

OPERE COMPLETE  
DI  
GIOVANNI GENTILE  
A CURA DELLA  
FONDAZIONE GIOVANNI GENTILE PER GLI STUDI FILOSOFICI

LA RIFORMA  
DELLA  
DIALETTICA HEGELIANA

*Terza edizione*

FIRENZE  
G. C. SANSONI - EDITORE

1954

## PREFAZIONE

*Ho dato il titolo speciale del primo degli scritti raccolti in questo volume a tutta la serie, perché tutti, direttamente o indirettamente, si riferiscono al medesimo argomento, e tutti possono giovare a chiarire in vario modo il concetto fondamentale della riforma della dialettica hegeliana, studiata nella memoria, con cui si apre il libro. Tutti infatti si aggirano intorno al problema della identità di storia e filosofia, onde tutta l'empiria si risolve nel pensiero, e il pensiero dimostra la sua apriorità ed assolutezza, ossia la sua realtà, non in una idea astratta, ma nel suo storico svolgimento, empirico soltanto pel pensiero ancora ignaro della propria natura creatrice; e il valore quindi s'immedesima col fatto concepito come atto spirituale; e s'instaura, infine, una filosofia dell'immanenza assoluta. A questa filosofia, con coscienza sempre più netta, mirano tutti i saggi qui radunati, scritti in diversi tempi nel corso di quest'ultimo decennio, come può vedersi nella seguente nota bibliografica.*

*Questa filosofia, che si può egualmente designare come un idealismo attuale (poiché considera l'idea, che è l'assoluto, come atto) o come uno spiritualismo assoluto (poiché soltanto in un assoluto idealismo, che concepisca l'idea come atto, tutto è spirito), move appunto dalla equazione del divenire hegeliano con l'atto del pensiero, come unica concreta categoria logica: equazione, la cui incerta e imperfetta intelligenza è stata la prima radice di tutte le difficoltà, da cui è stato travagliato l'idealismo hegeliano.*



*In questa seconda edizione ho soppresso tre brevi scritti meno intimamente connessi colla materia del libro; e aggiunto invece la prolusione L'esperienza pura e la realtà storica (1915), in cui sono svolte e schiarite alcune delle idee fondamentali degli scritti precedenti. Il volume perciò si ripresenta più compatto e compiuto, quantunque inalterato nelle sue parti, di cui è stata soltanto riveduta la forma.*

Roma, 20 luglio 1922.

G. G.

PARTE PRIMA

LA RIFORMA DELLA DIALETTICA HEGELIANA

E

B. SPAVENTA

CON APPENDICE

## I.

### LA DIALETTICA DEL PENSATO E LA DIALETTICA DEL PENSARE

Il centro dell' idealismo hegeliano è il concetto della dialettica, anima della logica e legge fondamentale della realtà in tutte le sue forme. Di questa dialettica, profondamente diversa dalla dialettica platonica, quanto le categorie o concetti puri della Logica trascendentale nella *Critica della ragion pura* differiscono dalle idee di Platone e dagli universali di Aristotele, non si può designare più nettamente il carattere che per la contrapposizione appunto della categoria all' idea platonica e agli universali aristotelici.

Chi nella dialettica hegeliana guardasse solo a quel lato, pur così messo in rilievo da Hegel, dell' apriorità della sintesi o originarietà ed absolutezza della *r e l a z i o n e*, onde sono fra loro dialetticamente legati i concetti, se ne lascerebbe sfuggire la caratteristica essenziale.

Perché già nella dialettica quale la concepisce Platone <sup>1</sup> le idee sono concepite come costituenti essenzialmente un sistema; e Aristotele non attribuisce valore se non al discorso apofantico e enunciativo, che richiede e implica la sintesi dei concetti (σύνθεσις τις νοημάτων <sup>2</sup>). E tutta la logica formale, svoltasi dall' Analitica aristotelica, anche nelle sue maggiori degenerazioni del terminismo medie-

<sup>1</sup> *Soph.*, 253 C, *Resp.*, VII, 532.

<sup>2</sup> Cfr. PLATONE, *Soph.*, 259 E: διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν.

vale e del nominalismo empirico moderno, fondata com'è tutta quanta sul presupposto gnoseologico, d'origine schiettamente platonica, dell'assoluta oggettività della verità, cui s'adequa il pensiero logicamente corretto, non poteva muoversi e in realtà non si è mossa mai fuori di questo concetto: che la verità si conquista attraverso la costruzione del pensiero modellantesi sui rapporti del reale o, se si vuole, dell'esperienza, che l'empirista concepisce come sistema di dati esteriori alla mente, in cui l'esperienza si raccoglie.

Non v'ha dubbio che la teoria kantiana della sintesi a priori abbia acuito immensamente la coscienza di questa verità già chiaramente enunciata dai maggiori filosofi greci, dell'assoluta relazione dei concetti; ma è pur certo che questa più acuta coscienza propria dell'idealismo post-kantiano è provenuta dal nuovo carattere con cui nel criticismo s'è ripresentato come ringiovanito e ravvivato il vecchio concetto della relazione. Nuovo carattere che può designarsi con due note, le quali poi, se ben si rifletta, si riducono ad una sola. Nella Logica trascendentale di Kant la relazione: 1° non è rapporto di concetti, ma concetto essa stessa; 2° non è più carattere oggettivo della verità, ma attività del soggetto che conosce la verità.

La sintesi a priori di Kant è categoria, la quale non è un oggetto del pensiero: non è un pensato, né, veramente, un pensabile; perché, come funzione trascendentale, è al di qua dell'esperienza, in cui tutto il pensabile viene via via pensato in virtù della categoria stessa. Ond'è bensì un concetto, ma un concetto trascendentale, e però immanente ai concetti che ci troviamo a pensare connessi nella sintesi dell'esperienza: i quali hanno in esso la loro condizione e quindi appaiono rispetto ad esso in tutta la loro aposteriorità. In guisa che, se gli elementi della sintesi si vogliano dire concetti, tali essi sono in virtù di un concetto da cui dipendono, e senza il quale non si rappresenterebbero in nessun modo innanzi al pensiero;

e che è perciò il concetto originario, il vero concetto, o concetto puro.

Ma questo concetto puro non ha nulla di simile ai concetti empirici, che mercé di esso si pensano. Esso costituisce l'oggetto dell'esperienza (il pensato), in cui tutti si dispiegano i concetti empirici; e come tale non può entrare mai nella serie di questi, e non può, a rigore, essere un pensato. Esso è lo stesso pensiero come atto del pensare, onde si costituisce il pensato. Non è *conceptum*, ma lo stesso *concipere* o *conceptus* nel preciso concetto spinoziano<sup>1</sup>. E appunto perché *concipere*, e non *conceptum*, la relazione o sintesi kantiana, trascendentale, può sottrarsi (in Kant si comincia a sottrarre) alla ambigua posizione, a cui la relazione era condannata nella dialettica platonica e nella logica aristotelica, di mero rapporto tra concetti, quasi che i concetti fossero un *prius*, e la relazione un *posterius*. Intesa con Kant la natura dei concetti come produzione della categoria, si cancella ogni originalità (oggettività) dei concetti in sé considerati, e il vero concetto diventa lo stesso atto del concepire.

Se per dialettica, adunque, s'intende la scienza della relazione, si può affermare che la dialettica antica, quella di Platone, è la dialettica del pensato, laddove la nuova dialettica, richiesta dalla dottrina kantiana delle categorie, è la dialettica del pensare.

Tra le due dialettiche c'è un abisso: l'abisso che divide l'idealismo moderno dall'antico. La dialettica del pensato è, si può dire, la dialettica della morte; la dialettica del pensare, invece, la dialettica della vita. (Infatti, il presupposto fondamentale della prima è la realtà o verità tutta *ab aeterno* determinata; in modo che non sia più concepibile una determinazione nuova, come determina-

<sup>1</sup> *Eth.* II, def. 3 expl.: « Conceptus actionem mentis exprimere videtur », a differenza della *perceptio*, il cui nome « indicare videtur, mentem ab objecto pati ».

zione attuale della realtà. Il progresso della scienza (e tutta, in generale, la vita del mondo), in tal presupposto, non può essere se non il vano sogno di un'ombra: un dileguarsi apparente di vane apparenze senza consistenza e senza significato nell'immutabile scena del mondo in un teatro deserto. Come trovare nel platonismo la spiegazione del nascere delle anime e del mondo in tutte le sue infinite varietà? Poste le idee nelle loro immanenti relazioni, tutto ciò che per avventura accada, e magari la stessa umana dialettica, che dalle ombre del carcere mondano si sollevi alla contemplazione del vivo sole del Bene o dell'Uno, non può né anche raffigurarsi nella più lieve increspatura di un oceano immensurabile eternamente quieto. Posto lo stesso fuoco eternamente vivo di Eraclito, e l'eterno fluire e la guerra madre di tutte le cose, poiché tutto ciò è un mondo pensato, e però pensabile, eternamente pensabile, e però già *ab aeterno* determinato, quel fuoco brucerà quanto un fuoco dipinto; poiché, se bruciasse davvero, la combustione importerebbe una novità, un'assoluta novità, che è esclusa dal concetto della realtà *ab aeterno* determinata. Posti gli atomi col loro eterno cadere o quel qualunque movimento che spetti loro *ab aeterno*, non è possibile più accadimento che sia vero accadimento, come alcunché di nuovo che muti l'essenza della realtà. Ogni sorta di oggettivismo ristagna in questa morta gora di una realtà già realizzata.

La dialettica, invece, del pensare non conosce mondo che già sia; che sarebbe un pensato; non suppone realtà, di là dalla conoscenza, e di cui toccherebbe a questa d'impossessarsi; perché sa, come ha dimostrato Kant, che tutto ciò che si può pensare della realtà (il pensabile, i concetti dell'esperienza) presuppone l'atto stesso del pensare. E in questo atto vede perciò la radice di tutto. In guisa che tutto quello che è è in virtù del pensare: e il pensare così non è più postuma e vana fatica, che intervenga quando non c'è più nulla da fare nel mondo,

anzi è la stessa cosmogonia. La storia del pensiero pertanto nella nuova dialettica diventa il processo del reale, e il processo del reale non è più concepibile se non come la storia del pensiero. L'uomo antico si sentiva malinconicamente diviso dalla realtà, da Dio: l'uomo moderno sente in sé Dio, e celebra nella potenza dello spirito la divinità essenziale del mondo.

## II.

## IL PROBLEMA DELLA DEDUZIONE DELLE CATEGORIE

Non è questo il luogo di esporre in che modo dalla dottrina kantiana della categoria come sintesi a priori si sia pervenuto storicamente al problema della dialettica hegeliana. Ma è indubitato che il punto di vista, che Hegel ha già conquistato con la sua *Fenomenologia*, e da cui muove nella *Scienza della logica*, è quello accennato nelle pagine precedenti. Hegel ha messo il piede su questo terreno fermo: che la realtà è lo stesso pensiero, e il vero, il solo reale concetto è lo stesso concepire: o, com'egli dice nella *Fenomenologia*, che tutto il sapere si risolve nel sapere assoluto, cioè nell'idea, come sistema delle categorie, nel senso kantiano: che è appunto il principio della nuova dialettica. La scienza dell'idea è in lui la scienza della relazione, della sintesi, o, più chiaramente, dell'attività sintetica e relativa: scienza del pensiero, ma non come pensato, sì come pensare. La sua idea è unità di essere e di essenza, come dire di soggetto (immediato) e di predicato (mediazione): cioè appunto categoria produttiva del giudizio sintetico a priori, in cui Kant aveva mostrato che si risolve ogni atto reale di pensiero. E ogni sforzo di Hegel è rivolto a penetrare nell'intimo processo per cui si realizza quest'unità dell'idea, che è la vita del pensiero; non, ripeto, come pensato, ma come pensare, o categoria. Questo intimo processo dell'idea deve abbracciare in sé, come suoi momenti o momenti de' suoi momenti, tutti i concetti co-

stitutivi del pensiero come pensare: tutte le categorie. Perché l'idea è appunto la totalità del pensiero trascendentale.

Ma come determinare il numero delle categorie? Kant ne aveva fatto una deduzione meramente empirica, analizzando le forme dei giudizi offertegli dall'esperienza. Fichte aveva dimostrato la necessità di una deduzione a priori e veramente sistematica. E per questa via si pose Hegel, sforzandosi di vincere le mille difficoltà che si affollano in questo problema della molteplicità e dell'unità insieme delle categorie, con lo stringere quanto più vigorosamente gli fu possibile la molteplicità nella tri-unità dell'idea, che è lo stesso pensiero, tutto compatto e perfettamente uno nella sua assoluta trascendentalità. Se egli vi sia riuscito, o se potesse riuscirci, non è stato ancora metodicamente discusso: ed è un punto di capitale importanza nella concezione del pensiero come pensare. Ché se è vero, come io stimo di aver dimostrato<sup>1</sup>, che la molteplicità è del pensiero come pensato, la ricerca stessa, esplicita, come in Kant, o implicita, come in Hegel, del numero delle categorie è già una deviazione dalla linea, su cui sorge e deve procedere il problema trascendentale delle categorie costitutive del pensare.

Hegel bensì, nella sua deduzione, se numera di fatto le categorie, tende col suo metodo dialettico ad annullarne il numero, mercé quella legge del superamento (*aufheben*) o dell'idealità immanente nel reale, che egli dice al principio stesso della sua deduzione uno dei concetti più importanti e una determinazione fondamentale che si ripresenta da per tutto<sup>2</sup>. In guisa che tutta la molteplicità delle categorie hegeliane si risolve, in fine, nella concreta categoria (sola concreta categoria) dell'idea assoluta, e quindi nell'assoluta unità. Ma la questione è

<sup>1</sup> Vedi più innanzi lo scritto: *L'atto del pensare come atto puro*.

<sup>2</sup> *Wiss. d. Log.* I, 104.

appunto qui: questo processo dialettico, in cui la realtà è mediata, e però ha un' intrinseca idealità dentro di se stessa, ossia un momento già superato e conservato, questo processo, che è la concretezza o realizzazione dell' idea, non è moltiplicabile dal punto di vista trascendentale, ma solo dal punto di vista empirico o storico: e perché apparisca capace di ulteriori mediazioni, come avviene nella logica hegeliana, deve per avventura trasformarsi da processo del pensare in processo del pensato. Se noi diciamo *idea* a questo pensare, il processo sarà *essere*, *essenza* (negazione dell' immediatezza dell' essere) e *concetto* (come *concepire*) o *idea*. Ma *essere* qui non è pensato, sì ideale momento dell'atto del pensare: come tale, non rappresenta un concetto astratto che, unito all'altro concetto dell'essenza egualmente astratto, dia, nella unità, il concetto concreto; è bensì un momento astratto dell'atto del pensare, che soltanto di qua da tale momento si consuma come atto; e, fissato perciò in quel momento, è un inizio di vita strozzato.

Per mediare questo momento, che, ripeto, non è un concetto, bisognerebbe esso stesso considerarlo come atto di pensare, che in certo modo primitivo ed elementare sia già consumato in sé. E ciò evidentemente non è possibile se non ad un patto: che si fissi l'astratto come fosse concreto. E fissare come concreto l'astratto è staccare, anche provvisoriamente, la parte dal tutto, in cui è la sua realtà. Ma, staccata che sia la parte dal tutto, la parte diventa tutto, e il processo della parte non può che essere identico al processo del tutto. L'essere della triade maggiore nella logica hegeliana si media dentro di sé, in quanto trova già in sé stesso una immediatezza e la negazione di questa immediatezza: un altro essere e un'altra essenza, di cui esso è *idea*: *qualità*, *quantità*, *misura*. E lo stesso può ripetersi per la qualità, che apparirà come *essere per sé*, *unità di essere* (un terzo essere) e di *essere determinato*; e lo stesso

ancora per questo essere, che apparirà come divenire, ossia come unità di *essere* (un quarto essere) e di *non-essere*. Essere (puro essere), essere determinato, qualità, misura, per tal modo, riescono quattro gradi dell'essere, che soltanto nel quarto è perfetto come primo momento della maggiore triade (essere-essenza-concetto). Ma qual' è la differenza tra il primo e il secondo grado? L'essere determinato è la mediazione dell'essere puro o indeterminato. Se non che questa è pure la differenza tra il secondo e il terzo, tra il terzo e il quarto, tra questo e, infine, il concetto. Sicché il concetto sarà il concetto della misura; ma la misura sarà il concetto della qualità, e la qualità il concetto dell'essere determinato, e l'essere determinato il concetto dell'indeterminato: ovvero (che sarà lo stesso) l'essere determinato sarà il divenire del puro essere indeterminato, e la qualità il divenire dell'essere determinato, e la misura il divenire della qualità, e il concetto il divenire dell'essere come misura. E si chiami divenire o concetto (concepire, pensare), la risoluzione e concretezza dell'atto pensante o categoria, noi avremo sempre lo stesso processo (dialettico), variando solo i termini del rapporto: sempre il divenire di un certo essere o il concetto di una certa misura (= essere). Varia l'essere, e varia il divenire in funzione dell'essere. Il divenire nella sua dialetticità, in quella inquietezza (*Unruhe*), di cui parla Hegel, non muta, né può mutare.



## III.

## IL PENSIERO COME CATEGORIA UNICA

Ma muta poi veramente l'essere? Il vecchio hegelismo con Hegel ritiene di sì. Il nuovo è convinto che il solo mutare dell'essere sia il suo divenire; e questa è la vera caratteristica di quel che si potrebbe dire, specificamente, idealismo attuale, perché insiste sul concetto dell'idea-atto. Nell'attualità dell'idea, che è divenire o concetto (pensare), non c'è un indeterminato che non sia tale in modo assoluto, un immediato che non sia assolutamente immediato, un essere insomma che non sia puro essere. Non c'è il più determinato e il meno determinato, ma l'indeterminato e il determinato: il reale (atto del pensare) come determinato, che ha superato e contiene in sé l'indeterminato: il divenire, insomma, dell'essere. L'idealismo attuale vede il mutare dell'essere, e quindi l'essere differente e molteplice fuori dell'attualità del pensiero, nel pensato astrattamente considerato, alla maniera platonica: ossia nella categoria stessa fattasi contenuto di pensiero, e da pensiero trascendentale pensiero empirico, veduto come scisso dall'Io, che è pure attivo nello stesso pensiero empirico.

Fermo nel concetto della realtà dell'essere nel pensiero, esso non può più ammettere una idealità, né una forma qualsiasi dell'essere che trascenda l'attualità del pensiero come pensare; e fa avvertire che ogni pensato (per esempio, tutta la *Logica* hegeliana) è reale nell'atto unico del pensiero che la pensa, e soltanto lì ha la sua verità. Di modo che non si tratta più di vedere se l'essere come mi-

sura sia diverso dal semplice essere indeterminato: ma si tratta solo di sapere se, quando il pensiero pensa prendendo come momento della propria categoria o attualità la misura, esso possa vedere nella misura qualche cosa di più di quell'assoluta indeterminatezza in cui si fa consistere l'essere puro come primo momento del divenire. E se è così, è chiaro, o parmi, che il problema della deduzione delle categorie debba configurarsi ben diversamente da quel che accade in Hegel; e che la deduzione di Hegel si debba considerare come un caso fra infiniti casi possibili di deduzione, o meglio come essa stessa un frammento o un momento della eterna deduzione, in cui consiste la storia non pure del pensiero, come s'intende comunemente, ma del mondo. Infatti, poiché il pensiero è dialettico, è sempre viva determinazione (auto-determinazione) dell'indeterminato, ogni atto di pensiero è processo triadico di categorie: ogni soggetto e ogni predicato sono momenti di quella categoria che è il giudizio in cui essi vivono; e ogni pensiero è categoria, perché pensare è giudicare; e poiché tutto è pensiero, tutto è anche categoria. Quindi non c'è una filosofia della natura e una filosofia dello spirito, oltre la logica; e quindi la deduzione non si esaurisce mai; ed è vera la logica hegeliana, in quanto è vera ogni logica, ogni alitar di pensiero, e ogni stormire di foglia (inteso nella sua intrinseca intimità autocreata, e però spirituale).

D'altra parte, l'idealismo attuale non è disposto punto a smarrirsi nell'immaginario infinito di un processo dialettico senza capo né coda. Esso sa che questo è un falso infinito, costruito sulla base dell'apparente molteplicità dei pensieri, come se ci fossero più giudizi o più atti di pensiero. Il pensiero è uno e immoltiplicabile; e in questa unità è veramente infinito, in quanto pensare. Il pensato è molteplice: ma il pensato, colto nella sua concretezza, poiché esso è il pensato del pensare, ossia lo stesso pen-

siero nella sua concretezza (coscienza di sé), risolve tutta la sua molteplicità nell'unità del pensare. E però tutti gli atti del pensiero, quando non si considerino come meri fatti, quando non si guardino dall'esterno, sono un atto solo. E in conclusione, le categorie sono infinite di numero, in quanto categorie del pensare che si guarda come pensato (la storia); e sono una sola infinita categoria, in quanto categoria del pensare nella sua attualità.

Si potrebbe quindi dimostrare che dove, nella deduzione hegeliana, vedi il dialettismo, hai la vera inquietezza del pensare, e quindi l'unità immoltiplicabile perché infinita della categoria; e dove ti viene innanzi la differenza, il vario delle categorie, cessa infatti il dialettismo del pensare e risorge la finità morta del pensato, come nell'antica dialettica.

#### IV.

#### IL CONCETTO HEGELIANO DEL DIVENIRE

La mancata chiarezza del concetto, che abbiamo illustrato, dell'assoluta attualità dell'idea come categoria, è forse la causa prima di tutti i difetti rilevati nella struttura dello hegelismo, e comincia a produrre i suoi effetti fin dai primi passi che il grande idealista fa nella deduzione delle sue categorie. Il problema infatti del divenire come unità dell'essere e del non-essere è già tutto il proplema della dialettica. Tra tante esposizioni che ne sono state tentate, la più netta rimane quella che lo stesso Hegel ne dà per la prima volta sistematicamente nella *Scienza della logica*; ed è così rapida che mette conto riferirla tal quale:

Essere, puro essere, — senz'altra determinazione. Nella sua immediata indeterminatezza, esso è solo eguale a se stesso, e né anche è diseguale da altro, non ha differenza dentro di sé, né di fuori. Con una qualunque determinazione o contenuto, che fosse posto in esso come differente, e per cui esso fosse posto come differente da altro, esso non sarebbe più mantenuto nella sua purezza. Esso è la pura indeterminatezza e il puro vuoto. In esso non c'è nulla da intuire, se d' intuire qui si può parlare; ovvero egli non è se non questo puro, vuoto intuire stesso. Tanto meno c'è in lui nulla da pensare, o egli è parimenti solo questo vuoto pensare. L'essere, l'immediato indeterminato è nel fatto nulla, né più né meno che nulla.

Nulla, il puro nulla; è semplice identità con se stesso, vuoto perfetto, mancanza di determinazione e di contenuto; indifferenza in se stesso. Per quanto qui può parlarsi di intuire o di pensare, c'è differenza se si intuisce o pensa qualcosa



o niente. Intuire o pensar nulla ha dunque un significato; se le due cose si distinguono, vuol dire che nulla è (esiste) nel nostro intuire o pensare; o piuttosto che esso è il vuoto intuire e pensare stesso; e lo stesso vuoto intuire o pensare, come il puro essere. — Sicché il nulla è la stessa determinazione, o meglio mancanza di determinazione, e però in generale lo stesso che il puro essere.

Il puro essere e il puro nulla sono dunque lo stesso. La verità non è né l'essere, né il nulla, ma che l'essere, non passa, anzi è passato, nel nulla, e il nulla nell'essere. Ma, egualmente, il vero non è la loro indifferenza, anzi che essi non sono lo stesso, che essi sono assolutamente differenti, ma del pari inseparati e inseparabili, e immediatamente ciascuno sparisce nel suo opposto. La loro verità, dunque, è questo movimento dell'immediato sparire dell'uno nell'altro: il divenire; un movimento, in cui i due termini sono differenti, ma di una differenza, che si risolve del pari immediatamente<sup>1</sup>.

Questa medesimezza, non immediata, ma risultante dal passare dell'essere nel nulla, o non-essere (*Nichtsein*), come poco appresso dice pure Hegel, e del non-essere nell'essere, è quella che Hegel chiama « unità dell'essere e del nulla ». E in una annotazione a questa deduzione, egli avverte che « l'unità dei due momenti, dell'essere e del non-essere, in quanto sono inseparabili, è insieme distinta da essi stessi, ed è rispetto ad essi una terza cosa, che nella sua più propria forma è il divenire »<sup>2</sup>.

Ma, procedendo, chiarisce più profondamente l'unità stessa, osservando che « il divenire, nascere e perire, è l'inseparazione dell'essere e del nulla, non l'unità che astrae dall'essere e dal nulla; ma, come unità dell'essere e del nulla, è questa unità determinata, in cui c'è così l'essere come il nulla ». Non c'è bensì l'essere come essere, separato dal nulla; né questo come nulla, separato dall'essere: entrambi vi sono nell'unità, in quanto evane-

<sup>1</sup> *Wiss. d. Log.*, I, 72-4.

<sup>2</sup> *O. c.*, I, 87.

scenti (*verschwindende*), solo in quanto superati. Da per sé stanti debbono discendere a momenti, diversi sì, ma superati.

Non viene a mancare la differenza, ma ognuno dei due termini è unità di sé e dell'altro. « Il divenire quindi contiene essere e nulla come due unità siffatte, di cui ciascuna è essa stessa unità dell'essere e del nulla: una, l'essere come immediato e come relazione al nulla: l'altra, il nulla come immediato e come relazione all'essere ». Sicché il divenire ha una doppia faccia: ora ha come immediato il nulla, cioè comincia dal nulla e passa all'essere; ora il suo immediato è l'essere, e muove dall'essere e passa nel nulla: nascere e perire<sup>1</sup>.

Orbene, qui ci vuol poco ad accorgersi (tenendo fermo il concetto dell'attualità dell'idea) che tutta questa deduzione contravviene al proposito essenziale della dialettica hegeliana; e infatti rende possibile quel concetto antidialettico per eccellenza, a cui essa subito mette capo, della neutralizzazione del divenire nel divenuto, per cui, come l'essere svanisce nel non-essere, anche il divenire svanirebbe nella negazione del divenire: *Verschwinden des Verschwindenden*. Ed Hegel s'induce a dire che « *das Werden ist eine haltungslose Unruhe, die in ein ruhiges Resultat zusammensinkt* »<sup>2</sup>. Tutta la deduzione si risolve in un'analisi di concetti, per cui si tende a scoprire l'identità degli opposti al di sotto della differenza.

« Questa », dirà nella *Enciclopedia*, « è una delle parti più aspre del compito del pensiero; giacché essere e niente sono l'antitesi in tutta la loro immediatezza, senza che nell'uno sia già posta una determinazione che contenga la sua relazione con l'altro. Essi però con-

<sup>1</sup> *O. c.*, I, 102-3.

<sup>2</sup> *W. d. Log.*,<sup>2</sup> I, 103. Cfr. *Encicl.*, § 89. Bisogna fissare il risultato, dice Hegel; ma, fissando un risultato, non si esce dalla categoria come pensiero trascendentale?

2. — GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana*.

tengono questa determinazione [di non contenere cioè nessuna determinazione]: la determinazione che è appunto la medesima in entrambi. La deduzione è quindi del tutto analitica; come tutto il procedere della filosofia, essendo metodico, cioè necessario, non è altro se non il porre esplicitamente ciò che è già contenuto in un concetto»<sup>1</sup>. Affermazione di assai contestabile sapore hegeliano, se la logica di Hegel vuol essere dialettica. Giacché il processo analitico è il processo (apparente) della logica aristotelica retta dal principio d'identità; laddove il vero processo hegeliano è quello della sintesi a priori, per cui non si unisce l'identico, ma il diverso. L'analisi, che renda esplicito l'implicito, presuppone un concetto in sé e una potenza di pensiero di là dall'atto, quindi una realtà oggettiva: tutte le vecchie intuizioni del platonismo. E realmente Hegel sa che la identità pura (e quindi la pura analisi) non basta. Subito dopo il luogo citato dell'*Enciclopedia* s'affretta ad avvertire: «Ma non meno esatta dell'unità [= identità] dell'essere e del niente è anche l'affermazione, che essi sono affatto diversi: — l'uno non è ciò che è l'altro». Ma soggiunge: «Se non che, non essendovi qui la differenza ancora determinata, — chè essere e niente sono ancora l'immediato — essa resta qual'è in essi, l'ineffabile, la semplice opinione»<sup>2</sup>. Molto meglio aveva detto nella *Scienza della logica*: «La proposizione [essere e niente sono uno, e lo stesso] contiene il risultato, è in sé il risultato. Ma ciò, a cui qui conviene far attenzione è questo difetto, che il risultato non è espresso esso stesso nella proposizione: è una esterna riflessione, che in essa lo conosce». E voleva dire che la

<sup>1</sup> *Enc.*, § 88 (tr. Croce).

<sup>2</sup> *Meinung*, che il Croce traduce «intenzione», illuminando accortamente, ma non senza arbitrio, l'oscurità di questa *Meinung* hegeliana, che forse convien lasciare nella sua originaria indeterminatezza.

proposizione esprime il risultato di un processo che è risoluzione di una contraddizione, ossia immedesimazione di due termini differenti; e non esprime il processo in cui dovrebbe apparire anche questa differenza. In altri termini, l'identità mia, avvertiva Hegel, non è l'esclusione della contraddizione, come quella di Aristotele; anzi l'include.

Inoltre, egli badava a mettere sull'avviso circa la necessità di distinguere tra la forma imperfetta imposta da una riflessione estrinseca al processo dialettico, e la natura intrinseca di questo processo. Soggiungeva perciò questa osservazione generale: che «la proposizione, in forma di giudizio, non è adatta ad esprimere verità speculative, perché il giudizio è relazione identica tra soggetto e predicato, dove si astrae dal fatto che il soggetto ha più note del predicato, e questo è più esteso del soggetto. Ora, se il contenuto è speculativo, anche il non-identico del soggetto e del predicato è momento essenziale; ma questo nel giudizio non viene espresso».

Infine, quando si dice che essere e niente sono una cosa sola, questa unità, notava Hegel, ancor più dell'identità, esprime una riflessione soggettiva, quasi una relazione derivante da un confronto. Meglio sarebbe dire, che essere e niente sono inseparati e inseparabili, se così non si lasciasse inespresso il lato affermativo. Insomma, conchiudeva, il risultato della deduzione, il divenire, non è l'unilaterale ed astratta unità dell'essere e del niente; ma «consiste in questo movimento: che il puro essere è immediato e semplice, che perciò altrettanto immediato e semplice è il puro niente; che la differenza di esso è, ma è anche vero che si annulla (*sich aufhebt*) e non è. Il risultato, dunque, afferma anche la differenza dell'essere e del niente, ma come una differenza solo opinata»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *W. d. L.*<sup>2</sup>, I, 85.

## V.

CRITICA DEL CONCETTO HEGELIANO  
DEL DIVENIRE

Nella dottrina hegeliana è chiaro che il divenire importa una differenza in fondo alla medesimezza di essere e niente; ma tutto si riduce a un'esigenza: essere e niente s' immedesimano; dunque, eran diversi. Ma come eran diversi? In che consisteva la differenza?

Il Trendelenburg<sup>1</sup> dirà che la differenza non c' è; e che perciò manca il principio dialettico, la contraddizione, di cui parlava Hegel. Il quale, sentendo il bisogno della differenza, e non potendo, analiticamente, dedurre il divenire se non dall' identità, ricorse, come s' è visto, all' opinione della differenza. Ma in che consiste questa opinione? Essa è l'affermazione di qualcosa d' ineffabile, secondo il luogo citato della *Enciclopedia*. Più chiaramente nella *Scienza della logica*<sup>2</sup>:

Si opina, che l'essere sia piuttosto il puro altro di quel che è il niente, e niente è più chiaro della loro assoluta differenza, e pare che nulla sia più facile che indicarla, questa differenza. Non altrettanto facile è convincersi, che ciò è impossibile, e che essa è ineffabile. S'invitino quelli, che vogliono insistere sulla differenza dell'essere e del niente, a dire in che essa consiste.

Se essere e niente avessero una qualunque determinazione, per cui si differenziassero, essi sarebbero, com' è stato ricordato, essere determinato e niente determinato, non il puro essere e il

puro niente, com'essi sono qui ancora. La loro differenza quindi è affatto vuota; ciascuno dei due è nello stesso modo l' indeterminato; essa quindi non sta in essi stessi, ma soltanto in un terzo, nell' opinare. Ma l'opinare è una forma della soggettività, che non rientra in questa serie dell'opposizione. Il terzo, invece, in cui essere e niente hanno la loro sussistenza, deve presentarsi anche qui; e s' è presentato anche qui, è il divenire.

In questo essi sono come diversi; il divenire non è se non in quanto essi sono diversi. Questo terzo è qualcos'altro da essi; — essi non sussistono se non in qualcos'altro, che è come dire che essi non sussistono per sé.

Il divenire è il sussistere tanto dell'essere quanto del non-essere, o il loro sussistere non è se non il loro essere, nell' unità; questo loro sussistere è precisamente quello che intanto annulla (*aufhebt*) la loro differenza.

Dove mi pare che si possano fare due osservazioni:

1. Se l' opinione, per cui c' è la differenza, non entra nell'attualità del processo logico del divenire (perché, come forma della soggettività, appartiene, secondo Hegel, alla prima sezione della logica del concetto), non si può parlare di differenza nelle categorie del divenire, senza trascendere l'attualità del processo passando a quella stessa riflessione esterna, alla quale, come s' è visto, Hegel attribuisce la forma del giudizio: « Essere e niente sono identici »; forma inadeguata, perché estranea, all'atto della immedesimazione degli opposti, che pur dovrebbe esprimere. In altri termini, logicamente, tra essere puro e puro niente, nella loro indeterminatezza, non c' è differenza. E allora cessa l' immedesimazione, e svanisce la dialettica.

2. Se il terzo logico, in cui va cercato il rapporto reale di essere e niente, non è l'opinione, ma il divenire; il divenire presupporrà e supererà la differenza, ma non potrà giovare a illuminarci circa il modo di soddisfare l'esigenza, che si è detta. Perché anche nel processo ulteriore della logica, nelle categorie in cui non mancherà più la determinazione, di cui son prive la tesi e l'antitesi che nel divenire hanno la loro sintesi, la sintesi presup-

<sup>1</sup> *Logische Untersuchungen*, Berlin, 1840, I, 25 ss.

<sup>2</sup> I, 85-6.

porrà la differenza come qualche cosa già superata in sé; ma questo superamento della differenza non importerà l'impossibilità di porre la differenza di là dal suo superamento. Il mancare qui la determinazione, se importa identità, non può importare o permettere anche la differenza.

Hegel, insomma, è gioco-forza convenirne, ha l'intuizione vaga del divenire, non ne ha il concetto. E non si mette in condizione di possederlo, perché analizza questo concetto, invece di realizzarlo, come avrebbe dovuto, per pensarlo dialetticamente e conforme al principio dell'identità di essere e pensiero.

## VI.

INTERPRETAZIONI  
DEL CONCETTO HEGELIANO DEL DIVENIRE

Appunto perché Hegel affermò con gran vigore l'esigenza del concetto del divenire, senza riuscire egli stesso a determinarlo, il maggior problema, il più arduo, ch'egli legò a quelli che dopo di lui han conquistato o creduto di conquistare il suo punto di vista, è questo della schietta intelligenza delle prime categorie della logica, in cui deve ravvisarsi la natura dialettica del pensiero. Assai interessante riuscirebbe una storia accurata degli erramenti della scuola hegeliana intorno al concetto delle prime categorie logiche<sup>1</sup>. Perché fin dal 1824, quando l'Hinrichs pubblicò il suo tentativo di trattazione dialettica della logica formale (*Grundlinien einer Philosophie der Logik*), molti seguaci di Hegel si son provati a ritoccare e precisare questa dottrina fondamentale del maestro. Se ne dipartirono affatto il Fichte figlio e il Weisse, staccando la logica dalla metafisica: l'uno nei *Grundzüge zum System der Philosophie*, la cui prima parte (1833) è dedicata alla logica, e la seconda (1836) all'ontologia; e l'altro nella sua *Metaphysik* (1835). Ma commento e completamento della logica di Hegel voleva essere la *Logik* del Werder; che non andò poi oltre un primo fascicolo (1841),

<sup>1</sup> Alcuni elementi di questa storia sono, per ciò che si riferisce ai critici e agl'interpreti italiani di Hegel, nelle mie *Origini della filosofia contemp. in Italia*, III, 1<sup>a</sup>, pp. 209-11, 367-71 e 2<sup>a</sup>, pp. 162 e ss.



contenente la dottrina della qualità. Ed una esposizione fedele, ancorché assai elementare, e con qualche tentativo di riforma solo nella terminologia, è il *Grundriss der Logik und Metaphysik* (1841, 3<sup>a</sup> ed. 1848) dell'Erdmann. Rielaborazioni originali vogliono essere invece quelle del Fischer, del Weissenborn<sup>1</sup> e del Rosenkranz<sup>2</sup>. Senza dire delle esposizioni inglesi e francesi; e oltre a quella italiana dello Spaventa, di cui toccheremo qui appresso.

Particolarmente importante quella del Fischer che, dopo un primo tentativo di rielaborazione, mal riuscito<sup>3</sup>, pubblicò nel 1852 una *Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*, come manuale per le sue lezioni accademiche: stringato compendio della dottrina hegeliana limpidissimamente esposta e illuminata in modo magistrale dalla luce della sua posizione storica. Il Fischer, dopo il Werder<sup>4</sup>, ebbe il merito di fermare l'attenzione sulla difficoltà, su cui avevano richiamato l'attenzione le critiche del Trendelenburg, e di accennare la via che si doveva battere per scoprire la vera molla della dialettica, che s'era sottratta, fin dalle prime categorie, allo sguardo linceo dello Hegel. Con la chiara coscienza della trascendentalità o, come egli dice, del carattere critico della logica, da lui considerata perciò come dottrina della scienza, ossia dottrina delle categorie, egli si tiene ben fermo alla natura logica di tutte le categorie: ossia al principio che noi diciamo dell'attualità del pensiero, per cui le categorie sono del pensare e non del pensato. E però ha cura di avvertire fin da principio

<sup>1</sup> *Log. u. Metaphysik*, Halle, 1850-51.

<sup>2</sup> *Wissenschaft der logischen Idee* in 2 voll., Königsberg, 1858-59. Il primo contiene la *Logik und Ideenlehre*, il secondo la *Metaphysik*.

<sup>3</sup> *Grundzüge des Systems der Philosophie als einer Encyklopädie* (1848): dove nella 1<sup>a</sup> parte esponeva la logica come logica oggettiva (o dottrina delle categorie) e soggettiva (o dottrina del concetto).

<sup>4</sup> Il cui scritto non mi è riuscito di vedere e conosco solo attraverso il Fischer e lo Spaventa.

che l'essere categoria è *logische Seyn*, e lo stesso pensare (*Denken*) che nella sua origine dice: *Io sono l'essere* e così cerca di spianarsi la via alla scoperta della differenza, che mancava nel divenire di Hegel: e alla scoperta di una differenza attiva, cui non occorra la riflessione esterna, o una esterna opinione, che la ponga. L'essere, egli dice, come atto del pensiero, è contraddittorio in se stesso, perché nella quiete, nella indeterminatezza dell'essere si estingue il pensiero che è movimento e determinazione. L'essere stesso (= pensiero) si chiarisce quindi la negazione dell'essere (= non pensiero). E però l'essere come essere è non-essere.

E il pensiero che, si prova a dire: *Io sono l'essere*, deve dire: *Io sono l'essere, che non è*.

Il Fischer chiama vuota tautologia e infeconda identità la comune deduzione del divenire, ridotta all'equazione Essere = Niente, dove i due opposti diventano due nomi diversi della stessa cosa; e falsificazione « dello spirito della logica hegeliana » l'esposizione dell'Erdmann<sup>1</sup> e degli altri che del non-essere facevano il puro equivalente dell'essere. « Il non essere », egli diceva, « è la contraddizione immanente dell'essere; l'essere si contraddice, perché contraddice al pensiero, e se l'essere non si considera come atto del pensare (come essere pensante), non si può scoprire in esso nessuna contraddizione, né esso consente più sviluppo dialettico.

<sup>1</sup> Ecco l'esposizione dell'ERDMANN nel suo *Grundr. der Logik und Metaphysik* 3 (Halle 1848) § 30: « Ma se l'essere non è affetto da nessuna differenza, allora in esso non c'è niente da distinguere, e quindi esso stesso è l'assoluto difetto di contenuto, il vuoto assoluto, che va concepito appunto indeterminato e puro come già l'essere. Questo pertanto si dimostra, considerato meglio, come pura negazione. Negazione che noi diciamo niente, non-essere o, forse meglio, No. Quindi l'espressione: l'essere è essere e più nulla, esprime, senza saperlo, la relazione giusta e precisa ».

Se l'essere in verità fosse quel *vacuum* [che aveva detto anche Hegel], il non-essere non potrebbe mai significare da capo il *vacuum*, ma sarebbe allora il *non-vacuum*, o nel *vacuum l'horror vacui*, ossia l'immanente contraddizione del *vacuum* »<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *Log. u. Met.*, Stuttgart, 1852, § 29.

## VII.

### LA RIFORMA DELLA DIALETTICA HEGELIANA TENTATA DA B. SPAVENTA

Neppure nella esposizione del Fischer il nodo è sciolto. E sulla stessa via del Fischer si mise il nostro Spaventa nella sua memoria del 1864: *Le prime categorie della logica di Hegel*<sup>1</sup>, facendo profonde osservazioni per infondere nella categoria dell'essere la vita del pensiero come pensare; ma non sorpassò per allora la posizione del Fischer. Né la sorpassò nella sua *Logica e metafisica* (1867), dove, condensando gli studi di tre anni prima, dedusse il non-essere a questo modo<sup>2</sup>: « Quella distinzione, in cui solo è possibile l'essere, è lo stesso pensare: l'atto del pensare. In quanto tale distinzione, io, come semplice pensare, posso fare astrazione da me appunto come pensare, come atto del pensare, e fissare il pensato semplicemente. Il pensato, così, è l'essere. Fissando l'essere, io non mi distinguo come pensiero dell'essere; io mi estinguo nell'essere, sono l'essere ».

« Questo estinguersi del pensare nell'essere è il contraddirsi dell'essere. L'essere si contraddice, perché questo estinguersi del pensare nell'essere — e solo così è possibile l'essere — è un non estinguersi;

<sup>1</sup> Pubbl. negli *Atti della R. Acc. delle scienze mor. e pol. di Napoli*, vol. I, (1864), pp. 123-85; rist. in *Scritti filosofici*, ed. Gentile, Napoli, Morano, 1900, pp. 185 ss. Una recensione ne fece C. L. MICHELET nel *Gedanke*, V (1864), 114-7.

<sup>2</sup> *Log. e Met.*, nuova ediz. con l'agg. di parti inedite a cura di G. Gentile, Bari, Laterza, 1911, pp. 166-7.

è distinguersi. Pensare di non pensare, fare astrazione dal pensare, cioè fissare l'essere, è pensare; è astrazione, e perciò pensare. L'essere è l'astratto, solo l'astratto, l'assoluto astratto. Per avere l'astratto, solo l'astratto, io fo astrazione dall'astrazione, cioè sono astrazione, assoluta astrazione. Così l'essere, l'essere logico, nega se stesso. Prima io era l'essere (l'astratto): ora io sono il non-essere (l'astrazione); sono l'essere che è il non-essere».

« Il non-essere non è l'annullamento dell'essere, ma più che il semplice essere ».

Il difetto qui, — un difetto che basta a distruggere la dialetticità del pensiero — è la dualità permanente di astratto e astrazione. Infatti, posto che l'astrazione (= pensare) potesse e dovesse astrarre da sé per estinguersi nell'essere, l'essere per ciò stesso verrebbe ad essere concepito come altro, negazione assoluta del pensare; e lo svegliarsi del pensare, nell'oggetto in cui s'è estinto (l'accorgimento, come aveva detto già il Werder) non potrebbe considerarsi se non come una riflessione estrinseca all'oggetto posto per l'astrazione, e però come qualche cosa d'intruso. Se è vero l'estinguersi, la distinzione non è più concepibile (il pensiero si è suicidato!); se il pensiero, nello stesso atto che pone l'essere, distingue, non pone l'essere che è assenza di ogni distinzione. Affinché l'estinguersi e il distinguersi s'incontrassero e coincidessero, bisognerebbe che il pensiero si estinguesse non in altro (nell'essere), ma in se stesso. Bisognerebbe cioè, che non solo il non-essere, ma lo stesso essere fosse pensare. Ed è evidentemente questa la meta sì del Fischer e sì dello Spaventa; ma non è ancora raggiunta.

Se non che il Fischer se ne allontanò sempre di più. Nella larga rielaborazione della sua opera, fatta nel 1865<sup>1</sup>,

<sup>1</sup> *System der Logik u. Metaphysik*<sup>2</sup>, Heidelberg, 1865, (testé ristampata dalla *Kantgesellschaft*); vedi § 77.

pur continuando ad insistere che l'essere è già *Begriff* e *Denkakt*, egli lo distacca sempre di più da quel *Denkakt* vivo, che interviene nel secondo momento del divenire. « Come concetto (l'essere) », egli dice, « esclude da sé tutte le distinzioni; è questo concetto solo in quanto unità indistinta. Come oggetto (del pensiero) esclude l'attività pensante, che è insieme attività distintiva; e intanto senza di questa è manifestamente impossibile come concetto. Questa è la contraddizione inerente al concetto dell'essere ». Una volta l'essere è oggetto, e una volta atto del pensiero. E dovrebbe essere atto in quanto oggetto.

Pure nel 1865 il Fischer mantiene (senza cavarne tutto il vantaggio possibile) il concetto che per render possibile la dialettica dell'essere bisogna vedere nell'essere un concetto puro, una categoria, e nella categoria un atto del pensiero; e afferma ancora che non aver badato a ciò è il difetto (*Fehler*) spesso notato di Hegel, « ripetuto poi e reso grossolano nella sua scuola »: onde l'essere e non-essere diventano « due nomi opposti, non due note opposte » (*zwei entgegengesetzte Namen, nicht zwei entgegengesetzte Merkmale*). Ma nel 1901, nella sua grande esposizione di Hegel, riproduce prima pedissequamente la deduzione hegeliana:

« Come nelle ultime categorie supreme tutte le precedenti sono contenute come momenti superati, così nelle prime e infime categorie le seguenti sono implicite come germi non sviluppati. Questo pensiero che vien concepito nell'essere, ma ancora affatto privo d'ogni sviluppo, e però senza contenuto, è tanto puro quanto vuoto, tanto essere quanto niente. Essere e niente sono lo stesso, perché espressione del pensiero puro nella sua più semplice forma: l'essere ne è l'espressione positiva, il niente la negativa. L'essere è niente, perché niente si può conoscere in esso, poiché è privo di contenuto e vuoto. Ma essere e niente non sono soltanto identici, ma anche differenti: l'essere dice, che l'essere è; il niente dice

che esso è ancora affatto privo di svolgimento e di contenuto ».

E poi soggiunge con un certo semplicismo: « Niente vi può essere di più chiaro di questa unità e di questa differenza dell'essere e del niente: noi dal concetto dell'essere, poiché in esso non si può pensare altro che il difetto di contenuto e il vuoto, dobbiamo necessariamente passare al concetto del niente, e solo ad esso. Queste due determinazioni logiche, l'essere e il niente, sono inseparate e inseparabili: in questa inseparazione o inseparabilità consiste, come Hegel rileva espressamente, la loro unità, che non è punto, dunque, medesimezza, ma implica la differenza e richiede l'unificazione »<sup>1</sup>. Dove è smarrita, come chiunque può vedere da sé, la coscienza delle difficoltà che la deduzione hegeliana, atteggiandosi ad analisi di concetti, doveva incontrare, e incontrava, a realizzare questa unificazione del diverso, in cui consiste appunto la dialettica.

Lo Spaventa, invece, non solo non indietreggiò più nella coscienza dell'errore hegeliano e della necessità di una riforma della nuova dialettica; ma progredì, e da un suo scritto inedito, ora scoperto, si può arguire che abbia anche raggiunto la meta, instaurando davvero il principio della dialettica come *Wissenschaftslehre*. Già nella sua memoria del 1864 aveva approfondito molto l'intuizione del Werder e del Fischer dell'attualità logica o mentale della categoria. L'essere era ancora per lui il pensato, e non il pensare: cioè il pensare come pensato. Ma in questo pensato stesso s'intravedeva il pensare, quantunque l'oggettivarsi del soggetto a se stesso apparisse ancora piuttosto come un'impotenza (motivo svolto dall'altro hegeliano d'Italia, Antonio Tari<sup>2</sup>) anzi che come la cele-

<sup>1</sup> *Gesch. d. neuern Philos.*, Bd. VIII: *Hegels Leben, Werke u. Lehre*, Heidelberg, 1901, pp. 448-9.

