum fons est Deus, et quae Deus ipse sunt", (XII, 1, 268), non sono altro che le immutabili essenze delle cose, poste come idee platoniche e quindi non estranee alla mente umana, perchè latenti "in mentis arcanis" (Kiesz. pag. 81). È il Ficino che aggiunge: "Postremo divinum quiddam est hominis anima, id est, aliquid individuum... ab incorporeo auctore ita productum, ut ex agentis virtute solummodo, non ex materiae inchoatione... dependeat, sicut nos docent prisci Theologi Zoroaster, Mercurius, Orpheus, Aglaophemus, Pythagoras, Plato..." (VI, 1, 156). È il Ficino, il quale perciò afferma consentendo, che "Platonici omnes probant in rationibus contemplandis divinam rationem tactu quodam mentis substantiali potius quam imaginato tangi" (XII, 2, 269). E perciò è il Ficino che afferma questa immediata capacità della coscienza ad attingere l'oggettivo vero nella sua stessa essenza e fonte, Dio. E si spiega quindi perchè il Ficino, senza rinnegare affatto il suo Cristianesimo, dia valore ad ogni religione sinceramente professata, e affermi che "divina providentia non per-

mittit esse aliquo in tempore ullam mundi regionem omnino prorsus religionis expertem” (IV, p. 4).

È, ripeto, questo sentir soddisfatte le esigenze della coscienza nella e dalla sua propria oggettività, ciò che caratterizza fundamentalmente il Ficino, anche se questo motivo è poi da altri offuscato e anche, qualche volta, contraddetto.

18. L'essenza immanentistica del platonismo, scoperta nel Rinascimento.

Si può quindi dire che la, o almeno una, scoperta speculativa, che Umanesimo e Rinascimento fanno, è proprio la esigenza idealistica: l'imprescindibilità che il sapere come tale abbia la sua oggettività, non ripetibile da fonte esterna, e dalla quale esso sia soddisfatto.

Cioè è la scoperta dell'essenza del platonismo, la quale non poteva essere scoperta da Platone stesso e neppure da Plotino. Perché a questa scoperta si addivenisse, bisognava che il pensiero occidentale si fosse trovato di fronte all'universalizzarsi cristiano del concetto ebraico di rivelazione, pel quale il valore oggettivo del pensiero è, più o meno mediatamente, fondato su una Autorità personale estranea a quella coscienza personale, in cui il pensiero è accolto. La rivelazione cristiana, l'abbia o non alla sua schietta fonte, certo in tutto il suo sviluppo medioevale ha preso e tramandato dall'ebraismo questo

valore di trascendenza personale, non ostante, direi, le ansie di superamento di tale trascendenza, che i più grandi spiriti hanno sentito e fatto sentire.

Per questa scoperta dell'essenza del platonismo, il nuovo platonismo del Rinascimento supera insieme platonismo e Cristianesimo, in quanto riconosce essenziale all'idealismo del primo quella rivelazione interiore, con la quale l'idea non solo non perde, ma acquista il suo valore oggettivo, e riconosce d'altra parte essenziale alla verità oggettiva del secondo quella interiorità della rivelazione, interiorità senza della quale non v'ha possibilità di fede, e che esclude la personalità (l'esser un io) del Rivelante.

La scoperta, dunque, dell'idealismo platonico si risolve nella esigenza dell'interiorità della rivelazione divina, si risolve cioè nella affermazione dell'immanentismo. Questo il necessario carattere, con cui deve affermarsi la scoperta fatta dal Rinascimento: il valore oggettivo, che la coscienza ha, è inesplicabile ed assurdo, se il suo principio non è intimo alla coscienza, se la coscienza, cioè, ha bisogno di ripetere da Altri o da altro il principio di tal valore.

19. L'immanentismo di Bruno.

Il culmine di questa affermazione, che pur si ha qua e là, in modo implicito, occasionale, parziale, sia nello

svilupparsi delle tendenze neoplatoniche, sia anche negli indirizzi che apparentemente rinnegano ogni idealismo, come in quello di Telesio; il culmine si ha nel pensiero di Bruno, nel quale questo carattere immanente è esplicitamente riconosciuto alla Divinità. L'artefice interno; la mens insita omnibus; l'eroico furore, che solo dalla mens insita come artefice è reso possibile, giacchè per tale "impeto razionale" si "doviene un Dio dal contatto intellettuale di quel nume oggetto", e si viene a parlar ed operar non "come vasi ed istrumenti, ma come principali artefici ed efficienti"; l' "alto aspirar della mente", che si ottiene col "venire al più intimo di sè...; atteso che quello che vedi alto o basso... son corpi, son fatture simili a questo globo in cui siamo noi, e nelli quali non più ne meno è la divinità presente che in questo nostro o in noi medesimi"; tutti questi e tanti altri concetti ed impeti lirici, che sprizzano come vive lingue di fuoco entro la tumultuosa ed ingombrante erudizione bruniana, sono il chiaro segno di quel carattere immanentistico, in cui finisce l'idealismo e direi anche la filosofia tutta del Rinascimento. In questo senso (cf. cap. IX), e solo in questo senso, è falso che "l'immanentismo del Nolano è una fiaba" (Olgiati, *Umanesimo...*, pag. 668). L'immanenza è sinteticamente presentata dal Bruno nelle stesse parole qui riferite dall'O.: "Tutto Lui (Dio) è in tutto il mondo". La filosofia del Rinascimento, quando anche il Bruno parla di natura, non è grossolano naturalismo. Il senso di Telesio e di Campanella non è quella pura cieca forza di natura, che noi sogliamo

concepire dopo aver spogliata la natura di ogni spiritualità.

Che questo idealismo ontologico immanentistico di Bruno abbia, direi, la sua contaminazione con la coincidentia oppositorum del Cusano, non toglie, e direi non diminuisce quel carattere, il quale poi, nell'esplicito monadismo delle ultime opere bruniane, non è rinnegato, ma viene bensì a rimanifestarsi nella sua intima profonda difficoltà.

Nè questa entusiastica, sublimatrice scoperta della immanenza viene diminuita di valore, quando ancora in Bruno si constata accanto alle mens insita omnibus la mens super omnia, accanto al Dio che è "l'anima dell'anima del mondo se non è l'anima stessa" un Dio che "come assoluto, non ha che far con noi", accanto alla filosofia, che non consente imposte ritrattazioni, una religione che riguardando quel Dio assoluto, del quale nulla deve dirsi, può ritenersi scissa da ogni dimostrata verità filosofica. Il cammino ideale è fatto di conquiste, in ciascuna delle quali, solo quando essa sia avvenuta e consolidata, si notano i residui tradizionali che ne limitano la portata, e che richiedono anch'essi di essere rivalutati e trasformati da quella stessa conquista. Questa bruniana distinzione dell'assoluto che non si conosce, dalla mens insita omnibus, in quanto questa si conosce, porta forse a una assurda dualità di assolutezza, ma sulla distinzione stessa dell'Assoluto in quanto non si conosce esplicitamente, dall'Assoluto ridotto a umano concetto, non è certo detta ancora l'ultima parola.

20. *L'ontologismo di Vico.*

E non sembri paradossale connettere al Rinascimento il nostro Vico, che pare se ne stia solitario, non inteso nè in Italia nè fuori, tra il concluso Rinascimento e il non attuato Risorgimento, solitario ed ignorato in Europa di fronte al trionfante cartesianesimo, che egli vede nell'assurdità del suo psicologismo e quindi soggettivismo, del suo staticismo e quindi antistoricismo.

Solitario egli non è in Italia, anche se sconosciuto, perchè egli conclude il Rinascimento col portarne il motivo speculativo ad animare quella storia delle nazioni, che, già nata con la filosofia politica del Macchiavelli, verrà a costituire il motivo ideale del nostro Risorgimento, e così tramezza l'uno e l'altro movimento culturale, formandone il punto d'innesto³. E se nella cultura europea egli Vico è ignorato, ciò non avviene, nè perchè egli sia inferiore all'iniziato movimento cartesiano, che sfocerà poi nella critica e nello storicismo idealistico, nè perchè precorra i tempi e sia con la seconda e terza fase del suo pensiero, già lui quasi un pieno Kant e un pieno Hegel.

Questa neohegeliana valutazione di Vico (Spaventa, Gentile, del quale è la suddetta valutazione delle due ultime fasi del pensiero vichiano) ha il difetto comune a questa, pur tanto benemerita, concezione di tutta la filo-

³ Ha già giustamente visto il Gentile che «le radici delle due filosofie, bruniana e vichiana, si toccano e s'intrecciano» (*Studi vichiani*, Messina 1915, pag. 30).

sofia italiana: è fatta sul paradigma del pensiero tedesco post-kantiano e specialmente hegeliano. E di fronte ad essa non hanno forse tutti i torti coloro che rivendicano un Vico appartenente alla “tradizione platonico-cristiana” (Chiocchetti, *La fil. di G. B. Vico*, 1935).

Solo quando infatti dal paradigma dell'idealismo dialettico post-kantiano si parla, si può affermare che “coloro che mettono innanzi l'*Antiquissima italorum sapientia*, e vedono in essa la chiave metafisica della Scienza nuova, rassomigliano un po' a quei letterati, che vogliono comprendere un dramma di Shakespeare coll'Arte poetica di Orazio alla mano” (Spaventa, *Fil. it.*, p. 132). Io credo invece che il vero Vico, anche della Scienza nuova, è proprio lo stesso Vico del *De antiquissima*, che confuta Cartesio, e che non è affatto, anche nei suoi principi metafisici, soltanto il Vico della tradizione, ma è il Vico del nuovo pensiero italiano del Rinascimento, ontologico a suo modo, e, con tale ontologismo, rinnegante quella che sarà la deficienza di quello gnoseologismo, che è già nato e si svilupperà fuori d'Italia. Così del Vico, visto nel suo schietto carattere italiano, può ricercarsi la profonda originalità.

In detta confutazione di Cartesio infatti, come appar chiaro dalla *Prima risposta* al Giornale dei Letterati, Vico sente più o meno distintamente due verità nuove, che egli vede disconosciute da Cartesio e dal cartesianesimo: 1) *L'immanenza dell'Essere assoluto al cogito*, dell'essenza all'esistenza, di Dio agli io. Cartesio “avrebbe dovuto dire: Io penso... dunque vi ha cosa che mi so-

stiene... dunque *la mia essenza è Iddio che sostiene il mio pensiero*” (*De antiquiss.* ed. Laterza, 1914, p. 221; ho sottolineato io, non Vico). 2) *La non attribuzione dell'esistenza*, che si attribuisce a me che cogito, a Dio, che pur costituisce questa mia essenza, perchè "l'existere... non è proprietà dei principii", (ib. p. 220).

Ora la Scienza nuova non solo non esclude, ma conferma queste due scoperte metafisiche vichiane, che tanto lo avvicinano a Bruno; le conferma, in quanto mostra la verifica loro nel campo della umana storia. Così, e solo così, questa nuova scienza delle reazioni può parlare di una Provvidenza nella storia. Giacchè, solo quando quella mente di Dio, che “pura di ogni corpulenza, agita e muove il tutto” (ib., p. 218), diviene la mia essenza e sostegno del mio pensiero, solo allora può aversi quella vichiana Provvidenza, che regge il corso delle umane cose e l'informa a universali principii di ordine e di progressiva unità, cui parrebbe contrastare l'egoismo degli esteriori motivi apparenti dell'umano agire. Solo allora si intende come l'umano fatto della storia possa esser tale fatto, che valga come lo stesso vero. Vero umano, che non toglie un più ampio e un più profondo vero, nel quale il vero umano come tale si radichi.

Togliete quelle scoperte del *De antiquissima*, e avrete perduto il Vico filosofico della Scienza nuova, e sarete così costretti poi a ricostruire la filosofia del Vico con uno storicismo schiettamente umanistico, a giustificare il quale non può essere addotto che un più tardivo gno-

seologismo, la cui deficienza il Vico aveva invece già intravista.

In breve, l'ontologismo, che pervade la filosofia italiana dal primissimo Rinascimento a Vico, lungi dall'essere un motivo di inferiorità e falsità della nostra speculazione di fronte al rimanente pensiero europeo contemporaneo e successivo, è invece motivo di profonda vitalità, che dà, schietta e non turbata da soggettivismo, quella che è la conquista della filosofia moderna (cfr. Introd.).

Quando questo si veda, si andrà molto più profondo nell'intendere la geniale intuizione vichiana del verum come factum: si vedrà il factum come storia, e la verità, e soltanto la verità, come la categoria propria della storia.

E si vedrà anche il progresso che, pur anzi proprio col suo platonismo, Vico fa fare alla soluzione del problema dell'essere: l'Artefice interno del Bruno, riconosciuto nella Idea platonica, come essenza che è, ma non ci è, ci porta molto vicini a vedere, nell'Oggetto, l'Assoluto immanente a tutti i soggetti, che invece ci sono. Che questo già distintamente veda il Vico, certo io non sostengo; ma che quelle due esplicite scoperte, da me sopra messe in evidenza, da una parte ci spieghino tutta la filosofia vichiana, e dall'altra diano al pensiero di Vico quella oggettività idealistica, che veniamo scoprendo proprio come caratteristica del pensiero italiano, a me par chiaro.

Il Vico vero, dunque, (si intende, il Vico filosofo, non il Vico persona storica che a noi qui non interessa) se non è (e non è certo) colui che smette dal commentare Grozio “sulla riflessione che non conveniva ad uom cattolico di religione adornare di note opera di auttore eretico” (*Autobiografia*, 1911, p. 39), non è neppure il primo affermatore di quel soggettivismo umanistico, che ha “come pura esigenza del suo pensiero quella di non far creare misteriosamente l'uomo da Dio, ma, razionalmente, Dio dall'uomo” (Gentile, *op. cit.*, pag. 48).

L'uomo secondo Vico crea le religioni e i loro mitici Dei, non Dio; anche perchè Dio è presupposto da quella umana creazione.

CAPO IV LA CRITICA.

21. Originalità e insufficienza di Cartesio.

Tra il culminare dell'uno e il culminare dell'altro dei due caratteristici movimenti spirituali italiani, v'è un avvenimento decisivo per l'umana filosofia: la Critica.

Pure questa fondamentale scoperta, dalla quale la metafisica è posta su nuove vie, o meglio è portata finalmente a riconoscere la via che batte, questa scoperta, che la filosofia fa di se stessa, ha segnato anche come un momento d'arresto di fronte alla soluzione del problema oggettivo della filosofia stessa: momento d'arresto, dovuto al mancato riconoscimento della scoperta già fatta in Italia.

Scoprire insito nelle cose l'Artefice interno come mente, scoprire poi nella stessa mente a noi insita tale

artefice interno del nostro fare, considerare quindi noi proprio come agenti e non come passivi recipienti di valore spirituale, è quel che noi dicemmo (Introd.) scoprire la verità immanente alla certezza, e non posta di là da questa e così irraggiungibile. Ma di aver scoperta questa immanenza, il pensiero filosofico anche italiano non si accorse.

Della mancanza di tale accorgimento risenti il problema dell'origine della certezza.

Questo non aveva ragion di nascere, finchè il conoscere era basato sull'autorità divina od umana. Si era certi, perchè altri ce lo assicurava: Dio o un altro uomo. Ma, constatato l'errore nell'autorità (nella Bibbia, in Aristotele), ci si persuade, che può esser vero ciò di cui siamo certi, anche contro ciò che l'autorità ci assicura. E si domanda quindi: Donde questa nostra persuasione, questa nostra certezza, questo nostro coraggio di rovesciare le autorità? Chè, con l'errore, cade necessariamente anche l'autorità che vi incorre.

Noi in Italia avevamo baldanzosamente affermata la verità nuova, senza darci gran pena del problema che tale affermazione imponeva: la giustificazione di questa nostra nuova certezza e quindi di ogni certezza. Sentì il problema Cartesio, è questo il suo grande merito; ma lo sentì quasi indipendentemente da questa verità nuova. Il capovolgimento del mosso e dell'immoto, l'infinità dei mondi, l'interiorità del principio universale dell'essere sono motivi che quasi non risuonano in Cartesio. Questi, come filosofo, si fermò al metodo: non intese che pro-

blema di metodo il suo non era, e che il nuovo problema metafisico dell'essere, che la sua indagine presupponeva, quantunque esplicitamente proposto non fosse ancora stato, pure aveva avuto, indiretta e implicita, una soluzione: la soluzione idealistica italiana, che richiedeva come suo essenziale carattere l'immanentismo. Il pensiero italiano aveva già conquistata ed attuata la verità nuova, fisica e metafisica: Cartesio ne pose il problema conoscitivo. Più che questo nuovo empito di verità, sua cura è di togliere la causa dell'errore, ricercando e ritrovando il principio di certezza, quasi voglia ridare all'autorità, scossa dall'errore, il suo prestigio. L'uomo cartesiano non ha che da tenere aperti gli occhi della mente, per essere nel vero, che, chiaro e distinto, è in lui come orma impressa dal di fuori (idee innate). La verità è tutta analitica (chiaro e distinto) come la matematica. Quanta distanza dell'eroico furore di Bruno! Cartesio non sentì l'immanentismo italiano; e perciò egli, pur dopo Bruno, presuppose dogmaticamente, da una parte, il trascendente Dio personale della tradizione razionale e rivelata, e, dall'altra, la *res extensa*, cui niun artefice interno muove e vivifica⁴. Si è quasi risaliti dal Rinasci-

4 Non ignoro l'interpretazione, che del Cartesio già aveva data (*Cartesio*, 1934) e ora riprende con un altro grosso volume (*La filosofia di Descartes*, 1937), l'Olgiati, il solerte storico della filosofia moderna della Università italiana del Sacro Cuore. Mi dispiace di dover notare che la tesi dell'Olgiati, che, cioè la filosofia di Cartesio presupponga, da parte di Cartesio, una esplicita concezione nuova della realtà, come fenomeno della ragione, sia o mi

mento al vecchio platonismo da una parte, e alla scolastica dall'altra, pur con tutto il merito di aver posto quel problema, la cui soluzione era soltanto implicita nel Rinascimento. Questo presupposto dogmatico della trascendenza dello spirito e della materia vizia tutto l'argomentare cartesiano, e rende insolubile quel circolo vizioso che gli fu rimproverato.

Questo circolo rende assurda la soluzione del problema proposto. Perchè Cartesio fosse nel vero, avrebbe dovuto saper dare alla soluzione bruniana del problema metafisico l'impostazione gnoseologica e direi spirituale che a quella soluzione mancava.

22. Originalità e insufficienza di Kant.

Ma a questa soluzione mancava quella impostazione, ed a Cartesio mancò l'accorgimento di dargliela, perchè non era stato posto ancora il problema stesso della filo-

paia destituita di fondamento. Tutto l'argomentare dell'Olgiate è fondato sulla dottrina cartesiana che l'idea è, anch'essa, una realtà, e sulla opinione olgiate che l'idea della ragione sia soltanto un fenomeno. Donde l'interpretazione del Cartesianesimo come «fenomenismo razionalistico». Anche senza fermarsi sulla discutibilissima opinione dell'Olgiate, basta riflettere a quell'«anch'essa», ch'io ad arte ho aggiunto alla presentazione olgiate della dottrina cartesiana dell'idea, per vedere come Cartesio non riduca la realtà all'idea. E senza questa riduzione il fenomenismo razionalistico resta una affermazione ingiustificata.

sofia come conoscenza assoluta, e cioè tale che non può ripetere da altro il suo valore conoscitivo. Questa così semplice impostazione fu il merito, la cui portata è forse oltre ogni valutazione, di Kant. Ma anche questi non seppe fare quello che non aveva saputo fare Cartesio. Rimane, sia pure attraverso Hume, sul malfido terreno cartesiano, e perciò anch'egli presuppone da una parte il concetto tradizionale di Dio accettato acriticamente, dall'altra una realtà esterna, reale proprio in quanto esterna alla coscienza; e si sdegna contro chi voglia attribuirgli una spinoziana immanentistica concezione di Dio, una berkeleyana idealistica concezione delle cose. Anch'egli non sente la scoperta italiana. E se Cartesio cade nel circolo riguardo al principio della certezza, Kant cade nella contraddizione dell'essere in sè, che è insieme noumenico e cioè idealistico, trascendente e cioè realistico.

23. Genesi di tali insufficienze

Il circolo cartesiano e la contraddizione kantiana dipendono da questo:

Da una parte l'esplicita impostazione e la soluzione del problema metodologico e del problema gnoseologico importavano l'accettazione esplicita di quella che dicemmo scoperta del pensiero filosofico del Rinascimento: l'esigenza idealistica platonica riaffermata nella sua

oggettività dopo la cristiana valorizzazione dei soggetti: *oggettività ideale* intima ai soggetti, e perciò *costitutiva della realtà in sè*. In tanto è possibile con Cartesio porre il “cogito” con le esigenze sue come principio metodologico, in quanto si presupponga tale interiorità dell’“esse” oggettivo al “cogito” soggettivo, si presupponga tale interiorità come una ineliminabile esigenza dello stesso cogito. Senza tale interiorità non solo non si può capire il cogito come principio di certezza, ma ancor meno si può capire l’argomento ontologico cartesiano.

E così la stessa accettazione era richiesta dalla posizione e soluzione del problema critico come indagine sulla possibilità della filosofia e cioè della coscienza dell’essere in sè. In tanto è possibile con Kant concedere alla ragione la capacità di istituire tale Critica, in quanto si presuppone che l’oggettività della ragione sia capace di soddisfare appieno le esigenze ontologiche della coscienza. Senza questo presupposto la ragione non può istituire la Critica: la Critica vera e sostanziale la farebbe sempre quell’essere in sè, che, presupposto fuori della ragione, denuncierebbe il chiudersi in sè della ragione come fittizio e falsificatore. Quindi anche il riconoscimento dei propri limiti, in questo chiudersi in sè della ragione, che è la soluzione kantiana del posto problema, presuppone quella accettazione. E, presupposta questa, l’essenza fondamentale della Critica non starebbe più nè nella inconoscibilità della cosa in sè, nè nell’origine e valore soggettivi delle categorie intellettive e delle idee razionali, ma bensì nella oggettività dell’intelletto costi-

tutiva, con le categorie, della legalità del mondo e nella oggettività della ragione costitutiva, con le idee, dell'essere in sè. In tale essenza del kantismo l'esigenza della coscienza sarebbe soddisfatta appieno dalla sua propria oggettività e non esigerebbe un'altra oggettività che fosse quella reale: l'oggettività intellettuale costituirebbe la realtà fenomenica naturale, l'oggettività razionale invece costituirebbe la realtà in sè spirituale.

Quando, adunque, cartesianesimo e kantismo avessero esplicitamente professata la scoperta idealistica del Rinascimento, avrebbero da una parte confortata questa di una esplicita dimostrazione, ed avrebbero, dall'altra, evitato l'uno il suo psicologismo e l'altro il suo agnosticismo o scetticismo.

E invece, per l'assenza di quel riconoscimento, nel cogito cartesiano l'oggettività della coscienza del soggetto si risolve in un inesplicabile riferimento a qualcosa che non è nel cogito, a cominciare da Dio stesso. Il cogito resta chiuso così nella sua esigenza puramente psicologica, rinnega se stesso come cogito, e diviene incapace di soddisfare con la propria oggettività l'esigenza del "qualcosa" presupposto come il vero reale, il vero oggetto.

E così anche la sintesi a priori kantiana, per la mancanza di quel riconoscimento, si limita strettamente alla conoscenza umana in quanto tale, e pone assolutamente fuori di questa la vera e propria conoscenza costitutiva delle cose: conoscenza creativa divina e conoscenza umana diventano assolutamente eterogenee. Quindi la

sintesi a priori kantiana, se può, alla meglio e certo non radicalmente, escludere in particolare quel riferimento al qualcosa reale che non è l'oggetto stesso di coscienza, lo lascia sussistere in generale proprio per affermar di quel qualcosa la estraneità alla conoscenza, la cosiddetta inconoscibilità della cosa in sè. L'oggettività di coscienza deve quindi limitarsi ad una, anch'essa inesplicita ed inesplicabile, oggettività fenomenica.

L'oggettivismo di coscienza, quindi, diventa psicologismo in Cartesio; agnosticismo, se non scetticismo in Kant. Psicologismo e agnosticismo, che non possono essere corretti nè dalla cartesiana veracità divina, nè dalle kantiane esigenze della ragione pratica, se prima non è radicalmente tolta la ragione da cui essi nascono, e cioè la trascendenza della esistenza alla coscienza in genere, e la trascendenza della coscienza divina alla coscienza umana, e cioè se prima non è riconosciuta esplicitamente la scoperta idealistica del nostro Rinascimento.

Una teoria ed una critica della conoscenza, quali Cartesio e Kant vollero fare, perchè non cadessero in mero soggettismo umanistico, dovevano partire da tale scoperta e quindi anche dal carattere immanentistico di essa. A dover riconoscere questo carattere infatti basta, ed è essenziale, riconoscere valore all'oggettività di coscienza.

Infatti tale riconoscimento esclude ogni altra oggettività: questa sopprimerebbe quella come oggettività. Questo forse aveva capito molto più profondamente il nostro Bruno che non Cartesio e Kant. I quali volevano

dimostrare la validità oggettiva della coscienza, senza ammettere quel carattere immanentistico: era chiudersi in insanabili contraddizioni, che alla lunga si faranno credere esse la stessa realtà, e ci daranno l'aria di speculare con una speciale logica, che non dev'essere quella comune.

Il circolo cartesiano e la contraddizione kantiana dipendono dunque dal difetto di una consapevolezza piena di uno sviluppo del nostro Rinascimento. Di questo non si era vista l'immanente oggettività.

24. Regresso critico dalla metafisica del Rinascimento.

Quindi quello che io dico regresso del problema moderno della conoscenza di fronte al problema metafisico del Rinascimento. L'impostazione esplicita di quello è rimasta inferiore a quella che è implicita nella soluzione datane dal nostro Rinascimento.

Orbene questa inferiorità fu interpretata da una parte come manchevolezza del Rinascimento, anzichè come unilateralità della nuova filosofia francese e tedesca, e dall'altra come indipendenza del dubbio metodico, della Critica, della sintesi a priori, dal pensiero del Rinascimento. Quasichè fosse stato possibile porre esplicito il problema della certezza senza un preventivo rinnovarsi della coscienza in una nuova metafisica: quel problema

vuole scoprire l'essenza di questo rinnovamento. Ma questa scoperta viene menomata dalla contaminazione direi del movimento speculativo italiano con quello religioso d'Oltre Alpe. Questo non sente il rinnovamento speculativo. Crede rinnovare rinnegando millenni di vita spirituale e non fa che fondare un soggettivismo fideistico. La certezza non è riportata alla verità: resta nel suo campo soggettivo. Il cogito di Cartesio, l'io penso di Kant risentono di questa soggettività protestante, e per questo rimane non sentita insoddisfatta l'esigenza dell'oggettività immanente. Il processo spirituale del conoscere rimane un fatto soggettivo da spiegare in questo suo misterioso riferimento ad un'altra realtà che non si consustanzia con esso. Ben più pieno era il concetto del conoscere nell'empirismo del Galilei, nel sensismo del Telesio e del Campanella, nel panteismo del Bruno. La presenza dell'esigenza oggettiva nel pensiero italiano del Rinascimento, lungi dall'essere schietto dogmatismo o naturalismo tradizionale, è la preventiva denuncia del difetto in cui cadranno il cartesianesimo e la Critica: soggettivismo, che crede di essere compensato dal professato trascendentismo. Questo carattere di trascendenza, riconosciuto intrinseco alle stesse dottrine cartesiana e kantiana, ci spiega anche, senza imporci il ricorso al desiderio di quieto vivere, la circospetta umana prudenza di opinioni in Cartesio, e forse un pò anche in Kant. La loro dottrina, chiusa in un problema di metodo e di conoscenza, non esigeva quel deciso ergersi a sostegno delle proprie opinioni, conformi o non che fossero al sa-

pere accettato e sancito come razionale o divino, non esigea il bruniano eroico furore, dal cui temerario “troppo ardimento” c'era da aspettarsi ogni duolo. Cartesio, superbo di dimostrare col suo metodo, con matematica ineccepibilità, la verità fisica e metafisica, era contento di poter fare ciò proprio per lo stesso contenuto di verità che la tradizione gli tramandava. Il rifugio provvisorio nelle avite leggi del costume e della religione si presenta come la stabile casa che egli crede aver costruito ex novo. Tanto imprudente nel proclamare di aver realmente dubitato di tutto che fino a lui pensato si fosse, quanto facile nel presentare come indubitabile verità concetti dogmatici tradizionali. Audace senza dubbio Kant nel proclamare l'autonomia morale, ma prudente troppo, e ignaro dell'intima esigenza della sua dottrina, nell'inveire contro l'empietà di Spinoza per il vero o preteso panteismo implicito nel pensiero di lui.

Con l'affermarsi della Critica, dunque, noi siamo nel cammino speculativo a questo punto: posizione del problema critico della conoscenza dell'essere in sè, posizione determinata dal rinnovarsi del sapere fisico e metafisico specialmente in Italia; ma disconoscimento della fondamentale esigenza idealistica dell'oggettività, la quale esigenza soltanto aveva reso possibile quel rinnovamento. Disconoscimento, quindi, anche della immanenza (panteismo) implicita a quella esigenza, e ritorno al concetto tradizionale della trascendenza, il quale rinnegava e quel rinnovamento e la posizione stessa del problema critico.

Questo l'idealismo trascendentale di Kant.

25. L'immanentismo soggettivo dell'idealismo tedesco post-kantiano.

Ma conservare l'idealismo anche soltanto trascendentale, conservando insieme la trascendenza teistica e realistica, non parve possibile: l'uno o l'altra doveva essere abbandonata. E si sa il superbo sforzo di speculazione fatto dal pensiero tedesco per eliminare la trascendenza.

Ma fu, e doveva essere, questa, fatta dalla speculazione tedesca, una falsa eliminazione: l'idealismo rimase trascendentale, non ostante che tale trascendentalità era richiesta proprio da quella trascendenza che l'idealismo post-kantiano voleva negare. Un idealismo conquistato ed affermato indipendentemente dall'immanentismo, qual era l'idealismo di Kant, pone o presuppone sin da principio l'idea o come puro prodotto, o come limite dell'attività soggettiva, di fronte alla quale la realtà non soggettiva conserverà sempre il suo valore, e, negata, si vendicherà portando la stessa negazione nella attività soggettiva. È tutta qui l'essenza del processo idealistico post-kantiano tedesco da Reinhold ad Hegel. Ed è tutto qui non il valore bensì l'errore, da cui è pervasa la filosofia moderna, quando si riconosce assoluto soggettivismo. Quella oggettività concreta, che abbiamo perduta quando abbiamo staccato l'idealismo dalla immanenza,

non ci sarà dato più di ritrovarla, anche quando avremo riattaccata l'immanenza all'idealismo, conservando a questo il carattere che gli proveniva da quel distacco. E dove l'oggettività non è più trovata, o è trovata come negazione, anche l'immanenza affermata sarà soltanto fittizia e artificiosa. L'immanenza che riconquisteremo, non sarà che una immanenza trascendentale, e cioè soggettiva, che ci condurrà dritto a ridurre dapprima l'idea dell'essere a vuoto essere eguale alla sua negazione, poi la coscienza ad una vuota autocoscienza (molto più vuota dell'identità aristotelica contro la quale la si vuole adoperare), e in fine a riconoscere in questa autocoscienza soltanto una negatività (opposizione dialettica hegeliana; lo spirito come negatività). Appunto per questo distacco non si poteva, senza contraddirsi, passare, entro il pensiero cartesiano, dal dubbio metodico alla metafisica, entro quello kantiano, dalla filosofia scienza alla filosofia riflessione della coscienza, per il problema interno, e dalla cosa in sè inconoscibile alla inseità del Noumeno come Oggetto puro per il problema oggettivo.

Perchè si fosse riconquistata l'immanenza, bisognava che prima fosse stato abbandonato quell'arbitrario distacco, e fosse stato quindi abbandonato l'idealismo trascendentale per quell'idealismo concreto che vedemmo animare il pensiero del nostro Rinascimento.

Ciò non fu fatto nel processo idealistico che seguì al kantismo nel pensiero tedesco, e se ne ebbero quindi le seguenti conseguenze: abbandono dell'Essere in sè, quale, nella sua assoluta oggettività, i soggetti spirituali vi-

vono col loro intelletto, col loro sentimento, colla loro volontà; conseguente elevazione della soggettività come tale ad Assoluto, e conseguente svanire della pluralità e della relativa attività dei soggetti tra loro.

La storica filosofia italiana, invece, è immune da quel processo e da tali conseguenze. La vedremo riprendere la sua via, ponendosi vivamente in lotta contro quel processo, pur inconsapevole che questo significava tornare all'idealismo del Rinascimento col suo necessario carattere immanentistico.

CAP. V

L'IDEALISMO DEL RISORGIMENTO.

26. Il Risorgimento italiano.

La filosofia italiana del pieno Risorgimento (prima metà dell'800) pare che non abbia legame col pensiero del Rinascimento. Non si vede a prima vista, come possa nascere un Rosmini o un Gioberti da un Bruno; mentre se ne vede e se ne dimostra la genesi da un Kant o da un Hegel.

Pure, al contrario della filosofia tedesca che non ha sentita l'esigenza oggettiva vissuta dal Rinascimento italiano, il pensiero del Risorgimento sente vivamente tale esigenza. Ma, appunto in nome di questa, rinnega l'immanenza, che invece conseguiva dalla oggettività quale era sentita dal Rinascimento, e contrappone tale propria esigenza oggettiva alla immanenza identificata

col dialettismo contraddittorio tedesco. Così dai pensatori del Risorgimento, non si riconosce la stessa loro esigenza di oggettività in quelli del Rinascimento, e si accumuna questo col soggettivismo tedesco nascente dalla Riforma.

Perciò la nuova filosofia italiana del Risorgimento appare schierata come contro l'idealismo soggettivo così contro l'immanentismo italiano del Rinascimento. Questa apparenza è superficiale, è soltanto apparenza; noi cercheremo di andare un po' sotto tal superficie e vedremo allora anche questa colorirsi diversamente.

Non facciamo un lavoro storico di esposizione della filosofia italiana, e perciò non cercheremo le lontane origini di quel moto spirituale, che dicesi Risorgimento italiano, e che si suole presentare solo come un grande evento politico, limitato, anche come politico, alla sola nazione italiana, e non avente riflessi con la rimanente attività spirituale. Che il problema centrale di questo movimento sia quello etico-politico, è vero; ma non per questo esso si limita solo alla conquista della unità e indipendenza d'Italia, e comincia solo quando essa si attua in azione politica. Come del Rinascimento, c'è una profonda anima filosofica anche del Risorgimento. La differenza tra esse è, più che di tempo, di natura. Io vedo svolgersi la filosofia italiana da Dante in poi intorno a due problemi fondamentali, che naturalmente interferiscono tra loro, pur prendendo di volta in volta in volta ciascuno un deciso predominio sull'altro: il problema teologico-metafisico (posto da Dante, risolto da Bruno)

spesso uso o confuso con quello fisico, e il problema etico-politico (posto da Marsilio da Padova o dallo stesso Dante, risolto da Mazzini). Il primo problema è l'anima del Rinascimento; il secondo è l'anima del Risorgimento. La soluzione del secondo è coerente alla soluzione del primo; questa coerenza è l'unità della filosofia italiana (cfr. cap. VI).

Comunque, questo ora qui non importa. Cerchiamo soltanto di vedere se c'è un idealismo che possa dirsi italiano nella pienezza del Risorgimento e quale ne sia il carattere. Ricerchiamo ciò nei tre grandi pensatori italiani del pieno Risorgimento: Rosmini, Gioberti, Mazzini.

27. L'idealismo rosminiano come solutore del problema del principio della conoscenza.

Rosmini ritiene sè antikantiano, anticritico per eccellenza; ed invece è stato poi giudicato non senza ragione, il Kant d'Italia.

Egli ha comune con Kant il problema della conoscenza come fondamento per risolvere il problema metafisico. Egli sente e riconosce la legittimità del problema posto da Cartesio e risolto da Kant.

Mentre in Kant però tal problema prende la forma critica, cioè investe la possibilità stessa della filosofia come assoluta scienza, in Rosmini prende ancora la forma di ricerca della origine delle idee. Dal primo e fon-

damentale “*Saggio*” fino alla postuma, ricca e profonda, “*Teosofia*”, il problema rimane in quella forma, antiquata certo per un verso riguardo alla originalità e profondità della Critica, ma forse più concreta per un altro: nell'idea, fin dalla prima impostazione del problema, c'è un sostanziale valore, di essere. L'idea rosminiana è ben lungi da quella negazione (schietto, puntuale, passivo mutamento), che in essa aveva visto Berkeley, e da quella entità puramente soggettiva, che rimarrà poi per tutta la più vitale filosofia europea non italiana. L'essere hegeliano è astrattissimo, è quindi non essere proprio perchè idea, e l'idea dell'essere è quindi la somma astrazione: è schietta soggettività, e perciò non essere che si realizza nel divenire proprio col riconoscimento del proprio non essere reale. Siamo su tutt'altro terreno con l'idea dell'essere rosminiano, la quale è lo stesso essere oggettivo. Già con l'impostazione siamo decisamente fuori della soggettività del Cartesianesimo, della Critica e dell'idealismo tedesco, che al tempo di Rosmini si era già nettamente delineato come sviluppo soggettivistico della Critica. E siamo fuori, senza che per questo la conoscenza umana abbia bisogno di estraneo fondamento e principio; che anzi solo questo ontologismo dell'idea come tale fonda e giustifica la validità oggettiva dell'umano conoscere.

Così Rosmini, mentre sfugge al soggettivismo idealistico nato da Kant in Germania, non è per questo costretto a rinnegare il carattere attivo, che Kant dà al conoscere: come per Kant, così anche per il Rosmini il co-

noscere umano è attivo giudizio, che, per essere realmente attivo, deve essere sintetico, cioè attivamente unificante e non inerte dato mentale analizzato. Rosmini riconosce e professa in pieno questa dottrina kantiana del giudizio; anzi la sua teoria della percezione è tentativo di sviluppo ulteriore di tale attivismo conoscitivo kantiano, tentativo inteso a liberare la sintesi da ogni necessità di una presupposta analisi, che richiederebbe innate le idee-essenze delle cose. Da questa necessità la dottrina gnoseologica kantiana non è punto esente.

Rosmini, dunque, tiene conto della esigenza cui la critica kantiana vuole soddisfare, e perciò ricerca e stabilisce il principio intimo della conoscenza, dal quale soltanto questa può ripetere il suo valore. In Kant questa esigenza di un principio del conoscere intimo al conoscere non è sufficientemente chiara; e perciò il principio kantiano della conoscenza intellettuale da una parte può porsi nelle oggettive categorie, che, in quanto concetti puri necessari, costituiscono quella necessitante facoltà di concepire che è l'intelletto, ne sono la necessaria funzione nel suo attivo giudicare creativo dei concetti, dall'altra invece può e deve anzi a maggior ragione porsi in quella coscienza in generale o in quell'"io penso", che ci appare come il vero principio unico delle stesse categorie, le quali così verrebbero a perdere ogni loro necessitazione, per assumere la più modesta essenza di arbitrarie creazioni dell'io che pensa. Se l'io è libero, e le categorie appartengono a lui, esse non sono più neppure quelle azioni necessarie ammesse dallo stesso Fichte:

non ci sono più categorie. E per lo stesso Kant invece alle categorie non si può rinunciare senza rinunciare al conoscere (giudicare), giacchè non ci sarebbe più distinzione tra i concetti puri e i concetti empirici. In Rosmini invece il principio del conoscere intellettuale è chiaro ed univoco: è l'idea dell'essere. Idea dell'essere, che dà l'oggettività ad ogni atto di conoscenza, che il soggetto compie. Può apparire questo del Rosmini un puro e semplice ritorno ad un dogmatismo realistico precritico: non è per nulla. L'idea dell'essere rosminiana è lo stesso essere ideale nella sua schietta assoluta oggettività, la quale è costitutiva della essenza delle cose, quale, attraverso le impressioni sensibili e i conseguenti giudizi percettivi, conosciamo.

Che questo essere ideale non sia senz'altro l'essere ma solo una forma di questo, che è anche reale e morale, nulla toglie alla sua absolutezza oggettiva e alla sua immanenza nel conoscere.

Questa idealità dell'essere, che Rosmini trae, è vero, da Platone, ma nello stesso tempo fa sostanza attiva dello spirituale conoscere umano, a nostro avviso, nello svolgersi del problema metafisico, dà al cosiddetto innatismo rosminiano una decisa superiorità non solo sulle idee innate cartesiane, che, tutte, anche quella di Dio, rimangono pure entità mentali umane passive, ma anche sugli stessi concetti puri a priori kantiani, che, se si sono spogliati del passivo innatismo cartesiano, non hanno veramente guadagnata l'oggettività, essendo essi rimasti pura attività soggettiva, al di là della quale rimane una

realtà, che, se si identifica con l'oggettività delle categorie, toglie al conoscere categorico il suo attivismo, e, se viene senz'altro negata, porta nella sua negazione anche l'oggettività delle categorie, giacchè queste ripetevano tale oggettività proprio dal dar forma conoscitiva a quella realtà. Così l'essere ideale rosminiano, pur col tanto di dogmatismo, in cui è ancora chiusa la veramente geniale intuizione rosminiana, soddisfa l'esigenza critica molto più profondamente dello stesso criticismo: l'oggettività conosciuta, l'essere ideale, è lo stesso essere in sè. Rosmini ha superato di colpo la contraddizione kantiana della cosa in sè: l'ha superata puramente e semplicemente con l'ammettere immanente al conoscere umano, suo intimo principio, l'assoluta oggettività dell'essere in sè, che è lo stesso lume dell'intelletto. La coscienza in generale di Kant ha presa, in Rosmini, tutt'altra via che l'egoità pura di Fichte: ha preso quella via che l'idealismo della Critica deve prendere, quando questa sia retamente interpretata e quello sia visto nel suo carattere essenziale; quando, cioè, sia tolto quel distacco tra il conoscere e l'essere, che la semplicistica impostazione cartesiana del problema del conoscere aveva conservato, e che la critica kantiana avrebbe potuto superare, se avesse continuato a tener fede al suo proposito di voler finire in una metafisica, e non si fosse invece fermata in sè medesima.

28. *L'ontologismo del Gioberti come conferma dell'idealismo rosminiano.*

Rosmini si ritiene l'Antikant per eccellenza; Gioberti, invece, l'Anticartesio, e come tale anche l'Antirosmini.

Il cartesianesimo, secondo Gioberti, si risolve in psicologismo; or questo affetta ed inficia anche tutta la dottrina rosminiana. Accettare l'impostazione gnoseologica del problema metafisico, dare all'essere l'idealità, e questa idea dell'essere fare forma e principio della conoscenza è, per il Gioberti, mettersi in condizione di non poter superare lo psicologismo iniziale cartesiano, e cadere, attraverso quel razionalismo scettico tedesco che invano a parole Rosmini condanna, in quel panteismo, che, se è il risultato logico della riforma protestante, non può essere consentito a chi tenga saldo ai valori morali e alle dottrine essenziali del cristianesimo cattolico. Combattere Kant accettandone il problema che egli eredita da Cartesio, è, pel Gioberti, porsi sul terreno kantiano e cartesiano, e quindi chiudersi la via all'essere nella sua effettiva realtà. Bisogna piantarsi subito nel pieno del problema dell'essere per non vedersi tagliata irrimediabilmente la via per giungervi.

Così Gioberti disconosce, o par che disconosca, la legittimità del problema cartesiano, che pur abbiamo visto imprescindibile, una volta affermata una verità nuova negatrice di una precedente creduta verità, anzi implicitamente posto già e in qualche modo risoluto nella stes-

sa affermazione della verità nuova. Pare quindi che Gioberti anche più risolutamente e più esplicitamente di Rosmini tagli i ponti col pensiero italiano del Rinascimento, e questo senz'altro connetta e identifichi col condannato razionalismo scettico d'Oltrealpe. Quindi il porsi con la sua formula (l'Ente crea l'esistente) in piena metafisica, che pare non solo precartesiana ma anche preumanistica.

E tale invece, si sa, essa non è, quando specialmente la si vede negli sviluppi che ebbe nel tumultuoso e ricco maturarsi del pensiero filosofico del Gioberti, cui l'immatura morte di lui tolse una sistematica organizzazione. Quell'Ente, dal quale (e non da una pura e semplice possibilità, quale il Gioberti riteneva l'essere ideale rosminiano) ogni consapevole ontologismo deve partire per giustificare una conoscenza che tocchi veramente le radici dell'essere, quell'Ente è anzitutto intrinseco allo stesso esistente, che ha in esso il suo principio. E se questo Ente, principio creatore dell'esistente, è principio quindi anche di quel soggetto esistente che tale formula ideale afferma, ed è perciò, come suo principio, intrinseco ad esso, un tale Ente non è, da una parte, molto lontano da quella Mente una, che, come artefice intimo, il Bruno sente palpitare nell'intimo di sé, come in tutti gli infiniti esseri della natura e nelle diverse forme di attività di questa; e, dall'altra, non si dissomiglia gran che da quell'Essere ideale rosminiano, se, come Ente, è principio creatore dell'esistente, e non l'esistente. Gioberti non avrà ragione di rimproverare la schietta possibilità

all'Essere ideale rosminiano, se egli stesso concepisce l'Ente come principio dell'esistente. Se il Gioberti risponde che l'Ente ha per suo conto anche l'esistenza, cadendo così in quella che è la difficoltà fondamentale del suo sistema speculativo, a maggior ragione potrà rispondere Rosmini, che Dio non si esaurisce nell'Essere ideale lume dell'intelletto, ma ha anche una sua propria realtà. Ma, quando da queste, che sono le difficoltà intime ed i limiti dei sistemi rosminiano e giobertiano, si precinda, si vede chiaro come l'Ente giobertiano, se Gioberti veramente esiste e pensa, non sia molto dissimile dall'Essere ideale rosminiano, ma ne è soltanto l'affermazione più esplicita e decisa. È l'essere ideale, che supera la schietta possibilità in cui Rosmini vuole chiuderlo, e riconosce in pieno la propria immanenza non solo conoscitiva, ma spirituale in genere. E si capisce così che l'Essere ideale rosminiano, perchè sia quello che Rosmini vuole che sia, deve essere l'Ente della formula giobertiana; e, viceversa, questo Ente, perchè sia veramente il principio dell'esistente, e quindi non estrinseco a questo, deve essere quella Idea che Rosmini divinò, se idea è l'universa oggettività della coscienza dei soggetti, i quali, se sono soggetti coscienti, non possono non ritrovare in sè stessi tale universale oggettività. O l'esistente Gioberti, soggetto pensante, non è un esistente, o l'Ente della sua formula è proprio quell'Idea che è principio del conoscere rosminiano, se idea è, ed altro non può essere, essere nella mente, oggettività di coscienza.

Gioberti, dunque, lungi dal confutare Rosmini, non fa che dimostrare che l'idealismo del Rosmini è ontologismo e non è psicologismo; è immanentismo e non è scetticismo: lo scetticismo può nascere solo là dove si affermi la trascendenza. L'oggettività del sapere umano come tale, cioè l'idealismo rosminiano, è confermata dall'ontologismo giobertano, che non fa che dimostrare tale oggettività e quindi tale idealismo.

Gioberti e Rosmini sono dunque non identici ma certo vicinissimi. L'atto creativo del Gioberti si radica nell'atto di coscienza del Rosmini. Visti così, l'uno e l'altro atto acquistano insospettate possibilità di sviluppo.

29. L'italianità della filosofia del risorgimento.

Il pensiero profondamente speculativo di Rosmini, quello filosofico politico di Gioberti si svolgono tra il '25 e il '50, e cioè proprio entro il periodo eroico del Risorgimento italiano, quando la coscienza italiana, giunta, come tale, a piena consapevolezza, condiziona il suo universalismo spirituale con l'esigenza della propria unità e indipendenza di nazione libera. L'universalismo, quindi, di cui sempre è stata affermatrice l'Italia, e che risuona chiaro e potente nella voce del Gioberti, si trova e si dice soffocato dallo stranierismo, che, sopraffattore in politica, minaccia anche di essere uccisore dello spiri-

to italiano anche in cultura, e uccisore quindi di quel primato spirituale italiano, che l'Italia del Rinascimento aveva saputo conquistare o confermare. La sopravvenuta servitù politica non era indifferente a quel primato. Era assurdo ammettere che l'Italia fosse capace di dominare i popoli nel regno dello spirito, e dovesse lasciarsi dominare in quello del corpo, posti come spirito cultura e religione e come corpo la vita sociale e statale. Era assurdo per la coscienza italiana, per la quale da Dante in poi, anche l'attività politica deve sostanzarsi di concreta attività spirituale, autonoma, sovrana. Perciò la servitù politica di un popolo – una volta formatasi la coscienza di questo – lungi dal consentire lo sviluppo o almeno la conservazione del suo primato spirituale, culturale, religioso, è seria minaccia di uccisione in esso di ogni attività spirituale. L'universalistica trattazione italiana del problema etico-politico (§§ 26) si concreta come problema della propria individualità spirituale di popolo: un popolo capace non solo di vita ma anche di primato spirituale, ha il diritto e il dovere della propria autonomia e quindi anche unità politica, sotto pena di perdere, nonché il primato, la stessa capacità di vita spirituale.

E quindi, pur determinati da schiette ragioni speculative, l'antiteutonico idealismo rosminiano e l'anticartesiano ontologismo giobertiano trovano un comune motivo ed una concorde risonanza nella nota che può dirsi, negativamente, antistraniera, e, positivamente, italiana, che rimane chiara nel pensiero dell'uno e dell'altro. Pensiero, che da questo antistranierismo, dalla sua italianità

lungi dal veder limitato il proprio valore universale, lo ritiene invece dimostrato. Psicologismo antistorico francese e panteismo scettico teutonico sono falsità che vanno confutate, il che appunto può fare e fa l'idealismo ontologico italiano. Così anche il motivo strettamente speculativo diventa politico. Anticartesianesimo ed antikanatismo vogliono dire in comune anche antistranierismo, pur rimanendo col loro valore schiettamente filosofico universale. “Perocchè, scrive il Rosmini nel 1850 (*Psicologia*, § 1278), se le altre genti d'altro sangue, d'altro ingegno, educate a più anguste tradizioni e a men sublimi sventure, poterono unirsi e conseguire spiriti nazionali quasi per un istinto, senza avanzata cultura di scienza; l'italica gente non potè, non potrà venire a tanto che colla guida di una verace filosofia... Così n'uscirà la concordia degli italiani dall'intima loro indole e natura, lo stesso vero, lo stesso Iddio intervenendo a mediatori”.

Questo motivo qui accennato dal Rosmini, il quale rimane pur sempre una personalità schiettamente speculativa, è poi, si sa, l'essenza della stessa personalità del Gioberti come pensatore (*Del primato morale e civile degli italiani*, 1843; *Del rinnovamento civile d'Italia*, 1851) anche più che come uomo d'azione. Il “*Rinnovamento della filosofia antica italiana*” aveva già sin dal 1834 proposto un altro uomo politico e pensatore, il Mamiani; e una “*Storia della filosofia italiana*” aveva, subito dopo (1836), tentata il Poli come “supplemento” alla traduzione del Manuale della storia della filosofia del Tennemann, deplorando che “una storia tecnica e

speciale della nostra filosofia” non ci fosse, dichiarando “innegabile la sua necessità (p. XXXIX)”, “tenendo conto in essa [nella filosofia dei nostri giorni] anco dei più tenui lavori o scritti all'intento soprattutto di purificare la nostra Nazione dalla macchia di *indifferente* e di *servile*, per non dire di *nulla*, in fatto di filosofia” (p. XLX), e concludendo che “le menti italiane, esse che possono gloriarsi d'essere eredi della prima scuola filosofica d'Europa, debbono essere anco le prime a proporre il problema universale della *definitiva restaurazione filosofica*” (p. 864). Giacchè, si sa, la filosofia italiana la si faceva cominciare da quella filosofia italica, di cui si sostanzava la filosofia pitagorica ed eleatica.

In genere, in filosofia, non si era ancora consapevoli di un primato ben più prossimo e strettamente italiano, quello del nostro Rinascimento; ma si era d'accordo sulla universalità e primordialità del pensiero filosofico italiano proprio come italiano, e proprio su di essa si faceva punto di leva per la conquista della autonomia politica.

30. Il pensiero mazziniano come sintesi etica della filosofia italiana del Risorgimento.

Su questo terreno speculativo, nello stesso tempo, italiano ed universale si afferma il pensiero del più grande, certo del più profondo spirito del nostro Risorgimento:

Giuseppe Mazzini, che personifica quella che abbiamo detta anima del Risorgimento.

Dio, sia con Rosmini Essere ideale, o si dica Ente con Gioberti, è immanente a noi stessi nel nostro pensare e nel nostro agire. Ed è questo il Dio di Mazzini: quel concetto nuovo e pur tanto vecchio di Dio, che il Mazzini fa risuonare vivamente non su abbandonati altari a sostegno di pericolanti troni, che ostacolino l'ergersi dell'Italia a popolo uno e libero, ma proprio, vivo e vitale, come anima intima, motivo profondo, ragione indomabile di una rivoluzione. La quale pare soltanto politica e limitata ad un popolo, e il Mazzini invece sente, fa sentire, vuol imporre, anche attraverso il sacrificio per grande e diuturno che sia, nel suo valore universale.

La “nuova Europa” l'umanità nuova è promossa e sostenuta dalla “nuova Italia”, che pur deve ancora nascere. Perchè questa, in tale suo voler nascere, dover nascere, risale ai “principii i quali soltanto fondano”, in quanto sono universali; e principio dei principii è Dio. “L'Italia non può vivere se non vivendo per tutti” (*Scritti* – Ed. naz. – XIII, 178) “Le sorti d'Italia sono quelle del mondo” (Ed. naz., VII, 181).

L'universalità filosofica del problema teologico di Rosmini e Gioberti si fa concretamente italiana senza rinunciare a se stessa anzi proprio per confermarsi. Di qui il fondamento religioso della predicazione politica e sociale del Mazzini. Il risorgimento stesso del popolo italiano a libertà e sovranità di Stato si eleva per Mazzini a valore universale dello spirito valido per tutti i popoli,

rientra in quella missione universalistica che egli da Dio vede data all'Italia. È falsa politica quella che si fonda sui diritti, e rinneghi la religione o ne prescinda. Pare ed è, questo della religione come principio immanente alla politica, motivo vecchissimo; per il quale si è potuto finanche ritenere il sistema mazziniano “uno di quei sistemi teocratici utopistici di cui fu così feconda la scolastica medioevale”, e in cui “molte fra le idee democratiche di giorni nostri sono state incastrate” (Salvemini, *Mazzini*, 1915, p. 91). Vecchio motivo, per il quale, si è anche detto, “la dottrina mazziniana coincide con la più assoluta intransigenza cattolica” quando nega “nella nuova umanità il dualismo tra il potere spirituale e il potere temporale” (ib., p. 58). Salvemini non ha visto, come moltissimi non vedono, l'unità universale profonda del pensiero mazziniano, dalla quale tutte le sue idee sono dedotte con grandissimo rigore logico complessivo, che direi rigore spirituale (altro che... “scarsa facoltà di ragionamento rigoroso”, Masci, nello stesso Salvem., pag. 93). Non vedono quindi la profonda originalità spirituale, il tipico rivoluzionarismo filosofico mazziniano nella sua oggettiva universalità; non vedono, perchè partono dal determinato problema politico d'Italia, invece che dall'universale fondamento di esso, e cercano poi di trarre, a sostegno delle proprie opinioni politiche, in senso opposto il pensiero di Mazzini (cfr., p. es., la nazionalistica interpretazione di Mazzini, che Gentile (*Profeti del Risorgimento*, 1923) oppone a quella del Salvemini e del Levi).

Vecchio motivo, dunque, quello della religione (Mazzini vede come religione Dio, e scambia i due termini) come fondamento della politica; ma vecchio motivo che certamente è rinato anche oltre la scolastica; vecchio motivo, pel quale già Dante invocava l'unico imperatore avente scettro ed impero in Italia; quel Dante, in nome del quale il M. prospetta come italiana la sua spirituale filosofia e sdegna come antiitaliano il materialismo predicato da altri ("italiana la dottrina del materialismo politico filosofico sulla terra dove fremono le ossa di Dante, di Bruno, di Vico!" ed. naz. III, 205 6, n.). Vecchio motivo, dunque, nel quale però risuona tal nota che lo rende nuovissimo ancora oggi per domani. In termini mazziniani quella nota risolutamente nuova dicesi popolo, e, tradotta in linguaggio filosofico, significa immenza di Dio nella coscienza dei governanti e governati come loro essenza unificatrice in quest'opera, sommamente spirituale anch'essa, che è il politico ordinamento dei popoli. Ecco in sintesi l'apostolato mazziniano, questo il suo eroico furore, pel quale impone a sè una vita piena di amarezze, di subite infamie, di dolori, tanto più sanguinanti quanto più consapevoli della ideale necessità di quel sacrificio, in apparenza inutile, delle giovani vite che bruciavano del suo fuoco e si immolavano alla sua fede.

Non sembri dunque strana la nostra tesi: M., certo senza proporselo, concreta, sintetizza nella sua dottrina etico-politica la nuova parola divina, che Rosmini e Gioberti, non ostante il loro tradizionalismo, sentono ed

affermano già con la loro dottrina filosofica. È in questa triade del Risorgimento la voce di un popolo, che fu sempre vivo in quella svolgentesi affermazione dell'Assoluto che è la filosofia, anche se altri popoli, gridando più forte, seppero imporre come proprio il successo di idee nate in Italia. L'Essere ideale rosminiano e l'Ente giobertano, ripeto, sono, coi loro motivi essenziali, fusi nel Dio, nel cui nome Mazzini sveglia il popolo italiano, e minaccia chi osi ostacolarne l'immane rinascita politica.