<sup>2</sup> Sul Tari v. le mie *Origini* cit., III, 2<sup>a</sup>, pp. 28-37.

brazione della reale potenza del pensare. « Io penso l'essere; e in quanto penso l'essere, sono il pensare, sono il non-essere; in quanto astraggo da me come astrazione, sono astrazione. Ma il pensare io non lo penso, non lo penso come pensare, lo penso solo di nuovo come pensato. Io non posso afferrare me stesso come pensare, come non-essere; mi afferro come essere: come pensare, sono l'essere che è il non-essere. Questo dire: io sono il pensare, e non potermi afferrare come pensare — questa inquietezza, quest'essere che è la stessa inquietezza — questo è il divenire. (Io non posso afferrar l'atto come atto, come energia, come, direi, *agens*; l'atto afferrato non è più atto: è *actum*) »<sup>1</sup>. Il gran difetto qui è questo non vedere nell'*actum* lo stesso *actus* dell'energia attiva, nel non sapere scorgere l'unità di pensare e pensato (questo come quello stesso). Ma è già detto che nell'*actum* bisognerà vedere l'*actus*, e scoprire insomma come il pensato sia lo stesso pensare.

Lo Spaventa vede fin dal '64 la meta, benché non abbia una chiara nozione della via per raggiungerla. « Adunque, perché il no? il non-essere, la negazione? e dopo, e nonostante il sì, l'essere, l'affermazione? Perché non è solo il sì? Perché tutto non è essere? Questo è lo stesso problema del mondo, lo stesso enigma della vita, nella sua massima semplicità logica ». E a questo problema, risponde così: « Quel che sappiamo è, che senza il pensare non sarebbe il no, non sarebbe il non-essere; e chi nega, quegli che vince l'invincibile e fende l'indivisibile, cioè l'essere; che distingue e contrappone nell'essere medesimo, in quanto medesimo, ciò che è e ciò che non è: la generazione o geminazione dell'essere; quegli che turba la tranquilla immobilità, l'oscuro impenetrabile sonno dell'assoluto e ingenito essere, questa infinita potenza, questo gran prevaricatore è il pensare. Se non

<sup>1</sup> *Scritti filosofici*, p. 199.



fosse altro che l'essere, non sarebbe il no. E quando si va a vedere, l'essere stesso, solo l'essere, non dice: essere, non dice è, non dice punto. L'è, — la stessa affermazione, — è pensare, è distinguere, è concentrar l'essere; è semplificarlo, ridurlo a un punto, e perciò geminarlo». Né il pensare, questo prevaricatore, interviene *ab extra* nell'essere. Lo Spaventa vede già il pensare come l'atto immanente dell'essere che non è: « Si noti, il pensare fa ciò, distingue, divide, nega, non perché lo trovi, dirò così, già fatto, e ripeta, copii, contempli, veda, nell'essere; ma, lo fa egli primo: questo fatto è il fatto suo, e solo suo; la negazione è la sua originalità stessa (scintilla che scoppia da sé stessa) ». Concetto, che egli stesso svolgerà più tardi con maggiore accuratezza.

Questa negazione fa essere veramente l'essere, medesimo a se stesso, e compenetrantesi. L'essere, come questo compenetrarsi (non-essere), è « pensare », dice lo Spaventa, « come volere »: cioè atto di pensare. Di che ei sentiva confusamente la grande importanza, conchiudendo: « Tale è dunque per me il vero significato del non-essere: tale è la riforma che bisogna fare nel concetto del nulla, come si trova nella logica di Hegel. Se non si fa, Trendelenburg ha ragione; e, quel che è più, all'hegelismo come sistema della spiritualità assoluta — giacché ei non è altro che questo — contraddicono le prime categorie della sua logica stessa: la base a tutto l'edificio »<sup>1</sup>. Definizione dell'hegelismo che non so quanto storicamente si possa difendere; poiché essa conduce direttamente alla negazione della triplicità di logo, natura e spirito (triplicità accettata dallo stesso Spaventa non giunto mai alla piena consapevolezza della portata di questa « riforma »<sup>2</sup> da lui asserita fin dal 1864); ma che certamente risponde con perfetta esattezza alla natura del problema hegeliano, in cui

<sup>1</sup> *Scr. filos.*, pp. 215-7.

<sup>2</sup> Cfr. *Principii di Etica* del 1867, ed. Gentile, pp. 45-57.

lo spirito stesso, come la natura e tutte le categorie logiche, appartiene a un solo processo dialettico, la cui verità si realizza in fondo al processo appunto come spirito. E lo Spaventa insisteva fin dal '64 su questo punto, che è punto fundamentalissimo della crisi, che ora si viene operando in seno alla filosofia hegeliana; giacché si proponeva l'obbiezione (che gli si sarebbe potuto certamente muovere dallo stretto punto di vista hegeliano) <sup>1</sup> dell'illegittimità di questo introdurre una categoria spirituale come quella del pensare, nella logica, anzi nel primo passo del logo: dove non ci dovrebbe essere altro che il pensiero puro oggettivo, ossia l'oggetto del puro pensiero; e rispondeva che la logica hegeliana presuppone la *fenomenologia*, la quale, movendo dalla coscienza immediata, arriva a un punto, a una forma, in cui la opposizione, che è la coscienza in generale, cessa e si risolve: il sapere (il soggetto) e il saputo (l'oggetto) son diventati lo stesso; il soggetto, come sapere, non è più semplice io, semplice funzione soggettiva, ma l'atto della realtà stessa, e l'oggetto, come saputo, non è più semplice oggetto, semplice realtà, ma mentalità; e la vera realtà è la mente<sup>2</sup>.

Ora si può discutere se da questa posizione sia più possibile ritornare alla posizione fenomenologica, che Hegel rinnova nella filosofia dello spirito; o se piuttosto non sia essa una posizione da conservare e tener ferma; ma è certo che tale è il risultato della fenomenologia, e che, dopo di esso, è più che legittimo considerare il processo logico come processo dell'oggetto del pensiero che è lo stesso pensiero puro, o, come io direi, *puro atto*<sup>3</sup>. E se lo Spaventa non abbandonerà più questo punto, egli dovrà esser condotto a scoprire l'unità logica degli

<sup>1</sup> B. CROCE, *Critica*, X (1912), 309.

<sup>2</sup> *Scr. filos.*, pp. 235-6.

<sup>3</sup> Cfr. più innanzi: *L'atto del pensare come atto puro*.

<sup>3</sup>. — GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana*.

opposti, che è il segreto della dialettica, riportando, non pure il non-essere, ma lo stesso essere dentro a questo atto del pensare.

E infatti nella sua Logica del '67<sup>1</sup> insisteva contro la strana pretesa di parecchi hegeliani, anzi della maggior parte, dai quali si sarebbe voluto che « l'essere si movesse così da sé, fuori del pensare e senza il pensare ».

Dopo era egli tornato più sul problema centrale della dialettica? Si aveva finora un suo breve scritto del 1882: *Esame di un'obiezione di Teichmüller alla Dialettica di Hegel*<sup>2</sup>: dove, combattendo il Teichmüller, avvertiva molto nettamente, che non si può intendere la dialettica hegeliana ponendo da una parte l'idea, considerata quindi come immutabile, e dall'altra il pensiero, inteso come transito, sì, da un'idea all'altra, ma affatto soggettivo. « Così pensiero e idea sono due enti astratti: l'idea è lì, senza il pensiero, la contempi o no il pensiero; e il pensiero è lì, senza l'idea, e discorre a sua posta dall'una all'altra, per virtù sua e non dell'idea. Quindi il detto: stare a vedere, a guardare (*zusehen*); l'oggetto è lì, e non si muove; è l'occhio che si volta qua e là, per guardarlo da ogni lato. Secondo questa interpretazione, Hegel tratta l'idea, come Herbart tratta il dato: guarda soltanto. Ora lo sbaglio è appunto questo: ridurre l'idea, che in sé non ha nulla del dato, a un dato; così le si toglie la sua natura dialettica ». E a tale pseudodialettica contrapponeva questo concetto: « Il vero è, che pensiero e idea sono ciò che sono, in quanto sono uno, sebbene distinti; e ciascuno per sé solo non è né pensiero né idea. L'idea è tale, in quanto è pensata; e il pensiero è il pensiero, in quanto pensa l'idea. In questa unità (e distinzione) consiste la immutabilità e la dialetticità

<sup>1</sup> *Log. e Met.*, p. 176.

<sup>2</sup> Pubbl. postumo nel 1884; rist. in *Scr. filos.*, pp. 253-76.

dell'idea.... L'idea pensata, stimola, per così dire, il pensiero che la pensa, e il pensiero si muove; e questo movimento, in quanto pensiero e idea sono uno, è movimento dell'idea stessa, e così, solo così, il pensiero passa a un'altra idea ».

Qui si batte ottimamente sull'unità delle categorie (che sono la stessa realtà assoluta) col pensiero, ossia sul concetto delle categorie come attività; e si potrebbe pensare che in questa attività l'autore risolva, come già il non-essere, anche l'essere, identificando quindi la dialettica con l'atto puro del pensare. Ma né da questo né da altri scritti finora conosciuti dello Spaventa appariva che egli avesse realmente soddisfatta l'esigenza rimasta nel suo pensiero dopo la memoria del 1864.

## VIII.

## NUOVI STUDI DELLO SPAVENTA

Ma l'esigenza della dialettica come atto del pensare è soddisfatta in certi appunti dello Spaventa, inediti, e finora non studiati<sup>1</sup>. La loro cronologia è esattamente fissata dalla data della nota su *Protagora* (giugno-luglio 1880) pubblicata in appendice al libro *Esperienza e metafisica*; poiché a questa nota l'autore si riferisce in questi appunti ripetutamente, dimostrando di essere ancora tutto preso dall'interesse per l'argomento di quello scritto; e dalla data del giugno 1881, che l'autore segnò a matita in una postilla marginale degli stessi appunti, tornandovi sopra.

Si tratta di una lunga digressione, in cui lo Spaventa si dilungò avendo preso a discutere di quel guazzabuglio di materialismo e di kantismo che aveva fatto A. Mayer, da lui conosciuto attraverso le critiche di H. H. Studt (*Die materialistische Erkenntnislehre*, Altona, 1869). Discussione che lo trasse a dimenticare il Mayer e a gettar sulla carta, per proprio uso, certi suoi « arzigogoli » intorno al problema dell'esperienza, e poi su quello di relazione, che è implicito nel primo. Addentratosi in tale indagine, e tornatosi ad incontrare nel divenire hegeliano, riprese questa volta a definire il vero modo d'intendere questo capitale principio della dialettica del pensiero. Ciò che fece con una spietata critica degli schia-

<sup>1</sup> A me gentilmente comunicati dal mio compianto amico prof. Sebastiano Maturi.

rimenti che aveva dati in proposito, nella sua traduzione francese dell'*Enciclopedia*, Augusto Vera, suo collega dell'università di Napoli, del cui hegelismo egli aveva fatto sempre poca stima, ma contro il quale non aveva mai pronunciato pubblicamente un aperto giudizio<sup>1</sup>. E questa critica, che viene qui appresso pubblicata, documenta il profondo divario tra l'ortodossismo superficiale del Vera, e dei molti Vera che son toccati ad Hegel come ad ogni grande pensatore, e la viva infaticabile critica con cui lo Spaventa attese fino agli ultimi anni della sua vita a penetrare in quel « germe di una nuova vita », che egli vedeva in Hegel, come in tutti i veri filosofi: quel germe, « che è più di loro medesimi, e di cui essi non hanno coscienza »<sup>2</sup>. E documenta che già lo Spaventa giunse a scorgere il principio dell'idealismo come noi ora l'intendiamo distruggendo l'opposizione della logica (*Denken*) e della riflessione (*Nachdenken*), ossia risolvendo completamente il processo dialettico, a partire dallo stesso essere, nel puro atto del pensare: dov'è la vera liquidazione del trascendente, e l'inveramento dell'hegelismo come dialettica trascendentale, e quindi assoluto immanentismo.

Fin dal '61 lo Spaventa mirava giusto al problema della logica hegeliana, come spiegazione del conoscere, e sentiva che la soluzione non poteva essere se non nella prova dell'identità della logica col logo, ossia del pensiero col reale, o, come pur diceva energicamente, nel « mentalizzare la logica »<sup>3</sup>: soluzione, che importa l'identità del puro pensare col ripensare. Ma questa identità era lì un bisogno, più che un concetto. E diceva infatti: « Per me

<sup>1</sup> Vedi in proposito il mio saggio sul Vera nelle *Origini della filos. contemp.*, III, part. 1<sup>a</sup>, p. 346.

<sup>2</sup> *La filos. ital. nelle sue relaz. con la filos. europ.* (1861), ed. Gentile (Bari, Laterza, 1908), p. 238.

<sup>3</sup> *O. c.*, p. 237.

tutto il valore di Hegel, qui, è questo: provare la identità. L'ha provata egli davvero? Questa è un'altra questione». E però sentiva un aborrimiento per la riproduzione meccanica dello stesso hegelismo. Ripetere macchinalmente i filosofi, diceva, è soffocare il germe di vita che è in loro: «impedire che si sviluppino e diventi un nuovo e più perfetto sistema».

Egli non lo soffocò. Si venne sempre più distaccando dalla filosofia della natura e dalla filosofia dello spirito, pur non facendone la critica, ma non provando più interesse per quei problemi. Il suo spirito si raccolse tutto e si concentrò nel problema critico del conoscere<sup>1</sup>, che sempre aveva propugnato come la nuova metafisica, la metafisica della mente; e su tale via, come ora si scorge da questo frammento inedito, vide apertamente che con la deduzione hegeliana delle prime categorie «si esce dalla logica»<sup>2</sup>. Poiché, in verità, l'aspra difficoltà, intorno alla quale s'erano travagliati, e continuano a travagliarsi i commentatori della logica hegeliana, si dilagua appena la dialettica si consideri, senza preoccupazioni, in quella luce in cui Hegel, dopo Kant e Fichte, l'aveva pur chiaramente posta: nell'attualità del pensare. Se l'essere non è più un'idea in sé, ma una categoria, e categoria è atto mentale, come può realizzarsi l'atto della mente altrimenti che come unità di essere e non essere, cioè divenire? L'atto si fa, *fit*, diviene. E, in quanto diviene. Non può essere prima di divenire. Quando è semplicemente, non è. L'essere di una cosa o di un'idea platonica è: ma l'essere di un *cogitatum* come *cogitatio*, come *ipsum intelligere* (a t t o) si fa: l'esser suo consiste nel realizzarsi. La inseparabilità di essere e non-essere, su cui si fermava Hegel, è momento essenziale dell'atto

<sup>1</sup> «È il mio caval di battaglia», diceva ad un suo scolaro: D. JAJA, *Sentire e pensare*, Napoli, 1886, p. 1.

<sup>2</sup> Frammento in fine.

del pensare: ma è un momento solo, che va integrato con la dinamicità, su cui si ferma qui lo Spaventa, notando che l'essere stesso si nega nel non-essere, pensando. Dinamicità, intrinseca all'essere, a cui egli può pervenire attraverso la critica radicale della distinzione di *Denken* e *Nachdenken*.

Ebbe lo Spaventa consapevolezza della portata di questa sua scoperta? L'oscurità stessa della sua esposizione fa pensare di no. Sopra tutto non vide (e di qui l'oscurità) il singolar carattere della deduzione dialettica, che non è analitica, e non muove da concetti: perché i concetti presuppongono l'atto del pensare, ossia appunto la dialettica. Non è perciò dimostrazione. Ed è un errore (una confusione della nuova con la vecchia dialettica) porre prima l'essere, e cercare poi la contraddizione che lo faccia muovere. La contraddizione suppone l'identità; e questa categoria non c'è più nella dialettica trascendentale. L'essere per contraddirsi dovrebbe sussistere. Ed esso sussiste come divenire; cioè non sussiste. Cercare la contraddizione è fissare l'essere, cioè falsificarlo (uscire dalla logica attualità mentale). E perciò è falso il concetto del divenuto, come si notò di sopra. L'atto puro del pensare è eterno.

Ma questa è la via che rimane a percorrere dopo lo Spaventa: al quale spetta il merito di averci condotto fino al suo inizio.

1912.



## APPENDICE

FRAMMENTO INEDITO DI BERTRANDO SPAVENTA<sup>1</sup>

.... Protagora — se la critica del suo pensiero non erra — non ammette niente di attuale, di reale, di veramente esistente, senza due, se non come *congressus* di due,<sup>2</sup> se non si muovano l'uno verso l'altro e non s'incontrino (noi diremmo: se l'uno non stimola l'altro). E questo è il concorso di avvenimento, di primo avvenimento sì, ma pur sempre avvenimento: giacché non è il concorso che pone i due come sono, anzi li presuppone; senza di essi, in quanto, come che sia, già sono, il concorso sarebbe impossibile. Non essi avvengono, ma solamente avviene qualcosa in essi; per cui poi, a dir vero, essi pur avvengono in qualche modo, in quanto diventano, in forza del concorso, attuali, reali, veramente esistenti. E che essere è dunque il loro, questo essere che diventa attuale solo nel concorso prima del concorso, senza il concorso, in sé? E se pur sono in qualche modo, se non si può dire che non siano punto, che siano il puro niente, come concorrono? Siamo d'accapo. Protagora li considera quasi come esistenze latenti, giacché non sono attuali se non nel concorso. E che vuol dire latenti? Certo, ripeto, non vuol dire il niente.

<sup>1</sup> Chiuderò tra parentesi quadre le note aggiunte da me.

<sup>2</sup> [Cfr. PLATONE, *Theaet.* p. 156 A-B: «Motus vero species duae multitudine quidem utraque infinita, potentiam autem altera agendi, altera patiendi habet. Ex harum congressus compulsusque mutuo effectus eveniunt numero infiniti, speciei gemini, sensibilis videlicet ac sensus, qui semper cum sensibili coincidunt et gignitur», (tr. Ficino, ed. Didot). Sulla dottrina di Protagora qual'è esposta nel *Teeteto*, lo Spaventa scrisse una nota (giugno-luglio 1880) pubbl. in app. al suo volume postumo *Esperienza e metafisica*, Roma, Loescher, 1888, pp. 251 sgg.].

Io ho detto nella *Nota su Protagora*, che queste semi-esistenze o esistenze latenti sono gli atomi di Leucippo e Democrito ridotti a ombre, dichiarati come non enti (senza neppur figura, grandezza etc.: tutto ciò risulta dall'incontro): e dichiarata entità solo la loro unione.

Oltre a ciò, Protagora (e questo è l'importante) specifica il concorso. Cioè, non ammette che i due concorrenti siano due enti quali si siano in generale, per dir così pari, tali che siano tutti e due fuori, come si dice, dell'uomo, del soggetto, siano ciò che poi diventa oggetti: come supponiamo noi, quando diciamo in generale A e B.

Per lui, pare, l'incontro di quello che diventa poi (si attua come) soggetto, senziente, percipiente, e di quello che diventa poi oggetto, sentito, percepito — e tutto ciò nel concorso stesso — non è come un caso particolare dell'incontro di due in generale: è invece il solo unico possibile caso. Non vi ha incontro, che non sia di soggetto e oggetto, e perciò non vi ha attualità, realtà, se non a questo patto: se non nell'uomo (l'uomo è il centro di ogni avvenimento); o almeno, dico io, non vi ha senza l'uomo. Per l'oggetto il soggetto diventa soggetto, *sentiens* etc.; e pel soggetto l'oggetto diventa oggetto (cioè, ha, o acquista una certa qualità), sentito; soggetto dice *sensio* e *sentiens*, oggetto dice: *qualitas* e *quale*<sup>1</sup>.

Ora è possibile questo primo congresso — la riduzione di ogni congresso di due a quello proprio di soggetto e oggetto, a un congresso che ha per centro l'uomo, il soggetto — un congresso che dice *sensio*, se non è congresso di sé con sé? Senza questo, è possibile la relazione: soggetto e oggetto (giudizio primitivo e fondamentale)? I due moti che, incontrandosi, secondo Protagora, danno il fatto: *sensio*, *sentiens*, *qualitas*, *quale* (i quali due ultimi sono il sentito) possono darlo, se non sono un moto, di sé verso sé? (D'uscita e di ritorno; e perciò uno, pare, come due). Ebbene, come è possibile ciò? Trendelenburg, retrocedendo dall'attualità (dal fatto, dal dato, dalla cognizione), si arresta al moto, al divenire; questo è il primo. Herbart, del pari retrocedendo o escogitando, si arresta agli enti, semplici indistinguibili, inalterabili in sé etc. Come il moto? si domanda a

<sup>1</sup> V. la *Nota su Protagora*, [pagg. 268-69 della stampa].

Trendelenburg. Come gli enti molti e la relazione tra loro? si domanda a Herbart. Kant e Rosmini: sintesi originaria produttiva. Come? si domanda.

Hegel crede di dover andare più indietro ancora, più in fondo, al vero originario, a quello che non presuppone niente dietro o sotto di sé e che è presupposto da tutto, e che moto, enti, sintesi presuppongono: all'assoluto *minimum* (a quello, tolto il quale, non rimane più nulla, cade ogni cosa: eccetto — e questa è la necessità del pensare — quello che ha tolto tutto ciò). Hegel ebbe questo coraggio: fissare come Primo l'assolutamente indeterminato (e giacché ogni determinazione dice congresso, Trendelenburg dice che senza il moto o divenire la determinazione è impossibile, e la determinazione divenuta è poi *negatio*, la negazione propriamente detta, la negazione dell'altro. Gli enti herbartiani sono quali, determinati; e non si sa come): quello che è fuori e prima di ogni congresso o congruenza: l'assolutamente incongruente, *incongressum*, se si potesse dire, irrelativo: l'essere.

Sta bene. Ma come si procede poi dall'essere? Come il divenire? il congresso? il primo congresso? etc.

Comunemente si dice così: «L'essere è l'indeterminato; l'indeterminato è il niente; dunque, essere = niente. Ma essere e niente sono differenti; dunque, sono insieme identici e non identici. Questa identità e differenza è il divenire». Non ripeto qui la critica di questo modo d'intendere Hegel, che ho fatta altrove<sup>1</sup>. Ora poche parole e concludo.

Protagora ha detto: il centro non solo della conoscenza, ma della attualità, della realtà, è l'uomo. Senza l'uomo, fuori dell'uomo, non è possibile alcuna realtà, niente È. E l'essere non è niente per sé: *unum per se nihil esse; ex latine motuque et alterna commixtione fiunt omnia: nihil EST unquam, semper autem FIT*.

L'essere è essenzialmente divenire: *congressus*. Se manca l'uomo, manca il *congressus*, manca il divenire, manca l'essere: niente è<sup>2</sup>.

Ora il punto qui è: che è l'uomo? la sua essenza? E che moto è, anzi che moti sono quelli da cui risulta il *congressus*

<sup>1</sup> [Qui lo Sp. aggiunge tra parentesi: «stampa e non stampa», alludendo anche a studi da lui fatti, intorno a cotesta critica, ma non pubblicati].

<sup>2</sup> Vedi la mia Nota su Protagora.

e il *congressum*, il divenire e il divenuto (divenuto = essere protagoreo, non *unum per se*, ma essenzialmente *commixtum*)?

E questa che commistione è? E le esistenze latenti, che pur si muovono, cosa sono anteriormente ai moti loro? E da capo, come si muovono l'una verso l'altra, se sono latenti? se non sono, per Protagora, se non in quanto si son messi e s'incontrano? se l'essere è fieri? e si muovono così che unendosi si distinguono come soggetto e oggetto? Come l'unione e la distinzione è *sensio*? E da capo anche, è possibile il *congressus* come *sensio*, se non è *congressus* di sé con sé?

Nessuna risposta. Già non mi pare assodato, che la proposizione di Teeteto: sapere è sentire, percepire, e quindi *esse est percipi*, sia proprio di Protagora (Grote p. e., se ricordo bene, ne dubita<sup>1</sup>. V. la sua esposizione del Teeteto). Ma sia come si sia, certo è che la proposizione *Homo mensura* non si esaurisce in quella: sapere è sentire; e che il non essere vera quest'ultima, non fa che non possa esser vera, intesa altrimenti, la prima: *Homo mensura*; cioè che senza l'uomo e fuori dell'uomo non sia alcuna realtà attualità, alcun essere; che la sede, se così posso dire, il centro, di ogni realtà è l'uomo.

Hegel dice: l'essenza dell'uomo è il pensare, e senza il pensare e fuori del pensare niente è; realtà, attualità, essere, è essenzialmente pensabilità; e ciò che non è tale, non è. L'essere è essenzialmente pensabile, è il pensato in sé; e perciò non è *unum per se*, ma essenzialmente *commixtum*, divenuto. Questa commistione, questo divenire, nella sua intima e prima e immanente radice, nella sua purezza, è il pensare.

Ora, alcuni interpreti di Hegel si rappresentano la cosa così: pensato o intuito — ottenuto come che sia l'essere, sia per astrazione assoluta da ogni ente determinato, sia come risultato di tutto il processo fenomenologico — io che penso (il pensiero soggettivo) devo ora stare a guardare semplicemente e godere lo spettacolo che mi si posa o mi avviene dinanzi: non metterci niente di mio, del pensiero soggettivo: lasciar fare a lui, l'essere, che ho intuito e intuisco, a lui solo;

<sup>1</sup> [Cfr. infatti E. GROTE, *Plato and the other companions of Socrate* 3, London, Murray, 1875, vol. II, pp. 328-330].

come quando guardo al corso di un fiume, io dirizzo lo sguardo semplicemente e vedo, vedo, e il fiume corre da sé, e il suo corso non dipende affatto dalla vista mia. Oltre il pensiero soggettivo e ciò che io intuisco — diciamo pure l'oggetto dell'intuito, — non ci è altro; e tutto il processo, se ci è, dipende da lui, da lui solo, punto da me. — Questo è il *Zusehen* hegeliano. — E caso mai lui non si muova, ma resti lì, com'è, io non devo spingerlo io, e sostituire alla sua quiete assoluta il moto mio; ma dire semplicemente, dichiarare e registrare: Non si muove.

Ma quel pigro rozzon non però salta<sup>1</sup>.

Ora è questa la vera posizione? Certo, io posso rappresentarmi la relazione tra il pensiero (atto soggettivo) e il pensato, come mi rappresento quella tra la vista e ciò che vedo. Vedo l'albero, quest'albero; l'albero è lì; e io non posso dire: « non lo vedo », se lo vedo; ovvero: « vedo la casa », se non la vedo o la casa sussiste soltanto nella mia fantasia. Similmente, io penso, e dichiaro e dico: *A*, *A* è *A*, *A* non è *non-A*. Pare dunque che i due casi, della visione e del pensiero, siano in fondo lo stesso caso: la stessa necessità. L'oggetto, visto o pensato, è lì, mi s'impone: io debbo dire è lì; non posso dire non è. Pare, ma non è lo stesso. La vera e propria funzione del pensiero non è quella di dire: *A*, come quella del vedere è di dire: albero, e in generale: questo. Certamente il pensiero, considerato in tutta la generalità sua, ha anche questa funzione, di dire *A*, cioè di formare e costituire un concetto come concetto; come il vedere, sebbene paia il contrario, ha la funzione di formare e costituire l'oggetto visibile come oggetto.

Si noti che quando io dico « vedo », « vedo l'albero, questo oggetto qui », non è lo stesso che dire « sento, meramente sento, ho questa sensazione »: è qualcosa di più, di essenzialmente diverso: non è pura percezione corporea, informe, ma percezione formata, percezione intellettuale. E questa funzione che dice « oggetto », che presuppone la sensazione, ma non è sensazione, è funzione del pensiero, la sua prima funzione. Ma non è la sola, la vera e propria: tanto che non è

avvertita da alcuni, non è considerata come funzione del pensiero. Cosa ci entra, si dice, il pensiero col vedere, col percepire, un oggetto sensibile? Il pensiero forma e pensa concetti, oggetti intelligibili, astratti, generali, universali, non sensibili concreti, particolari, singoli.

Ma lasciamo stare questo punto qui, già assodato da Kant: il pensiero è essenzialmente nesso, relazione, forma; e la sensazione è formata, da termine, direbbe Rosmini, diventa oggetto, in quanto è pensata, cioè unita nella unità del pensiero (mediante la categoria: nella unità dell'appercezione). E a me pare anche assodato, checché ne dicano gli associazionisti e i meccanicisti, che funzione del pensiero è anche la formazione delle rappresentazioni — de' gruppi di rappresentazioni — a concetti: la forma propria del concetto, per cui il concetto si distingue dalla semplice rappresentazione. Queste due funzioni o nessi sono incorporati nella materia delle sensazioni e delle rappresentazioni; non sono appresi immediate, per sé, ma negli oggetti, sia sensibili, singoli, particolari, sia intelligibili, universali, che essi costituiscono e formano e presentano alla coscienza; sono appresi mediante la riflessione posteriore: tanto che, ciò che si mostra prima nella coscienza non sono questi nessi o funzioni, ma il loro prodotto immediato più o meno, cioè gli oggetti stessi. E questi, si sa, sono questi o quelli: io vedo questo albero, e se lo vedo non posso dire: « non lo vedo »; concepisco l'albero, e se lo concepisco, non posso dire: « non lo concepisco ». L'oggetto, sia sensibile, sia intelligibile, mi s'impone. Pure non è necessario che io veda e concepisca questo (l'albero); se vedo, potrà darsi che veda o concepisca un altro oggetto, non albero, ma la casa. Il vedere e concepire non dipendono tanto dall'oggetto come questo oggetto, sia sensibile sia intelligibile, che se si toglie l'oggetto come questo, si toglie il vedere e il concepire.

Ora il caso delle funzioni o relazioni o nessi, in cui consiste il pensiero è ben altro: specialmente di quelli che — come è ammesso da tutti, senza contrasto — costituiscono propriamente il pensiero: come quando dico: « *A* è *A* », « *A* non è *non A* », « tra *A* e *non A* non ci è di mezzo niente » etc. etc. Le due prime funzioni riguardano l'origine, la nascita, l'avvenimento di *A*, dell'oggetto: mediante esse io posseggo *A*. Le altre funzioni riguardano la conservazione, la difesa, la fruttificazione, lo sviluppo, etc. di questo pos-

<sup>1</sup> [ARIOSTO, *Orl. Fur.*, VIII, 50].

Sesso. Lasciamo stare la quistione, se io possa non pensare, come certo io posso non vedere: posso non solo non veder questo o quello, ma non vedere né questo né quello, non vedere punto. Voglio dire questo solo: non solo se penso, non posso pensare che così come penso (e dico ciò in generale; e in particolare delle due prime funzioni; cioè: se io vedo questo oggetto, non posso apprenderlo che come oggetto; l'oggettività è prodotto del pensiero: se io concepisco *A*, non posso apprenderlo se non come un complesso di note che contiene sotto di sé tutti gli oggetti omonimi possibili, come concetto); ma, se io penso questi nessi e altri simili e superiori, scorporandoli e prendendoli per sé dagli oggetti più o meno immediati della coscienza, io non posso pensarli se non così come li penso; e se gli oggetti possono essere questi o quelli indifferentemente (nella loro materia), io non posso fingere e immaginare altri nessi, ad arbitrio, ovvero comporre tanti nessi quante sono le materie particolari degli oggetti, adattare quelli a queste, far dipendere quelli da queste: e se voglio conservare etc. ciò che posseggo, e difenderlo etc. non posso se non conservarlo così e così: non posso dire *non-A* se dico *A*, non posso pensare un terzo tra *A* e *non-A*; etc. Ora anche questa è necessità; anche qui qualcosa mi s'impone, e io non posso punto rimuoverlo da me, fare che non sia. Ma la differenza — infinita — è questa: la necessità di questo o quello oggetto (sia sensibile meramente o sia intellegibile, universale) è semplice presenza. Questo è, è lì, ma potrebbe non essere, non esser lì; potrebbe essere, esser lì, un altro; e se dico: nell'atto che è, è e non può non essere (e questa è la semplice presenza), questa necessità si potrebbe ridurre forse o senza forse a quella stessa del pensiero: *A* è *A*, non è *non-A*. Invece, l'essere di quei nessi e di tutti i nessi in cui consiste il pensiero, è tale che non può non essere, assolutamente (e non già relativamente, cioè: nell'atto che è, non può non essere); e non può essere altro da quello che è. Questa è la vera necessità (senza la quale, forse o senza forse, non ci è l'altra): la necessità del pensiero.

Adunque, quando si dice: stare a vedere, *zusehen*, bisogna innanzi tutto considerare questa duplice necessità: quella propria del pensare e quella propria del semplice osservare o guardare, come si dice, o di ciò che si chiama comunemente esperienza, in opposizione al pensare

(si dimentica l'*experiri*<sup>1</sup> secondo il mio significato). Ora la seconda necessità è tale che, se muta, se l'oggetto che io vedo è altro, non toglie il vedere (il vedere, come percezione formata, come coscienza dell'oggetto, e non come sensazione semplicemente, è tolto, solo se è tolta la funzione oggettiva del pensiero), non toglie lo stesso *Zusehen*. La prima necessità invece è tale, che se muta, se l'oggetto è altro, il *Zusehen*, il pensiero cioè, è tolto: non ci si vede più niente.

Ora che vuol dir ciò? Questo legame necessario tra l'atto del pensiero e l'oggetto, tale che, se questo muta, il pensiero non muta semplicemente, ma cessa? Quando si concepisce (e, così facendo, si sbaglia) pensiero e oggetto del pensiero come due che s'incontrano così come se fossero prima separati, s'incontrano non si sa come, allora si domanda: è dunque l'oggetto (l'essere, come si dice) che costituisce e fa essere il pensiero, o al contrario? E sia il primo; e allora non si bada che, considerato l'essere così, per sé, senza il pensiero, la sua necessità, la sua presenza, si riduce a quella della seconda specie, a quella dell'essere semplicemente, del poter non essere; non si sa intendere come non possa non essere: la sua necessità insomma non è necessità, come si dice, logica, ma, direi, fisica, naturale; è così, e può non esser così; in tanto è così, etc. — O al contrario, il pensiero, separato dall'essere, costituisce l'essere? È allora non si bada che il pensiero non è tale senza l'essere. Dunque?

Io dico: questa necessità è la natura o essenza o intimità stessa del pensiero, tanto che se, come ho detto, muta, il pensiero non muta, ma cessa addirittura. Ciò vuol dire: l'essere, l'oggetto, è essenzialmente logico, pensabile, in sé pensato. In altri termini, lo spettatore è anco attore. O, come dice Hegel in generale: la categoria non è soltanto essenza o semplice unità dell'ente, ma è tale unità solo in quanto è attualità

<sup>1</sup> [L'*experiri*, aveva detto nelle pagine precedenti al frammento qui pubblicato, importa la certezza, «la quale se non è intimità, non è certezza. È un tentare, tastare, toccare (un *conari*) altro, checchessia, in sé medesimo.... L'intimità — *apud se esse, penes me est* — è il centro del cerchio, che si chiama *experientia* »],



mentale. E attualità vuol dire atto: l'essere è essenzialmente atto del pensare.

Ora i detti interpreti non intendono così la cosa, o almeno nel fatto non procedono così. Quando essi dicono: sto a guardare, separano il pensiero dall'essere e questo da quello; e lasciano fare all'essere: aspettano che l'essere faccia lui, così come è considerato, separato dal pensiero; e poiché l'essere non fa nulla (essere è essere, sempre essere, non altro che essere, perpetuamente), allora, facendo di necessità virtù, lasciano fare al pensiero: non al pensiero però come quella attualità mentale che dice Hegel<sup>1</sup>, e in cui consiste quella unità che è la categoria, e perciò l'essere stesso e senza di cui davvero l'essere non è niente, è impensabile; ma al pensiero come un atto posteriore, che sopravviene, che trova, dirò così, già costituito l'essere, e gli gira intorno e gli fruga le costole e le articolazioni, e cerca di scoprire un punto su cui appoggiare la sua leva e muovere il mondo. La mercé di questa attività postuma, udiamo discorsi o dialettiche come queste:

Essere, puro essere: Guardatelo: in esso non vedrete altro che l'essere, lui stesso: essere = essere. Pare intanto che si possa dire almeno: l'essere è. Ma no: anche se si dice soltanto questo: l'essere è, si ha più che il puro e semplice essere; si ha un'affermazione che è altra cosa che l'essere e che è introdotta nell'essere per una riflessione esteriore all'essere<sup>2</sup>.

Ben detto. Infatti, se io dico: l'essere è, l'essere non è più l'altro semplicemente, ma l'ente; e l'ente è più che l'essere. E qui, sotto una forma negativa — sotto un *fin*

<sup>1</sup> *Fenom.* [ed. 1832, p. 177-8: «Die Kategorie, welche sonst die Bedeutung hatte, Wesenheit des Seyenden zu seyn..., ist jetzt (nell'idealismo) Wesenheit oder einfache Einheit des Seyenden nur als denkende Wirklichkeit». Ed Hegel continua spiegando: «....oder sie ist diess, dasz Selbstbewustseyn und Sein dasselbe Wesen ist; dasselbe, nicht in der Vergleichung, sondern an und für sich»].

<sup>2</sup> [*Logique de Hegel*, trad. par A. VERA, 2ª ediz., Paris, Alcan, 1874, t. I, p. 399, nota. Lo Spaventa qui parafrasa le parole del Vera].

*de non recevoir*, — vi ha una esigenza che merita di essere notata. Dire immediate (col semplice detto: essere): «l'essere è» cioè «essere = ente», è riflessione esteriore all'essere, non già riflessione, movimento, processo dell'essere stesso. Non si nega che l'essere sia o diventi, quando che sia, ente (e già se è, se è l'ente, non è più semplicemente l'essere); non si nega che sia o diventi altro e altro; ma bisogna che sia o diventi tale per suo proprio movimento o riflessione.

Questa esigenza è fatta da Hegel stesso; è l'esigenza fondamentale, e se, in generale, non è adempita in tutte le determinazioni logiche, il metodo dialettico non sussiste altro che di nome, e la logica hegeliana come scienza non ha più valore:

On a sans doute raison de dire qu'il ne faut pas s'arrêter au simple être<sup>4</sup>. Mais il est tout aussi irrationnel de considérer l'autre contenu de notre conscience comme s'il se trouvait en quelque sorte à côté ou hors de l'être, ou comme quelque chose qui vient s'ajouter à l'être du dehors. Le vrai rapport consiste au contraire en ceci, que l'être comme tel n'est ni un terme fixe, ni le terme dernier, mais qu'il se change en son contraire, lequel, considéré aussi dans son état immédiat<sup>2</sup>, est le non-être.

<sup>1</sup> [HEGEL, trad. cit.,] p. 398.

<sup>2</sup> Non ho voglia di fare il pedante, perché ho avuto sempre una naturale ripugnanza per questo mestiere; né ho il diritto di farlo, perché non posseggo una cognizione piena e soda del tedesco e del francese. Ma, con tutto ciò, non posso fare a meno di osservare che il testo dice: *dialektisch in sein Entgegengesetztes umschlägt*; e il *se change* solo non rende l'*umschlägt*, e salta a piè pari il *dialektisch*, parola tecnica e sacramentale nell'hegelismo. Non si tratta d'un cambiamento qualunque, ma del massimo che si possa pensare: dell'essere in non essere. È vero che, dicendo *en son contraire*, il cambiamento viene determinato appunto così, come un *umschlagen* (*se renverser soudain, brusquement*), e questo correre per i contrari è dialettica. Ma ciò si vede argomentando, e non già nella percezione immediata, dirò così, delle parole. Ora da questa si misura l'esattezza, la precisione de' vocaboli. Il testo dice *Entgegengesetztes*, e la traduzione *contraire*. Qui in verità mi sarei aspettato una delle *Perpetue*, cioè una nota. Bene o male, l'uso dei logici è di

<sup>4</sup> — GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana*.

E il traduttore alla volta sua chiarisce meglio la cosa, cioè la natura di questa riflessione, essenzialmente diversa dalla riflessione estrinseca, soggettiva:

« Ces déterminations plus profondes » (dell'essere e del non essere) « ne sont pas des déterminations extérieures à l'être et au non-être, mais des développements de l'être et du non-être eux-mêmes »<sup>1</sup>.

Ma, limitandomi per ora all'essere giacché, se dico anche non essere, già suppongo che l'essere sia sviluppato; e il non essere o è qualcosa d'interno o deve essere uno sviluppo, il primo sviluppo dell'essere), io domando: Come si sviluppa l'essere? Come lo so, come posso dirlo? Io non ho che questa posizione: l'essere; non posso né anche aiutarmi col dire: è, senza alterare questa posizione; non posso dire altro che quello che dico, cioè: essere. Ebbene, come ho già notato, essere, essere, sempre essere, non mi dà che essere, e punto sviluppo dell'essere. Se io fo un passo, distruggo la posizione fondamentale; e questo passo, un passo qualsiasi, l'essere non lo fa lui. L'immobilità, la quiete assoluta, dell'essere, obbliga anche me a essere immobile: io, spettatore, non vedo altro che l'assoluta immobilità. Dov'è

distinguere contrarietà e contraddizione (anzi, anche subcontrarietà), e di considerarle come due specie di opposizione, la quale è come il loro genere comune; e le chiamano quindi *oppositio contraria*, *oppositio contradictoria*. E Hegel dice opposto semplicemente. Ora essere e non essere sono opposti contrari, o opposti contraddittori? Se contrari, direbbero i logici, manca il genere comune. Se contraddittori, come è possibile che quello si cangi in questo? E insomma la dialettica è correre per contrarii o per contraddittorii? Un chiarimento era d'importanza capitale. — Il testo dice: il contrario, *unmittelbar genommen*, è il Nulla, e la traduzione: considerato nel suo stato immediato. Ora confesso, che lo stato immediato, sia dell'essere sia del non essere, non mi entra affatto. Perché non dire: considerato immediato? Stato appiccicato all'essere o al non essere puro, non chiarisce, ma rende più buia la difficoltà del concetto.

<sup>1</sup> [Op. cit.,] pag. 401.

dunque questa riflessione intima, propria dell'essere? Hegel dice:

La réflexion qui découvre des déterminations plus profondes dans l'être et le non-être [quella riflessione che il traduttore identifica col movimento stesso o sviluppo dell'essere e del non-essere] est la pensée logique [das logische Denken] par la-quelle ces déterminations sont engendrées non d'une façon contingente, mais nécessaire.

Ecco, dunque, trovata la via. Senza questo pensiero logico non si fa un passo. E vi ha di più: è lui, proprio lui, questo pensiero che genera (non *contingenter*, ma *nécessaire*) le determinazioni ulteriori, più profonde, dell'essere e del non essere; e giacché queste determinazioni sono lo sviluppo stesso dell'essere per se stesso (e del non essere), questo pensiero è lo stesso essere, l'intimità, l'attività dell'immobile essere: e val quanto dire, l'essere non è essenzialmente pensiero, il primo pensiero. Ed Hegel dice infatti<sup>2</sup>: « L'être est la première pensée pure » (*der erste reine Gedanke*).

Dilucidiamo questo punto, che è capitale. Hegel dice nel primo luogo<sup>3</sup>: *Denken*; nel secondo: *Gedanke*; e il francese traduce indifferentemente: *pensée* (*cogitatio*). Il *Gedanke* è il pensiero (il *Gedachte*, il *cogitatum*), il contenuto del pensiero e sia pure — con o senza pleonasma — il contenuto del pensato (*Gedankeninhalt*), o, come dice il traduttore<sup>4</sup>, *le contenu spéculatif*. Il traduttore, quasi avvertendo poi la differenza non espressa nella versione delle prime parole di tutto il periodo, — giacché, se non solo nel linguaggio comune ma anche nel filosofico si può talvolta voltare *Gedanke* e *Denken* senza danno nella stessa parola *pensée*, non si può fare impunemente lo stesso di *Gedachte*, che appartiene all'ultima parte dello stesso periodo — fa questa nota: « le contenu en tant que pensée et pensé »; cioè il contenuto, in quanto pensiero e pensato. Senza dubbio, è uno schiarimento, in quanto si distinguono ora pensiero e pensato, *Denken* e *Gedanke*, che nella traduzione erano stati confusi:

<sup>1</sup> V. I. c., pag. 401.

<sup>2</sup> Pag. 398.

<sup>3</sup> HEGEL, [Enc., I: *Logik*, hg. v. Henning, Berlin, 1843] p. 169, 170.

<sup>4</sup> Pag. 398.

ma è uno schiarimento, che è un problema, anzi il problema stesso, in carne e ossa, in quanto, sebbene distinti, sono lo stesso. Come il pensato, distinto dal pensiero, è insieme pensiero? il *cogitatum cogitatio*? o in generale, a modo mio, l'*actum actus*; e direi quasi, il causato causa? Io prendo per ora atto del problema, e continuo a dilucidare il punto suddetto, considerando l'altro termine, cioè il *Denken*. Il *Denken*, come distinto dal *Gedanke*, è in generale l'atto del pensare, la *vis cogitans*, se così posso dire. Questa *vis* è quella che genera tutte le determinazioni, tutti gli stati, tutti i momenti logici: è l'anima del processo logico. I suoi prodotti possono esser detti a ragione pensati, nel senso che sono generati da essa, dal pensare. E il primo prodotto, l'atto suo immediato, — se si vuole, il suo stato immediato, — è l'essere; giacché, se non è concepito così, se è preso per sé senza il pensare, senza alcuna relazione col pensare, proprio come (e così pare) l'assolutamente irrelativo, l'essere non è punto pensato: e si ha, non l'essere identico al non-essere nel senso hegeliano, ma l'assoluto niente; non ci si vede più nulla; non solo non si può procedere, ma non si comincia né anche. Come pensato — il primo pensato — l'essere, secondo la giusta interpretazione del traduttore — è insieme pensiero (*pensée*), cioè proprio atto del *Denken*; e ci è una profonda ragione che sia così. Infatti tutte le determinazioni (tutto il processo) devono apparire e dichiararsi come lo sviluppo intimo dell'essere e del non-essere stessi (*eux-mêmes*); altrimenti sarebbe il caso già notato e condannato delle *déterminations extérieures*; e, giacché la *vis* produttiva è il *Denken*, il *Denken* non deve rimanere, diciamo così, in sé, separato dai prodotti suoi, ma essere sempre immanente in essi e produrre solo in essi e con essi. E così la vera entità di questi prodotti è il *Denken*, non solo in quanto essi sono prodotti dal *Denken*, ma in quanto essi stessi non producono senza il *Denken*, come immanenti in essi.

In tutta questa intricata faccenda bisogna schivare due scogli. E mi spiego con un caso concreto; cioè la relazione tra l'anima e le potenze sue. Alcuni concepiscono così questa relazione: che avvenuti come che sia, o in modo meramente passivo, o anche per attività propria dell'anima, i primi stati psichici, p. e. le sensazioni o le rappresentazioni, — l'anima stessa non c'entri più per nulla nello sviluppo della vita sua, il quale sia invece un mero gioco di quelle, più o meno regolare

e governato da una legge naturale e meccanica: le sensazioni e le rappresentazioni fanno da sé, senza l'anima, di cui pur sono gli stati. Altri al contrario considerano le nuove potenze volta per volta come tanti atti creativi dell'anima *ex nihilo*, separati gli uni dagli altri da un abisso, secondo una frase del Cousin contro il trasformismo condillachiano,<sup>1</sup> senza che gli stati precedenti e più semplici siano neppur stimoli od occasioni nell'anima alla produzione de' susseguenti e più complicati: l'anima fa da sé senza gli stati. La seconda teorica è quella della esplosione delle potenze, e non tien conto degli acquisti fatti in sé dall'anima, dell'accrescimento dell'anima in sé stessa, secondo la nota frase aristotelica, ἐπιδόσεις ἐφ'ἑαυτῷ (in virtù della mutazione, della memoria, dell'adattamento, della lotta e dell'evoluzione, direbbe un darvinista); la prima è quella della evoluzione, come è intesa comunemente, e non tien conto dell'ente che si svolge, il quale come principio e fine a se stesso produce e governa e riduce a sé tutto il processo evolutivo.

In un piccolo scritto<sup>2</sup> io ho espresso questa duplice critica e il risultato positivo così; il vero problema della metafisica è intendere, non l'ente per sé senza gli stati suoi, né gli stati suoi, senza l'ente, ma come l'ente, mediante gli stati suoi, si fa quello che è; e conchiudevo: tale essere il ritmo hegeliano de' momenti dell'essere, dell'essenza e del concetto.

Chiarita così la relazione tra *Denken* e *Gedanke*, assodato che, sebbene distinti, il pensare è essenzialmente pensato, e il pensato pensare, rimane ancora una difficoltà: la vera difficoltà. Questa relazione concerne il pensare, direi oggettivo: come una potenza, una vis sostanziale, che diviene e si svolge da sé in sé, e il cui svolgimento o riflessione in sé stessa è perciò non esteriore ma intima a sé: tutto avviene come in campo chiuso, e questo campo chiuso è il pensare. Ora la difficoltà è questa: cosa sono, e cosa fo io qui, io soggetto, io pensiero soggettivo, come un terzo tra pensare e pensato, considerati in sé? o, giacché pensare

<sup>1</sup> [COUSIN, *La philos. sensualiste au dix-huitième siècle* 3, Paris, 1856, p. 81, e uno scritto dello SPAVENTA rist. nel vol. *Da Socrate a Hegel*, Bari, Laterza, 1905, pp. 103-22, spec. p. 121].

<sup>2</sup> *La legge del più forte*, Napoli, 1874 [rist. negli *Scritti filosofici*, pp. 339-52].

e pensato, sebbene distinti, sono pur uno e medesimo, come un secondo dirimpetto a quest'uno? Se togli me — pensiero soggettivo, questo terzo o secondo che sia — tutto è ito: rimane il pensare in sé e ciò che dicesi la sua riflessione in se stesso; rimane il logo, ma non sussiste più la logica, la scienza del logo. Quale è dunque la relazione tra il pensiero soggettivo e l'oggettivo? E da capo, son io, pensiero soggettivo, semplice spettatore?

Il pensiero soggettivo in genere è riflessione: *Nachdenken*; presuppone il *Denken*, e perciò è posteriore ad esso. In questo senso, la logica, quale che sia, è posteriore al logo: il *Nachdenken* di Hegel al *Denken*, del quale egli intese rivelare il segreto. In Italia è nota la distinzione fatta da Gioberti di due specie di riflessione: l'una è un processo meramente soggettivo, estrinseco all'Ente (= Idea) che è l'oggetto del sapere, ed è detta psicologica; l'altra, sebbene atto soggettivo, è la riproduzione fedele, oggettiva, dell'organismo ideale o delle determinazioni dell'ente, e perciò è detta ontologica. Del pari Hegel ammise, prima di Gioberti, una duplice riflessione: quella che espone le determinazioni estrinseche al *Denken*, all'oggetto proprio della riflessione stessa; e tale è, secondo il traduttore, come si è visto, perfino quella stessa che dice sin dal principio: «l'essere è»; e quella che scopre le determinazioni proprie, oggettive, del *Denken* (a principio, dell'essere e del non-essere essi stessi, *eux-mêmes*). Quest'ultima è la riflessione, in cui consiste la scienza. Ora è facile dire: riproduzione fedele dell'ente, dell'oggetto; ma non è del pari facile concepire la possibilità di questi riproduzioni. Non è il caso di un ritratto, che io ho a fare; là è l'originale, vivo e parlante, e qua son io, artista provetto e in pieno possesso di tutti i mezzi che l'arte mi somministra; datemi un po di tempo e la copia è fatta. Qui si tratta, invece, della presenza stessa dell'originale innanzi all'attività riflessiva; e giacché l'originale è il *Denken* e la riflessione imitatrice è attività pensante, se l'originale è presente, la riproduzione è già avvenuta: l'essere infatti, presente al pensiero, l'ente, l'idea, il *Denken* (si chiami come si voglia) e pensarlo, sono tutt'uno.

Il problema della presenza è, dunque, il gran problema. E qui tra i giobertiani è stata varia e opposta l'interpretazione, come fu ed è ancora tra gli hegeliani. Per alcuni giobertiani, l'Ente (= l'Idea) è un processo compiuto e perfetto in se stesso, e l'intuito e la riflessione ontologica sono un'at-

tività postuma, punto necessaria all'entità dell'Ente, la quale lo riproduce e ripete semplicemente, quanto può, e limitato com'è, un'immagine o similitudine o ombra. A che pro? Non si capisce. E come? e come fedelmente? Nemmeno; o quando si ricorre all'atto creativo inteso come un atto arbitrario ed estrinseco dell'ente stesso, se ne capisce meno di prima. Per altri, invece, appunto perciò e perché Gioberti stesso spiana la via a questo intendimento, l'attività intuitiva e riflessiva (ontologica) sono l'attività stessa dell'Ente, quella almeno che dicesi ricreativa o ritornante, in sé stessa: senza la quale l'Ente è un mezzo ente, non è l'assoluto Ente: talmente che ciò che dicesi riproduzione, è la stessa produzione, è il ritratto, è l'originale medesimo. Solo così le determinazioni scoperte o prodotte dalla riflessione possono essere quelle stesse oggettive dell'ente in sé stesso. E parimente, per alcuni hegeliani<sup>1</sup>, è e sussiste il pensare (*Denken*) assolutamente ed eternamente pensato e pensante in sé stesso, e perciò assoluto soggetto: se così si può dire, *Vordenken*, *Vorsubjekt*; e il pensiero o il soggetto umano, la riflessione, è *Nachdenken*; quella pensa, noi ripensiamo. E qui la stessa domanda: a che pro questo imperfetto e perciò inutile *duplimum*? E come è possibile? E si ricorre anche qui a qualche espediente, poco dissimile dall'atto creativo estrinseco de' primi giobertiani, che non spiega nulla. Per altri invece non solo il ripensare è pensare (*Nachdenken* = *Denken*), ma senza l'atto e soggetto umano, l'assoluto pensare e la soggettività assoluta non è possibile. Perciò la riflessione — identica difatti per Hegel al pensare — genera essa quelle determinazioni che il traduttore qualifica a ragione sviluppo dell'essere e del non-essere essi stessi; e via via.

Tutto questo discorso torna a dire ciò che ho ricordato sin da principio: la categoria — la determinazione logica — e perciò l'essere, il non essere etc. è essenzialmente attualità mentale; e su questa attualità si fonda il processo dialettico. Questa è l'assoluta esigenza qui; io non devo stare a guardare, e ripetere poi ciò che avviene nell'essere, nel non essere etc. (se pur avviene), e in generale nell'Ente, nell'oggetto del pensiero: ma l'atto dell'Ente e l'atto mio, in quanto io dico di ripensare, sono uno e medesimo atto: vediamo ora finalmente se questa esigenza è adempita.

<sup>1</sup> Gabler etc. (la Destra).



«L'essere, dunque, non è altro che l'essere»<sup>1</sup>; niente di più, niente di meno, se, dicendo *essere*, è possibile pensare un *che* di meno dell'essere. Ma l'essere così, l'essere di cui non si può dire nemmeno che è, è attualità mentale? Se fosse attualità mentale, dovrebbe essere un pensato, il primo pensato: dovrebbe ammettere la distinzione: pensare e pensato. Ora pare che l'essere non sia pensiero così: giacché il commento dice: «Se è un pensiero» (dunque non è certo che sia; o se è, è in un senso particolare ed eccezionale), «in questo pensiero non vi ha altro che l'essere». E se non vi ha altro che l'essere, dove è la distinzione di pensare e pensato; dov' è l'atto mentale? Dunque, io dico *essere*, e intanto non lo penso? E se lo penso, siamo da capo; io dico *pensare* e *essere*, e l'essere non è più *essere*, ma l'ente.

Udiamo Hegel<sup>2</sup>:

Nell'essere non vi ha *niente* da intuire, se qui si può parlare d'intuito; ovvero l'essere non è altro che questo stesso intuito puro, vuoto. E tanto meno vi ha da pensare in esso qualcosa; ovvero esso non è altro che questo vuoto pensare.

Adunque: intuito senza intuito (poniamo che si possa parlare d'intuito qui), pensiero senza pensato (è da notare che Hegel non mette in dubbio, che di pensiero se ne possa parlare: si pensa qui, e se non si pensa, tutto è ito), ovvero un intuito che è lo stesso intuito vuoto, un pensato che è lo stesso pensare vuoto, questa è la nostra posizione ora. È una posizione non molto felice; giacché ci può essere sempre chi replichi ma intuito vuoto non è punto intuito, pensiero vuoto non è punto pensiero; e in generale *actus* vuoto non è punto *actus*, e quindi non *actum*; e perciò non solo non abbiamo l'essere, ma non abbiamo *niente*, abbiamo il *niente*. O che questo *niente* sia appunto quello che si dice poi che l'essere sia e si dichiara? E, si noti, l'essere, secondo Hegel, è la *première pensée pure*,<sup>3</sup> e il secondo pensiero è il *niente*. Dunque, se questo qui è il *niente* — quello che si dice secondo pensiero — si deve concludere così: giacché, dicendo *essere*, ora non si

<sup>1</sup> [VERA], p. 399, nota.

<sup>2</sup> *Scienza della logica*, I, 73.

<sup>3</sup> Traduz., 398.

pensa più, è chiaro che non si va avanti, ma indietro, cioè ad un *che* (se si può dir *che*), il quale è meno dello stesso essere. Come si esce da questo imbroglio: O si pensa, e allora il pensiero non è vuoto; o il pensiero è vuoto, e allora non si pensa.

Ora tutto il discorso di Hegel, nella *Scienza della Logica*, si riduce a dire che il pensiero, il primo pensiero, è vuoto, cioè a dichiarare ciò che io posso dire la nullità dell'essere: nullità, da cui deriva per me la impossibilità di procedere innanzi, e di fatto come ho detto, si va indietro. Infatti, ivi è detto<sup>1</sup>: essere, puro essere; non determinazione, non contenuto, non distinzione in sé quale che sia, né da altro; indeterminatezza pura; vuoto. E questa stessa indeterminatezza o vuoto è, secondo Hegel, il nulla. Ma è davvero il nulla, o più propriamente il *non-ente* (né ente, niente?). Dico così, poiché ciò che è, come che sia determinato, e che ha un contenuto qual si sia, ed è distinto in sé e si distingue da altro, è almeno *ente*, cioè di esso si può dire che è: e ciò che non è niente di tutto ciò, è *non-ente*. Pare, dunque, che l'essere, e quindi il nulla, sia semplicemente il *non-ente*; tanto che Hegel lo distingue e oppone al *qualcosa*<sup>2</sup>, cioè all'ente. D'altra parte, dicendo *pensiero vuoto*, accenna alla nullità dell'essere. E questa stessa perplessità di concetto si vede nel commentatore:

L'essere, — egli dice,<sup>3</sup> — che non è altro che l'essere, è l'essere assolutamente indeterminato, e intanto che è lecito di far intervenire qui la possibilità e la cosa, si potrebbe dire che esso è la possibilità assoluta di tutte le cose, ma che non è alcuna cosa, che non è niente, e che per conseguenza (*par suite*) esso è il nulla (*le rien*), il non-essere.

Questo periodo consta di due parti, distinte e unite tra loro dal *par suite*. La prima non dice altro che: l'essere non è qualcosa, è il *non-ente*, e forse più che il semplice *non-ente*, in quanto è la possibilità assoluta di tutte le cose; e il *n'est rien* significa appunto questo: è *non-ente*. La seconda parte, invece, dice di più o, se si vuole, di meno; dice addirittura: è il nulla, il *non-*

<sup>1</sup> [W. d. L.], I, 72 seg.

<sup>2</sup> Pag. 73.

<sup>3</sup> Pag. 399 nota.

essere. Ma niente (*rien*) nel significato di non-ente (non qualcosa) e il nulla (*le rien* nel significato di non essere sono lo stesso? Il traduttore stesso vede la difficoltà, perché continua:

Dire che l'essere non è niente [non è qualcosa] e dire che esso è il nulla (*le rien*) parranno due cose differenti. Ma qui si tratta del niente assolutamente astratto o, se si vuole, del niente assoluto, di maniera che dire l'essere non è niente, è lo stesso che dire l'essere è nulla, o il nulla.

Il nodo della difficoltà non è sciolto, se pure non viene complicato di più. Par che il traduttore voglia dir questo: Se io ho *A*, un qualcosa, un ente (un determinato), e dico *non-A*, *non-A* non è una negazione assolutamente astratta, una negazione assoluta, ma relativamente astratta (relativamente al grado di astrattezza di *A*), una negazione relativa (io nego *A*, semplicemente l'ente, il qualcosa *A*); e perciò non si può dire che *non-A* non sia niente o (molto meno) sia il nulla (*le rien*): esso è, come *A*, un ente, un qualcosa, un determinato, un determinato indeterminato, se volete, perché può essere *B*, *C*, *D*, etc., ma pur sempre un determinato, un altro ente, un altro qualcosa. Invece, se ciò che io nego non è *A*, non è un determinato, ma diciamolo pure l'indeterminato (e dicendo indeterminato, dico assolutamente astratto), quale risultato posso avere?

Prima di dare la risposta, che già si sa, osservo che parrà strano che, seguendo il corso necessario del pensiero, io dica: negazione dell'indeterminato, come ho detto negazione del determinato, di *A*. Assolutamente indeterminato vuol dire già negazione assoluta, assoluta astrazione, o non ci è da negare o astrarre di più. Ma si vedrà che il traduttore stesso va oltre questo punto, costretto da non so quale fatale necessità. Dunque la risposta è: il risultato è il nulla, l'assoluto nulla; *non-A* vuol dire niente di *A* (niente relativo); non indeterminato vuol dire niente di niente, cioè, da capo, assoluto nulla.

Ho detto: il nodo si complica. Infatti, se io dico *non-A*, ho il niente di *A*; e se dico non-ente, in generale (e posso dirlo) che cosa ho? Niente, niente di determinato: cioè l'essere per l'appunto. Ora è questo il *rien*, *le rien absolu* del traduttore? No, di certo. Per essere questo *rien*

*absolu* — questo buio pesto nel quale non ci si vede nulla, e con cui non c'è da far nulla — si richiede un'altra negazione o astrazione: la negazione stessa dell'essere. Negato l'essere, addio pensare, addio logica. Il commentatore ha un momento di lucido intervallo; ma questa luce è come quella del lampo in mezzo alla tenebra, che, dileguandosi nell'apparire, accresce il buio e la confusione. Egli dice:<sup>1</sup>

Si potrà anche considerare il nulla (*le rien*), questa negazione prima e assolutamente astratta, come tale che si aggiunga all'essere, dal di fuori. Ma il nulla non è il nulla se non dell'essere; è il non-essere. Gli è l'essere che si nega esso stesso. Ed è per questa ragione che il non-essere è la negazione o la determinazione più indeterminata, così indeterminata come l'essere.

Il lampo qui è la distinzione di tre sorta di negazione: e il male è che questa distinzione non lascia alcuna traccia di sé, o lascia una tale traccia che accresce la confusione. È noto che per Hegel vi ha due specie di negazione, come vi ha due specie di riflessione. Vi ha una riflessione estrinseca all'essere (voglio dire a ciò che è l'oggetto della riflessione stessa), che, girandogli attorno, lo lascia tal quale e non gli aggiunge né toglie nulla in realtà. E ve ne ha un'altra, intima all'essere, l'essere che si riflette in sé stesso, si sviluppa da sé etc.; di maniera che l'essere nella riflessione non è più lo stesso di prima. Parimente, vi ha una negazione estrinseca all'essere, la quale toglie *hoc* e *hoc* all'essere, e intanto l'essere rimane in sé tal quale; e vi ha una negazione che è l'atto stesso dell'essere, l'essere che nega se stesso, e non rimane tal quale. Dicendo essere qui, dico in generale ciò che è negato o si nega (da sé). Applicando ora questa distinzione all'essere, non come un oggetto o un pensato quale che sia, ma come il primo pensiero o pensato (la prima categoria), è chiaro che, se io nego l'essere colla prima specie di negazione, il risultato, estrinseco all'essere — il quale in sé rimane tal quale — è il nulla; il nulla, non come identico all'essere, ma come da meno dello stesso essere, un indeterminato da meno dello stesso indeterminato che si dice l'essere: io vado indietro, non avanti; e se questo movimento fosse il movimento stesso dell'essere, sarebbe l'annullamento proprio, per atto proprio, dell'essere. Questo

<sup>1</sup> [Pag. 399].

nulla — che, ripeto, è estrinseco all'essere — è ciò che il commentatore esprime con questa frase: *le rien n'est le rien que de l'être*, il logico zero, e che egli confonde nello stesso luogo, e immediatamente dopo fatta la distinzione, col non-essere, assicurando che *il est le non-être*. Noi sogliamo dire nel linguaggio comune nulla di nulla. Proprio così qui: l'essere è nulla; e il nulla, come nulla dell'essere, è il nulla di nulla. Ecco il buio e la confusione.

Se invece la negazione è della seconda specie, cioè l'atto stesso dell'essere (*l'être qui se nie lui-même*), il risultato non può essere questo nulla. Già, ciò sarebbe assurdo. Come l'essere, negando sé, può annullarsi? Sarebbe anche contrario al concetto della negazione propriamente hegeliana. Per Hegel, ciò che nega sé stesso, non si annulla, non si distrugge (come malamente i francesi soglion tradurre il *sich aufheben*); ma, prendendo, diciam così, un'altra forma o determinazione, non solo si conserva, ma si accresce in se stesso, migliora, s'inverita. Così l'essere, negando sé, è il non-essere, ma non *le rien, le rien absolu*; è più che l'essere, più che il nudo e semplice essere. Questa negazione, come atto dell'essere, è il primo atto del pensare, la prima determinazione, la determinazione stessa, radice prima di ogni determinazione: determinazione ancora indeterminata, come l'essere di cui essa è l'atto; ma, sebbene indeterminata così, non è, ripeto, il nulla, lo zero, un passo indietro, ma un passo avanti, cioè il primo passo.

E ciò scrive il commentatore stesso, ma non si avvede del significato dello scritto e quanto sia contrario alla posizione del *rien absolu*: « *le non-être est la négation de la détermination la plus indéterminée, aussi indéterminée que l'être* ». Si avvede che questa negazione o determinazione è così indeterminata come l'essere; ma non si avvede, e questo è l'importante, che, se questa negazione è *le rien, le rien absolu*, non è punto determinazione o principio di ogni determinazione.

Ora, in conclusione, questa negazione che è la vera, intanto è possibile, in quanto l'essere non è semplicemente oggetto:

<sup>1</sup> [« Das Aufheben stellt seine wahrhafte gedoppelte Bedeutung dar, welche wir an dem Negativen gesehen haben; es ist ein Negieren und ein Aufbewahren zugleich »: HEGEL, *Phaenom.* ed. cit., p. 86 e cfr. l'*Anmerkung* all'articolo dell'*Aufheben des Werdens in Wiss. d. Log.*<sup>2</sup>, I, 194-5].

del pensare (come si dice quello su cui si esercita, in generale, la riflessione o la negazione estrinseca), ma attualità mentale, l'atto stesso del pensare.

Dalle cose dette si vede che vi ha tre significati del non-essere, cioè come nulla (*rien, rien absolu*), come non-ente, e come più che l'essere e perciò identico e differente o distinto dall'essere (quindi il *dive-nire*). Il commentatore oscilla tra questi tre significati, anzi, a dir meglio, tra' due primi, e non sospetta né anche che ci possa essere il terzo, che è il vero. E ciò è chiaro ancora nel modo seguente. Egli dice, come ho osservato: immediate non si può dire « l'essere è », cioè essere = ente. L'essere, dunque, = non-essere, vuol dire non-ente. E se dire è, è riflessione estrinseca, dire non è, è anche riflessione estrinseca. E se si dà un duplice significato all'essere — quello che dice semplicemente essere e quello che dice l'essere è — si dà perciò stesso un duplice significato al non-essere, cioè non-essere come semplicemente non-essere (*le rien absolu*) e non-essere come essere che non è (non-ente). Sono due negazioni tutte due estrinseche dell'essere: la prima tende, niente di meno, ad annullar l'essere e quindi il pensare; la seconda s'introduce anche di soppiatto, come s'introduce, secondo il commentatore, l'affermazione « l'essere è ». E, almeno perché estrinseche, non sono accettabili né l'una né l'altra. E intanto, se non accetto la seconda, sono forzato ad accettare la prima, cioè l'assurdo; e se non accetto l'assurdo, sono forzato ad accettare il non-essere come non-ente. E qui, ripeto: se l'essere è non-essere, in quanto io devo dire dell'essere: « non è », allora l'è del « non è » ha un altro significato che l'essere semplice dell'essere.

È degna di nota la differenza, almeno nella espressione, tra la posizione dell'essere = non-essere nella *Scienza della Logica* e quella nella *Enciclopedia*. In quella<sup>1</sup> l'essere è l'indeterminato, e perciò identico al nulla; in questa<sup>2</sup> è l'astrazione pura e per conseguenza l'assolutamente negativo, il quale, preso immediatamente, è il nulla.

Alla versione: « la negazione assoluta », segue questo commento: « Cioè a dire, che non si ha qui una negazione con-

<sup>1</sup> HEGEL, *W. d. L.*, I, 73.

<sup>2</sup> HEGEL, *Enc.*, 169.

creta e determinata, ma la negazione la più astratta, la prima negazione, una negazione che non è altro che la negazione». Troppa disinvoltura: è facile dire così, ma non del pari pensare ciò che si dice. Cos'è la negazione che non è altro che la negazione? È una negazione<sup>1</sup> che non nega niente? Quando si parla di negazione, s'intende, diciam così, un agente e un paziente, un che che nega, e un che che è negato; e giacché qui, nel caso nostro, non ci è punto alcun che (non abbiamo altro che l'essere, il puro essere: l'essere di cui non si può dire né meno che è), pare impossibile concepire la negazione: l'essere come tale, come l'indeterminato, è il nulla; questa negazione che non è altro che la negazione, dovrebbe essere la negazione del nulla:<sup>2</sup> funzione assurda e superflua insieme. E allora si dice: è l'essere che nega se stesso: l'essere è insieme agente e paziente, negante e negato. Ma allora — prescindendo dalla osservazione già fatta, che questa negazione di sé non è possibile, se l'essere non è l'atto stesso del pensare — il risultato è questo: l'essere come negazione di sé, o è, da capo, un'assurdità patente, o è più che il semplice essere, e perciò, in quanto identico a sé, si distingue da sé. Ma come ciò? Consideriamo la cosa dal lato della astrazione, giacché è detto che l'essere intanto è assoluta negazione, in quanto è la pura astrazione. Io fo astrazione da ogni determinazione, assolutamente; da ogni contenuto determinato, da ogni relazione, etc.; e così ho l'indeterminato assolutamente, cioè l'essere, quella muta indifferenza (vuota intuizione, vuoto pensiero) = nulla, che è la posizione della *Scienza della Logica*. Ma ciò, dice Rosmini<sup>3</sup> (e mi pare che abbia ragione), non è l'astrazione come atto del pensare; è invece l'astratto, l'assolutamente astratto, il risultato dell'assoluta astrazione. Ora, quando Hegel nella *Enciclopedia* dice essere = assoluta astrazione e quindi = assoluta negazione, intende con questo nome l'astratto e il negato come risultato della astrazione e della negazione, ovvero qualcos'altro, qualcosa di più? Intende semplicemente questo: io fo astrazione da

<sup>1</sup> Pag. 399.

<sup>2</sup> Tari, mi pare che dica: il nulla si nullifica! Giugno 1881 [postilla a *lapis*].

<sup>3</sup> *Logica* pref. [ed. Intra, 1868, p. XLVIII].

ogni determinazione, e ciò che resta è l'essere, o, che è lo stesso, nego ogni determinazione, e il risultato è l'essere? E insomma l'astrazione e la negazione sono la stessa funzione estrinseca e anteriore (anteriore rispetto a noi) all'essere e mediante la quale io ho come risultato l'essere; ovvero sono la stessa funzione dell'essere? E se sono la stessa funzione dell'essere — e perciò più che il semplice essere, cioè l'astratto — come risultato della funzione estrinseca e anteriore — da capo, come ciò?

È questa, quando si considera bene, la stessa questione del pensiero vuoto o del pensato senza pensare. Su ciò io m'aspettavo chiarimenti dal commentatore perpetuo: non quelli della Nota citata. Nella mia memoria, *Le prime categorie* etc., io diceva: Pensato, senza pensare; dunque, il pensare si estingue nell'essere, non se ne distingue; ma il vero è che, in quanto si estingue in esso, si distingue da esso. Ero allora costretto — *faute de mieux* — a esprimermi così. Ora, come vedremo brevemente, dico in altro modo; ma l'antico mio detto è sempre meglio de' chiarimenti della Nota; se non altro, indica il vero nodo della difficoltà, e le Note fanno la cosa assai facile.

Per me questa posizione imbrogliata dell'essere e del non-essere (lo stesso e non lo stesso) è la viva espressione della natura del pensare. Se si toglie di mezzo il pensare, non se ne capisce niente. Ora a questo tendono i suddati commentatori: ridurre il pensare a mera riflessione estrinseca; dire, se bisogna (come fa il Vera), che l'essere nega sé stesso (il che vuol dire: il pensare è intimo all'essere); ma poi nel fatto lasciarlo lì a fare da sé (impresa impossibile!) senza il pensare.

Prima (nelle *Prime categorie*) io dissi: fissare l'essere è fare astrazione dal pensare (come dire di non pensare), e intanto astrazione è pensare: ed ecco il non-essere; il quale così non è il niente, tutt'altro, e non quello indeterminato che è il puro essere: come atto del pensare è l'atto stesso dell'essere. Ora (giacché prima non appariva bene che il pensare è, per dir così, l'essere stesso dell'essere; appariva quasi come una funzione meramente soggettiva) dico: «Penso: e penso l'ente; non posso pensare che così; se non penso l'ente, non penso punto. (Quindi dire: essere, è pensare vuoto). Ma l'ente non è lì, non mi è dato, non lo trovo, dirò, bello e fatto; io non sono semplice spettatore, etc. Non avviene ciò che Rosmini dice: l'ente mi si affaccia, si unisce a



me (anima), e io l'intuisco *ut sic*; cioè, veramente, l'ente, affacciandomisi, mi fa pensiero, mente, intelletto. Modo curioso di esprimere da una parte la necessità dell'ente, indipendente dal pensiero (finito), e dall'altra la sua natura puramente e assolutamente logica. Pare estrinseco alla mente, e non è estrinseco; giacché né la mente è mente senza l'ente, né l'ente è ente se non è mentale. Dunque, non essendo possibile la pura visione etc., io domando: e come penso l'ente? E retrocedo nel pensare, negli elementi del pensare, che non sono il pensare concreto (questo è solo e primamente il pensar l'ente); e dico: pensare = distinguere (e unire); l'essere è il distinguibile, il puro distinguibile; il non-essere è l'atto distintivo puro; l'ente (il *Daseyn*, il divenuto) è il Distinto, il puro distinto. E il divenire? Il divenire è il distinguibile (l'essere) come distinzione (il non-essere, semplicemente, e perciò identico e non identico all'essere).

Altrove ho svolto questa posizione. Distinto *ut sic*, semplicemente. Distinto da altro. È il giro dell'Essere. — Distinto in sé. È il giro dell'essenza. — Stato, la distinzione in se stesso.... = all'Uno. È il giro del concetto.

Nel mio modo di vedere la posizione, la differenza di essere e nulla risulta immediata dalla identità stessa; giacché il non-essere è l'atto dell'essere. Come s'intende comunemente la cosa, non ci è uscita. Essere = indeterminato = vuota intuizione, vuoto pensiero. Tale è il nulla. Dunque essere = nulla. E la differenza? La risposta, l'unica possibile risposta, è: la *Meinung* (l'opinione) li dice differenti. — Sapevamcelo: domandate a chiunque (opinate o preopinante, sia anche Ciccio Sprovieri)<sup>1</sup>. Essere e non-essere sono differenti o lo stesso? Differenti, risponderà, non lo stesso: diavolo! Ma sono differenti l'essere e il nulla della nostra posizione, quelli che voi dite l'indeterminato? No, mille volte, no; ma solo quelli opinati, non quelli pensati. Quando dite: la differenza è semplice opi-

<sup>1</sup> Francesco Sprovieri, patriota calabrese, deputato al Parlamento italiano, famoso per le sue interruzioni, in una delle quali rimbeccò risentitamente un suo collega, illustre e arguto scrittore, che a lui accennava chiamandolo «l'illustre preopinante». Su lui SARTI, *Il Parl. ital.*, Roma, 1898, pp. 517-8

nione, non vi accorgete che introducete estrinsecamente la differenza. È una differenza intrusa, e perciò non pensata. E, ripeto, alterate la posizione; non pensate né anche l'essere e il nulla come l'indeterminato. Uscite dalla Logica.

PARTE SECONDA

I.

ORIGINE E SIGNIFICATO DELLA LOGICA  
DI HEGEL

I.

La filosofia hegeliana, che per mezzo secolo circa parve definitivamente fallita, torna ad essere studiata e meditata seriamente; e le dottrine che avevano voltato le spalle ad Hegel, ridendosi allegramente di aver buttato giù questo colosso, che dava tanto fastidio a tutte le *philosophiae pigrorum*, cominciano sconcertate a brontolare contro la risurrezione di esso, quasi presentissero oscuramente e dolorosamente che la loro ora non tarderà a suonare. Giacché pare proprio una risurrezione. Nessuna filosofia fu dopo il suo fiorire così messa da parte come la hegeliana; contro nessuna i pensatori posteriori si levarono come contro la hegeliana, col convincimento che ella fosse stata un' interruzione nel regolare sviluppo storico del pensiero speculativo, anzi come un'escrescenza, che bisognasse tagliare, estirpare dalle radici, inesorabilmente, per tornare al sano processo della vita. Di nessun filosofo, come di Hegel, furono trascurate le opere dopo il primo periodo naturale della loro fortuna. Di tutti gli altri, se dopo un certo tempo non furono più seguitate le dottrine, si sentì però il bisogno di combatterle. Ad Hegel, invece, gli avversari non fecero né anche l'onore della critica; egli fu subito giudicato e tolto di mezzo; perché a molti parve ottimo consiglio tornare indietro, a quel Kant da cui Hegel aveva preso le mosse; e, ad alcuni, anche più indietro di Kant.

Oggi, questo ritorno da Kant ad Hegel è una delle più belle prove della razionale necessità, del processo storico dell'idealismo assoluto, e un eloquente insegnamento per gli avversari di ogni razionalità della storia. E questo ritorno è segnalato principalmente dai recenti studi sulla *Logica* di Hegel, che è certamente la parte essenziale del suo sistema. In Francia una pregevole monografia sulla *Logica* fu pubblicata nel 1897 da Giorgio Noël; in Inghilterra la *Logica* stessa fu tradotta e munita d'un volume di prolegomeni dal Wallace (1892-94); importanti studi sulla dialettica hegeliana furono messi in luce dal Taggart (1896); e un professore di filosofia della piccola università di Dundee, in Scozia, il Baillie ci ha dato un assai importante volume, che è un vero modello di ricerca storica ed esegetica, intorno alla *Logica*<sup>1</sup>. In Germania il vecchio Fischer compie la sua magistrale storia della filosofia moderna con una poderosa monografia sul filosofo di Stoccarda. Soltanto l'Italia non partecipa a questo nuovo moto di studi hegeliani; sebbene da più parti si accenni a riprendere il suo pensiero<sup>2</sup>. E in Italia più che

<sup>1</sup> J. B. BAILLIE, *The origin and significance of Hegels Logic; A general introduction to Hegels System*, London, Macmillan 1901.

Un'altra pubblicazione recentissima degna di nota è quella di R. MACKINTOSH, *Hegel and Hegelianism*, London, 1903. Il TAGGART ha anche pubblicato un vol. di *Studies in Hegelian Cosmology*, Cambridge, 1901; sul quale vedi *The Philos. Review* del marzo 1903, pp. 187-193. Questa rivista ha pubblicato parecchi articoli su Hegel. È ora annunziato un nuovo libro di GRIER HIBBEN, *Hegel's Logic: an Essay in interpretation*, New-York, Scribner, 1902. [Tradotto ora in italiano da G. Rensi, Torino, Bocca, 1910; e il TAGGART nel 1910 ha pubblicato un utile *Commentary on Hegels Logic*, Cambridge].

<sup>2</sup> [Ma nel 1907 BENEDETTO CROCE traduceva l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* (Bari, Laterza) e pubblicava insieme il saggio *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* (ivi), che diede un forte impulso agli studi di Hegel. Anche i *Principii di filosofia* dello Spaventa sono stati di recente per mia cura

altrove bisogna rifarsi dalla sua logica che non è stata mai studiata in ispeciali lavori da nessuno. Solo lo Spaventa ne aveva intrapreso nel 1867 un'esposizione lucida, sebbene troppo stringata; ma il libro che si pubblicava a puntate, rimase a metà, e non poté essere mai compiuto.

Nel fervore di studi storici, da cui furono presi anche in Italia, dopo il 1860, gli studiosi di filosofia, nessuno s'è rivolto allo Hegel e al suo *opus magnum*. Lo stesso Vera, il quale veramente, più che alla nostra storia particolare, appartiene a quella della cultura filosofica europea, tradusse in francese la piccola logica dell'*Enciclopedia*, ma non la grande, a cui bisogna pure far capo: e fra le altre opere hegeliane, di cui curò la versione francese, trascurò quella *Fenomenologia dello spirito*, nella quale avrebbe dovuto fornire la chiave della Logica<sup>1</sup>.

A chi si rifà oggi su Hegel conviene infatti riprendere lo studio della *Logica*, e perciò della *Fenomenologia*, senza la quale quella è una sfinge di cui nessun Edipo potrà mai svelare l'enigma. E bisogna intendersi. Oggi si domanda ai neohegeliani se essi hanno il coraggio di tornar a sostenere tutto il sistema di Hegel, con tutta la sua *Enciclopedia*, cioè non solo la sua logica, ma anche tutta la sua filosofia della natura e tutta la filosofia dello spirito. Ma i neo-hegeliani, non possono rimettere in piedi i morti: e il pensiero di Hegel essi possono e debbono dire che è vivo, ma non proprio Hegel in persona. Il pensiero di Hegel è la sua nuova logica; ma la persona di Hegel, il suo spirito personale ebbe un certo contenuto storica-

compiuti con l'aggiunta della parte inedita e pubblicati col titolo di *Logica e Metafisica*, Bari, Laterza, 1911].

<sup>1</sup> [Il BAILLIE stesso, ora professore al King's College di Aberdeen, ne ha dato un'eccellente traduzione: *The Phenomenology of mind*, transl. with an introd. a. notes, London, Sonnenschein, 1910, 2 voll. Della *Grande Logica* di Hegel una traduzione ha ultimamente fatta in italiano il valente prof. A. MONI e sarà pubblicata dal Laterza e una trad. it. si prepara anche della *Fenomenologia*].

mente determinato di esperienza, nella cui trama egli bensì non poté non vedere quel movimento dialettico che la sua logica aveva scoperto nell'intima vita del sapere e perciò di ogni sapere, ma che non si può confondere propriamente con la verità della sua filosofia, per cui egli vive eterno nella storia della filosofia.

I limiti di codesto contenuto sono i limiti stessi della logica, la quale anche in Hegel, se non è formale nel senso aristotelico, è pur sempre formale (e come potrebbe non essere?) nel senso kantiano della *Critica della ragion pura*: come logica trascendentale. Giacché la vera differenza tra la logica aristotelica e la hegeliana non è, a mio credere, che l'una è formale e l'altra no; ma che l'una è malamente formale, e l'altra rigorosamente formale. In quella si cerca il formale nell'empirico e nel concreto; riuscendo o all'arbitrario o al futile; o deducendo l'indeducibile, o deducendo dal generale il particolare che vi s'è messo; in questa si cerca il formale nella forma, nell'idea, nel principio che informa il reale. La categoria di Aristotele è un concetto che è contenuto della coscienza; la categoria di Hegel è quello stesso concetto puro che, secondo l'idealismo trascendentale, è legge del pensiero o atto del pensiero, ma non è pensiero pensato. La categoria di Hegel è perciò la vera forma che è attività e funzione creatrice del conoscere e però del reale; e in questo senso è massima concretezza.

Dato il carattere formale, volere che la verità della logica porti con sé la verità del contenuto, che solo la conoscenza empirica o fenomenologica della natura e dello spirito può dare, è non tener conto del profondo divario che è tra contenuto e forma. La verità della logica importa la verità di se stessa in quella speciale realtà che è il pensiero concreto di Hegel, come in ogni altro pensiero: giacché, se le categorie della sua logica, nel loro stesso organismo, non si riscontrassero nell'organismo del pensiero di Hegel, come in quello d'ogni altra parte della

realtà, la logica di Hegel sarebbe falsa. Ma non importa la verità di quel pensiero, come non importa la verità ed assolutezza di alcun'altra parte del reale in cui si attua. Tutto diviene, niente è; e come si forma la natura, così si forma il pensiero; e di assoluto non c'è se non questo formarsi, questo divenire, che è appunto la logica. Tutto il resto è eterna soluzione ed eterno problema. La vera scienza è la logica; e il resto non può essere che sistemazione logica di un pensiero transeunte di un reale pure transeunte.

Da questa sentenza al più angoscioso scetticismo il passo è brevissimo, se non si riflette bene sul vero senso di quell'astrattezza che ho attribuito alla logica, che è poi il vero senso del kantismo. La categoria kantiana senza l'intuizione è vuota: ma esiste come vuota? No: solo una considerazione trascendentale (che trascende il *Dasein*) può coglierla; e la logica che la studia è detta perciò appunto trascendentale. Tale trascendentalità delle categorie è la loro astrattezza. Ma il trascendentale di Kant non è trascendente, anzi immanente: per Kant, immanente, nel solo conoscere; per Hegel, nello stesso reale, che è identico al conoscere. Quindi la trascendentalità si compie nello stesso reale, nella natura e nello spirito. Fermatevi al trascendentale, e questo si fa subito trascendente; e voi date il *Dasein* alla vuota categoria in quanto vuota. La vita della categoria kantiana è nella conoscenza concreta, e la vita della logica hegeliana è nella natura e nello spirito; e conoscere la sua vita è conoscere questa vita nella natura e nello spirito: conoscer l'assoluto è conoscerlo nella sua creatività del relativo, con una conoscenza relativa, che ha però nella sua stessa relatività la sua assolutezza. Respingere il relativo per amor dell'assoluto è respinger lo stesso assoluto, che nel relativo manifesta la sua assoluta potenza; come, per Kant, rinunciare alla intuizione è già rinunciare alla categoria. Dunque: la logica non può non compiersi in una



filosofia della natura e in una filosofia dello spirito; ma né la natura né lo spirito nelle loro forme fenomenologiche sono assolute se non relativamente (sono assolute come certi gradi del divenire), e quindi son destinate a perire, cioè rivolgersi in forme superiori. Ed hegeliani si è veramente se, accettando la logica hegeliana, non si accettano in blocco la dottrina della natura e quella dello spirito, ma si rifanno, quando occorre, hegelianamente<sup>1</sup>. Non sarà un fare e un disfare vano; ma un fare continuo, serio, la maggior serietà della vita.

Per non essere hegeliani bisogna, al contrario, e basta, rifiutare, smontare la *Logica*; e come questa fu la conseguenza della *Fenomenologia dello spirito*, spezzare il congegno di questo lavoro mirabile. La natura di una cosa è il suo nascimento, come disse il Vico. Quindi intendere la *Logica* è intendere il suo processo; come colpire la *Logica* si può solo rivolgendo i colpi contro la *Fenomenologia*.

Questo ha inteso il Baillie; il quale, per rendersi conto del valore della *Logica* hegeliana, ha creduto appunto che il metodo migliore fosse quello di rintracciarne la genesi e lo sviluppo. Anzi, a render più compiuta la sua ricerca, non si è fermato alla *Fenomenologia*, che è la immediata introduzione alla *Logica*; ma è rimontato ai primi inizi del pensiero di Hegel nella sua posizione storica, studiando gli abbondanti documenti che nelle *Lettere* dell' Hegel e ne' vari scritti e frammenti messi in luce dal Rosenkranz (1844) e dallo Haym si hanno delle sue più antiche concezioni della logica.

<sup>1</sup> [E si debbono rifare, quando la logica hegeliana sia riformata nel senso da noi propugnato, solo come storia della natura e storia dello spirito; cioè, propriamente, come storia, tout court, che non può essere, in fondo, se non dello spirito, che la fa].

## II.

Il Baillie distingue tre periodi nello sviluppo del pensiero logico di Hegel. Il primo, tra gli anni 1797 e il 1800, sarebbe rappresentato da quell'abbozzo di sistema, pubblicato in parte dal Rosenkranz<sup>1</sup> e in parte dal Mollat<sup>2</sup>, in cui si trova appunto la forma originaria della speculazione hegeliana: e che si potrebbe dire il periodo di Francoforte sul Meno, dove Hegel fu insegnante privato in quegli anni. Il secondo periodo andrebbe dal 1801, anno della partenza di Hegel per Jena, fino al 1807, quando fu pubblicata la *Fenomenologia dello spirito*: e sarebbe il periodo di Jena, rappresentato principalmente dagli articoli inseriti nel *Giornale critico di filosofia*, che Hegel pubblicò a Jena insieme con lo Schelling. E il terzo infine dalla *Fenomenologia* alla *Scienza della logica* (1812-16): il periodo che si potrebbe dire di Norimberga, dal cui ginnasio Hegel mosse nel 1816 all'università di Heidelberg, quando, a 46 anni, poteva dire di aver aggiunto l'ultima linea al disegno del suo sistema.

Nel primo periodo il Baillie nota il grande interesse che per lo studioso dello svolgimento della filosofia hegeliana ha quel primo tentativo di costruzione sistematica fatto allora da Hegel. In questo primo abbozzo infatti è notevole che il filosofo di Stoccarda esponesse già le sue vedute nella forma di un sistema compiuto: che fu una delle caratteristiche peculiari della sua mente. Filosofia (nota il Baillie) era per Hegel sinonimo di sistema; e il suo concetto della filosofia dal principio alla fine rimase

<sup>1</sup> *Leben*, Berlin, 1844, pp. 49-141.

<sup>2</sup> *System der Sittlichkeit*, von G. G. F. HEGEL, aus d. handsch. Nachlasse d. Verf. v. G. MOLLAT, Osterwieck-Harz, 1893. [Altri appunti giovanili contenenti anch'essi antichi abbozzi del sistema sono stati stampati recentemente nell'«Hegel-Archiv» preso a pubblicare da G. Lasson, Leipzig, 1912].

fondamentalmente il medesimo. Suo oggetto fu sempre l'assoluto, la totalità delle cose; suo fine, l'organamento del tutto mediante un principio unificatore. La filosofia per lui non fu indagine della natura della conoscenza, ma ampliamento attuale del conoscere; non sconnesse e spasmodiche escursioni ne' vari problemi della filosofia e tanto meno una diffidenza scettica verso il suo essenziale proposito. Il che era una conseguenza del metodo e dei risultati del nuovo movimento filosofico di Fichte e di Schelling, contraddistinto dalla tendenza ad abbandonare l'esame della conoscenza, a ritenere per costitutivi dell'esperienza i principii che Kant considerò come puramente regolativi, e a tentare una sistemazione organica di tutto il contenuto dell'esperienza.

Ma lo schema suddetto è importante per un'altra ragione. Esso contiene nelle sue linee generali la fisionomia essenziale del sistema definitivo, con la sua divisione in logica, filosofia della natura e filosofia dello spirito. Le maggiori differenze s'incontrano nella prima parte; ma, nel resto, se si toglie il divario naturale della maggior chiarezza e compiutezza nella forma posteriore del sistema, e soprattutto quello di un metodo preciso che nell'antico schema manca, il problema è il medesimo: la relazione tra la natura e lo spirito, tra l'ideale e il reale.

È pure importante notare, che in questa forma primitiva il sistema di Hegel adotta come suo principio fondamentale, che la suprema realtà è lo spirito. Da questa posizione, osserva il Baillie, si può dire con certezza che egli, nonostante le apparenze in contrario durante il periodo di Jena, non si sia mai allontanato. « Così il principio dell'idealismo è la base sulla quale si fondarono i primi sforzi costruttivi di Hegel; e se lo spirito si prende come la parola d'ordine dell'idealismo, il sistema di Hegel è idealistico fin dalla sua origine »<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *The orig.*, p. 23.

Pure, secondo il Baillie, non può dirsi veramente che questo principio sia stato stabilito con una dimostrazione. Le ragioni del principio vanno ricercate piuttosto nei precedenti della storia mentale di Hegel; e le principali sono due: 1<sup>o</sup>) l'apprezzamento che Hegel faceva della coscienza religiosa ed etica, — che è, secondo il Baillie, il motivo fondamentale, il *leitmotiv* del pensiero hegeliano; 2<sup>o</sup>) l'influsso dei filosofi suoi predecessori, e di tutta la filosofia moderna, il cui principio caratteristico è appunto il concetto dello spirito.

Oltre il principio, questo più antico schema ha in comune con quelli posteriori le linee generali. La filosofia vien già considerata come l'interpretazione dell'universo dal punto di vista della realtà assoluta; ed è perciò « speculativa » fin da principio. L'assoluto si considera come manifestabile in tre forme principali o momenti: idea pura, natura e spirito. Ma, se questi momenti sono già distinti, si bada meno alla loro connessione che alla distinzione. V'è una certa tendenza a cadere in espressioni mistiche e metaforiche in luogo di nozioni determinate. — Né ancora la filosofia è la forma più alta della conoscenza. Superiore è la religione, perché la filosofia, movendosi nella sfera della riflessione, o del pensiero che è in opposizione a ciò che non pensa e dev'esser pensato, non raggiunge la piena realizzazione dell'assoluto; la religione invece supera ogni opposizione e finitezza, poiché in essa il finito, diventa momento della vita infinita, e s'identifica con essa. Tale distinzione tra filosofia e religione è una conseguenza della differenza, che Hegel in questo periodo pone tra reale e ideale. Ancora l'idea e la realtà non sono identificate; e l'oggetto della logica non è lo stesso della metafisica (la realtà vivente). Come s'è detto, Hegel insiste da principio sulla differenza, e non vede la relazione. Di qui il divario profondo tra questa sua prima logica, e quella più tarda: distinzione tra logica e metafisica;

distinzione tra la nostra conoscenza dello spirito assoluto e la conoscenza che lo spirito ha di se stesso; distinzione tra la presentazione ideale del reale, e il reale in se stesso. L'idea dello spirito assoluto, o lo spirito assoluto in quanto idea, non fa ancora parte della logica, ma della metafisica — Hegel distingue dalla filosofia della natura e dalla filosofia dello spirito ciò che egli dice « filosofia teoretica ». Le prime due discutono le relazioni e le connessioni degli oggetti reali e concreti, come attualmente esistenti; l'ultima tratta dei concetti astratti formali, in quanto concetti di ciò che esiste, non come concetto, ma come reale; e comprende due parti, la logica e la metafisica. La logica studia la natura e il carattere formale dell'essere e del pensiero, considerati astrattamente e in generale; e si divide in tre parti: a) determinazione del carattere generale dell'essere; b) determinazione del carattere generale del pensiero per sé; c) determinazione del metodo onde essere e pensiero, benché distinti, sono fra loro in relazione.

Senza entrare in particolari, ci contenteremo di notare col Baillie, che questo schema primitivo della logica hegeliana contiene per lo meno il germe della logica posteriore e definitiva. Fin d'allora Hegel si stacca da Kant, negando che la filosofia debba e possa incominciare con una critica della natura e dei limiti della conoscenza; giacché la filosofia deve determinare nel pensiero e col pensiero la natura essenziale della realtà assoluta. Hegel mette già in pratica il suo principio, che per imparare a nuotare bisogna buttarsi nell'acqua; e che la giustificazione della conoscenza non può esser fatta con una ricerca preliminare, sibbene mettendo in opera lo stesso conoscere, con la dimostrazione reale del conoscere. In ciò Hegel segue da vicino Fichte e Schelling, di cui in quel torno<sup>1</sup> egli si professava alunno.

<sup>1</sup> *Briefe*, I, 21.

La sua logica, come quella dei grandi filosofi suoi contemporanei, è, fin dalla sua origine, logica trascendentale; concerne così il pensiero come l'essere, e definisce i concetti formali determinanti di tutta la realtà. Principio, che rimane virtualmente immutato attraverso tutta la storia della logica hegeliana.

Ma, nonostante le sue simpatie con Fichte e con Schelling, Hegel già procede per una via propria. Dalle sue lettere apparisce, che, nel tempo in cui questa logica più antica era in formazione, egli studiava attentamente di Fichte la *Wissenschaftslehre* e la *Kritik aller Offenbarung*. Pure, dice il Baillie, difficilmente si potrebbe scorgere nei particolari di quella logica un influsso della costruzione peculiare che del suo principio fece il Fichte nella *Dottrina della scienza*, nonostante la comunanza del principio. Hegel, che pur doveva considerare quell'opera come una specie di logica trascendentale, non trasse profitto né dal contenuto né dal metodo di essa. In lui, per esempio, non è traccia d'una analisi simile a quella che Fichte fa delle categorie di limitazione e negazione, e soprattutto della categoria della realtà, a cui Fichte attribuiva tanta importanza. Così il metodo fichtiano di dedurre dall'Io tutto il contenuto della *Dottrina della scienza*, non trova nessuna accoglienza presso Hegel. « Fichte discende dall'Io; Hegel, se mai, ascende ad esso »<sup>1</sup>. Forse, dice il Baillie, Hegel conosceva la pubblica disapprovazione fatta da Kant delle vedute di Fichte. Inoltre, doveva essere allora familiare colle vecchie idee fichtiane di Schelling nei suoi primi scritti filosofici: *Ueber d. Möglichkeit u. Form einer Philos. überhaupt, Vom Ich als Princip* ecc. (1795), e *Philos. Briefe üb. Dogmatismus u. Kriticismus* (1796). Ma probabilmente in questi scritti Hegel non trovò aiuti speciali,

<sup>1</sup> BAILLIE, *The orig.*, p. 45 n.

poiché essi non gli presentavano un sistema di logica; e solo poterono influire sul corso del suo pensiero.

Infine, se è stretta la somiglianza tra la logica trascendentale di Kant e la più antica logica hegeliana, le differenze sono anche molto notevoli. E già il punto di partenza — che la filosofia ha per oggetto il tutto, che gli elementi opposti in questo tutto sono fattori di un'unità, non radicalmente opposti — separa profondamente il presupposto della logica hegeliana da quello della kantiana. E lo stesso termine *trascendentale* non significa propriamente lo stesso per i due filosofi; perché per Kant trascendentale è l'apriori soggettivo, che dà il carattere necessario ed universale all'oggetto conosciuto; e si fonda quindi sulla distinzione tra soggetto ed oggetto. Hegel, seguendo Fichte e Schelling, trasforma l'apriori soggettivo di Kant in un trascendentale obbiettivo, costitutivo della realtà.