E, così, date anima e corpo di viva soggettività, di molteplice egoità a quella rosminiana forma reale dell'essere, a quell'esistente giobertano, che hanno a comune caratteristica la singolarità molteplice, realizzante l'Idea o l'Ente che è ad essa intrinseco; vedete questa singolarità molteplice di spiriti nella necessaria reciprocità di intendimento e di azione; ed avrete esatto il concetto mazziniano di popolo. Popolo è soggettività molteplice animata da Dio, e perciò una di essenza, di sentimento, di fine; non è accozzaglia di persone fidante nel numero e nella forza, mossa solo da motivi di bruto sostentamento materiale. Altri pensatori e altri popoli avranno un tal concetto di popolo: non è il popolo di Mazzini. *Realtà rosminiana ed esistenza giobertiana, dunque, fuse costituiscono il popolo libero di Mazzini.*

Più ancora: intendete la rosminiana attività dello spirito come attuantesi non solo in quella deontologica realizzazione dell'essere ideale, che è, in sostanza, la morale rosminiana, ma anche nella stessa conoscenza come

tale; intendetela, vedendo che lo stesso conoscere è un attivo attuarsi dello spirito, non scisso da quell'operare, che è morale solo se alle idee, attivamente conquistate anch'esse, lo spirito umano adegua la propria opera realizzatrice; ravvicinate questa rosminiana attività dello spirito, ideale, reale e doverosa ad un tempo, ravvicinatela alla creazione, qual'è prospettata nella formula giobertiana e negli sviluppi che Gioberti è venuto poi dando, a quella creazione, per la quale l'esistente è tale solo per l'attivo ente creatore che anima e sostanzia la sua esistenza; intendete e ravvicinate, e ditemi se non vedete chiaro dinanzi alla vostra mente quel magnifico concetto ispiratore e realizzatore di ogni atto o detto del grande Mazzini, il *concetto del dovere*. Dovere italiano, si può dire con una frase che indica insieme la genesi ideale di tal concetto e il vitale interesse cui esso deve rispondere. Dovere italiano, cioè non freddo dovere puramente formale, di cui debbasi sentir solo la costrizione e non l'amoroso afflato, che, chi si sacrifica per esso, riscalda e sospinge, ma dovere sostanziato di interessato amore per un fine da conseguire, per una accarezzata idea. Idea da realizzare non in ragione del vantaggio che i realizzatori potran trarre dalla realizzazione stessa, ma solo in conformità delle proprie forze, delle proprie attitudini, tutte da asservire con caldo consenso a quell'ideale missione. Concetto di dovere mazziniano, nel quale si possono trovare sinteticamente fuse le sue due formule "Dio e popolo" e "pensiero ed azione", come di leggieri

vedrà chi su quanto ho detto e sulla dottrina ed azione mazziniana per poco rifletta.

31. L'opera del Mazzini come filosofia.

Ma questa dottrina mazziniana è filosofia? E se filosofia è idealismo?

È stata contestata al Mazzini la personalità di filosofo.

Or filosofo è chi, comunque, qualunque sia l'attività che egli esplicitamente svolga, riesce a riflettere sull'Assoluto col pensiero, o con l'azione, o col sentimento, in modo che nella coscienza umana se ne abbia come un nuovo disvelarsi, una apparizione nuova, nuova esca alla umana realizzazione spirituale. Solo vista così la filosofia è quello sforzo immanente alla attività spirituale concreta, sforzo di cogliere l'oggettività assoluta, il quale riesce a tradurre in nuovi più profondi concetti quella oggettività, a dare cioè una nuova teoria di tale oggettività, sempre identica a sè, e che, pura, nella sua assolutezza, è sempre e soltanto implicita, perchè trina, e, nella sua concretezza, è sempre e soltanto immanente, e individuata negli agenti suoi. Ed ecco perchè rimarrà sempre in parte misteriosa l'oggettività del conoscere come del sentire e del volere, pur essendo certo, tali attività, coscienti ed oggettive, cioè aventi, ciascuna

però solo nella speciale sua forma, consapevolezza dell'oggetto.

Or si consideri la personalità intera del Mazzini nel pensiero e nell'azione, e si vedrà sprigionare da essa una teoria nuova, schiettamente mazziniana. Di più: il valore fondamentale della personalità di Mazzini si troverà proprio in questa teoria, della quale è intimamente consapevole fino a farne principio di rinnovamento della fede. “La filosofia, che pretende orgogliosa di essere la scienza della vita, non può che accertare la morte d'una religione e preparar la via a un'altra” (in Salvemini, pag. 30). Questo l'esplicito pensiero di Mazzini sulla filosofia nel suo rapporto con la religione; le quali egli non identifica (cfr. invece Gentile, op. cit., VI); e (a parte quella condanna dell'orgoglio, il quale invece fa l'essenza stessa della filosofia proprio perchè abbia tal rapporto ammesso da M., sol che si sostituisca a “scienza” coscienza) M. ha ragione, e nessuno ha fatto più di lui per contribuire ad attuare questa essenza della filosofia. Egli forse sì, oscilla tra l'essere, proprio lui, il nuovo rivelatore e il rimanere invece il preparatore della nuova rivelazione, il filosofo, con la sua nuova teoria del *Dovere*. *Dovere*, che, di fronte a quello kantiano, ha questa specialissima caratteristica di non dover ignorare anzi di dover affermare Dio, pur non incorrendo nella eteronomia, e di sostanziarlo di concreta coscienza umana. Ma del *dovere* kantiano, consapevole o non che il M. ne sia, egli accetta la netta separazione di esso dal successo. E questa separazione con quel riempimento fa la grandez-

za del dovere mazziniano, spiega il significato vero della predicata ed attuata indissolubile unione di pensiero ed azione.

Concretezza spirituale mazziniana, che spiega anche il restar imperterrito di lui con la sua teoria di fronte agli insuccessi che paiono rinnegarla, attaccato più a quella come teoria che alla sua realizzazione pratica. Non un successo, infatti, corona l'opera di Mazzini: le rivoluzioni parziali, che accese qua e là devono suscitare l'incendio totale, rimangono eroici sublimi sacrifici di pochi, che sembrano e furon detti vani. L'unità e l'indipendenza che devono ottenersi dalla concorde volontà attiva dello stesso popolo italiano, sono conseguite invece, almeno all'inizio, con l'aiuto straniero, per opera di re. Il governo, che, perchè nasca dal popolo e si radichi in esso, deve essere repubblicano, diventa invece saldamente monarchico, perchè ad una monarchia si deve l'opera maggiore di coordinazione e di realizzazione delle forze operanti per il riscatto d'Italia. La religione nuova, che deve far corpo con la politica ed animare il giovane Stato nella sua missione, rimane invece la vecchia religione del papa, che, riconosciuta come la religione stessa dello Stato, è, insieme, messa da parte perchè il papa, privato del suo Stato, scomunica la nuova Italia, acciocchè essa rimanga così priva di Dio. La divisione dei due poteri, lo spirituale e il temporale, che sarebbe empietà affermare, è invece formulata e codificata.

Ma tutti questi insuccessi – ed altri, il sociale, l'economico ecc., se ne possono contare – se mettono in dub-

bio anzi negano il risolversi del pensiero-azione mazziniano in una pratica politica possibile al momento della sua predicazione, non infirmano punto, anzi ne mettono in evidenza la teoreticità, quella teoreticità, che, inattuata in un momento, rimane segno cui mira la futura pratica, e rende chi la bandì, “auguratore contemporaneo della posterità” (Bovio), si chiami Socrate o Platone, Cristo o Budda, Bruno o Spinoza. E perciò, non ostante il grande dolore che a Mazzini costavano i sacrifici che egli predicava e vedeva attuati senza frutto, le intransigenze che egli vedeva ostacolo alla causa complessiva e pur continuava a professare, le mancate risposdenze dirette del popolo italiano al grande suo appello, non ostante tutto questo, egli rimaneva costantemente fedele alla sua idea. Questa sua idea della nuova, della giovane Italia, della nuova Europa, della nuova umanità, è l'idea della coscienza nuova, è il nuovo concetto di Dio, che la coscienza umana deve farsi pel riconoscimento di Dio intrinseco a se stessa. Di qui nell'umanità i suoi nuovi ordinamenti politici e morali, il suo nuovo modo di sentire gli stessi bisogni economici, il suo nuovo modo di concepire la realtà tutta: la nuova Italia è la nuova coscienza umana. E di ciò il M. è chiaramente consapevole. Paragonando sè al Kossuth egli scriveva alla madre: “A voi, madre mia, dirò chiaramente ciò ch'egli è: l'incarnazione dell'Ungheria. Ei l'ama davvero, e a quella sacrificherebbe ogni cosa. Per quella e in quella è e sarà grande: pel resto, sarà quel che le circostanze vorranno... (Gastaldi) ha ragione, non nell'esagerare il meri-

to mio, ma nel credere ch'io lavoro per la credenza in un principio generale, l'altro pel suo paese esclusivamente” (G. O. Griffith – *Mazzini*, trad. Laterza 1935, p. 323). Mazzini non sarà mai ciò “ciò che le circostanze vorranno”, anche perchè Italia sì, ma prima ancora dell'Italia il principio, giacchè senza questo non c'è quella. Mazzini è la teoria, non è la pratica di questa nuova Italia; e, perchè teoria, la nuova Italia è l'umanità nuova. La pratica si chiama Garibaldi, Cavour, Vittorio Emanuele II, Crispi e così via tutti i grandi o piccoli, chiari od umili nomi di coloro, dai quali è fatto quel miracolo di rinascimento politico che è la nuova Italia. Nè, intendiamoci, tal pratica è puramente e semplicemente la negazione di quella teoria che Mazzini personifica. La pratica attua, come può, temporaneamente tale teoria, non è la teoria. E della pratica attuazione della nuova Italia non v'è altra teoria che quella mazziniana. Le altre teorie tutte (neoguelfa, federalistica, monarchica, ecc...) sono tutte teorie particolaristiche del determinato problema politico d'Italia; non risalgono perciò al principio, non sono veramente teoria. Perciò senza Mazzini compiersi non poteva, così come si compì, quel miracolo che è il risorgimento politico d'Italia: quella fede era dappertutto, anche là dove la si contrastava. Ed è, esso, miracolo della fede, anche quando par che tutto si sia fatto e si sia dovuto fare in modo non coerente a quella. “Anche i migliori si adireranno contro l'incorreggibile rivoluzionario; ma il rivoluzionario incorreggibile aveva ragione; egli solo aveva ragione” (Savelli, *Carlo Pisacane*, Val-

lecchi, 1925, p. 108). Ben detto, egli solo aveva ragione (non ho sottolineato io, ma lo stesso Savelli); aveva ragione anche quando tutti i fatti parevano negargliela. Nessun fatto mai contrasta o nega i principii, che solo da altri principii possono essere divelti. E anche oggi non certo i principii di Hegel o di Marx hanno divolto quelli di Mazzini; anche oggi l'italiana rivoluzione, se veramente vuol essere italiana e universale, deve avere ancora la teoria di Mazzini a fondamento.

La pratica può parere, vista nei suoi singoli atti, necessariamente parziali, astratti, incoerenti o contraddittori, può parere che rinneghi, rinnega anche la teoria; ma questi rinnegamenti sono i limiti, che l'essenza universale trova in quella singolarità di atti, in cui in parte si fissa, in parte si fenomenizza. Il rinnegamento consegue al necessario naturalizzarsi del valore spirituale nell'opera e con l'opera che l'uomo svolge nella natura. Si spiega così perchè non si debba, come spesso leggermente si fa, identificare, far uno di teoria e pratica, ma non per questo si debba negare l'essenziale nesso dell'una con l'altra, o proclamare la vanità della teoria di fronte alla efficienza della pratica. Chi questo dice, non sa quel che si dice.

Senza la teoria mazziniana, dunque, che corona e riassume le precedenti teorie vissute dal pensiero italiano, non si capisce la pratica della unificazione e indipendenza d'Italia, che pur pare così eterogenea a quella teoria. La si studi, non fermandosi al fatto singolo e brutto, e vi si ritroverà la teoria entro quelle forme, e, se si

vuole, anche deformazioni che il suo singolarizzarsi richiede.

Questa teoreticità di M., come cospiratore, come uomo politico, come uomo vivente la sua vita travagliata sempre sotto condanne a morte, che nessun boia riuscirà mai ad attuare, questa teoreticità vissuta e saputa come tale costituisce la personalità filosofica di M. più ancora dei saggi filosofici nei quali il M. tentò di ridurla a dottrina. E in questa teoreticità vi è un rigore logico, vi è una coerenza spirituale così salda così profonda, che ben raro è vederla raggiunta o superata. Così Mazzini è un pensatore di razza, di quella buona razza filosofica, ai cui rappresentanti non ci si accosta senza sentire l'ammirazione che ispira la loro salda robusta organizzazione di coscienza, che sfida ogni contraria affermazione. Il segreto del fascino speciale, che sempre ha ispirato, ispira e ispirerà il Mazzini, sta specialmente in questa individualmente vissuta coerenza di coscienza, che pareva volesse piegare eventi e tempo alla propria immatura realizzazione. La stessa intima coerenza spirituale io trovo in un altro pensatore, che per tanti rispetti deve ritenersi agli antipodi di Mazzini, lo Spinoza. Chi si avvicini all'uno e all'altro, si sente pervaso dallo stesso profondo rispetto, anche se da sentimenti diversi egli è vivamente animato. Sono due anime coerenti fino a quell'eroismo, che la filosofia sempre richiede, ma che purtroppo ben pochi dei suoi figli riescono ad attuare.

32. L'idealismo della filosofia di Mazzini.

È idealismo questa così speciale e così viva filosofia del Mazzini? Forse non può dirsi tale, se intendiamo per idealismo soltanto una determinata soluzione del problema della conoscenza. Mazzini non sente tal problema. Ma per il più comprensivo e profondo significato, che noi abbiamo ritrovato nel concetto di idealismo, quella soluzione è, e deve essere, integrata dalle coerenti soluzioni degli altri problemi metafisici. E Mazzini sentì e risolse certo in modo coerente e profondamente idealistico il problema etico-politico, entro il quale si delinea tutta la sua figura di pensatore. Il profondo concetto mazziniano della inscindibile unità di pensiero ed azione, esaminato nel suo valore metafisico, non significa altro se non la doverosa necessità dell'oggettivarsi della coscienza del soggetto. Ed è la consapevolezza di questa necessità, che sorregge il Mazzini in tutto il suo doloroso ma pur sempre entusiastico vivere. Si può dire il suo demone, la sua voce interiore, il suo artefice interno.

Al di là della sua singolare persona, al di là della stessa Italia considerata come persona che rinasce alla vita politica, c'è l'universale valore morale che i singoli individui e i singoli popoli devono realizzare con la loro opera, col loro stesso essere. Realizzazione, che è l'attuazione di quella voce interiore. L'immanentismo metafisico teologico del Bruno, mutato il centro di riflessione e quindi il problema determinato da risolvere, diventa l'immanentismo etico-politico di Mazzini, che si

afferma, più che nelle sue proposizioni conoscitive, nel modo in cui propone e si sforza di attuare la creazione dell'Italia politica. Deve questa essere un popolo che agisce per la consapevolezza profonda che ha del suo dovere, un popolo cioè, dalla cui esistenza ed opera risulti chiara l'immanenza di Dio in esso. Questo l'insegnamento che dà a tutti i popoli Mazzini attraverso la formazione politica del popolo italiano. E perciò con più piena ragione, se si dice Rosmini l'antikant e Gioberti l'anticartesio, deve dirsi Mazzini l'antimarx, quale egli si ritenne e fu.

CAP. VI

CARATTERI DELL'IDEALISMO STORICO ITALIANO

33. *Italianità e filosofia.*

C'è, dunque, un idealismo italiano nella filosofia d'Italia.

E invece ancora oggi, a prescindere dalla opinione di Hegel che non vede se non un pensiero greco ed un pensiero tedesco che lo sviluppa e continua, della storica filosofia d'Italia, di sistemi di filosofi italiani, in genere non ci si accorge⁵. Questo non esserci della filosofia ita-

⁵ Diamo solo qualche esempio di tale o assenza di accorgimento o aperta negazione. Chi voglia, credo possa moltiplicare senza risparmio tali esempi.

In quella pregevolissima presentazione scientifica della filosofia moderna fatta da J. E. Erdmann (*Versuch einer wissenschaftli-*

liana è, anche in Italia, uno stato d'animo diffuso.

Stato d'animo piuttosto confermato che tolto dall'atteggiamento, pel quale, in Italia, si difese dall'accusa di esotismo la dottrina professata (Spaventa), col dimostrare il carattere europeo della filosofia italiana cioè col commisurare la filosofia italiana a quella straniera, invece, se mai, di fare il contrario. Non ostante i vari tentativi, in tempi diversi, di una presentazione della filosofia italiana e del suo rinnovamento, la storia di questa, credo attenda ancora la sua piena organizzazione.

Nè c'è bisogno per questo di risollevare e risolvere il vessato problema della nazionalità della speculazione: se i popoli hanno una loro, sia pure empirica, personali-

chen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie) comparsa tra il 1834 e il 1853, e ora (1931-1933) ristampata in facsimile dal Glockner invano si cerca una qualunque traccia della filosofia italiana: neppure del Vico c'è magari soltanto il nome.

Nel 5° vol. della 12° ediz. (1928) del *Grundriss der Geschichte der Philosophie* dell'Ueberweg, l'ampio repertorio dottrinario e bibliografico meritamente diffusissimo si legge a pag. XXXIII: «Una filosofia specificamente italiana sta nascendo, specificamente italiana non ostante il suo partire dall'idealismo tedesco e la sua totale affinità ideale con esso».

Nel «*Second Congrès polonais de philosophie*» (Varsovie, 1930, pag. 30) uno studioso polacco, deplorando la mancanza di una speculazione teoretica slava, accenna come a termini di confronto solo ai «sistemi dei filosofi francesi, tedeschi o inglesi» e implicitamente col silenzio accomuna così, in quella mancanza, il popolo italiano a quegli slavi.

tà, per la quale ciascuno si distingue dall'altro, non si capisce perchè debba ritenersi delitto di lesa scienza parlare di un carattere proprio della filosofia di un popolo. Se è da una parte gratuito ed ingiurioso condannare un pensiero filosofico solo perchè non nazionale, dall'altra non è vero neanche che “comune ed unico è il carattere della filosofia nei popoli moderni”, perchè è “caratteristica della filosofia antica (l'indiana come la greca) d'esser nazionale nel vero significato della parola” (Spaventa, *Fil. ital.*, pag. 21). Ciò importa ammettere che si possa parlare di un tempo mai, in cui la filosofia un carattere comune ed unico non abbia avuto, o possa venirne mai un altro, in cui questo carattere comune sopprima la personalità del filosofare.

Nè il ricercare ed organizzare la storia della filosofia di un popolo esclude l'interferenza di questa filosofia con quella di un altro popolo. Per escludere il pregiudizio del nazionalismo non bisogna cadere nel pregiudizio dell'antinazionalismo e salutare con plauso il ricorso alla “scuola tedesca” per “liberarci dai preconcetti nazionali” (Croce, *Storiografia*.... 1930, I, 291), in modo quasi da sottintendere che solo quelli nazionali italiani sian preconcetti, e concetti siano invece quelli tedeschi. Sottinteso, che risulta quasi obbligatorio, quando si pensi che quella “scuola tedesca” è impersonata da quell'Hegel, pel quale esiste bensì una filosofia tedesca, ma non una filosofia italiana. Da tal pericolo il Croce, nella sua giusta esigenza della universalità del filosofare (da lui peraltro rinnegata nel ridurre il problema filosofi-

co ai problemi storici dell'ora e dei popoli che la vivono), mi pare non si sia guardato abbastanza. Non si capisce, perchè mai debba essere inibito di ricercare e mettere in evidenza un "carattere della filosofia italiana" (ib., I, 218), pur ammettendo, e nessuno ammette più di me (che parlo di uno sforzo di trascendenza della filosofia nella pura oggettività spirituale), che "la filosofia è sempre puramente umana". Ma appunto perciò essa è fatta dagli uomini nella loro soggettiva individualità. E non si capisce, perchè quella affinità spirituale, che unisce gli uomini di uno stesso popolo, non debbasi poter manifestare in questa ricerca dell'universale Assoluto, quale è e sarà sempre la filosofia, e, una volta manifestata, non debba poter essere ricercata, interpretata, e ridotta così, nel rapporto con le altre filosofie, a quel valore universale, nella cui ricerca essa si è manifestata.

Affermare la propria personalità speculativa, è indispensabile al filosofare; nè ciò vuol dire chiudersi nella propria personalità e lasciar che fuori si viva dicendo il contrario, ma richiede, proprio come affermazione di personalità, la dimostrazione del valore universale dei caratteri che si riconoscono alla propria speculazione. E quel che si dice dei sistemi dei singoli pensatori, deve dirsi del sistema speculativo di un popolo, quando a questo si riconosca una personalità spirituale. Così l'ammesso carattere nazionale della speculazione si trasforma in carattere universale: È capace il pensiero speculativo italiano di difendere e sviluppare il valore universale delle caratteristiche del proprio idealismo stori-

co? È capace, cioè, di dimostrare che le opposte affermazioni si fondano su presupposti dogmaticamente ammessi, ingiustificati, che invece esso può criticamente chiarire e quindi correggere od eliminare? Dimostrare questo è sviluppare sé e costringere a fare altrettanto anche gli altri (persone o popoli), che veramente filosofino, che cioè sian premurosi anche della critica del proprio individuale pensiero, e sian quindi pronti a correggerlo per procurar davvero ad esso, con la propria persona, un valore universale, e non invece, attraverso esso, un successo alla propria persona. L'universalismo italiano, per suo conto, saprà fare questa critica, questa integrazione?

Il successo delle singole persone passa: è residuo di vecchie scoperte tratte a proprio profitto. Il valore universale dell'idea resta: sostanza lo svolgimento spirituale di domani. Valore hanno i popoli, che questo sanno procurare.

Con tale intendimento noi parliamo di una filosofia italiana, di un idealismo italiano, di un carattere fondamentale di tale idealismo.

34. Oggettivismo razionalistico dell'Umanesimo e del Rinascimento.

Ha dunque quell'idealismo storico italiano, del quale abbiamo messo in rilievo i punti salienti, un suo caratte-

re, pel quale eventualmente si distingue dall'idealismo espresso nella filosofia di altri popoli?

E dico idealismo "storico", perchè io alla storia non do due significati uno filosofico e l'altro volgare: in filosofia, come nella coscienza comune, storia è coscienza passata (o, se si vuole, del passato). Quando, dunque, dico "idealismo storico", dico idealismo professato nelle dottrine ormai storiche della nostra filosofia, e naturalmente come tali non considero quelle che presentemente ascoltiamo o cerchiamo noi stessi di spiegare.

Per intendere la risposta che noi diamo a quella domanda, bisogna aver presente il concetto che noi abbiamo di tutto lo sviluppo storico della filosofia occidentale, e in particolare di quello della filosofia moderna. Noi abbiamo mostrato (cfr. Introd.), come nella soluzione del problema centrale della filosofia moderna (problema della certezza) la conquista sia data dall'affermazione della immanenza del vero nel certo, conquista che trova non la sua dimostrazione ma i suoi limiti nel soggettivismo, in cui esplicitamente finì la filosofia moderna.

Ora, se si riflette ai cenni che abbiamo dato, l'idealismo italiano risulta aver proprio come suo specifico carattere quell'immanentismo, che costituisce la scoperta della filosofia moderna, e non questo soggettivismo che la limita. Non esso perciò ripete quella scoperta da altre filosofie ma viceversa queste la ripetono, deformandola, da quello.

Nell'essenza dell'umanesimo, quando, a ragione, non si è voluto più vedere soltanto un puro e semplice for-

male ritorno al sapere antico, si è trovato o un certo estetismo che permette di guardare la vita umana e la realtà come un puro atto di bellezza, o una conquista di un nuovo concetto dell'uomo e una conseguente liberazione da un estraneo potere potere spirituale. Ora c'è certamente anche tutto questo nell'Umanesimo, ma fondamentalmente, e quindi a radice di tutti questi altri caratteri, c'è una consapevolezza della sufficienza della coscienza umana al raggiungimento dell'essere; sufficienza, della quale la civiltà greco-romana, precedente all'avvento del Cristianesimo, aveva dato prova; prova ammessa come tale dalla stessa filosofia scolastica, quando dimostra la concordanza della verità cristiana non certo con la mitologica religione pagana, ma col pensiero classico che questa religione o poneva da parte, o condannava, o elevava al di là del mito. Quindi il ritorno alla letteratura di tale civiltà come a prova e godimento insieme di tale sufficienza, con la persuasione, che quella verità cristiana, che si è provato essere d'accordo con la razionale filosofia antica, non abbia a soffrirne in nulla, ma non con l'intento di asservire ancora alla rivelazione il pensiero antico, ripetendo una patristica (e magari una scolastica), della quale, quindi, non si vedrebbe qual novità mai essa costituisca, e costituisca in tal modo da dare allo spirito, anche se confusa, una netta sensazione di vita nuova.

Or, se si vuole dire ragione questa coscienza autonoma, cui l'umanesimo si appella nel riscoprire le vecchie carte da essa dettate, può questo carattere della suffi-

cienza della coscienza umana essere indicato come razionalismo, che, in quanto riconosce tal sufficienza in una già vissuta cultura storica, può dirsi razionalismo tradizionale.

È, dunque, l'umanesimo una prima affermazione di tal sufficienza, che però da una parte lascia sussistere accanto a sè, non messo affatto in dubbio anzi professato il sapere rivelato come tale, e dall'altra non riconosce ancora quanto di attivo ci sia in questa razionale rievocazione di una razionale cultura storicamente già vissuta. In tutto questo non c'entra una egoistica rivelazione dell'uomo come tale, il far l'uomo oggetto della sua propria indagine, segno cui essa mira. Io direi quasi l'opposto; l'uomo è stanco di essere il re, creato, del creato, di pensare unicamente a sè ed alla sua propria salvezza.

Non rinnega per questo, anzi conferma, il bisogno e la certezza di tale salvazione, che la religione gli permette; ma sente ancora più potente il bisogno di disperdere la propria umanità nel valore della natura e dello spirito che la anima. A lui non interessa più se stesso: interessa il mondo nei suoi valori naturali e culturali. E quindi lascia sussistere il concetto che la vera vita sia quella di là dalla terra, appunto perchè non contrappone a quel concetto l'affermazione del valore della vita su questa terra, ma solo gli aggiunge un concetto che non lo rinnega affatto, il concetto dell'oggettivo valore della coscienza, quando il soggetto di sè e della sua salvezza non si preoccupi.

Il Rinascimento, nel quale per naturale sviluppo il moto umanistico pone capo, sente, anche per le scoperte scientifiche che frattanto venivansi facendo nel campo della natura, sente che quella sufficienza è da affermare, solo se essa non si chiude e ferma nella tradizione, cioè nel supino accoglimento di già scoperte verità, di già vissuta bellezza, di già proposti fini. Il razionalismo tradizionale dell'Umanesimo diventa, con ciò, il razionalismo attivo del Rinascimento, che, in questo riconoscere la continuità attiva della ragione scopre la metafisica immanenza del sommo ed unico principio di essa, e quindi comincia a colmare il baratro che separa il sapere rivelato all'uomo da quello ritrovato dall'uomo: si sente che parla ed agisce anche in quest'ultimo il Dio, che si era, nel tempo, rivelato ai suoi profeti e per bocca del suo umanizzato Figliuolo.

Il Rinascimento, dunque, conferma l'umanesimo e lo integra con due affermazioni fondamentali: la continuazione della ricerca razionale antica e la consapevolezza che in tale ricerca razionale Dio non può essere assente, se veramente questa è oggettiva e corregge errori, in cui prima si era incorsi. Tutt'altro dunque che affermazione del regno dell'uomo contrapposta all'affermazione del regno di Dio. E perciò il Rinascimento, con questo suo razionalismo immanentistico, in cui si compendia il suo moto complessivo, non sta in una scoperta ed affermazione della individualità come tale.

Se mai, tale carattere è proprio soltanto del contemporaneo moto della Riforma tedesca, che, invece di risa-

lire, come aveva fatto l'italiano Umanesimo, alla tradizione razionale nella sua oggettività trascurando il motivo della individuale salvezza umana, era risalito invece, confermando proprio questo motivo, alla tradizione rivelata, ponendo in evidenza la necessità del libero esame individuale di tale sapere rivelato. E così, e per il suo essere un movimento religioso ritornante ai motivi primi ed essenziali della salvezza, e per il carattere di libero esame individuale in cui quel movimento si concreta, la Riforma ha proprio questa caratteristica decisa della soggettività individuale come tale. Il soggetto, si può dire, è a tu per tu con Dio, Soggetto anche Lui. È già nella Riforma virtualmente eliminata l'oggettività. E forse non è estraneo alla valutazione individualistica del nostro Rinascimento, il partire da questo carattere che invece è proprio del movimento spirituale tedesco. Movimento spirituale questo, che rimane quindi nella posizione speculativa medievale.

La parti, dunque, a me sembrano da invertire. Non è la Riforma che ha rinnovata la posizione del problema metafisico attraverso la rivoluzione religiosa, ma è invece il cattolico e tradizionale Umanesimo, col conseguente Rinascimento, che riesce a porre ex novo il problema speculativo, indipendentemente dalla religione, con l'affermazione schietta della sufficienza della coscienza umana nella sua oggettiva indagine dell'essere.

35. *Il razionalismo del Rinascimento progenitore dell'ontologismo del Risorgimento.*

Questa sufficienza era però vissuta, non dimostrata. La dimostrazione non fu data dal cartesianesimo e dalla critica kantiana, perchè questi, nel proporre schietto il problema della conoscenza pura, presupponevano questa come proprietà o attività del soggetto, e quindi la chiudevano in se stessa, conservando così un presupposto, che ne rendeva impossibile la soluzione, il presupposto della trascendenza dell'oggetto, che dicevasi realtà, trascendenza che invece era stata superata nella vissuta sufficienza del Rinascimento.

La dimostrazione comincia ad aversi con la filosofia del Risorgimento italiano, in quanto questa vede l'astrattezza di tale impostazione del problema della conoscenza nella sua pretesa di prescindere da ogni oggettiva indagine metafisica.

Questa indagine infatti deve necessariamente sostanziarsi con quel problema, perchè essa non sia arbitraria e questo non sia astratto. Nella essenza quindi di tutta la filosofia del Risorgimento (non ostante che espliciti e reiterati siano gli sforzi specialmente del Rosmini per riuscire a dimostrare la trascendenza) sta questo *carattere ontologico, che pur non rinnega anzi vuol proprio soddisfare l'esigenza gnoseologica della filosofia moderna*. Ma vuol soddisfarla, direi, concretamente, e quindi non scindendo la conoscenza dall'essere, scis-

sione perpetrata specialmente dalla critica, scissione, per la quale non ci sarà più dato di riconquistare l'essere. Non più dunque il tradizionale scolastico presupposto dell'essere, dato il quale e dopo il quale venga il conoscere; ma neppure il conoscere preso a sè solo e quindi giudice vuoto di se stesso, che naturalmente diventa assoluto per un verso in quanto si riempie di sè, ma scettico per l'altro in quanto ha cominciato col vuotarsi, preliminarmente, di essere. L'ontologismo idealistico del nostro Risorgimento è dunque quasi la dimostrazione, consapevole o non che sia, dell'immanentismo razionalistico conquistato dal nostro Rinascimento. Questa dimostrazione non si ha con Cartesio o Kant o Hegel, si ha invece coll'*idealismo oggettivo* del Rosmini, coll'*ontologismo idealistico* del Gioberti e specialmente coll'*immanentismo morale* del Mazzini.

Dimostrazione, ostacolata ancora, ancora offuscata da contrari motivi, e che perciò si ritrova nell'intima coerenza logica e nel principio vitale delle dottrine, e del loro nesso, anzichè in esplicite professioni di fede dei loro autori. Ed io credo che il cattolicesimo tradizionale aveva ragione, quando, in nome della trascendenza e personalità di Dio, condannava la dottrina di Rosmini e Gioberti, che, non ostante la loro aperta e reiterata professione di fede tradizionale, quella trascendenza personale di Dio presentavano in modo irricognoscibile.

Dal razionalismo tradizionale, dunque, dell'Umanesimo arriviamo all'immanentismo morale del Mazzini. Carattere unico e comprensivo di questa corrente ideali-

stica della filosofia italiana è dunque un *oggettivismo di coscienza*, che appunto ne costituisce l'essenza idealistica. Essenza idealistica, che, rimasta implicita nel Rinascimento, si chiarisce e si conferma come tale nel Risorgimento, in quanto se ne trae come conseguenza il riconoscimento esplicito della spiritualità dell'oggetto, riconoscimento cioè che quell'oggetto, che deve essere immanente ai soggetti, deve essere di natura spirituale poiché i soggetti sono spirito. Tale spiritualità non era certo stata messa in organica evidenza nel Rinascimento; ma costituisce la caratteristica essenziale del nostro Risorgimento nel suo differenziarsi dal Rinascimento, che proprio per tale differenza è non l'opposto ma il progenitore di quello. La filosofia del Risorgimento è nata dunque dalla stessa filosofia italiana, anche se della straniera tiene, come deve, il debito, e certo non piccolo conto. Il processo storico della speculazione italiana ha una sua unità intima: dall'oggettività della coscienza razionale nel Rinascimento si giunge alla spiritualità dell'oggetto richiesta, se non esplicitamente vista, dalla *conoscenza di Rosmini*, dalla *creazione di Gioberti*, dal *dovere di Mazzini*.

36. L'idealismo italiano nella filosofia europea: inversione e integrazione della tesi dello Spaventa.

Unico dunque lo sviluppo di pensiero che va dal Rinascimento al Risorgimento.

Dobbiam perciò fissar chiaramente il carattere che ne contraddistingue l'idealismo, perchè possa poi anche oggi trarsene uno sviluppo che dicasi a ragione italiano. E non, vedremo, solo per conservare intatta la tradizione (carattere del pensiero italiano è proprio questo integrare sempre, e, solo quando occorra, rinnegare la tradizione, con la ricerca attiva della verità), ma per poter, proprio conservando la nostra personalità speculativa di popolo, contribuire al rinnovamento e sviluppo del problema metafisico universale.

Questo nostro pensiero italiano non fu mai visto e, valorizzato nella sua concretezza. E perciò, contro quelli che, non intendendo nel suo profondo valore rivoluzionario questa nostra filosofia, pur, proprio in nome di una italiana filosofia, muovevano guerra a quanti nell'Italia rinata insegnavano un pensiero idealistico che prendeva nome e movenze da Hegel, fu giusta e santa la rivendicazione di esso, fatta dallo Spaventa e dai suoi seguaci ed amici, con la dimostrazione che egli, insegnando l'hegelismo in Italia, faceva trionfare un idealismo italiano, che condizionò già il sorgere e svilupparsi di quello

tedesco, e che nella sua parte essenziale era stato poi anche ripreso dai nostri pensatori del Risorgimento.

Ma bisogna invertire e integrare la tesi di Spaventa dell'europismo del pensiero italiano. Questa infatti, partendo dal presupposto che l'unico possibile idealismo sia quello dialettico hegeliano nato da Kant, limita il valore della filosofia italiana del Rinascimento alla sola capacità di generare la filosofia francese e tedesca, e dà

poi soltanto un valore di imitazione, di ripetizione o tutt'al più di sviluppo della filosofia kantiana ed hegeliana al pensiero di Rosmini e di Gioberti. Così il riconosciuto idealismo italiano viene ad essere commisurato ad una forma ben diversa di idealismo, e quindi contraffatto. Questa contraffazione si presenta come idealismo italiano: idealismo italiano sarebbe il dialettismo hegeliano prima in potenza, e, dopo, in una invano negata imitazione. Così è naturale che lo Spaventa finisca col riconoscere come carattere della filosofia italiana il non averne nessuno, e l'averne bensì quello europeo. È un modo molto dialettico di risolvere il problema della nazionalità di una filosofia. Così l'idealismo italiano viene anch'esso ad aver valore solo in quanto finisce in quel soggettivismo assoluto, in cui lo Spaventa pone il sommo valore e la definitiva conquista della filosofia moderna. Noi invece abbiamo mostrato qui ed altrove, come la filosofia francese e tedesca sia stata un disconoscimento di quello che era il vero valore della filosofia italiana del Rinascimento, disconoscimento per il quale quella immanenza, già raggiunta dal pensiero italiano,

doveva essere riconquistata per nuova tortuosa via, che trasformava necessariamente l'immanentismo in soggettivismo, il quale poi finisce col dover essere non idealismo, quale si dice, ma o assoluto trascendentismo o empirismo fenomenologico. Perciò il pensiero idealistico tedesco nato dalla Critica, anche quando conquisterà, per suo conto, l'immanenza, resterà sempre con la sua speciale caratteristica, inconfondibile con quella che ha e deve avere l'immanentismo italiano: soggettivismo l'uno, oggettivismo l'altro. Il pensiero tedesco ha abbandonato l'essere, per misurare il conoscere pur continuando a credere (Kant) all'essere nella sua trascendenza. Perciò, mentre il pensiero italiano del Rinascimento aveva già superato il dualismo di verità e certezza, affermando, anche se alle volte naturalisticamente, immanente come principio l'essere oggettivo ai soggetti che ne sono certi, la filosofia tedesca, intenta com'era, per il motivo soggettivistico sviluppato dalla Riforma, a dar ragione della soggettiva certezza, si chiuse in questa. Se unico principio di consapevolezza è la certezza soggettiva, la soggettività come tale è insuperabile: l'oggettività sarà ridotta a negazione (Fichte). E si crederà poi di riguadagnarla riducendo la soggettività stessa a questa negazione dell'oggettività, cioè riducendo la coscienza ad opposizione contraddittoria. Hegel crederà di aver combattuto e vinto il soggettivismo di Fichte con la dialetticità contraddittoria. Non si accorge che non ha fatto altro che accettare in pieno come spiritualità il principio di opposizione fichtiano, al quale principio Fichte era

stato spinto dal concetto negativo di oggettività, cui era pervenuto. Così il pensiero tedesco non esce dal momento di certezza e non pone neppure il principio, con cui si possa integrare la certezza con la verità: nello stesso dialettismo hegeliano siamo a questo punto (cfr. già § 9).

Bisogna dunque invertire la giusta rivendicazione del pensiero italiano entro quello europeo cominciata dallo Spaventa: il valore dell'idealismo italiano del Rinascimento non va posto e ricercato nei limiti in cui esso ha determinato l'idealismo tedesco in quanto soggettivismo; va riconosciuto invece nell'aver esso fatto, primo, quella che è la scoperta fondamentale della filosofia moderna, l'immanenza. E così il valore della filosofia del Risorgimento non sta nei limiti, in cui essa possa esser ridotta all'idealismo tedesco, ma nella dimostrazione dei difetti di tale idealismo, e quindi nel superamento di esso, nella prosecuzione della scoperta del Rinascimento attraverso lo sviluppo della oggettività nel campo della coscienza, e nello schiudere, attraverso le esigenze dell'immanentismo oggettivo, la nuova via alla filosofia.

Dimostrare ciò analiticamente è compito che noi non assolviamo ora, ma additiamo soltanto: la storia della filosofia italiana nella sua speciale organicità è, ripetiamo, ancora da fare.

E oltrechè invertire, dicevo, bisogna anche integrare, mostrando l'unità del pensiero italiano non solo nel senso che si riconosca l'unità di carattere, d'impronta, di provenienza da una stessa persona speculativa (il popolo

italiano nella sua propria personalità spirituale); ma anche nel senso che si riconosca il profondo motivo svolgentesi nell'intimità di questa persona speculativa, che, si intende, sente anche la ripercussione degli altrui motivi, ma rimane sempre con quel suo motivo intimo e profondo, che nasce dalla sua stessa personalità, e quindi trasforma in propri pensieri anche quelli che dagli altri riceve, sapendolo o meno.

Non dunque veramente circolarità del pensiero italiano nel senso, dimostrato dallo Spaventa, che rientri in Italia un pensiero, che, per quanto nato in Italia, riceva fuori di questa il suo sviluppo e il suo crisma; ma vitalità del pensiero italiano entro il pensiero filosofico umano, vitalità, per la quale esso rivive in se stesso a suo modo anche elementi vitali sviluppati fuori, e trae dalle altrui opposizioni ed errori motivi di nuovo svolgimento di se stesso.

37. Carattere fondamentale dell'idealismo italiano: l'oggettività.

L'idealismo italiano, adunque, lungi dal dover trovare il suo valore solo nel “coincidere con l'ultimo risultato della speculazione alemanna” (Spaventa, *Fil. it.* 1926³, p. 32), ha caratteristiche ben distinte e tali che non costituiscono un demerito o una mancanza di sviluppo di fronte al dialettismo hegeliano, ma anzi svolgono un

motivo, dal cui abbandono risulta l'errore della filosofia moderna, il motivo della oggettività. L'idealismo storico italiano è contraddistinto, sempre, da questa, più o meno entusiastica, in uno o in un altro modo formulata, ma sempre netta affermazione dell'oggettività della coscienza: per essa si immola Bruno. L'idealismo tedesco invece, se lo facciamo risalire a Lutero – non credo si debba risalire a Eckhart – ha avuto come motivo dominante la soggettività: dal libero esame di Lutero all'Io assoluto di Fichte. È presupposta fino a Fichte una realtà trascendente, dall'urto con la quale, con lo stesso Fichte, nasce il potere creativo dell'io libero. Hegel credette di eliminare il soggettivismo di Fichte, ma (cfr. § 9) non fece che elevarlo ad assoluto soggettivismo. La posteriore interpretazione dell'hegelismo teoretica e pratica intuì e sviluppò questa esigenza soggettivistica di Hegel. E, conseguentemente, il Soggetto fu detto l'Assoluto, e assoluto fu ritenuto l'urto stesso, elevato a valore di dialettica di tal Soggetto. Onde non vi sono che Io, Spirito, inteso come sintetica opposizione, che nulla abbia fuori di sé; onde l'io, nella sua singolarità, inteso come assoluto in quanto Io; onde il sogno ha tanta e tale oggettività quanta e quale Dio stesso; onde l'immediato successo è misura del valore.

Tutto ciò ed altro affine, che pur è stato affermato o risulta come conseguenza dell'idealismo, non può conseguire dal carattere oggettivo dell'idealismo italiano; consegue invece dall'idealismo trascendentale.

L'Essere ideale rosminiano, contrapposto all'Io di Fichte, il Dio di Mazzini contrapposto allo Stato di Hegel, sono, ciascuno con le proprie deficienze, forse i concetti più significativi dell'opposto carattere fondamentale dei due idealismi: oggettività, e soggettività.

38. Caratteri conseguenti: affermatività ed ontologismo.

Da questi opposti caratteri risultano gli altri che si possono ricercare e determinare. Accenneremo soltanto a due: affermatività ed ontologismo dell'idealismo italiano, negatività e dialettismo dell'idealismo tedesco.

Affermatività così del soggetto di coscienza, come dell'oggetto di essa, comunque essi siano intesi, e quando anche siano spogliati della veste dogmatica che ancora conservano. Intendere invece lo stesso urto (l'opposizione sintetica) come l'Assoluto toglie non solo gli eventuali urtanti tra loro, ma anche l'Unico urtante (rinnegante) sè. Quindi il concetto hegeliano dello spirito come negatività. Quindi il "mai" in cui si risolve l'atto della filosofia idealistica tedesca, di fronte al "sempre" in cui si risolve invece quello dell'idealismo italiano.

Atto dico dell'uno e dell'altro, giacchè è ben da aver presente che l'affermazione, in cui l'idealismo italiano fa consistere l'essere, non è lo statico il materiale essere di fronte all'attivo al logico divenire dell'hegelismo. Se ci

sono avanzi di concezione statica e materialistica nell'essere della filosofia italiana, non minori ce ne sono nel divenire dell'idealismo tedesco. E d'altra parte il primo è attivistico (essere di Rosmini, atto creativo di Gioberti, dovere di Mazzini) non meno del secondo, con la differenza che l'attività, che il secondo dà al reale, vera e propria attività non può dirsi, se è primordialmente attività del negare, negazione.

L'attività del negare presuppone un attivo affermare, senza del quale attività del negare vuol dire soltanto atto per cui non si è, cioè assoluto non fare. È naturale che quando all'idealismo italiano come tale si ritenga essenziale l'inattivo essere cioè il morto stare, è naturale che per vivificarlo si ricorra a dargli quella vita che si crede riscontrare altrove. Il vero è, invece, che la vita altrove riscontrata non è tale: la vera attività sta nell'atto dell'essere, nell'assoluto porre.

Finalmente: è stato dimostrato (cap. I) che essenza intima dell'hegelismo è l'opposizione contraddittoria. La dialettica dei distinti, nella filosofia hegeliana, è residuo ingiustificato, che non scaturisce dal principio intimo dello stesso hegelismo, ma lo sopprime (l'attualismo in questo ha piena ragione contro la filosofia dello spirito: cfr. cap. VII). Al posto di quella opposizione dialettica contraddittoria, troviamo invece nell'idealismo storico italiano affermato quell'ontologismo, che, si può dire, è sempre stato il motivo profondo del pensiero filosofico nato in Italia, anche quando un popolo italiano ancora non c'era. Ontologismo, che non significa affatto – e

forse mai ha significato questo – affermazione di essere, che, solo perchè essere, è cosa estranea al pensiero ed all'attività, cioè, in breve, non è. Questa visione passiva e realistica dell'essere non è affatto propria dell'ontologismo idealistico, il quale ha per sua caratteristica, senza della quale non si sa neppure che cosa possa voler dire ontologismo, ha per sua caratteristica il sostanziare di essere l'atto di coscienza come tale, e reciprocamente portare nell'essere quell'attività che in un modo o in altro troviamo costituire la spiritualità come tale, quella spiritualità che perciò sempre fu vista come forma animatrice di un qualcosa di informe. L'ontologismo è l'intuizione potente, se non chiara, di questo essere dell'attività spirituale come tale, di questo agire spiritualmente di ogni ente proprio nel suo valore di essere; è intendere, con Kant, ma oltre Kant, che il vero essere in sè non è di quelle empiriche cose che variamente la pratica ci finge, ma è quell'Essere in sè che è il Noumeno, l'oggetto puro di coscienza. Questo vuol dire ontologismo, non altro; e, ripeto, identificare l'essere dell'ontologismo con l'essere del realismo è non saper più quel che si dice, anche se questa identificazione storicamente è avvenuta in celebri dottrine: questo non significa altro se non che permaneva in esse quella confusione che la concezione realistica dell'essere vi aveva portato, e di cui un primo chiarimento è proprio l'affermazione di ontologismo (cfr. cap. XI). Per questo carattere il processo attivo dell'essere non è dialettica di opposti, ma attuazione dell'oggetto nei soggetti.

Anche da questi pochi sommari cenni, necessariamente generici, ma tali che ciascuno a suo agio può determinare nelle dottrine dei singoli pensatori, anche da essi risulta chiaro come l'idealismo italiano e quello tedesco si vedano come appartenere a due distinte personalità speculative, inconfondibili anche se in necessario contatto tra loro: idealismo oggettivo, affermativo, ontologico l'uno; idealismo soggettivo, negativo, antitetico l'altro.

39. Ontologismo idealistico o dialettismo contraddittorio?

Ma, si può dire: “Ce ne dispiacerebbe per la nostra Italia, ma appunto questi caratteri, che voi volete stabilire come schiettamente italiani, costituiscono la debolezza dell'italiana filosofia. E perciò questa, se vuole, come deve, esser nel vero, bisogna che si corregga, che rinneghi i suoi caratteri e abbracci quelli, che, pur esotici, sono dimostrati veri. Il torto, per es., di Campanella, dice esplicitamente lo Spaventa, sta proprio nel non aver vista la negatività dello spirito”.

Or noi riteniamo invece, e crediamo di averne già data esauriente dimostrazione, alla cui illustrazione storica tende anche questo scritto, che quello che può dirsi parola universale della filosofia stia in questi caratteri che abbiamo detto italiani, e in nome dei quali l'Italia

speculativa ha fatto sempre sentire la sua voce (cfr. Introd.).

L'oggettività dell'idealismo italiano del Risorgimento è il correttivo del difetto dell'idealismo tedesco.

L'idealismo hegeliano che è il coronamento sintetico dell'idealismo trascendentale tedesco postkantiano, ha la sua essenza nel riconoscimento della realtà proprio in quella contraddizione logica, la cui presenza nel pensiero si riteneva prima come prova della inesistenza di quella realtà che in tale contraddizione ponesse il pensiero.

Valutazione della contraddizione, che, si sa, non è nuova: Aristotele stesso l'aveva trovata e confutata. Hegel, però dopo tutto lo sviluppo idealistico ha di nuovo questo: pone la opposizione reale, che per il pensiero greco era soltanto denunziata dalla contraddizione logica, proprio come la stessa contraddizione logica, e così reciprocamente, in modo che l'opposto reale non è che il contraddittorio logico. Ora, che in qualche modo il logico sia lo stesso reale, è nota comune di ogni idealismo; è un altro modo, e più ristretto, di esprimere quella che noi dicemmo validità oggettiva della coscienza. Ma questa validità oggettiva della coscienza, o, hegelianamente, questo dover il logico essere lo stesso reale, importa necessariamente che questo logico-reale sia il contraddittorio-opposto? Il processo storico, più che la dimostrazione esplicita, che credo non si sia mai data, di questo risultato io ritengo che abbia un'origine molto modesta: questa è l'accettazione dogmatica del concetto reali-

stico di cosa in sè. Per tal concetto la cosa in sè è contraddittoria: è “esse in re”, che, in quanto tale, non è l’“esse in mente”, mentre è l’“esse in re”, che la mente pensa, cioè l’“esse in mente”. Dunque l'essere reale, la cosa in sè è e non è essere nella mente; è e non è fuori della mente. Conservato tal concetto della realtà, questa non può essere se non la stessa contraddizione. Non ci accorgiamo però che per poter dedurre questa conclusione da quel concetto escludiamo proprio quella contraddizione che vogliamo elevare a realtà. E se ha valore tale esclusione, non ha più valore il concetto della realtà dedotto attraverso essa: o, se ha valore questo dedotto concetto, non ha valore quella esclusione e quindi non abbiamo più modo di dedurlo.

Il contraddittorista ci risponderà che appunto questa inconseguenza in cui egli è, prova la verità della sua dottrina. Se si potesse dedurre, sarebbe valido il principio di non contraddizione, che invece la realtà, nel suo vivo divenire, esclude. E darà così ragione ad Aristotele, che aveva già chiaramente notato che la discussione di ogni dottrina, che ammetta la validità della contraddizione, è impossibile per la semplice ragione che per discutere bisogna presupporre un principio di cui si contesti o si neghi la verità. Ora il contraddittorista non può ammettere nessun principio, perchè la contraddizione che è il suo principio sta nel dire e non dire, cioè non è nulla. “Con lui di nulla si può discutere (σκέψις); infatti egli nulla dice. Non dice nè così nè non così, ma così e non così. E poi al contrario li nega entrambi dicendo che

non è nè così nè non così” (Aristotele, *Metafisica*, 1008 a). E come da discutere, non c'è neppure nulla da confutare: del cozzo (urto fichtiano), dicemmo, tolti i cozzanti (che Fichte ammette), non resta che... il non cozzare neppure, cioè il puro “non”, anche se si dirà cozzare puro. È dunque impossibile la confutazione dell'hegelismo, e questa impossibilità è certo una sua forza.

Ma questa sua forza si traduce in estrema debolezza; giacchè appunto questa impossibilità di confutazione, risultando dal non esserci nulla affatto, diventa la più potente confutazione: ci dimostra infatti il nulla di coscienza. Di fronte all'assoluto nulla non possiamo, è vero, confutare; ma non possiamo neppure accettare. Non abbiamo nulla da confutare, ma non abbiamo neppure nulla da accettare. I contraddittoristi ci dicano qualche cosa, e allora confuteremo o confermeremo. Nel nulla non ci si intende affatto: non c'è materia di intendimento, non c'è intendimento.

Possiamo dunque, in linea generale, di fronte all'essenza dell'hegelismo, prendere e tenere la posizione aristotelica, tanto più che proprio mi pare nè Hegel nè altri l'abbiano scossa. Vedremo all'occorrenza quel che di determinato e positivo si nasconde sotto questo nulla che dell'hegelismo dovrebbe esser principio, e in esso ricercheremo allora quel che ci sia di valido o meno: dinanzi a tutto noi ci sforziamo di aprire gli occhi, tranne che dinanzi al nulla, per la semplicissima ragione che non ci sono neppure gli occhi, e non ci siamo noi con gli occhi.

Il vero è che dell'hegelismo principio non è il nulla, ma l'equivoco che è una cosa ben diversa. Ora di fronte al nulla noi possiamo non occuparci oltre ed andare per la nostra strada, come faceva Spinoza di fronte agli scettici, dopo aver dimostrato che essi non potevano dir nulla. Di fronte all'equivoco abbiamo cercato e cercheremo di chiarirlo, semprechè ci si presenti dinanzi.

Possiamo dunque tornare con sicuro animo ai caratteri notati nell'idealismo storico italiano, fiduciosi che il suo principio fondamentale di ontologismo idealistico non solo non ha da ripiegare la sua bandiera di fronte al dialettismo contraddittorio, ma ha da occupare un campo lasciato deserto dall'opposto esercito. Questo infatti ha dichiarato, o almeno comincia oggi a dichiarare, che in filosofia non c'è più nulla da fare. Se dunque la filosofia ci sarà, prenderà ancora una volta le mosse della filosofia italiana, dimostrando ancora una volta la verità di quanto Victor Hugo scriveva al Gonfaloniere di Firenze: "L'Italia ha questo di mirabile che essa è la terra dei precursori". Se poi la filosofia più non ci sarà, avrà avuto ragione Hegel, ma non certo come filosofo, se la filosofia si sarà dimostrata non degna di esistere.

CAP. VII.

IL NEOHEGELISMO ITALIANO CONTEMPORANEO

40. La filosofia dello spirito.

Occuparci dell'idealismo nella seconda metà dell'ottocento, riteniamo non necessario. Quell'indirizzo che Gentile classifica come platonico (cfr. *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, vol. I *I platonici*, Messina, 1917), e che vuol essere il continuatore dell'idealismo italiano, non credo che costituisca un approfondimento della nostra filosofia del Risorgimento, quantunque forse non sia da tenersi tanto a vile quanto il successo del positivismo e del neohegelismo ha procurato. In esso c'è una conferma dei caratteri dell'idealismo italiano, ma piuttosto in arresto che in sviluppo.

Rosmini, Gioberti, Mazzini non furono profondamente intesi nè sviluppati.

Come in politica, dopo lo sforzo eroico del Risorgimento, ci fu quel mediocre assestarsi borghese, contro il quale levò la sua voce potente Carducci, così nella speculazione non si mantenne l'altezza raggiunta. Compiuto lo sforzo, l'Italia ebbe bisogno di un momento di sosta, di riposo, di raccoglimento, e forse anche di non originale accoglimento. E forse in questo essa tenne più degnamente il suo posto e nel positivismo con l'Ardigò e nel neohegelismo con lo Spaventa (cfr. gli altri tre vol. della detta opera del Gentile). Per quanto riguarda l'idealismo dello Spaventa, dal punto di vista storico (e lo Spaventa a nostro avviso fu prevalentemente uno storico), basta quanto ne abbiamo già detto; dal punto di vista teorico, la critica fatta all'idealismo di Hegel e quella che ci accingiamo a fare del contemporaneo neohegelismo vale anche per la sua posizione speculativa.

Veniamo dunque al presente, cioè allo sforzo teoretico in atto, che noi italiani d'oggi veniamo compiendo, e che riteniamo idealismo.

In prima linea sta quello che seguaci ed oppositori realisti dicono senz'altro *idealismo italiano*, e cioè un caratteristico neohegelismo, che riprende e sottopone a radicali e profonde trasformazioni il pensiero hegeliano di De Sanctis e Spaventa: la filosofia dello spirito di B. Croce, l'attualismo di G. Gentile.

Non è nostro compito dire delle benemerenzze certo molto grandi che i due eminenti, italianissimi uomini si

sono guadagnate, con l'alto pensiero e l'assidua opera, verso la cultura e la vita nazionale in genere, provocando nella prima un vivo rinnovamento da quel positivismo scientifico, in cui l'anima nazionale minacciava di ristagnare, e nella seconda un concreto senso della attiva spiritualità sociale e politica.

Nè dobbiamo esporre ed esaminare tutta la loro filosofia, ma solo ricercare il carattere fondamentale del loro idealismo e valutarne la consistenza.

Riguardo alla valutazione dell'idealismo storico italiano, merito e torto comuni ad entrambe queste filosofie ci paiono quegli stessi da noi già riconosciuti al poderoso sforzo compiuto dallo Spaventa (§ 36).

I principi essenziali della filosofia dello spirito sono chiari, almeno nell'apparenza loro.

1. La filosofia è filosofia dello spirito, perchè “la vera scienza, che non è intuizione ma concetto, non individuale ma universale, non può non essere la vera scienza dello spirito, ossia di ciò che la realtà ha di universale: filosofia” (*Estetica*, 1912, p. 36). Ossia: non v'ha scienza che dello spirito, in quanto soltanto questo è universalità. La filosofia, quindi, che è la scienza per eccellenza, è scienza dello spirito: nè più nè meno.

2. Ma lo spirito, questa universalità del reale, è attività teoretica (conoscitiva), “mera contemplazione teoretica delle cose”, che si suddistingue in attività intuitiva (conoscenza particolare) e concettuale (conoscenza universale), e attività pratica (volitiva), “produttiva non di conoscenze ma di azioni”, e che anch'essa si suddistin-

gue nei due gradi dell'attività pratica, particolare (azione interessata) e universale (azione morale). Donde le quattro scienze costitutive della filosofia: estetica, logica, economia, etica.

3. Tra queste due forme e due gradi dell'attività spirituale c'è un continuo processo circolare, che, portando l'attività spirituale continuamente su se stessa, ne forma il progresso e ne costituisce la storicità.

4. In conseguenza la filosofia, in quanto costituita da quelle quattro scienze rispondenti ai quattro momenti spirituali, diventa storia. Così filosofia, scienza, storia assumono un unico valore, e la storia, in questa riduzione a filosofia, diventa tutta storia contemporanea.

5. Reciprocamente la filosofia perde la sua specifica essenza ed il suo proprio problema, e si risolve nella moltitudine dei problemi offerti dalla vivente storia, della quale viene così a costituire una metodologia, dedotta dalla storia stessa e quindi risolvendosi in questa. Appunto perchè l'attività spirituale è divenire, cioè storia, non c'è più filosofia, che presupporrebbe una realtà fondamento della storia.

41. Lo spirito in Hegel e in Croce.

È hegelismo questo del Croce? Per un verso, sì. La crociana riduzione della filosofia a filosofia dello spirito è la dimostrazione che “quel che è vivo” tra le hegeliane

scienze filosofiche è soltanto la filosofia dello spirito. Fenomenologia, logica, filosofia della natura, filosofia della storia sono “quel che è morto” di Hegel. La logica si salva, solo in quanto è filosofia dello spirito anch'essa, per quanto non la esaurisca.