I difetti e i presupposti non criticamente giustificati di queste più antiche vedute sono gradatamente rimossi nel corso dello sviluppo del pensiero di Hegel. I difetti maggiori sono tolti via subito. Superate le ambiguità e difficoltà nella distinzione di essere e pensiero, cade la distinzione di forma e contenuto anticipatamente sottintesa e tenuta per base della separazione della logica dalla metafisica. La distinzione è mantenuta, ma determinata in altra maniera. La questione del rapporto tra logica e metafisica è risolta in aperto contrasto col modo di prima; e svanisce l'accordo coi pensatori precedenti. La metafisica diventa più *formale*, la logica più *concreta*. È in parte rimossa la incompiutezza della connessione sistematica tra le varie parti della filosofia e tra i vari elementi di queste, non tanto per l'adozione di un metodo filosofico, quanto per la determinazione più rigorosa del suo principio filosofico. Un metodo, dice il Baillie, nel senso rigoroso egli non l'ha ancora raggiunto.

È un periodo di critica. « Hegel diventa consapevole della sua posizione filosofica e padrone de' suoi termini. Nondimeno i principii adottati in questo tempo non sono completamente elaborati; e parecchie delle sue posizioni furono in seguito modificate e magari abbandonate »<sup>1</sup>.

### III.

All' Università di Jena, allora centro letterario e filosofico della Germania, la mente di Hegel fece un gran passo. L'interesse dominante religioso fu in lui soppiantato dall'interesse per la filosofia: « La sua intuizione religiosa del mondo cedette il luogo a un'interpretazione puramente filosofica di esso: i concetti indeterminati del pensiero religioso si cambiarono nell'accuratezza, determinatezza e chiarezza della riflessione sistematica. E con questo intiero abbandono alla filosofia una grande ripugnanza al vago misticismo in cui finora aveva cercato luce e soddisfazione. Ora egli definisce il misticismo<sup>2</sup> come un mezzo fantastico per l'espressione dell'Assoluto; non è sentimento né scienza, ma un che di oscuro intermedio (*trübes Mittelding*): un « sentimento speculativo ». Lo dice arditamente una pomposa rettorica che da se medesima confessa l'impotenza del mezzo col quale cerca di esprimere l'essenza della realtà. Ma ancora la religione esercita un grande influsso sul suo pensiero, come apparisce, secondo il Baillie, non solo dal fatto che la filosofia è sempre per lui una « scienza speculativa », il cui oggetto è l'assoluta realtà come tale, ma anche dalla natura del principio supremo della realtà che egli adotta e dal posto assegnato alla religione nella sua filosofia. Giacché il principio della realtà è sempre lo spirito;

<sup>1</sup> *The orig.*, p. 58.

<sup>2</sup> In ROSENKRANZ, *Leben*, p. 182 s.

6. — GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana*.



e in uno schizzo di filosofia di quel tempo<sup>1</sup> ei fa ancora della religione il momento finale e supremo di quella.

L'influenza di Schelling si fa sentire maggiormente nel modo di concepire la logica e la metafisica. Entrambe queste scienze formano insieme la prima della triade delle scienze filosofiche, come nel primo periodo, innanzi alla filosofia della natura e alla filosofia dello spirito: e sono ancora trattate come parte indipendente e per se stante della filosofia, senza immediato rapporto né con l'una né con l'altra delle restanti scienze. È notevole come la denominazione di questa scienza si venga cambiando nel corso di questo periodo, perché il progressivo cambiamento è segno dello sviluppo del pensiero hegeliano. Da principio, essa vien chiamata semplicemente *Logica e metafisica*; e nel 1802 Hegel si proponeva di pubblicarne un trattato. Questo o divenne una parte, o diede luogo a un compendio, ideato più tardi, della totalità delle scienze filosofiche. Tale compendio, menzionato nel 1803, doveva essere un'esposizione completa del suo *Sistema di filosofia*, e comprendere: 1°) *Logica e metafisica o Idealismo trascendentale*; 2°) *Filosofia della natura*; 3°) *Filosofia dello spirito*. Queste due ultime parti nel 1805 le designava col nome di filosofia del reale: *Realphilosophie*.

Finalmente, nel 1806 la filosofia speculativa contiene: fenomenologia dello spirito, logica, filosofia della natura e filosofia dello spirito: dove la metafisica, si badi, viene omessa, come scienza distinta. Al quale mutamento corrisponde una divisione del sistema, che deve appartenere agli anni più tardi di questo periodo, e in cui la prima parte del sistema è data come « logica o scienza dell'idea come tale ». Questi cenni, conchiude giustamente il Baillie, nel corso dello svolgimento del pensiero hegeliano durante

<sup>1</sup> ROSENKRANZ, p. 179.

cotesto periodo, indicano la graduale identificazione della logica con la metafisica, identificazione che divenne la sua posizione finale. Ma questa posizione non è propriamente stabilita, né fatta esplicita nelle opere di questo periodo, come sarà più tardi.

Il principio della filosofia, come s'è detto, è l'assoluto. Esso ha un carattere necessario: è uno, unità o identità di tutto ciò che è finito. Questa unità contiene e risolve tutte le opposizioni: corpo e anima, necessità e libertà, natura e io, soggetto ed oggetto, concetto (*Begriff*) ed essere. Queste forme più fondamentali di opposizione s'implicano tutte l'una nell'altra, ed Hegel per esempio usa l'opposizione tra soggetto ed oggetto per dire lo stesso che l'opposizione tra pensiero ed essere.

L'identità del soggetto con l'oggetto è il principio supremo di ogni conoscenza filosofica: ma è eziandio presupposta nella vita comune come in ogni filosofia; ed è veramente la base del senso comune dell'intelligenza ordinaria. E appunto il bisogno di superare l'opposizione, quando si è smarrito il senso dell'identità, che pur rimane implicitamente presente in fondo al pensiero, fa nascere la filosofia, come la religione. « La rottura, l'isolamento, la divisione è (dice Hegel) la fonte del bisogno della filosofia ». Questa perciò deve ristaurare e rivelare alla coscienza quella identità fondamentale, riaffermare la supremazia dell'assoluto dimostrando la sua presenza attuale in ogni realtà finita e determinata, e mostrare che tutte le identità relative finite sono semplici ripetizioni di una medesima identità suprema. Quindi due momenti nel processo della filosofia: uno, la negazione della realtà finite come tali nella realtà illimitata, infinita; l'altro, l'affermazione e conservazione del finito in virtù della sua partecipazione all'infinito e della sua determinazione per mezzo di questo.

Lo strumento di questo processo è la ragione. Questa sola è adeguata infatti all'assoluto: è, dice Hegel, la

manifestazione dell'assoluto; l'attività della ragione è l'attività stessa dell'assoluto. Quindi il concetto che la filosofia è conoscenza dell'assoluto, è equivalente all'altro, che essa è la conoscenza di sé alla ragione; e però un modo essenziale, una forma della ragione. I due metodi della ragione corrispondenti ai due momenti suddetti del processo della filosofia sono la riflessione e l'intuizione (*Anschauung*) trascendentale: due procedimenti non propri della nostra ragione, giacché tutte le distinzioni tra i procedimenti della nostra ragione e quelli dell'oggetto sono puramente relative, non sono, né potrebbero essere assolute. Anzi questi procedimenti s'identificano gli uni con gli altri da se stessi, superando la loro opposizione, nell'assoluto, nell'identità della ragione.

L'intelletto pone, fissa tutte le opposizioni; né può adempiere l'ufficio della filosofia, perché ei non può tentare di costruir l'assoluto. Anch'esso, tuttavia, è una specie di riflessione, ma riflessione astratta ed astraente (*isolated, isolating*), e però diversa dalla riflessione della ragione che s'appunta nell'assoluto. La riflessione filosofica, per la sua relazione con l'assoluto, è negativa: ed Hegel la dice « il potere negativo dell'assoluto », « il lato negativo dell'assoluto », « l'assoluta negatività ». L'intelletto pone il finito; ma ogni finito è limitato da un altro finito, e l'intelletto è costretto a progredire sempre verso una totalità completa. Così, dal seno stesso dell'intelletto sorge l'opera della ragione: la riflessione, che è, come s'è detto, puramente negativa. In essa l'assoluto è solo sintesi degli opposti. La sua legge è che ogni cosa distrugga se medesima; la vita di ogni realtà finita è la sua morte. Ciò è vero di tutto, salvo che dell'identità assoluta; è vero della stessa riflessione, se essa si oppone all'assoluto e si fissa come un elemento della realtà. La sorte della riflessione è l'annientamento di sé (*self-annihilation*) nella sintesi degli opposti, che è l'assoluta

identità. « Ma questa sintesi non è realmente contraddizione, anzi la contraddizione che abolisce e nega se stessa. E questo è il significato dell'antinomia. L'antinomia quindi è la legge suprema della ragione in quanto riflessione, della parte negativa della speculazione »<sup>1</sup>.

La riflessione vuole dappertutto che gli opposti siano negati, e che la loro verità consista nella loro negazione nell'assoluto. Ma essa non fa più di questo. E richiede un processo che porti alla luce della conoscenza filosofica il lato positivo della ragione, che resiste a ogni negazione, ed è appunto quella stessa identità che sostiene e conserva il contenuto negato. E questo lato della ragione è l'intuizione. La quale non fissa più opposti, l'uno contro l'altro, perché non ripete l'opera della riflessione dell'intelletto; ma si riferisce all'identità per sé, come la riflessione concerne gli opposti finiti come tali. L'intuizione non si manifesta solo nel caso dell'assoluta identità, ma anche nel caso di quelle identità relative, in cui si differenzia l'identità assoluta. L'intuizione afferma ciò che la riflessione indica soltanto, realizza ciò che questa postula. Nell'identità come tale è immanente l'antinomia, e nell'antinomia come tale è implicita l'identità. L'intuizione esprime l'unità immediata dell'identità della ragione con la ragione stessa. Separata dalla riflessione, l'intuizione è empirica, inconscia, il puro dato; per cui l'obbiettivo, per esempio, viene accettato come diviso dal subbiettivo. Così la riflessione, separata dall'intuizione, fornisce sì una conoscenza, ma una conoscenza formale, negativa, che riferisce il contenuto dell'assoluto alla sua identità, ma non sa cogliere questa identità: produce solo antinomie. Quindi nella speculazione non si possono scompagnare riflessione e intuizione. La loro unità è la meta del pensiero, e questa unità dà quella conoscenza trascen-

<sup>1</sup> Pag. 76.

dentale che sola soddisfa pienamente la filosofia. Questa unione genera l'unione di subbiettivo e obbiettivo, d'intelligenza e natura, di conscio e d'inconscio, di pensiero ed essere — in cui consiste la coscienza filosofica o costruzione dell'assoluto. Epperò, ciò che è conosciuto o intuito (*angeschaut*), appartiene in pari tempo ai due mondi: un mondo è essenzialmente identico con l'altro: l'essere, considerato dal punto di vista del pensiero, è lo schema dell'intelligenza; l'intelligenza, dal punto di vista dell'essere, è lo schema dell'essere assoluto. Ma la filosofia è detta opera della riflessione, perché questa si riferisce al finito, alle differenti forme del contenuto dell'assoluto, sulle quali il sistema si costruisce e in grazia delle quali la filosofia è richiesta; e la riflessione dimostra il molteplice finito come una determinazione limitata dell'identità assoluta: sicché essa è lo strumento adoperato nella formazione del sistema, e il suo processo formale consiste nella sintesi degli opposti.

Ora, posto questo concetto della filosofia, Hegel dà il nome di logica alla parte che forma il contenuto della riflessione esatta e *per sé*; e quello di metafisica alla conoscenza trascendentale, fornita dall'intuizione. L'una ci dà la conoscenza infinita o dell'assoluto, l'altra la conoscenza finita, o della finitezza; l'una è la conoscenza della ragione pura; l'altra è la conoscenza della ragione determinata ancora dall'intelletto, e si può dire perciò anche opera dell'intelletto. La vera logica determina e riduce a sistema le forme del finito, per riuscire alla negazione della conoscenza finita mediante la conoscenza razionale. E consta di tre parti. La prima determina le categorie del finito in generale, prese semplicemente nella loro finitezza, come riflessi dell'assoluto, come raggi dell'assoluto passati attraverso il prisma della finitezza: categorie che sono identità formali, non reali; non identità di obbiettivo e subbiettivo, ma identità vuote, senza interna differenza: ognuna identica a se

stessa. La seconda parte concerne la conoscenza finita o riflessione astratta, o intelletto come tale, e considera le forme soggettive del finito: concetto, giudizio e sillogismo. La terza parte definisce la relazione della ragione con le forme precedenti della conoscenza finita; ed è una parte negativa, che risolve le forme del finito nell'assoluto, per opera della riflessione filosofica in contrasto con quella riflessione finita, astratta, che opera nelle prime due parti della logica.

Questa terza parte introduce alla metafisica, o filosofia vera e propria, conoscenza della ragione *per sé*, sfera dell'idea pura, unione del pensiero e dell'essere, della riflessione e dell'*Anschaung*. Sicché ancora la distinzione tra logica e metafisica è, almeno formalmente, chiara e netta. La logica, dice esplicitamente Hegel<sup>1</sup>, è in un certo senso un'introduzione alla filosofia. In qual senso? Non certo nel senso che *per sé* stessa sia fuori della filosofia, perché una parte di essa è conoscenza della ragione; ma piuttosto nel senso che essa è un primo grado della filosofia.

Ancora il pensiero di Hegel deve procedere; ma già in questo secondo periodo ha avuto molto cammino. E i nuovi risultati da lui raggiunti si possono ridurre a quattro capi: 1°) più completo possesso del suo fondamentale principio filosofico; 2°) determinazione della natura e del metodo dell'istrumento della filosofia; 3°) più stretto ravvicinamento della logica alla metafisica, mercé l'assimilazione del loro contenuto; 4°) specificazione del metodo da adoperare per la costruzione d'un sistema: cioè lo sviluppo; un metodo, ha detto già Hegel, *né analitico né sintetico* precisandolo perfettamente, pur non avendone ancora dato una completa esposizione<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> ROSENKRANZ, p. 191.

<sup>2</sup> Il metodo dello sviluppo, distinto dal metodo deduttivo di Fichte e in parte di Schelling, secondo il Baillie (p. 97), è stato probabilmente suggerito ad Hegel dall'*Idealismo trascendentale*

Ma restava un gran passo da compiere. Il periodo di Jena è ancora in gran parte sotto la diretta influenza di Schelling. Come questo, Hegel si oppone, al soggettivismo di Fichte e di Jacobi; difende un'interpretazione idealistica di Kant; ma resta un puro schellinghiano pel suo principio d'identità e indifferenza tra natura e spirito. E rimane ancor da vedere come e perché il pensiero di Hegel si distacchi dal principio schellinghiano, per innalzarsi nella *Fenomenologia* e nella *Logica* al concetto dell'idealismo assoluto, per cui finalmente si risolve davvero la dualità di natura e spirito, di logica e metafisica, di riflessione e intuizione, di intelletto e ragione.

Nello stesso periodo di Jena si vedono continue fluttuazioni tra la concezione schellinghiana dell'assoluto e quella che sarà poi la concezione definitiva di Hegel. Ora egli considera l'assoluto come punto d'indifferenza tra soggetto e oggetto, ora la concepisce come concreta individualità, come quella unità di universale e particolare, in cui consiste la natura dello spirito. Ora la sua forma suprema si fa consistere nella *Sittlichkeit* (non moralità, ma mondo morale <sup>1</sup>) ora invece in una identità indifferente. Altre volte, infine, descrivendo <sup>2</sup> la natura

di SCHELLING, la cui filosofia è concepita ed esposta come « una storia dei gradi od epoche dell'autocoscienza », una storia che muove da una posizione « dedotta » come ultima, necessaria e indubitabile, e « riconosce » il sorgere dei vari atti dell'autocoscienza in una serie rappresentante i gradi della complessità e determinatezza della coscienza di sé (*Transc. Ideal.*, Absch. III, XII).

<sup>1</sup> Il Baillie, seguendo lo STIRLING (autore del *Secret of Hegel*, 1865, che egli chiama il gran magazzino, *the great store-house*, dell'hegelianismo), rende questa parola con *Ethicality*, che potrebbe pure accettarsi in italiano, e la definisce abbastanza bene « la visibile e sostanziale realizzazione dell'attività morale » (63 n.). Lo SPAVENTA nei *Principii di Etica* (2ª ed., Napoli, Piero, 1903) dice questa « eticalità » *costume* traducendo *l'Ethos* di Hegel.

<sup>2</sup> ROSENKRANZ, pp. 192-3.

in Dio (in termini, veramente, come nota giustamente il Baillie, semiteologici), lo fa in modo che Dio per sé non è più un semplice principio neutro della realtà, ma autocoscienza vivente ed attiva.

Ma queste oscillazioni negli ultimi anni del periodo di Jena cessano, ed Hegel afferma risolutamente la *supremazia* dello spirito sulla natura, del soggetto sull'oggetto. Via via che in lui si determina questa posizione, si rallentano le relazioni di Hegel con Schelling, finché la prefazione della *Fenomenologia* segna e il principio dell'indipendenza del pensiero di Hegel e la sua rottura con Schelling, o, come Hegel preferiva di dire, con la scuola schellinghiana.

L'assoluto per sé è spirito. Non che Hegel non ammetta più l'assoluto come unità di soggetto ed oggetto, e di tutti gli opposti. Su questo punto resta sempre d'accordo con Schelling e con lo stesso Fichte. Ma Fichte riduceva l'oggetto al soggetto; Schelling ammetteva l'eguaglianza tra i due opposti principii dell'unità: Hegel vede la superiorità del soggetto. E tutta la sua filosofia seguente non è altro, secondo il Baillie, che la completa deduzione ed esposizione di codesta veduta.

#### IV.

Quali ragioni dunque spinsero Hegel a progredire su questa via? In primo luogo sempre l'interesse religioso ed etico della sua filosofia; interesse, al quale il Baillie propende ad attribuire forse un'importanza esagerata nello sviluppo del pensiero di Hegel. Poi, la relazione dello spirito con la natura nell'esperienza morale, dove la esatta idea della libertà pone certo lo spirito a un piano superiore della natura. D'altra parte, la differenza non meno chiara tra le due realtà, nell'esperienza teoretica: giacché la conoscenza importa un dominio dello spirito sulla natura, del soggetto sull'oggetto: superiorità già



messa in evidenza da Kant. Inoltre, il concetto stesso hegeliano della filosofia, come conoscenza di sé della ragione, doveva condurlo a quella posizione. Non si può infatti « trattare tutta la filosofia (la filosofia della natura inclusa) unicamente in termini razionali, impossibile parlare dell'autoconoscenza, dell'autointuizione dell'assoluto, dell'assoluta conoscenza che l'assoluto possiede di se stesso, e pur sostenere che l'assoluto è pura identità indifferente di spirito e natura ». Né si può non tener conto dell'influenza esercitata su Hegel per parecchi anni dalla filosofia di Platone; il cui concetto delle attinenze fra spirito e natura fu confermato e più sistematicamente elaborato da Aristotele, col quale Hegel negli ultimi anni di Jena si familiarizzò assai, e del quale è grande l'influsso quindi innanzi sopra di lui. A tutto ciò aggiungi il profondo apprezzamento che Hegel faceva della ricchezza e molteplicità del reale: — nota caratteristica, dice il Baillie, della mente di Hegel, che doveva rendergli impossibile alla lunga di starsene all'identità schellinghiana.

Ma, superata l'identità indifferente, affermata la differenza, questa non può rimanere una mera fede: diventa il problema della filosofia, da trattarsi sistematicamente. Ed Hegel infatti s'accinge a un'opera indirizzata a dimostrare vera nei particolari la sua concezione generale dei gradi della realtà. Quante sono le forme opposte dello spirito e della natura, del soggetto e dell'oggetto, nel loro sviluppo, devono fornire altrettante prove particolari al nuovo principio, dimostrando la supremazia dello spirito attraverso tutta la realtà. Il che significa che lo spirito abbraccia il suo oggetto. Non lo esclude (dualismo), non lo nega (solipsismo), né sta sullo stesso livello di esso (indifferentismo schellinghiano); lo contiene. Questo solo è idealismo. Per risolvere questo problema, per stabilire questa posizione, Hegel scrisse la *Fenome-*

*nologia*. Con la quale si entra nel terzo ed ultimo periodo della logica hegeliana.

Il Baillie analizza accuratissimamente le parti della ricerca nella *Fenomenologia*, dei diversi aspetti da cui essa può essere considerata, del fine teoretico e del suo fine pratico, del concetto che vi è svolto della conoscenza e della verità, della conoscenza ideale e della conoscenza attuale, e poi del suo contenuto e di quella conoscenza assoluta, che è il risultato del processo fenomenologico, nonché delle relazioni della conoscenza assoluta con le altre forme del sapere, che sono poi il rapporto della *Logica* con la *Fenomenologia*.

Dal fatto che nell'*Enciclopedia* la *Fenomenologia dello spirito* è una suddivisione della *Filosofia dello spirito* s'è concluso, nota il Baillie,<sup>1</sup> che la *Fenomenologia* del 1807 non fu più tardi considerata da Hegel come una parte integrante del sistema, e che perciò debba ritenersi dotato d'un valore limitato per i profani al pensiero hegeliano (*for the uninitiated only*). Il che al Baillie non pare esatto. La materia delle due *Fenomenologie* non è la medesima. Quella dell'*Enciclopedia* tratta della coscienza nel solo suo aspetto subbiettivo: la costruzione del 1807, invece, ha per oggetto la coscienza nel suo significato obbiettivo. E poi, Hegel fa della *Fenomenologia dello spirito* una parte della *Filosofia dello spirito*, fin nella *Propedeutica*, da lui scritta nel 1808, un anno solo dopo la pubblicazione della grande *Fenomenologia*, quando è improbabile che il suo concetto del valore di essa fosse già mutato. Ciò che è confermato dal fatto che, sebbene tratti in questo modo la *Fenomenologia* nella *Propedeutica*, pure la *Fenomenologia* del 1807 conserva per lui il suo valore originario, perché nella prefazione al 1° vol. della *Logica*, nel 1812, essa è detta ancora la prima parte del Sistema della scienza.

<sup>1</sup> Cap. VII, nota aggiunta.

Inoltre la *Fenomenologia* del 1807 è costruita col metodo stesso che il resto della filosofia di Hegel. E questa sua sistemazione mediante il metodo dialettico è segno che essa fa parte costitutiva del sistema dell'idealismo. La *Fenomenologia* perciò appartiene al sistema, né più né meno della *Filosofia del diritto*. Certo nei due casi, dice il Baillie, lo scopo della trattazione è diverso; ma ciò dipende dall'aspetto della coscienza (che è grado dello spirito, a cui la *Fenomenologia* si riferisce) che in ognuno dei due casi è preso di mira. Questo non importa del resto alcun cambiamento di punto di vista da parte di Hegel; ma solo una differenza del punto di vista dal quale lo stesso fatto è considerato. Concludendo, dice il Baillie che la *Fenomenologia della Filosofia dello spirito* sta alla *Fenomenologia* del 1807, come questa sta alla *Logica*. La *Filosofia dello spirito* mostra il posto che nella vita dello spirito occupa il grado della coscienza in relazione con l'oggetto, così come la *Fenomenologia* del 1807 mostra il posto della conoscenza assoluta nel sistema dell'esperienza.

La conclusione è esatta. Ma come dire perciò, così senz'altro, la *Fenomenologia* del 1807 parte integrante del sistema? Come cambia la trattazione della *Fenomenologia* nella *Enciclopedia*, perché non cambia pure la trattazione della *Logica*? Il perché mi pare stia in ciò, che la *Logica* com'è nata fa parte *de iure* dell'*Enciclopedia*, ossia del sistema; e la *Fenomenologia* invece, com'è nata, conduce fino alla *Logica*, che è l'inizio dell'*Enciclopedia*, e però resta al limitare di questa. Fa parte della scienza, in quanto conduce ad essa; ma non è la scienza. O almeno è [una scienza πρὸς ἡμᾶς, non καθ' αὐτήν.

Né è mi sembra esatto paragonare la *Fenomenologia* alla *Filosofia del diritto*; perché questa svolge realmente una parte della *Filosofia dello spirito*; laddove il contenuto di quella non trova riscontro nella terza parte del-

l'*Enciclopedia*. La *Fenomenologia* del 1807, come diligentemente dimostra lo stesso Baillie, fa vedere come lo spirito da una forma del sapere si sollevi a una forma superiore attraverso i momenti teorici e i momenti pratici della sua attività, fino alla suprema in cui tutta la sua vita si risolve, e che è quella del sapere assoluto. L'*Enciclopedia* è per l'appunto questo sapere assoluto, cioè la conoscenza delle tre forme dell'assoluto (logo, natura e spirito); nella cui terza parte si ristudieranno naturalmente le forme della coscienza, e in un modo che dovrebbe essere, almeno schematicamente, identico all'antico, se questo non fosse antecedente alla reale costituzione della scienza.

Lasciamo stare che la *Fenomenologia della Filosofia dello spirito* considera solo la coscienza subbiettiva: perché, in verità, tutto ciò che segue nella *Filosofia dello spirito* alla *Fenomenologia*, fino allo spirito assoluto rientra tutto nel tema della grande *Fenomenologia* del 1807. La vera differenza consiste nella differente sistemazione; e questa differenza non si spiega se non che con l'ulteriore elaborazione che Hegel fece del suo pensiero dopo la prima *Fenomenologia*, anzi dopo la grande *Logica*, tornando a riguardare col nuovo potente strumento, di cui aveva armato l'occhio della sua mente, il processo già studiato dello spirito come quello della natura, e ripercorrendo così tutti i gradi del mondo.

V.

Il Baillie ha con molta accuratezza illustrato i concetti principali della *Logica*; senza farne una vera e propria esposizione, ha discusso e chiarito le questioni fondamentali relative al contenuto e al metodo. Note molto istruttive ha consacrate a punti speciali, di capitale interesse intorno all'origine delle suddivisioni della *Logica*; sui cangiamenti del contenuto nelle varie forme della *Logica*

dopo il 1807: sui due concetti, centrali nella logica hegeliana, di contraddizione e sviluppo, dove si spiega in un modo piano ed evidente il vero pensiero di Hegel su costei due punti tanto discussi.

Con la Logica pubblicata dal 1812 al '16 la concezione della natura di questa scienza e del suo problema fu definitivamente stabilita. Attraverso le successive rielaborazioni il punto di vista di Hegel e la sua interpretazione del contenuto della logica rimasero, nota il Baillie, inalterati. « Vi sono differenze, qualche volta significanti, tra la Logica del 1816 e quella della prima edizione dell' *Enciclopedia* (1817), e tra questa e la seconda e la terza edizione dello stesso libro. Ma tali variazioni sono dettate principalmente, se non unicamente, dalle esigenze di un' *Enciclopedia* filosofica, che doveva essere ad un tempo comprensiva nella contenenza e ristretta nell'esposizione, e però richiedeva brevità e concisione. Essa era da principio, come Hegel, dichiara, un manuale per gli studenti che seguivano le sue lezioni, non un completo trattato per i maestri addottrinati di filosofia. Essa, infatti, è per gli studenti universitari precisamente quello stesso che la *Propedeutica* per gli scolari del Ginnasio di Norimberga, e adempie lo stesso scopo e la stessa funzione. È nella natura d'un'opera siffatta che variazioni in forma di rifacimenti, modificazioni e amplificazioni occorressero nelle edizioni successive, e che vi si venissero via via introducendo i cambiamenti che l'esperienza dell'insegnante suggeriva e i bisogni dello studente richiedevano. Le alterazioni in questa Logica dell' *Enciclopedia* devono perciò esser guardate sotto la luce di questo general carattere dell'opera in se stessa, e non possono essere considerate come indizio d'alcuna variazione nella concezione o nell'interpretazione ».

Dopo lo studio della Grande Logica, il Baillie si restringe a far qualche osservazione intorno al rapporto della Logica con la Natura (per cui gli avrebbe giovato la conoscenza

di due scritti dello Spaventa, da lui ignorati <sup>1</sup> purtroppo, come tutti gli altri di questo scrittore). E, riepilogata la materia dei primi capitoli per fissare la posizione storica della logica hegeliana nella filosofia post-kantiana, s'affretta alla conclusione con un capitolo di « Critica ».

Gli appunti più gravi mossi dal Baillie sono, che Hegel non riesce a dimostrare, né avrebbe potuto, che il contenuto della logica possa identificarsi con l'oggetto della religione; che il principio hegeliano dell'unità e identità della conoscenza e della realtà non è giustificato dalla *Fenomenologia* e non è sostenibile; si può riguardare come il *πρῶτον ψεύδος* <sup>2</sup> della filosofia hegeliana; e infine che arbitrariamente Hegel adegua al processo del sapere assoluto quello del suo spirito individuale. Tre errori che si riferiscono, secondo il Baillie <sup>3</sup>, più a certi aspetti che alla sostanza del sistema, e che sono in larga misura, se non interamente, dovuti alle condizioni storiche in mezzo alle quali la filosofia di Hegel si sviluppò. Sono però obiezioni vecchie, tante volte discusse, e che solo dimostrano la difficoltà ingente d'una genuina e piena ricostruzione del pensiero di Hegel; difficoltà che solo può superarsi quando si penetri veramente quel kantismo, su cui il Baillie, così accurato e scrupoloso nello studio delle opere hegeliane, sorvola.

Ma, nonostante le limitazioni che questo valente studioso vorrebbe fare al valore della dottrina hegeliana, egli ritiene che il reale valore del sistema in generale e della logica in particolare è innegabile. Resterebbe ad Hegel il merito grandissimo di avere nella *Fenomenologia* con « un'analisi del sapere tanto profonda quanto ingegnosa » provato l'assoluta obbiettività della scienza, e nella

<sup>1</sup> *Esame di un'obiezione di Teichmüller alla logica di Hegel* (1882), rist. negli *Scritti filosofici*, e *Principii di Etica*, cap. I.

<sup>2</sup> Pag. 343.

<sup>3</sup> Pag. 363.

*Logica* di avere connesse sistematicamente le nozioni ultime per le quali l'autocoscienza nel suo processo di riflessione sopra i vari aspetti dell'esperienza, si rivela a se stessa: il merito cioè di una nuova gnoseologia e di una nuova logica.

Il Baillie non s'accorge che se la *Fenomenologia* prova l'obbiettività assoluta del sapere, non può non risolvere la realtà nel pensiero e non può non riuscire a quell'unità che egli non vuol ammettere.

## II.

### IL CONCETTO DELLA STORIA DELLA FILOSOFIA <sup>1</sup>

#### I.

Tutti i libri e tutti i corsi di storia della filosofia si aprono con una dichiarazione di metodo e una discussione intorno al concetto della storia stessa. Segno evidente che del metodo e del concetto non si è giunti tuttavia a possedere così chiara e precisa definizione, da valere come perentoria e atta a conciliare le opposte sentenze. Ma pare a me che il lungo dibattito, ormai secolare, intorno alla natura della storia della filosofia non abbia avuto finora una siffatta conclusione perché non poteva averla; perché non s'è concluso mai nessun dibattito, che si aggirasse sopra una questione mal posta. Il motivo infatti delle maggiori controversie intorno all'argomento, di cui abbiamo preso a discorrere, è stato questo: che si è cercato di mettersi d'accordo sulla natura della storia della filosofia, senza prima accordarsi sul concetto della storia e sul concetto della filosofia.

Osservazione non peregrina, di certo: perché non è da ora, per esempio, che si rimprovera a Hegel e allo stesso Fischer la tendenza costruttiva delle loro storie, come un effetto necessario del loro concetto della filosofia. Ma è pure un fatto, che, nonostante queste e simili osservazioni, non si è badato a cavarne la conseguenza logica, che è questa: poiché la storia della filosofia è intesa diversa-

<sup>1</sup> Prolusione letta il 10 gennaio 1907 nella R. Università di Palermo.

7. — GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana*.



mente per il diverso concetto che si ha della filosofia, non bisogna discutere di quella, se prima non si è d'accordo su questa. O, se quest'accordo non si ritiene sperabile, bisogna lasciar di discutere della natura della storia della filosofia, e dir franco e netto: dato il mio modo di concepire la filosofia, ho pure il mio modo di intendere la storia della filosofia. Questa conseguenza quantunque ovvia, non è stata mai né espressa, né forse pensata. Né si è avuto cura di fermare un concetto razionale, in cui tutti potessero convenire, della storia in generale. E però si è continuato e si continua ad opporre il metodo filosofico al filologico, e viceversa. E s'è continuato egualmente e si continua ad opporre l'uno contro l'altro tutti i principii antagonisti di storiografia filosofica: lo schematismo logico dei principii sistematici — e la pienezza storica delle circostanze sociali e biografiche che porsero materia da organizzare e avvivare ai principii dei singoli sistemi; la razionalità del processo storico — e la contingenza delle ispirazioni e dei motivi, che operarono sulle menti dei filosofi; la finalità della ragione nella serie delle filosofie — e il determinismo dei sistemi singolarmente considerati; la maniera soggettivistica di ricostruire e valutare il processo storico-filosofico alla luce d'un sistema proprio — e il metodo di prescindere da ogni veduta speciale per rappresentare prammaticamente i sistemi in se stessi, e valutarli, se mai, col criterio della loro interna coerenza. E inteso bensì alla fine, ognuno possa rimanere del proprio avviso; e per ognuno gli storici restano divisi in due schiere, degli eletti e dei reprobi: degli storici veri e dei falsi storici della filosofia; e tutte le storie in due mucchi, uno di storie utili, l'altro di storie da bruciare. Per ognuno, ho detto; perché ognuno ha ripagato l'altrui dispregio con la stessa moneta; come accade dovunque gli uomini sono divisi da dottrine avverse, egualmente vere ed egualmente false, perché unilaterali, come si dice, od astratte.

Le opposizioni tra gli storici della filosofia derivano appunto da insufficiente elaborazione dei concetti di filosofia e di storia, che sono a fondamento di quello di storia della filosofia. In verità, se quei concetti fossero stati sufficientemente criticati e rettificati in vista delle necessità di una storia della filosofia, stimo che tali opposizioni si sarebbero conciliate in una concezione superiore, in cui tutte le contrarie esigenze sarebbero state razionalmente appagate. Conciliate, intendo, idealmente; perché non io avrò la pretesa di esporre un concetto così convincente e perentorio della storia della filosofia e del suo metodo, che debba di fatto trarre a sé le menti di tutti gli storici. Di siffatte conciliazioni il mondo della filosofia non ne ha: il definitivo, l'assolutamente definitivo, vien rimesso sempre in questione: e convivono nello stesso tempo — mi si conceda l'espressione paradossale — i vivi e i morti. Ma, filosoficamente, una controversia è conclusa quando si ha una soluzione, la quale contenga in sé tutte le soluzioni parziali, che in sé, astrattamente, sono contrarie tra loro, e dalla cui contrarietà la controversia trae alimento.

Iniziando il nostro insegnamento, noi abbiamo questo orgoglio: di portarvi criteri e metodi che non respingono da sé nessun criterio, nessun metodo che in qualche modo possa rendere ragione di sé. Non che vogliamo essere eclettici; ma proponiamo tale concetto della storia e tale concetto della filosofia, che vale a giustificare i più diversi concetti della storia della filosofia, unificandoli in un concetto più comprensivo e concreto. E questo concetto presumiamo debba esser considerato l'unico possibile concetto della storia della filosofia; per modo che nessuna storia, degna in qualche modo di questo nome, ci sia stata o possa mai esserci, senza corrispondere in qualche modo, ancorché più o meno imperfettamente, all'ideale immagine che della nostra storia, ricercandone la natura, verremo disegnando. La nostra storia non dev'essere soltanto

la nostra, ma la storia. Il nostro concetto della storia della filosofia dev'essere il concetto dominante, quantunque con più o meno di energia, in ogni storia della filosofia. Perché io non ho mai saputo acquetarmi dall'opinione di quei logici post-kantiani che i concetti naturali contrappongono ai concetti dello spirito per questo che lo spirito abbia norme ideali, e soltanto ideali, e non reali; e la natura abbia per leggi idee che sono realtà. E ho sempre, al contrario, tenuta per vera l'opposta dottrina, che tanto devono essere reali, e sono, al filosofo le leggi dello spirito, quanto al naturalista quelle della natura; e più: che falsa norma (falsa morale, falso diritto, falsa metodica) sia quella che non è la norma reale, attuale, viva nella vita reale e attuale dell'attività di cui dev'essere norma. E falso concetto della storia della filosofia riterrei quello, che non si potesse veder in qualche modo realizzato in ogni singola storia, legge segreta e ispiratrice di ogni attività storico-filosofica.

## II.

Chi fa la storia della filosofia, deve sapere che cosa è la filosofia, di cui vuol fare la storia: deve saperlo in modo da averne determinato un concetto unico. Non è possibile pensare, che ci siano più concetti diversi della filosofia, e scriverne una storia; perché dati più concetti, tra loro diversi, si danno più realtà, più filosofie, tra loro diverse; e la storia dell'una escluderà da sé la storia d'ogni altra. Se per filosofia s'intendesse, poniamo, tanto la politica, nel senso antico, quanto la geometria, come qualcuno degli antichi l'intese, certo la storia della filosofia in quanto politica non potrebbe essere la storia della filosofia in quanto geometria; e viceversa. Potrebbero le due storie stare insieme materialmente nello stesso libro; ma non cesserebbero perciò di essere due storie;

non cesserebbe perciò ciascuna di esse di escludere l'altra. Come che sia intesa la filosofia, e come che sia intesa per conseguenza la sua storia, non è possibile mai filosofia che non sia una filosofia; né storia, che non sia di una filosofia.

Ora, che si possano ammettere più concetti disparati della filosofia non di rado si concede, anzi talvolta si chiede; e ci si fonda sopra una certa dottrina di tolleranza filosofica, analoga a quella che si difende e parzialmente si mantiene in materia religiosa. Ma che in realtà si scrivano storie delle filosofie con tal presupposto della molteplicità dei problemi fondamentali della filosofia, non accade, né può accadere: perché se quella concessione od esigenza può farsi, nonostante la sua irrazionalità; un fatto irrazionale, quale sarebbe una storia di più oggetti, non è possibile. Quale che sia il punto di vista da cui muove lo storico e l'indirizzo filosofico a cui aderisce, egli non potrà ricercare e infatti non ricerca mai se non le soluzioni che sono state via via escogitate di un medesimo problema, che per lui è il problema essenziale della filosofia; quel problema da cui tutti gli altri, più strettamente filosofici (e dico più strettamente, perché tutti sono, in largo senso, filosofici), dipendono direttamente o indirettamente. Onde il filosofo tollerante a parole, diventa storico intollerante coi fatti: poiché i fatti all'impero della logica non si possono sottrarre, e la logica è intollerante per natura. Senza di che lo storico, per far di cappello a tutti i modi diversi d'intendere la filosofia, dovrebbe scrivere tante storie quanti i modi da lui ammessi come legittimi. Ora non solo, come ognuno sa, uno storico solo non scrive se non una storia sola; ma tutti gli storici insieme, chi ben rifletta, non scrivono né anche essi più di una storia; e le stesse dispute intorno alla natura di questa dimostrano manifestamente che tutti, in fondo, devono aver alle mani la stessa materia, non potendovi essere disaccordo che non rampolli da un accordo fonda-

mentale, né differenza tra cose che non siano sostanzialmente identiche, e quindi materia possibile di paragone.

La filosofia, in tutte le più disparate storie di essa, ci sta come il volgare di Dante per le città d'Italia: *in quolibet redolet civitate, nec cubat in ulla*. Che è dunque questa *philosophia perennis*, in cui tutti, almeno gli storici della filosofia, convengono, anche senza saperlo?

La filosofia è la scienza essenzialmente umana: è l'essenza stessa dell'uomo. Implicita nelle umane menti, essa è il principio d'ogni prerogativa umana del mondo; esplicita, essa è la coscienza d'ogni umana prerogativa. E quando è esplicitamente innanzi alla coscienza, sia che desti l'entusiasmo della fede, sia che provochi il sorriso dello scetticismo, sempre s'impadronisce dello spirito, e lo signoreggia: perché anche chi ride della filosofia, è tratto a vivere di filosofia: della filosofia che ride, talora amaramente. C'è un momento immancabile nello sviluppo ideale dello spirito umano, che potrebbe dirsi il principio eterno della filosofia: quel momento, in cui il contrasto della morte con la vita, la differenza tra il non-essere e l'essere, spinge l'uomo a proporsi il problema: *Che è l'essere?* Quel contrasto, che non può mancare nello spirito umano, perché questo è tale in quanto è coscienza dell'essere, e insieme limite di questa coscienza e limite di questo essere. Lo spirito nasce appunto quando l'essere è a se stesso; quando il circolo della vita universale si chiude; e l'essere, che si è spiegato attraverso la serie delle forme naturali, torna a se stesso, e diventa consapevole di se medesimo nella sua astratta identità e nella concreta differenza di tutte le forme in cui s'è dispiegato. La vita universale è appunto il cammino travaglioso dell'essere verso questa luce, onde sarà rivelato a se medesimo, nello spirito. L'uomo, cioè l'essere, che è uomo, non solo si sente; ma è consapevole di questo suo sentirsi; e ci riflette sopra. Tutto è, si muove, vegeta, vive, ma l'uomo solo sa di essere, muoversi,

vegetare e vivere. Lo sa dapprima oscuramente, finché il padre, il fratello, il figlio, in cui vede rispecchiato se stesso, nel cui spirito sente il proprio spirito, non chiude gli occhi per sempre, e si fa muto e gli sparisce per sempre d'innanzi; ed ei sente se stesso dilacerato, e dimezzato, e una parte di sé (quello spirito che sentiva nello spirito altrui) annientata. Questa dilacerazione interna e questo annientamento dell'essere, che era il nostro essere stesso, il quale immediatamente si rivelava nella vita vissuta nella continua consapevolezza; questa tragica antitesi tra l'essere che siamo e il non-essere a cui corriamo perennemente; questa antitesi che ha segnato nella vita di tanti uomini insigni, di cui ricordiamo la biografia, il principio del raccoglimento spirituale, l'occasione urgente di tante improvvisi conversioni religiose, e che, purtroppo, è a tutti, quanti siamo nati e quanti nasceranno, argomento immediato della più seria riflessione, ragione a tutti di piegare il capo, rientrare in noi stessi, e ansiosamente cercare che ci sta sotto, oltre questa perpetua vicenda di fenomeni, in cui anche noi siamo, moviamo, vegetiamo e viviamo: quest'antitesi, che ci spezza nel nostro stesso animo il temporaneo, per farci rilucere innanzi l'eterno, che era da quello offuscato, segna l'inizio della più chiara coscienza del problema filosofico nello spirito umano.

E ho accennato al contrasto della morte con la vita, perché esso è la rivelazione più ordinaria, più comune, più generalmente efficace del problema metafisico. Ma non è certo l'unica, come non è l'unica forma in cui possa presentarsi il contrasto dell'essere col non-essere. Prendete pure la vita e la morte nel più largo senso dei termini: intendete per vita tutto ciò che è con noi per noi; e morte il suo venir meno. In ciò che con noi è per noi siamo noi stessi: tutte le cose nostre, si sa, sono parte di noi, e a questo patto soltanto, teoreticamente e praticamente, possono dirsi nostre. E in tutte le cose nostre quella

forza operosa, che affatica tutto di moto in moto, avvicenda sempre essere e non-essere. Il più duro cuore di uomo, il più pervicace animo di malvagio, distratto in mal fare da ogni pensiero di un di là dalla vita in cui guazza; non può a meno di trovarsi prima e poi innanzi a una muraglia insormontabile, incrollabile, adamantina, in cui non si fiacchi ogni suo sforzo, e contro cui non si spezzi la sua mala volontà: una muraglia rivelatrice, che segnerà un limite al mondo di costui, al suo essere; e costringerà costui a tornare indietro, e rientrare in se stesso. La dissipazione dello spirito nei fenomeni può durare finché la vita scorra facile senza ostacoli, o solo incontrandone lievi, attraverso le vicende delle cose che sono: finché non spunti il dolore. Ma, prima o poi, quest'ora suona per tutti; e il dolore è un arresto di vita, un'oppressione che il non-essere, spuntando a un tratto dall'essere, esercita sull'anima umana, e richiede, quasi impone un'altra vita: una vita, che non sia più essere soltanto, ma essere insieme e non-essere.

L'esigenza di questa vita nuova, di cui l'uomo deve acquistare coscienza, può formularsi in diversi modi: può riferirsi ad un aspetto o all'altro dell'essere, che viene a mancare, ad una od altra forma dell'attività spirituale, — che è il termine correlativo e dai moderni sostituito all'aspetto dell'essere; — perché il contrasto dell'essere e del non-essere assume forme molto diverse: è contrasto di vero e di falso: di bello e di brutto; di bene e di male; di natura e di spirito; ogni contrasto di contrari; ma fondamentalmente, sempre, è opposizione di essere e di non-essere: dell'essere che vale per l'uomo e del non essere che è difetto di valore. Talché ogni uomo è fatalmente condotto a proporsi, prima o poi, in forma più o meno oscura, il grande problema: Che è l'essere?

Abbia o non abbia soluzione nelle singole menti, questo problema, come ho già accennato, basta a trasformare in

esplicita la filosofia implicita in ogni spirito umano. Al quale è immanente già cotesta coscienza dell'essere — che è la stessa coscienza — come librata tra il non-essere da cui sorge e il non-essere in cui tramonta: limitata di qua dall'oggetto in sé oscuro, inattingibile, anteriore a ogni conoscenza e che è appunto la negazione dell'essere, il niente, perché negazione d'ogni attività conoscitiva; la natura, nel senso stretto del termine, la madre eternamente feconda di tutte le forme, nelle quali essa si realizza cessando di esser semplice natura; di là, dal soggetto in sé, dall'anima astratta, anch'essa oscura e inattingibile, negazione anch'essa dell'essere, niente anch'essa, perché astrattamente concepita di là da ogni sua attività, in cui anch'essa si realizza cessando di essere semplice anima. L'astratta natura, l'astratta anima, i due poli opposti che l'attività analitica dello spirito discopre nettamente e distingue dopo lungo lavoro di riflessione e d'induzione speciale, giacciono lì, in fondo a ogni nostro atto di coscienza, sono sentite perennemente dall'uomo quasi le ombre necessarie della luce che le illumina e che si spostano, si allontanano con l'ampliarsi progressivo della sfera luminosa, ma non si dissipano mai. E l'uomo or rassegnato e animato dalla speranza, ora accorato amaramente e disperato, vive quasi una vita di luce in mezzo a un caos di tenebre.

Non ho bisogno di notare che da questa condizione propria della coscienza, che è la forma più rudimentale del problema filosofico, traggono origine e alimento continuo tutte le religioni; le quali son pure forme inadeguate di sistemi filosofici: filosofie immature, che procurano anch'esse soluzioni, più o meno soddisfacenti in certe situazioni dell'umana ragione, al problema filosofico.

Preme piuttosto determinare il concetto eterno, per dir così, della filosofia. Ma giova anche tener presente questa identità sostanziale dei processi spirituali, onde storicamente son create così le religioni, come le filosofie: le une



e le altre germinazioni necessarie di questo seme metafisico che lo spirito come coscienza di sé porta in se stesso: il seme della domanda: Che è l'essere?

## III.

Questa domanda suona nei secoli, e riassume tutta la storia del pensiero umano. A darvi una risposta che acqueti lo spirito, ha lavorato e lavorerà tutto il genere umano, con più o meno di consapevolezza.

Nella nostra grande civiltà, nella civiltà occidentale, la formulò nella espressione più semplice, e però più profonda, colui che rimase per millenni, non senza un perché, il filosofo per eccellenza, quando pose a fondamento di tutte le scienze quella che si aggira περί τοῦ ὄντος ἢ ὄν intorno all'essere in quanto è: cioè appunto, come si è detto, intorno all'essere in quanto è il contrario del non-essere. Non già che Aristotele con questa formula ponesse lui per primo il problema filosofico: tutti i filosofi precedenti non avevano mirato ad altro che a questo ὄν ἢ ὄν; e oltre ai filosofi di professione (s' intende perciò che già s' è detto) tutti gli uomini, sempre. Ma i filosofi con consapevolezza maggiore, dapprima guardando a quell'essere a cui prima è naturale si guardi, all'essere cioè che colpisce i sensi; e poi a grado a grado sollevando la propria attenzione fino a quell'essere puramente intelligibile, che tutti pensiamo come sostanza delle stesse cose sensibili, le idee platoniche, quell' αὐτὸ ἔξαστον τὸ ὄν, che si indica nella Repubblica<sup>1</sup> come proprio oggetto dell' investigazione filosofica.

Ma l'essere, si badi, non è astratta semplicità; come tale, rimarrebbe sempre identico a sé, e non sarebbe l'essere delle cose, perché queste cose non ci sarebbero mai. L'essere notò lo stesso Aristotele, ha vari significati:

<sup>1</sup> *Rep.*, V, p. 480 b.

indica cioè che cosa una data cosa è (τί ἐστὶ), e che è questa (τόδε τι), e quale è, e quanta, e ciascun altro dei concetti che similmente si predicano: l'essere insomma comprende tutti i predicati o categorie<sup>1</sup>, ossia tutti i concetti fondamentali ai quali la mente riconduce necessariamente tutte le cose, che faccia oggetto del suo pensiero: quei concetti, senza dei quali niente le sarebbe dato di concepire; quelle forme, di cui l'essere, che è termine della coscienza, non potrebbe a niun patto svestirsi. Quell'essere che è ogni cosa, non sarebbe niente, se non fosse qualche cosa, avente una certa natura, con certe qualità, in una certa quantità, e così via.