Ma dopo questa riduzione non si capisce più qual concetto Croce possa farsi dello spirito.

Certo quello che egli assume nella costruzione della sua filosofia, non è lo spirito hegeliano.

Lo Spirito assoluto hegeliano non può svolgersi se non attraverso il dialettismo contraddittorio dell'essere col nulla in quanto puramente logici; dell'idea con la schietta “negazione di se stessa” (*Enc.* §§ 247), che costituisce la natura; e finalmente dello spirito soggettivo come libertà con lo spirito oggettivo come necessità esistente (*Enc.*, §§ 385).

E perciò la filosofia, appunto perchè deve essere filosofia dello spirito, deve percorrere questo svolgimento e quindi essere prima Logica (svolgimento dell'antinomia dell'Idea in se stessa) poi Filosofia della natura (svolgimento dell'antinomia dell'Idea con se stessa) e solo così divenire in ultimo Filosofia dello Spirito, in quanto espressione sintetica della detta antinomia dell'idea con se stessa e quindi ritorno all'Idea nella sua stessa antinomicità, organizzato secondo l'antitesi di soggetto ed oggetto.

Tolti questi svolgimenti antinomici, è tolto lo Spirito come negatività, è tolto quindi l'hegeliano processo dello Spirito.

Ha quindi ragione il Croce, quando non riconosce nè come hegelismo nè come neohegelismo la sua Filosofia, pur riconoscendo in Hegel il “grande antenato” di questa, soltanto in quanto “nello Hegel si dà risalto soprattutto alla vigorosa tendenza verso l'immanenza e la concretezza, e alla concezione di una logica filosofica intrinsecamente diversa da quella del naturalismo” (Contributo alla critica di me stesso, 1926, pag. 63).

Ma non ha ragione quando dice che “la *Filosofia come scienza dello spirito*, da me disegnata,... è la totale eversione dello hegelismo” (*ib.*). Perchè fosse tale, bisognava che il Croce, “ponendo come solo reale lo spirito”, un concetto dello spirito avesse cercato di darsi in coerenza con questa riduzione del reale a spirito.

E invece il Croce, anche nell'accettare da Hegel il concetto del reale come spirito in quanto processo, vi introduce, un po' credo senza accorgersene, il concetto psicologico tradizionale dello spirito con le sue facoltà, e questo concetto sostituisce a quello hegeliano.

Perciò della pur giusta distinzione dell'attività spirituale egli non può dare la tradizionale giustificazione delle facoltà dello spirito, perchè lo spirito come processo reale esclude quella tradizionale ammissione di facoltà. Nè può cercare altra giustificazione per la mancata critica del concetto di spirito, e il dogmatico ravvicinamento del concetto psicologico di spirito al concetto hegeliano di spirito come processo.

Il concetto crociano di spirito rimane dunque quello psicologico tradizionale. A questa umana psiche Croce

addossa la croce tutta della realtà, intendendo come realtà il processo e come reale processo lo spirito in quanto psiche umana. Forse a questa identificazione può ridursi anche l'hegelismo; ma, sia questa o non sia hegeliana, il problema, dinanzi al quale ci troviamo con Hegel e con tutti i suoi epigoni più o meno conformisti, è, se una volta arrivati alla concezione dello spirito come il processo reale e quindi alla riduzione di ogni realtà a spirito, si possa anche conservare insieme il concetto psicologico dello spirito come spiritualità umana. Ciò importa dire: la spiritualità umana è il processo reale, universale ed unico; e inversamente. Or vedere esplicitamente questa sottintesa affermazione è sentirne l'assurdo. Nell'accettare infatti il concetto di spirito come spiritualità umana, e nell'assumere quindi implicitamente il valore psicologico dello spirito noi concepiamo lo spirito come *il potere*, che l'uomo ha, *di rappresentarsi* (coscienza psicologica) *la realtà*, la quale perciò è ammessa, rappresentabile bensì, ma *non riducibile nè alla propria rappresentazione, nè allo spirito* (detto potere) *formatore della rappresentazione*. Ma nel tempo stesso, col ritenere siffatta spiritualità umana spirito come reale processo universale, escludiamo tale irriducibilità.

E questa è pura contraddizione, che si risolve nel non dire nulla; non è idealismo. Contro siffatto idealismo è sempre e ancora più valida la protesta che contro Berkeley faceva Kant: la realtà ridotta a sogno (insieme di rappresentazioni umane senza realtà) non è realtà. *Lo*

spirito, come processo reale, dunque, non può essere puro potere rappresentativo: presupporrebbe il “chi” e il “che” della rappresentazione.

Bisogna, perciò, decidersi per un concetto psicologico o per un concetto, idealistico, dialettico, concreto, o com'altro dir si voglia, dello spirito. Se conserviamo il primo, in verità non concepiamo proprio il processo reale come spirito, ma diciamo che l'uomo non può concepire la realtà se non vissuta nelle rappresentazioni, che, nel proprio processo psicologico di uomo, ne ha. E, dicendo questo, saremmo in un psicologismo umanistico, che, col suo presentarsi sotto forma di logicismo hegeliano o spiritualismo neohegeliano, è certo meno grossolano ma forse più equivoco e non meno falso di ogni altro umanismo esplicito o implicito (fenomenismo, relativismo, pragmatismo, ecc.).

42. L'uomo come lo spirito.

A meno che non si voglia assumere senz'altro l'identificazione dell'uomo come tale con lo spirito come universale ed unico processo reale. E quest'assunzione è forse il sottinteso del neohegelismo italiano in genere. A farla passare inosservata servono la distinzione dell'uomo natura dall'uomo spirito, dell'uomo empirico, abitante della terra, dall'uomo pensiero, e l'asserzione che il primo, come ogni altra realtà, è da ridursi al se-

condo dialetticamente, cioè col suo concetto: l'uomo natura è il concetto, che l'uomo spirito si fa di esso, negando sè come spirito. Così l'uomo spirito, in questo suo pensare la natura come la propria negazione, è lo spirito dialettico, cioè l'effettivo processo reale universale.

Ora io non voglio qui nè da una parte tornare a discutere il concetto dialettico antitetico dello spirito, tanto più che questo non è, abbiám visto, accettato dal Croce integralmente, nè dall'altra porre o risolvere il grave problema dell'uomo. Voglio soltanto chiarire, se, pur con siffatta, o altra che sia, concezione dialettica dello spirito come attivo processo reale, in cui tutto (natura, essere, attività, pensiero, ecc.) si risolve, si possa sottintendere l'identificazione dell'uomo con lo spirito e dello spirito con l'uomo.

È vero: come ogni realtà naturale, l'uomo natura non può essere ammesso come reale se non col concetto che se ne ha, e perciò è condizionato dalla spiritualità che lo rende concepibile. Ma il punto da chiarire è se la spiritualità, come condizione della concepibilità di ogni realtà, e quindi come effettivo ed unico processo reale, sia l'uomo.

La tacita ammissione di questa identità è o un equivoco o un assurdo.

È un equivoco, se con la voce uomo non intendiamo dir altro che quella spiritualità. Quella voce superflua allora bisogna sopprimere: l'identità così è tolta.

Quell'ammissione invece è un assurdo, se in essa portiamo il concetto di uomo. Giacchè non possiamo inten-

dere come uomo la stessa opposizione dialettica spirito-natura: non saremmo usciti dall'equivoco sopracitato. Quale è dunque il concetto di uomo nella filosofia dello spirito? Non so, e non voglio ora ricercare, se il Croce si sia posto mai esplicitamente tale problema: saprebbe troppo di quegli eterni problemi da Croce derisi. Ma, certo, l'uomo crociano è spirito vivente, che si è fatta e si vien continuamente facendo nella propria storia la sua cultura e cioè la sua propria essenza. Ora, se vogliamo conservare quella identificazione di uomo coll'unico processo che è lo spirito, o concepiamo l'uomo, proprio in quanto specie vivente sulla terra, eterno, universale, necessario, condizionante ogni concetto, come la spiritualità, per cui è concepibile quel concetto di uomo; o, se l'uomo come specie concepiamo nato sulla terra, concepiamo anche come nato con lui lo spirito, se questo è l'uomo stesso. Non c'è via di mezzo: o non comincia l'uomo, o comincia lo spirito. Se non comincia l'uomo, tutto il concetto di natura come divenire, come nascimento di individui e cominciamento di enti, di essenze, di specie, empirico o non che sia, va abbandonato: siamo alla più desolante e morta fissità di essenza, tutte le altre (e cioè tutti gli altri concetti) si riducono a quella di uomo. Se poi comincia lo spirito col cominciare dell'uomo, è evidente che lo spirito presuppone qualche cosa che non possiamo dire spirito, come e in quanto l'uomo presuppone qualche cosa che non possiamo dire uomo: la materia precede lo spirito.

In ogni caso lo spirito come attivo universale processo reale (quella che io dico la coscienza come concretezza dell'essere) scompare per dar luogo o all'uomo vivo ab eterno o alla materia come antecedente dello spirito.

Nè in ciò può cambiar nulla la fenomenicità o inconsistenza del tempo inteso come “prima” e “poi”, dati alla terra e ai viventi su di essa e quindi agli uomini per una schietta esigenza del senso: quand'anche fosse possibile scindere i concetti, coi quali pur quel “prima” e quel “poi” attribuiamo, da questo “prima” e “poi” degli oggetti fenomenici, terra e viventi, e considerar tali concetti come non tocchi da questa fenomenicità, ciò non toglierebbe ma richiederebbe ugualmente la non identificazione della spiritualità, che condiziona la concettualità del reale, con l'umanità come tale. Con quella scissione tutt'al più cadremmo nella dottrina delle essenze eterne pensate, indipendentemente dal loro esistere, da una mente, che non sarebbe certo l'uomo, che non può non dover fare i conti con l'esistenza, a cominciare dalla propria. Senza dire, che, se facciamo il senziente, in quanto tale, creatore arbitrario di quel “prima” e “poi”, cadiamo nel grosso problema del significato di questo sentire fenomenico o fenomenizzante nella sua distinzione dal concepire reale, e abbandoniamo l'uomo come tale.

Nè infine vale prescindere dal cominciare o meno dell'uomo o dello spirito. Giacchè sempre o concepiamo l'uomo vivo col concetto di spirito, ed allora non vi sarà più posto di uomo per l'uomo natura: questi rimane un

povero ente fenomenico di natura, concetto non conciente, passiva psiche incapace di spiritualità; la vita vera è dello spirito non dell'uomo. O inversamente concepiamo lo spirito concreto col concetto di uomo vivo, ed allora non vi sarà più posto di spirito per lo spirito concreto: lo spirito rimane come naturale psiche inattiva, incapace di attivo processo reale. Nel primo caso con la spiritualità dell'uomo si perde anche ogni spiritualità (l'affermazione che l'uomo ne fa, è priva di senso perchè fatta da una psiche incapace di spiritualità); nel secondo caso con la spiritualità in genere si perde anche la spiritualità umana.

Dunque in ogni caso lo spirito come attivo universale processo reale scompare per dar luogo a una passiva psichicità naturale come il tradizionale specchio della realtà, o il pseudocritico fenomeno di questa: la realtà reale non è spirito. Si perde così l'immanenza: *l'umanesimo non salva, uccide l'immanenza.*

Invece il vero è che quando noi pensiamo, che, milioni o miliardi di anni fa (la lunghezza della durata non importa), nonchè l'uomo vivo sulla terra, non c'era neppure la terra che era anch'essa in via di formazione, è vero che questo pensar la terra come materia ancora incandescente senza viventi di sorta e quindi senza uomini, è anch'esso un concetto e richiede una spiritualità. Ma questo concetto della terra senza viventi, e quindi senza uomini pensanti, in tanto costringe con la sua concettualità me uomo pensante e mi obbliga, anch'esso, ad ammettere la crociana risoluzione della realtà a spirito,

in quanto non risolve la spiritualità solo in quella umanità, che, con quel concetto, concepiamo non ancor nata, e dà alla spiritualità un valore, che l'umanità come tale non può mai esaurire. Giacchè, altrimenti, quella concettualità non ha significato.

Lo spirito, dunque, che intimamente la condiziona, che, cioè, ne è il sostanziale processo reale, non è l'uomo in quanto *si rappresenta* la terra e l'uomo natura, e quindi *le ammette come realtà* esistenti al di là di se stesso che se le rappresenta, ma è ciò che deve sostanziare insieme ogni psiche rappresentativa ed ogni realtà fisica rappresentata, se è vero che questa, nella sua schietta fisicità (materialità, cioè essere al di là della rappresentazione), non è in alcun modo ammissibile come realtà veramente reale, se è vero, cioè, che è inerente alla realtà la necessità dell'esser rappresentata, e quindi il superamento della sua fisicità nella spiritualità. Proprio per questo superamento dell'uomo come uomo vivo, la psiche umana è necessitata da quella concettualità, e in questa necessitazione (cioè in questo superamento dell'uomo vivo) essa attinge la spiritualità, cioè la metafisica concretezza dell'essere.

La ragione dunque (la concepibilità dell'uomo natura da parte dell'uomo spirito), attraverso la quale, nel neo-hegelismo in genere, si insinua la tesi della identità dell'uomo con lo spirito come processo reale, non solo non dimostra questa tesi, ma la esclude col suo stesso valore. Questa ragione infatti dimostra in primo luogo, che per ogni reale, e quindi anche per l'uomo, devonsi

ammettere la possibilità e necessità del suo concetto (le quali complessivamente posson dirsi concettualità), perchè esso sia reale; e in secondo luogo pone in evidenza, che questa concettualità dimostra o concorre a dimostrare la spiritualità del concreto processo reale. Confondere questa spiritualità, così dimostrata, con l'uomo è togliere tale dimostrazione, è non essersi ancora spogliati del concetto psicologico dello spirito, è non aver superata la fisica nella metafisica. E questo, per protestar che si faccia contro la metafisica, è necessario, quando si voglia ammettere sul serio che il concreto processo reale è lo spirito.

43. Cultura e apriorità.

Questa esigenza concretamente spirituale del concepire, la quale, lungi dal dimostrare, esclude la limitazione dello spirito a uomo, non mi pare quella toccata dal Croce con la sua distinzione dei pseudoconcetti dai concetti, ai quali ultimi, in fondo, sarebbe riservata la spiritualità.

Questa distinzione, chiusa com'è nel campo logico, presuppone, implicita, quella identificazione dello spirito con l'uomo, che sopra abbiamo criticata: soltanto i concetti e non i pseudoconcetti sarebbero i concetti dello spirito che è l'uomo. Essa quindi nulla ci può dire riguardo all'uomo stesso come spirito; non riesce ad at-

trarre nel suo ambito l'uomo pensante, il Croce stesso, p. es.. Egli, con la sua filosofia dello spirito, è concetto o pseudoconcetto? Se egli è un pseudoconcetto, non so come potranno essere concetti quelli formulati da lui. Se poi egli è concetto, concetti sono tutti gli uomini che gli stanno accanto o che lo precedettero: concetto non è lo spirito; a meno che lo spirito non sia soltanto B. Croce.

Il vero è che lo spirito, in virtù del quale Croce scrive con tanta invidiabile chiarezza, e al quale riducesi ogni realtà, non è nè solo B. Croce come soggetto pensante, nè l'umanità tutta assommata in un unico soggetto pensante.

Questo non so se Kant disse mai con chiarezza, ma certo con chiarezza si può dedurre dalla protesta che egli faceva contro l'elevazione della esperienza, sia pure di tutta l'umanità, a giustificazione dell'apriori nella sua necessità e universalità. E lo spirito di Croce dovrebbe essere proprio l'apriori di Kant, perchè si possa ammettere la riduzione della realtà a spirito. E invece Croce, con tutti gli idealisti soggettivi, riduce lo spirito a un puro aposteriori, cioè alla complessiva esperienza dell'uomo. Giacchè questo mi par che si faccia, quando lo spirito si identifica con l'esplicitasi cultura umana.

È chiaro che neppure questa cultura umana in quanto tale può esaurire lo spirito in quanto universale processo reale. Essa come cultura storica umana è cominciata, e quella necessitazione alla universale ed eterna spiritualità, che abbiamo dimostrato esistere per i concetti, esiste per la complessiva cultura. Anch'essa è cominciata con

l'uomo, se è il prodotto dell'uomo vivente sulla terra; e perciò anch'essa si dissolve come oggettiva cultura, se lo spirito concreto si riconosce soltanto come uomo vivo. Ed invece col suo valore di pensiero e non di pura rappresentazione soggettiva del mondo reale, la cultura umana è esigenza della spiritualità del reale. Ma questa esigenza esclude il ridursi della spiritualità soltanto a tale esplicita cultura umana, ed esige, in questa, quella immanenza implicita dello spirito, che, proprio perchè condiziona dal di dentro ogni concettualità, è irriducibile a esplicito concetto e quindi anche ad esplicita cultura in tutta la sua storia. Tutta la storica cultura umana dunque ha in sè una implicita spiritualità irriducibile a esplicita storia. Questa è sempre vita vissuta, esperienza fatta. La necessità storica, che da questa deriva, quando si esclude quel fondamento spirituale della umana storia col ridurre l'uno all'altra, è necessità naturalistica, e non quell'apriorità spirituale, che è richiesta dal concetto di spirito come processo reale.

Questa apriorità, e più precisamente questo *distinguere l'apriorità spirituale dall'umano processo storico, in cui è immanente*, è, dunque, l'esigenza imprescindibile della riduzione della realtà a spirito, che giustamente si dice nata da Kant, ma che antikantianamente viene intesa come riduzione della realtà a umanità.

44. *Negazione crociana del Principio e del suo problema.*

L'assunto fondamentale crociano, dunque, della riduzione della realtà a spirito, non può avere nessun valore, se prima non poniamo il problema dello spirito, al quale vogliamo ridurre la realtà.

Or questo è problema metafisico, che nella mente del Croce non ha nessuna risonanza. Sotto questo aspetto la filosofia del Croce, lungi dall'essere hegelismo, rimane ben al di sotto di esso come di ogni vero sistema filosofico, che in un qualche modo senta e si sforzi di risolvere il problema metafisico, che è il proprio del sapere filosofico. E questo non è ridurre la filosofia a “sublime inconcludenza” (Croce, *Ultimi Saggi*, 1935, p. 353), ma ricercare il principio della umana coscienza. Ricerca perenne e sempre più profonda; ricerca, che non è ricerca dell'inizio, del cominciamento della coscienza, se l'inizio rimanda necessariamente a qualcosa di là dall'iniziato e il principio invece non può non essere intrinseco al principiato.

Il passaggio dalla estrinsecità del principio al principiato (estrinsecità che vuol dire confusione dello estrinseco generante con l'intrinseco principio), il passaggio cioè dalla trascendenza, la quale è la ragione di tutti gli assurdi della filosofia prestoricistica (assurdi non tolti ma confermati dalla dichiarazione del principio come “causa sui”), alla opposta eliminazione del principio dal

processo, eliminazione che a sua volta è ragione di tutti gli assurdi dello storicismo, a cominciare da quello che lo costituisce; detto passaggio, che si è creduto, ma non è, passaggio dalla trascendenza alla immanenza, è mediato soltanto dalla supina accettazione della necessità della trascendenza del principio, il quale perciò è negato. Mediazione puramente dialettica antitetica e non critica, la quale ultima invece richiede l'esame critico del concetto di principio, il suo approfondimento, e non la sua negazione, ma la dichiarazione della sua immanenza.

Questo esame critico del concetto stesso di principio il Croce non mi par che abbia compiuto, e perciò, ritenendosi in ciò più hegeliano di Hegel, nega ogni problema del principio, e nega quindi che possa esserci un problema proprio della filosofia. Egli ritiene vano e inconcludente il problema del principio del filosofare in ispecie e della coscienza in genere; problema, invece, che è certo un motivo profondo se non l'asse ideale di tutta la speculazione hegeliana, pur segnando il punto in cui l'hegelismo mostra la sua debolezza. Vano e inconcludente il problema del principio, giacchè per Croce principio è soltanto quello che ciascuno prende là dove capita; e quindi è vano e inconcludente il filosofare stesso in quanto richieda il principio, che valorizzi questo comunque cominciare dei singoli filosofanti, il principio, che è l'oggetto proprio della filosofia come tale, proprio perchè è il principio della coscienza nella sua ineliminabilità, cioè nella esigenza che si riduca ad essa

tutta la realtà. Eliminata dalla umana coscienza quella ricerca del principio, l'immanenza, per la quale si ritiene di dover fare quella eliminazione, non vale più della trascendenza alla quale si oppone, in quanto viene a sconoscere quella necessità dell'apriori, la quale soltanto può giustificare l'immanenza. Il vero è che quella immanenza sta sullo stesso terreno di quella trascendenza: per l'una e per l'altra la coscienza non è possibile.

45. Soggettivismo.

Così in quella che il Croce ritiene concretezza storica dei problemi nascenti dallo svolgersi vivo dello spirito umano, si risolve anche la filosofia, che riesce ad avere una sua funzione ed un suo contenuto solo come metodologia di quella storia nei suoi sempre nuovi problemi. E solo così la filosofia per Croce è quel che deve essere, filosofia dello spirito.

Dello spirito, ricordiamo, che è spirito umano, il quale è soggetto di fronte alla natura che è oggetto. È un altro motivo che Croce prende ingenuamente dalla tradizione: lo spirito come soggetto. E così il Croce può soddisfare, con la sua filosofia dello spirito, alla esigenza, che eredita ed accetta dallo Spaventa, che la filosofia sia soggettivismo. E mentre l'hegelismo puro di Spaventa e Gentile cerca di soddisfare l'esigenza della oggettività, confondendo questa con la negatività, in Croce non c'è

neppure il senso o il dubbio del problema. E perciò il suo soggettivismo storicistico è soltanto un umanismo empiristico, che, come filosofia, resta ai margini della speculazione: è un borghese filosofare col buon senso comune al di là (o al di qua, se si vuole) di ogni metafisica critica o precritica, al di là anche di ogni critica, e di ogni filosofico dubbio iniziale.

E così dal tutto dimostrare (questo è il valore della tanto decantata mediazione) si cade nel nulla dimostrare per vivere alla giornata, per tirare a campare. L'empiricità storico-umanistica non è meno empiricità di quella scientifico-naturalistica. E quella empiricità è l'ultimo significato dello storicismo crociano, e forse il significato vero di ogni storicismo.

Certo il Croce cerca di distinguere l'empirico, l'appartenente alla cronaca, il pseudoconcetto, dal filosofico, dal veramente storico, dal concetto; ma questa distinzione richiede che la filosofia abbia una sua consistenza, un suo oggetto, un suo problema. Solo così essa forse potrà essere anche metodologia della storia e dare il criterio per organizzare e fare quella distinzione. Quando invece sdegniamo di dare un suo problema alla filosofia, non ci è dato più modo di sostenere la distinzione. E se Croce ha potuto fare della storia, l'ha fatta perchè ha trovata già fatta nel sapere umano anche una filosofia. Certo non la sua ultima filosofia della non filosofia gli avrebbe permesso di costruire una storia.

Nè in questo empirismo del buon senso umano, qual è la filosofia crociana, può veramente parlarsi di ideali-

simo. Certo l'affermazione, che l'assoluta scienza è quella dello spirito, esclude una oggettività non spirituale; ma esclude anche ogni oggettività. E di questa esclusione la filosofia crociana non può renderci conto. L'oggettività continua ad essere identificata con la naturalità, e filosofia dello spirito vuol dire che la filosofia oggi deve essere soggettivismo, cioè deve riguardare (o essere) il soggetto uomo, senza curarsi dell'oggetto natura, che darà luogo a pseudoconcetti, appunto perchè il vero concepire è soggettivo, è limitato entro la spiritualità che è umanità.

Ritroviamo così, quantunque privato dei principi da cui è dedotto, il carattere dell'idealismo tedesco proprio nel suo opporsi a quello italiano, quel soggettivismo, per il quale, anche quando si faceva una filosofia della natura considerata come oggetto, non si costruivano che delle fantastiche filosofie naturali. Queste fantasticherie il Croce ha il merito di aver abbandonato come filosofia, per lasciar la natura alla indagine degli scienziati.

Ma non ha poi sentita l'esigenza della oggettività intrinseca alla stessa spiritualità. Perciò la sua filosofia manca di fondamento: ha abbandonato quello positivistico della natura scientifica, non ha guadagnato quello idealistico della Idea assoluta immanente alla coscienza umana. Le profonde voci di un Bruno, di un Rosmini, di un Mazzini non risuonano nella filosofia del Croce.

46. Storicismo: rinnegarsi della filosofia.

La dottrina crociana dunque, che parte dogmaticamente dalla filosofia dello spirito come la scienza, finisce col negare a questa scienza un suo oggetto, un suo problema. E perciò le singolari scienze, costitutive della filosofia (Estetica, Logica, Economia, Etica, cui poi si aggiunge una Teoria della Storiografia), non si sa proprio da che siano tenute insieme e fatte un solo organico tutto. E così, insieme con la filosofia, in questa storicistica continua insorgenza di nuovi problemi, dev'essere disperse anche queste stesse determinate scienze, che pur il Croce crede di aver costruite, o ricostruite.

Una filosofia senza oggetto doveva cominciare col moltiplicarsi e finire con l'annullarsi; perchè, se v'ha mai sapere, cui sia essenziale quella unificazione, che solo dalla oggettività è data, questo è proprio la filosofia. Ed oggetto della filosofia è l'Assoluto, proprio per il carattere di assoluta unificazione del sapere, cui essa pretende. Doveva dunque finire col rinnegarsi la filosofia del Croce, proprio in quanto ha voluto tener fermo ad una schietta soggettività dello spirito, la quale, senza una oggettività che la fondi, si disperde in una empiricità, da cui invano si cerca di salvare il valore spirituale. Tal rinnegamento è il significato di quella esplicita negazione di filosofi e di filosofia che Croce ha finito col fare.

E in questo rinnegamento si manifesta l'intima essenza dogmatica, non critica, del pensiero crociano. Il Croce non sospetta neppure la possibilità che l'astrattezza

dell'illuminismo sia vinta altrimenti che non con l'opposta astrattezza dello storicismo, che invece il Croce, con tutti gli storicisti, ritiene lo stesso processo concreto della spiritualità (cfr. ultimamente, B. Croce. *La naissance de l'historisme* in Rev. de Methaph. et de Mor., 1937, n. 3, pag. 603-621, a prop. di due vol. del Meinecke sullo stesso argomento). Non sospetta, che da quel Kant, che egli pone tra gli autori della rivoluzione storicistica, la quale egli, sotto alcune riserve (quella del posto dovuto a Vico), accetta come “opera principalmente tedesca” (p. 617), possa e debba (per il valore vero della Critica kantiana da trarsi dalle scoperte filosofiche italiane che la precedettero e la seguirono) dedursi una metafisica critica, più profonda sia dell'illuminismo che dello storicismo. Non sospetta ciò, e continua allegramente a prendersela con “i professionali della filosofia” (cfr. una postilla inserita nella 3^a ediz., 1927, del vol. IV della *Fil. d. spir.* p. 307.), senza discuterne le esigenze, i problemi, le dottrine; e, in questo scagliarsi contro i professionali, si fonda proprio su tedeschi professionali della filosofia, quali senza dubbio furono “Kant, Fichte, Schelling et Hegel les auteurs de la révolution historiste” (*La nais...* pag. 617), mentre ignora filosofi classici italiani, professionali o non professionali che siano stati, quali Bruno, Rosmini, Mazzini, e si involge, nella sua pragmatica precettistica spirituale, in continui equivoci (uno dei fondamentali, quello di tempo, non criticato nel suo significato, e continuamente dato e tolto allo storicismo secondo le opportunità delle argomentazioni) e contradd-

dizioni, che, nascosti dalla facile discorsività del suo scrivere, si rendono manifesti a chi saggi la coerenza filosofica e la profondità spirituale del sistema crociano.

E così egli riesce, conveniamo, a “trar ragni dai buchi” (*Fil. d. spir.*, IV, 1927, p. 307), a spolverare, ad aereare anche l'ambiente culturale, in cui egli vive, e del quale egli vuol essere filtro depuratore, ma non riesce certo a condurci ad una maggiore profondità d'intendimento dell'attività spirituale, il che fu e sarà sempre la mira dei filosofi. Che sia rammarico del non raggiunto segno il così poco nobile scagliarsi contro i professionisti della filosofia?

Il Croce non sospetta che prima di ridurre a storia il processo concreto del reale come processo spirituale, il filosofo possa e debba voler *ricercare il concetto stesso di storia*. Può darsi che per questa ricerca si trovi che la storia venga sì ad inserirsi nell'attività spirituale come sua determinazione, ma non l'esaurisca, e che la storia, come determinata attività spirituale umana (storiografia), richieda che si ponga anche il problema della spiritualità. Senza questa critica del concetto di storia la proclamazione di storicismo non è che porre come concretezza la puntuale empirica coscienza del proprio tempo ripensata a proprio libito, e questa dire storia, e porre come dogma indiscutibile l'elevazione di questa empirica coscienza propria a storia, e di questa a concretezza. Donde lo spettacolo istruttivo, che di fronte a determinate posizioni storiche di fatto di taluni popoli o dell'umanità, taluni storicisti le dichiarino conformi alla

storicità dello spirito, e taluni altri si dolgono, perchè “l'atmosphère ou le monde actuel nous comdamne à vivre est une atmosphère de mensonge” (*La nais...* p. 608). Siamo di fronte a una realtà spirituale, che non sarebbe storica, solo perchè da noi non è pensata come storica, ma come contravvenente alla storicità. Di fronte a questa condanna della storia come va, perchè non pensata conforme ai proprii quadri ideali, non so come possa poi il Croce ricorrere a quella concreta realtà storica, che è il motivo principale dell'opporsi della filosofia dello spirito a quella dell'atto, che chiuderebbe il filosofo in un incontrollabile atto mistico.

Il vero è che la espulsa oggettività prende la sua rivincita, e, ponendosi accanto al soggetto costruttore della filosofia, trae nel proprio annullamento anche la costruita filosofia del soggetto. La metafisica è, per presupposto, annullata in quanto filosofia dell'oggetto; la filosofia dello spirito, come sapere del soggetto, è, a sua volta, annullata, per conseguenza del suo svolgimento. Tutta la filosofia scompare, e Croce ha il merito di aver riconosciuto ciò esplicitamente e di essersi messo a far altro, continuando la sua prodigiosa attività storica, letteraria, critica, con cui viene meravigliosamente arricchendo il patrimonio culturale italiano.

La filosofia del Croce, dunque, proprio in quanto non ha traccia della profonda problematicità metafisica dell'idealismo storico italiano, si risolve in un psicologismo umanistico, in una dottissima e limpida precettistica dell'attività spirituale umana. Ma proprio questa es-

senza della filosofia crociana, mentre, insieme con la chiara e forte personalità spirituale da cui essa emana, spiega le ragioni del facile successo e dell'utile assorbimento nella cultura, costituisce anche la condanna di essa come filosofia.

47. *L'attualismo.*

Da una parte più legato strettamente all'hegelismo, dall'altra più chiaramente ed esplicitamente indicato e considerato come il vero e proprio idealismo italiano è l'attualismo. I caratteri fondamentali di questa dottrina, che vuole riproporre la filosofia hegeliana come viva filosofia, riformandone la dialettica, a me sembrano i seguenti:

1. Il reale è il reale conosciuto come tale, e perciò la realtà è *l'atto* stesso della conoscenza.

2. La conoscenza, quindi, essendo attività spirituale, è la stessa eticità, che non è dunque distinguibile dalla conoscenza stessa. Conoscere è agire, ed agire è conoscere. Non v'ha dunque distinzione tra intelletto e volontà.

3. Quest'atto spirituale, essendo conoscenza del reale oggettivo come tale cioè come non io, è l'opposizione attuata dall'io negando sè come io, come soggetto, e ponendosi, con tal negazione, come oggetto. Il soggetto è l'attivo pensiero pensante, e l'oggetto è il passivo pensato. Passivo pensato, che, non potendoci essere passività

nello spirito, che è atto puro, non è che l'attivo pensiero pensante (soggetto unico) negato (oggetto molteplice).

4. Il pensato come negato è ineliminabile dal pensiero come atto, il quale perciò è questo atto del negare. Il principio dell'essere (affermazione; identità non antinomica) non è valido per l'attività. Questo negare costituisce la dialetticità dello Spirito.

5. L'assoluto atto del pensare, il Pensiero pensante, è il Soggetto pensante, che perciò ha in sé la sua negazione. L'atto puro è il Soggetto assoluto.

6. Il Soggetto assoluto è dunque la realtà veramente reale, la concreta realtà. Questa è conoscenza dialettica, pensiero, il quale è filosofia. Il Soggetto assoluto è dunque il Filosofo. Donde l'assolutezza e l'universalità del Filosofo come tale: è Io trascendentale, è atto in atto.

7. Il Filosofo come tale, essendo l'atto stesso spirituale, ed essendo, questo atto spirituale, dialettico, essendo cioè divenire spirituale, ed essendo questo storia, il Filosofo come tale è la storia stessa (l'hegeliana filosofia come spirito del proprio tempo). Identità quindi di filosofia e storia della filosofia, e riduzione della realtà tutta a storia filosofica, a storia dell'Io trascendentale.

8. Storicismo, dunque, ma solo in quanto assolutismo del soggetto, solo in quanto assoluto dialettismo soggettivo, in nome del quale il G. ha voluto ultimamente distinguere nettamente l'attualismo dallo storicismo, che ritenga essenziale il tempo alla storia, e che il G. denunzia come una terza forma di metafisica dopo quella teistica e naturalistica. Giacchè, per il G., è vero che "la

vita, il significato dei fatti del passato... possono sgorgare soltanto dalla personalità del soggetto”, è vero che questa personalità non è “concepita in astratto, ma per quella che essa è con una certa cultura, certi interessi, certi determinati rapporti con documenti, monumenti od avanzi: giacchè l'uomo è sempre un uomo, in quanto uomo di questo mondo *omnimode determinatum*”; è vero che “ricondata tutta la realtà storica alla concreta sintesi, in cui essa infatti ci si presenta, nell'atto dell'autocoscienza, la storia fa tutt'uno con la storiografia”; e cioè è vero che “un uomo... *omnimode determinatum*” è il “soggetto” dalla cui personalità sgorga la vita dei fatti, è l'atto di autocoscienza “a cui è ricondata tutta la realtà storica”. È vero tutto questo; ma è vero anche che “la storia che si fa, la sola che realmente ci sia, non è nel tempo, ma nel pensiero e del pensiero; è eterna.... Il tempo storico vive morendo nel pensiero...; è tempo annullandosi come tempo nell'eternità del pensiero che lo contiene” (*Il superamento del tempo nella storia*, in Rendiconti dei Lincei; fasc. 11-12 del 1935, Roma, 1936; p. 767-8).

48. *Soggettività ed unità nell'attualismo.*

L'attualismo è dunque proprio quel soggettivismo assoluto, nel quale Spaventa faceva consistere l'essenza ed il valore di tutta la filosofia moderna. Anche il Gentile,

come il Croce, conferma la soggettività della filosofia, che voglia essere moderna. L'oggetto è il pensato: plurimo, passivo, soggetto negato. Il Soggetto è il pensante: unico, attivo, negante. E, quindi, l'atto puro, questo “farsi dello Spirito” che è lo Spirito, non è che la negazione: per l'attualismo, come per l'hegelismo, non c'è dialettica senza negazione che la costituisca.

Che dei concetti che l'attualismo adopera, ci sia una critica, non direi. Come per la filosofia dello spirito, così per l'attualismo non si vede la necessità di una critica dei concetti nel filosofare: questa, infatti, richiede l'abbandono della dottrina hegeliana dell'autoconcetto, e l'attualismo invece fa centro del suo argomentare proprio l'hegeliano autoconcetto dialettico, ritenuto lo stesso Spirito, lo stesso Logo concreto, il quale perciò è principio dialettico, che esclude la dialettica naturale, e non presuppone altra dialettica logica che la propria dialettica spirituale di pensiero pensante.

L'attualismo è dunque un idealismo soggettivo, negativo, antinomico (dialettico contraddittorio). Ha in sé cioè proprio quelle caratteristiche che trovammo essenziali all'idealismo tedesco nel suo netto differenziarsi da quello italiano. L'attualismo, infatti, dell'hegelismo non è correzione nel senso voluto dall'idealismo storico italiano, ma è soltanto esasperazione, col ritorno al fichtismo da cui esso era nato: è, cioè, la dimostrazione che quel soggettivismo, che Schelling ed Hegel rimproveravano a Fichte, e dal quale si ripromettevano di liberare la filosofia per raggiungere così l'assoluta scienza, che

Fichte, a loro avviso, non aveva toccata, quel soggettivismo è il carattere stesso dell'hegelismo (cfr. § 9), ed è insuperabile come carattere della realtà e filosofia: Io (trascendentale) sono l'Unico ed il reale. Questo soggettivismo Hegel credeva di aver superato, quando aveva posto a principio della realtà e della filosofia quella idea dell'essere, che nella sua vuotezza si identificava e si negava nel nulla. È merito dell'attualismo aver dimostrato, con rigore maggiore di quanto finora era stato fatto in Italia e fuori, che quella astrattissima idea, dal cui antitetico sviluppo Hegel traeva prima una logica, e poi una filosofia della natura, per passare soltanto da questa ad una filosofia dello spirito, quella idea presupponeva già lo Spirito, o idea non era. E se dello Spirito come principio devesi conservare la natura dialettica, esso non può essere che quel principio di opposizione fichtiano, che richiede l'assolutezza dell'Io. Questa dimostrazione fa apparire l'attualismo piuttosto fichtismo che hegelismo: è, in verità, riduzione di Hegel alla sua origine ed alla sua essenza.

L'attualismo, quindi, in quanto dialettica antitetica del soggetto puro (Io trascendentale), non continua il carattere storico dell'idealismo italiano, ed è soltanto inconsapevole tentativo di innesto del carattere speculativo germanico alla robusta pianta della speculazione italiana, nell'accettata credenza che il soggettivismo germanico sia la propaggine o la vera fioritura di essa (Spaventa); laddove, abbiám visto (cap. VI), questo carattere è proprio della coscienza germanica della sua distinzione

da quella italiana, ed è il disconoscimento non la conferma della scoperta, che già il pensiero italiano aveva fatta.

L'io unico dell'attualismo non è dunque il legittimo rampollo nè dell'Artefice interno di Bruno, nè della cognitio abdita di Campanella, nè dell'Essere ideale di Rosmini, nè dell'Ente di Gioberti, nè di Dio di Vico e di Mazzini, nè di tutti questi nella intima unificazione del loro valore di oggettiva assolutezza, immanente ai soggetti, ma non perciò identificabile come Soggetto. Non è, per quanto a tutti questi motivi ideali certamente e continuamente ricorra il pensiero del Gentile. Il vero è che esso fu, nella sua prima formazione, improntato alla forma speculativa tedesca come somma insuperabile sapienza. Ma poi l'italiana la nativa spontaneità dello spirito di lui sentì potentemente quella affermazione di unità, che costituisce il pensiero speculativo e direi anche lo stesso spirito italiano. E così la filosofia del Gentile risultò tutta una entusiastica appassionata dimostrazione della unità identica della attività spirituale; ed in questo sta insieme l'italianità e il valore positivo della sua speculazione. Ma, per quella sua prima formazione, egli cercò di subordinare tale affermazione di unità a quella forma speculativa tedesca, a quel soggettivismo che gli vietava di vedere la vera anima della speculazione italiana. E sta qui il disvalore e il limite della speculazione gentiliana. Quella subordinazione da una parte falsifica l'unità (unicità), togliendo la positiva assoluta oggettività e quindi la sua concreta identità, e dall'altra rende im-

possibile ogni vera soggettività spirituale; quella subordinazione fa finire il puro atto gentiliano nella più pura empiria soggettiva, che non può essere meno patologica (Kant) di quella oggettiva, se l'immagine sognata non è meno patologica della immagine sentita.

Così quel potente anelito all'unità, quella dimostrazione dell'ineliminabile spiritualità del reale, che costituisce l'innegabile e non piccolo valore del pensiero gentiliano, a noi par nato dalla classica speculazione italiana; il suo disvalore nasce proprio dalla contaminazione col soggettivismo tedesco, che gli toglie consistenza e coerenza, e fa finire quella potente affermazione di assoluta unità e spiritualità in una schietta negatività o nella più labile empiricità.

49. Dogmaticità dell'atto trascendentale attualistico.

È naturale quindi che l'attualismo nel suo complessivo valore intrinseco soggiaccia alle stesse critiche che abbian rivolte al dialettismo tedesco come tale.

La riforma della dialettica, da Spaventa iniziata e da Gentile compiuta, lungi dall'eliminare il principio antitetico di essa, vuole renderlo più rigoroso, facendolo risalire alla sua fonte fichtiana. Il reale sono Io nella mia dialetticità, e la dialetticità sono Io.

Così la dialettica antitetica, in questo risalire, con l'attualismo, alla sua fonte (l'Io assoluto), perde ogni contenuto, perchè abbandona esplicitamente quello hegeliano dell'essere col nulla, e non ritrova più quello fichtiano dell'io libero, urtante contro una impermeabile realtà, e creante così a sé il mondo della natura sentita, perchè dopo Hegel è inammissibile quest'urto. Così della dialettica attualistica non si capisce il perchè. E non si vede quindi la possibilità della mediazione attualistica. Dove l'Unico è soggetto come assoluto Unico, non c'è possibilità d'altro; per questo Plotino era indotto a negare all'Unico l'essere. Unico non devo esser Io, perchè sia possibile la mediazione; questa ci può essere solo là dove ci sia un implicito da esplicitare, un immediato da mediare. L'implicito, l'immediato, è senz'altro soppresso nell'hegelismo fichtiano che è l'attualismo, con la soppressione dell'urto di Fichte, dell'astratta idea dell'essere di Hegel.

Quindi la mediazione trascendentale attualistica è posta come indimostrato e indimostrabile dogma più intransigente degli altri. Ogni altro dogma, infatti, rimanda chi il dogma accoglie, all'altro soggetto che il dogma afferma, sia questi colui che emana il dogma come "editto o decreto" (cfr. al prop. di tal significato di dogma, Buonaiuti, *I dogmi del Signore*, in Religio, 1938, 1, p. 10), o sia invece il Rivelatore della Verità. Da tale rinvio la dogmaticità (rinuncia a giustificare, a dimostrare) è di molto limitata, se non tolta, per lo sforzo, ineliminabile

bile, di interpretare il verbo rivelato, di intendere l'editto che ci costringe.

L'attualismo invece gratuitamente pone l'affermante chiuso in sè stesso, irremissibilmente, con la sua irrefrenabile antinomicità.

Nè di questa può essere sufficiente giustificazione la libertà messa come assoluta ineliminabile essenza della spiritualità. A parte il gratuito passaggio dalla spiritualità libera a me (o viceversa), la libertà non è salva, se l'Io non può non essere antinomico. La determinazione della libertà come antitetività ci fa senz'altro perdere la conquista kantiana (forse l'unica conquista fatta nel tormentato problema della libertà) della positività del fare: la libertà torna ad essere quella del negare, se il fare si riduce a negare (antitetività). Appellarsi alla sintesi è vano, quando la sintesi non è che nesso antitetico.

50. L'Io trascendentale come io.

Del trascendentale atto dialettico attuale non resta dunque che l'empiricissima mediazione che io faccio in quanto “*omnimode determinatum*” (§§ 47, n. 8); la trascendentalità dell'atto è scomparsa. Io Filosofo che sono l'ultima, la somma, l'unica parola della concretezza attualistica, Io Filosofo, che sono il Logo stesso nella mia attualità, sono lo stesso Soggetto assoluto trascendentale. E, se è vero il metodo dell'immanenza quale è profes-

sato dall'attualismo (*Riforma della dialettica*), deve essere vera anche la reciproca di detta proposizione, cioè Io trascendentale sono Io Filosofo dialettico come tale. Se questa inversione non fosse possibile, tutta l'immanenza attualistica non significherebbe nulla. Io Filosofo nella mia storica determinatezza parlo dunque in modo assoluto: non sillaba del mio parlare è senza valore.

Ed Io Filosofo, essendo Io trascendentale, sono unico: non consento quindi altro io, col quale io sia in reciprocità di pensiero. Io Filosofo, nella mia storica determinatezza, sono dunque solo: non ho altri cui persuadere, con cui convenire, da cui dissentire. Solipsismo assolutistico, che, per il suo carattere immanentistico soggettivo, finisce in un solipsismo empiristico. Solipsismo empiristico, che l'attualismo condanna, senza accorgersi che il solipsismo assolutistico, che esso professa e che già per sè solo non è meno condannabile di quello empiristico, finisce nel solipsismo empiristico⁶. O altrimenti

6 Il precipitare nell'empirismo (sia pure un empirismo soggettivistico o umanistico), che è ineliminabile se l'attualismo non vuol rifugiarsi nell'altro estremo del misticismo trascendentista, si fa, a mio avviso, evidente negli ultimi saggi del Gentile; dove si legge, che l'io puro è sentimento, (*Introduzione alla filosofia* 1933, p. 113, 145, ecc), che il sentimento è «il principio in cui il pensiero, al suo primo albore [quel pensiero, nella cui eternità si annulla il tempo storico (cfr. § 47, n. 8), avrebbe dunque un albero!], e la realtà nella sua più profonda radice coincidono» (p. 87), è il «nucleo primitivo dello spirito» (p. 33); dove si legge, che «questo sentire è alla base della vita dello spirito, il principio della conoscenza; di là da ogni conoscere» (*Filosofia dell'arte*, 1931,

l'immanenza soggettiva se ne va: se io spirito non fossi Io lo Spirito, sarei soltanto una delle tante morte cose, in cui lo Spirito si nega; lo Spirito non sarei io, che sarei natura, cioè spiritualità negata, passività, oggetto.

E se (contro la lettera e lo spirito dell'attualismo) abbandonassimo pure tale immanenza per l'assolutezza

pag. 193), che «non c'è pensiero che non sia l'atto di un soggetto colorato della sua soggettività» (*ib.*, p. 194), ecc.; e dove in generale il G., tratto forse dai problemi che vuol risolvere (natura, esperienza, arte), accentua il sentimento, e lo pone come lo stesso io puro. Or la spiritualità del sentire non gli contesterò certo io, che l'ho sempre (cfr. *La coscienza morale*, 1914) affermata in modo radicale; ma questa spiritualità non si raggiunge, quando si continua ad avere un concetto realistico del sentire in genere, e, con l'antica psicologia, si concepisce il sentimento come costitutivo del soggetto come tale. Con queste concezioni il G. tenterà invano di sfuggire all'empirismo che ne consegue, e alla incoerenza in cui egli cade, quando pone il sentimento come lo stesso io puro. Il ricorso al sentimento fondamentale rosminiano, mi par vano. Questo infatti è la rosminiana forma reale dell'essere, e questa a sua volta è la singolarità plurima proprio in quanto soggettività reale. Quindi la pluralità (col valore dato da G., di materialità, passività, fenomenicità, negazione) dei soggetti nella loro determinazione (che dovrà essere, estrinseca, causale, meccanica in quanto propria di quella pluralità) sarebbe quell'«uomo di questo mondo o omnimode determinatum», che è l'io puro gentiliano, sarebbe quel soggetto, quell'autocoscienza «a cui è ricondotta tutta la realtà storica». Quella pluralità nella sua meccanica determinazione sarebbe l'io trascendentale. E questo è empirismo radicale; non è nè idealismo, nè spiritualismo, nè liberismo. E come empirismo radicale è una pura e semplice contraddizione, un assurdo, oltretutto l'incoerenza o l'equivoco massimo dell'attualismo.

dell'unico Io nella sua pura attualità antinomica, che abbiamo vista vuota e ingiustificata (§§ 49), questo assoluto creatore di passivi enti, in verità non creerebbe nulla.

È, questa, difficoltà della tradizionale posizione dell'Unico bastante a sè stesso; difficoltà, che Hegel, lungi dall'aver risolta, non ha neppure sentita. La tradi-

Si dica altrettanto del ricorso alla concezione spinoziana della mens umana come idea corporis. Essa è un modo della sostanza e non certo l'unico, come vorrebbe essere l'Io puro. Finchè il G. non abbandona la dialettica negazione della pluralità dei soggetti, da quelle concezioni non può trarre null'altro che un coerente empirismo che le rinnega.

Non starò poi a mettere in evidenza come in questi saggi e specie nei primi due della *Introduzione* è professata esplicitamente l'identificazione dell'uomo con lo spirito concepito come il processo reale unico. Per tale identificazione vale quanto si disse nel § 42, con l'aggravante che non è raro sentire dire dal G., per indicare che tale o tale altra attività dello spirito è ineliminabile dalla spiritualità, che essa è nata con l'uomo. È ammettere la nascita dello spirito con quella dell'uomo!

Quanto poi alla “*Nuova dimostrazione dell'esistenza di Dio*”, che ritrovo nella *Introduzione* e che, al suo primo comparire (1932), avevo subito letta con vivo interesse, cercando il chiarimento di quel groviglio di assurdi, col quale il titolo stesso mi si presentava (ritenevo e ritengo che io avevo già dimostrato che continuare ad impostare il problema di Dio come problema della Sua esistenza non è che un dire e disdire), devo confessare di non aver trovato nè detto chiarimento nè la confutazione della mia tesi. Affrontare comunque il problema di Dio senza affrontare il problema del concetto che possiamo farci di Lui, a me pare impresa vana. E perciò, dopo aver letto il nuovo saggio del Gentile, si rimane, a parte tutto, in questo dubbio: Il Dio, di cui qui il G.

zione, se non altro, ammette degli spiriti creati accanto allo Spirito creatore: è un modo di sentire e superare la difficoltà, per quanto ingenuo lo si possa ritenere. Tutto l'idealismo trascendentale post-kantiano non sente neppure la presenza della difficoltà. Esigenza fondamentale costitutiva dell'io è proprio l'alterità, cioè il riconoscimento degli altri come io: e solo da questo si può salire all'assolutezza dell'Unico, che appunto per questo non è Io. L'Idea di Hegel messa come principio, anche se astratta e quindi vuota, salvava o almeno pareva che salvasse l'idealismo dialettico da questa morta assolutezza di un Io; la fichtiana sostituzione ad essa dello Spirito come Io (senza nessuna realtà opposta contro cui cozzare, e quindi presupposta con l'Io dall'urto stesso) ve la porta dentro o almeno la pone in evidenza.

L'attualismo in verità ripudia nettamente quella trascendenza dell'Io puro; e allora non può avere altro si-

dimostra nuovamente l'*esistenza*, è il Dio creato dalla filosofia (*Modernismo*, Laterza, 1906, p. 62: «Il bisogno religioso non può essere più appagato altrimenti che... con la filosofia che crea Dio»), il Dio creato razionalmente dall'uomo (*Studi vichiani*, Messina, 1915, p. 48), o il Dio, che, comunque, con la sua esistenza condizionerebbe la filosofia e la creazione razionale umana? Alla domanda non si risponde senza fare la critica dell'auto-concetto, senza distinguere il concetto dall'idea, senza superare il concetto dell'oggetto come "fenomeno prodotto dall'attività costruttiva del soggetto" (Introd., p. 211), concetto pel quale necessariamente si fa finire in tal fenomeno o Dio o me pensante proprio anche come pensante (cfr. già la mia *Critica del concreto*, 1921, cap. VI).

gnificato che questo: io “uomo di questo mondo omnimode determinatum” cioè io, nella mia puntuale determinatezza storica, sono l'atto di autocoscienza, “a cui è ricondotta tutta la realtà storica”.

Cioè io sono l'autoconcetto che è la storia, proprio in quanto sono “uomo di questo mondo omnimode determinatum”. Quindi o assoluto solipsismo del singolare (assurdo inconcepibile), in cui la pluralità è tolta anche come negazione (oggettività), perchè un oggetto, un uno di tanti (io) è assolutizzato come l'unico Io: o palese equivoco, pel quale io una volta sono quell'oggetto, quell'uno di tanti che è l'aspetto negativo dell'atto puro, e una volta invece sono lo stesso atto puro, sempre proprio come lo stesso Io “uomo di questo mondo omnimode determinatum”.

Perciò come la distinzione crociana dei concetti dai pseudoconcetti non salvava la riduzione dello spirito a psiche umana (§ 42), così la dottrina gentiliana dell'autoconcetto non salva la riduzione dello spirito, sempre come processo reale, ad Io trascendentale e di questo a quell'io singolare, che sono io uomo di questo mondo omnimode determinatum. La prima riduzione assunta, senza critica, dal fichtismo porta logicamente alla seconda, la quale dimostra poi, insieme alla propria, la falsità anche della prima.

In tal modo il sottinteso della filosofia dello spirito, che la psiche umana in quanto tale sia lo stesso processo reale che è lo spirito, con la identificazione fatta dello spirito come tale con l'Io come atto puro nell'attualismo

non è stato eliminato, ma è diventato l'esplicita riduzione dello spirito come processo reale al determinato processo psicologico singolare del filosofo. Così quell'innegabile approfondimento speculativo, che caratterizza l'attualismo di fronte alla filosofia dello spirito, e che consiste nel salire al concetto di questo spirito in quanto processo reale, finisce in un impoverimento ancora maggiore dello spirito, in quanto si passa dallo spirito concepito come umanità in Croce, allo spirito concepito come io singolare uomo, che parlo, in Gentile.

51. Dissoluzione del Filosofo.

E, passando dalla discussione, diremmo, trascendentale, a quella concreta, che pur dovrebbe far uno con la prima, notiamo, che, proprio per questa riduzione dello Spirito ad io singolare, nell'attualismo mentre da una parte c'è questa apoteosi del Filosofo come Io trascendentale, proprio per la stessa ragione – e del resto in coerenza con la professata contraddizione – c'è, dall'altra, lo svanire del filosofo come tale, il suo annullamento, che ora comincia esplicitamente ad essere ammesso da parte attualistica, ma non certo dallo stesso Gentile. Il filosofo si dissolve nel concreto scienziato (cfr. già il mio art. *“Che cosa è la filosofia”* 1921).

Non può nascere la problematicità filosofica, dove il filosofo è lo stesso creatore: del che potrebbero essere

contenti solo i puri ripetitori, che, rifugiandosi nella storia, si darebbero l'aria così di essere creatori, senza la sensazione dell'inesplicato problema, senza il dubbio, il travaglio, la coscienza dell'inesplicato residuo anche dopo la propria esplicazione, cose tutte invece che sono l'assidua compagnia della riflessione filosofica.

Questa scompare quindi nella elevazione della filosofia alla stessa concretezza creatrice.

E questa concretezza si risolve poi nel momentaneo successo, che diventa unico indice di verità e di valore. Non resta più campo al valore di quelle idee, che come immediato successo non abbiano che l'oscurità il sacrificio delle persone che le bandiscono. Così la fattura umana della storia umana non fu scoperta di Vico, ma di chi dopo parecchi secoli divulgò Vico; e la storia umana non fu fattura umana prima di Vico, o prima di chi lo divulgò. Vico non scoprì l'essenza della storia; la pose, la creò. Nè questa considerazione è superabile con l'empiricità del tempo e l'eternità del pensiero. Con gli opportuni adattamenti valgono qui gli argomenti addotti già per lo spirito come l'uomo (§ 42). Di quella empiricità del tempo poteva parlare Kant; non può più parlare chi propugna il metodo dell'assoluta immanenza, pel quale “un uomo di questo mondo omnimode determinatum”, è il soggetto a cui è ricondotta tutta la “realtà storica” (§ 47, n. 8). Senza la successione non c'è l’“omnimode determinatum”, e non c'è quindi la realtà storica. Quella eternità del pensiero è risolta senza residuo nella più

empirica temporalità successiva, cioè nella più labile temporaneità.

Il vero è che l'attualismo non ha potuto sentire la scoperta che la filosofia moderna deve al pensiero italiano, l'immanenza oggettiva dell'Assoluto, perchè ha voluto essere ed è il coronamento dell'idealismo trascendentale germanico, che, nello sforzo di mettere in evidenza la soggettività, la perde col renderla unica ed assoluta. Per questa sua essenza l'attualismo, come il pragmatismo, il bergsonismo, il relativismo d'ogni specie, attivistico o intellettualistico che sia, è, dirò brunianamente, crepuscolo che pone fine al giorno del soggettivismo, non è aurora che inauguri il giorno della nuova filosofia, svolgendo quei bagliori che pur già dalla prima metà dell'Ottocento si annunziavano all'orizzonte italiano.

52. Autorinnegarsi del neohegelismo.

Così entrambe le forme del neohegelismo italiano finiscono in una autodissoluzione della filosofia. Croce parte dalla filosofia come assoluto sapere, e finisce col negarla esplicitamente in nome della storica realtà spirituale. Gentile parte invece da questa e finisce col rinnegarla nella puntualità dell'atto trascendentale come spirito filosofante. E perciò il concetto gentiliano dell'autoconcetto aspetta di esser tolto di mezzo (Logica II, 1923, pag. 148-9), proprio perchè divenuto concetto, e

quindi non più spirito filosofante. Quella storica realtà spirituale non si sa più dove pescarla se è un autoconcetto, che una volta espresso non è più tale e quindi non è più realtà. La realtà spirituale sta in questo non essere, o almeno non essere esprimibile: tutt'altro quindi che storia, e tutt'altro anche che idealismo, il quale richiede, comunque si formuli, l'oggettività insita nel sapere.

Così tutto il neohegelismo italiano finisce in un autorinnegamento, che par quasi denunziare questo trapianamento di esotica dottrina, fatto da uomini, di italianissima cultura teoretica e mentalità pratica, che vogliono costringere la loro e tutta l'italiana spiritualità in un sistema, che ne rinnega le caratteristiche, e che sta, sì, al culmine della filosofia moderna, ma solo in quanto quella conquista che caratterizza questa, ha vissuta ed affermata solo con lo spirito soggettistico del germanesimo.

APPENDICE⁷

LA PEDAGOGIA NELL'ATTUALISMO

7 I. e II. furono le recensioni dei due volumi del «*Sommario di pedagogia come scienza filosofica*» del Gentile, pubblicate la I nel «*Logos*», Vol. I, Fasc. 1, Perugia 1914, e la II ne «*Il Conciliatore*» Vol. II, Fasc. II, Torino 1915. Le ripubblico letteralmente perchè ancora forse non inutili in sè, ma soprattutto in quanto chiarificatrici del mio atteggiamento iniziale di fronte all'attualismo. Per la stessa ragione pubblico anche III. Chi conosce il mio pensiero posteriore, farà da sè le opportune postille: in sostanza l'atteggiamento iniziale è pienamente confermato dal successivo sviluppo della mia riflessione. Ripubblico dunque senza mutare sillaba.