E né anche questo più arduo aspetto del problema era sfuggito, né poteva sfuggire ai pensatori precedenti ad Aristotele, o ad alcun pensante mai. Tutti i filosofi cercarono sempre nell'essere, non l'essere stesso, ma la radice di quella molteplicità da cui esso non può prescindere: e gli stessi mistici che, per disperazione di intendere come il molteplice delle categorie rampolli dall'unità dell'essere, professano d'affisarsi nel puro Uno, semplicissimo in eterno, non possono poi a meno di fare il contrario di quel che dicono: perché parlando di quell'Uno, contemplandolo, — se non si addormentano, — sono fatalmente costretti a rivestirlo delle categorie pensandolo, per esempio come uno e non più; che è la categoria della quantità. S'affanneranno bensì a protestare che dell'Essere non può dirsi nulla; ma, mentre lo dicono ineffabile, per dirlo tale, ne parlano; e vittime dell'ironico demone metafisico che parla per la loro lingua, lo chiamano Innomabile, nominandolo così per l'appunto con questo nome.

Il misticismo, come ogni forma di filosofia che resiste alla critica, e si rinnova sempre in ogni tempo, contiene una profonda verità: una verità elementare, ma insuf-

<sup>1</sup> *Metaph.*, VII, I, p. 1028 a 10-13.



ficiente. Vede l'essere e non vede le categorie, in cui si rompe l'unità dell'essere: o almeno, dà la coscienza dell'essere che si vede, e non quella delle categorie che non si vedono meno. Tant'è: il fatto della filosofia è un *redire in se ipsum*, che, come ogni processo, va per gradi, che non tutti compiono, anzi nessuno compie o compirà mai del tutto. E il misticismo è l'inizio della filosofia esplicita, che è indagine metodica e lavoro sistematico dello spirito.

Tutti, adunque, i filosofi avevano concepito il problema filosofico come rapporto da determinare tra l'uno e il molteplice, tra l'identico e le differenze: tra il primo principio delle cose e le cose, tra la causa prima e gli effetti. Gli stessi fisiologi, il cui pensiero ci è noto così imperfettamente, certamente a questo ebbero l'occhio: determinare siffattamente il principio della natura fisica, che in sé contenesse la ragion sufficiente di tutte le forme sensibili più disparate. Ma, anche per questo rispetto, l'espressione precisa, la formula più semplice del problema filosofico si trova prima in Aristotele, che è il primo a condensare la molteplicità delle forme essenziali dell'essere nei concetti di categorie; e a trattare la filosofia — quella che egli dice prima, la metafisica — come scienza dei principii: τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν<sup>1</sup>. Comunque poi abbia determinati questi principii (che non sono certo da cercare nel libro delle *Categorie*, ma in quelli della *Metafisica*) certo nei principii di Aristotele bisogna vedere le categorie fondamentali dell'essere, onde egli, argomentandosi di spiegare la realtà, pone per sempre nella forma che si può dire classica, il problema della filosofia nella storia della civiltà occidentale.

E questo problema, in tale forma, resta il tema proprio della ricerca speculativa fino ad oggi, e resterà sempre. Non c'è stata, né ci potrà essere mai altra filosofia che questa scienza dei principii, o delle categorie, di questi

<sup>1</sup> *Metaph.*, I, 2, p. 982 b 9.

colori in cui si rifrange la luce dell'essere. Perché la filosofia che l'uomo porta in se stesso, come credo di aver chiarito; la filosofia, a cui l'uomo porge l'orecchio, rientrando in se stesso; la verità, di cui vive, insomma, e che egli si sforza d'intendere, è questa appunto: l'essere che con le sue categorie si manifesta, si realizza o, se vogliamo dire, vive nel pensiero.

Non v'ha dubbio, che né tutta la filosofia s'assolve nella considerazione di questo solo problema, né tutti i sistemi filosofici equivalgono sostanzialmente a quello di Aristotele, in cui tale problema venne primamente formulato con più precisione. Il mio pensiero credo sia chiaro, e apparirà più evidente dal progresso del mio discorso. In filosofia oltre la questione metafisica ce ne sono altre parecchie: c'è la questione gnoseologica, che ad alcuni pare oggimai preliminare ad ogni altra; c'è la questione morale e c'è la questione estetica; c'è quella antropologica e c'è quella cosmologica. E se ne possono additare altre, anche più speciali. E io non voglio ora discutere intorno alla legittimità di ciascuna di queste filosofie, come Aristotele stesso le diceva: perché la discussione mi dilungherebbe dal segno, a cui miro. Ammetto la legittimità di tutte le filosofie speciali: e sono obbligato, almeno in prima istanza, ad ammetterla sul terreno della storia, che è il mio. Ma mi basta notare che tutte le speciali filosofie in tanto possono dirsi filosofie in quanto ciascuna è filosofia; e non altrimenti che tutti siamo uomini, in quanto ciascuno di noi è uomo. La filosofia dev'essere in ogni filosofia; e una filosofia che stia vicina quanto si voglia alla filosofia, ma fuori di essa, altra da essa, non potrà dirsi mai che sia filosofia. Si specializzi pure, ma non cessi di essere filosofia. Ora, che la forma più generale, e quindi più fondamentale, sia quella della filosofia che fu detta da Aristotele prima, e che noi diciamo *metafisica*, è incontestabile per la semplicissima ragione che l'oggetto suo è il più generale, il più fondamentale di tutti gli og-

getti possibili di scienza; è il presupposto intrinseco di ogni grado di realtà; è, per dir così, il nocciolo essenziale e indefettibile di ogni essere; è l'essere stesso. Né quindi può darsi conoscenza, né morale, né arte, né spirito in generale, né natura, senza che l'essere ci si trovi dentro con quelle categorie, da cui esso non può astrarsi, e con quei rapporti tra le categorie, da cui queste logicamente non è possibile che prescindano. La filosofia appunto perciò è una; e si trasformi, s'atteggi variamente, e si particolarizzi quanto si voglia, resta sempre la filosofia, come appunto quello sforzo di fissare l'essere nella sua organica natura, in ogni momento della coscienza, nella sua vittoria sul non-essere. Quel ritmo vitale dell'essere, che la filosofia si sforza di conoscere, se è il ritmo dell'essere vivo nella coscienza nostra, dev'essere il ritmo della natura, che si rispecchia nell'animo nostro, il ritmo dello spirito, alla cui formazione assistiamo interiormente, spettacolo insieme e spettatori, il ritmo del conoscere e dell'operare: di tutto ciò che è, di tutto l'essere. Perciò ogni filosofo, ogni sistema ha un principio e un complesso di dottrine speciali, in cui quel principio viene esplicato, e ciascuna delle quali perderebbe tutto il suo significato e la sua stessa consistenza se volesse considerarsi indipendentemente dal principio. E il principio è appunto metafisico: è la metafisica del filosofo. Può avvenire che un pensatore si limiti alla trattazione d'una questione filosofica speciale, e non svolga un vero e proprio sistema. Ma, se la trattazione speciale è parte di pensiero vivo, conterrà sempre un principio; e permetterà allo storico una valutazione metafisica del sistema nella sua medesima frammentarietà.

Così Cuvier da un osso ricostruiva idealmente l'animale. Così in un frammento d'antico poeta il filologo s'adopera ad ascoltare la voce piena dell'anima che cantò. Il sensismo è una soluzione gnoseologica; ma involge una soluzione materialistica del problema metafisico; e se il sen-

sista è fenomenista o scettico, partecipa tuttavia di quella metafisica negativa, che è anch'essa una metafisica. L'edonismo è un indirizzo etico; ma non si giustifica se non compendosi e integrandosi in una concezione naturalistica e materialistica dello spirito. Lo stesso criticismo kantiano della *Ragion pura* è inconcepibile senza i presupposti naturalistici proprii della scienza che grandeggiava in Europa dopo Galileo, e di cui lo stesso Kant ha il merito immortale d'aver dimostrato nelle due *Critiche* posteriori l'insufficienza filosofica. Egli è che la filosofia non ha parti, nel senso che questo termine ha quando si riferisce alle cose materiali e morte (ossia, astratte). La filosofia è organismo, unità che è tutta in ciascuna parte sua. E tale unità è essenzialmente metafisica.

A me ora non corre l'obbligo di difendere dai soliti attacchi la metafisica; io guardo alla storia della filosofia: e nella storia la filosofia è stata metafisica. Per altro, anche in Italia è oggimai caduta in disuso la moda di screditare la scienza delle scienze, la scienza prima, che il caso ha voluto si chiamasse metafisica. Oggi i vecchi nemici di essa cercano di scusare e attenuare le critiche d'una volta; e i grandi sommovimenti morali della seconda metà del secolo testè finito hanno svegliato in tutti il sentimento profondo della filosofia come scienza della vita, scienza rischiatrice e orientatrice dello spirito del mondo; scienza essenzialmente morale perché intimamente metafisica, perché ricostruttiva dello spirito, non nella sua astratta fenomenalità, ma nella sostanzialità della sua natura nell'universo. Si chiede oggi e si proclama una filosofia, che non sia escogitazione artificiosa dell'intelletto, ma creazione operosa dell'uomo nella sua interezza, come ragion teoretica e come volontà, come attività, insomma che sia o debba essere capace di spingersi di là dal fenomeno e fissare l'occhio nel reale. Oggi lo storico della filosofia può parlare della metafisica classica, ossia della filosofia vera e propria di tutti i tempi, con la cer-

tezza di toccare una corda che risuoni nell'animo de' suoi ascoltatori. Non già, si badi, che per qualche decennio l'andazzo positivistico prevalso negli studi filosofici abbia realmente sospeso il dominio della metafisica, che abbiamo detta immanente nello spirito umano; non sarebbe stato possibile. Quanti fra i positivisti hanno veramente filosofato, avranno combattuto una maniera di metafisica; e avran detto di aver seppellita essa stessa la metafisica; ma che essi poi, filosofando, abbiano fatto altro che una nuova metafisica (se più nuova e migliore della precedente, non occorre qui definire) non c'è più nessuno così ingenuo da ammetterlo. Basterebbe citare il famoso *inconoscibile* e il famoso *indistinto*, che per lo Spencer e per l'Ardigò sono appunto l'aristotelico τὸ ὄν ἢ ὅν.

La metafisica da Aristotele in qua ha fatto lungo cammino. E quando nella prima metà del sec. XIX qualcuno credette di poter tornare al movimento di Aristotele, mostrò di disconoscere la radicale trasformazione dello spirito filosofico moderno rispetto all'antico. Tale trasformazione piuttosto è opportuno qui di lumeggiare perché essa ha reso possibile il concetto di una storia vera e propria della filosofia.

## IV.

Non credo sia stato notato mai che, dato il concetto antico (platonico-aristotelico) della scienza in generale, quale venne consacrata nella logica di Aristotele, l'assunto d'una storia della filosofia è assurdo. E non v'ha dubbio che il lungo ritardo di questa disciplina nella storia della cultura europea debba spiegarsi col lunghissimo persistere dell'antica intuizione intorno alla natura della scienza, che si opponeva al concetto di una storia della medesima.

L'ideale della scienza sorse in Grecia dopo Socrate e la sua ricerca dell'universale e della definizione<sup>1</sup>; sorge con Platone che i concetti socratici trasforma in εἶδη αἰδία καὶ ἀκίνητα<sup>2</sup>, idee eterne ed immobili, puro oggetto della mente: e però, se aventi una gerarchia tra loro, con a capo quella del Bene, fisse in tale gerarchia *ab aeterno*, immutabili. Questo platonismo, destinato a una vita immortale, perché contiene senza dubbio un motivo eterno di vero, se combattuto, con una critica che forma la sua vera grandezza, da Aristotele nella *Metafisica*, sopravvive intatto nella sua logica, specialmente negli *Analitici*. Lo stesso Aristotele, che aveva genialmente criticato la separazione delle idee immobili dalle cose sensibili che sono in continua mutazione, e scoperto il concetto magnifico del *sinolo*, che è, o vuol essere la negazione di ogni astrattezza; egli stesso non concepì altrimenti la scienza che come sistema di concetti universali, determinati a priori *ab aeterno* nei loro rapporti di coordinazione e di subordinazione; e non seppe escogitare altro metodo di conoscenza scientifica all'infuori di quello che si disse poi *analisi*, che suppone conosciuto tutto il conoscibile. Il concetto di Aristotele è quello che si realizza nel giudizio, nel sillogismo, nell'*apodissi*; tre operazioni logiche, che non aggiungono nulla al concetto, perché sono possibili in quanto il concetto già nel suo contenuto comprende per l'appunto quelle relazioni immediate e mediate con altri concetti, che siffatte operazioni mettono in luce; onde il principio della scienza aristotelica, qual'è vagheggiata nella sua logica, coincide con lo sviluppo del principio. Ciò che vuol dire che non c'è reale sviluppo, o c'è tal quale era nella gerarchia delle idee platoniche: tutte belle e organizzate,

<sup>1</sup> ARIST., *Metaph.*, 987 b 2-3.

<sup>2</sup> Ivi 16-7.

secondo la loro eterna natura nei loro immanenti rapporti, immobilmente.

Tale scienza non si costituisce, perché è già fatta; non diviene, ma è: è, s'intende, in se stessa. Noi, con l'analisi delle nostre idee, la scopriamo: ci ricordiamo, diceva miticamente Platone, di quel che vedemmo già in una vita premondana. La verità, in una parola (e questo è il platonismo che non muore), è in sé quella che è; e in sé è tutta quella che è: κόσμος τέλειος: un mondo in sé perfetto. L'errore è dell'uomo immemore: la verità è pura, tutta verità, tutta luce. Noi le stiamo di contro; la vediamo o non la vediamo; ne siamo illuminati o restiamo nelle nostre tenebre: e nel secondo caso peggio per noi. Ciò non tocca la verità, di sé beata. Questo è l'oggettivismo antico, che culmina in Platone e resta, ripeto, consacrato nella logica di Aristotele per millenni: resta, o meglio è stato sempre nella coscienza del genere umano, il quale sente il bisogno di porre la verità, e quindi la vera giustizia, la vera libertà, tutto ciò per cui combatte e per cui vive, al di sopra, al di là degli errori e delle malvagità umane. Quest'oggettivismo è infatti momento di verità. Ma, come ogni momento, destinato a esser superato.

L'età moderna è appunto la conquista lenta, graduale del soggettivismo; la lenta graduale immedesimazione dell'essere e del pensiero, della verità e dell'uomo: è la fondazione, celebrata nei secoli, del *regnum hominis*, l'instaurazione dell'umanismo vero. Religiosamente, l'opposizione platonica della verità alla mente, la separazione assoluta del divino dall'umano è negata la prima volta dal cristianesimo, nella travagliosa elaborazione del dogma dell'uomo-Dio. Ma, filosoficamente, la teologia cristiana rimane impigliata nella rete del platonismo e aristotelismo; e quando la filosofia moderna proseguì l'opera, che essa aveva iniziata, di intrinsecare il divino coll'umano le si volse contro nemica; e fissa ormai nella tradizione de' suoi istituti, s'è poi straniata per sempre, irrimediabilmente, dal pensiero moderno.

Ora non posso tracciare tutta la storia del progresso del soggettivismo. Ma non posso non accennare che G. B. Vico ha, per questo rispetto, il merito di avere, benché oscuramente, affermato, di contro all'analisi cartesiana, la necessità tutta moderna di quella sintesi che egli scolpiva nella celebre frase: *verum et factum convertuntur*; di avere primo, con entusiasmo che ha del religioso, additato nello sviluppo eterno del mondo delle nazioni, che è lo sviluppo dello spirito, la stessa realizzazione di quella che egli diceva Provvidenza divina: unificando il divino e l'umano, e risolvendo, per conseguenza, l'immobilità ed eternità pura di quello nel processo storico, ed eterno in quanto storico, di questo; di avere insomma inaugurato la nuova metafisica, che è filosofia dello spirito, anticipando di un secolo il movimento del pensiero, quale si svolse poi gradatamente in Germania.

G. B. Vico, miracolo di genialità solitaria, in quel periodo antistorico per eccellenza, che s'apre con l'*Instauratio magna* e col *Discorso sul metodo*, che fanno *tabula rasa* di tutta la scienza precedente, e si chiude con la Rivoluzione francese, che fa *tabula rasa* di tutte le precedenti istituzioni sociali, nel secolo dei matematici e dei naturalisti, che non conoscono storia, primo scopre l'unità del vero e del certo, o, come anche egli diceva, della filosofia e della filologia, ossia del divino che è, — come voleva Platone — e dell'umano che diviene, — ciò che Platone pure vide, ma non credè potesse conciliarsi con l'essere eterno di quello: vide quell'essere stesso, che già Cartesio aveva identificato col pensiero, muoversi con esso: giustificò, insomma, la storia, risolvendo in essa la filosofia.

Innovazione profonda, che solo la critica kantiana e la filosofia che mosse da questa dovevano poi chiaramente illustrare.

Finché la scienza vera, la verità è a priori, eterna, immutabile, di là dalla mente, è chiaro che una storia della filosofia non è concepibile se non come storia delle aber-



razioni della mente umana dalla verità. Se la verità è, e non diviene, quel che può aver valore, sarà la filosofia, che scopre, quando lo scopre, la verità che è, non la storia che presuppone un oggetto che diviene. La natura che è, o almeno ci pare sempre quella, non ha storia. Della scienza naturale c'è una storia, ma non interessa il cultore della scienza naturale. Storia dice sviluppo; e la scienza che ha valore, la scienza che non è errore, cui giovi dimenticare, nell'intuizione platonico-aristotelica è quella che non si sviluppa. La storia è processo dinamico; la scienza antica è statica.

È statica, ripeto, perché la verità sua è oggetto della mente, nient'altro che oggetto; è statica, perché il suo metodo è l'analisi: due concetti che, quasi senz'accorgersene e pur con metodo rigoroso, Kant spianta dalle radici nella *Critica della ragion pura*. La quale dimostra che la verità è produzione della mente; e che il metodo della conoscenza è la sintesi a priori. Soggettivisti ce n'era stati prima di Kant; e anche prima di Platone; ma fermi sempre nel presupposto che la verità fosse di là dalla mente: onde la stessa verità soggettiva ne aveva fuori di sé una oggettiva, la vera, inconoscibile; epperò la prima non era propriamente verità. Il soggettivismo anteriore a Kant, appunto perché fondato anch'esso sul principio, espresso o tacito, dell'oggettività dell'essere, era stato sempre scettico. Scettico ancora è Hume, che prepara il problema a Kant. Scettico è Kant stesso, se non si sfronda l'albero del suo criticismo dalle foglie secche, che egli volle con gran cura conservare. Ma il fatto è che nel prodotto dell'attività sintetica a priori dello spirito Kant risolve tutto l'oggetto della conoscenza: onde l'oggetto suo, creato dallo spirito, anzi immedesimato con lo stesso processo di questo, splende chiaro e netto, libero da ogni ombra di sé medesimo, attingendo da sé, nella sua vivente spiritualità, tutta la luce onde rifulge.

Nell'atto della mente, o sintesi a priori, Kant vede e dimostra la funzione perennemente integratrice della verità, perennemente risultante dell'unità che la mente, spinta dall'interna unità originaria della coscienza, pone nella dualità dei termini, onde consta ogni coscienza reale. Dove la dualità, come tale, sarebbe distinzione e opposizione di astratti; e l'unità dà loro concretezza e vita. E a priori dicesi la sua azione sintetica come quella da cui non è dato prescindere, senza spezzare la vita reale del pensiero. La verità, quindi, non c'è senza l'atto della mente: atto sempre nuovo, sempre novamente produttivo, perché sempre sintetico: ossia, sempre operante sul diverso, e procedente via, sempre via, dall'identico. All'antica scienza, che nel concetto sommo comprendeva tutti i concetti, ad esso subordinati e tra loro, a grado a grado, coordinati, dal primo ricavabili per analisi; all'antica scienza governata dal principio dell'identità, mercé la nuova orientazione kantiana sottentra la scienza, che è progressiva formazione, retta dal principio dialettico dell'unità dei contrarii. La scienza fatta cede il luogo alla scienza *in fieri*, in perpetuo *fieri*; come alla verità estraumana, estrapersonale, estramondana, succede la verità umana, temporale, mondana: la verità che è storia. Il *ᾠριστόν* platonico, contro cui aveva battagliato l'Aristotele della *Metafisica*, è vinto ora veramente e definitivamente dal nuovo *sinolo* spirituale, dove forma e materia vengono unificate per sempre. Le intuizioni divinatrici di Vico sono giustificate dalla *Critica* di Kant, che inizia più solidamente la filosofia nuova, a cui Hegel nella sua *Logica* appresterà l'organo nuovo.

v.

Così è accaduto che, cercando il concetto della filosofia, abbiamo insieme trovato quello della filosofia e quello della storia, come un concetto solo, che è unità di entrambi,



fuor del quale si ha la filosofia astratta dei greci, e la storia egualmente astratta degli eruditi, senza significato. Perché se la filosofia moderna è storia, se è la graduale conquista che lo spirito fa di se stesso come attività dell'essere, o come essere che diviene; per converso, la storia non è altro che la filosofia. E ogni storia speculativa si risolve appunto nella storia della filosofia. Giacché la filosofia non è una direzione determinata dell'attività dello spirito; ma è la stessa attività dello spirito, considerata in ciò che ha di essenziale davvero e assoluto. Questo punto merita, se non m'inganno, tutta l'attenzione.

Oggetto della storia, com'è noto, è l'attività umana, in ogni sua forma, in quanto operante, empiricamente, nel tempo e nello spazio. E tante storie perciò si distinguono, quante sono le forme d'attività umana che si possono distinguere l'una dall'altra. Così c'è, per esempio, una storia dell'arte, una storia del costume, una storia dello Stato, una storia delle istituzioni economiche. Ma, non c'è dubbio, vi ha pure una storia generale, una storia che è l'unità di tutte le storie speciali dianzi accennate; e che è propriamente la storia avente per oggetto la produttività dello spirito in generale: la storia universale bene intesa, che rappresenta il progresso dell'umanità nel tempo. Difficilissima storia per certo; ma pur quella, che sola può giustificare ogni storia e ogni ricerca storica particolare. Or bene: qual è il principio e il cardine di questa storia universale? qual è il centro unificatore di tutte le storie?

A risolvere sicuramente la questione mi sembra sufficiente già questa osservazione. Storia importa progresso, incremento nel tempo dell'attività umana oggetto della storia. La natura non ha storia perché non ha progresso; e non l'hanno i selvaggi, perché né anch'essi hanno il principio del progresso. La storia è della civiltà, è dello spirito che si fa sempre più adulto e vigoroso. E a qual segno si riconosce il suo cresciuto vigore?

L'arte stessa, che è tra le più elevate produzioni dello spirito, astrattamente considerata, non ha progresso e non ha storia. Omero come spirito poetico non è inferiore a Dante; Dante non è inferiore a Goethe. Alla bella scuola di quel primo signore dell'altissimo canto gli altri due e altri con loro possono stare tutti insieme quasi coetanei e concittadini di un'ideale repubblica poetica. Ma Dante storicamente si stacca di grandissimo tratto da Omero e dal suo stesso Virgilio; e la storia della poesia deve, a farmene intendere l'arte, allogarmelo nel tempo suo, nella sua società, nella sua religione, nella sua filosofia. Non è possibile altrimenti storia letteraria<sup>1</sup>. Ora, se questa storia c'è, come c'è innegabilmente, se ci può essere a patto di rappresentare un progresso; poiché questo progresso non è progresso artistico, quale sarà la misura della superiorità di Dante? Dante, è una più alta coscienza: una più alta coscienza umana; che è quanto dire, che è uno spirito pervaso da una filosofia di gran lunga superiore. Il Dio di Dante non è quasi più paragonabile al Giove omerico: e chi ci vieta il paragone non è l'arte, per cui può valere più Giove che scende sul monte Ida a godersi lo spettacolo della zuffa tra Teucro ed Achei, che la «profonda e chiara sussistenza dell'alto lume» in cui a Dante par di vedere «tre giri di tre colori e d'una continenza»; non è l'arte, ma quella, per dirla con Dante stesso, «figlia d'Iddio, regina di tutto, nobilissima e bellissima filosofia», che crea e giudica tutti gl'iddii. Omero non avrebbe potuto concepire il Dio dantesco; Dante può concepire gli dei omerici, e ne conserva nel suo canto una cotal religione di tradizione poetica, e può innalzarsi, pel progresso dei tempi intercorsi, alla concezione del suo.

<sup>1</sup> [Vedi in proposito alcune mie osservazioni sull'opera di K. VOSSLER, *Die göttliche Komödie*, Heidelberg, 1907-10, nei *Frammenti di Estetica* (Lanciano, Carabba, 1921) p. 207-10 e 236 e ss., e *Teoria generale dello spirito*<sup>3</sup>, p. 191-2].

Quello sforzo di raffigurare fantasticamente l'ideale irraggiungibile, in cui s'affaticò Dante, finché mancò possa all'alta fantasia, è un problema estetico non sospettato dal poeta antico. E tale differenza non sarebbe sorta, né sarebbe apprezzabile, senza il progresso dello spirito metafisico, filosofico o religioso, che si voglia dire, del cristianesimo, che in massima parte è il progresso della filosofia greca.

Il Manzoni non è superiore a Dante, per virtù poetica; ma c'è in lui qualche cosa che manca in Dante; e che assegna al Manzoni il suo posto storico a cinque secoli di distanza da Dante. Il cristianesimo umanitario e egualitario del Manzoni suppone i salotti della Condorcet e della Cabanis, suppone Volney e Garat e tutti gli epigoni della filosofia francese del XVIII secolo. Non che queste considerazioni tocchino l'arte, ripeto: ma una storia dell'arte che prescinda da queste considerazioni relative al contenuto dell'arte non è possibile, perché l'arte pura, l'arte scissa dallo spirito che vive in essa artisticamente, è un'astrazione. Leggete la *Storia della letteratura italiana* di Francesco De Sanctis: è la storia dello spirito italiano, cioè del pensiero italiano; poiché dal pensiero trae motivo il sentimento, e materia e valore la volontà. Volete conoscere l'uomo? Sentitelo parlare. Volete conoscere un popolo? Studiate la sua letteratura, dov'è espresso il meglio dell'anima sua. Pensate, viceversa, a quest'anima, se dell'arte volete fare una storia, che non sia enumerazione senza nesso e senza spirito dei tanti casi di manifestazioni estetiche della vita d'un popolo. Pensate a quest'anima; vedete il progresso e le fermate (principii sempre di nuovo progresso) del pensiero, ond'essa si venne alimentando. Pensiero, si badi, che non è tutto filosofia *stricto sensu*, la filosofia dei filosofi di professione; ma in quanto riflessione morale, credenza religiosa, opinione politica, pregiudizio tradizionale, è pur sempre filosofia: è dottrina della vita, in cui l'uomo volgare d'oggi va innanzi ad Aristotele, che giustifica la schiavitù.

Che se dalla filosofia immanente in ogni spirito si passi a considerare quella filosofia esplicita, di cui la storia della filosofia propriamente si occupa, la risoluzione e riduzione di ogni forma dell'attività spirituale alla filosofia è anche più evidente. Ad essa Hegel pensava dicendo <sup>1</sup> che « ogni filosofia è filosofia del suo tempo, e un anello della catena totale dello sviluppo dello spirito; quella sola pertanto che può procurar soddisfazione agl'interessi proprii del tempo in cui sorge »; e che la filosofia « è il più alto fiore, è il concetto di tutta la forma dello spirito, la coscienza e l'essenza spirituale di tutta l'epoca, lo spirito del tempo, in quanto spirito che pensa se stesso » <sup>2</sup>. Ad essa mirano tutti gli storici, che alla ricostruzione dei sistemi filosofici stimano necessaria un'ampia base storica di cui entrino a far parte tutti gli elementi della vita spirituale di cui la filosofia fu il risultato o il culmine. Donde il concetto, che nel 1878 il Windelband cercò di eseguire, di una *Storia della filosofia moderna nella sua connessione con la cultura generale e con le scienze particolari*; d'onde quell'ideale, a cui recentemente s'ispirò il Gomperz, di una storia della filosofia greca, che richiederebbe « un'opera che abbracciasse ed esaurisse la storia della vita intellettuale

<sup>1</sup> *Gesch. d. Philos.*, I-59.

<sup>2</sup> *O. c.*, I, 68. In questa stessa pagina H. dice che « la relazione della storia politica, della costituzione dello stato, dell'arte e della religione con la filosofia non è questa, che esse siano cause della filosofia, o all'incontro questa il principio (*Grund*) di esse; ma esse hanno piuttosto tutte insieme una e medesima radice comune, lo spirito del tempo ». Dove non mi pare esattamente definito il rapporto tra la filosofia e le altre forme spirituali, e non espresso precisamente lo schietto pensiero hegeliano su questo punto. Posto infatti che, come dice H., la filosofia rappresenti la più alta e vera forma dello spirito di un'epoca presso un dato popolo, essa non può non essere il *Grund* di tutte le forme spirituali, e appunto quella radice comune la quale, pervenuta che sia nel suo germoglio fino alla filosofia, ha attuata, diciamo così, se stessa, perfettamente.

e morale dell'antichità nel suo insieme». E ormai è esigenza generalmente sentita e affermata, benché non sempre esattamente intesa: che nella filosofia si concentrino e trovino o cerchino la loro definitiva soluzione tutti i problemi, tutti i bisogni più profondi della società, in cui la filosofia sorge. Concetto equivalente al mio, che nella storia della filosofia si riassume tutta la storia dell'umanità.

E vero bensì che, come tutto il resto della storia influisce sulla filosofia, questa influisce alla sua volta su tutto il resto della storia. Ma questa verità non importa la inclusione della filosofia *ut sic* nella legge della scambievole azione e interferenza dei così detti fattori storici, e non infirma quindi il concetto della convergenza universale e assoluta della storia nella filosofia. Giacché, in primo luogo, bisogna restringere il significato di cotesta verità ne' suoi giusti limiti, per non incorrere nell'utopia degli ideologi, che con le idee astratte credevano potesse mettersi in movimento la mole macchinosa delle istituzioni sociali; e intenderla nel senso della mediata ripercussione che anche i sistemi filosofici hanno nella vita, in quanto investono e riformano gl'ideali direttivi della medesima: religione, morale, diritto. In secondo luogo, occorre bene osservare — ed è ciò che importa — che la filosofia, in quanto diviene elemento della vita sociale, non è più quella filosofia *stricto sensu*, che si può vedere in cima allo svolgimento dello spirito, spettatrice e scrutatrice disinteressata e sopramondana del fluire sottostante della vita co' suoi interessi diversi, con le sue opposizioni stridenti, con la sua empiricità irrazionale; ma è già appunto un elemento di questa vita, mondano come tutti gli altri, cioè particolare: non è più la filosofia nella sua sede propria e nella sua specifica natura, ma una sua eco nella vita estra-filosofica. Così la poesia eterna superindividuale, in quanto scritta e stampata, diviene proprietà personale di un individuo, si vende

e si compra, o magari si ruba come ogni cosa materiale, prodotta come proprietà dalle singole forze economiche della società civile. Ora, come in questo caso non è propriamente la divina poesia che si vende; perché il libro di versi si può comprare e anche leggere, e intanto la poesia non essere acquistata o conquistata dal compratore-lettore; egualmente, a dir proprio, non è la filosofia, in quanto speculazione del reale, che entra nel giuoco delle forze spirituali inferiori operanti nel corpo della storia, ma è la volontà; o meglio quelle volontà che soggettivamente sono state trasformate e nuovamente orientate da una data filosofia: non sono, poniamo gli elaboratori del materialismo storico, che è un concetto speculativo, ma i compilatori del *Manifesto dei Comunisti*, che è un atto pratico. O se la filosofia si ripercoterà nell'arte, non propriamente la filosofia entrerà nei presupposti dell'arte, ma quella speciale anima artistica, che essa avrà plasmata. In ogni caso, si tornerebbe per questa via al rapporto dianzi considerato tra filosofia implicita o immanente e le altre forme non specificamente filosofiche dell'attività spirituale.

In breve, la storia è il progresso dell'uomo verso la libertà, come un solo sguardo fugace al corso della medesima ci attesta. E ogni passo verso la libertà vera e propria, nell'individuo e nella storia, è un passo innanzi della filosofia. Libertà e risoluzione e conservazione dell'individualità nella universalità. Libero è chi si sente uno con la legge, e nella legge vede la forma e il valore della propria volontà. La libertà pratica, morale o politica, rimane un desiderio o una meta avvolta nell'oscurità finché tale unità non si realizzi, e l'individuo veda fuori, sopra o contro di sé la legge, che è la sua legge. Ma la libertà non si esaurisce nell'unificazione dello spirito con la legge pratica, perché al di là di questa c'è una legge superiore, che lo spirito non ha minor bisogno di rendere intrinseca a se medesimo: che è la legge dell'essere, la

logica, la verità. E questa ulteriore, questa estrema unificazione dello spirito con la verità è la filosofia: la filosofia quale l'abbiamo vista sorgere profondamente umana dal lavoro della riflessione moderna, segnatamente dal criticismo. Questa suprema liberazione dello spirito, che è la filosofia, è nella stessa linea della liberazione morale, e le sta sopra; perché se non è la scienza che conduce alla moralità, è la moralità che conduce alla scienza; né c'è scienza vera, — la quale non sia sapere vano di notizie e astratte costruzioni destituite d'ogni valore verso gli interessi dello spirito, — che si possa raggiunger per altra via da quella del libero volere etico.

Questa è una delle più importanti verità scoperte dalla filosofia moderna; e bene fanno alcuni filosofi odierni, che si dicono dell'azione, a difenderla calorosamente. La verità non è spettacolo, a cui tutti, sol che ne abbiano un capriccio, possano assistere. No. È nostra creazione, nostra conquista, che addimanda tutte le forze dell'anima e prima di tutto una riforma morale, che ci spogli del nostro naturale egoismo. Giacché l'egoismo non è pure una tendenza pratica: ma è anche una visione teorica del mondo; di un mondo concentrato nell'io particolare; in un io, che non riconosce sé se non in se stesso, e non sente questo sé identico ad ogni altro sé, e il proprio essere intimo identico all'essere universale: visione che è la negazione e l'impedimento insormontabile della scienza, la quale ha per soggetto la mente conscia della propria natura universale, quale ognuno di noi se la forma convivendo in questa vita comune, che è il perenne vivaio dei corpi e delle anime nostre nella loro interezza; ed ha per oggetto l'essere — che non è il nostro piccolo essere, — ma lo stesso essere in se medesimo considerato. Finché ognuno di noi non è tanto buono, da riconoscere gli altri come eguali a lui, finché non perviene al concetto, e quasi al senso di quell'umanità, di quello spirito, che è uno in tutti gli uomini, ed è la mente organo della verità,

egli non avrà conquistato quest'organo, né potrà pur sospettare quella verità, che è riserbata soltanto alle buone volontà.

La storia dell'umanità procede per gli sforzi continui del volere, che vien liberando se medesimo attraverso le lotte civili, economiche, politiche, religiose, scientifiche, verso l'assoluta libertà della ragione: la cui forma ideale, se in tutto realizzata, segnerebbe la conclusione della storia. Ma, poiché ogni ideale si viene realizzando in una vita infinita, la conclusione non verrà mai; né la perfetta libertà etica sarà mai un fatto, e gli uomini si travaglieranno sempre ad umanizzarsi, a farsi sempre più liberi, con ritmo perpetuo di moralità e di filosofia.

## VI.

Se questo, che ho dovuto più accennare che dimostrare, è vero, la storia della filosofia compendia la storia dell'umanità, tutta la storia. E se nella storia della filosofia come già fu chiarito, si realizza la filosofia, quale modernamente s'intende, storia e filosofia sono due concetti sostanzialmente equivalenti e reciprocamente convertibili.

Tesi che ha bisogno di una difesa, la quale sarà un nuovo schiarimento intorno all'essenza storica della filosofia. Giacché contro questa tesi è sorta più d'una volta, una critica platonizante che vale solo a mostrare quali profonde radici abbia nell'anima umana cotesto concetto platonico dell'oggettività dell'essere. Si dice: se l'essere s'identifica col pensiero, se la filosofia è una cosa sola con la storia, come si spiega l'errore? La storia della filosofia presenta filoni di verità chiusi in scorie spesse di errori: come la storia della vita civile ci offre insieme commisti spettacoli di eroismo e di viltà. La viltà vale dunque quanto l'eroismo? L'errore quanto la verità? L'uomo, angelo o bestia, va dunque divinizzato nella sua grandezza e nella sua miseria? — Questo è platonismo



schietto: è il dualismo del bene e del male, del vero e del falso, del Dio e dell'uomo, della verità e della mente, del cielo e della terra, dello spirito e della carne, — o come altrimenti voglia formularsi. È il dualismo che resiste e si ribella alla filosofia moderna, alla sintesi a priori, all'unità dei contrari.

Che cosa è l'errore? Questo è un concetto fondamentale nella storia, poiché storia è progresso, e progresso è cognizione ossia correzione di errori, superamento continuo. In primo luogo osserviamo che un errore, come atto reale dello spirito, non c'è. Non c'è in chi corregge l'errore proprio o altrui, perché l'atto spirituale qui presente è la correzione, che è funzione di verità. Non c'è in chi erra, quando erra, perché l'errore è errore, in quanto ha valore di errore, ossia in quanto ha tale disvalore: e il disvalore dell'errore presuppone la verità correlativa, che se ci fosse, renderebbe impossibile l'errore. L'errore, quando ha luogo, è verità. Da qui dipende quel criterio dell'equità, che si desidera, e oggi, col cresciuto senso storico, si usa nei giudizi delle azioni e delle opinioni passate; e non condanniamo più le persone che condannarono Bruno, ma l'istituzione, che quelle coscienze formava e continua a formare. Se lo spirito umano avesse sempre sbagliato, è chiaro che non avrebbe sbagliato mai; come non sarebbe sogno un sogno perpetuo, non interrotto mai dalla veglia. Può dirsi invece con tutta certezza, che lo spirito sbaglia sempre, perché non sbaglia mai; perché ogni atto spirituale è atto di verità assoluto nella sua relatività: assoluto nel suo momento storico; in modo che la correzione successiva non è l'annullamento del già pensato, ma l'integramento e la continuazione. Così l'organismo vivo, che cresce e si sviluppa, in ogni momento potrebbe dirsi erroneo, perché destinato a esser tosto corretto, modificato; ma la modificazione, se ci fa scomparire d'innanzi il fanciullo per darci l'uomo adulto, non annienta il fanciullo scomparso, ma ce lo fa intravedere

nelle fattezze mature, nell'occhio pensoso, che ai genitori continua a parlare lo stesso linguaggio degli anni lontani. Al pari dell'organismo naturale, quello del pensiero non si sta un momento; ma, vivendo, si modifica sempre e si trasforma mantenendosi sostanzialmente il medesimo nelle forme sempre nuove, che viene assumendo. E come è del pensiero individuale, è del pensiero storico: poiché tutti, quanti siamo legati in una sola vita di civiltà, da una medesima esperienza storica che si produce nei secoli, tutti pensiamo un solo pensiero; e in ciascuno rivive il pensiero della civiltà, a cui tutti cooperarono. Nel pensiero del filosofo degno del secolo XX dev'essere pensato il pensiero di tutti i filosofi della nostra civiltà; pensato, e corretto.

L'errore, come ogni disvalore, è momento negativo dello spirito: e perciò è irreali. Esso è quel difetto di se medesimo, che lo spirito nota avanti a sé nell'atto di affermarsi, e colmare quindi il difetto stesso. Non c'è affermazione dello spirito che non sia la negazione del contrario, e quindi una dichiarazione d'errore. Onde l'errore viene ad essere quasi la molla dell'affermazione: una molla, che non è mai senza lo scatto: errore, che errore è, in quanto corretto e quindi non più tale. Di reale, insomma, noi non conosciamo che l'atto dello spirito: e, come questo atto è essenzialmente produttivo e creativo, il presupposto logico, ideale, del prodotto suo è la negazione, l'assenza di tale prodotto; che è il disvalore, l'errore. *Felix culpa quae talem ac tantum meruit habere redemptorem!* La colpa di Adamo si rinnova sempre felicemente, ed è sempre sanata da tale e tanto redentore, dal dio infaticabile della nostra attività spirituale. L'errore ci resta sempre alle spalle, e noi guardiamo avanti, sempre avanti, alla luce sempre viva del vero.

L'errore, dunque, come tale, è un'astrazione: e la sua realtà, la sua rivelazione consiste in un momento dialettico della coscienza. Il che è da dire di tutti gli errori:

dei piccoli errori fugaci, che si commettono nella vita ordinaria e sono tosto corretti; e dei grandi errori filosofici, che aspettano la correzione per secoli. Qualunque errore è errore in quanto si corregge e dà luogo, perciò a una verità. Non c'è errore che si cancelli dallo spirito, annientandosi come lo scritto sulla lavagna. Lo spirito che prima abbia accolto un'opinione, e poi l'abbandona, perché falsa, senza sostituirvene altra, non è da concepire come una pentola, che prima sia piena e poi si vuoti. Lo spirito e la sua opinione sono *unum et idem*; e lo spirito, che fu capace dell'errore, fattosi consapevole della falsità di questo, evidentemente non è più lo spirito di prima. Egli deve aver visto una verità, che prima non vedeva (o non vedeva più, che è lo stesso): una verità, che è la negazione della opinione malamente appresa. Questo il processo eterno dello spirito: da una verità a una verità superiore; raggiunta la quale, la prima non ha più valore: cioè conserva un valore relativo al grado precedente della coscienza, che si può bensì rivivere (e lo rivive lo storiografo); ma non è più attuale.

Un errore insomma è un grado dello spirito, una categoria dell'essere, in quanto si valuta dal punto di vista dei gradi, delle categorie superiori: e meglio che di errore, dovrebbero parlare di spirito erroneo, che vien sempre correggendo se stesso. E correggendo se stesso in due modi: in uno, per diventare spirito filosofico, o filosofia esplicita; e nell'altro, per procedere da una forma ad un'altra e più perfetta della filosofia stessa. In due modi ho detto, non perché uno di essi sia essenzialmente diverso dall'altro; ma perché empiricamente si distinguono per ciò che l'uno corrisponde alla preistoria della filosofia, e l'altro alla storia.

Preistoria, rispetto alla storia della filosofia, è quella formazione spirituale, che perennemente si ripete nello sviluppo dello spirito umano anteriore e indirizzato all'acquisto dell'esplicita coscienza del problema filosofico:

preistoria, che ordinariamente si denomina filosofia dello spirito; ma che speculativamente è sulla stessa linea della vera e propria storia della filosofia. La quale rappresenta il progresso dello spirito nella coscienza del problema filosofico: progresso, che può parer passaggio da un errore ad un altro, ma è passaggio da una verità a una verità superiore. Non è, si badi, mosaico, che lo spirito venga componendo con tanti pezzetti di verità, singolarmente apprestati dai singoli filosofi, di tra la congerie di errori ond'essi a volta a volta li deturparono. Non è possibile, infatti, concepire un sistema filosofico come una serie di affermazioni, parte vere e parte false, tra cui la filosofia posteriore poi sceglierà le prime e rifiuterà le altre. Il sistema è un'unità, come l'organismo del fanciullo, che tutto si conserverà e tutto si trasformerà nell'organismo dell'adulto. Il sistema è tutto vero nel momento suo, tutto falso nel momento posteriore, se non s'integri in un principio più alto. Tutto, non già nel complesso delle singole dottrine speciali, che possono essere anche incoerenti; ma nel principio: tutto il sistema che dicesi platonismo, aristotelismo, cartesianismo, spinozismo, kantismo, e così via: termini, nessuno dei quali designa propriamente l'insieme delle dottrine particolari formulate dai rispettivi filosofi.

Il sistema è unità, perché uno è lo spirito filosofico, che vi si realizza. Spirito storicamente condizionato, che si chiama Platone, Aristotele, Cartesio, Spinoza, Kant, ecc., e che si conosce e si apprezza con verità soltanto se si considera nella sua individualità storicamente condizionata. Questa condizionalità storica per altro non è accidentalità: perché se essa offre, per dir così, la materia alla ragion filosofante, proponendole il problema in un determinato modo, essa, alla sua volta, è determinata dal lavoro anteriore dello spirito, implicitamente o esplicitamente filosofante. Di guisa che idealmente è da dire che la ragione pone a sé e risolve quell'eterno problema

filosofico che è eterna soluzione. Ma in ogni problema storico determinato il sistema filosofico suppone da un lato la ragion filosofante, la logica, dall'altra la storia anteriore della filosofia, che condiziona la logica, in quanto le offre la materia del problema filosofico: e il sistema viene ad essere una sintesi a priori di questo duplice elemento: sintesi, di cui la ragione è l'unità originaria. Sicché scomporre il sistema in ciò che ha di vero e in ciò che ha di falso importerebbe questo principio: che si possa riconoscere quest'unità sintetica, reale, storica, che è l'atto essenziale del sistema. Sarebbe uccidere la storia, e spezzare la vita che il pensiero filosofico ha realmente vissuta.

Uccisione, del resto, impossibile: perché, se astrae il vero dal falso, additando e raccogliendo, per tessere la vostra tela storica, un vero che non c'è stato mai, perché dove avrebbe dovuto essere, non fu così astrattamente concepito, senza il falso: voi avrete sempre un vero, da cui non potrete procedere alla ricognizione storica degli altri veri, onde pur sapete che quello si venne via via integrando. Non potrete procedere, perché il vero come tale, il vero che sarà riconosciuto vero, per sé, non avrebbe mai potuto provocare un'affermazione ulteriore. L'affermazione ulteriore non può nascere se nella posizione antecedente del pensiero non c'è un disagio da eliminare, se non c'è un errore da superare. D'altra parte, se quest'errore si concepisce, alla sua volta, astrattamente, senza relazione con la verità del sistema, né anch'esso potrebbe agire sullo spirito come movente di progresso ulteriore; perché l'errore, come tale, non ha valore, per lo spirito, e non ha realtà: è un non-pensiero, che non può fermare e interessare il pensiero. Se nel platonismo si potesse con un taglio netto staccare il principio vero dal falso, e pensare così un Platone maestro di verità e un Platone spropositante, sarebbe inconcepibile il ventenne discepolato di Aristotele, critico del suo errore. Platone spropositante, anche un solo giorno, un'ora sola, avrebbe fatto scappar

via l'intelligente scolaro. che Platone compiacevasi di chiamare *Intelligenza*. Laddove è risaputo che l'errore del grande uomo suona sempre con accento di verità, che attrae o lascia dubbiosi: ciò che non sarebbe possibile di un errore, che non fosse altro che errore; e non suscitasse altro che quello che ogni errore suscita naturalmente: la ribellione e la negazione. E già non solo il Platone spropositante non avrebbe fermato l'attenzione pensosa di Aristotele; ma non avrebbe fermato neppure quella di Platone stesso! Dal nostro punto di vista non è la verità dunque che non si scorge: anzi è l'errore, nel senso ordinario del termine, come atto, dello spirito che avrebbe dovuto non essere. Niente è, che avrebbe dovuto non essere: e l'animo nostro si posa tranquillo e soddisfatto nello spettacolo di una storia, non di errori e sconfitte dello spirito umano, ma di vittorie (di vittorie sempre maggiori) ond'egli viene realizzando via via la sua divina natura.

Ogni problema della nostra storia è una vittoria dello spirito trionfante della materia, che gli si oppone misteriosa e suscita in lui il bisogno d'intendere. Socrate con la sua ricerca di quel che ogni cosa è, ricerca serena, franca, di spirito pago della propria superiorità sulla filosofia contemporanea, forte della sua fede religiosa, sicuro della coscienza della sua moralità, leggermente e amabilmente ironico, sveglia nell'animo del nobile figliuolo di Aristone, già scolaro di un eracliteo, un problema da lui insospettato. Questo problema urge su uno spirito nuovo, e chiede una nuova soluzione: ma questo nuovo spirito non potrà darla se non in quanto spirito logico, ossia quella medesima ragione che ragionava in Socrate. Quella stessa ragione che s'appagava del socratismo, ne diviene scontenta: ha bisogno di una realtà trascendente che giustifichi la verità dei concetti immutabili di fronte alla realtà perennemente mutevole: e il socratismo diventa un errore, rispetto all'esigenza nuova che sarà appagata dalla teoria

delle idee. La quale storicamente, nell'origine sua, sarebbe inintelligibile senza il socratismo, che ne è l'antecedente erroneo (dal punto di vista platonico) e il motivo dialettico. Senza l'errore socratico la condizionalità storica del platonismo non sarebbe assegnabile; e il progresso della ragione si renderebbe inintelligibile.

## VII.

Di qui è dato scorgere la razionalità di tutte le opposte esigenze storico-filosofiche, di cui si reclama la soddisfazione dai diversi indirizzi della nostra disciplina. Noi abbiamo mostrato che una storia della filosofia, una storia e una filosofia non sono concepibili se non partendo dall'unità intrinseca ed essenziale della storia e della filosofia. Sicché la filosofia è storia, e la storia è filosofia. Ma, come accade di ogni cosa bifronte, v'ha chi guarda a una faccia di questa filosofia storica, e chi all'altra: e pochi o nessuno mirano all'unità di entrambe, in cui entrambe sussistono. E nascono criteri opposti intorno al metodo della costruzione, e della valutazione storico-filosofica.