Il primo incontro del mio pensiero critico con quello hegeliano del Gentile si veda nel volume (*La percezione intellettuale di A. Rosmini*, 1907) e nei due articoli polemici (ma di una polemica, da ambo le parti, tanto serena ed obbiettiva, quanto rispettosa ed alta) rosminiani del 1911 (*Intuito e sintesi primitiva in A. Romini*) e del 1912 (*La potenza e l'intuito come potenza nella ideologia rosminiana*), pubblicati nella Rivista di filosofia.

La mia prima critica alla filosofia del Croce si veda invece nell'opuscolo *La coscienza morale* (1914).

I. (1914)
LA PEDAGOGIA COME FILOSOFIA

«Il mio vorrebbe essere un libro adatto agli alunni delle scuole normali e di tutte le scuole, dove si preparano i futuri insegnanti; non perchè adatto a loro soltanto, anzi perchè adatto a tutti gli uomini colti, che cercano come cerco io da tempo, come han cercato mille e mille prima di me, una coscienza e una fede, per sè e per gli altri...» Questo dichiara l'A. nella prefazione al libro, che nella dedica dice il meglio dell'anima sua. E di questo intento, di porre in un libro destinato alle scuole un vivo soffio di vita che gli faccia perdere ogni carattere di pedanteria scolastica, va data all'A. ampia lode. Non v'ha cosa più sciocca ed iniqua insieme di quel voler, come si dice, adattare alle scuole un dato sapere: adattarlo per molti vuol dire facilitarlo, e facilitare ad ogni costo il più delle volte è deturpare, è snaturare.

Il libro è diviso in tre parti: 1^a *L'uomo*; 2^a *L'educazione*; 3^a *Le forme della educazione*.

1. – L'A., stabilito nei primi 5 capitoli che conoscere le cose, «entrare nell'interno delle cose non è altro che entrare nell'interno di noi medesimi»; che noi medesimi non siamo che soggetto, che il soggetto è autocoscienza e che questa, come quello, è universale e non ha plurale, – in quasi tutti quelli successivi non fa che liberarsi, con una dialettica serrata e incalzante, di tutte le distinzioni, che l'ordinaria psicologia fa tra i fatti psichici. A torto si

parla di sensazioni interne ed esterne, organiche e sensorie, di forma e contenuto di esse; come a torto si distingue il tono della sensazione dalla sensazione stessa, e tanto più a torto si vuol trovare un tono doloroso accanto a quello piacevole. Così non si può stabilire distinzione alcuna tra sensazione, percezione e rappresentazione: percezione e rappresentazione, che fan nascere un mondo di falsi problemi con le relative assurde soluzioni (inconscio psichico, conservazione delle rappresentazioni, psicofisica, ecc....). Nè devesi parlare di associazione e neppure di linguaggio come di segno, che, come tale, non potrebbe che indicare la rappresentazione in quanto rappresentazione: la parola quindi anch'essa non è che la sensazione stessa. E così non sono che vane ombre tutti i «concetti di cui sogliono discorrere i logici, come termini del *giudizio*, soggetti di *definizione* e di *divisione* e membri del *raziocinio*», (p. 72), e quindi anche tutti questi atti, in quanto che il concetto che ne è il principio, non è che, anch'esso, sensazione. E come tutte queste distinzioni dell'attività teoretica in sè, il G. demolisce quella tra attività teoretica e pratica, perchè fondata su un falso concetto della realtà. Giacchè va tolta anche la distinzione tra spirito e materia: «Se c'è materia, tutto è materia; se c'è spirito, tutto è spirito» (p. 95). E dinanzi al bivio di «negare lo spirito, il pensiero, il soggetto, noi stessi che dovremmo fare la negazione, o di negare la materia» (p. 96), il G. conclude col porre lo spirito come attività universale e col riaffermare quindi il principio, da cui egli parte in questa analisi dell'uomo, che, cioè,

«non solo per intendere se stesso, ma per intendere il mondo, l'uomo deve tornare a se stesso, soggetto assoluto, o soggetto che è tutto soggetto, e che non lascia nulla fuori di sè» (p. 110). E l'unica categoria di questo soggetto è quella di essere esso stesso una sensazione, cioè un pensiero, un atto, una sintesi a priori che è unità dell'immediato e della mediazione. Lo spirito è pensiero e non ha altra categoria che sè medesimo, e perciò è eterno atto e quindi eterno svolgimento. Questa idea dello spirito come sviluppo, tratta da una approfondita concezione della sintesi appercettiva kantiana, è, io credo, la sola parte positiva che il G. pone in mezzo a tutte le accennate negazioni.

2. – La nota critica e negativa che già è in predominio in questa prima e fondamentale parte, si accentua o almeno si mantiene in prevalenza nelle due seguenti.

In quella che riguarda l'educazione, infatti, l'A., dopo aver nei primi due capitoli dimostrato che se vogliamo dare un nome alla scienza che si occupa dell'uomo quale prima è stato delineato, cioè come «la stessa realtà universale considerata nella sua attualità in cui è *soggetto*» (p. 113), la si deve dire filosofia «come scienza universale e concreta che non ammette nè integrazioni nè specificazioni» (p. 115), e dopo aver identificata la pedagogia con la filosofia così intesa, superando così il dualismo di una pedagogia o psicologica o etica, passa senz'altro, prima di e per poter dimostrare questa identi-

tà, a «liberarsi da taluni comunissimi inveterati pregiudizi» (p. 124).

Primo tra questi il dualismo educatore-educando, «pregiudizio che si potrebbe dire monadistico», a combattere il quale il G. dimostra l'insussistenza della tecnica, perchè fondata sul falso concetto di potenza, e l'impossibilità che si abbia una dualità di soggetti nell'atto educativo, perchè, se fossero due, non sarebbero spiriti e il loro atto non sarebbe più atto spirituale. Laddove l'atto educativo non è che una sintesi a priori, di cui il G. cerca di mostrare l'attuazione in alcuni esempi concreti; l'educazione è processo dello spirito. Contro questo concetto sta anche il secondo pregiudizio, quello che il G. dice pedologico: che cioè del processo educativo ci possa essere un principio e un termine, come se esso fosse nel tempo e non contenesse invece esso stesso il tempo, come se il bambino avesse una psicologia tutta propria. «Al pregiudizio pedologico fa riscontro quello che si può dire il pregiudizio professionale del pedagogismo» (p. 159). Giacchè si è ammesso un bambino da educare, converrà avere un maestro che sappia l'arte di educare, che abbia appreso il metodo. Ma perchè ciò fosse possibile, obietta il G., dovrebbe potersi «staccare la norma dal fatto, o meglio l'atto dal fatto» (173). Il vero metodo quindi non può essere che un metodo vivo, quello che ciascun maestro vien attuando nell'atto stesso del suo insegnamento. E siccome la scienza di quest'atto come processo dello spirito non è che filosofia, così filosofia anch'essa è la metodica. E di

qui il G. parte per presentarci in calde e ben colorite pagine il maestro come «lo stesso spirito che si pone nel suo assoluto valore spirituale», e della cui opera non debbesi confondere il valore col prezzo, e per sorpassare poi il concetto empirico del maestro persona individuale, affermando il tutto come «il solo vero concreto totale maestro dell'uomo» (p. 191), e quindi affermando che attraverso la specializzazione degli studi che è necessaria perchè «carattere intrinseco della essenziale individualità dello spirito» (p. 198), debbesi attuare l'universalità della educazione, mediante un «sapere intelligentemente rispettoso di tutte le forme del sapere» (p. 199), qual è la filosofia.

3. – Adunque «uno spirito, una filosofia, un'educazione» (p. 203): questa unità risolve la secolare quistione della educazione negativa (Rousseau) o positiva (Helvetius), richiedendola negativa e positiva insieme: «negativa perchè lo spirito è uno; è una realtà unica; positiva perchè questa realtà non è ma si fa; non è cosa... ma spirito» (p. 215). Questa stessa unità richiede che l'educazione sia «*attuale*; cioè formale in quanto materiale, e materiale, in quanto formale» (p. 228): formalismo e materialismo educativo convengono e devono convenire, secondo il G., in un puro mnemonismo, perchè sono falsi entrambi e per uno stesso falso presupposto: la divisione tra materia e forma dello spirito. Oltrechè questa antinomia intrinseca all'istruzione va sorpassata e negata anche quella che pone l'istruzione di fronte all'educazio-

ne morale. Come la formazione dello spirito come intelligenza si ottiene con un «processo spirituale, che è continua posizione e soluzione di problemi», così, nella formazione di esso come carattere, il processo spirituale «ci si presenta pure come continua posizione e soddisfazione di bisogni» (240). E siccome «il problema vero e reale è un bisogno» (p. 242), così i due processi si identificano, sono uno stesso ed unico processo. E questo che alcuni vogliono religioso, mentre altri lo pretendono scientifico o estetico, deve invece essere comprensivo e riassuntivo di tutti questi indirizzi, cioè filosofico: «la sola educazione laica davvero è l'educazione filosofica, non negazione della educazione religiosa, nè dell'educazione estetica ma della loro esclusività» (p. 260). Da questa comprensiva educazione non è esclusa neppure quella che si dice educazione fisica che sta nella sempre maggiore spiritualizzazione del corpo.

4. – Queste le linee sostanziali, attraverso le quali il G. svolge la sua Pedagogia come scienza filosofica, animato sempre e riscaldato da una stessa fede che la realtà non sia altro che lo spirito nel suo farsi e che la pedagogia non può essere che scienza di questo spirito e quindi pura filosofia. Ma questa fede a me pare, però, che abbia ricevuto un contenuto non da una sua propria esplicazione, ma soltanto da una rivendicazione di sè medesima contro le opposte fedi. Se queste venissero a mancare, e l'ipotesi non deve al G. sembrare arbitraria, perchè deve naturalmente sperare che gli oppositori si con-

vertano alla sua fede, che cosa gli rimarrebbe a dire chiudendosi nel suo principio del puro concretismo storico dell'atto? Io credo che dovrebbe di necessità postulare quella empiria, che egli dice falsa perchè astratta, ed astratta perchè parziale; solo così, su questa parzialità, potrebbe egli erigere l'unità concreta dell'atto. Perciò non a difetto ed a scarso acume dell'A. – che anzi le sue pagine come son piene di vigore, così anche sono disseminate qua e là di sagge ed acute osservazioni che traggono pieno il consentimento – devesi quell'andamento polemico e distruttivo che anima e riempie quasi tutto il volume, ma al principio fondamentale, verso il quale il G. par che abbia ora orientato, sviluppandolo, il suo pensiero. Ma di questo principio più opportunamente nella recensione seguente⁸.

Qui, trattandosi di pedagogia, mi par debbasi notare, che, prima di identificare senz'altro la filosofia con la pedagogia, si sarebbe dovuto fare un attento esame dell'oggetto che questa pretesa o vera scienza dice suo. Esame che ancora da nessun indirizzo pedagogico, compreso quello che il G. sostiene, vien seriamente fatto, ma che pure è il solo che può dirci qualcosa sulla natura e sul contenuto di questo sapere pedagogico. E si affannano gli uni ad affermare la individuale autonomia della scienza pedagogica, gli altri a negarla, senza saperne l'oggetto. Si fa presto a dire che l'oggetto è l'educazione, quando di questa educazione non si è fatta una critica

8 Cfr. il n. III di questa appendice.

compiuta ed esatta. Se questa avesse fatta, il G. si sarebbe accorto, che, quando egli pone come un pregiudizio il dualismo educatore educando, nega senz'altro ogni educazione nel senso in cui questa parola ha un significato, ed un valore suo proprio, per ammetterla, se mai, solo in quanto l'educazione si identifica con qualunque altro atto. Or quando di una qualche cosa od atto noi diciamo di occuparci, è chiaro che dobbiamo occuparci di esso in ciò che lo distingue da tutte le altre cose od atti, e non in ciò che lo accomuna. Se no, noi non parliamo di esso in quanto esso. Or la parola educare, se ha un significato distinto dalle altre parole, mi par che valga proprio influire di un ente su di un altro ente, perchè, o almeno soltanto in modo che, questo ne risulti sviluppato.

La tirannia dello spazio non mi consente di continuare in questa come in altre discussioni certo di grande interesse. Ma forse non mancherà occasione. Di questo mio libero discutere certo il G. non mi serberà rancore, qualunque sia l'apprezzamento che egli ne faccia.

In complesso il volume del G. mi sembra un acuto saggio di critica pedagogica, pieno di vita, di buon senso, di dottrina, e perciò di interessante ed utile lettura per qualunque persona colta e non soltanto per chi s'avvii all'insegnamento o lo pratici. Utile soprattutto per la fiducia, che indirettamente ispira, dell'uomo in sè medesimo. Ma esso è fondato sul principio della unità del soggetto, che, se pur si presenta come valido mezzo di eliminazione di parecchie difficoltà, a me sembra

però proprio in contraddizione con l'ordine dei fatti che deve spiegare. L'opposto principio, dirò col G., monadologico presenta certo gravi difficoltà da superare, ma mi par proprio il presupposto del fatto stesso educativo.

II. (1915) LA DIDATTICA

1. La pedagogia è filosofia, perchè il farsi dello spirito è lo spirito stesso. Questo il G. aveva dimostrato nel volume precedente (cfr. I).

In questo egli ci parla della Didattica, cioè della pedagogia come didattica e quindi deve cominciare dal determinare la pedagogia nella sua distinzione dalla filosofia. «La pedagogia [filosofica] consiste nella riduzione della pedagogia [empirica] alla filosofia» (p. 15).

La didattica (pedagogica e quindi filosofica) a sua volta consisterà perciò nella riduzione della didattica [empirica e quindi non pedagogica] alla pedagogia (e quindi alla filosofia).

Questo mi pare il concetto fondamentale che il G. svolge nella introduzione, fondandolo su una concezione dialettica della distinzione, sul concetto dello «speciale» concepito come distinto dal «generale» solo «per la sua maggiore determinatezza derivante da nuove differenze dinamiche generatesi nell'intimo dello stesso concetto generale» (p. 20), e sulla già affermata identità di intelletto e di volontà. Quest'ultima fa sì che il G. non possa concepire la didattica «come teoria della istruzio-

ne in senso stretto» (p. 19), e perciò, essendo essa una teoria della scuola, deve la scuola non essere altro che l'educazione stessa. E quindi non è scuola soltanto quella che si dice scuola. ma tutto è scuola; e la prima differenza dal resto solo per la consapevolezza che del suo essere acquista.

Dopo questa introduzione il G. passa ad una «*Didattica Generale*» che comprende «L'etica del sapere, L'unità del sapere come unità dello spirito, L'analisi dello spirito e L'analisi del sapere».

Essendo la didattica teoria della scuola e non essendoci scuola senza disciplina (p. 31) bisogna anzitutto guardare che cosa è questa disciplina.

Il giudizio pratico non differisce dal teorico che per la sua concretezza; «il giudizio teorico, appunto perchè astratto, non esiste» (p. 38), e il riconoscimento pratico dell'autorità, in cui consiste la disciplina, non è in fondo che il concreto giudizio di autorità (unità di legge e di volontà), che il soggetto universale, che si personifica nel maestro, fa. Perciò «*la disciplina non è il dovere dello scolaro, ma il dovere; il dovere fondamentale del maestro*» (p. 42). Che deve fare il maestro per adempiere questo dovere? «*Esser uomo*» (p. 50), cioè farsi uomo, «realizzare la natura umana, che è la stessa natura dell'essere universale: lo spirito» (p. 51), e perciò «studiare, sui libri o sul gran libro del mondo, che sono tutti un solo libro, l'animo nostro» (p. 62). Così la disciplina diviene la stessa scuola, in quanto «si può definire *l'etica del sapere*» (p. 54). Siccome però «l'indisciplina

è immanente alla disciplina ed è suo antecedente necessario», così nasce la necessità del castigo. Laddove «quello che non può essere giustificato, è il premio, che si risolve in una falsificazione dei fini etici immanenti nell'attività spirituale, e quindi in una vera e propria corruzione» (p. 62).

Così «lo studio del concetto di disciplina... ci ha fatto entrare nella teoria della istruzione» la quale richiede «l'unità dell'autocoscienza e della coscienza» (p. 65). «Il sapere è generazione di se stesso» (p. 67) e perciò, contro ogni concezione realistica e quindi atomistica di esso, va concepito come uno e procedente per momenti infiniti: esso è «realizzazione infinita della infinità» (p. 77). Una cosiffatta realizzazione crea il carattere e suscita l'interesse, per cui «*la coscienza del maestro è il momento infinito della autocoscienza dello scolaro*» (p. 82) e per cui l'educazione non è soltanto piacere o soltanto sforzo, ma «è insieme e per lo stesso motivo attraente e faticosa» (p. 83). In questa realizzazione noi vediamo come ogni sapere è strumentale sì, ma è solo strumento di se stesso, e perciò «ogni momento di esso, come momento spirituale, è infinito... Anche il leggere e lo scrivere, nell'attualità sua, è sapere, è spirito, e quindi è un infinito e non può tenersi per strumento di nulla» (p. 86).

Dal non vedere il sapere come tale realizzazione nasce il doppio errore dell'analisi dello spirito e dell'analisi del sapere. Per il primo si cercano nello spirito le sue

varie facoltà e quindi si pretende avere una diversa didattica per ciascuna di esse.

Per il secondo si fraziona il sapere nelle materie d'insegnamento, si distingue dalla scienza il metodo d'insegnamento di essa, si moltiplicano gli insegnanti in modo che ciascuno si tenga stretto e limitato al suo campo e si discute se l'insegnamento debba essere ciclico o per gradi senza vedere che non può non essere l'uno e l'altro insieme.

Perciò la didattica speciale (che costituisce la 2^a parte del volume) il G. non può intenderla «nel senso ordinario di didattica delle varie facoltà e delle varie materie d'insegnamento» (p. 141). Egli invece trova che c'è una *didattica speciale storica e una didattica speciale filosofica*.

Della prima, che consiste nella stessa attualità dell'insegnare, non possiamo dir nulla, giacchè «la didattica generale non trova se non quest'unico metodo vero e ragionevole da raccomandare a ogni maestro: di volere fermamente, volere costantemente insegnare» (p. 143). Una didattica speciale filosofica «non è stata mai tentata, perchè non si è visto mai nettamente il carattere filosofico del problema didattico» (p. 144). Essa è «fondata sul concetto della unità dello spirito, che la nuova filosofia sostituisce al vecchio concetto della classificazione delle scienze» (p. 245).

«Il problema della classificazione delle scienze è assurdo» (p. 147). «E così alla didattica speciale delle facoltà e delle materie sottentra la didattica speciale delle

forme dello spirito» (p. 152). Ora il ritmo per cui lo spirito «si determina distinguendosi sempre in un modo determinato» (p. 152), «si dispiega evidentemente per tre momenti distinti: giacchè il reale che si idealizza per realizzarsi, importa: 1° il reale, 2° l'ideale, e 3° l'unità del reale e dell'ideale». «Il ritmo, adunque, significa un'unità viva, o una sintesi a priori, necessaria, di due termini che nella sintesi hanno la loro concretezza e realtà» (p. 154). Le tre forme di tal ritmo sono l'io, il non-io e l'unità loro e «noi ordinariamente le chiamiamo *arte, religione e filosofia*, quando non intendiamo con questi tre termini tre prodotti spirituali (tre *materie* della didattica), ma tre categorie spirituali... tre aspetti assunti dall'unica attività dello spirito nel suo ritmico processo in modo che ciascuno di essi si vegga quando si sia già superato» (p. 155). Perciò «la didattica generale si specifica nella didattica dell'arte, nella didattica della religione e nella didattica della filosofia» (p. 160). La prima «consiste nello svolgimento dello spirito come arte, o pura soggettività» ed è «la forma fondamentale dell'insegnamento» (p. 162). «Ogni insegnamento, come insegnamento estetico, è costituzione dell'umana personalità» (p. 164). Quando ciò si dimentica, ogni insegnamento, che pur dovrebbe essere estetico, finisce con l'essere la cosa più antiestetica. Così la calligrafia; così il comporre a tema obbligato; così la lettura di un libro che non interessi. «Qualunque sia lo strumento adoperato, l'attività educatrice deve in primo luogo essere attività formatrice dello spirito quale soggettività pura (p.

182). «Per didattica della religione si intende la teoria dell'insegnamento come svolgimento dello spirito in quanto pura oggettività» (p. 183). «Il Dio, di cui qui si tratta, è l'oggetto in cui il soggetto non si riconosce, o la forma della pura oggettività» (p. 184). «Tutto quello che conosciamo, è oggetto ed è perciò divino» (p. 187). Perciò mentre «l'arte si chiude nella certezza»; «la religione aspira alla verità; e il grande valore del nostro insegnamento religioso dipende dal grande valore del culto della verità» (p. 197). «Se l'insegnamento estetico par che si concentri nell'insegnamento letterario, e dell'arte in generale, questo religioso pare che si concentri principalmente nell'insegnamento scientifico» (p. 199). Ma poi «la religione si differenzia nel seno della religiosità» (p. 208). «La scienza è appunto quel regresso da causa a causa della causa, che non può aver mai fine; la religione, che è ignoranza rispetto alla scienza, non è regresso nè progresso, ma rinuncia fin da principio a ogni processo, ad uscire comunque dal fatto da spiegare per spiegarlo». «Sicchè scienza e religione, mentre si combattono, sono d'accordo nel principio, che è la inintelligibilità assoluta del fatto» (p. 211). «Scienza e religione... sono originariamente una medesima forma spirituale». E siccome «l'espressione schietta di questa forma, in cui l'Io si fa assoluto oggetto, è rimasta rappresentata dalla seconda», a questa «a tal titolo spetta un luogo nella scuola» (p. 212).

Però «l'insegnamento religioso, come l'insegnamento artistico, è una forma astratta dell'insegnamento» (p.

218). Basta guardare quel che realmente è l'arte e la religione per vedere «quel che pareva unicamente religione, mutarsi in arte... e l'arte mutarsi in religione senza cessare di essere arte» (p. 223). Di qui la necessità di una superiore didattica che è quella della filosofia. «Il vero insegnamento non è la costituzione dell'Io come personalità, nè la costituzione dell'Io come oggetto o mondo; ma la costituzione della personalità del mondo, o del mondo della personalità» (p. 224). «Nè si opponga che neanche la filosofia basta alla soddisfazione di tutte le esigenze dello spirito, poichè la filosofia è semplice speculazione...» (p. 227). La filosofia, di cui qui si intende parlare, non è «concepita come teoria opposta alla vita» ma «come la stessa natura dell'animo nostro»; «nasce con noi ed è noi stessi» (p. 228). «*Il porro unum* perciò della vera e schietta preparazione del maestro... è questo concetto chiaro... della realtà, che nella filosofia ci apre gli occhi» (p. 230); «la sola compiuta didattica è... la filosofia... la moralità della scuola, cioè del maestro» (p. 231). «E la scuola morale è la scuola critica d'ogni pura soggettività o d'ogni pura oggettività, in cui a volta a volta tende a paralizzarsi il ritmo della vita spirituale». «Questa critica è la cosa più semplice di questo mondo» (p. 237); ma «è anche la più difficile impresa in cui si travagli la mente umana» (p. 239). «Questo capire è tutto ciò che c'è da fare a questo mondo» (p. 239); «è l'eterno processo; per cui sempre si capisce, e non si capisce mai» (p. 240).

«La didattica muore dunque rinascendo nella filosofia; in una filosofia che non rimane, come la vecchia didattica, esterna legislatrice della scuola, ma si fa legge intima della scuola stessa: l'anima del maestro che è uomo di buona volontà» (p. 242).

2. Con tali parole il G. mette fine al suo bel volume. E ad esse non può non consentire chiunque intenda che cosa dica il G. dicendo filosofia e chiunque sappia veramente, e per pratica e per riflessione, che cosa sia educare.

Io ho finora riassunto il pensiero dell'A.; dovrei ora discuterlo. Una tale discussione però, se compiuta ed esauriente, importerebbe un volume non minore – di mole, intendo – di quello del G. stesso. Mi fermerò perciò solo a discutere alcune quistioni tra quelle in cui io sento di non poter convenire col G. Dei tanti punti in cui consento, e per i quali mi par che il volume sia anche una buona azione e un grande servizio reso alla scuola col rompere l'alto sonno nella testa ai ripetitori meccanici di lezioni ed ai timidi curatori e conservatori di una morta calma spirituale sotto forma di gradevolezza e facilità, certo sarebbe anche utile discutere; ma senza dubbio più utile è la discussione là dove si dissente.

Non discuterò le tre forme della attività dello spirito nella loro derivazione dalla natura sintetica del suo atto: sarebbe un discutere tutta la concezione filosofica del G. nella sua giustificazione e nelle sue conseguenze. Ma a me pare che il bisogno di inquadrare l'attività spirituale

umana in questa triplice forma abbia qualche volta condotto il G. a falsare o almeno a non vedere compiutamente la natura delle determinazioni, che comunemente si danno della attività stessa. Fermiamoci un po' sulla natura della religione.

Senza dubbio chi dice religione dice attività spirituale, se ritiene la religione un qualche cosa. Ora per il G. la religione è un qualche cosa: è un momento essenziale dell'atto sintetico dello spirito, il momento dell'oggettività. Lo spirito, che, nella sua spontaneità creatrice, oggettiva e quindi idealizza sè, fermato in questa idealità che è l'oggetto, è religione. La religione per ciò è la schietta oggettività così come l'arte è la schietta soggettività. Però la religione, così genericamente intesa, si determina in scienza, storia o più propriamente tradizione, e religione in istretto senso, secondo che l'oggetto è il fatto conosciuto nella sua individualità di fatto, ovvero è il fatto riconosciuto come un antecedente di noi uomini, ovvero infine è il fatto riconosciuto nella sua schietta natura di fatto, e perciò non conosciuto, cioè riconosciuto come mistero. E che questa forma dello spirito debba dirsi religiosa e non scientifica o storica risulta dall'essere la religione l'espressione più genuina di essa in quanto dà del fatto la vera natura cioè l'inconoscibilità, il mistero.

Appunto per questa inconoscibilità del fatto come fatto il processo conoscitivo si risolve in un «movimento dell'oggetto che di noto diventa ignoto» (p. 187). Il momento in cui noi diciamo di conoscere un oggetto, è pro-

prio quello in cui quell'oggetto per noi è morto, è un mistero. Noi conosciamo il nostro oggetto, fintantochè siamo in esso facendolo, cioè siamo soggetto. «L'ignoto è l'oggetto che si è distaccato dal soggetto: l'atto che si è quasi raffreddato, ed è divenuto un fatto» (p. 189). Così ogni conoscenza, se è conoscenza di fatti, si risolve in una non conoscenza; giacchè la conoscenza non è teoretica, è pratica: conoscere è creare l'oggetto. Si potrebbe dimostrare come da ciò debba risultare la falsità o almeno l'illusorietà di ogni conoscenza concettuale, e quindi il chiudersi della conoscenza in qualcosa di molto simile alla intuizione bergsoniana. Ma non vogliamo entrare in una discussione gnoseologica, che importerebbe prima quella, che abbiám detto di voler evitare, intorno alle forme della attività dello spirito.

Domandiamo invece: si può veramente quella che comunemente si intende per religione racchiudersi in cosiffatta forma di oggettività? Dove sarebbe quella personalità trascendente, in cui si racchiude il divino e che è il vero e proprio oggetto di ogni attività religiosa? O noi, spirito, veramente ci chiudiamo nell'oggetto come tale e non lo riviviamo come nostro atto creativo, ma lo riconosciamo solo come oggetto, come morta creatura, ed allora ci troviamo tutt'altro che dinanzi al divino: ci troviamo proprio dinanzi a ciò che postula il divino, dinanzi alla creatura che postula il creatore. O invece noi riviviamo l'oggetto come nostro atto creativo e allora non siamo più nella forma religiosa che il G. ci presenta dello spirito, ma nella forma filosofica. Spiegare la reli-

gione è dimostrare la possibilità o l'impossibilità di un soggetto trascendente, dinanzi al quale si prostri o si annulli il soggetto particolare. Quando lo spirito «vede l'oggetto innanzi a sè, non vedendo sè stesso» (p. 186), non è in attitudine religiosa, in attitudine di adorazione, è soltanto in attitudine di conoscenza. Perciò se questa forma dello spirito mi spiega la scienza, non mi spiega la religione. Non è vero che «il divino non è se non l'oggetto come tale» (p. 186), neppure se ammettiamo, come il G. ammette, che l'oggetto in quanto puro oggetto è infinito anche se «sia una goccia d'acqua». Che Dio sia infinito non vuol dire che l'infinito sia Dio. Il Dio della religione è la persona dinanzi a cui ci prostriamo, non è la cosa che non conosciamo. E il mistero delle religioni non sta tanto nell'affermare l'inconoscibilità dell'oggetto creduto, quanto nel determinarne la personalità e l'attività in un modo sconosciuto. Tutti i misteri dicono qualche cosa: il vero mistero non dovrebbe dir nulla. Se la religione, quindi, è mistero, non è nulla; se la religione è qualche cosa, è qualcosa più o qualcosa d'altro che un mistero. Se intendiamo ridurre a nulla la religione riducendola a mistero, ci incombe l'obbligo di dimostrare che essa non sia che mistero cioè non sia nulla. La via presa dal G. per tale dimostrazione non pare concludente, perchè i sostenitori della religione potrebbero cominciare col contestargli che sia religione quella che egli presenta.

3. Per quanto riguarda poi lo spirito filosofico informatore di tutto il lavoro, a me pare che in questo secondo volume, mentre sostanzialmente si mantiene o si ha intenzione di mantenere la dottrina già svolta nel primo, c'è come un inizio di superamento di questa in una coscienza più profonda delle esigenze rimaste insoddisfatte.

Il punto fondamentale, per il quale la dottrina del G. mi par che non risponda ad una compiuta e coerente concezione della realtà, è l'assoluta unità del soggetto e quindi l'assoluta unità dell'atto sintetico dello spirito.

In questo volume il G. sente più vivamente l'esigenza della molteplicità e della diversità.

Di qui l'affacciarsi, come per una logica insita alla realtà stessa delle cose pensate, come per una diretta intuizione della realtà, che si sente a disagio negli schemi creatisi, l'affacciarsi di concetti implicanti la negazione dell'unico soggetto assoluto ed affermanti la molteplicità anche dei soggetti, anche nei soggetti; di qui un farsi più reale della natura, un fatto che è un risultato dell'atto, e che, una volta fatto, ha una sua speciale realtà di fatto, che il G. dice idealità.

E ciò non soltanto in singoli argomenti e concetti, che sarebbe lungo cogliere qua e là nell'impeto della esposizione ed approfondire nel loro proprio valore, ma anche nella concezione generale della didattica speciale.

Ammettiamo pure che arte e religione siano momenti astratti dello spirito che nella sua integrità è filosofia, cioè è compiuto ritmo dello spirito. Ma siamo noi o non

siamo qualche volta e alcuni artisti e altra volta e altri scienziati? Sì, è vero, noi artisti siamo anche scienziati, ma di questo nostro ritenerci viventi in un momento astratto dello spirito, deve pur esserci una ragione.

Della astrazione deve esserci una speciale realtà. E quando questa speciale realtà cerchiamo di cogliere, noi vediamo che la vera concreta realtà è proprio questa astrazione. Il filosofo che vuol vivere la realtà nella sua interezza e che quindi vuol riunire tutte le astrazioni nella concretezza del suo universo si sforza invano di riuscire rimanendo nella piena concretezza e vi riesce solo nella misura in cui sa, di quella universale concretezza, fare la sua propria astrazione. L'esistenza stessa quindi di una filosofia, che affermi la concretezza della realtà, importa nel suo stesso essere la realtà della astrazione. È tanto vero che la filosofia non è la realtà, che lo stesso G. sa, che, scrivendo e trattando filosofia, non deve scrivere e trattare arte o scienza e riconosce come scienziato o artista chi tratta arte o scienza; con questo riconoscimento egli dà alla sua filosofia la stessa concretezza che dà alla scienza ed all'arte di quegli altri. E siccome questa arte e questa scienza in quanto tali sono momenti astratti del ritmo spirituale, così la filosofia in quanto tale è momento astratto dello stesso ritmo. Cioè quel ritmo veramente non vive che in momenti astratti, ed esso non ne costituisce altro che la formale unità. Quando siamo pervenuti a questo punto, vediamo allora che quelli che dicevamo momenti astratti sono in realtà gli atti concreti e quell'unico atto concreto non è invece che

l'astratta unità loro. Le parti sono invertite, ma la realtà resta la stessa: c'è una astrazione e una concretezza, una unità e una molteplicità che si integrano necessariamente l'una con l'altra. Nessuna di esse è eliminabile o derivabile dall'altra. È vero: partendo da una fondamentale ed assoluta molteplicità, sia questa di atomi, di enti, o di atti, non riuscirete a ricostruire l'universo, la realtà, l'essere nella sua unità; ma parimenti partendo dalla assoluta unità come vera e piena concretezza non riuscirete neppure a spiegarmi gli atti infiniti e vari in cui quella unità si realizza.

Quando ciò avremo ben compreso, troveremo che quelle analisi dello spirito e quelle analisi del sapere non sono poi quegli assurdi problemi che si vogliono in esse vedere. Saranno assurde le posizioni e le soluzioni finora date di essi problemi, ma non sono assurde le esigenze, a soddisfare le quali quei problemi furono così posti e risolti. Bisognerà quindi rifarsi da capo nella posizione e nella soluzione di essi, ma non si può abbandonarli.

4. Così anche non è un risolvere il problema del rapporto tra la scuola e la vita, il dire che la scuola è vita (p. 232-234). D'accordo; e ciò non negheranno neppure coloro che sostengono che la scuola è preparazione alla vita; se qualcosa si fa, bisogna ben che si sia vivi. Ma qui si tratta di sapere se la scuola, in quanto organismo avente speciali caratteri – ed io consento col G. che il fondamentale sia quello della coscienza che essa ha di sé come formatrice dell'uomo – non abbia anche perciò

degli speciali rapporti con la rimanente vita. Se questi speciali rapporti non ha e quindi non ha speciali fini, se non è che vivere, perchè mai abbiamo bisogno di una scuola? E perchè mai riteniamo di averne bisogno proprio per vivere? Non è tempo perduto la scuola che sia soltanto vita e niente affatto preparazione alla vita? Non è quindi esatto, pur racchiudendo molta verità, che l'astrattezza della scuola consista «nel non sentirvisi l'Io quello stesso Io che esso è fuori della scuola» (p. 234). Appunto perchè è nella scuola, bisogna che si senta diverso, pur senza dimenticarsi o smentirsi affatto; perchè, se no, non ci sarebbe la lezione, non ci sarebbe l'insegnamento. Un maestro, sia esso di prima elementare o di qualunque istituto superiore, che creda di insegnare così come conversa fuori della scuola, non sarà nè buon conversatore nè buon maestro. Mancherà alla sua conversazione quella certa briosa leggerezza, che, senza esser frivola, attira le simpatie e suscita l'interesse del conversare; mancherà alla sua lezione quell'anima poderosa che, nella intensa vita che ha del proprio oggetto, desta il massimo sforzo possibile e trascina ad una sempre maggiore comprensione, ad un capire sempre più arduo che stanca, magari estenua, ma non annoia, e suscita così l'interesse dell'apprendere. Seguiamo il G. nell'esempio che egli dà. «In iscuola si legge d'un bimbo che attraversa il bosco di notte, e urlava il vento, e a lui pareva urlassero i lupi, e ne fu tutto atterrito. Scuola astratta è quella in cui gli scolaretti per questa lettura non sono atterriti, perchè la lettura serve alla conoscen-

za dei vocaboli, alla ripetizione della grammatica e altri fini estrinseci alla realtà spirituale di cui si tratta nel libro» (p. 234). Certo, se noi leggiamo quel racconto per intenderne, viverne il contenuto, e non lo facciamo sentire, siamo senza dubbio dei cattivi maestri, senza dubbio non intendiamo veramente neppure noi. Ma se noi quel brano leggiamo proprio unicamente per fare un esercizio grammaticale, ebbene siamo cattivi maestri se facciamo sentire i brividi del terrore, mentre dobbiamo far gustare l'organismo logico o sintattico o anche lessicale di esso. L'analisi e la ricomposizione del brano, che noi allora dobbiamo fare, son determinate dall'intento che noi dobbiamo conseguire, e più avrem presente questo e più il nostro processo di analisi e ricomposizione sarà vivo, sarà interessante, pur senza occuparci, se non in via subordinata e per quanto serve allo scopo, del contenuto significativo del brano letto. Gli esercizi grammaticali, che annoiano e quindi non interessano e fanno odiare libri maestri e scuola, sono quelli di cui il maestro stesso non sente il valore, sono quelli che proprio come esercizi grammaticali mancano di vita e credono di trovarla nel contenuto e fondono quindi due diversi esercizi non riuscendo ad ottenerne neppure uno.

Contro la innocente, ma pur tanto interessante, grammatica, G. io credo che sia animato da un pregiudizio naturalistico ed utilitario. Sì, nella vita non facciamo analisi logiche; ma facciamo pur sempre delle analisi, e di queste la fondamentale è quella logica. Vogliate veramente insegnare grammatica, quando ciò fate; sappiate

tenere nei limiti richiesti le distinzioni e superarle ed integrarle secondo il concetto che dell'organismo della lingua e del pensiero vi siete fatto; e vedrete poi, se l'insegnamento grammaticale ammazza la scuola o invece vivifica le menti. E non c'era oggi proprio bisogno che anche il G. avesse portato il peso della sua autorità e del suo pensiero contro quell'insegnamento grammaticale, che dall'indirizzo utilitario, cui si vuole asservire la scuola snaturandola, già tanto ha sofferto, e con la sua deturpazione o eliminazione già tanto ha fatto soffrire alla scuola di oggi.

Così anche è vero che nessuno «fuori della scuola, se è una persona seria, se ha un carattere, e sente di avere una propria dignità, e cioè un posto nel mondo, ha mai fatto un componimento» (p. 172); uno di quei componenti a temi obbligati che sono il tormento soprattutto dei maestri. Ma è vero anche che l'avvocato che ha da difendere una causa; il medico che ha da diagnosticare e curare un male, l'artista che ha nella sua opera da incarnare una idea, ecc., si trovano proprio dinanzi a temi obbligati, che non hanno nulla che fare con quei famosi temi della scuola, ma che, proprio come questi, mettono a prova la sua facoltà di utilizzare tutto quanto egli sa nella dimostrazione di quella tesi o in quella indagine, che il mondo, invece che il maestro, qui gli pone davanti. Perciò non è vero che sia un tormento per gli scolari il tema. Non vive la vita della scuola e non sente il bisogno prepotente di una affermazione spontanea della propria individualità, che pur da sola non saprebbe decider-

si per una qualche via, quello scolaro che non sente una viva commozione in quel momento in cui attende dal maestro la parola, che guidi la sua spontaneità creatrice. E l'ansia della ricerca, e la difficoltà del dubbio, e l'amara delusione del non capire, del non sentire nella via indicata la propria via, e poi la soddisfazione di aver trovato, di aver capito e quindi di aver dimostrato o contraddetto, e la gioia di aver creato e la orgogliosa soddisfazione nella coscienza di aver pensato, di aver tratto dalla propria mente qualche cosa, sono veri palpiti di quel piccolo artista che è lo scolaro, di quella piccola opera d'arte che è la composizione scolastica. L'obbligo eteronomico del tema è scomparso; è rimasta la spontaneità creatrice. Il maestro che non sappia creare questo stato d'animo nei suoi discepoli, non è buon maestro. E neppure per lui la composizione è un tormento, quando la revisione e la critica la fa nella scuola, se veramente sa farla e se veramente intende. È un tormento mortificante e insopportabile quando egli deve farle a casa, e deve quindi con irraggiungibile artificio portarsi giù al livello dei suoi piccoli scolari e riscaldarsi a freddo e vivere un'anima che egli lì non sente.

5. Tralasciando di discutere altri punti di indole più strettamente didattica e scolastica, mi fermerò brevemente sulla quistione delle pene e dei premi.

La pena pel G. è immanente nella funzione stessa della scuola, in quanto questa importa «fatica e sforzo: cadute, quindi, e risorgimenti» (p. 57). «La scuola real-

mente non è disciplina senza essere insieme indiscipli-
na». E quindi sorge il problema dei castighi, come cor-
rettivo della indiscipli-
na e restaurazione della discipli-
na... «La indiscipli-
na non è propriamente... la violazione
della disciplina, perchè la disciplina ancora non c'è... Se
la disciplina precedesse l'indiscipli-
na, dal bene nasce-
rebbe il male, e l'indiscipli-
na rappresenterebbe un reale
regresso» (55-56). La indiscipli-
na nasce pel fatto che la
«unità di soggetto e oggetto, di libertà e di autorità, di
volontà e di legge», in cui consiste la disciplina, «non è
data immediatamente. Il soggetto, oggettivatosi, da pri-
ma non si riconosce nell'oggetto» (p. 56-57). «Il fine del
castigo è... l'instaurazione della disciplina, dell'etica del
sapere rotta a mezzo della opposizione tra la libertà e la
legge»: e perciò «esso deve riuscire a realizzare l'unità...
nella stessa anima dello scolaro indisciplinato» (p. 57-
58), e «non può consistere in altro che in una modifica-
zione dello spirito» (p. 59). Il dissidio tra maestro e sco-
laro è il «primo e fondamentale castigo a cui tutti gli al-
tri possono ridursi... E la scissura sarà avvertita dallo
scolaro come una scissura non tra sè e un altro, ma tra
sè e sè, tra il sè universale qual è, per lui, quello che fa
uno coll'io del maestro, e questo sè nuovo, particolare»
(p. 60-61).

Al contrario il premio «non può essere giustificato»
(p. 62); giungendo postumo e da altri, esso si risolve in
una vera corruzione dello spirito.

Questa soluzione della quistione dei premi, pur aven-
do in sè molto di vero, mi par fundamentalmente inesat-

ta. Anzitutto quel postulare la mediatezza della unità di soggetto e oggetto per giustificare la nascita della disciplina dalla indisciplinazione e non viceversa mi pare non sia in accordo con la dottrina generale dell'A. O il soggetto si è già oggettivato e l'unità ci è già, è immediatamente posta nell'oggettivarsi che esso fa, e quindi ci è già la disciplina; o non si è ancora oggettivato ed allora non c'è l'oggetto e quindi è naturale che egli non vi si riconosca, anzi è impossibile che possa riconoscersi: non avrebbe in che riconoscersi. Ovvero dobbiamo ammettere che può l'unità attuarsi immediatamente ma senza il riconoscimento dell'un termine nell'altro in cui esso si attua, e allora l'atto sintetico non è più quale il G. ce lo aveva prima descritto, e il soggetto non è innanzi tutto autocoscienza. In generale poi dire che la disciplina nasce dalla indisciplinazione e non viceversa mi pare sia quanto dire che l'essere venga dal nulla come nulla, il che non so se il G. voglia e possa sostenere.

Inoltre del carattere specifico del castigo, di ciò che rende pena la pena, mi pare che il G. non dia sufficiente conto. La scissura è colpa o pena? Se è pena, come pare (p. 60-61), in che consiste la precedente colpa? Abbiamo visto che è scissura anch'essa, mancato riconoscimento del soggetto nel proprio oggetto. Il castigo così si risolve nella coscienza della colpa: «il castigo deve far sentire tale scissura» (p. 61). Or se il castigo ha come suo carattere specifico la consapevolezza della colpa, la colpa non dovrà essere inconsapevole del suo esser colpa? E sarà ancora meritevole di castigo?

Il vero si è che, se togliamo dalla pena il suo carattere specifico che è il dolore, non come reazione naturale dell'atto colpevole secondo la dottrina spenceriana che qui il G. accetta, ma come *meritata* sofferenza per ciò che contro la legge si è voluto, non c'è più pena. Perciò non è vero che « il dolore anche qui o non nasce, o nasce morendo nel suo opposto: in questo caso, nella dolcezza del pentimento, che è instaurazione della unità spirituale » (p. 61). La pena non c'è più, quando c'è già il pentimento. La pena o è costrizione dolorosa, di cui la soggettività particolare in quanto tale sente la imposizione, o non c'è pena. Ed ecco così riaffacciarsi quella esigenza che richiede insieme con la unità del soggetto universale anche la molteplicità dei soggetti particolari.

In ultimo, ridotto il castigo a coscienza della propria colpa e quindi ad attuazione di quella unità prima negata, abbiamo poi il diritto di sostenere che il premio è una immoralità perchè abitua «i giovani a guardare fuor di se stessi a un fine, il cui raggiungimento non dipende in tutto da loro, ma anche dal beneplacito altrui che potrà esserci e potrà anche non esserci» (p. 63)? Non si vede che perfettamente così possiamo considerare anche le pene, se le prendiamo nella loro origine extrasoggettiva di fronte al soggetto colpevole? Non si vede che anche esse potranno essere considerate come qualcosa di postumo, che, al loro arrivo, eventualmente colpiranno dei meritevoli e non più dei colpevoli? E viceversa perchè anche il premio non possiamo porlo nella intima coscienza dell'allievo consapevole della attuata unità della

libertà con la legge? Se è colpa il non avvenuto riconoscimento del proprio oggetto e pena la coscienza di questo mancato riconoscimento, non potrà esser merito l'aver subito riconosciuto il proprio oggetto e premio la coscienza di tal riconoscimento? Perché dobbiamo, nel rimprovero del maestro vissuto dallo scolaro nella e con la propria coscienza, vedere una pena e non possiamo ritenere premio la parola dello stesso maestro non pur di lode ma di approvazione e di incoraggiamento, parola anch'essa sentita e vissuta nella intima coscienza dello scolaro come soddisfazione del dovere compiuto? Se castigo è il primo, premio è la seconda. Il vero è che qui premio e castigo, che, entrambi, non possono rinunciare alla loro natura eteronomica, vengono ridotti alla minima possibile influenza, e vengono quanto più è possibile denaturati, perchè vivono, come meglio possono, nella autonomia dello scolaro che vogliamo formare uomo e perciò autonomo. Ed ecco perchè si è tanto più bravi maestri quanto meno si ha bisogno di pene e di premi; ecco perchè è tanto migliore l'educazione quanto più non ha bisogno di questi pungoli esterni e necessariamente utilitari; ecco perchè non ha più bisogno di scuola o di maestro chi può compiutamente farne a meno. La scuola è o dovrebbe essere un progressivo sviluppo della autonomia della persona attraverso una progressiva approssimazione a zero della eteronomia di essa.

III (1914). L'attualità dello spirito.⁹

Se il pensiero, la verità sta nel farsi, e quindi, una volta fatta, è falsa, anzi non è più nulla, ma è soltanto vano flatus vocis, e il farsi non si riduce a farsi qualcosa ma a puro farsi, è chiaro che tutto ciò di cui parliamo è falso, perchè parliamo sempre di qualcosa che fu. Quindi la necessità in cui io mi trovo di ritenere falsa la dottrina del D. R., se voglio seguirne lo stesso canone fondamentale, e quindi di negar questo stesso, e quindi di pormi necessariamente fuor dell'attualità dello spirito, di affermar qualche cosa oltre questa pura puntualità attuale, se realmente voglio dell'attualità dello spirito essere conseguente affermatore. Devo affermar la natura proprio in nome di quel principio, pel quale il D. R. mi grida che «pensar la natura come natura è un assurdo», perchè «in quanto la si pensa, la natura è già spirito». Quindi il vostro principio che lo spirito, a cui tutta la realtà si riduce, è atto puro, deve esser da me pensato come atto non come fatto, cioè non deve per me valere come principio, ma deve, passando dal vostro al mio pensiero, farsi ed in questo farsi sarà la sua verità non nel suo essere. Quindi la impossibilità di avere alcun principio di verità: quel che tale ci sembra, non è che la negazione di verità, quando vuol essere principio di verità. E tutto questo ac-

⁹ È il brano che qui interessa, della recensione de *La filosofia contemporanea* di G. De Ruggero, che fu pubblicata in *Logos*, facendo seguito al N. I di questa appendice.

cade, quando si dimentica che nel pensiero non c'è soltanto il puro atto il puro divenire, ma c'è il fatto dell'atto, l'essere del divenire. Ed è questa la profonda misteriosa natura del pensiero, che voi potete, quanto volete, sopprimere nella vostra immaginazione, quando a tutti i costi volete una spiegazione che cercate e non trovate, ma che si riaffaccia sempre imperiosa negli assurdi conseguenti dalla menomazione o deturpazione di essa nelle accettate soluzioni. A questa vanità non solo di ogni filosofia ma anche di ogni pensiero e quindi di ogni realtà io credo che meni diritto questa specie di storicismo assoluto. Così a me par che cadano in una stessa condanna sia la concezione estetica della distribuzione delle parti, sia il criterio valutativo delle dottrine, sia la dottrina verso il cui trionfo è orientato tutto lo svolgimento del libro: la mancanza di oggettività. L'A. ci dirà che l'oggettività è risolta nella soggettività; a noi pare, e abbiám cercato, di sfuggita, di darne qualche ragione, che l'oggettività sia semplicemente soppressa.

CAPITOLO VIII. L'IDEALISMO CRITICO

53. Oggettivismo critico di P. Martinetti.

Accanto al neohegelismo, soffusa di alta religiosità, contenuta ma orgogliosa, si è oggi affermata e continua ad affermarsi in Italia un'altra forma di idealismo: l'idealismo critico di P. Martinetti e di B. Varisco.

Il pensiero del Martinetti nasce direttamente da quello di Kant. Dalla dottrina kantiana, però, è da eliminare, egli mostra, “la teoria della subbiettività delle forme” le quali tutte, nella loro oggettività, si riducono ad una “intuizione intellettuale, assolutamente iniziale dell'unità, che è quindi in realtà l'unico, il vero elemento apriori, che si estrinseca successivamente nelle varie forme di unità della coscienza e che sospinge senza posa l'intelligenza a cercare l'unità suprema e perfetta in un principio

trascendente. (*Introd. alla Met.*, 1904, pag. 240). E quindi “la realtà noumenica non è un in sè inaccessibile; vi è la possibilità di conoscere e di rappresentare simbolicamente il noumeno per mezzo del fenomeno” (*ib.*, pag. 244). Noumeno, che, pur nella sua trascendenza, non può avere una natura extramentale, giacchè “non vi è, dietro al mio processo di coscienza, un essere di natura diversa”.

Con questa netta affermazione dell'oggettività delle forme della conoscenza, il pensiero del Martinetti si stacca decisamente dal processo soggettivistico dell'idealismo post-kantiano tedesco per avvicinarsi all'*oggettività* dell'idealismo rosminiano. Di qui anche l'*esclusione della kantiana inconoscibilità* della cosa in sè: di questa risulta l'appartenenza alla coscienza, anche se il processo conoscitivo umano non può presentarla che in simbolo.

54. *Trascendentismo religioso.*

Questo schietto carattere simbolico della umana conoscenza induce il Martinetti a sostenere la *trascendenza dell'Assoluto* di fronte ad essa: è la trascendenza rispetto al mondo fenomenico, al quale è necessariamente limitata la nostra conoscenza.

Quindi, posta la trascendenza come esigenza della religione, il definitivo e fondamentale carattere religioso

della filosofia, che afferma tale trascendenza, “l'identità di natura della filosofia e della religione” (*Saggi*, 1929², p. 52), essendo filosofia e religione “manifestazioni diverse di un'attività unica, la quale può essere chiamata genericamente, in un più largo senso, religione”. Quindi la problematicità del filosofare, conseguente alla esigenza critica kantiana, è intesa come “rinnovamento speculativo del materiale teoretico dei simboli religiosi”, come “aspetto e fattore vitale di un grande movimento religioso” come “preparazione interiore di una religiosità più intensa e profonda” (*ib.*, p. 58). Motivi nobilissimi, in cui chiaramente risuonano quelle note che dominavano il rinnovamento speculativo del nostro Rinascimento, anche se a parole allora si rinnegava o non si riconosceva o non si accentuava il nesso tra questo rinnovarsi della speculazione e la forma positiva della religione. Nesso, per il quale il Martinetti dovrebbe, a nostro avviso, concludere per l'immanenza dell'Assoluto nella coscienza, mentre abbiamo visto che egli afferma decisamente la trascendenza, impostandone il problema in modo kantiano; trascendenza, rispetto al fenomenico mondo sensibile, che non è essere in sè, e quindi anche rispetto alla coscienza umana, in quanto questa ha il suo contenuto concreto da detto mondo fenomenico. Questa impostazione, a nostro avviso, fa sì che tal concetto di trascendenza, inteso in quel che può o deve significare, non ci riporta affatto alla antica trascendenza, che è quasi soltanto una duplicazione di natura sensibile, ma ci

spinge verso un approfondimento e non una negazione del concetto di immanenza.

Idealismo oggettivo, dunque, questo del Martinetti, per quanto egli ancora non riconosca quella che è la caratteristica fondamentale di ogni idealismo in quanto tale, e cioè l'immanenza dell'assoluto essere come oggetto puro della coscienza, forse perchè si ferma alla concezione che direi tedesca dell'idealismo, e che lo costringe insieme al simbolismo conoscitivo e alla trascendenza: l'insuperabilità della coscienza vista soltanto come io, "proposizione iniziale che concede per così dire l'accesso alla filosofia" (*ib.*, p. 75-7).

Su questa proposizione iniziale egli poi fonda la distinzione tra le varie forme di idealismo, ritenendo fondamentale quella "che potremmo stabilire tra idealismo immanente e trascendente. Il primo è un adattamento della concezione idealistica alle tendenze naturalistiche, empiriche: esso riconosce che il mondo è una grande realtà spirituale, ma limita questa realtà alle forme empiricamente date: questa realtà si svolge in un corso perenne sempre rinnovato e in fondo sempre eguale, e la perfezione più alta dello spirito sta nell'immedesimarsi con l'unità universale, nell'elevare la propria coscienza al punto di vista della vita universale. Il secondo invece ha un carattere più profondamente metafisico e religioso: per esso la realtà spirituale che noi viviamo, non è qualche cosa di assoluto, ma tende a risolversi in una vita ed in una unità più profonda, che sono rispetto a noi trascendenti, che superano ogni nostra apprensione; e la

vita non è un processo sempre uguale, ma un'ascensione verso una unità che è presentemente a noi inaccessibile: la perfezione dei gradi e delle forme della vita dipende dal grado dell'unità che essi realizzano, ed ogni forma più alta di realtà non è mai che un'immagine, un simbolo” (p. 76). Chi voglia risolvere il problema religioso, non può non accettare, secondo il Martinetti, quest'ultima forma di idealismo. L'idealismo immanentistico non sente il problema religioso; per esso “la religione o non è nemmeno un problema o è pensato come qualche cosa che maschera e serve la vita morale.” La religione invece diventa “cardine stesso della vita” nell' idealismo trascendente “e la vita morale non ha termine e consistenza vera che nella coscienza religiosa” (p. 78). Quindi l'intima essenza religiosa della filosofia. “Io sono convinto, egli dice, che una profonda analisi critica dell'esperienza e della realtà non soltanto ci rivela in essa la manifestazione di una energia spirituale universale, ma ci rinvia ad una unità spirituale assoluta che ne trascende tutte le forme particolari.... Io credo che una spiegazione soddisfacente dei grandi fatti dell'ordine spirituale, non possa venire raggiunta se non in quanto essi vengono considerati come preparazioni e condizioni della vita religiosa.” (p. 78-79).

55. Critica del simbolismo e del trascendentismo martinettiano; loro genesi dal kantismo.

L'idealismo critico del Martinetti, dunque, rimane ancora saldamente legato alla kantiana concezione fenomenistica della conoscenza, e legato quindi anche al concetto, che io dico realistico, di senso, dal quale deriva la fenomenicità della conoscenza: concetto realistico, che non ha più ragion d'essere quando si ammette la realtà come spiritualità. L'intimo valore spirituale, che può essere dedotto dal posto che il senso assume in un Telesio e in un Campanella e anche in un Rosmini, forse sfugge al Martinetti. Dall'ammesso fenomenismo dell'oggetto della conoscenza e forse anche della coscienza, nasce la necessità in cui trovasi il Martinetti di salvare l'oggettività del nostro conoscere soltanto col dare a questo un valore simbolico. Valore simbolico, che non si sa donde possa esser tratto, se in quell'io di cui facciamo punto di leva per ammettere la spiritualità del reale, non è immanente quell'Essere assoluto, del quale invece si afferma netta e recisa la trascendenza.

I soggetti, cui non sia immanente l'Essere assoluto, non solo non ne hanno coscienza, ma non hanno neppure nè motivo nè capacità di assurgere a Lui, elevando a simboli le proprie cognizioni.

Il Martinetti non ha visto che l'oggettività pura è proprio quella immanente all'io, per la quale soltanto questo può non esserci dato “per via di processi che ne trave-

stono la natura” (p. 75). Ponete la coscienza soltanto come io, considerate poi l'io soltanto nella sua puntualità soggettiva; e, se non volete elevarlo ad assoluto come ha fatto l'idealismo tedesco post-kantiano, che il M. a ragione condanna, lo avrete soltanto attraverso questi processi che ne travestono la natura, lo avrete cioè nella intima fenomenizzazione del senso interno. E avrete anche uccisa ogni sua capacità di simboleggiare e quindi ogni sua capacità religiosa.

E così anche, non ammessa immanente all'io l'assoluta oggettività, nella cui esplicazione la filosofia possa svolgere la sua problematicità, non si capisce come e perchè mai possa la filosofia avere ancora il compito, come giustamente riconosce il Martinetti, di eterna ringiovanitrice della religione, che la Chiesa tende a fissare ed adagiare in forme sacramentali di culto, in cui essa cristallizza ed uccide il vivo valore simbolico del rito iniziale (*La religione*, 1935, in Riv. di fil. p. 204-8). Senza l'immanenza dell'Oggetto assoluto o è perduta la filosofia, in quanto essa puramente e semplicemente si annulla nella religione, o della filosofia è perduta l'intima connaturale finalità religiosa: essa rimarrebbe con l'immanentistico suo processo conoscitivo, e la religione vivrebbe sostenuta ed alimentata da altro sapere, eterogeneo a quello filosofico, perchè direttamente provocato dal di fuori, dall'Assoluto trascendente. Il vero è che il Martinetti forse soggiace ancora ad un duplice, direi opposto, pregiudizio: da una parte, con Hegel, professa l'identità di natura della religione e della filosofia,

dall'altra ritiene, con lo stesso Hegel e con la tradizione ortodossa, che non possa esservi religione senza trascendenza. Pregiudizi entrambi, a mio avviso, e che bisogna cominciare dal correggere se veramente si vuol contribuire a quell'elevamento e rinnovamento religioso, che anch'io ritengo fondamentale prodotto e fine del processo speculativo.