Chi guarda alla storia, sostiene che, rispetto alla costruzione, la storia della filosofia debba essere, come ogni altra storia, *filologica e deterministica*; e rispetto alla valutazione, se pure questa abbia ragion d'essere, essenzialmente *oggettiva*.

Chi guarda invece alla filosofia, vuole che per la costruzione sia *logica, speculativa e teleologica*; e per la valutazione, *soggettiva*.

Le ragioni addotte per lo storicismo da una parte, e per il logicismo dall'altra sono egualmente ineccepibili. La storia dev'essere *filologica*; deve ricavare cioè dai documenti la notizia del pensiero che vuole rappresentare. Documenti interpretati con tutti gli ausili glottologici, criticamente vagliati, esternamente e internamente: studiati, se indiretti, nelle loro fonti. Questa esi-

genza è così ovvia, che non ha bisogno di nessuna difesa. Vogliamo intendere il pensiero di una persona? Non le si può certo voltare le spalle: ma bisogna starle innanzi, potendo, ad ascoltarla attentamente, e cercare di mettersi nelle condizioni del suo spirito, e intenderne sopra tutto il linguaggio. Se un'opposizione questo canone di metodo ha suscitato, l'ha potuto suscitare non per quello che esso ha affermato, ma per quello che con taluni ha negato: non perché filologia, ma perché *filologismo*.

La storia dev'essere *deterministica*. Deve mostrare di ogni sistema gli antecedenti non solo filosofici, ma religiosi, artistici, sociali, che concorsero a formare e atteggiare in un certo modo la mentalità del filosofo: senza di che il sistema filosofico diventa uno schema astratto, falso perché non corrisponde al prodotto storico reale, che si vuol rappresentare. Il filosofo, anche quando sta filosofando, non cessa di essere una determinata personalità storica, che ha una determinata biografia. Conoscerne la filosofia, è conoscere la sua mente, conoscer lui come ha vissuto spiritualmente, e quindi anche materialmente, nel suo tempo, nella sua città o nazione, nel suo mondo. Altra esigenza giustissima, che non saremo noi a combattere, dopo aver additato il carattere della filosofia moderna nell'unità del divino e dell'umano, dell'eterno e del temporaneo; e aver quindi annodato il processo dello spirito universale alla condizionalità storica degli spiriti in cui esso si viene realizzando.

La storia dev'essere *oggettiva*. La valutazione cioè deve prescindere da una forma prestabilita, non derivante dallo stesso processo storico della filosofia. E anche questo è vero; perché se la filosofia è la stessa vita storica della filosofia, se il diritto della filosofia è lo stesso fatto, un giudizio che parta da una filosofia contrapposta a quella che la storia ci dà, è un giudizio antifilosofico per eccellenza.



D'altra parte, se nella storia della filosofia non ci fosse quella logica, di cui i filologisti s'adombrano, la filosofia non ci sarebbe, e tanto meno quindi potrebbe esserci la sua storia. Ogni sistema avrebbe la sua logica speciale, la logica del suo autore; ci sarebbero cento logiche, cento ragioni, ma non ci sarebbe la logica, la ragione, che è l'organo della filosofia. Presupposto smentito coi fatti dagli stessi filologisti estremi, il cui campo prediletto d'investigazione è la filosofia presocratica, di cui più scarsi, oscuri, incerti sono i documenti, e più abbondante perciò la quantità dei problemi strettamente filologici. E che fanno i filologisti? Costruiscono e ricostruiscono sempre la sistemazione probabile del pensiero dei singoli presocratici, supplendo a volta a volta da punti di vista diversi le lacune dei documenti col lavoro della logica: metodo ingiustificabile altrimenti che col concetto dell'unità della ragione. Certo, la logica è sempre una logica determinata: e la logica dello storico della filosofia dev'essere quella che realmente venne operando nel tempo. Ma questa logica ci dev'essere: e lo storico allora avrà assolto il proprio assunto, quando avrà potuto dire: così s'è pensato, e così era logico che si pensasse.

Né meno razionale è il criterio teleologico, purché la finalità del processo storico sia ricavata dalla seria, sincera, insistente, larga e spregiudicata meditazione dell'andamento del pensiero nella storia; che è poi, e dev'essere necessariamente, lo sviluppo ideale ed eterno dello spirito. Togliere a capriccio, voglio dire senza una ragione razionalmente assegnabile, un qualunque punto di vista, e ricostruire la storia della filosofia in modo da rappresentarla come tutta indirizzata alla dimostrazione della necessità di un siffatto punto di vista, non può essere se non arbitrario e capriccioso. Ma, per contro, ricostruire la storia della filosofia senza un concetto dello spirito, e quindi del suo sviluppo necessario, della sua (adopteremo pure la celebre concettosa parola di Aristo-

tele) entelechia, è impossibile. Credere che lo spirito non abbia un principio ideale e un ideal fine, che è la sua verità, e perciò la verità stessa; credere che proceda a tentoni, tastando tutte le parti della verità, come cieco condannato a non trovar mai la sua guida, è, come ogni scetticismo, credenza in sé stessa contraddittoria; perché si fa di questo cieco miserabile un predestinato alla gloriosa chiaroveggenza di cotale storico scettico, sicuro della sua verità, che cioè lo spirito finirà per persuadersi che tutte le porte sono e resteranno chiuse. Una finalità sottintesa ci sarà dunque pur sempre anche nella sua storia desolata.

E così è pure, che una storia della filosofia non può non avere una certa soggettività. Poiché non è dato scrivere la storia della filosofia, senza concepire in qualche modo la filosofia, e farsi lume del proprio concetto alla ricerca e alla ricostruzione. Ma, certo, v'ha soggettività vera e soggettività falsa. Vera soltanto potrà dirsi quella consistente nel concetto, che uno storico abbia della filosofia adeguato al momento storico a cui egli appartiene. Falsa evidentemente è, per esempio, quella del Lange, se si ritiene il suo neokantismo non superiore in nulla, anzi, com'è, speculativamente inferiore allo stesso kantismo anteriore a Fichte. Falsa ogni soggettività derivante da un criterio di giudizio inferiore a punti di vista conquistati già dalla ragione nella storia, e incapace, perciò, di render ragione di tutti i sistemi già apparsi. Falsa sempre, qualsiasi soggettività, esteticamente e filosoficamente, che faccia saltar fuori a ogni passo la coscienza moderna a giudice dei sistemi antichi. Anche esteticamente, perché anche in estetica la coscienza del critico si deve adeguare alla coscienza dell'artista per poter giudicare. Ma falsa essenzialmente dal riguardo filosofico; perché la critica di ogni sistema in realtà la filosofia l'ha fatta e poteva farla soltanto col sistema immediatamente successivo. La coscienza filosofica dello storico deve ri-

specchiare la storia della coscienza filosofica; sicché la stessa ricostruzione deve contenere già nel suo andamento storico la critica progressiva dei sistemi; e la vera arte storica, come quella del giardino incantato d'Armida, è

L'arte che tutto fa, nulla si scopre.

L'arte, infatti, quando lo storico sarà giunto a possederla, non sarà propriamente l'arte sua, ma l'arte stessa della ragione, che ha filosofato nei secoli; e la soggettività del suo giudizio sarà risolta nello stesso procedimento oggettivo della ragione nella storia.

Ond'è che la verità della filologia e della logica è nell'unità di entrambe; come nell'unità del pari si conciliano e trovano la loro verità gli altri contrari: determinismo e finalità, oggettivismo e soggettivismo. E la storia vera è la storia che accoglie in sé, unificandoli tutti i metodi.

### VIII.

Difficile ideale, la storia vera! E nessuna storia mai sarà queste storia ideale, come nessun fatto mai, — ed è fortuna! — tradurrà in atto, puro atto, nessun ideale. Ma che perciò? In tutti gli umani conflitti è sempre un ideale di giustizia o di verità quello per cui si combatte. E la vittoria non arride a chi idealeggia meno, anzi a chi leva lo sguardo a ideale più alto e più comprensivo, e più vero. Nessuno mai ha fatto una storia della filosofia perfettamente filologica, perfettamente deterministica, o logica, o finalistica. Perché anche la storia meramente filologica o logica è un puro ideale, un concetto. Ma, poiché tra i concetti dobbiamo muoverci, non sarà male mirar a quello che ci sembra più vero.

Più vero il nostro almeno per questo, che storia della filosofia alla sua stregua saranno tutte le storie, per ciò

che esse contengono, se non per ciò che esse respingono, così la filologica, come la logica; così la deterministica, come la finalistica; così la oggettivistica, come la soggettivistica. Tutte parti preziose di quella storia ideale, che, come ogni vera attività, non è l'attività effimera di una persona empirica, ma l'eterna attività dello spirito.

## III.

IL CIRCOLO DELLA FILOSOFIA E DELLA STORIA  
DELLA FILOSOFIA

## I.

L'intrinseca medesimezza della filosofia e della sua storia, — uno dei principii fondamentali della storia hegeliana della filosofia, — è una conseguenza necessaria, come credo di avere altrove dimostrato, dello stesso concetto della verità nella filosofia moderna in opposizione al concetto antico, specialmente platonico, della sua trascendenza assoluta. Se la verità è sviluppo; se, come diceva G. B. Vico, la scienza è unità della filosofia e della filologia, la filosofia non si può realizzare se non nella sua storia.

Ma questa identità della filosofia con la storia della filosofia (anzi, secondo me, con la storia in generale, poiché fuori della filosofia non vedo attualità spirituale, né fuori dello spirito vedo realtà di sorta, di cui si possa fare la storia) non va intesa soltanto *a parte obiecti*, ma anche *a parte subiecti*: non solo come unità della filosofia per sé col suo corso storico, ma anche come unità della filosofia come costruzione e acquisizione personale d'ogni singolo filosofo, con la storiografia filosofica, o ricostruzione, che ogni singolo storico fa del corso storico della filosofia. D'ordinario chi sostiene che la filosofia presuppone la storia della filosofia, e chi il contrario: poiché l'una e l'altra si concepiscono come due discipline realmente distinte e irriducibili. Quindi una discussione interminabile, in cui i due lati della verità si alternano,

senza riuscire né a conciliarsi, né l'uno a sostituirsi all'altro in modo perentorio e definitivo.

Una conciliazione è stata recentemente tentata dal Windelband, in un suo scritto sulla storia della filosofia nel secolo XIX<sup>1</sup>.

La storia della filosofia, egli dice, in quanto disciplina filosofica, deve esporre una scelta più rigorosa di quel materiale, che comprende come disciplina storica.

Ora è chiaro che questa scelta più rigorosa, il cui risultato deve appunto servire alla filosofia stessa, presuppone una rappresentazione sistematica di questa, o almeno del suo ufficio; e nondimeno lo stesso vale già per quella altra scelta.

Giacché per decidere quali elementi della tradizione si debbano includere nell'ambito della ricerca storico-filosofica, occorre bene, sembra, sapere che cosa deve intendersi per filosofia.

Non pare quindi che noi ci aggiriamo in un circolo, poichè da una parte affermiamo che la filosofia ha bisogno della sua storia per ricavare i suoi problemi da questa autoconoscenza storica della ragione umana, e dall'altra non possiamo disconoscere che la scelta di ciò che deve appartenere alla storia della filosofia presuppone già come misura critica un'idea della filosofia?

A tale circolo — che per altro probabilmente può trovarsi, in modo analogo, in parecchie altre discipline storiche — sfuggiamo soltanto per mezzo della distinzione tra l'autodeterminazione scientifica della filosofia e la idea indeterminata, polisensa, che noi portiamo di essa e dei suoi problemi ed oggetti già dal pensiero comune (*aus gewöhnlichen Vorstellungsweise*). Da un tale *ἔνδοξον* procede, come ha veduto Aristotele, quella scienza nella sua ricerca; essa lo trova nella concezione e designazione tradizionale, e di qui lo prende per elaborarlo e riformarlo per esclusione e addizione. Nel nostro caso appunto il materiale sta lì bello e preparato per le denominazioni onde la tradizione ha contrassegnati uomini e dottrine come appartenenti alla filosofia. La scelta, che già vi regna spontanea, viene quindi nel lavoro scientifico continuata di proposito e con coscienza in parte cor-

<sup>1</sup> In *Die Philos. im Beginn des 20ten Jahrhunderts*. Festschrift f. K. Fischer, Heidelberg, 1904-5, vol. II. [Su questa pubblicazione v. il mio scritto qui appresso col titolo: *Il formalismo assoluto*].

retta, in parte integrata, e trova quindi il suo fondamento metodico. E questo stesso processo di scelta si continua poi dalla trattazione puramente storica della storia della filosofia in quella filosofica. Giacché molto di aneddoti e detti, opinioni e azioni di filosofi, che non hanno niente che fare con la filosofia stessa, vien tralasciato; può rimanere interessante storicamente, e come appartenente alla storia di altre scienze, p. e., della scienza naturale, o come umanamente significativo in generale, o infine come contributo alla caratteristica personale dei pensatori; ma per lo scopo filosofico della storia della filosofia è irrilevante. E, d'altra parte, la trattazione puramente storica nonché quella filosofica della nostra disciplina si è vista costretta per le ragioni della completezza e della connessione intrinseca a far rientrare nell'ambito della sua ricerca ciò che da quella involontaria scelta della coscienza popolare e della tradizione non era stato ammesso direttamente come « filosofico »: le intuizioni del mondo e della vita di grandi poeti e artisti, e, in certi casi, le riflessioni di grandi scienziati o uomini politici <sup>1</sup>.

Questa soluzione del Windelband in sostanza è la vera; perché è la sola che risponda alla realtà del processo dello spirito nella cultura filosofica; ma avrebbe avuto bisogno, a parer mio, d'essere approfondita per ottenere un'assoluta giustificazione.

## II.

Come si è fatta sempre, e come si può fare la storia della filosofia? Se si dice che occorre prima avere un sistema prestabilito, che serva di misura, non si tien conto del fatto che questo sistema dev'essersi formato, e che non può altrimenti essersi formato, che sul fondamento storico, attraverso la lettura e la critica dei libri di taluni filosofi, cioè, in generale, attraverso lo studio della storia (del pensiero storicamente formatosi). Che se questo sistema ha insufficienti fondamenti storici, una delle due: o lo studio della storia reagisce sul sistema, e lo corregge;

<sup>1</sup> O. c., II, pp. 191-2.

e allora, in ultima analisi, il vero criterio della costruzione storica, definitiva è quello che risulta dalla storia stessa. Ovvero lo studio della storia risente la limitazione del sistema prestabilito: e allora per lo storico la sua storia apparirà sempre come il processo da cui risulta necessariamente il suo sistema.

Se si sostiene invece che il sistema dev'essere, non il principio, ma la conseguenza, e soltanto la conseguenza, della storia della filosofia, non si tien conto di un altro fatto: che questa storia della filosofia non sorgerebbe mai senza l'interesse filosofico; e che questo interesse importa un concetto qualsiasi della filosofia, ossia un sistema, contratto quanto si voglia, ma potenzialmente determinato, che non può non influire nella costruzione dello storico. Ora che significa ciò? Che il circolo, additato ancora una volta dal Windelband, sia senza uscita? No, se non si vuol dire che la filosofia, com'è stato pur detto, sia già sempre tutta un circolo. Ma il circolo della filosofia ha quest'uscita o entrata che dir si voglia: la negazione delle parti, ossia la unità di tutte le parti, in cui si suol dividere. Si domanda: la metafisica si fonda sulla morale, o viceversa? La stessa metafisica presuppone, o è presupposta dalla gnoseologia? — A tutte queste domande (e se ne potrebbero aggiungere parecchie altre), alle quali è facile mostrare la necessità di risposte contrarie e circolari, in verità non si risponde se non unificando metafisica, morale, gnoseologia e così via, e affermando che la filosofia non si divide in parti separate o separabili.

Così il circolo della filosofia e della sua storia non può avere altra uscita che nell'accettazione, per dir così, della sua circolarità: affermando che la filosofia è storia della filosofia e che la storia della filosofia è filosofia: come in fondo suona la risposta del Windelband, se si rende più coerente. Cioè, non v'ha filosofia, che ci si possa foggiare altrimenti che come conclusione del processo storico, e



quindi come un momento storico: ne v'ha processo o momento storico, che non sia la costruzione della filosofia. Per modo che la difficoltà del punto di partenza è puramente illusoria: perché in realtà noi già abbiamo naturalmente cominciato e abbiamo, comunque, una filosofia e una storia della filosofia, quando stiamo cercando donde giovi cominciare. Va da sé poi che questa filosofia che è storia, e questa storia che è filosofia, potrà essere elaborata, integrata, corretta per il lavoro ulteriore della riflessione, vuoi sotto la forma di ripensamento della riflessione altrui (storia, che è filosofia), vuoi sotto la forma di pensiero originale d'una riflessione affatto nuova (filosofia che è storia).

Quindi la continuità, di cui parla il Windelband, dal concetto popolare della filosofia a quello storico, e da questo al filosofico. Continuità, che potrebbe rappresentarsi con la successione di tre situazioni individuali dello spirito rispetto alla filosofia: nella prima delle quali il concetto della scienza filosofica è contratto in una vaga notizia, che pur basta a far sorgere il desiderio d'andare a scuola d'un filosofo, magari senza sapere che cosa egli insegna; nella seconda si stia alla detta scuola a far la conoscenza d'una data dottrina; e nella terza si cominci la critica di cotesta dottrina. Nella prima c'è la designazione estrinseca della filosofia, nella seconda la conoscenza puramente storica o informativa, nella terza l'elaborazione filosofica. Processo che, come ognuno vede, è il processo eterno della cultura filosofica, in cui, in sostanza, la filosofia viene sempre ad essere, come dev'essere, il prodotto di se medesima, ossia l'autonoma formazione progressiva della coscienza filosofica. Giacché è chiaro che, come non basta andare a scuola per intendere una filosofia, né intenderla soltanto per superarla, così non può bastare volgersi ai nomi e alle dottrine che la tradizione assegna al dominio della storia della filosofia, per intendere i sistemi filosofici e ricostruirli storicamente;

né può bastar questo per quell'elaborazione scientifica del processo storico-filosofico, in cui il Windelband giustamente fa consistere l'essenza definitiva della storia della filosofia. Che cosa ci vuole nell'un caso e nell'altro, che, in fondo, sono sempre lo stesso caso? Ci vuole, si sa, lo spirito filosofico; ci vuole la filosofia che sola può fare sé stessa. Ed è sempre questo il vero punto di partenza.

### III.

Una grave difficoltà contro questa unificazione assoluta della filosofia e della storia della filosofia sorge da quelle determinazioni empiriche, che sono certamente proprie della storia, e paiono affatto estranee al processo filosofico, assolutamente a priori e sopramondano.

Ma la vera sopramondanità, a differenza della estramondanità platonica, non esclude infatti le determinazioni empiriche della storia, come non esclude il determinismo storico in generale. Il sistema filosofico, in quanto momento storico che è pure momento logico della verità in divenire, va considerato come una sintesi a priori, di cui i dati storici sono la materia, il principio filosofico la forma. Ora a chi abbia penetrata la natura della sintesi a priori, è noto, che in essa la forma crea la materia che presuppone; così nel sistema filosofico il principio crea i dati su cui si esercita. I dati, in altri termini, fuori del principio che li illumina, investendoli della sua attività speculativa, sono una mera astrazione. Ora, dati di ogni sistema filosofico sono tutti gli elementi, tutte le circostanze che confluirono nella biografia del filosofo, e pare che porgano la materia al suo filosofare: materia, che senza questo filosofare, resterebbe — nulla; ossia nulla di quella materia, che lo storico determinista trova nel fondo del sistema di ogni filosofo. Per questo rispetto, quello che apparisce mera accidentalità

storica, si svela come un presupposto del principio filosofico, nel quale effettivamente si risolve.

Chi abbia inteso il rapporto che l'estetica moderna stabilisce tra il contenuto e la forma di un'opera d'arte, intende agevolmente quello che voglio dire. Il contenuto nell'opera d'arte non è indifferente, come parrebbe a considerarlo in astratto: è immedesimato colla stessa forma; è forma. L'assolutezza, l'eternità o sopramondanità, della forma artistica si comunica perciò anche al contenuto. Dante, in astratto, avrebbe potuto vivere altra vita da quella che visse, avere altra cultura, altre conoscenze, altro indirizzo politico, altre opinioni, altre passioni, altro contenuto spirituale; e pur la stessa potenza poetica (astratta). Avrebbe potuto; ma egli ha avuto il contenuto che ha avuto; perciò ha scritto il poema che ha scritto, e non avrebbe potuto scriverne uno diverso. Ora la poesia di Dante è perciò Virgilio, è Francesca, è Farinata, è Matelda ecc.: è la sua poesia storicamente condizionata, che entra pel suo valore poetico nel sopramondo: e la condizionalità storica assume qui il significato di elemento eterno dell'eterno spirito. Questa l'immortalità dell'arte.

E questa è pure la immortalità di ogni sistema filosofico. L'aristotelismo è Aristotele, che non poteva essere diverso da quel che fu, dato l'insieme delle circostanze storiche, nelle quali pensò. Quello che nel suo pensiero ha un valore assoluto, è momento di verità ed è eterno: è così intrinsecato con la personalità storica di lui, da contenere questa dentro di sé, e non potersene a rigore distaccare mai. Tanto è vero che lo storico, che vuol intendere veramente l'aristotelismo, ne studia la formazione nella mente di Aristotele individuo. E vero che si può possedere il principio d'un sistema, senza né anche sapere chi questo principio abbia scoperto, e tanto meno come l'abbia scoperto. Ma questa è una verità empirica, superficiale; e se si guarda in fondo a una siffatta pretesa,

essa non apparirà diversa da quella di chi pretende che Dante s'intenda, e s'intenda meglio, senza la notizia di ciò che storicamente presuppone ogni intuizione, e tutta l'intuizione poetica di Dante. In realtà, il principio del kantismo è il principio che risolve i problemi determinati che sorgono nel pensiero di Kant, inverato magari e reso più coerente per la soluzione di problemi che esso suscita nella mente di altri singoli individui (Reinhold, Fichte ecc.), i cui pensieri saranno sempre il tramite, pel quale altri, ripercorrendo i medesimi procedimenti spirituali, riprodurrà in sé l'inveramento (a suo modo, s'intende) del principio kantiano.

Se si bada, dunque, a distinguere sempre, come si deve, gli antecedenti psicologici e individuali, che nello spirito di un filosofo conducono ad una certa soluzione logica, universale (di cui sono come la materia), dalla forma dell'atto sintetico a priori del rispettivo sistema, il valore universale della forma si vedrà investire anche la materia in quanto antecedente necessario e quindi elemento essenziale di quella. La storia della filosofia pertanto coincide tutta, anche *a parte subiecti*, con la filosofia, in quanto processo fenomenologico, se nella storia della filosofia entra soltanto ciò che è stata effettiva condizionalità storica dei sistemi: che non è certo determinabile a priori, ossia in astratto, come non è possibile in generale determinare a priori quali sono i fatti storici, e quali no. Certo, la biografia di un filosofo è indagata per l'intelligenza della sua filosofia; sicché in generale, tanta parte di essa entrerà a far parte della storia della filosofia quanta, volta per volta, potrà apparire legata in qualche modo all'origine degli elementi del sistema.

Si può dire tuttavia, che al più gli antecedenti psicologici del principio dello spirito del filosofo saranno una delle vie che necessariamente bisogna percorrere per giungere a quel principio; ma non l'unica; onde ciascuno, prescindendo dalla conoscenza storica della via per cui

già realmente fu raggiunto un determinato principio, potrà sempre raggiungerlo direttamente per una via propria. Potrà anche raggiungerlo per una via analoga, senza sapere tuttavia nulla di questa analogia. E quindi la costruzione filosofica ci sarebbe senza la costruzione storica. — Ma anche questa è una verità empirica, che si potrebbe rovesciare; perché si può anche dire che ogni ricostruzione storica è né più né meno che una particolare costruzione filosofica, in quanto il principio, che s'ha da ricostruire, non s'intende e non si sa intendere se non in un modo personale e proprio, e dovendolo ricostruire storicamente negli elementi storici non si può vedere il valore se non di quelli, tra siffatti elementi, che si confanno alla costruzione del principio inteso a quel modo. Onde poi l'Aristotele di Averroè è l'averroismo, una filosofia ben diversa dall'alessandrismo, che è pure lo stesso Aristotele, ma come è ricostruito da Alessandro d'Afrodizia. E così tanti modi diversi d'intendere Platone, d'intendere Locke, Kant, Hegel; che sono altrettante filosofie. Ma queste, come dicevo, sono tutte osservazioni superficiali, che non toccano la sostanza del rapporto intimo tra la filosofia e la storia. In realtà, quando si dice di giungere per una via propria a un certo principio, se vi si giunge davvero, il principio non è quello a cui giunse un altro filosofo, ma un principio nuovo, per quanto simile a quello. Così, per tornare al nostro paragone, chi dice di avere inteso perfettamente Matelda, senz'essersi curato di ricercare il pensiero, cioè l'anima che Dante volle esprimervi, è vittima di un'illusione, per cui scambia una Matelda sua per quella di Dante<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Anche il GIOBERTI (*Primato*, Brusselle, 1843, II, 539), che pur sosteneva la necessità della costruzione a priori della storia della filosofia, notava: «Nello stesso modo che il bello esterno non si può gustare, se non da chi internamente lo riproduce;

È inutile: l'eterno è nel tempo; anzi è del tempo. Noi possiamo creare un principio nuovo, e quindi aggiungere una nuova pagina alla storia della filosofia (dove, naturalmente, non avrà più luogo il rapporto a *parte subiecti*, ma a *parte obiecti* della filosofia e della storia): ma per intendere, poniamo il kantismo, bisogna leggere i libri di Kant, i libri che lesse Kant, indagare tutta la vita sua, cercar di rivivere tutto il corso dei pensieri di Kant. Tutto ciò non sarà Kant, ma sarà la materia di Kant, per cui potrà realizzarsi quel principio, che diciamo Kant o kantismo.

Per questa immedesimazione, che io credo speculativamente necessaria, della filosofia con la storia della filosofia (e in generale, con la storia), sottoscrivo alla tesi che intorno alla natura della storia ha propugnato ultimamente Benedetto Croce nei suoi *Lineamenti di una Logica come scienza del concetto puro*<sup>1</sup>, poiché il giudizio storico, in cui egli fa consistere l'attività storiografica, come unità di concetto o filosofia e d'intuizione o arte, è appunto una sintesi a priori, in modo che la filosofia e l'arte, in quanto elementi di tale giudizio, siano ciascuno per sé un'astrazione arbitraria e irrealistica, la cui realtà è nel giudizio storico. Onde il Croce dirà, che la storia «non è scienza, non perché sia alcunché di vano e d'inferiore alla scienza, ma perché presuppone e compie la scienza, cioè la filosofia. Il filosofo, che guarda il cielo e non riconosce la terra sulla quale pone i piedi è un'astrazione o una deficienza: il concreto, il perfetto è l'uomo che immagina, pensa e riconosce l'immaginato: l'uomo che vive la realtà nell'intuizione artistica, la pensa nel concetto filosofico, la rivive nella riflessa

una filosofia qualunque può esser ben capita solamente da coloro che, ascoltandone o leggendone l'esposizione, sanno in sé medesimi rinnovellarla ».

<sup>1</sup> Napoli, 1905, cap. IV.

intuizione storica, nella quale si acquieta compiutamente, perché il circolo del pensiero è chiuso ».

Ciò è verissimo; ma bisogna avvertire che la filosofia, che si compie nella storia di un'attività spirituale non filosofica *stricto sensu*, è soltanto la filosofia implicita nello esercizio di quella data attività; e che la storia, in cui si compie la filosofia *stricto sensu*, è la storia della filosofia. E poiché, in realtà, la filosofia è la forma più piena e più vera dello spirito, e quindi della realtà, ha anche ragione il Croce d'affermare che « una storia verace suppone non solo la vivacità rappresentativa, ma una solida filosofia »<sup>1</sup>. Verace, si badi; ossia la storia che può filosoficamente giustificare sé stessa, e fuori della quale non c'è un'arte astratta e un'astratta filosofia. Onde lo stesso Croce ha avvertito che i due elementi della storia « sono distinguibili solo nell'analisi astratta. Intuizione e concetto, poesia e filosofia, fantasia e ragionamento, sono i due presupposti della funzione storica; non vi ha momento, nel processo di essa, in cui i due elementi, il documento e l'interpretazione, il fatto e l'idea, l'intuizione e il concetto, appaiano separati: la distinzione dei tre stadii, della raccolta del materiale storico (*euristica*), dello sceveramento di esso (*critica*), e della interpretazione (*comprensione*), che è consueta nei manuali di metodo storico, ha valore affatto empirico. I tre momenti non sono tre, ma uno: alla sua prima mossa, la storia trova, critica e interpreta; e trova, solo in quanto critica ed interpreta »<sup>2</sup>.

Io direi, in conclusione, non che la filosofia trova la sua verità nella storia: ma che ve la trova, e vi si risolve la filosofia astratta: della quale bisogna tener bene

distinta quella filosofia concreta, che non è di là dalla storia, ma è la stessa storia, in quanto la storia vera è la storia della filosofia, e questa è la vera filosofia. Onde veramente il circolo non si chiude nella storia, in quanto storia, ma nella filosofia.

1907.

<sup>1</sup> P. 57.

<sup>2</sup> P. 61. Nella seconda edizione della sua *Logica* (Bari, Laterza, 1909) il CROCE ha poi interamente aderito (v. p. 227) alla tesi sostenuta in questo scritto.



## IV.

DUE STORICI DELLA FILOSOFIA  
HÖFFDING E ZELLER

## I.

Non si può non dar lode al prof. Martinetti, di aver tradotto la *Storia della filosofia moderna* dello Höffding<sup>1</sup>, quale che sia il giudizio che si voglia portare sul valore dell'opera. Giacché in fatto di cultura filosofica in Italia non siamo ancora al punto da permetterci il lusso della scelta: la quale suppone già una certa diffusione di conoscenze, benché non disciplinate e tuttavia bisognose d'indirizzo e d'elaborazione. Laddove in Italia non vi hanno se non i piccoli manuali del Fiorentino e del Cantoni<sup>2</sup>; l'uno compilato con amore e con acume in forma sempre nitida e arguta su alcune eccellenti opere tedesche, ma non scevro di disavvertenze, e troppo stringato per poter giovare a chi sia digiuno di questi studi; l'altro più piano e più accessibile, ma troppo ristretto e spesso superficiale, e affatto improprio perciò a far sentire il significato che ha avuto ed ha per lo spirito umano ciascun sistema.

Ben venga, dunque, questa *Storia* dello Höffding. «L'ampiezza delle informazioni, il felice ordinamento

<sup>1</sup> HARALD HÖFFDING, *Storia della filosofia moderna*, Esposizione della storia della filosofia dalla fine del Rinascimento fino ai giorni nostri. — Trad. dal ted. del prof. P. MARTINETTI. — Torino, Bocca, 1906, 2 voll. in-8°.

<sup>2</sup> [Ora è stato tradotto il *Manuale di storia della filosofia* del WINDELBAND, Palermo, Sandron, 1910-12, 2 voll.].

della materia, la chiarezza dell'esposizione» l'han fatta parere all'egregio traduttore «una delle migliori opere di questo genere: adatta così a colui che voglia semplicemente orientarsi nella storia del pensiero dell'età moderna, come a colui che voglia farne il punto di partenza di studi più minuti e profondi». E si può essere d'accordo con lui in questo giudizio, che non riguarda il valore scientifico del libro, ma si restringe a quelle qualità letterarie che possono rendere veramente utile anche un libro scientificamente cattivo. Credo anch'io che le informazioni con cui l'autore si preparò alla sua esposizione, siano molto ampie; e che per questo verso il libro suo possa giovare, sebbene chi voglia approfondire la conoscenza dei particolari, e della relativa letteratura critica, della filosofia moderna, debba oggi ricorrere a libri più recenti e più metodici. E non v'è dubbio che lo Höffding abbia doti di chiarezza non comuni e che a questo intento conferisca non poco l'ordinamento della materia nella sua storia. Dirò pure, che il suo libro si legge molto volentieri; e per questo rispetto c'è da congratularsi col Martinetti della forma facile e perspicua della sua traduzione. Ma, poiché questo è il primo libro moderno di storia della filosofia che comincerà a divulgarsi in Italia, non mi pare inopportuno avvertire che non dovrebbe essere questo l'ideale della nostra cultura. In questo libro ci sono alcuni materiali utili alla costruzione di questa storia: ma questa storia ancora non c'è.

L'autore a chi gli domandasse quale concezione filosofica abbia preso per fondamento, e quale significato e valore attribuisca alla storia della filosofia, nell'Introduzione dichiara (non saprei dire se candidamente o maliziosamente), che dovrebbe rispondere così: «Gli studi, i quali ebbero il loro momentaneo coronamento nella pubblicazione di quest'opera, miravano appunto ad una specie di orientamento intorno alla questione, che cosa sia propriamente la filosofia». Si potrebbe replicargli, forse,

che egli non ha raggiunto davvero la sua mira, e che tutti gli studii, da cui è venuta fuori quest'opera, non sono valsi ad orientarlo, appunto perché essi potevano avere un costrutto solo se egli vi si fosse accinto dopo essersi orientato. Ma senza entrare in una questione, in cui non è tanto facile trovarsi d'accordo<sup>1</sup>, si può anche ammettere che il dotto e laborioso professore di Copenhagen a storia finita si sia orientato; ma bisogna anche riconoscere che di quella specie di orientamento egli era già orientato fin da principio; che cioè il suo orientamento non è di quelli, che risultano propriamente da una costruzione determinata della storia filosofia, anzi ne sono il presupposto; e quindi in realtà sono sempre il punto di partenza e conferiscono alla storia della filosofia quello stesso valore che ad essi si può riconoscere.

Il punto di partenza dello Höffding ci è indicato da lui stesso nell'Introduzione, dove giustifica il suo metodo di cercare nella storia della filosofia il concetto di quel che sia la filosofia: « Come noi impariamo a conoscere un uomo dalla sua biografia, così noi dobbiamo anche essere in grado di conoscere una scienza dalla sua storia. Ed è tanto più naturale il tentare questa via, in quanto l'esperienza ci mostra come nel campo della filosofia ci troviamo sempre di fronte ad opinioni controverse, così che non si può indicare alcuna esposizione filosofica della quale si possa dire che essa dia un concetto esauriente della filosofia. Sarà dunque naturale l'impiegare qui, come nel campo della religione, il metodo comparativo ». Dunque, prima di studiare la storia per orientarsi, nel campo della filosofia l'autore era già entrato:

<sup>1</sup> [Cfr. sopra lo scritto: *Il circolo della filosofia e della storia della filosofia*].

era entrato, e ne aveva ricavata questa convinzione: che quivi tutte le opinioni sono controverse; ossia che scienza non ce n'è; ci dovrebbe essere forse, ma in fatto non par davvero che ci sia, poiché tutto è controverso, e niente ha valore di verità. Data questa convinzione, la storia alla sua volta non può presentare se non una successione di opinioni anch'esse controverse: tutti i tentativi individuali, come dice l'autore, di risolvere gli ultimi problemi della conoscenza e della vita. E però gli ammaestramenti della storia non potranno essere gran che più fecondi di quelli che lo Höffding dice di ricevere dal campo della filosofia, cioè dallo studio, credo, della filosofia più recente. Quindi la necessità del metodo comparativo, il quale potrà determinare quanto c'è di comune e di permanente nel fondo dei sistemi, e scartare via via quello che ogni sistema ha di proprio, vale a dire tutti i principii originali, che si vengono via via scoprendo. Per arrivare a che cosa? La conclusione è troppo evidente: se tutte le soluzioni son diverse l'una dall'altra, e però non hanno valore, quello che la storia alla fine potrà offrirci sarà il problema, o meglio (poiché l'unificazione dei problemi importerebbe una filosofia, cioè una soluzione) i problemi, rimasti lì come il detrito della comparazione. In altri termini, quella stessa convinzione da cui si era partiti: che ci sono le esigenze filosofiche, ma non c'è la scienza che soddisfa queste esigenze, perché tutto quello che si può dire per appagarle, è sempre controvertibile.

Una via percorsa al buio, a tentoni, come sperare che ci conduca alla luce? E l'autore ha ragione di rilevare tra le speciali caratteristiche della sua storia la cura posta nel mettere in luce più la posizione del problema che la soluzione. « Le soluzioni possono perire, mentre i problemi rimangono; altrimenti, la filosofia non avrebbe avuto una vita così lunga ». Ed è vero, ma ad un patto: che si ammetta una cosa molto ovvia, che, dopo un primo problema, il secondo non sorge se non per la soluzione

che ha ricevuto il primo, e però in quanto questo problema è assorbito nel secondo. Concepire tutti i problemi che vengono su nello sviluppo del pensiero umano come tanti pomi che si vengano maturando da sé e cadendo l'un dopo l'altro sulla testa innocente dell'uomo, è precludersi la via all'intendimento della storia. E lo Höffding col suo metodo comparativo si propone appunto questo gran problema: di rappresentare il corso storico della filosofia come una serie di problemi senza nessuna logica interna (senza riuscirvi, naturalmente, perché, bene o male, quando non vogliamo connetterli noi, i problemi si connettono da sé *rebus ipsis dictantibus*, nelle loro soluzioni). Quindi anche la speciale importanza da lui di proposito assegnata al cosiddetto *fattore personale*, e l'estensione affatto sproporzionata data alle biografie dei singoli pensatori. Quindi pure la cura di rintracciare le relazioni tra il pensiero speculativo e le scienze sperimentali, e di additare « il significato storico dei fenomeni filosofici », vale a dire il loro rapporto — per lo Höffding, vero rapporto di causalità — tra i sistemi e le contingenze storiche tra cui sorsero. Perché, s'intende, spezzata la vita dello sviluppo autonomo della filosofia come autotisi progressiva dello spirito assoluto, questi fatti, che son pure i sistemi, non possono essere altro che fatti, solo meccanicamente intelligibili, e singolarmente riducibili alla caratteristica personale dei pensatori e ai problemi speciali loro offerti dalla storia della cultura generale, in cui s'avvennero a vivere e formarsi. E lo spirito, e ciò che v'ha di più alto e di più spirituale e quindi più libero nello spirito, e però più intelligibile, vien messo sullo stesso piano dei fatti meccanici — e quindi, per definizione, inintelligibili, — della natura. E tutto ciò come un vantaggio per la considerazione veramente scientifica della storia della filosofia!

La ragione di questo stravolgimento dei criterii filosofici della storia della filosofia, consiste, è facile indovinarlo,

nella speciale filosofia, ossia nello speciale orientamento che l'autore dice di aspettare dalla storia ed è invece, come non può non essere, il presupposto metodico della sua storia. La filosofia dello Höffding, benché ammetta un problema dei valori spirituali (il problema etico-religioso, per lui, e nient'altro!), è mero naturalismo, poiché il problema del pregio e delle norme, se si sovrappone, puramente e semplicemente, al concetto filosofico del reale, che per lo Höffding dev'essere fondato sulle scienze sperimentali, non tocca questo concetto e non può sussumerlo in una concezione più alta, idealistica, del mondo. Basta leggere il libro IX dell'opera, consacrato a una esposizione minuta del positivismo francese e inglese (Comte, Mill, Darwin e Spencer), — che è forse la parte meglio riuscita, — per vedere le predilezioni e i criterii dell'autore. Segue bensì, come conclusione, un libro dove si espone la filosofia tedesca dal 1850 all'80, ossia la critica del materialismo dal punto di vista dei valori spirituali; ma, se questa conclusione può dirci che il definitivo insegnamento della storia, secondo lo Höffding, non è il naturalismo, e che egli insomma non vuol essere un semplice naturalista, certo non dimostra che per l'autore ci sia un principio speculativamente superiore al naturalismo.

« Finalmente Alberto Lange ed Eugenio Dühring si avvicinarono alla filosofia critica ed al positivismo mettendo in rilievo l'importanza del problema della conoscenza ed affermando l'indipendenza dell'idealismo pratico di fronte alla scienza sperimentale, mentre veniva nello stesso tempo accentuato il diritto dell'esperienza di determinare il contenuto reale della nostra concezione del mondo »<sup>1</sup>. Questo non è Kant, se Kant ha scritto la *Critica del Giudizio*; ma qualche cosa di meno; è piuttosto una filosofia, che, se non le toccate il problema

<sup>1</sup> O. c., II, 476.

etico-religioso, non avrà che ridire a tutto il positivismo; e quando affronterà quel problema, non potrà sottrarsi alla logica del positivismo se non per incoerenza.

Ora il positivismo è, nella storia, la constatazione del fatto; magari integrato, come tale, secondo le connessioni causali: ma non l'intendimento del fatto, che suppone il concetto del fine a cui la storia, cioè un criterio appunto di valutazione (non etico-religioso, s'intende, ma filosofico): e però un concetto della forma definitiva dello spirito, alla quale questo pare che si sforzi di pervenire attraverso il travaglio del suo svolgimento storico. Questo criterio e questo concetto nello Höffding non c'erano; e quindi nella sua storia, come dicevo, non c'è la storia.

Intendiamoci: non già che egli attribuisca a Bruno, Campanella, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel ecc. cose che essi non abbian dette; ma non dice propriamente tutto quello che hanno detto. Non mette in luce, in tutta la loro rispettiva energia e il loro vero significato storico, i principii che vennero via via elaborando, e che per lo Höffding, per quella stima che fa delle soluzioni, non sono il vero e proprio oggetto della storia.

Bruno è per lui « il più grande dei filosofi del Rinascimento »<sup>1</sup>. Ebbene: qual è il principio di Bruno? « La grandezza di Bruno come pensatore sta nell'aver fondato la nuova rappresentazione del mondo sulla natura della nostra percezione sensibile e del nostro pensiero, e nell'aver mostrato la necessità di estenderla all'infinito ». Perché, a sentire l'Höffding, il merito di Bruno consisterebbe nell'aver estesa la portata di un'osservazione incidentale del Copernico sulla relatività della nostra conoscenza, e nell'aver distrutto in forza di questo principio il sistema geocentrico e la stessa finitezza del mondo, mantenuta dall'astronomo di Thorn. Bruno non sarebbe che un positivista, i cui motivi filosofici si troverebbero

<sup>1</sup> O. c., I, 116.

nella scienza antecedente. Concetto falsissimo, perché Bruno muove sì anche da Copernico, ma per correggerlo, col suo concetto dell'infinito, che non è infinito fisico, ma metafisico, come unità di contrarii, e che non ha che vedere con Copernico, ma è un principio che era stato elaborato dal misticismo e dal neoplatonismo. Il problema della relatività del conoscere nel senso kantiano o positivista è un problema moderno, di cui nel Bruno, e tanto meno in Copernico, non c'è il più lontano sentore. Se fosse in Bruno, Kant non significherebbe niente, o quasi, a due secoli da lui.

Bacone messo, nel libro su *La nuova scienza*, insieme con Leonardo, Kepler e Galilei, non appartiene, dunque, alla filosofia se non allo stesso titolo di questi scienziati, e finisce con lo smarrire la sua ragion d'essere all'inizio della vera e propria filosofia moderna, come teorico della nuova logica, vale a dire come distruttore dell'antica, e quindi del concetto platonizzante della scienza che era stato il concetto della scienza in tutto il medioevo e nello stesso rinascimento, come d'una verità in sé, tutta fatta, e contrapposta alla conoscenza progressiva della mente umana.

Cartesio è messo insieme non solo con Spinoza e Leibniz e Wolff, ma con Gassendi e Hobbes, come uno dei costruttori di grandi sistemi, in generale; e staccato per questo carattere meramente estrinseco da Locke, Newton, Berkeley e Hume: che pure sono anch'essi, né più né meno di Cartesio e degli altri autori di grandi sistemi, naturalisti del naturalismo, che, materialistico o spiritualistico, concepisce la realtà, la verità come un fatto, come semplice essere.

Quindi non può cogliersi il significato di Kant e della sua *Critica*, come scoperta dello spirito che si fa, e si fa davvero a differenza della monade leibniziana: si fa non solo virtù, ma anche scienza, autonomamente. Quindi è smarrito il significato di tutta la filosofia post-



kantiana e lo stesso valore storico del positivismo. Ma come scorgere questo processo libero del pensiero, se il prof. Höffding è persuaso, per esempio, che la nuova scienza, la scienza naturale meccanica nacque, nel Rinascimento, dall'industria italiana, dalla protezione ad essa accordata dai signori al fine di procurarsi i mezzi per il potere e per la magnificenza? Se è persuaso che Pomponazzi e Machiavelli e tutto l'umanesimo « si svolsero dai rapporti politici e sociali degli Stati italiani »? La scienza e la filosofia non sono figlie rispettivamente della scienza e della filosofia, ma — d'altro: proprio come il fisico dice che la dilatazione dei corpi è effetto del calore!

Non è il caso di entrare in discussioni particolari intorno alle interpretazioni delle dottrine presentate dallo Höffding. Un'altra sola osservazione speciale devo aggiungere. Altri ha già notato che alla filosofia italiana non si fa in questa storia la parte dovuta. Ed è vero. L'autore in un'appendice al libro IX avverte: « Astrazione fatta delle opere di Mill, di Spencer e di Comte, si è avuto durante l'ultima parte del secolo scorso, così in Inghilterra come in Francia, una copiosa produzione sulla quale noi non possiamo fermarci, poiché essa, se ha grande importanza per lo svolgimento spirituale dei paesi in cui avvenne, non segna una rielaborazione nuova e radicale dei problemi filosofici. Per la medesima ragione non possiamo qui esporre il particolare svolgimento filosofico avvenuto in Italia ». — Ma, se questa ragione fosse valida, non dico in sé, ma per lo stesso Höffding, perché egli avrebbe parlato del Thorild, dello Höyer e del Röstöm, svedesi; e dei danesi Treschow, Sibbern, Kierkegaard, mentre non nomina nemmeno, mai, Galluppi, Rosmini e Gioberti? Ed è poi vero che Rosmini e Gioberti, quando la filosofia si vuol considerare nei suoi rapporti con tutta la civiltà, ossia nella sua concretezza, non dicano nulla di nuovo, dopo la restaurazione cattolica del mondo latino al principio del sec. XIX?

Ma, e Vico? Non c'è elaborazione nuova e radicale nella filosofia della *Scienza Nuova*? La ragione dell'assoluto silenzio dell'Höffding sul Vico, se la ragione dev'essere del genere di quelle cercate da lui, c'è, ed evidente: egli non conosce il Vico e gli studi profondi, che si son fatti in Italia per chiarirne il pensiero e l'importanza. Ma la ragione, dal punto di vista dei valori, pur troppo non c'è. E questa è lacuna gravissima nell'opera. — È anche vero che questo è difetto di cui l'autore può ben consolarsi, perché l'ha in comune con tutti gli storici della Germania. Anche il Windelband nella sua bella *Storia della filosofia moderna* non sente il bisogno di dedicare al Vico più di cinque righe, collocandolo tra il Bossuet e l'Iselin, per non dirne poi nulla: « In modo ben diverso (dal Bossuet) Vico, un solitario dotto italiano, coi suoi *Principii d'una scienza nuova* ecc. ha cercato di scoprire una legge, secondo la quale ciascun popolo avrebbe nel suo svolgimento storico un corso tipico, analogamente al corso regolare della vita di ciascun organismo »<sup>1</sup>. Caratteristica, che attesta sufficientemente che né anche il Windelband ha mai letto Vico.

## II.

Nello scorso marzo è morto a Stoccarda Edoardo Zeller. Era nato il 22 gennaio 1814 a Kleinbottwar, paesello del Württemberg. Avviato presto allo stato ecclesiastico, nel 1831 entrò nell'università di Tubinga come alunno del seminario di teologia evangelica: dove rimase fino alla primavera del 1836, sentendo profondamente l'influsso dello Strauss e del Baur; sopra tutto di quest'ultimo, a cui rimase più intimamente legato, e di cui sposò

<sup>1</sup> *Gesch. d. n. Philos.*<sup>2</sup> I, 185. [Nell'ultima edizione il W. ha in una lunga nota tenuto conto della monografia di B. CROCE, *La filosofia di G. B. Vico*, Bari, 1911, e riconosciuta l'alta importanza del pensatore napoletano nella storia della filosofia europea].

la figlia primogenita nel 1847. Al Baur dedicò la seconda edizione della sua opera maggiore; e, poiché il Baur fu morto (1860), nella prefazione alla quarta edizione lo ricordava come l'uomo che era stato per lui non solo in tutte le relazioni personali un amico e un padre, ma anche, per i suoi lavori scientifici, a lui come a tutti gli altri scolari, splendido modello d'amore purissimo della verità, di tenacia instancabile nella ricerca, di diligenza continua, di critica penetrante e di trattazione vigorosamente organica della storia.