Il Martinetti, quindi, mentre a mio avviso sente potentemente il carattere oggettivo ed ontologico dell'idealismo italiano nella nobile tradizione della sua storia, si è da questa allontanato proprio per essere rimasto soverchiamente attaccato al criticismo kantiano nella sua schietta impostazione gnoseologica, la quale richiede la sua posteriore interpretazione soggettivistica. Proprio queste non gli permettono di vedere che l'immanenza può avere, ed ha già virtualmente avuto proprio nella storia del pensiero italiano, un significato ben diverso da quello empirico, che egli giustamente ha messo in evidenza e condannato. Tener conto della critica, ma superarne l'impostazione gnoseologica e l'interpretazione soggettivistica tedesca bisognava, per conquistare d'un colpo quello che è lo schietto portato dell'idealismo italiano, il carattere oggettivo e immanentistico della realtà spirituale. E questo carattere avrebbe messo il Martinetti di fronte ai grandi problemi metafisici (Dio, sua personalità o meno, la creazione, i soggetti e loro molteplicità o unicità, natura ecc.), che sono, invece, quasi sottintesi nella loro soluzione più che impostati proprio come problemi, quando non siano dichiarati vani. Che cosa infatti

non sarebbe vano là dove il conoscere non ha che un valore simbolico? Un simbolo vale l'altro, e non v'ha ragione di contendere per sostituire una bandiera ad un'altra, quando non si sostituisca insieme una più alta fede. E perciò può il M. domandarsi: “Che senso ha il disputare sulla personalità o impersonalità di Dio? Chi ha un concetto adeguato di Dio, sa che il riferire a lui questi concetti umani è un assurdo: egli è sopra tutti questi limiti” (*Relig.*, pag. 109).

Dove può notarsi che proprio il “concetto adeguato” (?) di Dio (tale adeguazione non escluderebbe da tal concetto una natura simbolica?) potrebbe richiedere la discussione di quel problema. Non potrebbe la impersonalità (io dico, invece, l'assoluta oggettività) valere proprio quel che il M. dice esser “sopra tutti questi limiti”?

Siamo sempre lì: a parte le inevitabili incongruenze, con la dichiarazione dell'assoluto simbolismo del conoscere umano non c'è possibilità di impostazione e soluzione di problemi metafisici. E, senza questa possibilità, si capisce la dichiarazione di “dogmatismo e d'intolleranza per ogni propaganda e soprattutto per ogni pretesa di voler imporre agli altri, anche solo con l'insegnamento, le proprie dottrine personali” (*Relig.*, pag. 209). Che non si debba insegnar la propria dottrina come la filosofia, mi par esatta esigenza dell'insegnar filosofia (cfr. il mio art. *L'insegnam. della filos.*, 1921), ed ho sempre sostenuto e praticato; ma che non si debba, non, s'intende, “voler imporre”, ma cercar di persuadere, criticamente, attraverso il vivo insegnamento di fondamentali

dottrine storiche della filosofia, della propria soluzione dei problemi filosofici, mi pare schietto scetticismo. E questo, sulla essenza religiosa della filosofia, non può non aprir l'adito al più ampio dogmatismo fideistico.

Tale incapacità metafisica è, anch'essa, io credo, un riflesso del criticismo gnoseologico kantiano con la dichiarata impossibilità di una soluzione di tali problemi metafisici: dal conoscere, cui sia essenziale oggetto il fenomeno, l'essere in sé con le sue esigenze metafisiche resta escluso. Ed allora o non ci sarà possibile giungere in nessun snodo alla coscienza di Dio, o, se in un qualche modo ci giungiamo, non possiamo che “pensar Dio come un'unità contrapposta alla nostra individualità spirituale”, concezione che il M. giustamente condanna, perchè con essa “il fatalismo è inevitabile e la realtà infinita di Dio non lascia più posto ad alcun altro essere: la libertà di uno spirito finito è accanto ad essa impensabile” (*Libertà*, 1908, p. 490).

Invano quindi il M., in questo assoluto simbolismo, che, io credo, è proprio la conseguenza e non il superamento di tal concezione di Dio come assolutamente contrapposto alla nostra individualità spirituale, cerca di superare tale contrapposizione (*Libertà* 490-1): anche concessa, nel trascendentismo assoluto del M., la capacità del simboleggiare, il concetto ultimo, cui arriva il M., è quello di Dio come ragione “pensata non come universalità pura, ma come una vera *omnitudo realitatis*, nella quale ogni momento della ragione è conservato e sublimato come un suo momento essenziale” (ib. 491). O

siamo con Hegel, senza la deduzione dialettica hegeliana, e Dio, come Dio, non risulta (cf. Cap. XI); o Dio rimane ragione inaccessibile dalla nostra ragione (e questo alle volte pare il pensiero del M.) e la spiritualità della nostra individualità, che il M. vuole ad ogni costo difesa, scompare.

Il vero è che, come dicemmo, alla posizione martinettiana è inibito ogni problema metafisico, e con tale inibizione non v'ha più filosofia.

56. Storicità e sinteticità della posizione speculativa di B. Varisco.

La filosofia di B. Varisco, invece, sta tutta nella impostazione di questi grandi problemi metafisici: una soluzione accettata, creduta, vissuta, ma non risultante da questa impostazione, può far parte della sua fede di credente, non è suo patrimonio di pensatore. In questa impostazione il puro kantismo è superato di colpo.

V'ha chi considera questa filosofia come già sorpassata, antistorica. Il V. infatti non parte da una posizione speculativa storica, già posta ed accettata come punto d'arrivo della speculazione: par che rivanghi terreno già abbandonato da secoli, pur nel suo discutere voci recentissime.

L'accusa di antistoricismo viene da alcuni riduttori della concretezza a sola storia e della storia a filosofia come storia di se stessa.

Il vero è che il loro storicismo non può o non vuole intendere la storicità del pensiero del V., che è molto più profonda della loro. Quello storicismo, infatti, nel tentativo di ridurre il pensiero speculativo nella sua vivente attualità alla sua storia, finisce col ridurre storia e speculazione o ad un assoluto vuoto pneumatico, o ad un contingentismo, senza consistenza e senza principi. Il V. invece parte proprio da esigenze della coscienza comune, che egli non trovi appieno soddisfatte dal sapere filosofico inteso rigorosamente come tale. Or senza questo ricorso ad insoddisfatte esigenze della coscienza comune come punto di partenza, non c'è possibilità di riempire quel vuoto, di superare quella inconsistente contingenza. Quel ricorso evita il chiudersi della filosofia nella sua storia e ci fa, direi, sorprendere la filosofia nel suo attuale perenne generarsi, nella sua problematicità, dalla viva concreta coscienza; e così, mentre da una parte ci evita l'assoluta vuotezza di un'autocoscienza che non sa nulla (attualismo), dall'altra non costringe la filosofia ad abbandonare i suoi problemi immanenti, per vivere giorno per giorno dei problemi che l'atmosfera storica umana le dà (filosofia dello spirito).

Il preteso regresso quindi nella posizione speculativa del V., di fronte al grado raggiunto dalla speculazione hegeliana, costituisce invece la sinteticità della sua dot-

trina, di fronte alla dogmatica analiticità degli storicisti sviluppatori di Hegel.

Sinteticità proprio kantiana, se la sintesi kantiana non vogliamo ridurre alla concezione grettamente psicologica di un giudizio, in cui il predicato abbia in sè qualcosa che non è nel soggetto. Sinteticità kantiana che non è la hegeliana dialetticità antinomica, che se ne è voluto trarre, ma è conoscenza nuova di quella realtà concreta in cui e da cui, come da suo principio, si radica e si svolge la riflessione filosofica.

Solo quando sentiamo, al di là del pensiero filosofico, qualcosa di inesplorato da criticare, solo quando, al di là della storica filosofia, esigenze della nostra coscienza concreta ci muovono a filosofare, solo allora, io dico, noi portiamo la speculazione ad un più alto grado, noi superiamo la schietta analisi, in cui, invece, ci chiudiamo rimanendo nella storia della filosofia.

Dalla sinteticità del filosofare consegue sviluppo e progresso nella speculazione. I grandi movimenti di pensiero speculativo, Socrate, Platone, Cristianesimo, Rinascimento, Critica sono tutti movimenti di pensiero derivati da insoddisfatte esigenze, riconosciute come tali, e che, presentandosi allo spirito riflessivo del filosofo, rendono necessario un nuovo indirizzo, una nuova posizione di pensiero, aprono un nuovo ciclo nella storia della filosofia, la quale così non è costretta, per poter dir qualcosa, a dover rinnegare quello che aveva già detto.

Oggi, dopo che la filosofia moderna nel suo sviluppo tedesco, svolgendo forse, a suo modo, il fondamentale

motivo cristiano, ha portato al trionfo dell'uomo come soggetto assoluto, e questo trionfo si ritiene idealismo, si ripresenta insoddisfatta nella coscienza comune l'esigenza dell'oggettività del conoscere di tal soggetto. Nel far sentire questa esigenza e nel promuoverne la filosofica soluzione il pensiero del Varisco è e sarà una istanza di primo ordine. E così anche: tutto il pensiero speculativo moderno par fatto per allontanare il problema dell'esigenza religiosa, non per risolverlo. Or il Varisco il pensiero moderno non vuole affatto rinnegare, ma vuole anche dare una risposta a quella esigenza.

57. Dall'accadere idealistico alla personalità di Dio.

Nel dare tale risposta il pensiero del V. passa per tre fasi di sviluppo (cfr. appendice, 1), *positivismo agnostico, idealismo critico, criticismo teistico*: fasi di sviluppo di uno stesso sistema ideale, di un unico coerente pensiero nel suo svolgimento (cfr. app., III). Vediamone i principi fondamentali, cogliendoli nella fase di pieno sviluppo, nel criticismo teistico. Punto di partenza è *l'accadere fisico col suo mutamento*: un prima e un poi, un visto, un toccato, un mosso, ecc. Questo accadere diciamo realtà: è una constatazione di fatto. Ma constatiamo anche che tale *accadere è la conoscenza dell'accadere* stesso: ricercare se e che cosa sia l'accadere al di là

di quel che io ne so, non significa nulla: la ricerca infatti suppone già che si ritrovi nell'accadimento qualcosa che io conosca come appartenente ad esso. La distinzione, adunque, che pur facciamo, tra accadimento e conoscenza dell'accadimento, è la distinzione tra qualcosa di *implicito* alla coscienza e di già *esplicito* in essa.

Questa risoluzione, schiettamente idealistica, dell'accadere reale nell'accadere saputo implicitamente o esplicitamente, porta però il V. a distinguere il suo idealismo da quello tedesco post-kantiano: è, sì, da eliminare la separazione tra soggetto ed oggetto, in quanto l'oggetto si risolve completamente nella coscienza del soggetto; ma il dover essere tale coscienza non solo esplicita ma anche implicita, esige invece la distinzione tra soggetto e soggetto, cioè esige che ci sia l'uno e l'altro, e che perciò i soggetti siano molti. Eliminata cioè la posizione realistica (separazione dell'oggetto dal soggetto), si rende necessaria, se l'identità di accadimento e conoscenza dell'accadimento vogliamo mantenere, la pluralità dei soggetti, la loro numericità distinta. E, se è vero che non c'è che un solo accadere complessivo, è chiaro che tali molti soggetti, aventi coscienza dell'accadere, non posson essere che centri diversi di essa realtà.

Ma questi centri di accadimento sono anch'essi, o essi soltanto gli accadimenti stessi nella loro singolarità, ovvero ciascun centro dell'accadere in tanto è centro in quanto in esso c'è qualcosa che supera gli accadimenti stessi e che non è perciò riducibile a questi? A tal domanda io non so trovare in V. una chiara e sicura rispo-

sta. L'impostazione prima della speculazione del V., per la sua stessa esigenza religiosa, fa considerare questi centri singolari come sentimenti irriducibili ad accadere, come valori elementari; la soluzione ultima di quella stessa esigenza, ponendo l'accadere tutto come esplicita coscienza di Dio, richiede i soggetti come singolari accadimenti e niente più.

Comunque, posti i soggetti come centri dell'accadere, sorge subito per il V. la necessità di rendersi conto della durata di essi. Se accadere è passare dall'implicito all'esplicito, ogni centro dell'accadere è in continuo sviluppo, cioè passa dall'implicito sapere al sapere esplicito. Ogni inizio di sviluppo non è un assoluto inizio. Ogni formazione di sistema di coscienza, che diciamo persona, non avrà quindi un assoluto cominciamento; se lo avesse, non potrebbe risolversi nel passaggio dall'implicito all'esplicito. E come per l'inizio, così per la cessazione: non può essere assoluta. I soggetti, dunque, proprio perchè centri dell'accadere, non possono nè aver cominciato nè finire, sono eterni. La non cessazione futura è fondata sulla esistenza precedente; ciò che non comincia non può neppure finire; e non finisce soltanto ciò che non comincia.

Così dal riconoscimento dell'accadere come conoscenza dell'accadere, cioè proprio da quella caratteristica, da cui l'idealismo postkantiano aveva dedotta l'assoluta unicità del soggetto cioè il Soggetto assoluto, il V. invece deduce la pluralità dei soggetti. Idealismo vari-

schiano ed idealismo postkantiano vengono, pur partendo dallo stesso punto, a risultati diametralmente opposti.

Però, insieme con la molteplicità dei soggetti, va dedotta, proprio dallo stesso principio dell'accadere come conoscenza di esso, l'unità dell'accadere stesso. Il mutamento infatti, che vedemmo essere carattere essenziale dell'accadere, richiede un principio fondamentale del mutare stesso. Riconosciamo così entro il mutare la legge immutabile del mutare, qualcosa cioè che costituendo l'unità dell'accadere, fa sì che questo non si disperda in una assoluta inconcepibile pluralità, ma abbia invece in sé un'assoluta unità. Non vi può essere mutamento senza legge, legge che è proprio oggettiva conoscenza dell'accadere, ma che è insieme l'essere dell'accadere. *L'essere* dell'accadere è perciò anche *il concetto*, che, pur presente come costitutivo di quei sistemi che sono gli espliciti soggetti, è legge, che, unificando questi, fa sì che gli accadimenti siano gli stessi per i molti soggetti. Così quei molti sistemi parziali, che sono i molti soggetti, si raggruppano in un sistema unico: l'essere universale. Da ciò il riconoscimento che il soggetto fa, anche nel proprio sistema, dell'altrui sistema. Ricompare così in V. *l'oggetto* e vi ricompare non come cosa al di là dei soggetti, nè come soggetto, ma come *concetto inerente alla coscienza dei soggetti* cioè come unificazione di questi. Quindi la verità del concepire categorico con le leggi di temporalità, spazialità, causalità.

Ma se l'unificazione, cioè l'essere degli accadimenti, che è la legge dei soggetti, fosse soltanto tal legge e nul-

la più, cioè, per sè, fosse soltanto oggettiva, noi dovremmo rinnegare la risoluzione dell'accadere nella conoscenza dell'accadere, e cioè, il principio stesso di ogni filosofare e di ogni essere. Tale risoluzione infatti richiede la coscienza implicita, e da questa è ineliminabile l'errore, il quale, come atto di coscienza, importa che nell'accadere idealisticamente inteso ci sia qualcosa che mentre accade non accade: l'atto erroneo, accadimento e sua negazione insieme. L'accadere idealistico, adunque, non può essere quello della identificazione di accadere e conoscenza umana dell'accadere. Deve dunque esservi assoluta identificazione di accadere con la conoscenza dell'accadere, una identificazione, che, eliminando la coscienza implicita, elimina l'errore che da questa o su questa nasce. Quest'idea di Essere, dunque, che costituisce l'essere stesso delle cose, non si esaurisce nell'essere soltanto l'idea unificatrice delle menti dei molti soggetti, ma richiede, perchè veramente essenza delle cose possa essere, che sia anche Soggetto per suo conto; cioè, Persona, la cui oggettività è la stessa oggettività che risulta a tutti gli altri singoli soggetti, i quali pur possono errare per l'implicito, che la loro parzialità richiede. L'unificazione oggettiva dell'accadere adunque richiede, se vogliamo salvare l'accadere come ideale, che essa non sia soltanto schietta oggettività dei molti soggetti, ma sia anche Persona, Dio, che può rivelarsi anche eccezionalmente, oltre il sostanziare che fa l'essere risultante alla coscienza dei soggetti.

Dio deve dunque essere Persona, perchè l'accadere ci sia. A questa Persona non è essenziale l'accadere; essa può essere senza questo, di cui però è condizione essenziale, è la stessa essenza. Questa la trascendenza relativa del V.: quasi un compromesso tra panteismo e teismo; panteismo, in quanto nella sua essenziale immutabile oggettività lo stesso accadere è Dio: teismo, in quanto proprio a questa oggettività si riconosce una trascendente personalità. Dimostrata razionalmente questa, è insieme dimostrata la possibilità della rivelazione; la quale rientra nel campo della fede: alla filosofia basta avere dimostrato tale possibilità. Si può, senza contravvenire alla ragione, credere nella rivelazione. "Si può"; il V. non dimostra che si deve. E il problema religioso invece è risolto positivamente, quando si dimostri che non si possa non credere o non adorare.

58. Oggettivismo ed ontologismo varischiano.

Il principio del filosofare per V. non è dunque nè l'Io di Fichte o dell'attualismo neo-hegeliano, nè la vuota idea dell'essere uguale al nulla dello schietto Hegel, ma l'accadere come conoscenza degli accadimenti, la cui legge immanente è l'essere, il quale perciò, proprio come tal legge, è il supremo concetto, è l'Essere ideale rosminiano. Questa legge, che è concetto, è, abbiám visto, la stessa oggettività, per la quale i pensieri concreti

(gli accadimenti) di un soggetto (un centro dell'accadere) non sono propri soltanto di quel soggetto, ma di tutti i soggetti. Quella riduzione, quindi, che abbiamo visto fatta dal V. della dualità soggetto-oggetto alla pluralità soggetto-soggetto, in tanto non porta il pensiero del V. ad un assoluto pluralismo, in quanto l'oggetto si ripresenta come immanente al soggetto stesso. Cioè l'oggettività è vista col suo carattere positivo, e non come negazione del soggetto. E in tanto il filosofare può partire dall'accadere, in quanto, di questo accadere, positiva immanente legge è l'Essere ideale nella sua oggettività. Idealismo oggettivo dunque questo del V., non ostante l'apparenza di empiricità e soggettività, che pare rimandarlo da una parte ad un empirismo prekantiano e dall'altra ad un idealismo soggettivistico post-kantiano. Che anzi la seconda apparenza condiziona la prima. Quando si sia ben capito che la varischiana riduzione della diade soggetto-oggetto alla pluralità soggetto-soggetto non è riduzione a pura soggettività, ma eliminazione della oggettività naturalistica e ripresentazione della oggettività, nella sua natura idealistica, come nesso e superamento della pluralità soggetto-soggetto, si potrà una buona volta non tacciare più di empirismo il pensiero del V.

E capir questo è capire che l'oggettività scoperta dal V. è ben diversa dalla oggettività svolta dall'idealismo post-kantiano. Ed è capire quindi che essa non è affatto la negazione che il Soggetto trascendentale fa di sé. Infatti, anche avendo presente il punto di arrivo della spe-

culazione del V., Dio come Persona, questa Persona non è affatto l'Io trascendentale dell'idealismo tedesco post-kantiano e del conseguente attualismo italiano. Il Soggetto della personalità di Dio è, per V., Soggetto trascendente, non immanente in quanto Soggetto, è il Dio postulato dalla rivelazione religiosa. L'oggettività, dunque, non è mai negazione, nè di fronte al Soggetto assoluto, che come oggetto si pone in quanto sostanza l'accadere, nè di fronte ai soggetti singolari che non pongono quella oggettività negando se stessi. Se l'Essere ideale non fosse positivo come tale, la mia soggettività, necessariamente singolare in quanto mia, svanirebbe, cioè io sarei negato come soggetto, e quindi non sarei affatto, o sarei soltanto, a dirla con i post-kantiani, un soggetto empirico, una cosa di natura. I molti soggetti, adunque, non escludono la positività dell'oggetto, ma, la richiedono come condizione essenziale del loro esserci. Siamo agli antipodi dell'idealismo post-kantiano.

Più lontano ancora è il concetto varischiano del reale, come processo dell'accadere, da quel dialettismo contraddittorio, in cui finisce l'idealismo trascendentale. Il tempo, e ciò che in esso avviene, è, per V., reale, e il reale non si risolve in atto puro di pura negatività. Legge fondamentale di sviluppo ne è l'essere, non la contraddizione; centri attivi di questo reale accadere sono proprio i molti soggetti e non l'Unico soggetto assoluto che renderebbe tutta una menzogna la consapevole attività di questi molti. In complesso dunque il V. nega esplicitamente i caratteri costitutivi dell'hegelismo e dell'ideali-

simo post-kantiano in genere, pur accettando il punto di partenza idealistico della Critica: l'insuperabilità della coscienza come coscienza dell'accadere.

59. La filosofia varischiiana come sviluppo critico del rosminianesimo.

Si intende quindi la continuazione storica che il V. fa della filosofia italiana in genere e di quella del Rosmini in ispecie.

Per Rosmini l'oggettività della conoscenza umana è data dall'essere ideale che è intuito dalla mente, e che, creando l'intelletto, dà all'uomo la possibilità di oggettivare le sue conoscenze sensibili. Il V. accetta l'affermazione rosminiana della validità oggettiva del conoscere umano come dipendente dall'essere ideale, e pone questo come l'essenza stessa dell'accadere; ma nello stesso tempo valuta la Critica al suo vero valore, che va, come vedemmo, riconosciuto al lume della filosofia italiana del Risorgimento. Valore, che significa soltanto questo: se veramente la conoscenza è oggettiva come l'idealismo italiano del Risorgimento mette in evidenza, l'oggetto deve appartenere alla coscienza. L'appartenenza dell'oggetto alla coscienza e quindi il nuovo concetto di concretezza è la vera scoperta di Kant. Questo valore della Critica è stato forse intravisto dal V. Ed è quindi naturale che egli veda la superfluità di quell'intuito, me-

dian­te il quale il R. faceva salire l'uomo alla oggettività dell'Essere. Se l'Essere ideale non è fuori della coscienza ma è l'essere costitutivo della coscienza stessa del soggetto, l'intuito rosminiano, questa specialissima mediazione tra l'Essere ideale e l'umana mente, è superfluo, la coscienza è coscienza, dice in qualche luogo il V., e non ha bisogno di speciali atti per essere saputa.

Si dà così al pensiero quel valore di oggettività che esso ha sempre avuto, ma che non era stato ancora abbastanza visto. E proprio con questo valorizzare l'oggettività del pensiero si pone finalmente il problema critico dei soggetti; problema assente nel pensiero di Kant (i soggetti vi sono ammessi dogmaticamente) e nell'idealismo post-kantiano, e che era stato sentito ma confusamente dal nostro Rosmini nella distinzione della forma reale dell'essere da quella ideale. La possibilità della forma reale dell'essere è proprio il problema della pluralità nella coscienza, cioè della soggettività. Il V. ha quasi implicita una tal concezione, quando afferma l'intimità dell'Essere ideale ai soggetti reali. E proprio per questa inclusione dell'ideale nel reale, dell'Unico nei molti, il V. supera il dualismo rosminiano e supera anche quel dualismo kantiano tra senso e intelletto, che il sentimento fondamentale del Rosmini invano si sforza di superare. E perciò anche il V., mentre considera con Kant l'accadere come fenomenico, dall'altra parte dà col Rosmini realtà a un tale accadere. E si mette quindi contro Kant, in quanto nega sotto il fenomeno un quid inaccessibile (cosa in sè), essendo la realtà data dallo stesso fe-

nomeno; si mette contro Rosmini, in quanto riduce la realtà naturale a fenomeno. L'accadere dunque non è il puro apparire di una estranea cosa, ma è proprio l'accadere, di cui tutti i soggetti sono centri consapevoli, in quanto sono coscienza dell'essere che è l'essenza di quell'accadere.

Il pensiero del V. è dunque una specie di ontologismo, e costituisce un approfondimento notevole del pensiero rosminiano su base critica. Base critica, che il V. rinnova, traendone i motivi, consapevole o no che egli di ciò sia, dallo storico carattere immanentistico dell'idealismo italiano, che vedemmo in Bruno come in Rosmini. Il pensiero del V., perciò, continua la storia dell'idealismo italiano, dalla quale invece abbiamo visto allontanarsi il neohegelismo. L'immanentismo è dal V. affermato con maggior consapevolezza attraverso l'esigenza critica dell'appartenenza dell'oggetto alla coscienza. La confutazione che Rosmini e Gioberti facevano di Kant, è accettata; ma è ritrovata nella categoricità kantiana quella oggettività, il cui difetto motivava la confutazione. Questo stesso rinnovamento della Critica portava poi il V. a porre il problema dei soggetti, per il quale egli si distingue nettamente dai pensatori precedenti e contemporanei.

Il problema dei soggetti, in fondo il vecchio problema dell'anima, era scomparso dalla filosofia idealistica post-kantiana. Il V. lo pone allo studio e lo impone al di là della sua vecchia impostazione della immortalità: è

prima da vedere, se e in che senso si possa parlar di anime, cioè di pluralità nel campo della spiritualità.

Così il V. nella lotta tra il pensiero ortodosso che condanna senz'altro come patologia tutta la speculazione moderna, e questa che confina quello in sorpassate forme storiche o in accomodanti dimostrazioni di miti religiosi, riprende lo sforzo dei Rosmini, dei Gioberti, dei Mazzini, e cerca di salvare i valori essenziali della tradizione, piegando a una dimostrazione di questi le conquiste della autonoma indagine filosofica moderna.

L'idealismo del V., adunque, riprendendo con maggiore consapevolezza critica il motivo dell'immanentismo oggettivo, continua l'idealismo italiano nei suoi caratteri fondamentali, dando specialmente alla filosofia del Rosmini maggiore consapevolezza di sè. Non è dunque il pensiero varischiano un sopravissuto momento dogmatico, che rimanga solo ai margini della corrente viva del pensiero speculativo, ma è profonda corrente di pensiero, che, continuando lo sforzo della speculazione italiana, scalza alle basi il soggettivismo e mettendo in evidenza le esigenze della oggettività prepara la nuova atmosfera speculativa.

Che questa profonda corrente viva oggi non affiori alla superficie, è spiegabile quando si pensi che tradizionalisti col loro attaccamento alle istituzioni, e novatori col loro attivismo superficiale sentono entrambi il loro quieto vivere minato da questa speculazione, che pur con intento apologetico, qual è in fondo quello del V.,

come era quello del Rosmini, riesce a scoprire la insostenibile dogmaticità degli uni e degli altri.

APPENDICE¹⁰

LA FILOSOFIA DI B. VARISCO

I.¹¹

IL PENSIERO FILOSOFICO

10 Aggiungo anche a questo capitolo una appendice per le stesse ragioni per le quali l'ho aggiunta al capitolo precedente. I tre scritti, che la compongono, sono rispettivamente del 1926, del 1927, del 1934, e sono qui ripubblicati alla lettera. Devesi tener conto che già nel 1914 io avevo pubblicato il mio saggio su *L'Essere e il problema religioso* (Laterza, Bari), che aveva per sottotitolo «*A proposito del Conosci te stesso di B. Varisco*», e in cui esaminavo criticamente le concezioni fondamentali della filosofia varischiana.

Mi permetto di richiamare l'attenzione specialmente di giovani studiosi, su questo nostro vigoroso pensatore: è bandito, presso la Reale Accademia dei Lincei, un concorso al premio di lire ventimila per «la migliore opera inedita *sul pensiero filosofico, politico, educativo di B. Varisco*». Il concorso, che credo aperto anche agli stranieri, si chiuderà il 31 dicembre 1939.

11 È riproduzione letterale dal «*Giornale critico della filosofia italiana*» fasc. IV del 1926.

1. All'animo modesto e sdegnoso, all'acuto e profondo intelletto di Bernardino Varisco, non si addice, anche quando si deve soltanto rendergli onore, la pura esaltazione discorsiva dei meriti del suo vivere.

Egli certo preferisce che anche ora le nostre menti si protendano verso quel Vero, la cui indagine fu ed è la sua appassionata fatica.

Io tenterò quindi – nel modo, che le mie deboli forze consentono, nei limiti, che al tempo impone la solennità stessa dell'ora – di cogliere, quale a me si presenta, il valore intinto del pensiero del V. nella sua originalità ed attualità.

Quanto al vivere, Egli è stato già felicemente scolpito: «artefice silenzioso della nuova Italia»¹². Artefice,

12 Le parole sono di G. Gentile, che le dettò per la medaglia recante l'effigie del venerando maestro: «Giubileo – di – Bernardino Varisco – Pensatore e Maestro – Artefice silenzioso – della nuova Italia».

La medaglia e il volume di *Scritti filosofici*, pubblicati in onore del Varisco, furono a Lui presentati, il 14 Aprile 1926, con elevate parole di compiacimento e di augurio, dal Rettore della R. Università di Roma prof. Giorgio Del Vecchio, dinanzi alle autorità, ai colleghi, agli ammiratori ed ai discepoli dell'insigne uomo, i quali gremivano l'aula magna dell'Ateneo romano.

L'opera fervida ed assidua spesa dal Varisco come insegnante nella Università di Roma, fu messa bellamente in evidenza dal Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia prof. Giuseppe Cardinali.

E fu allora pronunziato anche il discorso che qui ora si pubblica.

operante nella intimità della coscienza dalla pensosa profondità del suo animo. Profondità, tutta fervore di opera costruttiva, quando anche non sia tradotta in determinate costruzioni esteriori. Egli parla dal profondo al profondo. Devono quindi queste nostre onoranze significare anche e provocare il plauso e la gratitudine, con cui l'Italia, alla fine pienamente consapevole e fiera di sé, bisogna che rimiri questo grande suo figlio a Lei devoto, figlio che – con l'indagine tenace e profonda – con lo stile italianamente lucido, lineare, semplice – con la parola viva di Maestro alimentata da inestinguibile ardore di ricerca e tendente sempre alle radici profonde della convinzione – con la critica incalzante, sostenuta da una onestà filosofica scrupolosa oltre ogni limite – con l'inflessibile rigore verso se stesso, mitigato soltanto dalla indulgenza verso altri – con la incondizionata dedizione alla Patria, nella sua alta missione di Pensatore e di Maestro – con la chiara augurale visione, infine, sentita e fatta sentire, già da gran tempo, al di fuori e al di sopra di ogni partigiana concezione politica, di una Italia in tutta la fierezza e dignità della sua *persona sovrana* – figlio, in breve, che, improntando così la coscienza civile delle giovani generazioni alla più nobile forma di umanità e dando al patrimonio spirituale d'Italia una ricchezza che copiosi ancora continuerà a portare i suoi frutti, non nel campo speculativo soltanto, ma in tutta la più profonda concretezza del vivere, può dirsi veramente artefice, tanto delicato e profondo quanto silenzioso e

tenace, del rinnovarsi spirituale di questa nostra gloriosa e sempre giovane Italia.

Egli sentì subito, non appena, rotti i confini in cui le discipline matematiche lo chiudevano, ritrovò la sua vera via e si rivelò e si fece maestro di quello sforzo filosofico che è l'intimo sostentamento di ogni vivere umano – sentì subito che alla rinascita spirituale si poteva e si doveva giungere attraverso un profondo rinnovamento del pensiero filosofico.

Vide con chiarezza che sul preteso fatto oggettivo di natura non era possibile fondare quel regno dello Spirito, che è la sola realtà che veramente risulta, e nel quale soltanto la vita umana può ritrovare a suo principio non l'interesse, fuggitivo e parziale, cui pur inevitabilmente le singole persone sono legate, ma il valore universale che vive perenne e dal quale soltanto tutti i possibili interessi singolari possono avere un qualche significato.

E senza tentennamenti da una parte, senza cecità di neofito dall'altra, si mise deciso per la via del rinnovamento.

In questa poi, la sua schietta e salda tempra di filosofo, arricchita, come raramente ci è dato notare nella storia del pensiero, di sicura e profonda cultura scientifica da una parte, di sentita cultura umanistica dall'altra, non poteva non stampare la sua propria orma: nel movimento spirituale idealistico il V. ha una sua propria e decisa originalità.

2. Originalità che, per quanto da tutti confusamente sentita, a me pare che non sia stata vista ancora con sufficiente esattezza.

Del pensiero del V., che pur dà alla filosofia come principale compito l'orientamento della vita, non pare facile ritrovare l'intimo e sostanziale orientamento. E si spiega: Egli è rinnovatore della Critica. Donde il carattere fondamentale del suo pensiero: di critica suscitatrice di problemi, più che di sistematica dottrina metafisica.

Certo, della originalità di un pensatore la genesi sta in quello che può dirsi il problema del suo vivere. Ma per scoprirla non bisogna chiudersi in questo. Di solito – io direi sempre – l'originalità di un filosofo trascende l'impostazione e la soluzione del suo problema.

Or si sa che il problema, con cui si afferma la personalità speculativa di B. V. è la giustificazione della religione. Ce ne ha data la soluzione in tre momenti che si integrano successivamente.

Il sentimento, su cui si fonda la religione, è opposto alla ragione. Or, pur non avendo la ragione motivo alcuno per ricorrere al sentimento, questo non resta per altro soppresso. Tipico l'esempio dato, se mal non ricordo, a questo proposito: mi si imputi un reato, del quale sono e mi so assolutamente innocente. Pure il reato può presentarsi ai giudici in circostanze tali da dovere io stesso dar loro ragione, quando me ne ritengono autore. Tuttavia io resto innocente.

Quando però in questa posizione si matura la concezione idealistica, per la quale l'essere non può scindersi dal sapere, il primo momento si tramuta nel secondo, pel quale il sentimento si manifesta traducibile in ragione (dottrina varischiana del valore) e comincia effettivamente a tradursi: Il Dio del sentimento ci risulta nella ragione almeno come assoluto Pensiero che è assoluto Essere. Nel Dio religioso del sentimento resta ancora qualche cosa (la personalità di Dio), della quale la ragione par che possa fare a meno.

Nel terzo momento infine il problema è risolto razionalmente nella sua pienezza: l'opposizione tra sentimento e ragione è del tutto vinta: è dimostrata razionalmente la personalità di Dio, approfondendosi il valore delle leggi concettuali estemporanee da una parte, le esigenze della ineliminabile sub-coscienza umana dall'altra. Il sentimento religioso, così, può essere, tutto, tradotto in ragione, cioè può essere dimostrato come una oggettiva necessità razionale.

Orbene io credo che la originalità del pensiero del V. non stia tutta e fundamentalmente in questa impostazione e progressiva soluzione del problema religioso.

Certo non è piccolo suo merito avere, già da gran tempo, dal primo affacciarsi alla speculazione, imposto esplicitamente alla coscienza contemporanea il problema della religione in termini rigorosi, mentre da una parte le anime religiose o si appartavano dai progressi del pensiero speculativo e scientifico o invano cercavano di salvare, nella interpretazione del dogma, la religio-

ne positiva, e dall'altra la coscienza colta d'ogni genere, scientifica, filosofica, artistica trascurava le insoddisfatte esigenze della religiosità.

Ma la più profonda originalità del V. a me pare che stia nella impostazione chiara ed esplicita del problema della soggettività, che egli ha dovuto affrontare per la soluzione del massimo problema (quello religioso).

In una prefazione (al mio saggio su «*La percez. intel. di A. Rosmini*», 1907), che con legittimo compiacimento io ritengo il primo passo verso la fase idealistica, il V. si domandava che cosa significasse mai, in una filosofia della immanenza, una coscienza in universale, che non si capisce qual soggetto mai possa essere. Da quella domanda però si maturò in lui la consapevolezza della ineliminabilità di tal coscienza in universale dalla nostra stessa coscienza: essa è lo stesso essere razionale che ci risulta come costituente quella realtà, di cui, con la nostra esperienza, siamo centri consapevoli. È la stessa oggettività che non sta di fronte e al di là del soggetto, ma lo costituisce: è quindi l'essere dello stesso soggetto. Così la coscienza, costitutiva della soggettività, in quanto coscienza in universale è anche oggetto. È quindi eliminabile la dualità soggetto-oggetto. Ma proprio da ciò, da cui risulta l'eliminazione di tale dualità, risulta anche, ineliminabile, la molteplicità dei soggetti. Così la dualità soggetto-oggetto si trasforma nella distinzione soggetto-soggetto. Senza di questa non solo riesce impossibile ammettere la esperienza che pure non possiamo ne-

gare, ma perdiamo anche quella coscienza in universale, con cui abbiamo dovuto identificare l'essere.

Così nella comune forma di ogni concezione idealistica, che cioè la realtà saputa sia lo stesso sapere la realtà e che realtà non vi sia al di là della realtà saputa, l'idealismo del Varisco viene ad assumere una impronta propria che gli è data specialmente da quella negazione della dualità soggetto-oggetto.

Tutto l'idealismo post-kantiano è fondato non sulla negazione di questa, ma sulla sua riduzione all'attività stessa del soggetto. Donde l'oggetto, molteplice, astratto, posto dallo stesso Soggetto unico universale col suo negarsi. Distinguere questo Soggetto universale dall'atto con cui si nega e pone l'oggetto (com'era il presupposto implicito dell'idealismo assoluto fino a Spaventa) e quindi doverlo ritenere (anche se ciò non si vuole) come in qualche modo trascendente l'atto stesso; ovvero risolvere il Soggetto universale in questo atto come il Gentile cerca di fare col trasformare l'idealismo assoluto in attualismo – non muta la costituzione fondamentale di tale idealismo e quindi non toglie la dualità soggetto-oggetto: non riconosce infatti l'oggetto come costitutivo del soggetto, l'essere come realtà unica della coscienza.

Ed è invece questo riconoscimento la caratteristica propria dell'idealismo del V., nella quale è evidente la parentela col Rosmini.

Da questa caratteristica discende l'altra della concretezza dei soggetti particolari in quanto tali nella loro reciproca distinzione, che non è però separazione.

Così, mentre in generale le forme di idealismo post-kantiano sopprimono, ed a ragione, la concretezza realistica della separazione tra soggetto ed oggetto, e, conservando l'oggettività solo come astratta negazione del Soggetto, non possono sostituire, alla soppressa separazione, una concreta distinzione, l'idealismo del Varisco mostra come invece quella separazione debba essere trasformata nella idealistica distinzione concreta di soggetto e soggetto.

Così quella esigenza prima personale del Varisco, della oggettività reale del Dio che si adora, si trasforma in questa esigenza e scoperta della natura concreta dei soggetti particolari. È posto in pieno il problema della soggettività nell'ambito della concretezza kantiana. La posizione di questo problema costituisce la vera originalità del V., giacché fino a lui la concezione della soggettività non era stata posta esplicitamente in discussione. Da questa discussione io credo che debba scaturire non solo una più esatta consapevolezza del soggetto in quanto tale, ma anche una più profonda comprensione della essenza della religione.

3. Ma appunto la dimostrazione, data dal V., della molteplicità dei soggetti starebbe, per molti, a dimostrare la poca storicità del suo pensiero. Questo in fondo non avrebbe superato l'empirismo prekantiano, e perciò si risolverebbe in un infecondo tentativo di riportare quell'empirismo nel campo idealistico. Così il pensiero del V. sarebbe quasi appartato dalla corrente viva del

movimento spirituale e sarebbe quindi ridotto ad essere, ai margini di questa corrente, un tranquillo seno di acque, limpide sì, perchè rinnovato dalle fresche onde idealistiche, ma incapace di rodere quella lingua di terra, che lo apparta dalla viva corrente e lo tiene quasi a contatto degli stagni del realismo.

Io credo il contrario. A tale valutazione di inattualità storica può forse dar appiglio chi, non scendendo nella profondità critica del pensiero del V., lo presenti o, da una parte, soltanto come sistema metafisico che ha risolto il problema religioso nel senso tradizionale e costituisce quindi il più valido appoggio che oggi possa esserci per la fede cattolica, o, dall'altra, come un compromesso tra il realismo intellettualistico prekantiano e l'idealismo assoluto post-kantiano; – non chi, invece, veda e indichi il grande rinnovamento, di cui quel pensiero è capace per il suo fondamentale carattere critico, attraverso il quale furon raggiunti e quella soluzione e questo compromesso.

Nel suo valore fondamentale e nella sua integrità il pensiero del Maestro che noi onoriamo, lungi del meritare questa diminuzione, è della più grande attualità storica. Attualità storica, per cui, da una parte, si ricongiunge a tutte le più valide conquiste del pensiero speculativo moderno da Cartesio fino a Gentile, e dall'altra, facendoci sentire le deficienze di tutte queste, è ampia via aperta per le possibilità di speculazioni future.

È l'unico possibile sviluppo quello che del «cogito» cartesiano si è avuto con la coscienza in universale di

Kant, e, di questa, è l'unica possibile interpretazione quella che è stata data dall'idealismo postkantiano e specialmente dall'idealismo assoluto e dall'attualismo? Il pensiero del V., mentre ce ne mette in evidenza gli elementi validi, ci obbliga a riesaminare l'uno e l'altra.

Di Kant, pur con tutto lo sviluppo idealistico, che se ne è avuto, non si è vista ancora tutta la grande massa di dogmatismo. Una concezione dogmatica appunto in Kant è quella del soggetto. E, dopo Kant, del soggetto o si è sottinteso il concetto realistico (come in ogni forma di dualismo spiritualistico e di positivismo), ovvero, pur vista l'astrattezza di un soggetto separato dalla realtà in sè, non si è ricercato il possibile concetto, ma si è sostituito senz'altro il soggetto alla stessa realtà in sè. Il V., invece, vedemmo, pone esplicitamente il problema della soggettività e dimostra la molteplicità dei soggetti.

Si può questo problema discutere, impostare diversamente, risolvere forse in altro modo di quel che il Varisco abbia fatto, ma averlo decisamente posto è suo merito. Ed è suo merito, ripeto, perché per tale posizione non solo non rinnega nessuna delle conquiste fatte dall'umano pensiero, ma proprio di esse si serve; e tanto meno rinnega quella concretezza spirituale dell'essere, che fu la vera scoperta di K., e che, attraverso la inconsapevole rielaborazione del Rosmini, il Varisco ci spinge a riscoprire in modo più ampio, più pienamente consapevole.

È qui appunto il merito peculiare del V. nello sviluppo storico del pensiero filosofico.

Fra quelli che l'intimo valore di K. non avevano sentito affatto e continuavano a ripetere la separazione dell'essere dal sapere, dell'oggetto dal soggetto, e quelli che avevano fissata la interpretazione kantiana in una certa forma di idealismo, ponendo la scoperta realtà concreta come atto conoscitivo del Soggetto universale, egli dimostra agli uni come sono fuori di ogni attualità storica, dimostra agli altri che la loro attualità va riesaminata ed integrata. Da una più piena interpretazione idealistica di Kant possono, devono nascere altri problemi.

Porta la discussione di questi ad una riaffermazione della antica trascendenza? Il V., per quanto con una limitazione immanentistica, lo crede, e fa sforzi poderosi di speculazione per dimostrarlo. Or, comunque si voglia giudicare tal dimostrazione, certo essi ci inducono a scoprire l'esigenza sottostante all'antica trascendenza, cioè ci impongono una più matura rielaborazione dello stesso concetto di trascendenza. Anch'esso va riproposto come problema.

In breve, l'attualità del pensiero del V., oltrechè nella sua stessa originalità, sta anche nella sua capacità di sviluppo, sta nei molti e vitali germi, che contiene, delle nuove posizioni degli antichi problemi della metafisica dell'essere, nel campo di quella che si è detta metafisica del conoscere, il cui principio essenziale il V. accetta senza limitazioni.

4. Questa particolare sua attualità si ripercuote, come di ogni vero e profondo movimento speculativo deve essere, nelle esigenze della stessa vita sociale umana.

Tutti ricordiamo con quanto caldo amore, quasi soffuso di tristezza per una fondamentale incomprendione che gli par di sentirsi d'intorno, con quanto amore, dicevo, egli ha cercato di volgarizzare il profondo suo pensiero metafisico nei lucidi e tanto vibranti di umana simpatia quanto circospetti nelle affermazioni e matematicamente rigorosi nelle deduzioni, nei molti, dicevo articoli di etica, di pedagogia, di politica. Il problema fondamentale che in essi si agita, è unico: il posto della particolare individualità umana insopprimibile nella salda unità spirituale della convivenza.

E questo che ancora non si vede chiaro come problema del presente nel vivere sociale, è il problema del suo immediato futuro.

A proposito di questa individualità personale soggettiva e della caratteristica di libertà, che le compete, oggi molto si parla a vuoto, giacchè non si ricerca e tanto meno si pone a fondamento la nuova concezione che di tale individualità le conquiste speculative già fatte ci impongono.

La concezione atomica, individualistica della essenza umana, che, dopo una affermazione trascendente avuta nella pratica religiosa, si era in gran parte riversata nelle concezioni sociali egualitarie positivistiche o materialistiche, deve ritenersi definitivamente condannata. Ma

non le si è ancora sostituita, almeno esplicitamente, una nuova concezione della soggettività particolare.

Fino a Kant si può dire che noi ci sapevamo e sapevamo le cose nella nostra e nella loro finitezza; Kant mostrò che appunto perciò ci sapevamo soltanto nella nostra parvenza; si doveva di necessità ignorare l'Essere, la Coscienza infinita, Dio. Con la elaborazione che, dopo Kant, della dottrina kantiana si è fatta, par quasi che invece abbiamo coscienza chiara soltanto dell'infinito. Abbiamo perduto il finito, sia pure posto, come a mio avviso devesi, come determinazione dell'Infinito. Alla ricerca di quel che c'è di immanente, di eterno, di reale nello stesso finito richiama con insistenza il pensiero del V., che pur ha sempre fiso lo sguardo alla soluzione del problema dell'Infinito. Quindi il carattere schiettamente immanentistico e pratico della sua speculazione, pur nella sua fondamentale essenza religiosa. Quella conservazione di valori, in cui da parecchi si fa consistere la religione (concezione in parte accettata dal V. viene così a fondare anche, e prima d'ogni altra cosa, la validità stessa degli atti in cui si esplica la vita terrena. Quindi la soluzione degli stessi problemi dell'ora che urge, fondata sulle stesse concezioni che ci accertano di quella conservazione di valori. Quindi la opinione, cui il V. è sempre rimasto fedele, che non può avere fondamentale onestà di vita chi della soluzione del massimo problema non si preoccupi. Quindi la concezione del tempo e dell'accadere in esso come reale e non soltanto fenomenico.

5. E però il pensiero di B. V. avrà il suo sviluppo, implicito od esplicito che ne sia il riferimento. Contribuire con le poche nostre forze a che questo riferimento sia esplicito, qualunque sia il risultato cui perveniamo con quella meditazione libera, scevra più che si può di preconcetti e di interessi che non siano quelli speculativi, preoccupata soltanto di toccare la profondità dell'Essere, senza vane ambizioni, senza il puerile timore di confessar falso ciò che altra volta ci parve vero, ma pur col più ostinato proposito di render sempre più salda quella fondamentale coerenza che è il requisito essenziale della persona, con quella meditazione in breve, della quale Egli ci dà preclaro esempio, della quale specialmente Egli ci è venerato Maestro, della quale Maestro Egli deve esser ritenuto da chiunque voglia consacrare se stesso a quello sforzo verso il Divino, nel quale consiste la filosofia – è promessa che noi crediamo doveroso ripetere dinanzi a quanti oggi son qui convenuti a rendere a Lui onore.

Nè crediamo così di porre dei limiti alla nostra indagine, ma di fondarne anzi la migliore libertà. Giacchè, come ho cercato di mostrare, la viva attualità del pensiero del V. sta soprattutto nel fermento che esso suscita. Può forse, nella forma definitiva della soluzione del problema religioso, il sentimento personale – cioè in fondo una somma di opinioni fondate su precedenti speculazioni e costituenti una non più distinta tradizione – aver presa l'apparenza di esplicita razionalità e aver quindi in qualche momento sovrapposta la personalità empirica

con le sue indistinte esigenze a quella personalità speculativa con le sue esplicite argomentazioni, che prende e prenderà nome da Bernardino Varisco. Ma ciò è tutt'altro che dimostrato, e, comunque, troviamo nel suo stesso pensiero i motivi più validi le ragioni più esplicite per intendere e sceverare questa eventuale sovrapposizione.

La personalità speculativa di B. V. sta in una nuova forma di criticismo, capace, io credo, in quel che appunto ha di nuovo e di critico, dei più vitali sviluppi. Criticismo, si intende, non in quanto ricerca i limiti del sapere (punto di partenza di Kant), ma in quanto (inavvertito punto di arrivo dello stesso Kant) non tollera, nel sapere, presupposti che non possano giustificarsi.

Ed è perciò che io penso che si debba ai giovani italiani consigliare e prescrivere la meditazione attenta degli scritti del V.

Vi troveranno tutti un nutrimento spirituale di prim'ordine per la loro formazione intellettuale, morale, civile.

Coloro poi che all'insegnamento umanistico o proprio alla speculazione vorranno consacrare la loro vita, oltre la formazione della loro coscienza filosofica nella più scrupolosa e vigile attitudine critica, incitante sempre a riesaminare ogni affermazione, per poco che di essa si abbia ragion di dubitare, prenderanno da lui l'abito di porsi, sì, con tutta l'intimità della persona viva, nel problema che si vuol risolvere, ma di sforzarsi sempre di evitare anche che le personali tendenze che non si sa an-

cora giustificare, travisino o turbino la chiarezza oggettiva del problema stesso. E attraverso questa illimitata onestà teoretica sentiranno tutto il disinteresse pratico della sua profonda coscienza. E dalle notizie che avranno dell'uomo nella esemplare modestia del suo vivere, sapranno come ad un alto intelletto, vivente tutto nel prodigio della sua speculazione, possa alle volte esser più agevole indagare profondamente i misteriosi recessi della coscienza, che divulgarne la scoperta, anche oggi con questa ipertrofia di stampa di ogni genere. Sono esempi che possono far dolore riguardo alla incapacità sociale di trar frutto da tutti i valori umani, e specie da quelli che dell'umanità alimentano l'intima essenza spirituale, ma sono sempre esempi che fortemente contribuiscono a stabilire la fede nella bontà dell'animo e nella potenza dell'intelletto, bontà e potenza, delle quali il V. è chiaro esempio nell'alta e nobile sua figura di Pensatore e di Maestro.

II.¹³

IL PENSIERO PEDAGOGICO

1. In nuova e più decorosa veste tipografica, in formato più adatto, esce, dopo qualche anno dalla prima, questa seconda edizione degli *Scritti pedagogici* del Va-

¹³ È la recensione della seconda edizione de «*La scuola per la vita*», Venezia, 1927. Essa fu pubblicata nel *Giornale critico della filosofia italiana*, fasc. 6 del 1927: la riporto integralmente e alla lettera.

risco, che fu merito di V. Cento aver raccolti e pubblicati. E come migliorato nella forma esteriore, così il volume è arricchito, nel contenuto, di alcuni articoli e note o già pubblicati dal V. in questi ultimi anni, o che vedono la luce ora per la prima volta. Pregio anche di questa nuova edizione è la riorganizzazione di tutti gli studi, con l'aggiunta dei titoli a ciascun paragrafo, che formano un esatto sommario analitico del contenuto del volume.

Così il libro ha perduto l'aspetto di raccolta e si presenta come un libro organico di dottrina pedagogica, uno di quei libri – per applicare allo stesso V. la dottrina pedagogica che egli sostiene – dai quali nella scuola si potrà apprendere pedagogia, non perchè manuale di questa, («giacchè la pedagogia non può essere contenuta in un manuale», p. 45; cfr. anche p. 69-70), ma perchè l'allievo maestro, non potendo adagiarsi nelle opinioni altrui, che deve invece «interpretare mettendole in relazione coi tempi e tra loro» (p. 42), e deve trarre la sua cultura pedagogica dallo studio non di manuali, ma delle opere dei principali pedagogisti» (p. 41). E sempre «pedagogisti di qualche valore furono quelli appunto che sentirono con forza e conobbero con chiarezza le condizioni del loro tempo e le manchevolezze dell'educazione allora in voga» (p. 53). E non è forse superfluo ripetere che tale si dimostra il V. in questo suo libro, che non è dunque un ricettario dell'educatore, ma un libro di vita, nato dalla vita stessa della scuola italiana dinanzi ai più fondamentali ed urgenti problemi che essa ha dovu-

to risolvere od almeno affrontare in questi ultimi decenni.

È diviso in sei capitoli: I. - *Teorie pedagogiche generali*. – II. - *Pedagogia e scienza naturale*. – III. - *Cenni sull'educazione fisica*. – IV. - *Scuola e Religione*. – V. - *Questioni pratiche*. – VI. - *Questioni politiche*.

Non staremo qui ad esporre e criticare uno ad uno tutti gli articoli che, vari e nutriti, compongono l'opera del Maestro, che, pur intento com'è, a dar l'ultima mano all'opera conclusiva e riassuntiva del suo pensiero, di cui viva è l'attesa nel campo speculativo, trova ancora in sé giovanile energia per riorganizzare il proprio pensiero pedagogico, e polemizzare con quella misura ed efficacia che a lui sono proprie, con chi, sulle più vitali questioni, abbia espresso riserve o critiche.

Di taluna di tali quistioni noi accenneremo brevemente.

2. Il primo capitolo riguarda l'essenza stessa della pedagogia. La scienza pedagogica, che, con i ritrovati della propria scientificità, credeva (qualunque indirizzo si seguisse nell'organizzarli) di potersi porre norma dell'educare, e guardava quindi con commiserazione la povera umanità passata che non educata ma diseducata era stata dai tristi maestri non illuminati da quest'ultimo e più radioso dei lumi – dopo il colpo assestatole in tempo dal Gentile, cadde, almeno in Italia, tramortita o forse morta. Certo di un rinvenimento non c'è segno alcuno.

È superfluo il dire che il V. stende anche lui l'atto di morte di una tale scienza e contribuisce a dimostrare che in verità essa mai non fu viva.

Non per questo però si può dire che egli identifichi o possa identificare la pedagogia con la filosofia, come si suole ripetere, fondandosi su affermazioni esplicite dello stesso V. (cfr., p. es., pag. 17, 44, ecc.).

Questa identificazione, nella netta affermazione che ne fa il Gentile, è il risultato ineliminabile del raccostamento del concetto herbartiano di educazione (formazione dello spirito) con la concezione hegeliana della unità dello Spirito. Se lo Spirito è unico, la formazione non potrà essere che autoformazione. E quindi la stessa assoluta scienza dello Spirito (filosofia) sarà pedagogia.

Ora è risaputo che il V. non accetta la concezione nè hegeliana nè attualistica dello Spirito; non può quindi accettare una tale identificazione.

Nè, a mio avviso, vi giunge per altra via e cioè mediante il concetto di unità essenziale dell'umana cultura ritrovato nella pedagogia e costitutivo della filosofia (p. 15-17), o con quello, che è la stessa cosa, della «dottrina della vita (filosofia), costruita nel solo modo possibile, cioè con riguardo all'esigenza della vita» (p. 21-22). Da ciò, se mai, esattamente concluderà che «non è possibile stabilire una separazione precisa tra una dottrina dell'educazione (pedagogia propriamente detta) e una dottrina della vita. (p. 38). Ma il non essere separate (che cosa mai è separato nella attività spirituale?) non vuol dire non avere ciascuna una propria caratteristica

per la quale si distingue essenzialmente dall'altra. E chi voglia ricercare con una certa attenzione critica il diverso atteggiamento di pensiero di tre articoli che costituiscono il primo capitolo, scritti a distanza di parecchi anni l'uno dall'altro (1911, 1917, 1922: a proposito, perchè sopprimere la data e il giornale o rivista in cui ciascuno scritto comparve? Non avrebbero nociuto alla organicità del libro. Se ne poteva, se mai, fare un indice a parte, aggiunto all'indice del volume. E spero che in una prossima edizione che m'auguro molto prossima, l'aggiunta sia fatta) – noterà forse nei due ultimi e specialmente nel terzo un maggiore sviluppo del concetto di pedagogia come cultura, e, se non un abbandono, certo come un'ombra sulla identità di filosofia e pedagogia.

La filosofia, per il V., è scienza che ha una ben determinata natura, che egli anche qui ci tiene ancora a precisare, aggiungendo, in questa edizione, una nota (pag. 19-22), che merita rilievo dal punto di vista filosofico. La filosofia è, sì, anch'essa, unità di cultura, ma è anche, per questo, scienza dei massimi problemi, la cui soluzione noi troveremo cercando «le condizioni di possibilità» del nostro conoscere, il quale certo, in quanto lo abbiamo, deve esser possibile (pag. 20). La filosofia è dunque metafisica fondata sulla gnoseologia.

Non è perfettamente la stessa cosa la pedagogia, se, pur essendo anch'essa unità di cultura, dottrina di vita, richiede che la cultura pedagogica si tragga «dalle opere dei principali pedagogisti», e, come vedemmo, tali furono quelli che «sentirono con forza e conobbero con

chiarezza le condizioni del loro tempo». Si ha così una concezione assolutamente storicistica della pedagogia, il che non credo possa dirsi, per il V., della filosofia. Comunque, i principali pedagogisti sono senz'altro i principali filosofi, o hanno nell'opera loro una qualche determinazione, per la quale più specialmente li diciamo pedagogisti?

Il vero è che, morta la pretesa scienza pedagogica autonoma, nella concreta coscienza comune (che ad una cosiffatta scienza non ha mai in realtà creduto) non è per questo morto il concetto stesso di educazione in quanto distinto da quello di spiritualità. Or, se si vuole ricercare che cosa possa mai essere oggi la pedagogia, bisogna por mente a questa distinzione, bisogna cioè istituire una indagine critica del concetto stesso di educazione.

Questa indagine il V. non si è proposto neppur lui. Il concetto di educazione è presupposto o accettato dogmaticamente nella, piuttosto empirica, formulazione spenceriana di preparazione alla vita (cfr. pag. 1, 38, ecc.), e non è quindi senz'altro identificato (come logicamente fa il Gentile per concludere alla unità di pedagogia e filosofia) con quello della vita stessa. Perciò il problema della pedagogia resta, per così dire, aperto.

Esclusa una scienza dell'educare, sia essa intesa come naturalistica scienza di osservazione o normativa scienza razionale, resta ancora a sapere se entro la concreta attività spirituale possa esserci posto per una specifica attività dell'educare, la cui teoria, nell'ambito della filosofia, possa dirsi pedagogia o com'altro si voglia. Se in-

vece il concetto di educazione ci risulterà empirico o pragmatico, sarà vano ricercare, nello stesso ambito, un vero e proprio sapere pedagogico. Questo apparterrà alla storia empirica dei fatti umani.

La pura e semplice identificazione di pedagogia con filosofia risulterebbe così specificata nel primo caso, abbandonata nel secondo.

3. Il capitolo secondo su «Pedagogia e scienza naturale», dopo aver chiarito che soprattutto l'educazione magistrale, cioè l'educazione dell'educatore, deve essere educazione umana e non tecnica, perchè del formar l'uomo non si è trovata e non si troverà mai l'arte, ribatte efficacemente il pregiudizio che il futuro maestro possa «essere guidato a ritrovare da sè, coi suoi esperimenti, le principali leggi fisiche e chimiche» (p. 72).

Lo Spencer, buon'anima, voleva la scienza, e la scienza sola educatrice, perchè essa sola ci dà le nozioni utili, e quindi ci prepara efficacemente alla vita, nella quale quelle nozioni apprese dobbiamo «utilizzare». Per chi questo ancora creda, cade a proposito l'arguta osservazione del V., che cioè egli «fa come chi si immaginasse, che per viaggiare comodamente basti aver in tasca, o a memoria, l'orario delle strade ferrate» (p. 81). E in fatto di concezione pedagogica moltissimi ancora sono a questo punto. L'utilitarismo, nella civiltà borghese, ha cercato di travolgere anche il concetto stesso della educazione e della scuola. Insegnare non è, no, svolgere od elevare la mente nel sapere; è invece procurare cogni-

zioni utili. E conseguentemente educare non è formare animi forti che sappian vivere e morire con dignità; ma è soltanto preparare efficacemente alla vita, la quale, come fatto generico umano, si risolve in tante mai nozioni, e come fatto individuale, si voglia o non, esige o tollera tante transazioni o compromessi, ripieghi o sotterfugi, silenzi che mentiscono o parole che non dicono. Preparare a questa vita che è il fatto di tutti i giorni, è l'ideale educativo di quelli che sul fatto credono di fondare la necessità. Ed invece educare è proprio elevarsi al di là del fatto, a questa umana necessità. Educare è scoprire e scolpire le linee essenziali della umana spiritualità al di là delle piccole miserie che le incrostano e deformano.

Questa concezione dell'educare è implicita specialmente in questa critica che il V. fa del contenuto scientifico dell'insegnamento; per quanto l'accettato concetto spenceriano dell'educazione ci faccia alle volte rasentare la concezione utilitaria della scuola. La formazione umanistica, che possiam dire filosofica, è quella sommaramente utile, in fondo dimostra il V., perchè è quella che meglio serve a darci un orientamento nel vario e tempestoso vivere umano. Di tale utilità nel procurare un orientamento temo che i sostenitori della scienza non si lasceranno facilmente persuadere: la scuola che di questo si preoccupi, corre grande pericolo di cadere nell'empirismo utilitario a base di scienze di osservazione.

Io, dico il vero, non chiederei alla scuola di darmi un tale orientamento o anche solo l'attitudine ad esso. Le chiedo soltanto di farmi, con l'istruzione, uomo. Nonchè l'orientamento, la stessa attitudine ad orientarci ci viene dalla vita vissuta nella realtà, dalla esigenza stessa in cui, come uomini, siamo di orientarci e quindi anche dalla scuola come una qualunque forma di vita vissuta, e non come scuola. Non trovo perciò esatta la formula di «scuola per la vita» a caratterizzarne l'essenza intima. La scuola per... la scuola, se un «per» si vuol trovare. Si impari per la scuola e si saprà per la vita. Se si vuol imparare per la vita, non si saprà nè per questa nè per la scuola. La scuola, se è veramente tale, detta leggi alla vita, non le riceve. La scuola, nella sua pura essenza teorica, è sovrana; come istituzione sociale vive, sì, come deve, soggetta allo Stato, ma forma essa, la vita, non è serva di questa. Ciò conferma la natura filosofica della scuola; ed in ciò io credo che consenta il V.

Torniamo alla scienza. C'è, abbiám visto, ancora più che volere la scienza educatrice per l'utilità delle sue nozioni. Si vuole la scienza nella scuola che prepara i futuri maestri, perchè li renderà capaci di ritrovare da sè le principali leggi fisiche! Ne farà, cioè, dei Galilei o Newton in erba, o già a frutto. Non si pensa che la scienza, insegnata, è la meno atta a dare attitudini umane, cioè creatrici, perchè il suo insegnamento è sempre necessariamente dogmatico. Lo stesso scienziato non si formerà certo solo con l'apprendere una già fatta scienza, ma ben più invece rivivendo le angosciose indagini dei ricerca-

tori o nella letteratura scientifica o nello stesso laboratorio. Molti scienziati non vogliono ancora persuadersi, che, con tutto il rispetto che si ha per loro, per le loro indagini, e per l'utilità che queste arrecano, le scienze positive hanno, fra tutto il sapere, la minore efficacia educativa. Ed è bene che ciò sia dimostrato e ripetuto da chi, come il V., della scienza ha sicuro possesso, e non ne esclude il valore conoscitivo. Se vogliamo aver speranza che anche grandi scienziati sorgano, cominciamo dal formarli prima uomini: non inaridiamo con la tecnica le fonti della vita, se vogliamo che questa generi poi una sempre più perfezionata tecnica.

4. Nel capitolo terzo, «Cenni sull'educazione fisica», il V. tocca una quistione delicata molto e che in genere è taciuta, quella dell'educazione sessuale. Lo Spencer diceva che un futuro storico dei nostri sistemi educativi, potrebbe dal loro contenuto esser tratto a credere che riguardassero conventi, tanto è il silenzio assoluto di essi in materia sessuale. Non è certo nel senso voluto dallo Spencer che il V. pone e cerca di risolvere la quistione; non crede «che un'istruzione sessuale diretta ed esplicita sia di qualche utilità» (p. 101).

Egli ricerca invece, come si possa fare per educare alla purezza. E il «come» lo trova in un principio generale, che cioè «al bimbo... va ispirato, così da renderglielo abituale, il più grande rispetto, e per gli altri, e per sè medesimo» (p. 100), e in uno speciale, che egli crede consegua da questo primo, che cioè «il piacere non deve

esser mai rimuginato» (p. 113), perchè «chi si preoccupa del suo piacere, chi si ingegna d'intensificarlo con procedimenti estranei alla funzione con cui è associato, e di meglio assaporarlo con dei rimuginamenti, oziosi per non dir peggio, viola gravemente il rispetto che deve a se stesso» (p. 103).

E senza dubbio il V. ha ragione. Tanti genitori che nella più piena buona fede esaltano i godimenti – di qualunque genere – avuti in altri tempi, o che hanno in atto, ispirano, certo senza volerlo, qualche volta volendolo, la persuasione che fine del vivere sia il godere e che è proprio un peccato che al godimento si arrivi attraverso tanta dolorosa fatica: prova questa, per chi voglia, che un peccato veramente deve pur esserci stato.

Ma, perchè rimuginare il godimento sia offesa alla propria dignità di uomini e quindi deformazione dell'animo del bimbo che ignaro assiste e apprende, bisogna che il godimento non sia mai considerato fine a se stesso. Quando in un qualche senso o modo come fine lo poniamo, la dimostrazione che vogliam dare che la rievocazione gioiosa del godimento sia venir meno alla dignità, non regge più. Sia il godimento massimo o minimo, il più o il meno elevato, sia la beatitudine eterna o il fugace gioire di un attimo, sempre non è elevabile a fine. Elevarlo in un caso – sia pure unico ed assoluto – è perdere il diritto a rimproverare, a chi altri piaceri, che non sian quello elevato a fine, rimugina, l'offesa alla propria dignità. Dovremmo andar ricercando e stabilen-

do quella tal distinzione di piaceri, che invano si è sempre tentata.

Accetta il V. questa assoluta non elevazione del piacere a fine? Non so. Certo egli qui dice esplicitamente che «il piacere, anche il più elevato, non va cercato come se avesse per sè valor di fine» (pag. 107). Ammetterne la ricerca però è pur sempre dargli valor di fine; è pur sempre consentire l'identificazione esplicita della finalità con la sentimentalità, che caratterizzano invece due distinte attività spirituali. Se non ci liberiamo dalla equivoca concezione che sia, in concreto, pur soltanto possibile cercare il piacere, non troveremo certo il modo, dopo lo sforzo kantiano, di far progredire la soluzione del problema morale.

Il V. adunque è sulla via giusta nell'additare il rimedio per attenuare questo, ed infiniti altri mali, nei quali col pratico vivere incorriamo, trascinati da una falsa dottrina individualistica o da manco di forze spirituali; ma forse non è riuscito a spezzare nell'organico suo pensiero la salda catena di tradizioni che il rimedio proposto vorrebbe infranta. Quello scambio delle categorie spirituali della finalità e del sentimento ha fatto finora sì che alla concezione della vita-piacere non si sapesse opporre altro che quella della vita-sacrificio. E non si vedeva che quest'ultima concezione non superava affatto la natura di quella prima: che anzi l'accettava fundamentalmente, – distinguendo soltanto la vita espiazione dolorosa, dalla vera vita che non può essere che godimento. In concreto la volontà non segue nè l'una nè l'altra concezione, mo-

strandone con ciò l'erroneità (dico erroneità, non unilateralità).

5. Nel cap. su «Scuola e religione» ci son forse le pagine più profonde. Esso comprende ora, oltre i due articoli che lo costituivano nella prima edizione, un terzo («La superstizione»), in cui è esplicitamente affrontato il problema della rivelazione di fronte al sapere umano.

Il sapere umano, proprio in quanto tale, senza aiuti superumani, arriva fino a Dio. La scuola è, per natura sua, sapere umano. Non può quindi e non deve, senza disorganizzazioni, tacere di Dio, che deve invece esserne il presupposto immanente e che perciò deve rendersi esplicito, semprechè se ne presenti l'occasione. E in questo noi siamo perfettamente d'accordo col V. È soltanto da notare, che, perchè ciò di fatto avvenga nell'insegnamento elementare, bisogna disporre di maestri, che questa organicità del sapere, da cui scaturisce presente la Divinità, sentano essi stessi. E quindi la quistione dell'insegnamento religioso nella scuola è quistione della formazione religiosa dei maestri: nè più, nè meno.

Non capisco invece perchè il V., una volta affermato chiaramente che è superstizioso ogni tentativo di fondere la dottrina religiosa rivelata con la scienza umana, possa poi volere che nella scuola stessa, accanto a questa scienza umana in cui pur vive Dio (e che come scienza, ripeto, dobbiamo, secondo il V., tener distinta dalla rivelazione se non vogliamo cadere nella superstizione) si possa e si debba «introdurre anche un'istruzio-

ne strettamente religiosa (catechistica)» (p. 125), che è, io penso, introdurre la rivelazione entro la scienza umana, cioè avviare alla superstizione.

Se si vuole stare alla distinzione fatta dal V., mi pare che la conseguenza (esclusione, dalla scuola, di ogni insegnamento religioso rivelato) sia ineliminabile. Non è quindi da meravigliarsi se chi quella distinzione non fa, o, anche facendola, pone un necessario rapporto di subordinazione del sapere umano a quello rivelato (tranne, si intende, a intendere umanamente un tale sapere rivelato!) non si dichiara completamente soddisfatto della soluzione che il V. dà al problema (cfr. le obiezioni del Gemelli e dell'Olgiati e le incisive risposte del V. p. 144-147). A parte le inesattezze e le mutilazioni, di cui giustamente il V. si duole con l'Olgiati, il motivo profondo del dissenso è questo. Il V., in quanto filosofo o pedagogista o scrittore in generale, è prima filosofo e poi credente. Egli sa che il filosofo, in quanto tale, non può essere «poi» proprio a nulla, e quindi prima distingue tra credenza e filosofia, e poi pur partendo dalla filosofia arriva alla credenza, la giustifica, almeno nella sua possibilità. I suoi contraddittori, invece, sono, anche in quanto investigatori, prima credenti e poi filosofi: per loro dalla rivelazione bisogna sempre partire; non si può soltanto arrivarci (l'arrivo infatti, per un pensiero umano necessariamente difettoso, potrebbe anche mancare).

E sarà perciò vero il circolo vizioso che il V., rivolgendosi specialmente all'Olgiati, mette in evidenza («Forse il mio errore sta in questo: che io non voglio

presupporre la personalità divina? Ma, ch.mo prof. O. «non presupporre» non significa nè «rifiutare» nè «revocare in dubbio» significa semplicemente non assumere come premessa la conclusione che si vuol dimostrare. Io non approvo i circoli viziosi – pag. 146); ma la sua eliminazione è veramente possibile, quando si dà per assolutamente vero un determinato sapere, in quanto rivelazione? Il sapere del soprannaturale (rivelazione) è proprio distinguibile in modo assoluto da quello del naturale? Ecco, p. es., Dio stesso e la sua personalità sono per il Varisco da una parte sapere naturale e dall'altra rivelazione. In questo campo comune non si corre pericolo che il sapere naturale riesca a conclusioni contrarie a verità rivelate? Ricorrere, per superare la difficoltà, alla immanenza nella natura, del Dio che ha rivelato se stesso anche soprannaturalmente è porsi nel circolo vizioso, perchè è ammettere come premessa la verità rivelata che deve conseguire dal sapere naturale.

È vano illudersi: la posizione filosofica è sempre posizione adogmatica, e che perciò non può escludere in modo assoluto il rischio di diventare posizione antidogmatica. Questa della distinzione del sapere, a dir vero, non mi pare la via giusta per risolvere il problema della religione positiva nella scuola, e forse neppure per risolvere quello della religione in generale nelle attività spirituali: c'è pericolo di tornare alla doppia verità, che valse solo come via d'uscita da un soffocante dogmatismo.

La quistione va forse posta più profondamente o almeno in modo diverso: è quistione di atteggiamenti spi-

rituali diversi e non di cognizioni. La scuola è, per natura sua, filosofica (filosofia è sforzo verso Dio), non religiosa (religione è contentezza del possesso di Dio): giacchè essa è critica e non dogmatica. E quella religiosità generica additata dal V. come anima di ogni contenuto di insegnamento è veramente filosofia: quella formazione religiosa degli insegnanti, che sopra dicevamo, è in realtà formazione filosofica. Questa farà sì che la loro, non copra con la rivelazione l'ignoranza o non rinneghi con parole di Dio le più evidenti scoperte o invenzioni del pensiero, che non può non essere divino, quando veramente pensiero sia. Quella formazione filosofica, in breve, eviterà, per dirla col V., che la rivelazione diventi superstizione. E la formazione filosofica degli insegnanti è anche formazione filosofica degli allievi: è la formazione spirituale quale la scuola nella sua specifica essenza può e deve dare.

In tale organismo, dunque, per sua natura critico e non dogmatico, è irrazionale, contraddittorio introdurre come insegnamento, l'elemento religioso in quanto rivelato, cioè porre come conoscenze proposizioni che tali non sono, perchè sfuggono ad ogni giustificazione conoscitiva, ed hanno in altro il loro valore. E ciò, per di più, sarebbe senza nessuna efficacia formativa.

La religione che abbia, proprio in quanto religione, un contenuto dottrinario da insegnare, ha anche per questo il suo campo adatto: la famiglia e la chiesa. E non per questo la scuola non avrà contatti con la religione positiva in una società che di questa realmente viva. La reli-

gione sarà, in essa, forma di vita, non di insegnamento, cioè la scuola nella sua funzione potrà o dovrà essere accompagnata da quelle forme di culto che sogliono precedere o seguire ogni atto della vita pubblica o privata (p. es. invocazioni, ringraziamenti, ecc.). E un tale accompagnamento, io credo, avrebbe veramente un valore formativo religioso. Ma perchè ci sia sul serio, bisogna che la religione positiva che si esprime in quelle forme, sia sentita e viva nelle coscienze.

6. Quanto ho finora detto, basta certo per far comprendere come ogni lettore, sia egli giovane candidato all'insegnamento o uomo maturo di studi e di senno, troverà, anche in queste pagine dettate alla buona con intenti pratici, le profonde vedute e gli stimoli al pensare di cui son sempre pieni gli scritti del V. Tali intenti pratici egli troverà specialmente nei vari fondamentali problemi che il V. prende a discutere e a risolvere negli ultimi due capitoli, che, mentre hanno quell'eterno valore spirituale delle verità sentite e vissute, hanno anche per il tempo in cui furono scritti, un notevole valore storico di presentimento, di incitamento, di intima comprensione dei motivi profondi della vita del popolo italiano.

Nella «Conclusion» il V., riprendendo l'ordine di considerazioni da cui era partito e che si è svolto nelle singole quistioni, si domanda come è dunque possibile che la scuola sia, attraverso l'istruzione che impartisce, efficacemente educativa, cioè prepari il meglio che possa a vivere. Il complicarsi della civiltà ha fatto sì che

«ciò che ognuno dovrebbe sapere, non c'è nessuno che lo sappia» (p. 227). Quell'esperienza, che è veramente la grande scuola della vita, è impossibile che entri tutta nella scuola. E non può entrarvi che in minima parte attraverso tanti fattori, dei quali «il più efficace resta sempre l'insegnante» (p. 230). E «gli insegnanti saranno capaci più o meno, secondo che siano più o meno ben preparati nelle scuole *ad hoc*. Se questo fosse rigorosamente vero, se ne concluderebbe che per migliorare le scuole bisogna avere già delle scuole ottime: il circolo sarebbe senza uscita» (ib.). Ma perchè l'insegnante comprenda l'esigenza della vita «bisogna, e basta, superare quella grettezza, in fondo egoistica e pigra, da cui siamo indotti a chiuderci come in un guscio nel nostro minuscolo mondo abituale» (p. 231).

Formare adunque uomini che vogliano e sappiano superare, in teoria e in pratica, nel sapere e nell'agire, il gretto egoismo e porli come insegnanti è risolvere il problema della scuola.

III.¹⁴

LA PERSONALITÀ SPECULATIVA

B. V. nacque a Chiari, il 20 aprile 1850. dal prof. Carlo e da Giulia Bonatelli sorella del filosofo Francesco. Si licenziò dal Liceo nel 1867 vincendo la medaglia d'argento nel concorso ministeriale per gli allievi dei Li-

14 Pubblicato nell'Annuario 1933-34 dell'Università di Roma.

cei, si laureò in ingegneria a Padova nel 1873, insegnò matematica nei R. Istituti Tecnici dal 1874 al 1904, filosofia nell'Università di Roma dal 1905 al 1925.

Due soli riconoscimenti del suo valore di studioso e di uomo: il premio reale dell'Accademia dei Lincei (della quale poi fu socio dal 1914) per la filosofia nel 1900, la nomina a senatore, per aver illustrata la patria, nel 1928.

Morì nella sua Chiari il 21 ottobre 1933, assistito dalla figlia Giulia.

Il VARISCO si rivelò pensatore a 50 anni suonati con «*Scienza e Opinioni*» (1901) volume che gli dette il premio reale, la notorietà, la cattedra romana. E si rivelò, si dice, positivista, in quanto traeva dal fatto, naturalisticamente inteso, la legge che lo regola. In verità il volume fu *la prima autocritica del positivismo italiano*: dimostrò l'astrattezza della spiegazione positivista della realtà. Il VARISCO infatti in esso sostiene che entro l'uomo, che sa ciò che gli consta come scienza e la cui verità è quindi inoppugnabile, al di là della pur esauriente spiegazione scientifica della sua essenza di uomo, rimane l'uomo che opina ed opinando crede, e che, in questo suo opinare, non è nè spiegato dalla scienza perchè l'opinione non è ridotta a incontrastabile verità, nè soppresso, perchè l'opinione rimane, come opinione, che si eleva a fede, ineliminabile. L'uomo, quindi, che, come ed entro la rimanente realtà, è spiegato dalla scienza positiva, della quale il VARISCO dà, nel detto volume, una specie di enciclopedia filosofica, è un uomo astratto;

non è l'uomo vivo concreto. Questo ha in sé qualcosa, che la scienza deve dichiararsi impotente a giustificare o sopprimere, e che pur investe il principio stesso di ogni realtà di fatto: il puro fatto viene ad essere scosso nella sua validità di principio della realtà e del suo sapere.

Questo il primo valore dell'affermarsi del pensiero del VARISCO un *richiamarsi alla realtà concreta* dell'uomo come tale, *oltre la realtà astratta* che sola di lui può darci la scienza.

E questo rimane il motivo fondamentale di tutto il pensiero del VARISCO. Quando quest'autocritica del positivismo il VARISCO faceva, ancora non si era affermato il neohegelismo: non c'era ancora stata in Italia l'aperta e piena ribellione idealistica contro il positivismo. La ribellione idealistica dà al pensiero del VARISCO coscienza esplicita dell'astrattezza positivistica.

Così l'autocritica del VARISCO ritrova la sua giustificazione: ogni gnoseologismo non può essere positivistico, perchè l'accadere è la conoscenza dell'accadere, e perciò importa il concetto che è la legge non caduca (estemporanea) dell'accadere (temporaneo). Perciò il fatto di là dalla conoscenza non è principio di realtà e tanto meno di conoscenza, principio è l'idea immanente alla conoscenza stessa: idea, che è lo stesso *Essere*, che condiziona l'esperienza. Il qualcosa, che la filosofia positivistica non poteva nè espugnare nè rinnegare, si rivela e si giustifica nella filosofia che è più comprensiva e più concreta di ogni scienza particolare, giacchè «a rigore, la scienza, di cui tanti parlano con enfasi, non esiste». Il

VARISCO è fuori del positivismo, pel quale esiste la Scienza, a cui si riduce la filosofia. Siamo ai «*Massimi Problemi*» (1910): l'uomo astratto della filosofia come la scienza positiva è tolto di mezzo, per l'uomo concreto che ha in sè quell'opinabile, divenuto gnoseologicamente vero, anche se non positivamente costante.

Ma se il VARISCO così è fuori del positivismo non è per questo in quell'idealismo neohegeliano che ha dichiarata la ribellione e mossa la lotta e che ha dato al VARISCO la consapevolezza della sua critica al positivismo. Non è in quell'idealismo, perchè in esso il VARISCO sente un astrattismo, per quanto di diversa natura, pure non meno grave di quello positivistico (*Conosci te stesso*, 1912): positivismo ed idealismo antitetico sono sullo stesso terreno. Il VARISCO pone la speculazione su terreno diverso, più saldo ed anche storicamente più maturo. Più saldo, perchè posto nelle esigenze stesse della concreta coscienza comune, donde la sinteticità del filosofare varischiano. Storicamente più maturo, perchè preparato dalla critica interiore del positivismo, che fa poi vedere il difetto stesso di questo nella opposta posizione speculativa.

Questo terreno speculativo più saldo è la critica finalmente riconosciuta non soltanto come riflessione generatrice dell'esplicito idealismo, ma anche come esigenza intima essenziale ad ogni posizione speculativa e quindi richiesta dallo stesso idealismo che non voglia finire in dogmatismo.

E questa denuncia di astrattismo nell'idealismo post-kantiano in genere il VARISCO fa fin dai suoi passi verso la fase idealistica (1907), quando si domanda che cosa significasse mai in una filosofia dell'immanenza una coscienza in universale, che non si capisce qual soggetto mai possa essere.

All'astrattismo del fatto si è sostituito l'astrattismo di una coscienza che è consapevole di sè. Ed il concreto è invece che io soggetto particolare, pensando tra soggetti particolari, attuo con la mia realtà di persona pensante il concetto di essere come legge. Di qui l'impostazione del problema dei soggetti nella stessa speculazione idealistica, che, finchè questo non pone e non risolve, rimarrà in un soggettivismo naturalistico. Quindi lo speciale carattere dell'idealismo varischiano, che dai neohegeliani, che non vedono l'astrattismo del loro dogmatico principio di autocoscienza dialettica, è ritenuto euristico, mentre è e vuol essere concreto contro l'astrattezza del fatto da una parte e dell'autoconcetto dall'altra.

Raggiunte le concrete persone nella loro realtà metafisica e manifesta, dimostrata la loro pluralità, l'idealismo dà al VARISCO la possibilità di salire a Dio come Soggetto assoluto, attraverso quell'essere ideale unificatore di queste singole persone pensanti. Con questo Soggetto assoluto (*Unità e molteplicità*, 1920; *Linee di filosofia critica*, 1925; *Sommario di filosofia*, 1927) è resa possibile la rivelazione e, con questa, la religione, in cui si salda esplicito il nesso dei soggetti particolari con

Quello universale ed assoluto, senza che i primi debbano nulla rinnegare della loro personale autonomia.

Ritroviamo l'uomo concreto nel suo valore eterno, ed in quello temporale; nel suo sviluppo nel tempo che è costitutivo della realtà fisica e nel suo esistere eterno come spirituale condizione metafisica dell'accadere fisico.

Questa l'intima originalità e l'unità di sviluppo del pensiero varischiano: la conquista del concreto essere spirituale umano contro l'opposta astrazione, quella positivistica e quella dialettica. Contro il fatto dell'uomo natura e il concetto dell'uomo-Dio si ritrovano, nel pensiero del VARISCO, gli spiriti pensanti a condizione delle temporali leggi che diciamo natura e aventi eterno principio nel Soggetto assoluto, che anche per VARISCO rimane, proprio come Soggetto (Io assoluto), principio primo della concreta realtà metafisica. Questa quindi, anche per VARISCO, come per l'idealismo post-kantiano, continua ad essere soggettiva.

Riconquista critica, dunque, della soggettività: impostazione del problema dei soggetti in campo critico, e quindi ritorno, attraverso un più profondo soggettivismo (questo il valore e questo il limite del pensiero varischiano), alla tradizionale personalità di Dio, trascendente con la sua absolutezza le singole persone umane, ma immanente, come loro oggettività, in queste, il cui pensare ed agire perciò non sono un simboleggiare vano, un fare apparente.

Il problema di Dio, e quello delle anime, eterna, insopprimibile, fondamentale esigenza della coscienza razionale sono finalmente posti in campo critico da una parte contro la persistente trattazione dogmatica negatrice della critica, dall'altra contro l'equivoca trattazione idealistica negatrice dei problemi.

Perciò chi voglia questi grandi problemi metafisici modernamente indagare, non potrà prescindere dal pensiero varischiano, che, lungi dall'essere il residuo archeologico di superate posizioni, speculative, è invece validissimo sforzo di più profonda comprensione della concretezza spirituale, attraverso la confutazione dell'opposta astrattezza del positivismo e dell'idealismo antitetico, confutazione fondata sulla Critica, la quale è riconosciuta come esigenza insuperabile della speculazione.

Con questo valore il VARISCO rimane nella storia della filosofia come il rinnovatore della Critica e l'instauratore della metafisica critica. La pubblicazione che speriamo prossima, del volume (*Dall'uomo a Dio*), al quale egli da molti anni lavorava, compiendo la personalità speculativa del VARISCO, porrà questa come punto di arrivo della speculazione italiana a tutt'oggi e punto di partenza per quanti vorranno lavorare con profitto a disvelare l'assoluto principio della realtà con quella incondizionata dedizione alla ricerca, con quello sdegno del plateale plauso, con quella ansiosa incessante autocritica caratteristica del filosofo, con quell'intima adesione all'universale valore spirituale umano attraverso le for-

me della spiritualità nazionale, doti delle quali il VARISCO fu esempio rarissimo. E per quest'ultima che egli ebbe profonda e potentemente fece sentire, egli fu, già vivo, giustamente scolpito come «artefice silenzioso della nuova Italia».

CAPITOLO IX

L'OGGETTIVITÀ IDEALISTICA

60. Il problema varischiano della pluralità dei soggetti.

La speculazione varischiana si impone, dunque, perchè, pur e proprio nell'esplicare i caratteri dell'oggettivo immanentismo idealistico italiano, imposta nettamente, sugli stessi principi critici, il problema della soggettività, che la speculazione tedesca aveva ridotta a unicità, e in cui invece il V. ritrova proprio la pluralità spirituale.

Il problema dei soggetti era stato fatto sentire, insieme con la esigenza idealistica, dal Berkeley. Questi, infatti, affermata la spiritualità come attività sostanziale, sentì la difficoltà che gli spiriti finiti costituiscono contro una tale affermazione: essi dovrebbero avere, se spiriti sono, quell'attività sostanziale, essere quella sostanza

che è appunto il costitutivo della spiritualità, ma che si riconosce soltanto in Dio. Autore delle “idee”, che costituiscono la realtà, è Dio. Ma d'altra parte la mia singolarità spirituale non si ritrova entro quell’“esse” delle idee ridotto ad un “percipi”: questo “percipi” non dà ragione del mio attivo “percepire”; non vi si trova neppure, per la stessa ragione, l'altrui singolarità spirituale: l'altro io non può essere soltanto un “percipi”. La berkeleyana intuizione, distinta dalla idea e dal suo “percipi”, forse non risolve la difficoltà; ma egli ha, incontrastabile, il merito di aver fatto sentire che c'è un problema dei soggetti da risolvere, quando la realtà sia, come devesi, portata nella spiritualità conoscitiva. La soluzione, non data da Bercheley, non è stata data neppure dalla speculazione posteriore. Kant ammette dogmaticamente gli spiriti singolari nella loro pluralità; il pensiero idealistico postkantiano elimina non risolve il problema, sopprimendo senz'altro come antispirituale la pluralità. Che sia anti-spirituale però non dimostra.

Il Varisco sente la mancata soluzione e pone così nel campo critico idealistico il problema dei molti soggetti. Vedemmo già l'idealistica riduzione dell'oggetto a soggetto implicare per V. la distinzione tra soggetto e soggetto, proprio come coscienza e non empirica sua negazione. E ci soddisfi o meno la costituzione varischiana dei soggetti, ciò non toglie che il problema della soggettività sia stato posto in campo critico. E già il solo porlo esclude la fichte-hegeliana unicità dell'io, in quanto la posizione stessa del problema da parte di un soggetto fi-

losofante, di fronte all'altro che tal problema ignora o esclude, mostra la pluralità e quindi la correlatività dei soggetti.

E solo con questo riconoscimento potremo riflettere che è pregiudizio realistico il ritenere l'oggetto, in quanto essere, non coscienza, e il soggetto, in quanto coscienza, non essere, ed entrare così più profondamente nelle intime esigenze dell'idealismo.

61. Autorinnegamento del pensiero varischiano nella affermazione della trascendenza.

La pluralità, dunque, che si deve riconoscere come soggettività, non è negazione di coscienza, ma è esigenza di questa anche in quanto concreta realtà implicante la unità dei soggetti.

Questo il nucleo vitale e centrale della speculazione del V. E questo importa la concezione di Dio come Oggetto puro, immanente alla coscienza dei singoli.

Il concetto, invece, di Dio come Persona, che non è perciò questa oggettività, giacchè in se stessa è Io, concetto che viene ad aggiungersi con l'intento di soddisfare quella esigenza della trascendenza, che si crede propria della religione, a nostro avviso intacca profondamente questo nucleo vitale del pensiero del V. Se l'unicità di coscienza non si esaurisce nel sostanziare la pluralità spirituale costituendo l'Oggetto puro, l'Unico, della co-

scienza stessa, ma ha, per suo conto, al di là e anche senza di questa pluralità consapevole, una soggettività sua come assoluta Persona, quei molti, cui a fatica si era fatto posto nel campo della spiritualità, lo riperdono. È tolto quel passo, che il V. aveva fatto sul criticismo e sull'idealismo post-kantiano: questo affaccerebbe di nuovo tutte le sue pretese alla Unicità del soggetto. Gli spiriti singolari in quanto tali, i soggetti, gli io ridiventano quella empirica pluralità che è negazione dello spirito; e si ripresentano quindi tutte quelle difficoltà, al cui superamento il V. aveva rivolta la sua speculazione.

Ed è perduta anche d'altra parte la nuova dimostrazione che V. aveva raggiunta di Dio, dimostrazione che era tutta fondata sulla sostanzialità oggettiva dei soggetti di coscienza, era cioè fondata sulla concezione della oggettività di Dio, che era implicita in questa dimostrazione. Quando torniamo invece al Dio-Persona, al Dio che dice io, questa dimostrazione è tolta. Io, come tale, infatti, richiedo reciprocità di coscienza: dire io è dire uno tra tanti; importa cioè alterità di coscienza, alterità che richiede pluralità nella unicità.

La soggettività come tale richiede quindi *numericità e relazione*, e, nel suo complesso, è *totalità*, che per essere l'insieme dei soggetti, non smentisce il suo carattere soggettivo.

Perciò Dio non è neppure l'hegeliano tutto comprensivo delle parziali reciprocità; da una parte si esaurirebbe nella relatività dei soggetti e non sarebbe più Dio, e dall'altra non sarebbe neppure un soggetto, perchè non

sarebbe singolare. La singolarità, quando è intesa come unicità, è senz'altro soppressa.

Il Tutto-Soggetto non consente altri soggetti entro il tutto.

Da una parte ci ritroviamo costretti a quella soppressione dei soggetti singolari, che sono invece la scoperta speculativa del V., e dall'altra vediamo, per questa stessa ragione, riportato il concetto varischiano di Dio a quello hegeliano. Si ripete per altra via quella alternativa, cui ci aveva menato il pensiero del Martinetti (cfr. § 55).

Il vero è che, se Dio è assolutezza (assoluta indipendenza) di coscienza, l'affermazione di Dio come Io è negazione di Dio, ed esaltazione a Dio dell'io, che diventa, per sè unico ed assoluto. I molti io sono tolti alla radice: non c'è più possibilità di altri io, là dove l'Assoluto è Io. Sono tolti insieme Dio e gli io del V.

Così il pensiero del V. per questa, che, lungi dal l'essere deduzione dal centro vitale della sua speculazione, è sovrastruttura, in cui il credente cattolico prende il sopravvento al filosofo, e costringe questo alle sue credute esigenze; per questa sovrastruttura finisce col rinnegare sè in quanto ha di vitale e fecondo: l'ammissione critica della pluralità dei soggetti, Dio come sostantivo spirituale di tale pluralità.

62. *La soluzione esplicita e quella implicita del problema religioso nel pensiero del Varisco: l'una esclude l'altra.*

Quest'autorinnegamento del pensiero varischiano è determinato dunque dalla aggiunta affermazione della trascendente personalità di Dio.

La dimostrazione di questa, secondo l'opinione del V., giustificherebbe il principio fondamentale del cattolicesimo, e porrebbe in accordo la speculazione moderna con la dottrina religiosa cattolica, risolverebbe il problema religioso. A nostro avviso, invece, tale dimostrazione, rinnegando il nucleo centrale della speculazione del V., rinnega anche quella possibilità di soluzione del problema religioso che in quel nucleo è implicita.

Infatti quella esplicita soluzione, che il V. dà al problema religioso, come ogni soluzione che finora se ne sia data nella cultura ebraico-cristiana, presuppone anch'essa che non vi possa essere religione senza un Soggetto trascendente. E ricadiamo così in quella che è l'essenziale difficoltà della religione precritica o acritica: il richiedere e l'annullare insieme i soggetti individuali. Ma è veramente essenziale alla religione la trascendenza di un Soggetto assoluto?

Il fatto (anche molto contestabile) che le religioni positive fino ad oggi richiedano nella loro dottrina, la trascendenza personale di Dio, non vuol dire che l'essenza intima della religione richieda, essa, tale trascendenza. Il

quid facti non fu mai per questo solo un quid juris: domani, quando un più profondo concetto di religione avrem conquistato, forse saprem vedere con occhi più profondi, in ragione di tale conquista, anche l'essenza delle stesse religioni storiche.

Questo, della esigenza della trascendenza da parte della religione, è un presupposto, di cui l'immanenza idealistica impone l'esame e non la cieca accettazione. E tale esame importa la revisione critica del concetto di religione. Solo in coerenza con questa potremo liberarci della opposizione tra immanenza speculativa e trascendenza religiosa, opposizione nella quale il pensiero umano occidentale si dibatte da secoli, sin da quando, cioè, si vide come problema l'esigenza della immanenza.

Ora tale revisione critica del concetto di religione il V. (maggiore traccia invece se ne trova nel Martinetti) si può dire che deliberatamente esclude dal suo filosofare, pur essendoci in questo i principii fondamentali per una tale revisione. Infatti, una volta intesa la soggettività come singolarità spirituale entro la viva concretezza della coscienza, si è in grado di vedere più profondamente e quindi rinnovato il concetto stesso di religione: da questo rinnovamento poi è lecito aspettare l'accordo tra religione e filosofia moderna.

La religione infatti è fondamentale fede e la fede non è che consapevolezza della singolarità del proprio spirito in quanto racchiudente, implicito in sè, l'Assoluto universale che lo sostanzia.

La credenza puramente esteriore non è fede: anche chi crede nella rivelazione dal di fuori, ha bisogno di farla divenire rivelazione interiore per crederla. Ineliminabile quindi dalla fede questa coscienza della singolarità. E coscienza singolare di Dio è religione, per quanto si espliciti poi in dogmi e si traduca in chiesa. L'esplicazione e la traduzione non sono la sua essenza intima, ma la suppongono. Suppongono cioè la fede, che è coscienza dell'Essere unico nei singoli che noi siamo, e che importa perciò l'immanenza dell'Unico nel molteplice e non la trascendenza di quello a questo.

Questo, dunque, della spirituale singolarità molteplice dei soggetti, che è il problema centrale della speculazione del V., potrebbe anche soddisfare l'esigenza metafisica di quel credere che fu il motivo psicologico del suo speculare. Ma tale soddisfazione richiedeva che il filosofo avesse continuata la revisione critica di un presupposto dottrinario, che il credente presentava al suo esame. Nell'intendimento critico della trascendenza il V. si ferma a mezza strada, perchè vede l'immanenza non quale è implicita nell'idealismo italiano che egli prosegue, ma nell'idealismo tedesco a cui quello si oppone. E anch'egli quindi crede di parteggiare per l'idealismo italiano, quando abbandona l'immanenza per la trascendenza. E non fa così anch'egli che rinnegare, insieme alla sua dottrina, la soluzione che questa poteva dare del problema religioso. Anche sotto questo aspetto nella sua terza fase il pensiero del V. riesce al proprio rinnegamento. Se il Soggetto fosse unico (e ammettere accanto

ai molti soggetti il Soggetto assoluto è lo stesso che ammettere l'Unico Soggetto), tutto sarebbe esplicito: non vi sarebbe posto per l'adorazione e per la fede; la religione sarebbe non posta ma tolta.

Resta da eliminare la ragione, della quale il V. fa punto di leva per limitare l'immanenza e passare alla trascendenza: l'errore, che pare inesplicabile ed inammissibile in una concezione idealistica della realtà, e che ne costituisce certo una difficoltà, dalla quale mal ci si libera negando senz'altro l'errore. E non noi negheremo la difficoltà del problema dell'errore.

Ricorderemo soltanto: 1. che di non minore difficoltà è il problema dell'errore nella concezione trascendentistica e teististico-personale: basta ricordare il rompicapo del problema fondamentale della teodicea tradizionale; 2. che l'errore importa necessariamente la presenza dei soggetti singolari come attiva spiritualità, come bene il V. ha messo in evidenza; 3. che quindi con lo scomparire dei soggetti singolari una volta posta l'assolutezza del Soggetto, è tolta anche la possibilità di ammettere e spiegare l'errore; 4. che, dunque, anche per questa ragione, il passaggio alla trascendenza non risolve il problema dell'errore, ma toglie la possibilità della sua soluzione; 5. che perciò sia possibile trovare questa, solo quando l'affermata immanenza oggettiva non si abbandoni, e che quindi anche sotto questo aspetto la filosofia del V., quando passa alla trascendenza, finisce col rinnegare sè.

63. La critica del concreto e l'oggettività pura dell'Assoluto.

Il V. credente pare dunque che abbia preso il sopravvento al V. filosofo, e abbia fatto rinnegare al secondo la dimostrazione che pareva mettere in pericolo la fede del primo. Ritenere questo però è non rendere il doveroso omaggio a quella intransigente e direi spietata autocritica, che il V. continuamente ha esercitata su se stesso. Vi è stato, invece, un presupposto ingiustificato che è rimasto latente nel pensiero del V., e che fa finire anche questo nel proprio rinnegamento.

Qual è questo presupposto?

Il V. ha giustamente visto che la soluzione del problema dei soggetti richiede quella del problema dell'oggetto, ed ha preso il principio di questa soluzione dal Rosmini. Ma non ha visto che la soluzione del problema dell'oggetto richiede l'impostazione del problema critico dello stesso concreto. Il V. è rimasto nella kantiana critica come problema della conoscenza.

Or questa limitazione della critica impedisce una radicale soluzione del problema dell'oggettività. Il concetto varischiano dell'oggetto oscilla anch'esso tra la concezione precritica dell'oggetto come dato, della quale risente ancora molto la concezione rosminiana, e quella idealistica dell'oggetto come prodotto. Perché l'oggettività ideale di Rosmini divenga, eliminando l'una e l'altra concezione, l'oggettività unica del concreto in quanto

coscienza, bisogna superare l'impostazione gnoseologica del problema della realtà. E si riconoscerà allora che non solo, come Rosmini e Varisco hanno riconosciuto, l'oggettività è divina, ma anche la Divinità è oggettiva.

Si potrà allora anche trarre a profondissima significazione la duplice presentazione kantiana di Dio come noumeno e quindi idea da una parte, e come cosa in sé inconoscibile dall'altra. Inconoscibile il noumeno che è Dio, ma solo perchè esso è Idea e il nostro conoscere è concetto, cioè soggettiva ricerca ed esplicazione dell'Idea, discorsività. L'Idea pur inconoscibile vi è presente e animatrice; ma non si risolve mai del tutto in un concetto. Questa l'inconoscibilità pensabile kantiana: la spiritualità che non si risolve in un determinato concetto. E perciò il concetto non è autoconcetto. La confusione dell'idea col concetto è stata una delle più gravi che l'idealismo post-kantiano abbia fatta, dando all'idea soltanto il valore di concetto, e quindi snaturando anche questo col farlo antitetico, perchè potesse assumere l'assolutezza dell'idea.

Intendere l'assolutezza come oggettività pura richiedeva, dunque, la critica della stessa concretezza e non solo della capacità conoscitiva del soggetto di fronte all'oggetto. Questa limitazione della critica al conoscere presuppone uno scambio dell'oggetto col concreto. Quando fosse stata vista invece come puramente oggettiva l'assolutezza, si sarebbe visto che lo Spirito assoluto non può essere Io. Affermare infatti Dio come Io è porsi in questa alternativa: o far prevalere l'esigenza

dell'Assoluto, e quindi, negando numericità, relazione e totalità (caratteri del soggettivo) finire in un concetto pressochè eleatico dell'Assoluto pur concependolo come spirituale, spirito assolutamente di là dall'agire, del quale invano si cercherebbe una qualsiasi giustificazione o concezione; o far prevalere l'esigenza dell'io, e quindi, ponendo in Dio come tale la numericità e la relazione, concepirlo come il Tutto, ed eludere così, con Hegel, senza risolverla la kantiana difficoltà dell'Incondizionato, assumendo questo come l'insieme delle condizioni. La trascendenza relativa è tolta proprio da quella personalità di Dio, che dovrebbe provarla. Alla visione dell'assolutezza come oggettività pura ci mena appunto la critica del concreto.

Per la concezione tradizionale ipostatizzata dallo Hegel e accettata dogmaticamente dai neo-hegeliani, l'Assoluto è, in quanto non relativo, l'opposto del relativo. Or, quando si abbiano presenti le esigenze della scoperta del concreto fatta da Kant, si vedrà che Assoluto, appunto perchè come tale non relativo, non significa di là dal relativo, opposto come assoluto al relativo, mi significa, una volta ammesso un mondo di relazioni, l'immanente a questo, l'assoluto principio di questo. Altrimenti, facciamo anche il mondo di relazioni assoluto, e quindi anche l'assoluto relativo. "Senza questa immanenza, l'Assoluto diventa, per suo conto, relativo, e il relativo diventa impossibile come relativo. Giacchè in tanto è possibile relazione in quanto c'è unicità. Unicità che è appunto l'assoluto" (*Prob. teol.*, p. 90). Negare l'imma-

nenza dell'Assoluto nel relativo è negare la concretezza di coscienza, nella quale c'è del relativo, è ridurre la coscienza ad una inconcepibile relatività scettica. Affermare la concretezza della coscienza è ammettere l'immanenza oggettiva dell'Assoluto ed escludere un altro modo di essere dell'Assoluto, che sarebbe un secondo e più vero Assoluto.

A questa concezione critica dell'Assoluto come oggettività pura non è salito Hegel, quando ha assolutizzato di peso la volgare concezione della opposizione fra assoluto e relativo, mentre le è molto vicina la concezione immanentistica del nostro Bruno. Il V. anche si avvicina ad essa quando riconosce la divinità dell'oggetto di coscienza; ma non ha fatto il passo ulteriore: riconoscere, con una pura e semplice inversione, l'assoluta oggettività di Dio.

64. L'oggettività dell'Assoluto non esige anzi esclude l'immanentismo umanistico dell'idealismo tedesco.

Non si nega nè si diminuisce Dio col non attribuirgli la personalità, ma col dargliela: gli si darebbe relatività e lo si subordinerebbe ai nostri bisogni. Intendere Dio come l'Oggetto puro è scoprire la ragione profonda dell'immanentismo sia che si affermi come naturalismo realistico o idealistico (Telesio, Bruno), o come intellet-

tualismo (Rosmini), o come moralismo (Mazzini), e scoprire perciò la via maestra dell'idealismo italiano. Ed è anche soddisfare l'esigenza, da cui nasce l'affermazione della trascendenza. Ciò non può vedere chi ancora non sa cancellare dalla mente il falso concetto dell'oggettività naturalistica, e non sa aprire gli occhi a quella oggettività che sostanzia il suo essere. E intendiamo quindi quella che direi perplessità del pensiero italiano del '400 e del '500 nella esigenza delle due verità, e nella bruniana affermazione della mens super omnia oltre quella insita omnibus. È proprio questa legittima esigenza di religiosità che si fa valere anche di fronte alla esaltazione per la scoperta fatta della oggettività del nostro esplicito conoscere razionale.

Si manifesta così nella nostra speculazione il caratteristico equilibrio della nostra spiritualità nazionale. Di fronte agli eccessi dell'empirismo inglese e dell'apriorismo tedesco, il pensiero italiano afferma – e si può dire ha sempre affermato – quell'immanentismo oggettivo, che, con questo suo carattere di oggettività, limita le pretese dei soggetti, entro i quali si scopre immanente l'Assoluto, e così conserva la condizione fondamentale della religiosità: l'ammissione che *l'esplicita ragione* umana, pur avendo valore oggettivo perchè fondata nella stessa oggettività, col suo esplicito pensare *non esaurisce la spiritualità* nel suo valore infinito ed eterno. E questa è sempre immanenza ed è la vera immanenza: quella, cioè, che, una volta scoperta ed affermata, non si

può più negare, anche se si può e si deve intenderla sempre più profondamente.

Non è immanentismo la dottrina che afferma che non v'ha altro pensiero che l'umano, e questo umano pensiero pone nell'esplicita conoscenza affermantesi in determinate proposizioni, e nell'insieme di queste affermazioni che regolano la vita umana, e che in quanto tali si dicono cultura o civiltà. Questo chiudere la realtà naturale ed umana, divina e terrena nella umana cultura non è immanentismo. È invece umanesimo che crede di salvarsi dai confini naturalistici in cui si chiude e dalle difficoltà in cui cade lo schietto l'aperto umanesimo, proclamando che l'uomo non è quell'essere che nasce e muore, ma è il pensiero stesso nella sua eternità. E si salverebbe in effetto quando dicesse che l'uomo, in quanto tale, è pensiero, ma che l'esplicito pensare umano non esaurisce il pensiero, e cioè non riducesse il pensare a esplicito pensare umano. Con questa riduzione si presenta l'uomo nel suo nascere e morire e quindi nel suo determinato durare; si presenta l'uomo naturalistico; cadiamo nell'umanesimo naturalistico con l'aggravante che non ne facciamo professione e quindi mentiamo a noi stessi. È questo l'immanentismo che l'idealismo trascendentale post-kantiano in genere e l'hegelismo e il neohegelismo han tratto dalla indebita elevazione della critica a metafisica con la dottrina della mediazione del pensiero.

65. *L'immanentismo oggettivo italiano.*

E questa è falsificazione di immanentismo. Non è questo l'immanentismo che noi troviamo affermato dal pensiero italiano già nel primo suo risorgere, e che noi cerchiamo di fissare come concetto esplicito con maggior rigore. L'immanentismo richiede soltanto che sia implicito nella coscienza il Principio assoluto che la rende coscienza. Questo è il concetto di immanenza, che, una volta trovato, non si può più rinnegare. Giacchè, in concreto, esso non fu mai negato: fu sempre attuato. Non è stato che scoperto, esplicito. Ed è stato uno scoprire qualcosa del principio stesso: e questo fa e sempre ha fatto e farà il filosofare degno di questo nome. E l'uomo è pensante, perchè sa questa *immanenza*, la quale quindi è la coscienza stessa: è *la coscienza soggettiva di Dio*.

Niente più, ma neppure niente meno. Togliete l'esigenza dell'implicito da questa coscienza, e ne avrete distrutta l'immanenza. Questa rimane parola vuota di senso, perchè non c'è nulla che immanga, dove la realtà sia mediazione e la mediazione sia l'umana affermazione. Non c'è che questa: in essa quindi non immane nulla.

Questo travisamento dell'immanenza è opera dell'idealismo tedesco, la scoperta della vera immanenza resta scoperta tutta italiana.

Perciò nel valutare il nostro pensiero nazionale non dobbiamo adeguarlo a quello che deforma la nostra scoperta. Può darsi, anzi è da ammettersi senz'altro, che

l'idealismo tedesco, nato dalla Riforma, con le sue proprie esigenze spirituali della oggettività, abbia contribuito a farci intendere nella sua schietta natura la nostra scoperta, ma ciò non autorizza affatto altri e tanto meno noi a vedere il genuino valore filosofico proprio soltanto in quella deformazione della scoperta da noi fatta.

Questo schietto immanentismo possiamo con giusto orgoglio dire italiano, anche se lo troviamo nei Rosmini come nei Bruno, nei Mazzini come nei Vico, limitato da una esplicita ammissione di trascendenza. Questa ammissione non è che il sentimento della necessità di salvare il valore spirituale della religione, che dall'affermata immanenza pareva messo in dubbio, perchè si confondeva la realtà concreta con la natura nella sua esistente determinatezza, l'attività spirituale apriori che condiziona l'esperienza, con l'esperienza stessa, intesa, proprio in quanto esperienza conoscitiva, come la stessa concreta coscienza.

Non si vedeva ancora una più profonda concretezza di quella naturale. E ciò non vedesi forse ancora neppure oggi ed è l'ostacolo maggiore a che si veda l'Oggetto del concreto, senza confonder quello con questo. Anche molti di quelli che l'Infinito bruniano o spinoziano sentono, lo sentono ancora, come gli stessi Bruno e Spinoza, molto naturalisticamente, e forse anche più di loro. È scoperta l'infinità dei mondi; resta a scoprire l'infinità che al concreto è data dal suo Oggetto, da Dio.

APPENDICE

L'ESIGENZA DELL'OGGETTIVITÀ¹⁵

1) Mentre Schelling ed Hegel muovevano entrambi a Fichte l'accusa di soggettivismo, proprio essi accentuavano il valore della soggettività; ed oggi è giudizio pressochè comune in campo idealistico che «la vera filosofia moderna si fonda nel principio della soggettività» (Spaventa, *Rinascimento...*, Venezia. 1928, pag. 33): che «soggettivismo, o filosofia dello spirito, vuol dire filosofia vera e propria» (Croce, *Nuovi Saggi di estetica*, 1926² pag. 100): che perciò è essenziale «concepire l'esperienza come soggetto», «risolvere il dualismo di soggetto e oggetto con l'interiorizzarlo nell'autoconsapevolezza del soggetto», «col riaffermarli nella loro unità che è assoluta soggettività» (*Giorn. Crit.*, luglio 1928). «Soggettività perciò *che sono io*, ma non siamo io e tu» (ib.). Così idealismo e *assoluta soggettività* paiono termini identici. E ridotto l'Assoluto all'io, è naturale che si

¹⁵ È la comunicazione fatta al VII Congresso nazionale di filosofia del 1929 in Roma, e stampata negli *Atti*.

dica che «più io è perfino una sgrammaticatura» (ib., nov. 1928, pag. 455).

Noto subito che la sgrammaticatura fondamentale sta nella elevazione del singolare ad Unico. Comunque, io professo la pretesa sgrammaticatura dei «più io», proprio perchè ritengo falso che «il pensiero sia il mio e non il tuo»; più falsa la giustificazione che «tu, in quanto altro da me non puoi pensare, come non può pensare *ciascuno di noi*»; falsissimo infine che il dire «tu in quanto altro da me voglia dire tu in quanto oggetto».

La dimostrazione di tali falsità risulterà dalla stessa dimostrazione del tema che mi son proposto.

Io mi domando: *Possiamo veramente disfarci dell'oggettività? O non c'è invece una ineliminabile esigenza di essa?*

E dell'oggettività restiam privi, sempre che e comunque mettiamo l'oggetto come negativo, l'oggettività come negatività.

Pure questa negatività dell'oggetto appare come il risultato ineliminabile del processo storico della filosofia moderna nel suo indirizzo idealistico postkantiano. Donde la notata identità di soggettivismo e filosofia, di Soggetto ed Assoluto.

Per rispondere, quindi, alle sopradette domande bisogna prima esaminare le linee essenziali di quel processo storico per quanto riguarda il concetto di oggettività.

Kant, proprio mentre istituisce la critica della ragione come potere conoscitivo del soggetto, parte da un concetto realistico-materialistico dell'oggetto (*Objekt*, non

Gegenstand) da conoscere: l'oggetto reale è assolutamente *l'altro dal soggetto conoscente che ha ed è ragione*; è *l'altro dalla coscienza del soggetto*; e quindi fuori di questa.

Ora, lo stesso istituire, che la ragione fa, di una critica di sè stessa, per appurarne la capacità conoscitiva, importava che la coscienza chiudesse sè in sè e finisse quindi col vedere l'oggetto (il fuori della coscienza del soggetto conoscente, in quanto altro da questo), come la negazione entro la coscienza di tal soggetto.

Il soggetto idealistico post-kantiano pose in evidenza come esigenza filosofica questa esigenza della Critica: l'oggetto, che è fuori della coscienza, è soltanto negazione nell'ambito della coscienza, se la Critica è reale o pur soltanto possibile.

Sarebbe lungo notare qui i gradi di questo processo storico che doveva rendersi e si rese sempre più evidente e che cominciò dalla affermazione di una duplice oggettività (in sè e conosciuta: reale e formale) e finì, dopo la negazione dell'oggettività reale, anche nella negazione della oggettività formale.

L'essenziale è, per noi, che conclusione del processo è la riduzione dell'oggetto come tale a pura e semplice negazione, e che quindi il processo di oggettivazione si presenti come processo di negazione che lo stesso Soggetto, in quanto coscienza, fa di sè.

2) Ora perchè questo processo storico sia valido nel suo risultato, bisogna che sia esatto il concetto di ogget-

tività che ne è il presupposto: *alterità dalla coscienza del soggetto conoscente, e quindi estraneità ad essa (fuori)*. È esatto questo concetto? È veramente questo il concetto di oggettività?

Per rispondere bisogna cominciare dall'esaminare ed intendere lo stesso concetto di alterità.

Per la coscienza comune (e intendo coscienza non nella sua incoerenza volgare, ma coscienza nella massima sua coerenza che è logicità) altro è, sì, *altro* dall'uno, del quale è altro, ma, appunto per essere altro di quell'uno, è proprio *come* l'uno. Il che ci è confermato dall'uso linguistico: per dire che un galantuomo è stato depredato da ladri, non diciamo che egli è stato spogliato da altri ladri. I ladri posti come altri dall'uno chiamerebbero anche questo in loro compagnia. In breve: alterità importa moltiplicazione, ma non eterogeneità; il concetto di alterità non è quello di diversità, nè quello di estraneità.

Inteso ciò, è facile intendere che l'altro, che si trova (e quindi ciascuno di noi trova) nell'io consapevole come sua stessa essenza, l'altro quindi, di cui il soggetto conoscente non può non esser consapevole, è *l'altro io*, cioè l'altro da me ma come me, cioè, evidentemente, il puro *tu*.

Nella coscienza comune è questo *puro altro* il «tu», e non quello fichtiano dell'«io posto come io da me e non da se stesso» (*Werke*, Leipzig, 1910, III, pag. 85). Il tu come io non è affatto posto da me come io. Neppure io sarei io, se tu non fossi per me anche un io; e tu non sa-

resti tu, se io non fossi per te anche un tu, come tu sei per me.

Fichte non si accorgeva che per combattere, e a ragione, la riduzione dell'io ad io empirico, finiva col porre implicitamente la negazione di quell'io libero kantiano che era il punto di partenza della sua speculazione.

Per salvare dalla empiricità l'io puro, senza per questo perdere l'io stesso, bisognava scoprirne la pura alterità: tu non sei posto da me, come io non sono posto da te.

Lasciando qui da parte (non perchè siano problemi insolubili con la dottrina che si espone, ma perchè non si possono certo risolvere qui tutti i problemi che con quello fondamentale che trattiamo sono connessi), lasciando da parte la libertà e il porsi da sè dell'io, risulta dunque che, quando da ogni determinazione empirica prescindiamo nel precisare l'altro che troviamo essenziale all'io consapevole, troviamo che l'alterità pura è proprio l'egoità pura, soggettività. Non troviamo il non io, ma l'altro io, il tu.

Perciò l'altro, che noi troviamo essenziale all'io consapevole, da una parte, non è quell'*eterogeneo* al soggetto, che, perchè tale, deve essere, anche come tale, *fuori* del soggetto stesso, estraneo ad esso, cioè non è quell'oggetto affermato da ogni dottrina gnoseologica realistica e dualistica, dal quale Kant prese le mosse e del quale ebbe il merito di affermare, con incontrovertibile chiarezza, la inconoscibilità, e conseguentemente la negazione.

Ma d'altra parte, se non è il «fuori» realistico, tale altro non è neppure il puro *prodotto* idealistico. Se non è puro prodotto l'io, non è neppure tale l'altro. Si sa che questo altro dall'io, concepito come puro prodotto, rappresentando la passività là dove non c'è che pura attività, e là dove l'attività non è che io, doveva finire col diventare una pura negazione dell'io (non-io), e quindi, senz'altro, la negazione. L'altro non è dunque neppure quel «non», a cui l'idealismo ha ridotto l'oggetto realistico.