Dal Baur appunto lo Zeller apprese l'abito della critica erudita, del maneggio sicuro dei testi, della trattazione rigorosamente scientifica della storia delle idee religiose e filosofiche. Dal Baur fu attratto nell'orbita delle idee hegeliane, dal cui spirito storico e razionalista tutta la scuola di Tubinga ricevette un impulso potente. Da lui apprendeva, in ordine alla storia dei dommi, a cui il Baur attendeva, questi due principii: 1°) « Bisogna che lo storico si sia liberato dai pregiudizi dommatici che gl'impedirebbero di comprendere la storia in un modo puramente obbiettivo, e l'indurrebbero a non cercarvi per tutto se non la conferma delle sue idee personali ». — « Finché questo interesse dommatico non è stato messo da parte », diceva il Baur, « lo storico non può arrivare a quella disposizione calma e imparziale per cui, invece di tirare i fatti a sé e dar loro la forma del suo proprio pensiero, lo storico li lascia sviluppare innanzi al suo spirito secondo il lor movimento proprio »; 2°) « Bisogna che l'esposizione storica lasci apparire l'essenza stessa dello spirito, il suo movimento interno e il suo sviluppo, la sua coscienza che progredisce di grado in grado, bisogna che tutte le modificazioni nel tempo appariscano come momenti necessari, per i quali passa l'idea, spinta sempre più avanti dalla negatività propria d'ogni forma finita, per liberare l'essenziale dall'accessorio con sempre più di rigore, e per coglier sé stessa nella sua verità ultima at-

traverso tutti questi momenti successivi ». Dunque, storia oggettiva, e storia speculativa: la quale, come il Baur stesso avvertiva, non doveva già essere una costruzione a priori dei fatti, anzi uno sforzo di mettersi nel mezzo stesso del loro processo per intenderli quali essi realmente sono, e nella loro intima necessità; e però studio esatto ed indipendente delle fonti, per entrare nella stessa logica immanente della realtà storica. Queste, in fondo, rimasero le idee direttive della storia, quale fu intesa poi sempre e trattata dallo Zeller.

Nel 1838 egli si volse, per i suoi stessi studi teologici, e sempre dietro le orme del Baur, a Platone. L'estate di quell'anno, pastore aggiunto in campagna, studiò Aristotele: che fu poi il suo maestro e autore per la ricostruzione e l'apprezzamento di tutta la filosofia greca. Della quale cominciò ad occuparsi colle *Platonische Studien* pubblicate nel 1839: tra le quali è la dissertazione sull'*Esposizione della filosofia Platonica in Aristotele* (che fu tradotta nel 1854 dal Bonghi in appendice alla prima parte del suo volgarizzamento della *Metafisica aristotelica*); dove sono sviluppate alcune delle idee fondamentali dello Zeller sulla questione che si può dire centrale per la storia della filosofia greca: il rapporto di Aristotele con Platone, quindi il valore e il significato dell'idealismo platonico, e in conseguenza di tutta la filosofia anteriore.

Lo stesso anno tornò al seminario di Tubinga, come *Repetent*, e iniziò dei corsi teologici in quell'università, dove nell'autunno 1840 fu ricevuto come *Privatdozent*. E nel 1842 fondò i *Theologische Jahrbücher*, organo della nuova scuola di Tubinga, alla cui direzione rimase sino al 1847, e in cui pubblicò, oltre alcuni saggi filosofici, varii scritti di teologia.

Ma la libertà, gli ardimenti critici di questi scritti e del suo insegnamento di teologia e filosofia, il rumore che si faceva attorno ai risultati eterodossi della critica storica del maestro gli resero impossibile a Tubinga l'avanza-

mento nella carriera. Il re respinse tutte le proposte che gli vennero fatte per la nomina dello Zeller a professore straordinario di filosofia. Era un mezzo — ricorda lo stesso Zeller nel suo scritto sul Baur — con cui il governo del Württemberg credeva d'opporvi alla propagazione delle idee pericolose del Baur. « Non si osava combattere direttamente col Baur, ma si poteva attraversare la carriera dei suoi discepoli e dei suoi amici. Si poteva interdirloro l'accesso alle cattedre accademiche, non solo nella facoltà di teologia, ma anche in quella di filosofia, quali che fossero d'altronde la dottrina e l'ingegno che si mostravano come professori e come scrittori. Si poteva obbligarli anche all'esilio, e magari farne sospendere per qualche tempo qualcuno (Fr. Th. Vischer) dall'ufficio che aveva fin d'allora tenuto ». Fra i costretti all'esilio fu esso Zeller: il quale aveva già pubblicato le due prime parti della sua *Philosophie der Griechen; eine Untersuchung über Charakter, Gang und Hauptmomente ihrer Entwicklung* (1844, 46: la terza, comprendente la filosofia dopo Aristotele, fu pubblicata poi nel 1852); e fu chiamato nel 1847 a professare teologia all'università di Berna: dove incontrò per altro non piccola opposizione nel partito conservatore. Quell'anno appunto egli pubblicò una *Geschichte der christlichen Kirche*<sup>1</sup>, oltre una traduzione e un commento del *Convito* di Platone. Ma in Svizzera rimase solo due anni; perché nel 1849 era richiamato in Germania a insegnare filosofia nella piccola università di Marburgo. Lì rimase fino al 1862, quando passò ordinario di filosofia ad Heidelberg: donde nel 1872 a Berlino. E qui ristette, e durò ad insegnare alacramente finché l'età glielo permise. Si giubilò nel '95, e poi si ritirò a Stoccarda.

<sup>1</sup> Di quest'opera fu fatta una trad. ital. da SALVATORE PIZZI (Caserta, 1871), traduttore anche della *Storia della filosofia* dello Schwegler (Caserta, 1874).

La sua attività letteraria andò sempre crescendo fino, si può dire, agli ultimi anni; restringendosi al campo prediletto dei suoi studi, la filosofia greca. È del 1853 il lavoro sul sistema teologico di Zuinglio; del '54 l'ormai quasi dimenticata *Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung*. Del 1872 la *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz* (2ª edizione 1875); del 1873 le lezioni *Staat und Kirche* (che il Fiorentino voleva tradurre in italiano; ma si limitò poi a farne un'esposizione in compendio, pubblicando le aggiunte inedite fornitegli per la traduzione dall'autore, nella *Rivista europea* del 1877); del '74 il libretto sullo *Strauss*. Risale al 1862 il suo celebre discorso, *Del significato e dell'ufficio della teoria della conoscenza*, col quale fu lo Zeller dei primi a levare in Germania il fortunato grido: Torniamo a Kant! Del 1879 la memoria *Dei principii morali di Kant e dell'opposizione dei principii formali e materiali nella morale*; dell'84 infine l'altra *Delle ragioni della nostra credenza nella realtà del mondo esterno*. E tutti questi scritti minori sono raccolti con parecchi altri, che non è il caso qui di ricordare, in tre volumi di *Vorträge und Abhandlungen* (1865)<sup>1</sup>. Ma non si finirebbe più ad accennare tutti i titoli degli articoli e memorie, relativi alla storia della filosofia greca, pubblicati dallo Zeller negli anni più tardi in riviste, atti accademici e, dal 1887, nell'«*Archiv für Geschichte der Philosophie*» dello Stein. Senza dire del *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie* del 1883<sup>2</sup>, l'opera maggiore dello Zeller, il suo capolavoro, la *Filosofia dei Greci*, nelle tante edizioni in cui è a volta a volta riapparsa dalla seconda (1856-68) in poi, ha quasi concentrati in sé e governati gli studi operosi dell'ultimo terzo del sec. XIX sul vasto argomento. Tutte le ricerche

<sup>1</sup> Una 2ª edizione fu fatta negli anni 1876, 1877, 1884 [e una 3ª, assai arricchita, è ora in corso].

<sup>2</sup> Giunta all'8ª ediz. nel 1907.

di questo periodo han preso le mosse dall'opera dello Zeller; di tutte, o quasi tutte, lo Zeller ha poi tenuto conto nelle nuove rielaborazioni delle varie parti dell'opera sua. La quale nella seconda edizione riapparve tutta rifatta, a cominciare dal titolo, che divenne e rimase: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*: rifatta e ampliata.

Rifatta in conformità alle idee che s'erano venute maturando nello Zeller a Marburgo, e che egli espose infatti nel discorso del 1862. Idee, che non giovarono certo alla opera sua quanto l'approfondimento che egli venne facendo di tutte le questioni filologiche intorno alle fonti: come non giovarono di certo a un miglior orientamento filosofico del suo pensiero. Il cui nuovo e definitivo indirizzo si può formulare brevemente così: interpretazione dualistica del kantismo, ossia opposizione dell'esperienza e dell'apriori; quindi negazione della logica metafisica hegeliana; negazione, per conseguenza, della filosofia della storia e della storia filosofica della filosofia; teorica della conoscenza meramente critica, e non costruttiva; logica e morale puramente formali. — Ma fu egli perciò un kantiano? Tutt'altro; e questo è il segno del suo valore speculativo. Non accettò il principio kantiano dell'inconoscibilità della cosa in sé, e postulò un universo, un ordine della natura, di cui facciamo parte anche noi con le nostre forme soggettive del conoscere. Le quali perciò possono derivare, o, come dice lo Zeller, è *p r o b a b i l e* derivino dagli stessi fenomeni oggettivi. Così egli ritenne sul serio, che mediante l'osservazione e l'esperienza, quello spirito, che egli ha contrapposto al reale, possa uscire da sé e penetrare nel reale.

La stessa contraddizione nel suo modo d'intendere la storia della filosofia. Combatté bensì il metodo speculativo o logico hegeliano; ma non vi si contrappose risolutamente. Oggettività sì, gli aveva insegnato Baur, ma anche speculazione. E nella prefazione al primo volume della

seconda edizione egli dichiarava di essersi nella sua trattazione proposto *zwischen der gelehrten Forschung und der speculativen Geschichtsbetrachtung zu vermitteln*. — *Zwischen*! È la posizione degli eclettici o degl'incoerenti, che non vanno fino in fondo nell'esigenza del loro pensiero.

Egli combatté bensì la logica della storia, ma volle uno sviluppo storico soggetto a leggi. Rivendicò la parte dell'individuale e dell'accidentale storico, ma legò poi l'individuo al gruppo, alla scuola, cioè al pensiero che lo trascende, e accennò a un determinismo che regge non solo il succedersi dei grandi periodi, ma anche gl'immediati svolgimenti delle dottrine. In realtà, suo malgrado, dello hegelismo, a cui era stato educato il suo spirito, ne rimase nella sua storia assai più che egli non credesse.

E per questo, anche inconsapevole, hegelismo, per il profondo senso storico e il grande buon senso, per la meravigliosa padronanza dei materiali, l'opera sua ha resistito e resisterà lungo tempo ai tentativi più o meno fortunati, che dal Teichmüller in poi si sono succeduti per scalzarne le idee fondamentali. E quali che possano essere i difetti sistematici o particolari della sua grandiosa costruzione, essa, paragonata a libri pur venuti, e meritamente, in fama, come quello del Tannery e quello stesso, così geniale, del Gomperz, sta ad attestare la profonda verità affermata nell'introduzione alla *Filosofia dei Greci* dallo stesso Zeller, che non si fa la storia della filosofia senza avere già una filosofia, cioè senza fare insieme una filosofia; e che « quanto più vera e comprensiva è una filosofia, tanto più pienamente essa saprà conoscere il valore delle filosofie precedenti ».

Aprile 1908.



## V.

## IL VALORE DELLA STORIA

Un diligente studioso italiano ha scritto un buon saggio<sup>1</sup> per esporre e a criticare l'opera del Rickert sui *Limiti della formazione naturalistica dei concetti* (1896-1902), che è, com'è noto, uno dei più importanti saggi di rivendicazione del carattere intuitivo delle scienze storiche di contro all'astrattezza dei concetti, in cui si muovono le scienze naturali; tentativo di ricostruzione generale della filosofia dal punto di vista di tale distinzione, che viene ad essere una nuova specie di nominalismo, poiché il Rickert non conosce altri concetti universali all'infuori di quelli irreali e puramente pratici delle scienze naturali, con cui associa la stessa metafisica; e quindi una delle più vigorose forme della reazione contro il prevalere dei concetti e dei metodi proprii delle scienze naturali nella filosofia, ossia del positivismo. Secondo il Rickert, in sostanza, la realtà è storia, individualità, che si ricostruisce non con la sola logica dei concetti, bensì con la intuizione della fantasia: e che importa, per la inscindibilità dei membri onde risulta, una certa necessità, un valore, che si rispecchia da ultimo in tutta la rappresentazione organicamente una, e quindi anch'essa individuale, della totalità della storia universale. Di guisa che il punto di vista storico, esteso all'universalità dell'essere, ristaura quella

<sup>1</sup> ADOLFO RAVÀ, *Il valore della storia di fronte alle scienze naturali e per la concezione del mondo*, Roma, Loescher, 1909.

filosofia dei valori, che di contro al razionalismo idealistico fu rappresentata principalmente dalla concezione individualistica teleologica del Lotze.

Non è questo il luogo opportuno per entrare nei particolari di questa filosofia, e nella speciale discussione che ne fa il Ravà. Nelle idee del filosofo tedesco, che ha preso l'ispirazione fondamentale dal suo maestro, il Windelband, e s'è sforzato di svolgerla faticosamente fino alle conseguenze estreme, ma senza approfondirla, e quindi senza sorpassarla, come nelle idee del suo critico italiano, ci sono spunti di vero, la cui coscienza è bene sia riacquistata, in tutta la sua integrità, dagli storici, e garantita vigorosamente contro le pericolose allettative delle scienze naturalistiche, che minacciano sempre d'invadere col loro formalismo il territorio della storia; ma questi spunti sono mescolati a spesse scorie di osservazioni empiriche, che, dilatandosi e consolidandosi in larghe presunzioni sistematiche, dan luogo ad asserzioni molto discutibili. Un punto inconcusso, a fermare il quale molto si è lavorato in Italia, segnatamente dal Croce, e anche dallo scrivente<sup>1</sup>, è l'opposizione tra il procedere astrante delle scienze naturali e il procedere individuante della storia.

Ma che cosa è l'individuo<sup>2</sup>? Né il Rickert, né il Ravà analizzano questo concetto, e vi girano attorno con affermazioni, che non sarebbe agevole giustificare. Il concetto del valore, a cui essi lo raccostano, non è che un sentore lontano della vera e propria individualità. L'individuale per l'uno e per l'altro è l'oggetto che non si può dividere, perché non si deve dividere; ed implica quindi un elemento etico (in scritti più recenti

<sup>1</sup> *Il concetto della storia* (1899), rist. nei *Frammenti di estetica e letter.* Lanciano, Carabba, 1921.

<sup>2</sup> [Intorno al concetto dell'individuo cfr. la mia *Teoria generale dello spirito come atto puro*, 3<sup>a</sup> ed., Bari, Laterza].

il Rickert parla di un *theoretischen in sich ruhenden Wert*, con grave scandalo del Ravà, che non se ne sa render ragione)<sup>1</sup>. Ma, teoretico o pratico, questo valore, che è poi per loro? Chi dice valore, dice categoria di valutazione, che interviene in un giudizio di valutazione, e lo rende possibile. Ora il valore del Rickert è una categoria astratta insieme ed empirica; quello del Ravà qualcosa di metempirico, che con la sua trascendenza rende logicamente impossibile la storia.

Secondo il Rickert, la storia prescinde dal giudizio diretto interno al valore degli oggetti, perché in tale giudizio (*Werturtheil*) non c'è accordo tra i diversi punti di vista; da cui altrimenti la storia sarebbe costruita; e deve limitarsi a una semplice *Wertbeziehung*, a mettere cioè solo in rapporto coll'idea di valore gli oggetti storici, per vedere se hanno un valore, se importano, se interessano, senza determinare quale sia il loro valore. Categoria, dunque, astratta: e però assurda: perché non c'è modo di mettere in relazione col valore, senza giudicare: non c'è *Wertbeziehung* che non sia *Werturtheil*. Astrattezza postulata dal Rickert per un carattere che kantianamente egli assegna come imprescindibile ai valori della storia: l'universalità. I valori infatti devono essere tali per tutti gli uomini: donde, pel Rickert, la conseguenza che alla storia appartengono i valori umani sociali, o dell'uomo in quanto membro della convivenza sociale.

L'universalità quindi è un'universalità empirica, perché constatabile empiricamente come un fatto qualunque. Idea assurda anche questa, perché il valore che è categoria del fatto, non potrebbe esser mai un fatto, come il Rickert avrebbe dovuto apprendere dallo stesso Kant. Viceversa, quando il Ravà, criticando il Rickert, vorrebbe « sapere che valore ha per gli antropofagi della Nuova Zelanda o anche per qualunque contadino delle nostre campagne

<sup>1</sup> *Op. cit.*, pag. III.

ciò che i nostri storici raccontano dell'arte greca o dell'*Aufklärung* tedesca» e conchiude che «l'assolutezza dei valori che guidano la trattazione storica non può basarsi sulla loro universalità» dà a divedere anche lui di non conoscere altra universalità che la empirica, cioè questa universalità assurda; e, deducendone il carattere necessariamente superindividuale e trascendente dei valori che possono garantire l'assolutezza del giudizio storico, *incidit in Scyllam*; e intanto non s'accorge che la nota essenziale di questo trascendente da lui postulato sarebbe per l'appunto l'universalità (la negazione dell'arbitrarietà o contingenza, finitezza propria dell'individuo malamente concepito). Non se n'accorge, al punto da dichiarare che «non va dimenticato che un principio valutativo e normativo non può divenire una norma concreta senza applicarsi ad elementi empirici»; che è un aperto disconoscimento della reale universalità dello stesso valore. Egli è che il Rickert e il Ravà, pur movendo da Kant, non si rendono ragione della unità insuperabile dell'esperienza e dell'apriori; e credono perciò che ci possa essere l'una senza l'altro e viceversa. Laddove, posta saldamente l'unità, è evidente che non vi ha giudizio, per individuale e accidentale che paia, cui non sia immanente l'universalità; né ci può essere universalità che non sia *omnimode determinata* nella concretezza storica di un singolo giudizio.

Certo, l'individualità della storia, tutta quanta la realtà dello storico non si costituisce senza scelta, senza giudizi, senza modi di vedere, che sono categorie costruttive. Ma né queste categorie possono essere di genere pratico; perché la storia non è azione, ma la più pura, la più elevata delle conoscenze (e se vi intervenissero valori pratici, questi non potrebbero non impiantarsi in una certa intuizione del mondo, le cui categorie perciò sarebbero quelle veramente fondamentali); né possono, nella loro trascendentale apriorità giustificarsi altrimenti che nella coerenza del loro sistema, che è la filosofia. Che è

poi la mira a cui tende il pensiero dello stesso Ravà; il quale pertanto non s'immalinconirebbe<sup>1</sup> tanto per la fine fatta dal Croce (e da me), che dopo aver sostenuto l'intuitività dei fatti storici, ha finito (come me) per identificare la storia con la filosofia; se riuscisse a persuadersi che la filosofia non è quel sistema trascendente, astratto, vuoto, di concetti scissi dalla realtà empirica e a questa contrapposti, quale a lui si rappresenta, ma la logica immanente nella stessa realtà intuitiva.

Quando egli dice, che « tutto il mondo è idea, è rappresentazione, è contenuto della coscienza, è immanente; ma tutto questo mondo immanente è regolato da norme e da doveri trascendenti... che implicano valori »; che « per stabilire valori assoluti... bisogna uscir fuori della coscienza »<sup>2</sup>; quando egli fa dipendere l'organismo degli elementi rappresentativi nella individualità e la formazione degli universali, da un obbligo, il quale, se non importa un legislatore esterno, implica un dovere che è *Sollen* con la possibilità di non essere, il Ravà non coglie il fatto da cui crede di muovere, e ne dà una interpretazione che lo rende inconcepibile. In primo luogo, non è vero che il mondo è il contenuto della coscienza, quasi il mondo e la coscienza facessero due. La coscienza è il mondo stesso che ha coscienza di sé; e poiché non ci è altro mondo che questo che si rivela a sé stesso, lo sdoppiamento d'immanente e trascendente non è concepibile. In secondo luogo, comunque concepita la posizione della coscienza rispetto al mondo, quella tale obbligazione che per il Ravà è il minimo di trascendente, che si può e si deve ammettere, basta, per poco che sia, a non farci più intendere l'operare della coscienza. Egli dice che Hegel « ebbe certamente torto » quando fece la satira del

*Sollen*, come « valori che non riescono a realizzarsi »: « per esser tali », egli oppone, « non occorre affatto che si realizzino »<sup>1</sup>. Ma appunto in quanto non occorre che si realizzino, in quanto si concepiscono in questa semipotenza che è impotenza, i valori son degni certamente di satira: perché quel potere sì e no è un potere piuttosto ridicolo, che in realtà non c'è stato mai, ed è uscito soltanto dal cervello astratto dei filosofi platonizzanti. Questa è la questione. Un valore che può non realizzarsi vuol dire che, quando si realizza, non si realizza per sé; perché allora, essendo certamente sempre almeno sé, non potrebbe una sola volta non realizzarsi. E non realizzarsi per sé, significa essere realizzato da altro: ciò che porta con sé un duplice inconveniente, uno peggio dell'altro. 1º) Il valore che dovrebbe essere un Primo, qualcosa di originario rispetto all'attività per cui deve valere, rappresenta un secondo rispetto a questa, un che di opposto da cui non dipende né l'essere né l'operare di questa, e che perciò non è nulla di originario rispetto a questa, e quel che vale veramente viene ad essere allora quest'attività che è ed opera, e cioè crea, per sé; e il valore si converte in non valore. 2º) Se il valore e l'attività che deve realizzarlo son due, il valore, nonché essere realizzato a volte sì e a volte no, non può essere realizzato mai. Infatti, perché l'attività, che non è valore, dovrebbe realizzare il valore? Un perché, per essere tale dovrebbe a) essere immanente all'attività, e b) aver valore, esser un vero, un buon perché; il che importerebbe quella unità di attività e di valore che è negata dall'ipotesi.

Dunque, non c'è modo per la via per cui il Ravà si è messo, e che egli dice *idealismo etico*, di giungere a un concetto immanente del processo storico. E non dico nulla dell'insufficienza dell'analisi che egli fa sulle

<sup>1</sup> « Ci basti dunque considerare melanconicamente » ecc. ecc., pag. 102.

<sup>2</sup> *O. c.*, pp. 109-10.

orme del Rickert, dei rapporti tra concetti naturalistici e concetti filosofici. Né delle sue difficoltà vagamente accennate contro l'identità del processo storico col processo filosofico: difficoltà derivanti radicalmente dal concetto astratto a cui il Ravà s'è fermato, della filosofia e della funzione logica dello spirito, e però del mondo: ossia dell'universale, che è invece la massima concretezza. Un esempio palpabile di questo errore fondamentale è nella critica che anche il Ravà ripete contro la concezione logica sistematica della storia della filosofia, qual'è sostenuta dagli hegeliani: « Questa concezione, chiudendo in un quadro finito tutto lo svolgimento storico, è la negazione di quella concezione della verità come compito infinito, che è inscindibile dallo idealismo critico, e che solo può dar veramente ragione di una storia della filosofia; ma soprattutto, ciò che qui più conta, tale concezione è la negazione dei risultati intorno alla natura della storia, a cui col nostro studio siamo giunti. Se la storia è disciplina che tenda a coglier l'individuale nella sua circostanziata individualità, e se l'individuale è, e non può a meno di essere, di fronte all'universale, mero accidente, ecco che la storia della filosofia cessa di essere storia, se costruisce a priori le linee del suo svolgimento. Ciò che la storia della filosofia ricerca e narra deve essere per lo storico filosofo un puro dato »<sup>1</sup>. Qui c'è qualche confusione. La filosofia, compito infinito, di cui il Ravà parla, è altra cosa dalla filosofia, di cui ogni storico, che si rappresenti organicamente, individualmente tutto il processo storico della filosofia, vede rispecchiato, anzi realizzato in questo processo il sistema: questa altra filosofia non è e non può essere altro che la sua filosofia, e la sua filosofia nel momento della sua intuizione storica: ossia quel valore da cui giustamente il Ravà chiede che la configurazione

della materia storica sia dominata. E all'apriorità di questo valore non contrasta menomamente l'aposteriorità dell'informazione storica. Non solo non contrasta; ma vi coincide. E come, l'ho pur chiarito nello scritto precedente sul *Circolo della filosofia e della storia della filosofia* <sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Il prof. A. PASTORE (in *Atti della R. Accademia delle scienze di Torino*) è in equivoco addebitandomi l'errore di avere attribuito a Hegel l'identità di filosofia e storia della filosofia nel senso da me stabilito. Sapevo anch'io (diamine!) che Hegel non v'era giunto; e non vi poteva giungere dato il suo concetto della filosofia come coscienza della logica: della logica concepita, a sua volta, come un circolo chiuso di determinazioni.

---

<sup>1</sup> Pagg. 132-3.



## VI.

## IL CONCETTO DEL PROGRESSO

È evidente che non è possibile scrivere una storia dell'idea di progresso, senza aver prima determinato il contenuto di questa idea. E però il sig. Jules Delvaille, che in un suo saggio<sup>1</sup> ha raccolto una buona messe di materiali utili a tale storia, sente naturalmente il bisogno, prima d'accingersi alla ricerca, di vedere quali elementi si racchiudono nel concetto di cui si propone di fare la storia. E con una breve analisi risolve il concetto di progresso in quelli di molteplicità, successione, continuità, novità, miglioramento, poiché il giudizio di progresso interviene quando si paragonano più fatti, epoche o civiltà, ciascuna delle quali sia successiva alle altre e ad esse legata da un rapporto di continuità; e rappresenti un cambiamento, la produzione d'un nuovo stato, migliore del precedente.<sup>2</sup> Ma il Delvaille non ha approfondito questa determinazione, che, del resto, accenna appena e non deduce in nessun modo; e confondendo ricerche disparate, passa subito o, per dir meglio, salta dalla questione gnoseologica a quella metafisica e a quella pratica circa il valore obbiettivo della fede nel progresso.

<sup>1</sup> JULES DELVAILLE, *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'à la fin du XVIII siècle*. Paris, Alcan, 1910. [Il libro posteriore J. B. BURY, *The idea of progress* (London, Macmillan, 1920) ha assai scarso valore. Cfr. la recensione di U. Spirito nella *Riv. di cultura*, I, 1921, p. 130-1].

<sup>2</sup> Intro., pp. VIII-IX.

Considerando due epoche distanti l'una dall'altra, egli dice, si può constatare nell'epoca posteriore un certo progresso condizionato dall'accumularsi delle forze fisiche, intellettuali e morali, per mezzo del lavoro e della scienza, e caratterizzato dall'arricchimento della vita che ne risulta. Ma può anche avvenire talvolta che queste forze vadano perdute, o che spariscano per un certo tempo, sopraffatte dall'azione di forze contrarie. Pure, al di là dei limiti della vita presente, noi assegniamo una meta alla vita d'un insieme, rispetto al quale ci è noto soltanto un piccolissimo numero delle parti che lo compongono o lo comporranno; e affermiamo che innanzi a noi c'è, se non uno stato perfetto da realizzarsi al termine della catena degli avvenimenti, almeno uno stato migliore. Questa veduta anticipata, forse falsa, prodotto della nostra immaginazione, sarà per l'uomo che pensa e che agisce il *primum movens* di bene delle grandi imprese. Sicché si può stabilire che la vita sociale è orientata dall'idea del progresso. Anzi, certi filosofi hanno voluto vedere in questa idea una vera legge analoga alle leggi fisiche, e necessaria al pari di esse. Se non che, non par possibile sottomettere i fenomeni sociali a una legge così inflessibile, come quella che governa i fenomeni della natura; perché, se l'umanità progredisce, non è detto che il suo progresso sia ininterrotto; che anzi la storia proverebbe il contrario.

E per tutte queste considerazioni il Delvaille s'induce a dichiarare che egli non ha l'intenzione di affrontare il problema relativo alla natura, al senso e al valore del progresso. « *Notre but est plus modeste; nous voudrions simplement considérer les différents points de vue auxquels s'est placée la pensée, quand elle a réfléchi sur l'histoire de l'humanité et sur sa propre histoire. Nous aborderons l'histoire d'une idée; et nous demanderons aux textes eux-mêmes ce que les philosophes ont pensé des faits sociaux et du progrès, sans nous préoccuper de savoir si telle civili-*

*sation constitue ou non une amélioration relativement à telle autre. Nous ferons ainsi l'histoire de l'idée de progrès* »<sup>1</sup>.

Ora, tutto questo è molto vago e impreciso. In primo luogo, altro è la nozione del progresso, come categoria del giudizio storico, altro è il giudizio storico concreto, nel quale tale categoria può essere immanente; e altro è anche il concetto del fine a cui, in ogni determinato giudizio storico, il progresso si commisura. Questi tre punti di vista, che il Delvaille rimescola insieme, possono dar luogo a tre storie diverse dell'idea di progresso; le quali non si possono fondere in un solo organismo se non a patto che ciascuno di questi tre punti si coordini con gli altri due, mediante un concetto superiore e totale, che non è più propriamente quello del progresso, ma quello della stessa storia idealisticamente concepita: e non è ciò a cui ha mirato il Delvaille. In secondo luogo, altro è definire il concetto del progresso in sé e nella sua applicabilità al processo reale della storia in ordine a un proprio orientamento ideale e apprezzativo, altro orientarsi nella vita secondo la fede nel progresso, o altrimenti: una volta si tratta di speculazione di concetti e di teoria; e un'altra volta di pratica e di azione, la quale sta a un diverso piano e non la si può assorbire, senza grave confusione ed errori, nella storia della prima; come ha voluto fare nel suo libro il Delvaille, mettendo nella stessa serie i teorici del progresso e i costruttori di utopie sociali; che veramente ebbero scarsa fede nel progresso, se è vero che progresso significa continuità storica e che utopia è salto in un avvenire staccato dal presente.

Egli è che il Delvaille non ha precisato per suo conto l'indole della propria ricerca, che è di pura storia della filosofia, e doveva perciò limitarsi a stabilire l'origine e lo svolgimento del concetto della storia come progresso; e quindi definire con rigore che cosa si deve intendere per

<sup>1</sup> Pag. XI.

progresso (sia per esporre in una introduzione il risultato di questa indagine teorica, sia, come sarebbe stato meglio, per servirsene di lume nel corpo della propria storia). E il Delvaille, senza proporsi perciò, né temere, di far violenza comunque al modo ond'è stato a volta concepito storicamente il progresso, avrebbe potuto e dovuto insistere su quelle stesse determinazioni da lui accennate per assegnare a questo concetto un contenuto più concreto. Avrebbe dovuto tracciare le linee fondamentali di una filosofia del progresso; e solo per questa via avrebbe potuto scrivere una storia dell'idea di progresso.

Egli ha detto che per concepire il progresso bisogna concepire una molteplicità di fatti, di epoche, di civiltà da paragonare insieme. Ora, si badi, con la pura categoria della molteplicità e restando in questa categoria, non si può concepire né progresso, né, in generale, storia. E infatti il Delvaille ha subito soggiunto, che non solo questa molteplicità dev'essere successiva, ma *continua*; senza avvertire che la continuità è una forma di unità, e quindi un modo di superare la mera molteplicità. Se il passato non fosse altro che passato, e punto presente, e il presente soltanto presente e niente passato, il giudizio del progresso non potrebbe aver luogo, perché i due termini, affatto eterogenei, non sarebbero paragonabili: come, storicamente, non sono paragonabili le diverse epoche in ordine alla loro diversità, rispetto alla quale il bene del presente non sarebbe stato anche bene nel passato, e quello che fu bene una volta non è più tale. Il giudizio di comparazione e di valutazione comparativa è reso possibile dall'identità di passato e presente, dall'essere questo presente quel medesimo che era il passato, dall'essere questo adulto lo stesso individuo che il fanciullo d'un tempo. Nella storia d'un singolo il presupposto della rappresentazione del suo svolgimento è l'unità costante del singolo; nella storia d'un gruppo sociale, l'unità costante di quel gruppo: e nella storia universale

l'unità costante della umanità civile. Ci vuole la molteplicità e la differenza; ma ci vuole anche l'uno e l'identico. Non si progredisce ricominciando sempre da capo. Il passato non deve passare, ma restare; il morto deve vivere e perpetuarsi, affinché il presente sia davvero il presente, che è come dire il passato più qualche altra cosa che è la novella vita. E se questa novella vita è la creazione, onde si viene realizzando il processo storico, se il passato deve sopravvivere in questa creazione, se questo sopravvivere è il vero vivere del passato, perché il nuovo importa un miglioramento, ossia un'approssimazione maggiore dell'esistenza di quel che aveva già cominciato ad esistere; se, insomma, il presente, insorgendo, come pare, sulla base del passato, in realtà annulla in sé questo passato, ponendosi assolutamente, non è possibile concepire il progresso senza una visione idealistica della storia, come processo dello spirito che crea se medesimo.

In una filosofia meccanicistica, naturalistica, o matematica non c'è posto per l'intuizione del progresso; perché in una tale filosofia o non c'è l'unità del reale attraverso la molteplicità sensibile (spaziale e temporale); o posta l'unità, non c'è lo svolgimento. Né può esserci progresso per una filosofia idealistica che ponga le idee o l'idea e il vero essere fuori della storia e dell'effettività del reale; perché, se il progresso è realizzazione del meglio, del vero essere delle cose, questa realizzazione è impossibile, per definizione, quando questo vero essere sia fuori delle cose. E come non c'è progresso, non c'è storia: poiché, in fondo, i due termini sono sinonimi; non potendovi essere svolgimento senza miglioramento, o l'esplicazione di una legge che costituisce il fine dello svolgimento stesso. Ed è stato tante volte osservato che non c'è posto per la storia né nelle filosofie materialistiche e matematicizzanti, né nelle filosofie idealistiche platoneggianti. Non c'è concetto storico e non si può parlare di progresso in tutta la filosofia greca e nella filosofia scolastica, in

quanto platonica e aristotelica. Infatti a tutto questo periodo manca la nozione dello spirito, e quindi il fondamento a ogni valore del processo storico. Il concetto della storia e del progresso spunta nel Rinascimento, quando la filosofia comincia ad acquistar coscienza del principio cristiano del valore assoluto dello spirito, o dell'unità del divino e dell'umano; ma è disconosciuto e calpestato lungo tutta la filosofia cartesiana e la filosofia sensistica e materialistica del sec. XVII e XVIII, per non risorgere che col nostro Vico e col Romanticismo.

Ma il Delvaille invece di sottoporre a un rigoroso esame il suo concetto del progresso, si è lasciato sviare e rimane perplesso dinanzi a questioni empiriche come queste: c'è veramente un progresso? e che cosa è questo bene verso cui si progredisce? Domande, a cui non è possibile dare una risposta senza superare la vaga posizione dei termini cui esse si riferiscono nel pensiero volgare, e determinare con qualche precisione i concetti, ai quali ci si deve appoggiare. C'è un progresso? Ma dove? È presto detto: nella storia. Ma che s'intende per storia? — Il Delvaille, che non s'è curato propriamente di definire la storia stessa che egli s'era proposto di scrivere, tanto meno si cura di cercare che cosa nella sua totalità sia la storia, a cui si pensa quando si domanda se c'è un progresso. Che se egli avesse determinato bene il suo concetto del progresso, e avvertito che il progresso è la stessa storia, cioè il reale processo dello spirito, avrebbe visto che quella domanda ha un valore affatto empirico, avendo soltanto un significato relativo a una rappresentazione particolare della storia, in cui un determinato processo viene astratto dal tutto della realtà. Ma il filosofo, che vuole sottrarsi ai pericoli delle concezioni empiriche e considera le cose secondo i loro concetti puri, quando vuol sapere se nella storia c'è — ossia ci dev'essere e non può non esserci — progresso, si limita a speculare sul concetto della storia. Dove trova subito che lo svolgimento

dello spirito (storia) non può non essere progresso, perché lo spirito si sviluppa realizzando la propria natura, che è la sua finalità immanente, quali che possano essere i fini particolari variamente propostisi dagli uomini secondo la loro determinata formazione spirituale.

Pel difetto di una vera analisi del concetto di progresso e di storia il Delvaille ha scritto una storia dell'idea del progresso che non è una storia; perché, mancando all'autore una chiara coscienza della meta verso la quale doveva orientarsi la sua ricostruzione, non ha avuto una guida con cui potesse procedere, e non ha potuto rappresentarsi, come deve infatti ogni storia, un progresso nel modo di concepire il progresso. Giacché, appunto perché la storia è progresso o svolgimento verso una certa meta, ogni costruzione storica assume il proprio determinato organismo in funzione del concetto della meta a cui si indirizza. E chi non possiede questo concetto, può accumular materiali, può disporli in ordine cronologico, ma non può vagliarli né giovarsene per costruire una storia. E corre sopra tutto il rischio di far sprecare molta fatica inutile a chi si accingerà alla vera storia.

La maggior parte del volumone del Delvaille è del tutto estranea a una storia del concetto di progresso: raccogliendo una quantità di documenti che non hanno nessuna attinenza con le speculazioni intorno al concetto della storia, ma ora attestano la fede ottimistica nel miglioramento avvenire dell'umanità, ora un fiducioso proposito di riforme, ora la certezza di aver determinato o che s'è rinnovato e migliorato il mondo in generale o la scienza, le arti ecc.; e questi documenti insieme con larghe esposizioni delle dottrine religiose, morali, politiche, estetiche o filosofiche degli spiriti in cui quella fede, quel proposito o quella certezza si affermò. Esempio molto significativo il capitolo su Descartes, col quale, secondo il Delvaille, «*l'idée de progrès prend son sens complet, dans le monde*

*moderne; et l'on en voit toute la fécondité*»<sup>1</sup>. È vero che il suo è uno di quei sistemi che di contro ai precedenti costituiscono «*une sorte de coupure intellectuelle*» e per cui non si può quindi parlare di continuità storica; «*mais progrès ne signifie pas seulement continuité, suite dans le temps; le progrès, c'est aussi le renouvellement; ce n'est pas seulement l'aboutissement du passé, c'est surtout le principe de l'avenir; et Descartes, qui a profondément renouvelé la connaissance et les méthodes de la connaissance, a réalisé un progrès dont il avait pleinement conscience*». Al qual titolo, in verità, chi non appartenerrebbe alla storia della dottrina del progresso, poiché, senza essere Descartes, ognuno rinnova qualche cosa ed è principio dell'avvenire? Ma che ci ha che fare il progredire col concetto del progredire? E come può bastare a costituire il progresso il rinnovamento senza la continuità, una volta stabilito che nel progresso c'è il nuovo, ma c'è anche la continuità del vecchio col nuovo? — L'aver il Descartes rivendicato così energicamente, come fece colla sua dottrina del dubbio metodico, l'autonomia assoluta della ragione, l'aver così efficacemente, come dimostra tutta la storia della filosofia nel seicento e nel settecento, promosso il libero progresso della speculazione sottratta ai vincoli della teologia e delle tradizioni scolastiche sono elementi certamente importantissimi della storia della filosofia o del progresso dello spirito filosofico, ma rimangono sempre, almeno per quello che immediatamente sono, e quali il Delvaille ce li presenta, al di qua della storia del concetto di progresso: rispetto al qual concetto il Descartes non va più in là dell'apoteigma del vecchio Senofane:

Non da principio i Numi tutte le cose agli uomini mostrarono,  
Ma cercando col tempo ne san questi trovar sempre di meglio<sup>2</sup>;

<sup>1</sup> Pag. 178.

<sup>2</sup> Fr. 18 Diels (tr. Fraccaroli).



o dell'osservazione di Duns Scoto: *In processu generationis humanae semper crevit notitia veritatis*<sup>1</sup>, dov'è certamente una felice osservazione d'esperienza, più che una vera idea filosofica.

E i capitoli sbagliati come questo su Descartes sono parecchi in questo saggio: il quale riesce pertanto una delle migliori dimostrazioni negative della necessità di una buona filosofia per una buona storia<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> O. IV d. I, 9, 3 n. 8; cfr. A. BERTONI, *Jean Duns Scot*, 1917.

<sup>2</sup> [Un contributo alla storia del concetto del progresso (relativo a Giordano Bruno) è nel mio scritto *Veritas filia temporis*, in *Scritti vari di erudizione e di critica in onore di R. Renier*, Torino, Bocca, 1912, pp. 235-248, poi rist. nel volume: *G. Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Firenze, Vallecchi, 1920].

## VII.

### L'ATTO DEL PENSARE COME ATTO PURO<sup>1</sup>

#### 1. — *La fede nella verità.*

Non c'è ricerca filosofica o scientifica, né c'è pensiero di nessuna sorta senza la fede del pensiero in se stesso, o nel proprio valore, senza il convincimento spontaneo e incrollabile di pensare la verità. Lo scettico, che crede di tagliare alla radice questa fede, quando sospende l'assenso, come il solo partito ragionevole che resti al suo pensiero, si ferma nella certezza inconcussa di questa ragionevolezza della sua sospensione, e vive, poiché continua a pensare, della fede in questo suo ritroso e vuoto pensiero.

Il fatto del pensare, e però della filosofia, quale che sia la soluzione a cui s'indirizzi, presuppone questa affermazione della verità del pensiero nel pensare quello che pensa attualmente.

#### 2. — *Pensiero astratto e pensiero concreto.*

Il pensiero, di cui si afferma la verità per la considerazione precedente, il solo pensiero di cui si possa affermare la verità, poiché in fatti è il solo pensiero che realmente sia pensiero, non è il pensiero astratto, ma il pensiero concreto. E la difficoltà che nasconde ordinariamente alla coscienza del filosofo l'ovvia verità enunciata di sopra

<sup>1</sup> Estratto di una serie di comunicazioni fatte alla Biblioteca filosofica di Palermo nell'inverno 1911.

consiste nel cercare il pensiero nel pensiero astratto invece che nel pensiero concreto: quando, per esempio, diciamo pensiero il pensiero altrui o il pensiero nostro già pensato; ossia, in ambo i casi, non propriamente il pensiero reale, ma il solo oggetto del pensiero, nella sua astratta oggettività.

### 3. - *Primo momento del pensiero astratto.*

Ho detto astratta oggettività: e intendo che l'oggettività attribuita in tal caso al pensiero come oggetto del nostro pensiero, non è, a sua volta, la concreta oggettività che di fatto gli si conferisce affermandolo, cioè pensandolo, ma una interpretazione inadeguata di essa per opera d'astrazione. Un pensiero altrui, pur volendolo pensare come altrui, non possiamo pensarlo se non pensandolo come pensiero, intendendolo, ossia scorrendone e riconoscendone il valore: e, in altri termini magari provvisoriamente, consentendovi e facendolo nostro.

Un pensiero nostro, ma già pensato, non si ripensa se non in quanto si rivive nel pensiero attuale; e cioè solo e in quanto esso non è il pensiero d'una volta, distinto dal pensiero presente, ma lo stesso pensiero attuale, almeno provvisoriamente. Sicché pensare un pensiero (o porre il pensiero oggettivamente) è realizzarlo; ossia negarlo nella sua astratta oggettività per affermarlo in un'oggettività concreta, che non è di là dal soggetto, poiché è in virtù dell'atto di questo.

### 4. - *Secondo momento del pensiero astratto.*

Questo bensì è un primo momento del pensare il pensiero altrui, o nostro e non più nostro (passato). Se questo momento non fosse mai superato, il pensiero altrui sarebbe soltanto nostro (per noi), e il pensiero passato sarebbe soltanto presente. Non conosceremmo se non il

pensiero nostro attuale. Al primo momento ne tien dietro un altro; e si vedrà appresso (§ 18) perché. Qui basta avvertire che questo secondo momento, reso possibile dal primo, se annulla l'attualità del pensiero altrui, o nostro e non più nostro, l'annulla in un nuovo atto di pensiero; per cui l'oggettività nuova (la vera o effettiva oggettività) conferita a cotesto pensiero, che il nostro pensiero espelle da sé e considera pertanto come oggettivo, è realizzata in funzione del nuovo pensiero, nostro e attuale; ed è un membro organico dell'unità immanente di questo.

### 5. - *Pensiero assolutamente attuale o nostro.*

Quello, adunque, che si dice pensiero d'altri, o nostro in passato, è in un primo momento il nostro pensiero attuale, e in un secondo momento una parte del nostro pensiero attuale: parte inscindibile dal tutto cui appartiene, e reale perciò nell'unità del tutto stesso. E però il solo pensiero concreto è il pensiero nostro attuale. E poiché il pensiero nostro non attuale non è più nostro, si può dire che il solo pensiero concreto è il pensiero assolutamente nostro (salvo a vedere a suo luogo il significato di questo Noi soggetto del nostro pensiero). E si può dire egualmente, che il solo pensiero concreto è il pensiero assolutamente attuale, poiché il pensiero non nostro non è attuale pensiero.

### 6. - *Il pensiero come natura.*

Il passaggio dal primo al secondo dei momenti sopra detti del processo, per cui si pensa un pensiero che non è il nostro attuale pensiero, importa, in conseguenza della precedente considerazione, la svalutazione del pensiero come pensiero, ossia l'affermazione che quello che abbiamo

pensato (nel primo momento) non è pensiero, giacché non è pensiero concreto, non è pensiero assolutamente nostro; o l'affermazione che quello che abbiamo pensato, ora è, non pensiero, anzi negazione del pensiero, l'estensione dei cartesiani, la natura, l'impensabile, il limite del pensiero, quel che il pensiero non può penetrare perché lo ha già penetrato. (Per esempio, «gl'irrevocati di» di Ermengarda, o il ricordo «del tempo felice nella miseria» di Francesca: stati spirituali impiettratisi nel passato, ineluttabili, inesorabili, ferrei come le leggi più dolorose della natura: più dolorose perché più sorde alla voce dello spirito).

Il passaggio dal primo al secondo momento è il passaggio dal pensiero alla natura. La natura, dunque, considerata nella sua concreta realtà, è il pensiero, che il pensiero comincia a pensare come altro da sé; ovvero il pensiero fissato nella sua astrattezza.

La natura è astratta; solo il pensiero è concreto (cfr. § 9).

#### 7. - L'errore.

Il pensiero assolutamente nostro, o assolutamente attuale, è vero appunto perché nostro o attuale. L'errore è del pensiero impensabile: è di ciò che altri pensa e noi non possiamo pensare, o che pensammo già noi, ma ora non riusciamo più a pensare. Quello che attualmente pensiamo, se lo pensiamo, lo pensiamo come verità. (Pensiamo bensì l'errore, come errore: ma pensando che è errore, e pensando così il vero).

E l'errore non è un attributo accidentale del pensiero altrui, o non più nostro; anzi necessario.

Se questo pensiero non attuale lo diciamo natura, al motto del naturalismo: *Natura sive Deus*, bisogna sostituire il motto idealistico: *Natura sive error*. Giacché cotesto pensiero non è attuale, perché vien superato,

come s'è veduto (§ 4): cioè perché noi, dopo averlo pensato, non lo possiamo più pensare, e per continuare a vivere in quanto esseri pensanti, dobbiamo pensar altro. Ora ciò che non si può più pensare, dopo essersi pensato, è appunto l'errore.

L'errore, dunque, è astratto; soltanto la verità è concreta.

#### 8. - Il principio d'identità e la legge dialettica.

Se l'errore è il pensiero che non si può pensare, il vero è il pensiero che non si può non pensare: due necessità, che sono una sola necessità. *Verum norma sui et falsi*. Il pensiero intanto si pensa, in quanto si pensa necessariamente, che è come dire, in quanto pensiamo di non poter pensare altrimenti. Ogni atto di pensiero è esclusione di un altro atto di pensiero (non di tutti gli altri possibili; ma di quello pensato immediatamente prima). *Omnis determinatio est negatio*. E però solo accorgendomi di un errore, e però liberandomene, io conosco una verità, e cioè penso. In questo nodo vitale che lega all'errore (astratto) la verità (concreta), è la radice del pensiero, e la legge fondamentale della logica. La necessità espressa dalla vecchia logica nella legge d'identità è una necessità astratta, come astratto era il pensiero o la verità, a cui quella logica mirava, avvolgendosi in un labirinto di contraddizioni. Il principio d'identità (o di contraddizione)  $A = A$  enuncia una necessità relativa a quello che s'è detto pensiero astratto, cioè alla natura; che, per definizione, è la negazione del pensiero e non può ammettere perciò in sé legge logica di sorta.  $A = A$  è la legge dell'errore nella sua astrattezza. E però, checché si pensasse secondo tal legge, sarebbe per ciò stesso errore. Infatti non c'è pensiero che si risolva in  $A = A$ .

La necessità logica è del reale o concreto processo del pensiero, il quale schematicamente potrebbe piuttosto

formularsi:  $A = non-A$ . Infatti ogni atto di pensiero è negazione di un atto di pensiero: un presente in cui muore il passato; è quindi unità di questi due momenti. Togliete il presente, e avrete il passato cieco (la natura astratta); togliete il passato, e avrete il presente vuoto (il pensiero astratto ossia un'altra natura). La verità non è dell'essere che è, ma dell'essere che si annulla ed annullandosi è realmente: proposizione impensabile, finché per pensiero si prende il pensiero astratto, dove l'essere, fissatosi, non può che essere; ma proposizione, viceversa, che non si può non pensare, quando per pensiero s'intende il pensiero concreto, il pensiero assolutamente attuale (onde la verità del concetto del divenire non si può cogliere se non rispetto a quel divenire vero che è il pensare, la dialettica).

Il principio d'identità dev'essere sostituito non dunque da quello egualmente astratto del divenire, puro e semplice, ma dal principio della dialettica o del pensiero come attività che si pone negandosi.

Principio, che non è poi l'abolizione di quello della identità, anzi il suo inveramento, poiché la dialettica non nega la verità della verità, ma la fissità della verità, e afferma quindi che la verità è se stessa ma nel suo movimento.