L'idealismo voleva e doveva negare l'eterogeneità oggettiva, e finì invece, per l'identificazione e confusione che il realismo faceva tra eterogeneità e alterità, col negare con la prima anche la seconda.

L'altro, adunque, essendo il *reciproco tu dell'io consapevole*, non è nè il fuori eterogeneo all'io, nè la pura negazione dell'io.

Questa alterità sempre afferma chi dice io, il quale, ciò dicendo, anche trascendentalmente, si distingue, senza per questo separarsi assolutamente, da un *chi* che conosce di fronte a sè, e non da un *che* che riconosca assolutamente eterogeneo e fuori di sè. Anche in questo Fichte vide male e contribuì fundamentalmente a porre il pensiero idealistico su falsa strada, dicendo che «chi dice io, con questo io distingue sè non dalle altre persone, ma dalle cose» (*ib.*, pag. 88). Confuse la singolarità trascendentale dell'io puro con la particolarità empirica dell'io uomo vivente. Così dall'approfondimento della alterità, che trovasi nell'io consapevole, ci è risultato che

essa, lungi dal darci l'oggettività, ci dà invece la schietta soggettività anche di quello stesso io consapevole, da cui necessariamente parto e devo partire, e che senza riconoscere anche sè come un «altro» svanirebbe irrimediabilmente come io puro.

Si afferma così *propria della coscienza*, non eterogenea ad essa, anzi condizione trascendentale della concretezza in cui essa si attua, *la molteplicità* come positiva caratteristica della singolarità soggettiva.

L'alterità è dunque *positiva e soggettiva*: l'altro del soggetto consapevole non è dunque l'oggetto.

3) L'altro non è dunque oggetto nè come il realistico fuori della coscienza, nè come l'idealistico prodotto che la coscienza ottiene negandosi.

Nè, reciprocamente, l'oggetto, come tale, è mai l'altro; perchè l'altro importa moltiplicazione soggettiva.

Il processo storico quindi, che (§ 1), abbiamo visto, finisce nella negazione del concetto di oggettività, è esatto soltanto in questo senso, ed in ciò ha anche il suo grande valore: si nega il concetto realistico di oggettività, che è doppiamente falso, perchè riduce l'oggettività ad alterità, e scambia l'alterità con l'eterogeneità.

Aver ridotta l'oggettività realistica a negazione è aver dimostrata la falsità del concetto realistico di oggettività, non è aver ridotta l'oggettività pura a negazione anch'essa. Se l'oggetto è la natura realistica (non coscienza), l'oggetto è negazione. Ma l'oggetto è proprio, in quanto tale, non coscienza, realistica natura? Se an-

che qui ricorriamo alla coscienza comune, troviamo che comunque si sviluppi o si riduca quella concezione di oggetto, che è tanto essenziale alla coscienza che senza di essa questa più non ci sarebbe, essa è sempre quella di «*essere presente alla coscienza*».

Pare, questa, l'oggettività del realismo ingenuo, ed è invece, a chi ben la guardi, quella del più scaltrito idealismo.

«Presenza alla coscienza», e quindi interiorità non esteriorità; «essere» e quindi costitutivo di ciò in cui è presente come essere. Costitutivo quindi di quel *soggetto*, che, come tale, lasciato nella pura alterità, nella schietta reciprocità col tu, non avrebbe essere, non sarebbe.

Oggetto quindi è proprio l'essere in sè, costitutivo dell'io consapevole, quando questo sia visto non soltanto nella trascendentale molteplicità, ma nel suo essere, ciascuno, un io; è il costitutivo di ciascun io, che così e solo così è concreto.

L'*oggettività* perciò è *esigenza* proprio dell'io *concreto*, giacchè l'io, se non riconoscesse a sè come altro, e quindi ad ogni altro, l'essere, cercherebbe di chiudersi in una trascendentale astrattezza, cioè cercherebbe di non essere. L'io è concreto, in quanto è come altro.

Guadagniamo così un concetto positivo dell'oggetto come essere in sè, che dà alla pura astratta coscienza dell'io la spiritualità.

Spiritualità che dà concretezza a quella pura alterità di coscienza che è la soggettività; e fa sì che quella che

abbiam detta reciprocità pura si attui come reciproco *risultare* degli altri tra loro. Risultare che non toglie, ma conferma la spiritualità degli io nella concretezza: senza questa spiritualità quel risultare non ci sarebbe.

E spiritualità, ricordiamo, è essere costitutivo di io attivamente consapevoli, cioè assoluta capacità di iniziativa. Di qui e la lotta e la conseguente armonia.

4) Senza che dunque si rinneghi, anzi appunto perchè si confermi la soggettività come alterità pura, si richiede l'oggettività come unicità pura: l'essere come iniziativa, assoluto costitutivo di ciascun io.

Questo è il risultato che deve trarsi dal processo idealistico, quando da questo si tolga il falso supposto della concezione realistica della oggettività.

Tolta questa, infatti, nello stesso Kant l'oggettività rimane costituita da quell'ineliminabile ed assoluta *universalità della coscienza*, che è in Kant, l'*idea pura della ragione* come noumeno; noumeno, non dobbiamo dimenticare, che è anche la *cosa in sè*: cosa in sè, che, per essere noumeno, è l'essere in sè, ma che, appunto per questo, è l'essere costitutivo dell'io ragionevole.

Invece il processo storico dell'idealismo partendo da Kant quale è stato finora inteso, supera l'*eterogeneità realistica*, (assoluta estraneità), ma conservando il concetto dell'oggetto come eterogeneo e quindi immolando questo sull'altare della soggettività. Cioè supera l'eterogeneità tra i termini della coscienza (soggetto, oggetto) annullandone assolutamente uno, proprio mentre ricono-

sce che la coscienza è sinteticità e quindi importa polarità distinta. La coscienza concreta è sempre essenziale sintesi implicita di termini: non esclusione (realismo), non produzione (idealismo), ben inteso, di termini. Bisogna quindi mantenere la distinzione di termini positivi, pur togliendo la eterogeneità realistica: è, questa, ineliminabile esigenza della coscienza concreta nella sua implicita sintesi.

Donde la necessità del polarizzarsi per esplicitarsi, ma il suo permanere come inesauribile implicazione. Se questo vorrà dirsi dialettismo non ho nulla in contrario, purchè però si intenda bene che questa dialettica non è nè quella platonica, nè quella hegeliana, per quanto preparata dall'una e dall'altra.

Quando questo concetto positivo dell'oggettività noi (aiutati da Rosmini, ma superandone i tanti ostacoli e i limiti dogmatici che egli quasi si impone) abbiamo conquistato nel campo stesso dell'idealismo rintracciandolo nella stessa posizione speculativa di Kant, che così e solo così è suscettibile di una interpretazione idealistica, possiamo formulare in modo nuovo la stessa scoperta kantiana della sintesi, e formularla proprio in conformità della coscienza comune. Essenziale al pensiero di Kant non è l'inconoscibilità dell'essere in sè, ma proprio l'essere in sè, che egli, con la riduzione di esso a noumeno, scopre proprio nella coscienza, senza che per ciò esso perda la sua oggettività.

Solo quanto Kant è visto così, si può affermare che comincia da lui (e comincia soltanto; ancora oggi siamo

ben lontani dal vederlo con chiarezza) la scoperta del concreto, che sta nella sintesi della coscienza: *i soggetti hanno coscienza dell'oggetto*.

Noi consapevoli, adunque, nella e per la nostra concretezza esigiamo l'oggettività. Solo ponendo la positività di questa, proprio in quanto oggettività, siamo in grado di renderci conto della sintesi, in cui concretamente la coscienza consiste, sintesi, non negativamente antitetica, ma positivamente sintetica, che nella stessa scoperta kantiana può e deve essere formulata proprio nello stesso modo in cui la ritroviamo nella coscienza comune: *i soggetti* (singolarità molteplice della coscienza) *sono consapevoli* (hanno coscienza) *dell'oggetto* (universalità della coscienza). Questa concreta consapevolezza è la spiritualità.

Si intende così come e perchè il soggetto, necessariamente relativo nelle sua pura essenza di alterità, richiede immanente a sè l'Oggetto come Assoluto.

5) Abbiamo visto fin qui come la coscienza concreta esiga l'oggettività; non la separa da sè e neppure la nega. Ogni contrario risultato od istanza è conseguenza di un erroneo concetto implicito della oggettività.

Bisognerebbe ora mostrare, reciprocamente:

Un tale concetto positivo dell'oggettività a sua volta che cosa esige, che cosa rende possibile nel concreto stesso?

Rispondere a queste domande sarebbe costruire tutta la teoria del concreto. Abbozzi generali e cenni su pro-

blemi speciali ne ho già dati; verrà, spero, la dimostrazione integrale.

Qui mi limito a mettere in evidenza da una parte un corollario storico e dall'altra come un elenco dei principali concetti sistematici, cui l'esposta concezione dell'oggettività dà luogo suscitando nuove impostazioni e soluzioni di vecchi problemi.

Dal punto di vista storico la detta rivalutazione positiva dell'oggettività proprio nel campo idealistico kantiano richiede, per il passato, una ricomprensione più profonda ed una rivalutazione di tutta la storia della filosofia specialmente moderna, a cominciare dalla pretesa scoperta cartesiana dell'autocoscienza, pretesa scoperta che logicamente fa soggiacere Cartesio all'accusa di solipsismo che Cartesio non merita, perchè, bene o male che sia, il suo «cogito» non è l'autocoscienza, a finire all'Essere rosminiano nella sua triplice forma, del quale finora non fu vista la fecondità critica, e col quale si ha, a mio avviso una prima, non chiaramente consapevole, affermazione della accennata scoperta kantiana del concreto.

Richiede poi per il futuro la necessità di riistituire la filosofia come metafisica, che sia la nuova metafisica non quale fu preconizzata e non saputa trovare (perchè impossibile a trovarsi) da Kant, ma quale è richiesta dallo sviluppo dello stesso concetto di Critica, e quindi fondata non più soltanto, come Kant pretendeva di poter fare, su una *Critica della conoscenza* (Critica che così limitata presuppone, mentre nega, il confutato concetto

di oggettività naturalistica), ma sulla *Critica del concreto*.

6) Quanto alle esigenze che nella concezione sistematica del concreto la detta oggettività importa, mi limito ad elencare le più importanti posizioni speculative, cui essa dà luogo dando adito alla reimpostazione di vecchi problemi, ritenuti morti sol perchè si era dimostrata la falsità della primitiva loro soluzione ed impostazione.

Tale concezione dell'oggettività, adunque, esige e permette:

- a) la distinzione tra il concreto e l'Assoluto;
- b) e quindi l'immanenza dell'Assoluto nel concreto, senza che per questo l'uno sia identificato con l'altro;
- c) l'approfondimento, quindi, del concetto di Dio fino alla *Idea pura* come Essere in sè, e, in conseguenza, la rivalutazione e il rinnovamento della prova ontologica;
- d) la conseguente distinzione dell'affermazione di Dio in concreto (teologismo concreto) da quella che se ne fa nella forma religiosa dello spirito (l'adorazione di Dio non è tutto il riconoscimento concreto di Dio);
- e) donde la concezione della filosofia come problema oggettivo di Dio (sforzo teorico) e della religione come certezza soggettiva di Dio (fede pratica);
- f) e quindi, infine, la soddisfazione, in queste due attività, dell'esigenza della trascendenza con una dottrina dell'immanenza.

Mi fermo un momento su quest'ultimo punto che è sommamente importante in questa rinascita di valori re-

ligiosi, che forse caratterizza il nostro tempo, e che spesso e volentieri è scambiata con una voluta rinascita di dogmi ecclesiastici.

A questo proposito, è vano illudersi; ed è sommamente dannoso non guardare alle intime radici le difficoltà: dal Rinascimento, e, se si vuole, dall'Umanesimo in poi, nella coscienza è nato e si è venuto man mano accentuando, non per colpa o merito della scienza, ma proprio e soltanto della filosofia, un dissidio sostanziale e profondo tra religione e filosofia, coscienza religiosa e coscienza colta, dogma e critica, affermando la prima come essenziale alla religione la trascendenza di Dio, in quanto Spirito assoluto, dalla concretezza in cui l'uomo vive, e ritenendo invece la seconda che tale concretezza non è possibile senza l'assoluta immanenza di Dio in essa.

Ora, finchè la filosofia crede di avere, da una parte, per suo conto dimostrata l'immanenza, e, dall'altra, continua, essa stessa (oltrechè la religione), a ritenere invece essenziale alla religione la trascendenza, non è possibile sperare conciliazione tra filosofia e religione, non è possibile colmare l'abisso che si è venuto facendo sempre più profondo, non è possibile riconquistare quell'unità di coscienza, che è oggi il bisogno tanto più sentito, quanto più si è consapevoli dello storico dissidio: bisogno, di cui appunto è principale manifestazione la detta sensibilità di rinascita religiosa. E non c'è quindi possibilità di rinascita religiosa senza composizione di tal dissidio. È vano e dannoso, girare intorno al proble-

ma senza affrontarlo: se veramente è essenziale alla religione la trascendenza, la filosofia moderna, se crede a se stessa, deve avere il coraggio di negare, insieme con la trascendenza, la stessa religione come valida forma spirituale.

Se no, bisogna ricercare se proprio sia essenziale alla religione la trascendenza nel senso realistico ed assoluto tradizionale, ovvero anche la religione possa e debba farne a meno, pur rimanendo una valida forma della spiritualità.

Io credo che la religione possa e debba rinunziarci; e solo per questa via vedo la possibilità di una effettiva rinascita di valori religiosi. Contro non vedo che confutate posizioni dottrinarie dogmatiche, che si vogliono scambiare a tutti i costi con la religione e la religiosità stessa: non sempre (e forse si potrebbe dir mai) la Chiesa costituita è la religione.

La rivelazione religiosa che salverà questa, e riformerà (o distruggerà per rinnovarla *ab imis*) quella, verrà.

Ora noi filosofi dobbiamo sforzarci verso la nuova via, approfondire il concetto di religione: quello moralistico, cui si è tentato di ridurla, a me non pare sufficiente affatto.

L'abbozzato modo di soddisfare con una dottrina dell'immanenza l'esigenza (polarizzarsi essenziale al concreto) da cui nasceva la tradizionale trascendenza, a me pare che consenta la speciale forma religiosa della spiritualità e colmi l'abisso apertosi con la scoperta dell'immanenza, portando nella stessa filosofia non la

tradizionale trascendenza, ma l'eterna esigenza spirituale a cui si cercava di soddisfare col concetto tradizionale, del quale si è mano mano scoperta la grossolanità.

Concludendo, io ritengo che la concretezza spirituale esiga l'oggettività pura dell'Essere in sè come noumeno; e che a sua volta questa oggettività permetta ed esiga la distinzione della filosofia dalla religione e riesca così a rinnovare il concetto stesso di religione, permettendone una vitale coesistenza con le conquiste del pensiero filosofico moderno.

CAPITOLO X

L'ONTOLOGISMO CRITICO¹⁶.

16 È un discorso, che, col titolo «*Il mio ontologismo*», fu tenuto il 3 giugno 1936 nella Biblioteca filosofica di Palermo, e fu poi pubblicato nel *Giornale critico della filosofia italiana* (Dicembre, 1936) con l'aggiunta di una appendice qui non riportata.

Credo utile ripubblicarlo, anche perchè espone in sintesi il principio da cui l'indagine storica e la critica attuale qui sono guidati. E poi tra noi, che dissi «italiani d'oggi» (§ 40), devo includere anche me. Dimenticarmi, cosa del resto impossibile, non sarebbe meritoria oggettività, ma colpevole abbandono del valore relativo (cioè del valore di alterità) di me, a tutto vantaggio (e quindi, ritengo, a svantaggio filosofico) o dell'annullamento o della sublimazione di me come tale. L'intervento di me significa proprio lo sforzo per evitare questi due estremi; è quindi atto di consapevole presenza e di modestia doverosa.

Risulterà forse qualche ripetizione, che del resto non manca già anche nei capitoli precedenti. Tale, p. es., quella del § 77 di fronte ai § 64 e 65. Preferisco lasciare le ripetizioni al rimaneggiare. Le ripetizioni, anche se non portino, come in Kant, luce nuova, per lo meno, nella conferma del già detto da altro punto di vista, contribuiscono ad evitare fraintendimenti.

66. *In qual senso “mio”.*

Una dichiarazione preliminare sul possessivo “mio”, col quale io posso e devo designare quell'ontologismo, che si rende manifesto con la scoperta critica della concretezza spirituale.

Per chi, com'io faccio, sostiene la più rigorosa problematicità della filosofia, riducendola a sforzo della trascendenza nella e della umana coscienza, sforzo da rinnovare sempre attraverso la critica, quel possessivo può suonare o aperta contraddizione, o rinuncia ad ogni mio ulteriore filosofare. Non è l'una, perchè sono consapevoli che la mia come ogni altra dottrina va criticamente ripensata, perchè sia ulteriormente sviluppata nella sua verità. Non è l'altra, perchè già vedo, o vedo ancora, le difficoltà nascenti dalla intima essenza viva del principio speculativo ch'io mi sforzo di far riconoscere; difficoltà, il cui chiarimento porterà forse ancora a dissociazioni più profonde del meccanismo filosofico tradizionale, comune a tutti gli attuali indirizzi di pensiero speculativo; difficoltà, perciò, che non sono affatto quelle mossemi da recensenti, che, benevoli o no che siano, pur tutti si appoggiano a posizioni da me già criticate e manifestano quindi più o meno apertamente di non esser giunti a quella critica del concreto, che deve sostituire la critica della conoscenza. Queste ultime pretese obiezioni nè aiutano lo sviluppo del mio pensiero nè lo turbano affatto, perchè non colgono il principio fondamentale: sarebbero quindi, se mai, obiezioni proprio per le

posizioni speculative dei recensenti, non per la mia (vedasi, nel *Giorn. crit.*, l'appendice qui soppressa).

Questo “mio” ontologismo, dunque, è mio come sforzo non ancora chiuso di quell'umano disvelare l'Assoluto, che io ritengo sia il filosofare, e che da un trentennio perseguo, pur dopo le inevitabili ingenuità iniziali e attraverso i conseguenti sviluppi e ritrattazioni. Quella qualsiasi formula quindi, in cui mi verrebbe oggi fatto di fissare il motivo fondamentale di tale mio sforzo, va presa come formula ancora viva nello sforzo di comprensione che ne vengo facendo, e non come immutabile possesso teoretico, cui io stesso non abbia da togliere o da aggiungere verbo nel ripensarla.

E veniamo al tema.

67. *Coscienza e riflessione.*

Chi sa, sa qualche cosa. Non è eliminabile il “qualche cosa”, come non è eliminabile il “chi” nel sapere. Perciò, in generale, il sapere è un *mio-sapere-l'essere*, in cui il “chi” si è puntualizzato in me, e il “qualche cosa” si è universalizzato nell'essere. Nel sapere c'è, ed è ineliminabile, questa puntualizzazione soggettiva che si dice io, questa universalizzazione oggettiva che si dice essere.

Questa, in genere, è la coscienza: comunque si sia coscienza, si è questo “mio-saper-l'essere”. Ma appunto

nell'essere così, in concreto, coscienza, non ci si accorge del che cosa sia il sapere. Cercar di avere, esplicito, questo accorgimento è *filosofare*, il quale perciò è *riflettere*.

In questo riflettere dobbiamo evitare due pericoli opposti, in uno dei quali, volendosi evitare l'altro, la speculazione storica ha finito spesso col cadere: lo scambio della riflessione con l'astrazione, (è la posizione tradizionale), lo scambio di essa con la stessa concretezza di coscienza (è la posizione hegeliana e specialmente attualistica).

68. Le diverse interpretazioni della esigenza della coscienza nella riflessione filosofica.

Questo accorgersi che la coscienza, il sapere, è il mio-sapere-l'essere, consente dal punto di vista logico, ed ha già sviluppato dal punto di vista storico, diverse interpretazioni di questo mio-sapere-l'essere.

Queste interpretazioni sono proprie di esso accorgimento, sono della riflessione; chè questo mio-sapere-l'essere in concreto rimane qual è, e non muta secondo la diversa interpretazione che se ne dà. Se mutasse, quella interpretazione non sarebbe più interpretazione, ma la stessa concretezza di coscienza; si cadrebbe cioè nel secondo dei pericoli sopraccennati.

Vediamo queste interpretazioni.

O si accentua l'essere e lo si riconosce quindi principio (ἀρχή) di questo mio-sapere-l'essere. A tale accentuazione si può riportare ogni indirizzo storico della speculazione, che si è qualificato come *realismo*. O invece si accentua il sapere come principio. A tale accentuazione si può riportare ogni indirizzo storico della speculazione, che si qualifichi come *idealismo*.

Dalla insoddisfazione dell'idealismo e del realismo, la riflessione vien portata a mettere in evidenza il “chi” come schietto e vero principio incondizionato, dando a tal “chi” colore realistico o idealistico. Però questa interpretazione, che può dirsi *pluralistica*, si riporta all'una o all'altra delle due predette interpretazioni fondamentali, e diventa o atomismo o monadismo. E perciò finalmente, constatata l'erroneità di tutte queste interpretazioni, diciam così, analitiche, la riflessione se ne libera ponendo come principio proprio tutto questo mio-sapere-l'essere. A questa, dirò, sinteticità del sapere, nella sua ingenerabilità proprio come mio-sapere-l'essere, si può riportare ogni indirizzo storico della speculazione che si qualifichi come *ontologismo*.

La storia della speculazione ha realizzate queste possibili interpretazioni, che la riflessione filosofica ingenua (l'accorgimento, cioè, che, nell'accorgersi del sapere, cerca di prescindere dalla storia che di esso accorgimento si è avuta) trova di questo ineliminabile sapere come mio-sapere-l'essere: la storia ha qui, come sempre, il suo fondamento e il suo principio nella logica della coscienza.

Esaminiamo, nelle loro linee essenziali, queste diverse interpretazioni, vedendone il valore logico e lo svolgimento storico.

69. Il realismo.

Il principio, si dice, non può non essere l'essere: prima di sapere e per sapere si è. È istanza della coscienza comune: che si possa prescindere dall'essere e dalla sua primordialità, non par neppure pensabile: il pensare (il sapere in genere) non può, proprio esso stesso, non operare per l'essere come immediata ed assoluta condizione di se stesso.

Questa istanza della coscienza comune ha trovato sempre, nella speculazione storica, la sua vigorosa affermazione, dalle primitive scuole ioniche del pensiero ellenico ai realismi, scaltri od ingenui che siano, insorgenti oggi d'ogni parte.

In questa affermazione della primordialità (assoluto principio, assoluta indipendenza, ragione della innegabilità della coscienza) dell'essere, questo essere quasi si stacca non solo dal “chi” del sapere ma anche dal sapere stesso, che par proprio soltanto di quel “chi”, solidificandosi in un assurdo qualcosa che possa e debba prescindere in modo assoluto dal sapere, in quanto l'essere è incondizionata condizione del sapere.

In questo solidificarsi quel che c'è di valido nella affermazione logica ingenua dell'essere, si disperde, e l'essere diviene uno stare inattivo, morto, in verità non essente: staccati dall'essere come non primordiali il “chi” ed il “sapere”, anche l'essere non è più essere perchè privo della sua attività, e tanto meno è primordiale: è un fittizio residuo di processo astrattivo fatto dal “chi” proprio col suo sapere. Di questa vuota inattiva essenza dell'essere primordiale viene anche riempito il “chi”, il quale è fatto così un ente, il cui sapere (che gli è proprio) diviene anch'esso una inattiva specularità, abbandonata la quale pare venga abbandonato anche il sapere.

E ancor meno, in questa solidificazione dell'essere, viene conservato il valore ingenuo ed ineliminabile del sapere, che diventa un assurdo indicibile. Di questo assurdo è espressione ingenua il dualismo (spirito, materia), che necessariamente mette capo ad un radicale scetticismo, in quanto degli enti stessi spirituali, come di quelli materiali, presuppone un essere che è prima e al di là del sapere, ed è quindi non saputo nella sua primordialità. Di tal conseguente scetticismo, poi, ultima manifestazione è quella, cui si giunse, quando con una concezione, che ha più sapore di barzelletta che di concetto seriamente pensato, si disse tal sapere epifenomeno: si cacciò l'essere (la sostanza) fuori di ogni attività e si ridusse quindi l'attività a qualcosa che non è ma soltanto appare, e il sapere (l'attività spirituale) a una ridicola apparenza di apparenza.

Ammettere la primordialità dell'essere, adunque, nel processo storico speculativo ci ha reso inconcepibile l'essere stesso, il chi lo sa, e il sapere. L'ingenua ineliminabile esigenza della coscienza è quindi, proprio in grazia di quel processo interpretativo, rimasta priva di ogni significato; l'innegabilità della coscienza è stata ridotta alla negazione della coscienza (assurdo).

70. L'idealismo.

Da questo annullarsi di ogni coscienza nel cosiddetto realismo, l'accorgimento filosofico è spinto a dare a quella stessa esigenza una interpretazione, che pare opposta alla prima.

Si pone allora come principio non più l'essere, ma il sapere stesso: è facile infatti constatare, e fu constatato sin dai primordi della speculazione, che ciò che veramente consta è il sapere. Si interpreti come si voglia questo constare, esso è ineliminabile: l'ammissione dell'essere come primordiale è, tutt'al più, una esigenza che si deduce dal sapere, il quale ci consta; questo dunque condiziona anche tale primordialità dell'essere; cioè è primordiale tal sapere con le sue esigenze dell'essere e non l'essere stesso.

E storicamente la speculazione a tale interpretazione è ricorsa sempre nel tempo stesso e in antagonismo alla interpretazione realistica. Ma in questo ricorrere ha con-

servata, della interpretazione realistica, quella che ho detto solidificazione dell'essere, in base alla quale appunto siffatta interpretazione idealistica pare opposta a quella realistica.

Da Platone ad Hegel, attraverso tutte le gamme e le fogge dell'idealismo, sussiste tale interpretazione dell'ineliminabile mio-sapere-l'essere. L'idea di Platone avrà altri difetti di fronte alla idea di Hegel, ma è non meno idealistica di questa nell'affermare la primordialità del sapere. E, per converso, l'idea di Hegel suppone non meno dell'idea platonica quella realistica solidificazione dell'essere, che, abbiám visto, per troppo affermare la primordialità dell'essere, lo sopprime.

Anche questa interpretazione così finisce col togliere l'esigenza interpretata, invece di svilupparla e farvela intendere.

Da una parte, infatti, l'essere, ineliminabile, nella sua unità di essere, dalla esigenza stessa, prima si duplica col porre nel sapere un vero essere diverso da un falso essere che ha le sembianze, e soltanto queste, di esser reale di fronte al primo (platonismo in genere), e poi, per la logica intrinseca a questa duplicazione, si annulla per lasciare pieno il campo al sapere (idealismo tedesco postkantiano).

Dall'altra parte il sapere, proprio in conseguenza di questo processo di annullamento dell'essere, si afferma come intrinsecamente contraddittorio a cominciare dalla dichiarazione tante volte e così variamente ripetuta che quel che veramente si sa è di non sapere, fino alla espli-

cita dichiarazione della necessità della antitesi dialettica. La coscienza, conquistata l'autocoscienza, diventa, in questa stessa conquista, negativa: si pone col togliersi. E una tale autocoscienza – se anche, in campo idealistico, autocoscienza un qualche significato possa avere – non è coscienza, e tanto meno è espressione della detta esigenza (mio-sapere-l'essere).

Nè miglior sorte tocca a quel “chi” espresso nel “mio”, quando finisce – e poste le premesse deve finire – con l'assumere quella unicità, che è l'esclusione di quel che significa “mio”, di quel che significa “chi”.

71. Il pluralismo.

Un'altra interpretazione pare possa essere quella che accentui il “chi”, ritenendolo la ragione primordiale dell'innegabilità della coscienza. Il principio vero, il vero sostantivo, si fa considerare, che da tale esigenza della coscienza è indicato senza possibilità di equivoci, è quel “chi”, in cui come in proprio centro si raccoglie essere e sapere: per salti che si facciano, non si va oltre di esso, se non a furia di astrazioni, che inavvertitamente ci allontanano dalla esigenza stessa. Riflessione certo di grande valore, e che si è venuta mano mano affinando nel corso storico della speculazione.

Questa interpretazione infatti, nel suo svolgimento storico, ha prima accettata schiettamente la pluralità

come ineliminabile caratteristica del “chi”, e, nell'implicito presupposto realistico della solidificazione dell'essere, è finita in un *atomismo*, che va da quello democriteo a quello dei filosofi fisici del seicento e settecento e a quello sempre rinascente, anche se non confessato, nelle contemporanee forme di realismo positivistico.

Una tale interpretazione storica della primordialità del “chi” finisce senz'altro nell'indirizzo realistico e quindi nella inconcepibilità di questo, aggiungendovi l'assurdo di una pluralità assoluta incomunicabile, posta la quale è vano ricercare una qualsiasi unificazione, che è inscindibile dalla esigenza da interpretare.

Quando poi questa pluralità viene riconosciuta, da quel suo doversi necessariamente qualificare come qualità di “mio” nel sapere (Leibniz), come pluralità spirituale, e il “chi” vien quindi riconosciuto non come atomo materiale, ma come monade rappresentativa, si è fatto certo un gran progresso nell'intendimento di quella esigenza (*monadismo*). Ma siccome non si abbandona quella tacita solidificazione dell'essere del realismo, le monadi si chiudono ciascuna in sè proprio come gli atomi, con l'aggravante che il “chi”, che, come ciascuno, si chiude in sè, quando si riconosce spiritualità e perciò coscienza, non può ammettere altro oltre questo proprio chiudersi e concludersi: confessato o non che sia, col monadismo ingenuo siamo al solipsismo, che a giusta ragione ne è stato storicamente concluso. Il monadismo non si salva dalla inconcepibilità del realismo, se non a

costo di una maggiore assurdit  e contraddizione: quella di riconoscere la pluralit  della sostantiva coscienza soggettiva e pur dover ammettere l'assoluta affermativit  di uno solo di questi molti: l'io che afferma.

N  l'assurdit  si supera, se, contaminando il monadismo con le esigenze dell'idealismo, si afferma, rinnegando la pluralit  di coscienza, l'assoluta unit  del "chi" (Spinoza, Fichte: non ci si scandalizzi del ravvicinamento); non si supera, perch  si   nella pi  palese contraddizione, ammettendosi nel punto di partenza, come assoluto principio (il modo pensante Spinoza, il genio filosofico Fichte) quella pluralit  spirituale che Leibniz e Berkeley videro con chiarezza, e confessando invece questo assoluto principio come assoluto Unico (Sostanza spinoziana, Io assoluto fichtiano).

Il "chi", dunque, posto come principio, o conserva il carattere suo plurale, e diventa inconcepibile come principio; o si cerca di concepire come assoluta unit , e perde il suo carattere, rinnega se stesso. Sempre poi implica o l'interpretazione realistica o quella idealistica, con le loro rispettive incongruenze. Una tale interpretazione, adunque, anch'essa, nel suo sviluppo storico finisce col sopprimere, anzich  con l'interpretare, l'esigenza innegabile della coscienza.

72. *L'ontologismo.*

È naturale che si pensi quindi, infine, a porre l'esigenza stessa nella sua integrità come la stessa primordialità, come il vero e proprio principio: l'essere non è scindibile dal sapere di colui che sa, e tal sapere non è scindibile dall'essere. L'esigenza non vien interpretata, ma bensì eliminata, quando crediamo di trovare in essa degli elementi tali che uno di essi debba esser dichiarato principio di fronte agli altri: da ciò gli assurdi del realismo, dell'idealismo, del pluralismo. Questi sono eliminati tutti, quando la esigenza la poniamo primordiale nella sua integrità. E pare evidente, che non possa farsi altrimenti, se si vuol evitare prima quella solidificazione dell'essere tanto gratuita quanto falsa e negatrice della esigenza da cui viene sviluppata, poi quel contraddittorio vuoto di coscienza in cui il sapere finisce quando quella solidificazione dell'essere si cerca di evitare, infine quell'elevarsi del singolo ad assoluto unico, quando da esso come incondizionato si parte.

In fondo tale primordialità di questa esigenza fondamentale della coscienza è quella che è stata storicamente espressa in quell'indirizzo speculativo che si qualifica come ontologismo. Da Parmenide ad Anselmo d'Aosta e Cartesio, ai nostri Rosmini e Gioberti, quasi mediatrice dei due primi opposti indirizzi suaccennati, si è nella speculazione storica sempre affermata questa ammissione dell'essere con la sua primordialità nello stesso sapere, primordiale anch'esso come l'essere che gli appartie-

ne, e a cui appartiene. Il famoso argomento ontologico, nella sua essenza di dedurre l'essere dal puro sapere, è la chiara espressione di tale indirizzo metafisico, ed è quindi non soltanto soluzione di un determinato problema, ma principio fondamentale, inesplicito nella massima parte, di tutta una concezione metafisica, quella che io qui dico ontologismo. Questo quindi non è da confondere con quella pretesa parte della filosofia, che voglia proprio dar ragione dell'essere come tale, indipendentemente dalla coscienza che se ne abbia. Una tale ontologia è proprio la negazione dell'ontologismo metafisico, che necessariamente richiede, anche se non espressa esplicitamente, la primordialità della detta esigenza di coscienza.

Nell'affermazione storica di tale interpretazione però è avvenuto, che quella tale solidificazione realistica dell'essere, che abbbiam visto insinuarsi anche nella opposta interpretazione idealistica e in quella pluralistica, si è insinuata anche nella mediatrice concezione ontologica, con la quale si è quindi preteso di salire a quell'essere, estraneo alla coscienza in quanto esistere, proprio in nome e per una esigenza della coscienza. Ai negatori dell'ontologismo non poteva quindi esser difficile mostrare questa evidente incongruenza: l'essere, se, in quanto tale, è estraneo alla coscienza, deve avere un suo proprio modo di farsi valere, deve avere una sua propria primordialità, costrittiva se mai della coscienza, e non conseguente a questa.

Con questa salita all'essere, concepito come prima, più, ed altro che coscienza, l'ontologismo storico finisce nel realismo con una incongruenza in più: a quella riduzione all'assurdo dell'essere, del sapere e di colui che sa, propria del realismo, va aggiunta questa palese millanteria della coscienza, che l'ontologismo storico ha come suo carattere distintivo.

73. Difficoltà dell'accorgimento filosofico.

Sono così esaurite le possibilità logiche di interpretazione della esigenza di coscienza, almeno nella forma in cui l'abbiamo espressa. E lo sviluppo storico di esse ci obbliga a concludere, che, mentre senza quella esigenza non c'è coscienza, non appena ci facciamo ad interpretare, cioè a dare un significato a quella esigenza, ci involgiamo in difficoltà che portano l'esigenza stessa all'assurdo, cioè all'annullamento di quella coscienza, la quale perciò, proprio in nome della esigenza stessa, ci fa a sua volta constatare l'assurdo ed eliminare la data interpretazione.

E dando valore definitivo a questa constatazione, dovremmo concludere che la colpa di questo assurdo a cui noi filosofando poniamo capo, è tutta di questo filosofare, cioè (§ 67) di questo accorgimento, che ci pone nella necessità di dare una interpretazione a quella esigenza, laddove la coscienza per attuarsi, con la sua esigenza,

anche nelle più alte manifestazioni sue di scienza, di arte, di politica, non ha bisogno che quella esigenza sia interpretata. Il filosofare, se veramente consiste, come dicemmo, nell'accorgimento della esigenza della coscienza, è dunque un compito superfluo, inattuabile, che manifesta questa sua inattuabilità col portare la coscienza al suo annullamento: annullamento impossibile, che è invece indizio manifesto della nullità dell'opera che porta a tale annullamento. E, se crediamo di salvare la filosofia ritenendo essenziale antinomismo quei parziali assurdi storici, e riducendo la coscienza concreta a tale antinomismo, in realtà non facciamo che da una parte cadere nel secondo dei pericoli sopra denunziati (§ 67) dell'accorgimento filosofico, falsificando insieme e filosofia e coscienza concreta in questa essenza o atto unico di antinomicità, e dall'altra dover ugualmente rinunciare alla filosofia per la coscienza concreta, con cui la si è identificata.

Su questi motivi sorge e risorge sempre d'ogni parte, intorno alla filosofia, il grido antifilosofico, sia esso religioso, scientifico, estetico, etico, del senso comune, ecc. E a questo grido di tempo in tempo si accomuna una qualche voce filosofica o pseudo-filosofica in una auto-denunzia accorata o burlesca secondo lo spirito di colui che la personifica.

Ciò non ostante, l'accorgimento rimane: dialettica naturale (Kant) dell'umana ragione in quanto umana o altro che esso sia, esso rimane, al di là di ogni grido antifilosofico interno ed esterno, a render nell'uomo più pro-

fonda e quindi più ampia nella sua attualità quella esigenza di coscienza. La filosofia non è nè un assurdo, che tenti turbare o annullare la coscienza concreta (scetticismo), nè una serie di antitesi, che riduca a queste anche la coscienza concreta (dialettismo antinomico). Le singole posizioni assurde, in cui essa cade, manifestano soltanto che la coscienza esplicita umana è sempre lontana dall'esaurire, con l'esplicazione sua, la coscienza implicita, cioè quella vissuta esigenza, e richiede sempre una continua revisione dei concetti che interpretano quella esigenza (critica del concreto). Vivere quella esigenza, cioè essere spiritualità, è qualcosa ben più che renderla esplicita con la nostra umana riflessione, la quale peraltro, sola, nel suo sforzo, fa gli uomini accorti di quella spiritualità.

L'accorgimento, dunque, non va abbandonato, nè è possibile mai che abbandonato sia.

74. L'errore dello gnoseologismo postkantiano.

Se non è possibile abbandonare l'accorgimento, bisogna cercar di superare l'assurdo, dinanzi al quale gli sviluppi storici delle interpretazioni logiche ci hanno condotto. La presenza di tale assurdo nello sviluppo storico di una interpretazione logica non elimina la necessità di una fondazione logica (intendo fondazione che si risolva nella esigenza stessa della coscienza indipendentemente

dal suo sviluppo storico), senza la quale è impossibile ogni sviluppo storico: la logica dunque (coscienza apriori) a fondamento della storia e non viceversa; logica, che è tutt'altro che astratta: è l'essenza intima della storia stessa.

Di questa storia della speculazione bisogna mano a mano scoprire la deficienza e correggerla: solo così la storia della speculazione progredisce; solo così (e non con la dialettica antitetica e cioè col gratuito autorinnersi della storia, che è conseguenza necessaria della soppressione della fondazione logica della storia) lo svolgersi della filosofia si concilia con la sua innegabile perennità.

Ora fino a Kant l'inavvertito errore fondamentale della filosofia era l'affermazione della possibilità di una ontologia indipendente dalla gnoseologia. La scoperta kantiana, il suo copernicanesimo, è la denuncia di questo errore. Kant scoprì e corresse l'errore del dogmatismo metafisico.

Lo scoprì con la critica della conoscenza. Ma come conseguenza si affermò, dopo Kant, il chiudersi rigoroso della filosofia nella conoscenza stessa kantianamente concepita. L'ontologia scomparve e scomparve così non soltanto la metafisica dogmatica ma ogni metafisica. Scomparso l'essere dell'ontologia precritica, la filosofia divenne non più dell'essere, ma del conoscere. Questa divenne l'esigenza del filosofare: si conobbe il conoscere, si divenne trascendentali. In questa trascendentalità conoscitiva, o, meglio, in questa conoscenza trascenden-

tale si risolve ogni speculazione post-kantiana degna di questo nome: si crede di avere a fondamento la conquista kantiana nella sua irrefutabilità.

La conquista kantiana invece così non è stata seguita; è stata tradita ed abbandonata: l'errore realistico, denunciato da Kant, è continuato, non ostante la decisa affermazione idealistica. L'errore realistico infatti si annida nel concetto di conoscenza, della quale Kant istituì la critica (cioè l'esame della possibilità), concetto che egli acriticamente prese dalla filosofia tradizionale del suo tempo. Questo concetto, prima della critica, consentiva e richiedeva una impossibile ontologia dogmatica, perchè conoscenza era ritenuta un misterioso potere per cui il soggetto di coscienza afferma l'essere come esistente, appunto perchè essere, al di là della coscienza che se ne ha. È un concetto di conoscenza che nega la sopra illustrata esigenza di coscienza: è il concetto realistico di conoscenza. Or questo non è corretto ma confermato dall'idealismo post-kantiano, quando, chiudendosi rigorosamente nel conoscere, dimostra che l'essere come tale non è altro che la negazione che il soggetto stesso di coscienza fa di sé per porsi come essere (non io). L'errore è confermato, perchè tal deduzione è tratta proprio da quel concetto.

E perciò ogni gnoseologismo, che nasce dal trascendentalismo critico, qualunque sia l'etichetta (relativismo, positivismo critico, idealismo) che esteriormente esso assuma, anche quando è in antitesi col realismo, non ne è mai la correzione.

Nè, a salvarsi da questo gnoseologismo, vale rifugiarsi, come i più scaltriti indirizzi e pensatori odierni fanno, in un attivismo negatore di ogni conoscenza: il rimedio è peggiore del male, ed è anch'esso una conseguenza della mancata correzione del concetto realistico di conoscenza, che è ancora alla base di ogni speculazione. L'intellettuale necessaria conoscenza non è risolubile nella volitiva attività finale: l'annullar l'una nell'altra è ancora un indizio della conservazione del concetto realistico di conoscenza. La cosiddetta filosofia del conoscere adunque, in cui si è voluta riassumere tutta la filosofia moderna, bisogna che diventi puramente e semplicemente filosofia, com'era prima della scoperta kantiana in quanto vera filosofia era. Se si vuole proseguire Kant e tener fede alla sua denuncia dell'errore realistico, devesi correggere in conformità della illustrata esigenza di coscienza il concetto stesso di conoscenza. Questa correzione riapre la via all'ontologismo eliminando l'assurdo in cui è caduto lo sviluppo storico di esso.

75. La nuova Critica.

Ma è possibile salvare questa integrità della esigenza di coscienza, salvare, cioè lo schietto ontologismo? È possibile chiudere l'interpretazione ontologica più rigorosamente di quanto finora si sia fatto in tutto il processo storico della filosofia, in quell'assoluta inscindibilità

della esigenza di coscienza, inscindibilità che abbi-
amo visto costituire la caratteristica propria di essa interpre-
tazione?

Tale possibilità c'è già, in germe, nella kantiana cosa
in sè positivamente *pensabile e da pensare* (noumeno)
anche se inconoscibile. Ma perchè essa si sviluppi, biso-
gna che la critica sia non più soltanto della conoscenza o
di altra determinata forma della coscienza, ma dello
stesso essere, che, per essere concreto (e cioè integrale
essere che è), non può essere scisso dalla coscienza, del-
la quale, quindi, nella sua integrità si fa la critica, quan-
do si fa la critica del concreto.

Solo questa, abbandonato il concetto realistico di co-
noscenza e determinato il valore di questa come una for-
ma della coscienza, pone in evidenza la necessaria sog-
gettività ed oggettività, in solido, della concretezza.
L'andar ancora pensando, in campo filosofico, soggetti
da una parte ed oggetti dall'altra, o il chiudersi in una
imprescindibile ed insuperabile soggettività è indizio
che non si è raggiunta, con la propria riflessione, la con-
cretezza. Raggiunta questa, il primordiale e immanente
atteggiamento del filosofare è quello critico, che garen-
tisce l'oggettività raggiunta con i concetti filosofici mer-
cè l'intrinseca capacità di questi a correggere i presuppo-
sti impliciti che risultino incoerenti. La filosofia ridiven-
ta metafisica senza cacciar dal suo seno la critica, anzi
ponendola come necessario suo momento preliminare:
la filosofia trascendentale si riconosce solo come mo-

mento della filosofia, la quale solo così non si esaurisce in se stessa.

76. *L'ontologismo radicale.*

L'ontologismo così raggiunto si libera di quella solidificazione realistica dell'essere, che lo portava all'assurdo.

Per essere nell'essere, più semplicemente per essere, non c'è bisogno di uscire dal sapere; per sapere non c'è bisogno di un'attività che non sia lo stesso essere. Cioè: *l'essere è spiritualità*.

Questa è la conseguenza, che finora non fu avvertita, della scoperta kantiana della possibilità della conoscenza; possibilità, che richiede la concretezza della coscienza, come vedesi quando dalla critica della scienza (critica della ragion pura, kantiana), abbandonato il concetto realistico di conoscenza, si sale alla critica della coscienza concreta¹⁷.

17 Si veda al riguardo una mia comunicazione all'ottavo congresso internazionale di filosofia tenuto a Praga: «*Dalla critica della scienza (ragion pura) alla critica del concreto*» in «*Actes*»... Prague, 1936, p. 744-750. Mi permetto di citarla, perchè credo non se ne sappia l'esistenza. Che agli altri miei lavori precedenti, storici e teoretici, ci sia frequente, tacito riferimento, non è forse superfluo avvertire. I principali sono indicati nella prefazione del mio *Problema teologico...*, Firenze, Sansoni, 1931.

Con quest'ultima, poi, dal dualismo non unificabile di sapere e di essere, dualismo che è caratteristica, consapevole, del realismo, e, inconsapevole, dell'idealismo, si sale a quella *individuazione di coscienza*, che ci dà ragione della genesi di quel dualismo, ma lo elimina soddisfacendo, in maniera non contraddittoria, l'esigenza, cui esso soddisfaceva cadendo nell'assurdo.

Quel dualismo, non parrebbe vero, è nato proprio dalla esigenza intrinseca alla coscienza come tale, quella del dover esserci in essa un “chi” di coscienza un “qualche cosa” di coscienza. Separato violentemente ed arbitrariamente (non ce ne n'è proprio ragione alcuna) il “qualche cosa” dalla coscienza e ritenuto così essere, tale essere è stato creduto estraneo alla coscienza. Di riflesso il “chi”, rimasto, in detta esigenza della coscienza, a stretto contatto del sapere, si è identificato con questo in modo che si è quasi creduto spoglio di quell'essere; e giustamente, dal momento che quell'essere era stato reso estraneo alla coscienza stessa. A questo “chi” identificato con la coscienza è stato dato, nella filosofia moderna, nome e valore di soggetto; a quel “qualche cosa” estraniato dalla coscienza è stato dato invece nome e valore di oggetto. Così il dualismo di sapere ed essere quasi si ipostatizzò, nella filosofia moderna, in tal soggetto che in quanto coscienza non è, ed in tal oggetto che in quanto essere non sa: il soggetto sa, l'oggetto è.

L'introduzione di questa determinazione del sapere come soggettività e dell'essere come oggettività, chiari-

tasi dopo Kant specialmente per opera di Fichte e pel suo deciso opporre l'egoità critica alla spinoziana sostanzialità dogmatica della cosa, è falsa nel privare di essere il soggetto e di coscienza l'oggetto; ma ha il suo intrinseco grande valore nel mettere in evidenza i termini, dai quali l'esigenza di coscienza, che stiamo esaminando, non può prescindere. Ed abbandonando la falsità e conservando il valore, si constata, d'accordo con la coscienza comune che non è niente affatto realistica, che la soggettività è la plurale singolarità di coscienza espressa nel "chi", la quale è la vera e propria egoità, e l'oggettività invece è l'unicità della coscienza stessa, la quale è la vera e propria inseità.

Coscienza, che ci dà l'essenza dell'essere, il quale perciò si individua: il "chi" non resta priva di essere; il "qualche cosa" non resta privo di coscienza. L'egoità, contro il parere di Fichte e dei contemporanei risuscitatori del suo Io assoluto, non è mai, in quanto tale, assoluta: è la stessa relatività (che non vuol dire affatto empiricità contingente). L'inseità, come Spinoza vide rimanendo così al disopra di Fichte, non è mai, in quanto tale, egoità: è la stessa assolutezza (irrelatività, non alterità).

Ridotto così l'ontologismo al suo schietto carattere, l'essere non ha più bisogno di esser colto al di là della coscienza pur in nome di una esigenza della coscienza, il sapere non ha più bisogno di ridursi a non essere proprio per affermare l'essere. *L'idea ontologica deve essere, è, ontologica per davvero*; e solo così può argomen-

tare l'argomento che da essa parte. Questo perciò deve *concludere all'assolutezza* di essa, e non, come falsamente fu fatto finora, compreso lo stesso Hegel, alla esistenza di essa, la quale, nella sua propria esistenza, non sarebbe più l'Assoluto.

In tal modo l'esigenza di coscienza è ontologica proprio come esigenza di coscienza; è quindi la stessa esigenza dell'essere, la quale si sostanzia proprio nel sapere: l'essere, cioè, è spirito e non materia, la quale, se non è pura e schietta negazione, come fu riconosciuto sin dai primordi della speculazione, è tutt'al più fenomenica.

Si soddisfa così un'altra sempre riaffacciantesi esigenza, quella del vero e proprio spiritualismo, che Leibniz ebbe il merito di affermare con esplicito vigore e chiarezza; esigenza, per la quale il “chi”, per essere coscienza, non ha bisogno di rinunciare ad essere un ente. E si soddisfa d'altra parte una esigenza, che par opposta, riaffacciantesi pur essa sempre, per la quale si riconosce al soggetto, pur nella singolarità sua, il diritto alla affermazione dell'essere nella sua universalità, quando la coscienza si chiude nella sua rigorosa purezza di coscienza.

L'essenziale è che ci si persuada che il sapere sostanzia l'essere.

L'errore originario, per cui il “qualche cosa” empirico si era solidificato in essere assoluto, ci aveva quasi trascinati, senza che noi ce ne accorgessimo, a non ritenerci enti pel semplice fatto che eravamo consapevoli. Laddove doveva avvenire proprio il contrario: che doveva-

no cioè spogliare di essere quel “qualche cosa” in quanto eventualmente si distinguesse dal sapere, e conservare così l'essere puro del sapere a dar valore di universalità alla coscienza.

Contro il mancato accorgimento di noi come enti proprio in quanto consapevoli, mancato accorgimento pel quale andavamo vanamente agitandoci in cerca di un essere fuori della coscienza perchè ne avevamo spogliato noi, tutti i grandi spiriti speculativi hanno sempre altamente protestato. La protesta è uguale in Agostino con la tenace affermazione della verità interiore a noi che la ricerchiamo, mentre essa non si ricerca, e in Spinoza con l'insufficientemente se non erroneamente valutata sua concezione degli enti come modi di Dio e quindi delle menti come cognizioni di Dio.

E contro l'aberrazione del chiudersi della coscienza nel “qualcosa” empirico e rinnegare così l'essere oggettivo in nome del “qualcosa”, han levata la loro protesta tutti i grandi spiriti profondamente mistici, che, non sapendo far sentire in altro modo l'assolutezza ontologica dell'Oggetto di coscienza, hanno affogato se stessi in questo. Affogamento impossibile, che era ancora un riflesso del non accorgerci di noi. Nel rinnegamento mistico l'affermante era più vivo che mai: bastava che rinunziasse esplicitamente, come rinunziava di fatto, alla realistica trascendenza dell'Essere assoluto e all'assurda qualificazione di Lui come Io.

Quando entriamo, dunque, nel rigoroso ontologismo, vediamo come la coscienza è lo stesso essere: essere,

che non ha altra realtà piena che la sua affermazione che ne è la coscienza. E intendiamo allora l'inconfutabilità dell'argomento ontologico; l'intendiamo a patto che sia confessata l'essenza spirituale dell'essere: essenza spirituale, per la quale il soggetto, chiudendosi come io nella coscienza pura, può e deve sentire in tale sua purezza l'Essere assoluto come Oggetto puro della sua coscienza.

È il privilegio dell'uomo sentire, attraverso lo sforzo di liberazione dalla natura in cui vive, l'essenza concreta dell'essere, della quale Dio è principio come pura sua oggettività, e gli io sono i realizzatori nella pienezza implicita di coscienza, che, solo attraverso sforzi continui e reiterati, traducono in pallida coscienza esplicita sempre bisognosa di maggiore esplicazione. L'uomo con la sua spiritualità tocca il concreto e lo traduce nella sua opera umana in mezzo alla natura. L'accorgimento che con la spiritualità si è nel concreto, viene a lui da due attività spirituali (filosofia e religione), che si esauriscono nel dare questo accorgimento, e perciò, pur anzi proprio animandola, trascendono la stessa spiritualità concreta umana.

Noi, molti io, sappiamo, Dio l'Unico.

77. *L'immanenza.*

Chi questa critica della coscienza ha una volta raggiunta; chi così è riuscito a scalzare dalle basi l'errore realistico ed a raggiungere il valore profondo dell'ontologismo, dinanzi al quale si è potuto sorridere e presentare burlescamente isole e talleri, per postulare dalla loro rappresentazione la loro esistenza, ma non si è mai saputo confutarlo, riuscendo tutt'al più solo a scovare lo stesso imbarazzo del proprio realismo anche nell'ontologismo; chi, dunque, l'ontologismo ha chiuso rigorosamente nel suo carattere e lo ha sottratto così al realismo che era il suo punto debole, non può non sentir tedio di tutte le posizioni speculative, che, per idealiste e attivistiche che si dicano, nascondono nel loro seno ancora tutti gli equivoci che da quell'errore nascono. Si cominci una buona volta a far la critica dei concetti prima di dedurre da essi.

L'ontologismo dunque trova nella stessa coscienza l'essere e nell'essere la coscienza: tutto che si sappia è; tutto che sia è spirito.

Si supera così l'ontologismo storico, e non si abbandona anzi si conferma l'ontologismo logico, il quale è capace di render conto dei motivi validi che si trovano nelle altre accennate interpretazioni della esigenza di coscienza. Il torto dell'ontologismo storico era appunto quello di non essere sufficientemente ontologico.

L'essere così raggiunto è capace di soddisfare alle più vive esigenze, di fronte alle quali la coscienza speculativa odierna si divide nettamente in opposte parti.

Accenno, per es., al problema della immanenza.

L'idealismo soggettivo ha creduto di dover rinnegare la tradizionale trascendenza dell'essere, ed a ragione: non è vano ripetere che qualunque affermazione di trascendenza è un atto di immanenza.

Ma non si è curato di vedere, se, al disotto della soluzione tradizionale affermativa del problema della trascendenza (che è poi lo stesso problema dell'essere), non ci sia una qualche esigenza dall'idealismo o non soddisfatta o soddisfatta proprio allo stesso preciso modo in cui la soddisfano i trascendentisti. Affermare la trascendenza è per detto idealismo cadere nel realismo della cosa in sè. Ora il problema della cosa in sè non è da confondere con la soluzione realistica dello stesso problema. Il problema della cosa in sè è il problema della oggettività dell'essere, come il problema dell'io è il problema della sua soggettività. Quando questi due problemi sian visti e risolti ontologicamente, allora, sì, dovremo affermare la immanenza ma con un valore diverso da quello con cui vien affermata nell'idealismo soggettivo, e di fronte al quale, pur nella sua vecchia forma, risorge a ragione il trascendentismo.

Il problema della cosa in sè, non visto come problema dell'oggettività, limita la cosa in sè alla cosa naturale naturalisticamente intesa, e, riconosciuta quindi falsa, inesistente, negativa la sua absolutezza, coinvolge in una

unica negazione quella cosa in sè e questa cosa di natura, e concepisce così, in questa negatività, il valore di quella esperienza in cui e con cui la cosa di natura risulta. Eleva così l'esperienza, che per intrinseca esigenza sua è naturale, ad atto speculativo, oltre e fuori del quale non vi sia realtà. In tal senso proclama l'immanenza di questo atto speculativo riconosciuto come l'unica possibile esperienza. Così da una parte quella che la coscienza comune intende come esperienza svanisce, e dall'altra l'immanenza viene intesa come il chiudersi l'esaurirsi della coscienza umana nella conoscenza esplicita d'esperienza.

Così l'immanenza non significa più nulla, e perde tutto il suo valore quella che fu la scoperta del nostro Rinascimento speculativo. L'immanenza diventa un gretto umanismo, che, sotto le vesti di idealismo assoluto, nasconde un naturalismo non confessato.

Se immanenza ha un significato, essa deve valere ineliminabile presenza del principio assoluto dell'essere entro gli enti relativi nella loro singolarità. Or chi pensi alla sinteticità primordiale, che della esigenza di coscienza l'interpretazione ontologica richiede, vedrà in che modo questa consenta ed esiga l'immanenza, soddisfacendo insieme quella che è l'esigenza viva della tradizionale trascendenza: il non esaurirsi dell'Assoluto nella coscienza esplicita umana. Lo storico concetto umano suppone l'Idea, che, essa, è dialettica e condiziona il dialettismo storico umano sempre progrediente, ma sempre inadeguato alla dialetticità pura dell'Idea.

Così pur nel limite della spiritualità umana esplicita, divenuta cioè cultura ed opera esteriore vivente nel mondo, non si nega il principio assoluto, senza del quale non v'ha spiritualità. Che la spiritualità in quanto umana – se all'uomo si dà un determinato significato, altrimenti è vano questo qualificare o determinare la spiritualità come umana, e l'uomo come un ente vivente naturalmente nel mondo pur con tutta la sua spiritualità – non sia la stessa spiritualità assoluta, a me par cosa che non possa essere messa in dubbio (cfr. § 42); ma che in essa sia implicito quell'Assoluto, del quale essa è la esplicita confessione, a me par cosa altrettanto indubitabile.

Quando l'immanenza sia così intesa, essa soddisfa le ragioni profonde della trascendenza tradizionale senza incorrere in quell'antropomorfismo grossolano in cui tale esigenza si è voluta chiudere. L'esigenza vera della trascendenza è che l'essere non si limiti alla coscienza esplicita che i singoli ne hanno nel loro vivere naturale. E la soprannatura, così, vista come questa concretezza spirituale, di cui l'uomo è nella natura il testimone e il confessore, diventa una concezione ben più profonda di quella tradizionale soprannatura, che non è che una duplicazione della natura, in rispondenza, spesso, delle più naturali e cioè delle meno spirituali inclinazioni umane.

78. *Unicità e pluralità (Essere ed enti).*

Ed un altro solo voglio accennare dei problemi speculativi, che, in questo chiudersi rigoroso in sè dell'ontologismo, trovano la soluzione che supera gli assurdi in cui era finito il loro sviluppo storico; dico il problema dell'unità dell'essere. Problema, vivo specialmente nell'interpretazione ontologica della coscienza, ma che, esplicito o sottinteso, è sentito e risolto in tutte le altre interpretazioni.

Si sa che nel pensiero occidentale il problema fu nettamente posto dalla speculazione eleatica: l'essere non può essere che uno, ogni pluralità è fittizia. Pur attraverso Platone, che cercò di salvare la pluralità delle essenze in questo immoto identico essere unico, Plotino risentì questa insopprimibile esigenza dell'Unico, che egli credette di poter salvare negandogli l'essere: Plotino salva così l'Uno di Parmenide, senza rinnegare la pluralità di Platone.

Orbene questo Unico di Plotino invano ha tentato attraverso millenni di speculazione di riguadagnare quell'essere che aveva con Parmenide. Il tentativo più profondo è stato quello di Spinoza. L'Unico guadagna l'essere presentandosi come sostanza assoluta. L'Unico è essere, l'Unico è, appunto perchè è la sostanza, è l'Essere. Finchè l'Unico si vorrà fare Ente, Plotino avrà sempre ragione. Questa la grande profonda, intuizione di Spinoza, la quale, però, di fronte allo gnoseologismo nato da Cartesio e culminato in Hegel, fu abbandonata,

non fu vista nei suoi motivi profondi fu adattata alle esigenze di tale gnoseologismo e quindi falsificata.

Nella sostanza spinoziana, infatti, rimangono da salvare gli enti. Devesi giustificare più profondamente quel perseverare nel loro *esse*, che Spinoza stesso vide, invece di condannarli a non essere in quanto non sostanza. Giacchè, se il problema dell'essere dell'Unico è di soluzione impossibile finchè di tale Unico si vuol fare un ente, di soluzione impossibile ridiventa, se per salvare l'Essere assoluto, sono abbandonati gli enti. Si presenta allora ineliminabile l'assurdo hegeliano del non essere dell'essere. Or tra questi due estremi di fare, dell'Unico, l'Ente e quindi un ente, o di fare, dell'essere, schietto non essere per eliminare questa entificazione dell'Unico, la filosofia si dibatte, fino a che non si riconosca come esigenza dell'essere la stessa esigenza della coscienza: solo così si vedrà nell'essere l'esigenza dell'oggettività e della soggettività, e si riconoscerà nell'Unico quell'Essere in sè, che è l'oggetto di tutti i soggetti, che è l'Oggetto puro di coscienza e l'assoluta unicità identica dell'essere. Noi così integriamo Spinoza, sviluppando il motivo bruniano, che Spinoza, direi traviato da Cartesio, cristallizzò, e Leibniz sviluppò soltanto sotto l'aspetto degli enti e non anche sotto quello dell'Unico.

79. Apriorismo ontologico e problema dell'uomo.

Perchè si veda e si sviluppi questo motivo profondo dell'ontologismo, che io ritengo animatore della vena speculativa italiana (anche se questa non si voglia far risalire alla italica speculazione del pensiero ellenico nella Magna Grecia), bisogna che l'ontologismo riconosca il carattere suo fondamentale (§ 10, 11), e si veda nascere e costituire non dalla dogmatica grossolana ontologia, ma da quell'ontologismo, essenzialmente critico e quindi spiritualistico, che Agostino tradusse dall'oggettivismo ellenico nel soggettivismo cristiano. La ripresa più piena di quest'ontologismo (e non un soggettivistico antropomorfismo in cui fu mutato dall'unilaterale sviluppo speculativo di altri popoli) fu il motivo vitale dell'italianissimo Rinascimento (cap. III, VI); la stessa ripresa fu il motivo vitale della filosofia del nostro Risorgimento (cap. V, VI). Quando si riavvicina il pensiero del rivoluzionario Mazzini a quello del tradizionale Rosmini, si intende come il pensiero italiano del Risorgimento, nel profondo suo motivo di vita, non si esaurisca punto in uno sforzo per salvare la tradizione a costo di fermare la storia rinnegando il pensiero, ma risponda esplicitamente alle esigenze di ogni concreta storia: salvarne l'assoluto suo principio, determinandone così il rinnovamento profondo. Questo rappresenta nel campo del pensiero universale il risorgere dell'Italia nazionale a Stato unico indipendente. L'Italia risorge affermando l'oggettività assoluta spirituale, della quale si sente una eminente

soggettivazione nel mondo umano. Questo dicono concordemente Rosmini, Gioberti, Mazzini.

Una ripresa quindi dell'ontologismo storico italiano è quella che io tento e che non è da confondersi nè col tradizionale ontologismo dell'Essere e degli esseri, quale ultimamente tenta rinascere in Francia, nè con l'ontologismo che in Germania si deduce del fenomenologismo.

L'una e l'altra riflessione filosofica a me par che non abbiano attinta quella concretezza piena, che è la scoperta verso cui ci mena la possibilità della critica messa in evidenza da Kant.

E non è, si intende, neppure l'ontologismo del nostro Risorgimento, che anch'esso non aveva vista la concretezza: è la giustificazione radicale di quell'ontologia che costituisce l'essenza della coscienza in quanto innegabile spiritualità, e che perciò non trae nè l'Essere nè gli esseri da quel divenire naturale, in cui l'uomo pur vive, ma che certo non è l'essenza nè dell'uomo nè della realtà. Di naturalismo soffre ancora tutta la speculazione contemporanea, anche quando la si dice idealismo assoluto.

La cosiddetta coscienza trascendentale, rinnegando e non sviluppando il motivo vitale della possibilità della critica, non è altro che riflessione della coscienza empirica. A questa riflessione si è dato il nome di autocoscienza: in verità si è negata la coscienza nella assolutezza del suo essere; si è negato l'argomento ontologico nella inconfutabilità sua; si è negata l'apriorità. E questa invece è innegabile proprio come apriorità. Se infatti essa è forma, cui l'empirico, per avere una qualche sus-

sistenza, deve riempire, è costituita tale dalla concretezza. La quale concretezza quindi è un prius e non un post della fenomenica natura. Da questa perciò essa non può ripetere entità e farle sue (platonismo): nè può ridur le sue forme, che sono il suo stesso sviluppo, a leggi di natura (categorismo kantiano): esse finirebbero col divenire quelle stesse temporanee manifestazioni che sono i successivi sistemi di natura, e che sono sempre e soltanto fenomenicità. Riducete l'apriorità solo entro queste manifestazioni che come tali si impongono con la loro pseudonecessità, e avrete tolta ogni coscienza (spiritualità) anche se la dite autocoscienza, avrete annullata ogni forma spirituale.

Questa apriorità è il privilegio umano nella natura. Come e perchè mai questo piccolo ente, che nasce e muore sulla terra, tra tanti altri che nascono e muoiono, abbia questo sublime privilegio di essere davvero un ente e cioè di aprire entro la natura lo spiraglio verso la concretezza ed affermar questa decisamente come un qualcosa di più vero e profondo di quella natura, della quale col suo nascere vivere e morire egli stesso, come individuo e come specie, fa parte, è problema sempre aperto alla speculazione.

Ed è problema non risolto nel pensiero moderno. E direi forse anche problema non mai risolto, se si escludono come soluzioni filosofiche le soluzioni mitiche religiose a tipo antropomorfo o antropocentrico. Problema non risolto, perchè mal ponibile prima che questo radicale ontologismo si vedesse; problema, che col suo

esplicito porsi su terreno ontologico, riapre nel campo speculativo tanti problemi che si ritenevano morti e sepolti, a cominciare da quelli dell'istinto a finire a quello degli individui nella loro singolare capacità spirituale.

Il problema dell'uomo va posto radicalmente. Nè certo dovrà per questo sospendersi l'umana attività concreta, anche se in essa non potrà non manifestarsi l'angoscia della posizione di un problema non risoluto. A risolverlo, a questa opera di trascendenza che sanerà quella crisi e procurerà così nuovo sviluppo alla umana attività concreta, stan lì apposta i filosofi, nella loro sempre augurabile pochezza di numero.

La difficoltà del problema che si apre o si riapre, il numero dei problemi secondari che ne nascono, sono indizio della falsità della via che a tal riapertura mena? Credo decisamente che siano indizio del contrario, e la storia della speculazione me ne è mallevadrice.

CAPITOLO XI

LO HEGELISMO E ALCUNI PROBLEMI FONDAMENTALI DELLA SPIRITUALITÀ CONTEMPORANEA¹⁸

80. Tema.

I presupposti espliciti – cioè altra volta e per altra via giustificati – di queste mie considerazioni sono i se-

18 Comunicazione fatta al 3° Congresso hegeliano, tenuto in Roma dal 19 al 23 Aprile 1933, e pubblicata in *Verhandlungen des dritten Hegelcongresses.*; Mohr, Tübingen; Villink, Haarlem, 1934.

Essa, in questo volume, doveva essere appendice del primo capitolo. Una svista del tipografo nei caratteri della composizione mi ha persuaso a metterla come ultimo capitolo a sè stante. L'architettura del lavoro forse ne guadagna. Chiusa, tra la determinazione del carattere specifico dell'idealismo hegeliano come culmine del soggettivismo tedesco, fatta nel capitolo primo, e la riprova della sua insufficienza fatta in quest'ultimo, la dimostrazione della originalità dell'idealismo italiano risulta forse più armonicamente inquadrata.

guenti: 1.° Che un sapere filosofico, come tale, distinto anche dalla sua storia, benchè anche ad essa connesso, ci sia e debba continuare ad esserci; 2.° che di tal sapere invece si debba dedurre l'annullamento dalla identificazione del sapere filosofico col sapere storico; 3.° che perciò questa identificazione sia un errore fondamentale. Presupposti, perchè il non valere di queste considerazioni importerebbe anche il non esserci del sapere filosofico come tale.

E veniamo al tema. La filosofia, per me, non è soltanto “lo spirito del proprio tempo”: non perchè essa sia incapace di risolvere i problemi della concreta vita spirituale, o perchè al contrario si occupi solo di una superiore vita lontana e diversa da quella che vive nella coscienza comune; ma proprio perchè investe i problemi spirituali di ogni tempo, e quindi non esaurisce la sua validità nel colore del tempo, in cui trovasi a vivere. Se mai, essa è lo spirito di ogni tempo.

Mi è perciò lecito, non ostante questo ripudio ch'io faccio di tal concetto hegeliano della filosofia, domandare se lo hegelismo risponda a talune fra le più tormentose e profonde domande, di fronte alle quali oggi la filosofia è posta dalla stessa concretezza spirituale che viviamo. Le domande che prescelgo, potranno essere, se si vuole, negate come domande; ma, poste, sono di una evidente fundamentalità. E sono: la religione, lo Stato, Dio. Si vuol sapere se la coscienza umana può trovare oggi nello hegelismo una risposta soddisfacente o almeno una indicazione orientatrice.

81. La religione.

È risaputo che la religione per Hegel, proprio come religione, “non è sentimento puro; perchè è anch'essa mediazione....., coscienza del vero in sè e per sè, vera realtà dell'autocoscienza, essa soltanto il vero sapere assoluto” (*Fil. d. rel.*, Introd.). Ed è sapere assoluto, in quanto essa è “religione rivelata, e cioè rivelata da Dio” (*Enc.*, § 564). Ma quel sapere assoluto, che esclude che la religione come tale sia soltanto un implicito sentimento di Dio (*Fil. d. rel.*, ed *Encicl.*, luoghi cit.), non è che la filosofia, la quale è “in fatto, anch'essa, adorazione, religione” (*Fil. d. rel.*): il contenuto dello spirito “essendo religioso è essenzialmente speculativo”; “la filosofia ha un contenuto speculativo e perciò religioso” (*Enc.*, § 573). Così Hegel, proprio mentre vuole distinguere e farci capire la differenza tra religione e filosofia, non fa e non può fare che ridurre la religione alla filosofia, avendo messo come essenza della religione il sapere esplicito di Dio e come essenza della filosofia l'adorazione di Dio stesso. Così, in Hegel e nello hegelismo, l'esplicita dimostrativa conoscenza filosofica è la stessa adorazione religiosa.

E la coscienza comune invece ha voluto sempre sapere, e oggi più che mai vuol risapere, se ha valore, o no, quello specifico stato di coscienza che diciamo religione ed è essenzialmente adorazione (non si deve confondere l'adorazione col culto, e tanto meno col culto propiziatorio). Stato di coscienza, in cui questa non dimostra, non

afferma proposizioni universali, e perciò non è filosofia; ma semplicemente adora, e attivamente adora, e perciò non sente di essere in una sua forma inferiore da eliminarsi con la esplicita consapevolezza dimostrativa, che dà la filosofia. La coscienza comune vuol sapere, se, per riconoscere valido questo spirituale adorare, devesi rifugiare ancora nella teoretica professione di trascendenza e perciò chiudere gli occhi della ragione alla confutazione di questa, abbandonare quella dimostrazione della immanenza, che pare la conquista fondamentale che la speculazione ha data alla coscienza moderna. A queste domande lo hegelismo non risponde, ma ci pone e ci lascia in una contraddizione non risolta e non superata. Una volta infatti essa ci indica, come perfetta, insuperabile e immutabile religione, la religione scritta rivelata, accettando, con la rivelazione fatta da Dio, la trascendenza di Dio come essenziale alla religione. Certo per la hegeliana accezione protestante del Cristianesimo è fondamentale il libero esame individuale, ma pur sempre solo di una immutabile lettera scritta, e per di più nella assoluta coincidenza con lo Stato; coincidenza, che non fa che sostituire all'autorità Chiesa l'autorità Stato, nella determinazione della storica religione protestante come l'insuperabile religione. E così non solo ammette la insuperabilità della forma religiosa della coscienza, ma chiude anche e fissa questa in eterno nella forma positiva storica di essa che dicesi Protestantesimo. Un'altra volta, invece, trovando nella filosofia la vera assoluta religione, ponendo l'assolutezza dello Spirito nella sua

speculativa dimostrazione, e quindi accettandone l'immanenza, elimina senz'altro come non valida (un inferiore valore dell'assolutezza è un non valore) tale forma adorante della coscienza. Elimina quindi anche la trascendenza che si crede richiesta da essa, e pone come sapere assoluto soltanto l'esplicita filosofia storicamente svoltasi nel sapere umano, giacchè in essa "l'idea, eterna in sè e per sè, si attua, si produce e gode sè stessa eternamente, come Spirito assoluto" (*Enc.*, fine).

Siamo, dunque, tra la pura conservazione del concetto tradizionale di religione, e lo schietto annullamento della esigenza religiosa come tale.

82. *Lo Stato.*

Il dialettismo antitetico, che è certo il principio fondamentale e l'essenza dello hegelismo, non ha superato, come pure Hegel si proponeva, il soggettivismo fichtiano: ha soltanto eliminato dall'Io fichtiano il principio di posizione, conservandone il solo principio di opposizione, nel quale viene come condensato quello fichtiano di ragione. La mediazione è opposizione; in questa mediazione credesi di ritrovare anche l'oggettività. E non ci si accorge che questa conserva quel carattere negativo, a cui da Fichte essa era stata quasi costretta, e perde anche quel residuo positivo che al di là della conoscenza Fichte ancora le riconosce (teoria dell'urto). Il dialettismo

antitetico hegeliano quindi non esce dal soggettivismo fichtiano, ed ha come sola conseguenza la riduzione anche di quello Spirito assoluto, a cui l'Io fichtiano è stato elevato perchè ricomprenda in sè l'oggetto, a quella negatività che Fichte poneva soltanto nell'oggetto di conoscenza come tale.

Per eliminare il soggettivismo dovevasi porre e risolvere il problema della soggettività, o anche, se si vuole, della egoità, e quindi anche quello della oggettività come tale. Neppure con Hegel sappiamo se io possa o debba essere l'uno o i molti, e se si soddisfi l'esigenza fondamentale della coscienza quando si conserva la concezione fichtiana dell'oggetto, che ben esaminata poi è quella stessa tradizionale.

E perciò Hegel non ci dà la soluzione del problema etico, quando pone nello Stato “la sostanza etica consapevole di sè”, ed intende per Stato “la storia del mondo”, e per consapevolezza di sè quella negatività, a cui si riduce la positività e la realtà dello Spirito assoluto nello hegelismo. Donde la confusione della libertà etica con la legge scritta, e con la negazione di questa. Quindi la soluzione del problema dello Stato: o nell'assolutismo più intransigente con la identificazione dell'individuo Stato, come storia del mondo, con un popolo “dominatore del mondo” (*Enc.*, § 550); e, per questo, con “la volontà di un individuo che decide” (§ 542), giacchè “la divisione dei poteri... deve essere ricondotta all'unità ideale, cioè alla soggettività”; o nella lotta, che è, direi, l'aspetto umano concreto della negazione dello Spirito

assoluto hegeliano, essendo l'opposizione reciprocamente negatrice l'unica possibile unità, ed essendo, quindi, "le vicende della storia universale rappresentate dalla dialettica degli spiriti particolari dei popoli, che è il giudizio del mondo" (§ 548).

E la coscienza comune, invece, vuol sapere, qual è il principio unico dell'unificarsi dei molti nell'unità dello Stato, e quindi degli stessi Stati nella loro pluralità; principio unico, al quale sempre si appellano, in modo esplicito o implicito, sia i reggitori di ciascuno Stato entro lo Stato stesso, per fondarvi la loro autorità, sia gli stessi Stati contendenti anche nella stessa contesa. Giacchè questa presuppone, di diritto e di fatto, la convivenza: la lotta (l'opposizione) presuppone l'unità, che non può essere la lotta stessa; la lotta nasce da una presupposta immanente unità che non si manifesta solo nella lotta, che ne è soltanto una parziale negazione. Questa rinnovata coscienza politica del bisogno di unità già il nostro Mazzini sentiva chiaramente, e ne additava la soddisfazione nell'infondere, direi, il vetustissimo principio di Dio nel proclamato principio del popolo. È su questa via la soluzione del problema dello Stato, che Hegel non vede. Con lo hegelismo siamo, senza mediazione possibile, tra l'intransigente assolutezza monarchica e l'assoluta libertà di lotta, come tra Stati, così tra classi, che ne prendano il posto, e quindi anche tra individui, la cui pluralità spirituale Hegel non rinnega. Siamo tra uno Stato di diritto divino trascendente (non ostante la critica della concezione cattolica con i suoi molti motivi

profondi e validi) e uno Stato a sovranità popolare; tra uno Stato-Chiesa (sia pure questa Chiesa quella protestante) e uno Stato-Popolo. L'unità tra questi estremi non è trovata, essendo conservati gli estremi stessi nella loro reciproca negazione.

83. *Dio.*

Insufficienza ancora maggiore lo hegelismo manifesta nel dare una risposta al problema di Dio. Questo non è soltanto il problema della religione, ma è il problema della identità ed unicità della coscienza entro la diversità e pluralità degli spiriti, è il problema della oggettività della coscienza: senza Dio la coscienza è necessariamente soggettiva, cioè relativa, priva di validità universale.

Kant aveva proclamato, e credeva di aver dimostrato, che l'Assoluto, nella sua realtà, non era raggiungibile dalla conoscenza umana. La quale però, ponendosi come scienza necessaria, proclama di aver raggiunta l'assolutezza. Non raggiunge, dice Kant, che la totalità delle condizioni in quelle forme, cui tutte le condizioni, nella loro concretezza conoscitiva, devono obbedire. Questo incondizionato logico, che riassume in sé la totalità delle condizioni, per Kant non è da scambiarsi con l'Assoluto, che è l'Incondizionato reale. Attraverso il processo dell'idealismo trascendentale postkantiano,

l'inconoscibile assoluto kantiano è ridotto a quella negazione racchiusa nella dichiarazione di inconoscibilità, e il kantiano assoluto logico è elevato senz'altro ad Assoluto reale, assumendo da questo la negatività con cui esso si presenta nella conoscenza, e facendola costitutiva della stessa conoscenza (è questo il processo genetico dell'antiteticità fichtiano-hegeliana). Così il mondo delle condizioni, costitutivo della conoscenza umana, è, nella sua concreta totalità, messo come l'Assoluto incondizionato e quindi ritenuto lo Spirito assoluto, Dio. E ciò, mentre dall'altro lato si insiste sulla rivelazione di Dio avvenuta soltanto col Cristianesimo e quindi concepita come fatto storico determinato, e si conserva all'argomento ontologico la posizione dimostrativa di esistenza, che non può non richiedere la singolarità specifica di Dio e la sua trascendenza dalla singolarità degli spiriti finiti.

Con lo hegelismo siamo quindi tra il tradizionale Dio creatore e persona, che si è manifestato agli uomini nella insuperabile e immutabile rivelazione cristiana, e un Dio che essendo "la concreta totalità" (*Enc.*, § 51), non è più il Dio rivelatore del Cristianesimo, e neppure soltanto Dio nella distinzione dal mondo e da me. Lo hegelismo non soddisfa quindi la coscienza comune, che, dopo tanti secoli di lotte spirituali e di indagini intorno al problema tradizionale di Dio, vuol oggi sapere se tutte le credute conquiste del pensiero moderno, che si designano più o meno vagamente col termine di immanenza, sono tutte fole, perchè restano immutati il tradiziona-

le concetto di Dio e la tradizionale soluzione del suo problema; ovvero se si può e si deve, anche con coscienza moderna, dare ascolto a questa voce di Dio che oggi si fa sentire più chiara. E la voce di Dio non è più tale, quando Dio è la stessa concreta totalità; il problema di Dio ha un significato, solo se in un qualche modo distinguiamo Dio dal mondo. Identificare Dio con la concreta totalità è sopprimere il problema, non porlo e tanto meno risolverlo.

84. Soppressione dei problemi.

E la ragione, forse unica, certo principale di questa insoddisfazione della coscienza contemporanea nei suoi fondamentali problemi spirituali da parte dello hegelismo, sta in questo: essa si trova di fronte più ad una soppressione dei problemi che ad una loro soluzione.

Soppresso, non risolto, è il problema della religione, quando la si afferma prima, con la sua esigenza di trascendenza, come verità assoluta (a parte anche l'insufficienza di tal riduzione della religione a verità), ma la si nega poi superandola nella filosofia che è la vera verità assoluta, con la sua esigenza di immanenza.

Soppresso, non risolto, è il problema dello Stato, quando, nella sublimazione dello Stato a sostanza etica, si dimentica la deduzione della sovranità, e nella conseguente identificazione dello Spirito assoluto con tutta la

storia cosmica, tutto si fa Stato, e quindi nulla più viene contrassegnato da esso, e qualunque forma di sovranità (anche quella dell'individuo singolare) diventa legittima senza più indicazioni possibili per negare una sovranità di fatto qualunque essa sia e per ingiusta che la si ritenga. Uno Stato non giusto, nella concezione hegeliana, è inconcepibile: altrettanto giusto lo Stato di Lenin e quello caotico d'Italia nei suoi vari *Facta*, quanto lo Stato fascista nel suo sforzo per realizzare la profetica visione del Mazzini. La storia stessa è ingiustificabile e inconcepibile nei suoi conati, là dove tutto sia storia. Lo storicismo assoluto, quando si spogli del suo dottrinario amantissimo dialettico, non è che empirismo.

Soppresso, non risolto, infine, è il problema di Dio, quando da una parte si conserva senza critica il concetto tradizionale di Dio persona che si rivela solo in un certo modo e in un certo tempo, e dall'altra Dio in quanto Spirito assoluto è concepito come la concreta totalità.

Così, nello hegelismo, la reiterata discussione dei problemi, spesso in HEGEL così piena di profonde considerazioni, finisce in una soluzione soltanto apparente, giacché quella discussione sostanzialmente riducesi ad eliminare i problemi anziché a risolverli. E la ragione di ciò sta nell'essenza intima dello hegelismo, nel suo principio fondamentale. Diceremo che questo è la dialetticità antitetica dello Spirito. Per Hegel il procedere ingenuo della filosofia (dommatismo) è il “non aver ancora coscienza della opposizione del pensiero in sè” (*Enc.*, § 26). Per questa opposizione lo Spirito (che è la più alta

definizione dello Assoluto) è negatività proprio in quella identificazione del soggetto con l'oggetto (entrambi concetto) che costituisce l'infinità e l'assolutezza dello Spirito: “essenza dello Spirito è la libertà, l'assoluta negatività del concetto come identità con sè”. Il suo determinarsi è rivelare questa libertà, cioè questa negatività. (*Enc.*, §§ 381-385). Questa negatività dello Spirito è quella che si traduce (o è senz'altro) nella dialettica opposizione del pensare, che è la stessa filosofia, la quale perciò è conoscenza del necessario come libero (*Enc.*, § 572). È stato perciò già notato, in campo neohegeliano, come non ci possa essere problema, di cui non si sappia già la soluzione. La verità è che nello hegelismo il fatto storicamente accaduto giustifica sè col suo essere accaduto; non c'è problema, dalla soluzione del quale il fatto consegua nelle sue nuove determinazioni di fatto. Il fatto giustifica sè stesso: aver detto che tal fatto è la stessa spiritualità, non muta nulla in questa autogiustificazione del fatto.

85. Dogmatismo dell'antinomicità hegeliana.

Non può, dunque, nello hegelismo nascere problema. Il problema infatti nasce dalla constatazione di una esigenza della coscienza comune non pienamente soddisfatta da un esplicito concetto filosofico che si sia creduto realizzato dalla esperienza. Ora, quando questa in-

soddisfazione si ritiene senz'altro negazione – e per di più negazione di fatto con nuova esperienza storica – del precedente concetto e della precedente esperienza, come la dialettica antitetica ritiene, allora il problema non è possibile che nasca, perchè è senz'altro eliminato da quella negazione, che è la caratteristica del nuovo, in quanto questo deve essere, già a priori, opposto a quello dialetticamente superato. E dove non c'è problema, non c'è filosofia; donde la legittimità dello hegeliano (quantunque non di Hegel) superamento della stessa filosofia. E non essendoci problema, il nuovo fatto prende le apparenze di problema e soluzione insieme. In verità siamo alla già notata giustificazione del fatto con sè stesso. La negazione, come essenziale atto della negatività (libertà) dello Spirito, e come solo modo di affermarsi della libera positività dello Spirito assoluto (l'Infinito si rivela con quelle negazioni che sono il finito), si presenta come soluzione di quel problema che in verità non c'è stato, in quanto è stata eliminata la condizione del nascere del problema, cioè quella Critica, in cui si traduce la sopraddetta consapevolezza della insoddisfazione. La Critica, che così è fonte della problematicità (è in questo la grandezza di Kant, non nei pretesi limiti in cui è chiusa la ragione, non nella pretesa eliminazione della metafisica dell'essere), è momento essenziale del sapere filosofico. E questa Critica appunto anche oggi ci fa accorti, che quel creduto superamento della Critica con la dialetticità antinomica dello Spirito, non è che il dogmatico arrestarsi del pensiero filosofico dinnanzi alla difficoltà

scaturita dalla soluzione (quella kantiana) del problema critico.

Perciò lo hegelismo è dogmatismo: dogmatismo della dialettica, non meno intransigente del dogmatismo della intuizione; dogmatismo della mediazione, non meno ingiustificato, nella sua assolutezza, del dogmatismo della immediatezza.

Per trarre quindi profitto dal contributo che il pensiero di Hegel ha dato al progresso della filosofia, bisogna francamente riconoscere questo dogmatismo del principio fondamentale hegeliano e riporlo, senza ambagi e tergiversazioni, in discussione. Non si tratta di riformare la dialettica hegeliana rendendola più rigorosa nel suo principio, si tratta bensì di vedere la infondatezza di tal principio, ricercandone l'umile origine in una difficoltà, che direi tecnica, in cui la filosofia si era impigliata dopo la grande scoperta kantiana e proprio in conseguenza delle deduzioni che da tale scoperta Kant falsamente traeva.

86. Ritorno alla problematicità del filosofare.

Passi, dunque, alla storia anche Hegel con la sua dialettica logica, come già passò alla storia la dialettica naturalistica del suo grande predecessore greco, come passò alla storia l'idea di Platone e la forma di Aristotele, il sum di Cartesio e l'inconoscibile di Kant. Ma della dia-

lettica antitetica hegeliana bisogna saper, voler davvero fare la critica; e non è fare la critica il ricorrere, spinti da pragmatico timore dell'eventuale dissolversi dei valori spirituali, a quelle vecchie posizioni speculative, dalla cui deficienza appunto l'hegelismo è nato. Così nè si salvano valori spirituali, nè si fa critica; e la dialettica hegeliana continua tranquilla a cantare il suo inno di vittoria.

Però, anche di fronte a siffatte pavide preoccupazioni che rivedere cristallizzati concetti tradizionali sia provocare dei cataclismi spirituali, la oggi tentata resurrezione attuale di hegelismo, questo neohegelismo di oggi io ritengo che non abbia maggior valore di quel neokantismo, a cui si ricorreva pochi decenni fa per salvare la pericolante barca della filosofia nei marosi della scienza positiva, tra i quali si era messa a navigare. Le resurrezioni di pensieri filosofici possono servire, e servono di sicuro, a scoprire il fuoco vivo sotto la cenere di una eventuale accidia speculativa, ma non servono a far brillare di luce nuova il pensiero filosofico, che, perchè a ciò riesca, deve, nutrito della sua storia e sostenuto da quell'ansia problematica che spinge ad andar sempre più profondo, cercar il problema entro la stessa coscienza comune che si manifesta nelle concrete forme di attività spirituale, e questo enucleare proprio come problema anche a costo di dare nelle secche dello scetticismo. Verrà chi trarrà fuori da queste secche la nave della metafisica, i cui fianchi non temono scogli, nè procelle. Si affrontino dunque eventuali pericoli: il danno, il naufr-

gio, se mai, sarà soltanto nostro, individualmente. E chi alla filosofia consacra la sua vita, non deve temere eventuali naufragi anche spirituali: è il coraggio che al filosofo si richiede.

Torniamo, dunque, o andiamo, se si vuole, alla schietta esplicita problematicità del filosofare, e riponiamo in discussione il principio fondamentale dello hegelismo; la dialettica antitetica. Sopprime essa il filosofare per la mancanza di problematicità, non risponde alla esigenza fondamentale della coscienza, che non è opposizione tra il soggetto e l'oggetto, ma è individuazione che i soggetti singoli fanno dell'unico Essere in sè.

E così continueremo a filosofare, a specificamente filosofare, pur non estraniandoci dalla concreta spiritualità, anzi vivendone l'intima esigenza e quindi rispondendo ai problemi che in tutti i tempi da essa sono proposti alla filosofia.

CONCLUSIONE

87. La conquista della filosofia moderna e il passaggio alla nuova filosofia.

Chi voglia raccogliere in un capo unico il risultato della presente indagine, vede con chiarezza che esso consiste nella dimostrazione che l'idealismo storico italiano, proprio con la sua inconfondibile originalità, dà il maggiore apporto alla conquista della filosofia moderna nel procedere della umana speculazione.

Gli argomenti addotti da altri popoli all'approfondimento e al consolidamento di tale conquista, come il razionalismo francese e l'empirismo inglese nella fondazione del metodo del retto conoscere, e, come, soprattutto, il soggettivismo tedesco nella trasformazione di tal metodo del conoscere in effettivo conoscere e di questo in concreta realtà; tali argomenti han certo contribuito a chiarire la natura di quell'Oggetto, che, per esser vero,

deve essere principio immanente dei soggetti che ne hanno coscienza certa; ma la dimostrazione, prima nel tempo e fondamentale nell'essenza, della positiva immanenza di tal principio nei soggetti è italiana, e costituisce il motivo dominante della italiana filosofia.

E perciò quegli indirizzi, che oggi finiscono nel soggettivismo, il quale caratterizza l'originalità della filosofia di un altro popolo, tralignano dalla italiana filosofia, e, nel tralignar da questa, perdono la conquista della filosofia moderna: l'immanenza della verità nella certezza, e cioè la concretezza.

Il riconoscimento esplicito di tale conquista, che, nel periodo della sua elaborazione, fu soltanto attivo e profondo motivo implicito della speculazione, apre a questa un nuovo periodo. Tale riconoscimento comincia a rendersi esplicito nella dottrina rosminiana della oggettività dell'Essere ideale. In Rosmini perciò noi vediamo gli albori della nuova filosofia; laddove in Hegel vediamo piuttosto il coronamento, certo grandioso e solenne, di quella filosofia che fu moderna. L'Enciclopedia di Hegel è la Summa di tale filosofia, come la Summa di S. Tomaso fu l'Enciclopedia della filosofia medioevale.

Il riconoscimento esplicito della concretezza, dunque, ne pone il problema, chiudendo quello della conoscenza dell'essere, come risolto dalla filosofia moderna con l'affermazione della concretezza. E così, mentre da una parte apre un periodo della speculazione, impone dall'altra la necessità di rivalutare la storica filosofia moderna in base a questa conquista fatta da essa.

Come la filosofia antica greco-romana fu rivalutata nel pensiero medioevale in base alla riconosciuta conquista di essa (la platonica e neoplatonica idealità dell'oggetto); come la filosofia cristiana fu anch'essa, nel pensiero moderno, rivalutata in base alla sua riconosciuta conquista (la certezza, la spiritualità dei soggetti); così la filosofia moderna bisogna che sia rivalutata in base alla sua conquista (l'immanenza dell'ideale oggetto negli spirituali soggetti). La filosofia si avvanza in nuovi periodi (o scuole o sistemi) proprio col riconoscere come esplicita conquista quello che, nella elaborazione di questa, era implicito motivo animatore della speculazione. Tutta la storia della filosofia va dunque rivalutata in base alla conquista apportata dalla filosofia che fu moderna. La concretezza si pone essa come problema: in questo senso, io dissi già da tempo, la critica si pone come critica dello stesso essere; dalla critica della conoscenza bisogna passare alla critica del concreto.

La critica kantiana sta alla filosofia moderna, come la dialettica di Platone sta alla filosofia greca. In essa colla dottrina del noumeno è implicitamente risolto il problema della filosofia moderna, come nella dialettica platonica era risolto quello della filosofia greca. E come il platonismo da una parte sfociò nella metafisica cristiana; il cui soggettivismo religioso di origine orientale si può in certo modo ritenere radicale correzione dell'oggettivismo platonico, e dall'altra culminò e si esaurì in un neoplatonismo essenzialmente ellenico; così il criticismo da una parte sfociò nell'italiano ontologi-

simo di Rosmini, il cui religioso oggettivismo di origine cattolica si può ritenere fondamentale correzione del soggettivismo critico di origine protestante, e dall' altra culminò e si va esaurendo in un dialettismo hegeliano essenzialmente tedesco.

88. Rinascimento e Critica alla conquista della concretezza.

La tesi storica, quindi, che io qui pongo, non dovrebbe essere, e non è, incoerente con quella che posi e dimostrai riguardo alla interpretazione di Kant e allo sviluppo erroneo della Critica nell'idealismo postkantiano. Anzi non è neppure diversa da questa: è la stessa tesi da un altro punto di vista.

Nella prima tesi, quella di una interpretazione della Critica, che consentisse la metafisica ed evitasse il soggettivismo, io mostrai che ciò che costituisce la scoperta speculativa fatta da Kant nella Critica, non solo non richiede la negazione dell'essere in sè e la conseguente identificazione del problema dell'oggettività, con quello della negatività, ma richiede l'approfondimento, e lo sviluppo dell'essere in sè in senso idealistico e cioè come oggetto di coscienza.

In questa io dimostro che quell'idealismo, che, nel senso più vasto del termine, costituisce l'asse direttivo della speculazione moderna (dire idealismo è lo stesso

che dire immanentismo) ha carattere oggettivo come idealismo italiano, e carattere soggettivo come idealismo tedesco.

Per l'idealismo post-kantiano l'identità delle mie due tesi è chiara: la dimostrazione della falsità dell'idealismo tedesco in quanto soggettivismo, e quindi negazione dell'oggetto, dimostrazione che io davo allora provando che da quel che c'è di innegabile nel kantismo non è da dedurre l'affermazione ma piuttosto la negazione dello schietto soggettivismo, è diventata la dimostrazione, che ora qui do, che l'idealismo italiano del Risorgimento, continuando quello del Rinascimento, afferma il suo valore proprio nella prova della esigenza della positiva oggettività, che invece nel soggettivismo tedesco post kantiano è ridotta a schietta negazione.

Resta più difficile a vedere l'identità delle tesi per la stessa critica kantiana, in quanto questa certo è anche filosofia tedesca. Si può dire: se è vera la scoperta che voi fate propria di Kant, se veramente con Kant si ha l'implicita risoluzione del problema della filosofia moderna, la tesi della oggettività come carattere proprio dell'idealismo italiano cade.

Non cade, rispondo; viene confermata.

Infatti lo gnoseologismo, che, dedotto dalla filosofia francese e dalla inglese, Kant prese come punto di partenza e lasciò come esplicito punto di arrivo con la dichiarazione della inconoscibilità dell'essere in sè, in quanto trascendente il conoscere; tale gnoseologismo kantiano non supera il soggettivismo. Questo è vinto

soltanto dall'ontologismo, che invece fu sempre l'anima della filosofia italiana, la quale non ebbe mai come carattere proprio lo gnoseologismo.

In questo, vedemmo, si differenzia la filosofia moderna in quanto inaugurata dal Rinascimento italiano, dalla filosofia moderna europea in quanto inaugurata dal cartesianesimo inteso e sviluppato con lo spirito soggettivistico della Riforma.

Di questo gnoseologismo Kant tocca il limite, e così ne costituisce, si può dire, una inconsapevole critica. Critica, che, come tale, viene a sconfessare lo gnoseologismo e a mostrare la necessità di quell'ontologismo, che, anche se ingenuo, era già professato dall'idealismo italiano prima della impostazione moderna del problema gnoseologico con Cartesio. E invece, sia detto fra parentesi, la presente speculazione idealistica italiana, tutta trascinata dall'idealismo tedesco post-kantiano, continua a fondarsi proprio sullo gnoseologismo; il quale, al contrario, va abbandonato, e perchè falso nel voler fondare una metafisica e perchè incoerente con l'esigenza ontologica propria della speculazione italiana: questo, ritengo, l'errore anche di Varisco e Martinetti.

Il Kant esplicito, il Kant sistematico della Critica della ragione specialmente teoretica, fu non soltanto gnoseologo ma anche gnoseologista, e fu il più rigoroso gnoseologista. Il merito di Kant fu nell'aver, senza volerlo, dimostrato che, anche quando si parta dalla gnosologia, per sforzi che si facciano – sforzi dei quali Kant toccò il vertice – non si può rimanere in essa (il

che vuol dire essere gnoseologista), perchè la gnoseologia pura implica quell'ontologismo, che, nella filosofia moderna era già, prima di Kant e prima di Cartesio, carattere della speculazione italiana. La scoperta kantiana fu quindi la nuova India colombiana (Kant con la sua critica non cercava un nuovo continente; cercava l'antico, proprio come Colombo), nuova India che già la speculazione italiana effettivamente abitava. La nuova via kantiana serve però a dare alla speculazione italiana coscienza esplicita, che il territorio, che essa già abita, è veramente nuovo mondo e non il vecchio mondo, che essa ha, senza saperlo, o sapendolo confusamente, abbandonato. Ma deve e può darle questa coscienza, solo quando quella via sia vista proprio dal continente già abitato dagli italiani; solo quando la critica della conoscenza abbia approdato all'essere della coscienza. Altrimenti per quella nuova via o si crederà di avere soltanto scorta come senza approdi la vecchia India (inconoscibilità kantiana) o si riterrà che mai a nulla approdare si possa, perchè prode non ci sono (negatività dialettica postkantiana), e soltanto navigare è necessario, prender terra no (è invece necessario anche prender terra: la ricerca che si riempia di se stessa, è vuota, e non è neppure ricerca; è niente). La scoperta del nuovo continente (Dio, l'Essere assoluto, immanente alla coscienza) era stata fatta, diciam così, per via di terra dal pensiero italiano; la via di mare, intrapresa da Cartesio come via della schietta certezza, e sublimata da Kant come via della soggettiva categoricità della natura creduta ogget-

tiva, non avrebbe potuto far approdare a nulla, se su quella via non fosse esistito il continente dell'immanenza oggettiva, in cui già viveva la speculazione italiana. La noumenicità kantiana, proprio in quanto pone la critica kantiana in contraddizione con se stessa e quindi la elimina come gnoseologismo, è il punto di contatto, in cui la speculazione tedesca soggettivistica sfocia necessariamente in quella oggettivistica italiana, e da una parte confessa il proprio fallimento, dall'altra costringe l'ontologismo a diventare critico, ad intendere l'oggettività pura nella concretezza.

La tesi storica ora sostenuta, dunque, non solo non è in contraddizione con quella più generale sostenuta precedentemente, ma ne è la esplicita conferma.

L'una tesi della oggettività noumenica come intrinseca alla coscienza critica era un porre il problema del concreto indipendentemente dai sistemi e dalle persone che in essi si esauriscono. L'altra tesi della immanenza oggettiva come carattere specifico del sistema speculativo italiano è un porre lo stesso problema del concreto dal punto di vista dei sistemi, attraverso i quali la sua posizione si è venuta maturando.

89. La boria vichiana, e la nuova filosofia.

Resta a vedere se questa tesi del valore della italiana filosofia (da non confondersi, intendiamoci, con la tesi

della italianità del valore filosofico) non possa essere attribuita a quella che potremmo dire con Vico “boria delle nazioni”, e più ancora a quella “boria dei dotti”, che, secondo lo stesso Vico, si “aggiunge” alla prima.

Quanto alla boria delle nazioni, già giustificata sarebbe una boria italiana dalla boria di altre nazioni. Ma quella sottostante a questa nostra indagine non è boria nazionale nè nel comune significato, nè nel significato vichiano.

Non è; perchè io nè risalgo a quella italica filosofia, che, pur nell'ambito della civiltà ellenica, nasceva o almeno si sviluppava nella nostra terra, sempre feconda, e certo non soltanto di biade; nè do al pensiero italiano del Rinascimento una chiara ed intera consapevolezza del concreto, scoperto dalla filosofia moderna: a questa scoperta il cartesianesimo e il kantismo sono tutt'altro che superflui. Il mio saggio sta nel porre in linea l'Italia tra le nazioni civili occidentali, e mostrare che, nella graduale conquista speculativa, essa non solo tiene degnamente il suo posto, ma è prima e sempre sul filone centrale della ricerca, a cui devono immettere quelli laterali, se vogliono contribuire allo sviluppo della ricerca stessa. E proprio perchè l'Italia non si lascia mai deviare dalla traccia della universale oggettività nel cammino filosofico (e forse in ogni campo dell'attività spirituale), essa riesce a tenere, tra i soggetti ricercatori, il posto centrale e a far che tutti contribuiscano alla ricerca che par soltanto sua. Dobbiamo questo nascondere o non mettere in evidenza, solo perchè abbiamo questo alto privile-

gio di essere italiani, o dobbiamo, peggio ancora, forzare la caratteristica della nostra spiritualità e della nostra speculazione, perchè prenda la maschera di altra persona spirituale?

L'una non è modestia, ma assenza colpevole; l'altro non è altruismo e progressismo ma soltanto disconoscimento della propria persona.

Non dunque boria della nazione italiana, questa che qui spira e ispira.

E neppure boria di dotti, che vogliano ritrovar chiara, nell'antico pensiero, la loro propria esigenza, la loro propria scoperta.

Per conto mio, di niuna cosa son tanto persuaso, quanto della problematicità di ogni scoperta filosofica, tanto più problematica quanto più profonda. E già quando, come in nube luminosa, cominciai a vedere quella che poi mi si è venuta formando concezione chiara, io tentavo quasi sottrarmi al peso di essa; sempre e forse anche troppo propenso all'esame del "quid valeant humeri, quid ferre recusent" io allora, scrivevo: "dalla modesta opera mia io chiedo soltanto che chi ha costruiti o chi ha capacità di costruire quegli strumenti di lavoro per i venturi quali sono tutte le fondamentali opere filosofiche, possa aver, dalla insoddisfazione del mio spirito, incitamento a costruirne altri, se a me non riuscirà di costruirne mai alcuno" (*Coscienza morale*, 1914-15, pag. VI).

Se di tali strumenti io ora abbia già costruito o possa ancor costruire qualcuno, io non so; ma so di certo, che,

al di là di ogni mia riluttanza a sobbarcarmi al peso di tentare una parola nuova in filosofia – pur in quei limiti in cui di “nuovo” si possa mai parlare in filosofia – io sono da questa parola attratto, anche se difetto di cultura e di forza, nel trascorrer rapido degli anni, contenda a me pur l'inizio di quello sviluppo che essa deve avere.

Lungi, dunque, dall'affermarla come già vissuta dai nostri antichi questa dottrina ontologica del concreto, la vedo ancora tutta da sviluppare, sebbene certamente il germe vitale di tale sviluppo sia nel nostro pensiero italiano.

Ripeterò con Spinoza: “non praesumo me optimam invenisse philosophiam, sed veram me intelligere scio” (*Ep. LXXVI.*).

INDICE DEGLI AUTORI STUDIATI E CITATI

Agostino
Anselmo d'Aosta
Ardigò
Aristotele
Berkeley
Bruno
Buonaiuti
Burckhardt
Burdach
Calogero
Campanella
Cardinali Giuseppe
Carducci
Cartesio
Cento V.
Chiocchetti
Copernico
Croce

Cusano
Dante
Del Vecchio Giorgio
Democrito
De Ruggiero
De Sanctis
Eckhart
Eraclito
Erdmann J. E.
Fichte
Ficino
Galilei G.
Gastaldi
Gemelli
Gentile
Gioberti
Glockner
Griffith G. O.
Grozio
Hegel
Helvetius
Herbart
Hugo Victor
Hume
Kant
Kieszkowski B.
Kossuth
Leibniz
Lenin

Levi
Locke
Lutero
Machiavelli
Maimon
Mamiani
Marsilio da Padova
Martinetti
Marx
Masci
Mazzini
Meinecke
Newton
Olgiati
Parmenide
Platone
Plotino
Poli
Proclo
Reinhold
Rosmini
Rousseau
Salvemini
Savelli
Schelling
Socrate
Spaventa
Spencer
Spinoza

Tommaso d'Aquino
Telesio
Ueberweg
Tennemann
Toffanin
Valla
Varisco
Vico
Windelband.

INDICI DEI CONCETTI¹⁹

accadere fisico

adogmatiea e antidogmatica posizione

adorazione

affermatività (cfr. idealismo italiano)

agnosticismo

alterità

analiticità dogmatica

antinomicità, antinomismo, antitetività (cfr. dialettica).

antistoricismo (cfr. cartesianesimo)

antropomorfismo

aposteriori come spirito

apriori, apriorità, apriorismo

Artefice interno

assolutismo

Assoluto assolutezza

¹⁹ Questo e il precedente indice debbo alla cortesia della Signorina Prof. Fiorentina Damonte. Io vivamente La ringrazio, e spero che anche i lettori gliene saranno riconoscenti.

assoluta negatività
principio
idea
sapere
trascendente
immanente
soggetto
oggetto della filosofia
come io

astrattezza trascendentale

astrattismo dogmatico

attivismo, attività (cfr. Leibniz, Berkeley, Kant, Fichte, Hegel, Rosmini, realtà, attualismo)

volitiva attività finale

atomismo (democriteo)

atomo materiale

atto (creativo) (cfr. Gioberti)

a. puro (attualismo) (cfr. Gentile).

autoconcetto

autocoscienza, autoconsapevolezza

autoformazione (cfr. unità dello spirito)

autonomia (morale), (politica)

autorità

bergsonismo

cartesianesimo; circolo c.

categoria

categoricità kantiana

varischiana

certezza (cfr. Cristianesimo)

come soggettiva
certezza e verità
problema della certezza
chiesa universale
c. protestante
cogito (come posizione del problema della certezza)
cognitio abdita
cognizioni di Dio
coincidentia oppositorum
concetti empirici
concettualità
concreto
concretezza dell'essere
concretezza di coscienza
critica della concretezza
concreta totalità
conoscenza: problema della c.
concetto realistico della c.
possibilità della c.
conoscere attivo
conoscenza creatrice divina e umana
conoscenza dell'accadere
conoscenza intellettuale
contingentismo
contraddizione
il contraddittorio come il razionale
Controriforma
copernicanesimo
corsi e ricorsi

coscienza (cfr. verità, certezza) (passim):

- c. comune
- unità di c.
- c. esplicita umana
- c. implicita
- c. apriori
- c. trascendentale
- c. empirica

Cristianesimo (cfr. certezza, coscienza, essere in sè, oggettività, soggettività, trascendenza)

Critica, criticismo

- criticismo teistico
- critica del concreto
- c. dei concetti
- c. della conoscenza
- problema critico
- critica kantiana

cultura oggettiva

dialettica, dialettismo, dialetticità (cfr. antitetività, contraddizione, idealismo)

- dialettismo contraddittorio
- metodo dialettico fichtiano
- dialettica kantiana
- dialettismo hegeliano
- d. tedesco
- d. trascendentale
- dialettismo e idealismo
- negatività dialettica
- concetto dialettico dello spirito

dialettica antitetica del soggetto puro
dialettismo attualistico
dialettica naturale
Dio (cfr. Rinascimento, Cristianesimo, Mazzini)
problema di Dio
Dio nella filosofia moderna
Dio come idea immanente alla coscienza
Dio nella speculazione italiana
Dio trascendente in Bruno
Dio nel Rinascimento
Dio di Mazzini
Dio nella scienza umana
discorsività
divenire
dogma, dogmatismo (cfr. Patristica Scolastica)
d. religioso, tradizionale
d. in Spinoza
d. nel Rinascimento
astrattismo dogmatico
dogmatismo realistico precritico
dogmatismo pedagogico della scienza
divenire (cfr. filosofia dello spirito)
dovere
Economia
educazione
e. fisica
e. sessuale
egoità pura
e. critica

eleatica speculazione

empirismo

empirismo fenomenologico

e. utilitario

empiricità

umanismo empiristico

empirico concetto

pseudoconcetto

empirico soggetto

Ente (cfr. Gioberti)

epifenomeno

errore

e. realistico

esigenza di coscienza

esistenza

e. nel Gioberti

esperienza

e. per Kant

e. come soggetto

essenze eterne

essere in sè, cosa in sè (cfr. idealità, noumeno) nella

filosofia greca

essere principio

come idea universale, oggettiva

e passim;

nel pensiero cristiano

Sommo essere spirituale

come oggetto del conoscere

come idea scoperta dal pensiero greco

in Kant e nell'idealismo
inconoscibilità dell'essere in sè

Essere

ideale rosminiano

estetica (cfr. filosofia dello spirito)

estetismo (cfr. Rinascimento)

eterogeneità

eteronomia

eticità come valore assoluto dello spirito

e. come conoscenza

eudemonismo

fede (cfr. certezza, coscienza, dogma tradizione)

fenomeno, fenomenicità, fenomenologismo

realtà fenomenica naturale

fenomenologia (Hegel)

fenomenismo

fenomenicità del tempo

filosofia moderna

f. come umano disvelare l'Assoluto

f. greca

f. come scienza

f. come scienza o conoscenza assoluta

f. come pensiero del proprio tempo

problema interno della filosofia

superamento della filosofia

filosofia italiana

f. pitagorica ed eleatica

tedesca

f. della storia

f. della natura
f. dello spirito (cfr. Croce)
f. come concretezza creatrice
f. come dottrina della vita
f. come sforzo verso Dio
f. come riflettere
f. del conoscere
f. come dialettica del pensare
finalità e sentimentalità
fuori realistico
furore (eroico)
gnoseologismo, gnoseologia
(problema gnoseologico)
(esigenza gnoseolog. cfr. filos. moderna)
hegelismo
posizione hegeliana
idea
i. assoluta
i. di Hegel
i. fuori di sé come natura
i. innata
estensione come idea chiara e distinta
(origine dell'i.)
i. rosminiana
i. come oggettiv. di coscienza.
i. razionale
realtà non idea
identità (principio logico)
Illuminismo

immanentismo, immanenza

- i. del vero nel certo nella filosofia moderna
- i. della forma ideale nella cosa reale
- i. critico
- dell'essere assoluto al cogito
- i. italiano
- i. trascendentale cioè soggettivo
- i. dell'essere ideale rosminiano
- i. etico-politico di Mazzini
- i. metafisico (cfr. Bruno)
- i. oggettivo
- i. nell'attualismo

incondizionato

individualismo

individuazione di coscienza

individui (problema degli individui)

infinito

innate (idee)

inseità

intelletto (cfr. Kant)

intellettualismo

intuizione (intellettiva)

io (cfr. Kant, Fichte, Hegel)

- i. assoluto e fichtiano
- i. trascendentale
- i. creatore del mondo
- i. empirico, individuale
- i. etico
- i. penso di Kant

- i. libero kantiano
- i. spirito di Hegel
- i. puro.
- i. puro come sentimento
- i. concreto
- i. come puntualizzazione soggettiva

ioniche (scuole)

irrelatività

libero esame (cfr. Riforma)

libertà

- l. assoluta di lotta (cfr. Stato)

logica, logicismo, logicità

- l. apparente

- l. dialettica

- l. trascendentale

- l. hegeliana

logo concreto

materia

mens super omnia

metafisica e problema metafisico

- m. come scienza assoluta

- m. dogmatica

metodo dubbio metodico, problema metodologico.

mio-saper-l'essere

misticismo, mistica

- m. nel sistema hegeliano

- m. trascendentista

modi di Dio

molteplicità

m. trascendentale

monadismo

moralismo

natura

n. come idea fuori di sè

n. fenomenica

n. conosciuta

n. filosofia della n.

n. nel Rinascimento

n. oggettività e naturalità

n. come autodeterminazione del concetto

n. realistica

n. ridotta a negatività

naturalismo

n. aristotelico

n. tradizionale

nazionalismo

nazionalità della speculazione

negatività (cfr. dialettica)

dello spirito

e oggettività

neoapologetica

neohegelismo

neokantismo

neoplatonismo (cfr. Bruno)

non io

noumeno

nulla (assoluto)

numericità

oggettività, oggettivo, oggettivismo (cfr. essere in sè)
e verità

essere oggettivo
nel pensiero cristiano

come negatività

idealistica

di coscienza

assoluta

immanente

concreta

nel sapere

nella filos. greca

della ragione

nel Rinascimento

ideale

esigenza della oggettività

oggetto (cfr. oggettività, essere in sè)

come idea

berkeleyana relatività dell'oggetto

di coscienza

natura

come pensato

realistico

ontologismo, argomento ontologico, ontologicità, ontologia

critico

precritico

storico

idealistico

logico
argomento ontologico
panlogismo
panteismo
paralogismo
pedagogia, scienza pedagogica (cfr. Gentile, Varisco)
essenza della p.
identificazione di p. e filosofia
come dottrina della vita
come cultura
problema della p.
pedagogia e scienza naturale
pensiero greco
pensiero-azione (cfr. Mazzini)
pensiero moderno (cfr. filosofia moderna)
percipere (cfr. Berkeley. Rosmini)
persona-Dio
platonismo
pluralismo
pluralità dei soggetti e di coscienza
popolo (cfr. Mazzini)
positivismo
pragmatismo
primordialità (dell'essere o del sapere)
principio
di ragione fichtiano
assoluto
problematicità metafisica
protestantesimo

provvidenza nella storia (cfr. Vico)

pseudoconcetti

psichicità

psicologismo, psicologia; cartesiano

e ontologismo

antistorico francese

come oggettività di coscienza

tradizionale nel concepire lo spirito

umanistico

ragion pura, teoretica e pratica

razionalismo: scettico tedesco

tradizionale

attivo del Rinascimento

immanentistico

realtà, reale

come esistenza

come negazione

come attivo pensiero conoscitivo

come dialettismo, come contrapposizione

del razionale

come idea

come non idea

come spirito

spiritualità del reale

realismo

contemporaneo

positivistico

religioso

della coscienza comune

e ontologismo
esigenza realistica dell'oggettività
reciprocità di coscienza
regno di Dio (cfr. cristianesimo)
relativismo, relatività
relazione
religione, religiosità
r. e filosofia
insegnamento r.
r. positiva
r. come forma di vita
rinascita religiosa
riforma
rivelazione
romanesimo cattolico
saggezza
scetticismo
scienze positive
scolastica
scuola (cfr. Varisco e Stato)
natura filosofica della scuola
s. e vita
s. e insegnamento religioso
s. educativa
sensismo (cfr. Telesio, Campanella)
senso comune
sentire (spiritualità del s.)
simbolismo conoscitivo
singolare, singolarità (cfr. unico)

plurale singolarità di coscienza
sintesi, sintesi a priori
sinteticità
s. del sapere
s. primordiale
sofistica relatività
soggettivismo, soggettivo, soggettività
soggettivismo e posizione dell'io
s. fichtiano
s. umanistico
s. fideistico
s. assoluto
s. tedesco
s. cristiano
s. idealistico
s. storicistico
s. e filosofia
soggettiva certezza
sapere
elevazione nell'estasi
pensare
soggettività e realtà
s. e coscienza
s. e filos. moderna
s. sintetica del senso
s. protestante
s. individuale
s. delle forme
s. assoluta

soggetto (cfr. soggettivismo)
s. e certezza
s. infinito, unico, assoluto
s. pensante
s. idealistico postkantiano
s. e essere
s. e oggetto
s. e riforma
filosofia del soggetto
solidificazione dell'essere
solipsismo
s. assoluto
s. empiristico
suprannatura tradizionale
sostanza, sostanzialità
spinoziana
spirito
s. e Idea
s. assoluto, unico
s. finiti berkeleyani
s. e libertà
negatività dello s.
s. come processo
s. nel concetto crociano
s. come spiritualità umana
concetto psicologico dello s.
s. e natura
s. e cultura
s. e soggetto

s. come atto puro
filosofia dello s.
s. come io singolare

spiritualità

s. come attività consapevole
s. dell'oggetto
s. e umanità
s. del reale
s. e libertà
s. e passività
problema della s.
s. e educaz.

Stato

storicismo, storicità, storiografia

s. assoluto
s. pragmatico
s. idealistico
s. umanistico
s. crociano
s. astratto

superstizione

superamento della critica

teismo

teodicea tradizionale

teologia, problema teologico

teoria, teoreticità (cfr. Mazzini)

totalità

t. concreta

trascendenza, trascendentismo

t. cristiana
t. aristotelica
t. greca
t. dell'assoluto
t. platonica
t. soprannaturalistica
t. personale
t. dello spirito
t. e coscienza
t. e scetticismo
t. dell'oggetto
t. in Rosmini
t. e immanenza
t. dell'io puro
t. teistica e realistica
t. tradizionale dell'essere

trascendentale

umanesimo

unicità del soggetto

unico e singolare

universale, universalità, universalismo: universale

verità

assoluto

nel singolare

missione

universalità e Riforma

u. del filosofare

u. della coscienza

universalismo italiano

uno plotiniano

uomo crociano

u. come spiritualità

u. come natura

utilitarismo

verità (cfr. certezza); v. universale, oggettiva

v. assoluta

v. nel Cristianesimo

v. dell'oggetto

v. e certezza

v. razionale

v. nella filosofia moderna

v. nella storia

v. ideale

verum come factum

ricerca attiva della v.

doppia v.

vita