#### 9. - *La libertà del pensiero.*

La necessità dialettica del pensiero coincide con la libertà del pensiero; perché tutti i limiti sono generati dalla stessa dialettica del pensiero. Il limite del pensiero non può essere limite del pensiero (§ 6) se non comincia dall'essere il pensiero stesso; se, come limite, non è nella sfera stessa del pensiero. La natura — unico limite possibile del pensiero — solo astrattamente è natura, in concreto è esso il pensiero nella sua interna mediazione.

#### 10. - *L'universalità del pensiero.*

Il pensiero assolutamente attuale è universale per la sua stessa necessità.

L'universalità platonica, aristotelica (parallela all'identità di ogni concetto con se stesso), quella voluta dai realisti e combattuta dai nominalisti, è astratta universalità, perché è l'universalità del pensiero astratto. Non si può parlare dell'universalità del concetto di uomo, di animale, di triangolo, di numero, perché non ci sono questi concetti, né in cielo né in terra, bensì il pensiero che pensa questi concetti. E il pensiero di questi concetti non può essere il pensiero in generale, il pensiero divino (di Dio che sia altri da noi), se il solo pensiero concreto è il pensiero assolutamente nostro. La sola universalità pensabile è dunque quella del nostro atto di pensiero. Atto che è universale nel senso che, in quanto necessario, si pone come pensiero, non di un pensante particolare, dal quale possano divergere altri pensanti anch'essi particolari, sibbene come pensiero di chi pensa per tutti. Quando Galileo <sup>1</sup>, « pigliando l'intendere *intensive*, in quanto cotal termine importa intensivamente, cioè perfettamente, alcuna proposizione », disse « che l'intelletto umano ne intende alcune [cioè tutte quelle che intende] così perfettamente, e ne ha così assoluta certezza, quanto se n'abbia l'istessa natura »; vide questa universalità del pensiero attuale nella sua necessità. Ma egli soggiunse: « Tali sono le scienze matematiche pure, cioè la geometria e l'aritmetica, delle quali l'intelletto divino ne sa bene infinite proposizioni di più [pensiero altrui (§§ 4, 6) che è piuttosto negazione di pensiero], perché le sa tutte, ma di quelle poche intese dall'intelletto umano, credo che la cognizione agguagli la divina nella certezza obbiettiva, poiché arriva a comprendere la ne-

<sup>1</sup> *Opere*, ed. naz. VII, 128.



cessità, sopra la quale non par che possa esser sicurezza maggiore». E si deve dire invece che non solamente le matematiche pure, ma ogni nostro pensiero (e siano le più futili inezie), nell'atto che si pensa, è reale.

## 11. - *L' Io empirico e l' Io assoluto.*

Se il pensiero è nostro in quanto è universale, se gli altri o l'altro non sono se non in funzione di un'astrattezza, qual è il pensiero nella sua astratta oggettività, il pensiero non esce dalla nostra individualità: ma la nostra individualità, se è nostra perché intima a noi, o meglio perché intima, presente a se stessa, è universale, anzi l'universale concentrato e però fatto reale nell' Uno della coscienza. Il noi soggetto del nostro pensiero non è Io che ha di contro a sé il non-Io (altro) o altri Io (altri); e però non è l' Io empirico, quale apparisce alla osservazione psicologica: uno tra molti; ma l' Io assoluto, l' Uno come Io. Il quale nega se stesso non solo come pensiero delle cose e di altri Io (di altri, si badi, non degli altri Io), ma anche come pensiero di sé empiricamente concepito, come un Io tra molti Io o tra le cose: poiché un Io siffatto è un particolare tra particolari, e non più quindi quell' universale che è il vero Io. Codesto Io particolare, in cui l' Io nega se stesso (e deve negare se stesso) è natura, non pensiero. Il vero idealismo non può essere dunque solipsista, perché ha superato la posizione del solipsismo (concetto del mondo chiuso dentro l'ipse particolare.).

## 12. - *L' eternità del pensiero e il tempo.*

Il pensiero nella sua attualità, o come Io universale, contiene, e però supera, non solo la spazialità della pura natura, ma anche la temporalità del puro accadere naturale. Il pensiero è, di là dal tempo, eterno. Il tempo infatti è forma di ciò che pensiamo, e però del pensiero

come pensato nella sua astratta oggettività. Quando quel che pensiamo lo guardiamo nell'atto del pensarlo, tutti i punti del tempo, distinti e successivi, si fondono e contraggono in un punto unico e immoltiplicabile.

Per leggere un libro ci vorranno ore e ore; di cui la prima avrà fuori di sé la seconda, questa avrà fuori di sé la terza; e così via, e viceversa. Ma chi, giunto in fondo, non pensi il libro tutto insieme, tenendolo tutto presente, non intende, non pensa quel libro. E quel che è della totalità, esaurita la serie del tempo, è di ogni parte al punto corrispondente del tempo: dove che si consideri, il pensiero è quello che è, in quanto pensiero, tutto a un tratto, tutto compresente nell'istante unico. E però l'istante, l'ἐξαιρέτης del pensiero non è un istante tra gli istanti, non è nel tempo; non ha un prima, né un dopo; è eterno. E però ogni atto di pensiero, in tutte le sue forme assolute, sistema filosofico, poema, intuizione lampeggiante e fugace, si realizza come qualcosa di eterno, il cui valore non è nato e non morrà.

## 13. - *L' unità del pensiero e il numero.*

Il pensiero assolutamente attuale, o Io assoluto, non essendo soggetto al tempo, non è soggetto al numero. *Incipis numerare, incipis errare.* Il numero non è per questo un semplice *auxilium imaginationis*, se non in quanto si adoperi a fissare innanzi alla mente il processo della dialettica nell'eterno snodarsi dei suoi momenti. Esso è astrattezza legittima ove si riferisca alla realtà astratta (natura, o pensiero nella sua pura oggettività), La natura, perché negazione del pensiero, è negazione dell'unità, e però numero. Così è negazione della libertà, cioè meccanismo. La molteplicità, astrattamente considerata, come pura molteplicità, non si può intendere se non meccanicamente. La natura perciò va concepita deterministicamente come soggetta alla categoria della causalità.

14. - *La soluzione delle antinomie.*

La natura, molteplice e meccanica appunto perché astratta, è una realtà oggetto di una scienza astratta (scienza particolare) non della scienza concreta (filosofica); e la soluzione di tutte le antinomie della ragione, additate da Kant, è subito trovata appena s'avverta l'astrattezza della natura, o del mondo guardato nella sua pura oggettività. Questo mondo del tempo e dello spazio è necessariamente finito, perché necessariamente particolare. Non contiene nessun elemento semplice, perché la sua legge è la molteplicità: molteplicità, che sarebbe disperata, poiché il numero postula, come suo elemento, l'unità, se l'unità nel regno del molteplice dovesse essere un'unità assoluta, anziché una unità provvisoria e quindi arbitraria, come può essere appunto la determinazione del particolare, che rimanda la difficoltà al concetto di un altro particolare. Così la serie delle cause in un sistema meccanico (non filosofico) ha bensì un principio, che rende possibile il determinismo; ma questo principio non è assoluto, perché relativo a una realtà particolare, che ne ha sempre un'altra dietro e accanto a sé. E infine nel mondo non c'è niente di necessario, perché tutto è particolare, e quindi tutto è condizionato. Lo sforzo logico che contrappone a ciascuna tesi la sua antitesi, superi l'astrattezza del mondo kantiano, e troverà quella realtà concreta, a cui spetta appunto essa antitesi. Passi dal mondo dei fatti, che sono molti e nient'altro che molti (di una molteplicità in sé contraddittoria, appena si voglia pensarla assolutamente) al mondo dell'atto che è uno, come radice dei molti.

15. - *Il pensiero come volontà.*

L'atto, se non deve convertirsi in un fatto, se deve cogliersi nella sua natura attuale, di puro atto, non può essere che pensiero. Il fatto è la negazione del pensiero, onde lo stesso pensiero si crea il suo altro, la natura.

Appena dall'atto si scende al fatto, si è fuori del pensiero, nel mondo della natura. Non ci sono fatti spirituali, ma atti: anzi non c'è se non l'atto dello spirito. Il quale non patisce in sé opposizione di sorta. La volontà (emozionalità o attività pratica) di contro al pensiero, non può essere che altro dal pensiero, pensiero essa stessa, non come atto, ma come fatto: il già pensato, e divenuto quindi natura.

16. - *L'assoluta immanenza.*

Se oltre a questo altro dal pensiero che è pensiero passato (logicamente, non cronologicamente passato), più o meno remoto, si ponesse un altro, originariamente opposto al pensiero, questo verrebbe a spogliarsi *eo ipso* di tutti i suoi attributi essenziali, dalla unità, su su, per tutti quelli già esposti, fino alla verità. E non sarebbe più pensiero. *Cogito, ergo sum; sum substantia cogitans; quatenus substantia, in me sum et per me concipior; hoc est, mei conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.* Nulla, insomma, trascende il pensiero. Il pensiero è assoluta immanenza.

17. - *Potenza e principio di ragion sufficiente.*

L'*altera res* fuori dal pensiero attuale non c'è, né attualmente né potenzialmente. Non c'è attualmente per la considerazione precedente. Non c'è potenzialmente, cioè come potenza di quell'atto che è il pensiero assolutamente nostro, perché la potenza è una categoria che può avere un significato pel mondo dei fatti, della natura, della generazione e corruzione; non in quello dell'atto che è eterno. Come possibilità, ha ragione Leibniz, ha bisogno d'essere integrata dalla ragion sufficiente, per passare all'atto. Ma questa ragion sufficiente è altro dal possibile; e questa alterità importa la molteplicità,

che è la categoria dei fatti, dell'universo. Il principio di ragion sufficiente è a suo posto nel pluralismo leibniziano (che, come tutta la vecchia metafisica, è appunto una concezione del mondo dei fatti, o del pensiero nella sua astratta oggettività); ma non ha significato in un monismo idealistico dell'atto assoluto o *sub specie aeternitatis*.

Il principio di ragione sufficiente, completando quello d'identità, suppone vero questo; ed è perciò sullo stesso piano; falso anch'esso. Tra la possibilità e la ragion sufficiente c'è un salto che spezza la *lex continui* alle radici. E la virtualità è un accomodamento. Il vero atto non si può trascendere. E la virtualità leibniziana, quando diventerà la categoria o forma kantiana, sarà appunto atto puro.

#### 18. - *Il processo del pensiero.*

L'atto dell'Io è coscienza in quanto autocoscienza: l'oggetto dell'Io è l'Io stesso. Ogni processo conoscitivo è atto di autocoscienza. La quale non è astratta identità e immobilità, anzi atto concreto. Se fosse un che d'identico, inerte, avrebbe bisogno d'altro per muoversi. Ma ciò annienterebbe la sua libertà. Il movimento suo non è un *posterius* rispetto al suo essere: coincide coll'essere. L'autocoscienza è lo stesso movimento o processo.

Come processo originario o assoluto, non ha bisogno di essere alterato. È intima alterità: non essere, ma essere che si ripiega su stesso, negandosi perciò come essere. Una cosa (astrattamente considerata, fissata dell'astrazione) è (sempre quella); ma appunto perciò non è pensiero, cioè autocoscienza. In quell'astrazione non è consentito fermarci, come s'è visto. Appena lo spirito si ferma o pare si fermi, la voce della logica è pronta a gridare: «Qual negligenza, quale stare è questo?». Bisogna muoversi, entrare nel concreto, nell'eterno processo del pensiero. E qui l'essere si muove circolarmente

tornando su se stesso, e però annientando se stesso come essere. Qui è la sua vita, il suo divenire: il pensiero. Non c'è pura tesi, né pura antitesi: non essere e non non-essere: ma la sintesi, quell'atto unico, che siam noi, il Pensiero. L'essere (tesi) nella sua astrattezza è nulla; ossia nulla di pensiero (che è il vero essere). Ma questo pensiero che è eterno, non è mai preceduto dal proprio nulla. Anzi questo nulla da esso è posto; ed è, perché nulla del pensiero, pensiero del nulla; ossia pensiero cioè tutto. Non la tesi rende possibile la sintesi, ma, al contrario, la sintesi rende possibile la tesi, creandola con l'antitesi sua, ossia creando se stessa. E però l'atto puro è autoctisi.

#### 19. - *Filosofia e storia.*

Il reale è dunque autoctisi, perché pensiero. Pensiero è il primo albore della coscienza (ogni fatto psichico in quanto coscienza, cioè in quanto atto); pensiero è tutta la coscienza, fino alla filosofia. La quale perciò ha due essenziali momenti: 1° è realtà, quella realtà che è pensiero (onde sono annullate tutte le forme di scempi): la stessa nella realtà celebrazione della propria intimità; 2° è concetto, pensiero, coscienza della realtà, e quindi intrinseco superamento del momento anteriore. È l'essere e la coscienza dell'essere; la vita e lo specchio della vita. E ciò in conformità della essenza dell'atto puro (autoctisi) in generale: essere in quanto coscienza dell'essere. E se il processo della realtà, quella dialettica infinita ed eterna che è il pensiero, è storia, la filosofia è storia ed è superamento della storia nel pensamento di essa: è storia viva nel pensiero della storia: pensiero, si badi, sempre come puro atto, e quindi non limitabile mai con le determinazioni empiriche della storia frantumata nello spazio e nel tempo: pensiero nostro, ma assolutamente nostro, perché assolutamente attuale. ✕

## VIII.

IL METODO DELL'IMMANENZA<sup>1</sup>I. - *Metodo e filosofia.*

Parlando di metodo filosofico conviene intendersi bene intorno al suo significato e al suo rapporto con la filosofia; poiché il metodo che qui si vuol additare non ha niente di comune con quelle concezioni strumentali e canoniche della ricerca della verità, che da Platone fino ai nostri giorni sogliono accogliersi sotto il nome di metodo.

Chi facesse una storia del concetto del metodo potrebbe infatti venire agevolmente a questa conclusione; che il metodo si è concepito sempre in maniera opposta e contraddittoria a quella per cui noi parliamo di *metodo dell'immanenza*. Il metodo filosofico, anche nelle filosofie a tendenza immanentistica, è stato sempre il *metodo della trascendenza*.

Toccheremo alcuni punti principali di questa storia, che basteranno alla dimostrazione di questa tesi. E cominciamo da Platone poiché prima di lui non c'è la preparazione del concetto sistematico che egli formolerà, e manca la posizione chiara del problema. In Platone il metodo della filosofia è la *dialettica*. La *διαλεκτική μέθοδος μόνη*<sup>2</sup> ci mette in grado di raggiungere la verità per il suo sollevarsi dalle cose sensibili e periture alle idee, e a quel supremo principio (*ἐπ' αὐτήν τὴν ἀρχήν*) che è

l'idea presupposta da tutte le altre, e che, come fondamento di tutto il pensabile, trasforma le ipotesi delle scienze particolari nella ferma realtà del sapere filosofico.

Ma la dialettica come scienza (la massima scienza!) non è per Platone la stessa dialettica delle idee, onde tutte le idee si collegano tra di loro in una reciproca unione (*κοινωνία*) e si unificano nel loro supremo principio; ma soltanto quell'arte con cui deve procedere nelle sue ricerche (*ἀναγκαῖον διὰ τῶν λόγων πορεύεσθαι*) chi voglia rettamente indicare quali idee si accordino con certe idee, o con quali idee non si accordino certe altre (*τὸν ὁρθῶς μέλλοντα δείξειν ποῖα ποίοις συμφωνεῖ τῶν γενῶν καὶ ποῖα ἄλλα οὐ δέχεται*). Sicché la dialettica che Platone attribuisce in proprio alla filosofia pura (*τῷ καθαρῶς τε καὶ δικαίως φιλοσοφοῦντι*) è un processo subbiettivo, che presuppone non propriamente un processo, ma un certo attributo oggettivo della realtà. Giacché la dialettica oggettiva delle idee è una dialettica senza movimento, che appunto perciò provoca e giustifica teleologicamente il movimento della dialettica soggettiva, la cui prima concezione nel *Simposio* sotto forma di Eros, figlio di Poro e Penia, importa infatti mediazione e processo in quanto ha innanzi a sé un fine trascendente. Se la stessa *φιλοσοφία* delle idee fosse un processo, una realtà in atto di prodursi, essa non differirebbe in nulla dalla dialettica del filosofo; e al filosofo verrebbe a mancare la meta delle sue aspirazioni, alla *φιλοσοφία* la *σοφία* oggetto della tendenza in cui Platone la fa consistere.

Questo certamente il concetto del metodo che anima tutta la filosofia platonica. Concetto che si regge sul curioso presupposto della sua propria svalutazione; com'è facile avvertire, se si riflette che un tal metodo è via che conduce a una meta, in cui è riposto ogni valore, e per ciò stesso è di qua da ogni valore. Giacché quelle idee a

<sup>1</sup> Comunicazione fatta alla Biblioteca filosofica di Palermo il 16 dicembre 1912.

<sup>2</sup> *Resp.* 533 C.

<sup>1</sup> *Soph.*, 253 C.



cui il filosofo si sforza di pervenire dialetticamente, sono, per Platone, tutto: l'essere, la verità, l'assoluto, fuor del quale non v'è nulla; e fuori del quale il metodo dialettico o la mente dialetticamente pensante per raggiungere, in capo alla via da lei percorsa, l'assoluto nell'unità della sua molteplicità e nella molteplicità della sua unità, non può essere altro che questo nulla. Quel nulla, in cui lo spirito greco, inconsapevole della soggettività del reale o della realtà del soggetto, e tutto affisato nel suo opposto, doveva necessariamente esser trascinato a sommergersi: quel nulla, in cui ricade sempre lo spirito, per motivi opposti come il misticismo e il materialismo, ogni volta che si provi comunque a concepire il reale come la recisa negazione del suo proprio essere.

## 2. - Il metodo di Platone.

L'essere dello spirito non è altro che attualità, e il mistico come il materialista, e in generale, l'oggettivista, che vede la realtà di contro a sé come regno da conquistare, lontana terra promessa, non iscorge altra realtà che quella che, se l'abbia egli o no, è presupposta dall'attualità, e quindi la trascende. Lo spirito è attualità, perché è autocoscienza, Io; e l'Io a questo carattere si distingue da ciò che non è Io: ossia, che è atto (atto in atto, non atto compiuto, o atto in parte compiuto, e in parte in atto di compiersi, *atto puro*); e solo l'Io è atto; e soltanto se si coglie come atto, lo spirito si coglie nella spiritualità sua. Lo spirito è Io, infatti, affermandosi; e affermandosi a volta a volta sempre come Io determinato. Trascendendo *a parte ante* o *a parte post* l'atto di questa autoaffermazione per cogliere uno spirito che sia di qua dall'atto, come potenza dell'atto, o di là da questo, come spirito che abbia già compiuto l'atto, noi usciamo fuori dello spirito per avere quello che tutt'al più sarà o quello che fu, ma non quello che è spirito.

Onde lo spirito è un assoluto presente; e lo spirito che è passato e lo spirito che è futuro, entrambi librantisi in equilibrio intorno a un presente che sta loro in mezzo, non è propriamente lo spirito vivo, ma un *quid mutum instar picturae in tabula*, come direbbe Spinoza, in cui lo spirito ravvisa la propria immagine (fallace immagine). E appunto perché l'Io è pura attualità, non l'Io è nel tempo, ma il tempo nell'Io.

D'altra parte, tutto ciò che vien concepito come opposto allo spirito nell'attualità sua (ossia in questo caso, allo spirito che concepisce il suo opposto), sia questo opposto intelligibile o sensibile, idea platonica o materia empirica, Dio trascendente o natura meccanica, non è suscettibile a niun patto di essere realmente pensato come atto. L'atto è il soggetto; e l'oggetto, quando si tenti di concepirlo come atto, è piuttosto un fatto (*factum*).

L'oggetto infatti, in sé, astrattamente considerato, come lo considera chi ne fa l'opposto dello spirito nelle posizioni testé accennate, in quanto oggetto, non diviene, non si muove, ma è, sta fisso, immutabile, immobile; anche quando sia pensato come lo stesso movimento, la vita, il pensiero, lo spirito<sup>1</sup>. Questo vide pro-

<sup>1</sup> Il παντελὸς ὄν del Sofista (p. 248 E - 249 A-B) ha bensì νοῦν καὶ ζῶην καὶ ψυχὴν, e anche κίνησιν; e perciò lì Platone, nella più piena maturità della sua meditazione, sente pure il bisogno di sollevarsi non solo sopra il punto di vista eracliteo (che era il suo vecchio motivo filosofico) ma anche al di sopra di quello parmenideo, che fu costantemente norma assoluta al suo più maturo filosofare, sforzandosi di concepire τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν senza esclusione né della quiete né del movimento: ma κατὰ τὴν τῶν παιδῶν εὐχὴν ὅσα ἀκίνητα καὶ κεκινημένα.... συναμφότερα (p. 249 D). Ma indi appresso, postosi a cercar di scoprire questa unità di opposti che dovrebbe essere in sé l'essere, s'arresta subito, e dà addietro innanzi alla contraddizione del moto e della quiete inerenti nello stesso essere; e afferma che egli non è il moto e la quiete presi insieme, ma un qualcosa di diverso (οὐκ ἄρα κίνησις καὶ στάσις ἐστὶ συναμφότερον τὸ ὄν ἀλλ' ἐτέρον δὴ τι τούτων

fondamente Platone (e Aristotele dopo di lui), che la stessa natura intravvista come un divenire continuo concepì fissa come solo possibile oggetto di cognizione filosofica (ἐπιστήμη) nella tipicità di tutti i suoi aspetti (εἶδη), come idealità della natura, *veritas aeterna*, come dirà Spinoza.

Ora quest'eterna verità, si definisca come si voglia, in realtà non potrà essere mai, in quanto verità già piena-

p. 250 C). Conchiude infine che, secondo la propria natura κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν), l'essere né sta né si muove: ossia che l'essere, in cui si raccolgono e unificano tutte le idee per la *κοινωνία τῶν γενῶν*, in sé non ha movimento, né quindi vita, né anima. E l'interpretazione teistica di Platone, cara ai Padri della Chiesa, e che taluno tenta tuttavia di rimettere in onore, urta contro i testi più evidenti dello stesso *Sofista*, in cui se ne vorrebbero trovare i più sicuri documenti. Che se, procedendo oltre, in questo dialogo, Platone ristabilisce il rapporto tra l'essere e il moto, mediante il concetto di *κοινωνία* onde l'essere, sommo genere ideale, si partecipa alle idee determinate (che non si possono pensare se non come modi di essere, le quali se sono qualche cosa, bisogna pure che non siano le altre, né l'essere, e perciò siano insieme e non siano, generando così il non essere; e se pertanto può parere, come esplicitamente prevede Platone, che questi si sia discostato da Parmenide (dal suo *Παρμενίδης* αἰδοῖός τε δεινός τε del *Teeteto* p. 183 E) e di essere andato anche più oltre del segno vietato dal grande maestro di Elea (μακροτέρως τῆς ἀπορρήσεως), per aver dimostrato non solo che il non essere è, ma anche qual'è la sua idea (τὸ εἶδος), ossia ogni idea in quanto contrapposta per la sua determinazione particolare all'essere assoluto (come a tutte le cose particolari) Platone, invece, tiene a dichiarare che egli non è punto disposto ad ammettere ὅτι τοῦναντίον τοῦ ὄντος.... εἰσὶν, e protesta: ἡμεῖς γὰρ περὶ μὲν ἐναντίου τινὸς αὐτῷ χαίρειν πάσαι λέγομεν, εἴτ' ἔστιν εἴτε μὴ λόγον ἔχον ἢ καὶ παντάπασιν ἄλογον; soggiungendo che il suo non-essere è solo quello che viene imposto dal concetto della *κοινωνία τῶν γενῶν*, ossia dalla sua dialettica. Se una idea partecipa di un'altra, dev'essere e non dev'essere insieme quest'altra. Concetto χαλεπὸν ἅμα καὶ καλόν (259 C), di cui Platone sente il bisogno per concepire la molteplicità organica dell'uno (le molte idee legate come sono nel pensiero) ma che non ha modo di giu-

mente determinata, se non l'altro dallo spirito, l'estensione, la materia, il meccanismo. Infatti, quand'anco si battezzi spirito o realtà, comunque, intelligibile (Platone, Aristotele, Scolastici, Cartesio, Leibniz), essa sarà sempre una realtà che non si possiede nella stessa pienezza della sua determinazione: non si possiede, per la contraddizione che nol consente; ché — determinata che sia assolutamente, quale vien concepita — essa dovrebbe, per possedersi così, superare se medesima, e determinarsi quindi ulteriormente. Tutto quello, perciò, che essa può essere, è di essere una coscienza che non ha coscienza di sé, ossia una coscienza presupposta arbitrariamente come tale: come dire, una coscienza che non è e non può essere coscienza; una coscienza guardata dal di fuori, come

stificare con la sua logica che gl'impone di dire addio all'opposto dell'essere.

E in realtà (v. sopra p. 210) la sua dialettica, oggettiva com'è, non può essere che statica; e il movimento è solo l'idea del movimento (*pictura in tabula*), compresa sotto l'idea dell'essere al pari della sua idea negativa, quella della quiete. E sullo stesso piano dell'essere non c'è il suo opposto non-essere; ché l'essere è idea νοητόν e il non-essere non si può concepire, e però non si può porre come un'idea, non può diventare soggetto di un giudizio e ricevere un qualsiasi predicato. Il non-essere non è accanto all'essere, né tra le specie determinate, le quali tutte sono qualcosa di positivo, e perciò intelligibili. Il non-essere per entrare (come negatività statica, potremmo dire) nel mondo intelligibile, che senza di esso si risolverebbe nel puro Uno astratto degli Eleati e dei Megarici, ha bisogno, nel *Sofista*, di un'idea sussidiaria; che è quella di alterità (τὸ ἕτερον), la quale non è più negatività di un'idea, ma un'idea a sé, partecipando della quale un'idea non è un'altra.

La negazione vera e propria dovrebbe essere attualità, movimento, uscir da sé; ma per Platone è un fatto, un modo di essere, un atto, per dir così, solidificato. E però Platone non vide mai (non poteva vedere) altro che l'essere (ideale, o idea dell'essere, varia ab eterno e ab eterno unificata) immobile e realmente immoltiplicabile, tal quale l'essere (fisico) degli Eleati. Qui si doveva arrestare una filosofia ignara della natura dello spirito.

l'altro da chi guarda (cioè dalla coscienza); e insomma materia.

E però dicevo che il presupposto della dialettica platonica è la negazione del proprio valore, anzi di se stessa. Il metodo platonico è un metodo che si regge sulla negazione di se medesimo, perché è un metodo della trascendenza, in quanto si pone di contro alla verità alla cui conquista esso si indirizza.

### 3. - *Il metodo di Aristotele.*

Né con Aristotele si fa un passo avanti. Il metodo aristotelico è la teoria in cui culmina la logica formale della dimostrazione. Ora la dimostrazione o apodissi, come la dialettica platonica, ha un doppio significato in funzione del doppio significato che nella psicologia aristotelica ha il pensiero. Il quale ha un aspetto oggettivo come gerarchia delle forme della realtà, e un aspetto soggettivo come coscienza di tale gerarchia (coscienza, che è, in fondo, pensiero di pensiero); e il secondo dipende dal primo, in cui ha la sua base e la sua giustificazione. La pura attualità dell'intelletto (quello che Aristotele dice νοῦς ποιητικός) è la realtà stessa considerata nella sua intelligibilità, lo stesso mondo ideale di Platone. E oltre questa attualità non c'è altro che la mera potenza dell'intelletto, la quale intanto si fa intelletto in quanto coincide con l'intelletto attivo. Di guisa che la posizione del soggetto che pensa e conosce rispetto alla verità, a cui tende il suo pensiero e che deve conoscere, non è menomamente mutata da quella platonica. Il presupposto della cognizione è la predeterminazione assoluta ed eterna del conoscibile assoluto, tutto perciò logicamente anteriore al processo conoscitivo.

Il quale deve quindi negare se stesso, se tutta la realtà si esaurisce in quel conoscibile. L'oggetto del conoscere anche qui trascende il soggetto, con tutte le conseguenze

che ho già messe in luce: tra le quali preme sopra tutto tener presente la svalutazione o negazione del soggetto e del suo metodo.

Solo da questo punto di vista è dato intendere storicamente e giudicare la teoria aristotelica dell'analisi, e quindi della dimostrazione. La vecchia critica scettica del sillogismo, che, se contiene la conclusione nella maggiore, è una petizione di principio, e se non la contiene non ha termine medio, è una critica giustissima contro chi volesse fare del sillogismo uno strumento di ricerca scientifica; ma si lascia sfuggire il genuino significato della dottrina aristotelica. La quale, approfondendo la teoria platonica della κοινωνία τῶν γενῶν, definisce con la sua Analitica i rapporti essenziali dei concetti, che non si formano dalla scienza, ma si scoprono, e son già legati in sé da reciproci nessi, insieme coi quali dovranno rispecchiarsi nella scienza. Quando Aristotele dice μανθάνομεν ἢ ἐπαγωγῇ ἢ ἀποδείξει<sup>1</sup>, questo suo μανθάνειν non è un processo originale e creativo, ma un ricalcare le orme del reale assoluto nella sua stessa intelligibilità. Noi induciamo o dimostriamo (percorrendo o ripercorrendo la stessa via, ora in un senso, ora nel senso opposto) collegando insieme i concetti perché questi concetti sono già in se medesimi legati da quei legami che l'epagoge o l'apodissi discopre. Aristotele non si preoccupa del μανθάνειν quanto piuttosto dell'essere che si tratta di imparare<sup>2</sup>. Parla bensì di un processo conoscitivo in sé e di un processo conoscitivo nostro; ma per distinguere il processo necessario della cognizione razionale che muove dall'universale dal processo contingente della cognizione non ancora scientifica, che muove dal senso, e fare della prima l'aspirazione della seconda. Poiché la scienza per

<sup>1</sup> *Anal. post.* I, 18, p. 81 a 40.

<sup>2</sup> Nel famoso luogo degli *Anal. post.* I, 2, p. 71b 33: πρότερα δ'ἔστι καὶ γνωριμώτερα διχῶς· οὐ γὰρ ταῦτόν πρότερον τῇ φήσει καὶ πρὸς ἡμᾶς πρότερον, οὐδὲ γνωριμώτερον καὶ ἡμῖν γνωριμώτερον κτε.

lui o è immediata, senza processo, com'è dei principii che costituiscono quasi le leggi stesse essenziali dell'intelligenza, quei principii indimostrabili che rimangono a capo di ogni rigorosa deduzione apodittica e che sarebbero poi le definizioni e, da ultimo, il principio di contraddizione; o se è processo, è appunto dimostrazione<sup>1</sup>.

La garanzia del sapere scientifico, come μάθησις διανοητική, lungo il vero e proprio processo scientifico consiste nell'annodamento dei termini in quel sillogismo epistemonico (*Anal. post.* I 2 p. 716-18), che è l'apodissi.

E questo annodamento dei termini, ossia degli intelligibili, non differisce, per la sua posizione rispetto allo spirito che è oggetto della ricerca scientifica, dalla κοινωνία τῶν γενῶν di Platone. Si tratta della natura intrinseca della verità in sé, indipendentemente da ogni suo rapporto eventuale con la mente umana nel corso della storia. Anche qui abbiamo una realtà statica e invariabile,

<sup>1</sup> Εἰ μὲν οὖν καὶ ἕτερός ἐστι τὸν ἐπίστασθαι τρόπος, ὕστερον ἐροῦμεν, φάμεν δὲ καὶ δι' ἀποδείξεως εἰδέναι (*Anal. post.* I, 2 p. 716 17). E ripigliando poco appresso la questione se ci sia sapere scientifico non dimostrativo: 'Ενίοις μὲν οὖν διὰ τὸ δεῖν τὰ πρῶτα ἐπίστασθαι οὐ δοκεῖ ἐπιστήμη εἶναι, τοῖς δ' εἶναι μὲν, πάντων μέντοι ἀποδείξεις εἶναι. Εὐστορο pensavano che tutto si potesse dimostrare circolarmente. Aristotele non è d'accordo né con gli uni né con gli altri: ἡμεῖς δὲ φάμεν οὔτε πᾶσαν ἐπιστήμην ἀποδεικτικὴν εἶναι, ἀλλὰ τὴν τῶν ἀμέσων ἀναπόδεικτον. Aristotele non ammette la legittimità di quel che il Rosmini dirà (*Logica*<sup>2</sup>, p. 274) *c i r c o l o s o l i d o*, ch'è tutt'altra cosa dal circolo vizioso: εἰ γὰρ ἀνάγκη μὲν ἐπίστασθαι τὰ πρότερα καὶ ἔξ' ὧν ἡ ἀπόδειξις, ἴσταιται δὲ ποτε τὰ ἄμεσα ταῦτα ἀναπόδεικτα ἀνάγκη εἶναι ταῦτα τ' οὖν οὕτω λέγομεν, καὶ οὐ μόνον ἐπιστήμην ἀλλὰ καὶ ἀρχὴν ἐπιστήμης εἶναι τινὰ φάμεν, ἣ τοὺς ὅρους γνωρίζομεν (*Anal. post.* I, 3). L'ἀρχὴ ἐπιστήμης, evidentemente, è di qua dal metodo del sapere. Il quale consiste nel processo appunto della ἐπιστήμη, quale analiticamente può svilupparsi dagli ὅροι. Ma gli stessi ὅροι presuppongono altro: Ἀδύνατον ὄντινόν ταιντὸν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι... Διὸ πάντες οἱ ἀποδεικνύοντες εἰς ταύτην ἀνάγουσιν ἐσχάτην δόξαν: *Metaph.*, IV, 3 1005 b 24, 32.

quantunque le forme di Aristotele non siano nulla di sostanziale fuori degli individui, in cui, nella natura, sono rispettivamente congiunte in modo indissolubile con la materia, e quantunque perciò la realtà, come natura, sia un eterno processo (γένεσις). Anche qui è un processo che si rispecchia in una immagine fissa, trascendente, in cui esso perde tutto il suo movimento. Perché tutta la realtà coincide col νοῦς ποιητικός, che esclude da sé la materia, e quindi il movimento dal quale la potenzialità della materia viene spinta all'atto.

Anche qui, invece del movimento, abbiamo nella realtà intelligibile l'idea del movimento. La quale non si muove.

Nulla infatti si deve muovere nel puro pensiero, o pensiero del pensiero (νόησις νοήσεως), che coincide col motore immobile. E però il principio di tutti i principii della scienza aristotelica (αὕτη δὲ πασῶν ἐστὶ βεβαιωτάτη τῶν ἀρχῶν<sup>1</sup>) è il principio di non contraddizione: essere impossibile che una cosa sia e non sia. Il principio di non contraddizione è un nuovo bando dato al concetto del non-essere, e una nuova conferma della tesi eleatica dell'immobilità dell'essere. L'essere di Aristotele è il mondo delle forme, il pensiero oggetto della μάθησις διανοητική; pensiero, che non è di certo l'astratta unità di Parmenide; ma costituito che sia, non è né meno uno, né meno immobile, poiché non ci può esser altro che esso, né è possibile una sua qualsiasi variazione la quale importerebbe un uscire da sé qual è determinato.

Il metodo apodittico o analitico di Aristotele adunque è anch'esso un metodo che è valido a patto che si neghi il movimento, e si costituisca un oggetto chiuso e assoluto nella sua oggettività, in cui non ci può essere più posto pel metodo stesso.

E anch'esso, dunque, un metodo assurdo, perché ha la verità fuori di sé. Concetto fissatosi nella scuola aristo-

<sup>1</sup> *Met.*, IV, 3 1005 b 22.



telica nella concezione strumentale della logica<sup>1</sup>; per cui si diede nome di "Οργανον al complesso degli scritti logici del maestro, e sorse quella curiosissima teoria del metodo, destinata a tanta fortuna nella storia della logica: quella teoria, per la quale il metodo sarebbe una specie di propedeutica del sapere scientifico, quasi un consapevole addestramento del pensiero prima di affrontare il cimento della cognizione: e che si può definire infatti la teoria del *metodo-strumento*. Curiosissima ho detto, perché trae all'estremo l'assurdo implicito in ogni metodo della trascendenza, che non può porsi senza negare *eo ipso* ogni proprio valore; quantunque non manchino scrittori di logica che la presentino come la dottrina atta a insegnare il retto uso della ragione. Quasi potesse imparare una dottrina qualunque che fosse razionale, chi non usasse già rettamente della propria ragione! Quasi potesse aver valore di verità una dottrina che non avesse ancora oltrepassata la soglia di quella scienza, che sola può vantare il possesso del vero!

#### 4. - Il metodo degli Epicurei e degli Stoici.

Gli Epicurei si disfecero della logica, ma nella loro canonica riprodussero il concetto di una disciplina preliminare alla filosofia, come essi la intesero, divisa in fisica e in etica; e si vantavano di possedere *quasdam disputandi regulas, quibus quisque usus minime falleretur*<sup>2</sup>; anticipando nella canonica una sorta di teoria della co-

<sup>1</sup> SIMPLICIO *ad Categ.* p. 20 11-12 (Kalbfleisch): ἡ δὲ λογικὴ πραγματεία πᾶσα τὸ ὀργανικόν ἐστι μέρος τῆς φιλοσοφίας ὥσπερ οἱ κανόνες, ὥσπερ αἱ στάθμαι τῶν τεκτόνων τε καὶ οἰκοδόμων, Εἰ γὰρ Ἀλεξάνδρου δ' Ἀφροδισίας ἀνεῖται: εὐλόγως ὑπὸ τῶν ἀρχαίων οὐ μέλει τῆς χρείας προήγαγον τὴν λογικὴν πραγματείαν, ὄργανον αὐτὴν ἀλλὰ μὴ μέρος λέγεσθαι *ad Anal. pr.* p. 3 3-3 (Wallies).

<sup>2</sup> S. AGOSTINO, *Contra Cresconium*, I, 13, 16, ap. ÜSNER, *Epicurea*, p. 177.

noscenza, quale venne concepita più tardi, come teoria che, segnandone i limiti, garentisca altresì la legittimità della cognizione umana. Teoria degna di un empirismo ingenuo come l'epicureo, che facendo della realtà l'opposto dello spirito, deve escogitare la soluzione del problema gravissimo (perché assurdo) dei rapporti del soggetto (spirito) con questo cotale oggetto, che ha tanto poco da fare col soggetto, che lo contiene dentro di sé (come oggetto, s'intende; ossia come cervello, avrebbe detto qualcuno degli odierni positivisti).

Gli Stoici combatterono bensì la tesi peripatetica del metodo-strumento e primi sostennero che la logica è essa stessa parte della filosofia. Contro quella tesi addussero l'acuta ragione che nessun'arte si costruisce il proprio strumento. Contro di che i Peripatetici di rimando: E che? il fabbro ferraio non si fa egli l'incudine<sup>1</sup>? Argomento che ridotto al suo più rigoroso significato importerebbe appunto quella circolarità della filosofia, che per noi<sup>2</sup> è verità incontestabile, ma era rifiutata da Aristotele, e non avrebbe potuto essere ammessa senza scuotere le basi del metodo della trascendenza.

Giacché a rigore, cotesto argomento importa l'identità della logica e della filosofia (dell'arte che fa l'incudine e dell'arte che fa la vanga); importa quindi l'inclusione della stessa logica nel sistema o nel processo della filosofia, e la presupposizione logica di tutto il sistema alla stessa costruzione della logica; importa, per conseguenza, la negazione di quei principii immediati, punto di partenza dell'apodissi, senza dei quali pareva ad Aristotele che il pensiero si smarrisse in un assurdo processo all'infinito; importa ancora l'abbandono del postulato — vitale per la scienza, come la concepisce Aristotele e tutta l'anti-

<sup>1</sup> Vedi il luogo dello scoliaste riferito dal PRANTL, I, p. 411, n. 30; cfr. FILOPONO, *ad Arist. An. pr.* p. 7 3<sup>a</sup> ss. (Wallies).

<sup>2</sup> Vedi sopra: *Il circolo della filosofia e della storia della filosofia*.

chità, e non la sola antichità — d'una verità immobile ed obbiettiva perché estrasoggettiva. La portata dell'argomento in questione è assai più modesta, perché esso serve ai Peripatetici per difendere la loro concezione trascendente del metodo-strumento; e ben più innanzi di loro mirano gli Stoici negando all'arte la possibilità di costruirsi il proprio strumento dal momento che la logica ὄργανον τῆς φιλοσοφίας non sarebbe stata μέρος τῆς φιλοσοφίας.

Alla risposta dei loro avversari, gli stoici avrebbero potuto replicare che l'arte con cui il fabbro si fa l'incudine, non è per l'appunto quella medesima con cui si serve dell'incudine, quando si distingue tra incudine prodotto dell'arte e incudine strumento della produzione stessa dell'arte. Laddove l'incudine stessa adoperata come mezzo di ulteriore lavoro, se si vuole intendere nella sua genesi, quando essa si foggia, ed è oggetto di un fare o di un'arte, conviene allora che si consideri non nella sua strumentalità, in quanto, fatta che sia, condiziona e potenzia l'arte del fabbro, bensì come parte delle produzioni dell'arte di costui, sullo stesso piano delle altre opere sue. Ché non può non essere, avvertivano gli Stoici<sup>1</sup>, parte o parte di parte di una scienza ciò che è materia di studio (oggetto, prodotto) della scienza stessa, e non è parte, né parte di una parte di un'altra scienza: com'è il caso della logica, oggetto della filosofia, e non rientrante né in un'altra scienza che non sia la filosofia, né in nessuna delle due parti che i Peripatetici assegnavano alla filosofia, distinta in teoretica e in pratica.

Gli Stoici nota il Prantl erano spinti a questa unificazione delle varie discipline sotto l'unico concetto della filosofia dalla tendenza panteistica del loro filosofare. Ma, comunque essi procurassero di abbattere la vecchia barriera tra logica e filosofia, non riuscirono di certo a

<sup>1</sup> FILOPONO, p. 626 (Wallies).

liberarsi dal concetto di una logica strumentale. Ciò è dimostrato dal posto che assegnarono alla logica, mandata innanzi alla morale e alla fisica<sup>1</sup>. Donde la priorità che ne venne quindi innanzi alla logica nella pratica dell'insegnamento, come della disciplina che era, se non vestibolo, parte della filosofia destinata a servire di preparazione alle altre.

Né potevano riuscirvi senza assegnare alla conoscenza e al soggetto un'autonomia ed originalità non consentita dal loro naturalismo panteistico<sup>2</sup>.

### 5. — Il metodo di Plotino.

La dialettica di Plotino, che procede sulla stessa via dello Stoicismo, mentre riproduce la posizione platonica, mette in chiaro questa impossibilità di concepire la libertà del conoscere in un'intuizione metafisica strettamente oggettivistica e trascendente. La dialettica plotiniana (*Enn.* I, III, 4 e 5) è l'organamento ontologico delle idee nel κόσμος νοητός, che è lo stesso νοῦς. E il νοῦς di Plotino è il νοῦς ποιητικός di Aristotele divenuto rigidamente trascendente e separato. L'anima (egli dice<sup>3</sup>) è come la vita, di cui il νοῦς è l'oggetto visibile; essa è materia del νοῦς. La sensazione è nostra; ma l'intendimento è nostro solo per partecipazione operata dallo stesso intelletto che scende in noi dall'alto. Τὰ δὲ τοῦ νοῦ ἐνεργήματα ἄνωθεν... Αἰσθησις μὲν αἰεὶ ἡμέτερον δοκεῖ συγκεχωρημένον· αἰεὶ γὰρ αἰσθανόμεθα νοῦς δὲ ἀμφοισβητεῖται, καὶ ὅτι μὴ αὐτῷ αἰεὶ καὶ ὅτι χωριστός· χωριστός δὲ τῷ μὴ προσνεύειν αὐτόν, ἀλλ' ἡμᾶς μᾶλλον πρὸς αὐτὸν εἰς τὸ ἄνω βλέποντας· αἰσθησις δὲ ἡμῖν ἄγγελος, βασιλεὺς δὲ πρὸς ἡμᾶς ἐκείνος<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Crisippo in PLUT., *de Stoic. rep.* c. 9 (ARNIM, *Fragm.* 42).

<sup>2</sup> Cfr. più innanzi il c. VIII su Spinoza.

<sup>3</sup> *Enn.* III, IX, 3 p. 358.

<sup>4</sup> *Enn.* V, III, 3 p. 499.

14. — GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana*.

In questo modo il metodo, come processo soggettivo per raggiungere la verità, veniva ad essere affatto negato, per cedere il posto al misticismo.

#### 6. - *Il metodo della filosofia cristiana e Bacone.*

Nella filosofia cristiana sorgeva un punto di vista del tutto nuovo col concetto dello spirito come soggetto e come libertà, ignoto alla filosofia greca. Ma il nuovo concetto rimase lungamente oppresso sotto il grave pondo della cultura greca con la sua filosofia oggettivistica, tutta librata, come s'è veduto, intorno a quella realtà che è l'opposto dello spirito. La realtà cristiana è la realtà morale dell'uomo che si redime dal peccato, e realizza perciò la volontà di Dio, già divisa dall'uomo e concentrata in sé per la coscienza ebraica: essa non è fatta mai, ma si fa da sé sempre. Non c'è più il fatto, ma l'atto. Non ci sono più le cose, ma l'amore, vita dello spirito e creazione della vera vita. Il centro dell'uomo non è più fuori di lui nella natura distesa nello spazio, ma in lui, nella sua coscienza raccolta nella sua unità immoltiplicabile e intenta a porsi da se stessa, nella sua attualità. Risoluta ogni trascendenza della realtà rispetto all'atto spirituale, non si sarebbe più dovuto concepire una scienza che avesse il suo oggetto esterno a sé e un metodo, in conseguenza, come sua propria preparazione. Ma tutta la storia della filosofia moderna è la graduale lenta conquista della consapevolezza critica di questa nuova posizione raggiunta dallo spirito umano nel Cristianesimo, che è come dire lo svolgimento razionale della nuova verità <sup>1</sup>.

La Patristica e la Scolastica intanto sono in tutto il loro processo la cristallizzazione del nuovo spirito cri-

<sup>1</sup> Cfr. GENTILE, *Probl. della Scol.*<sup>2</sup> (Bari, 1923) pp. 36-39, 122-137, e G. Bruno e il pensiero italiano del Rinascimento, Firenze, 1920, pp. 241 ss.

stiano dentro le vecchie forme del pensiero greco: la prima con la costituzione del domma, che è tutta un lavoro di elezione della vita religiosa dello spirito, mirante a vedere se stesso fuori di se stesso, fissato in certe definizioni oggetto di speculazione intellettuale al pari degli intelligibili della vecchia filosofia, esaminati perciò e privati d'ogni vestigio di vivente spiritualità; la seconda con la sistemazione scientifica dei concetti sorti coi dommi sul vecchio cielo del κόσμος νοητός, trattati alla stregua di tutti quegli ὄροι, che Aristotele, come immediati e indimostrabili, aveva messi a capo d'ogni sapere scientifico. Donde il prevalere del platonismo nel periodo della formazione della teologia, che corrisponde all'età dei Padri, e il prevalere dell'aristotelismo nel periodo della formazione della filosofia sistematrice e coordinatrice dei nuovi coi vecchi concetti, che corrisponde alla Scolastica dell'età dei Dottori. La realtà del pensiero per gli uni come per gli altri evidentemente, di fronte al sempre risorgente misticismo (così diverso nel cristianesimo dall'antico!), è costretta ad adagiarsi negli schemi logici del mondo extra-spirituale e trascendente, in sé, esistente però presupposto dall'attività dello spirito. Donde lungo il Medio Evo il consolidarsi in modo sempre più rigido del concetto del metodo-strumento; e quando nella Rinascenza lo spirito del cristianesimo, in varie forme, talvolta apparentemente contraddittorie all'essenza stessa della religione di Gesù, si riscosse vigorosamente dalla lunga schiavitù, in cui giacque nei secoli di mezzo sotto il dominio della logica greca, fu un gran parlare di nuovi metodi e di *recta ratio philosophandi*, dalla *Dialettica* del Valla al *Novum Organum* di Bacone e al *Discours sur la méthode* di Descartes. E il segreto motivo che spinge i nuovi pensatori a rifornire di strumenti nuovi e di altre armi la filosofia vale certamente assai più delle dottrine speciali da essi proposte come il mirabile specifico rigeneratore della scienza. E la storia della filosofia in queste

dottrine non riesce a scorgere l'importanza di tante proteste ed esibizioni e discussioni di metodo che riempiono la letteratura filosofica sino a Leibniz, e non ha modo, per esempio, di distinguere tra quella scipita pedanteria scolastica dell'Aconzio (che non aveva nessuna filosofia sua da presentare) e il *Metodo* di Cartesio.

Il significato del metodo va per ogni autore ricercato di là dal metodo, nella sua filosofia, di cui il metodo è una astrazione<sup>1</sup>; sicché il metodo astrattamente considerato quali ogni metodologo usa presentarlo, non ha significato di sorta.

E perciò è assurdo ogni metodo della trascendenza, come s'è visto per la filosofia antica.

Il *Novum Organum* si giudica da se medesimo col suo titolo; e in quanto il contenuto dell'opera risponde al concetto strumentale del metodo baconiano, hanno ragione i critici alla Liebig che negano l'originalità e la fecondità della dottrina baconiana; hanno ragione tutti coloro che ai precetti dell'inglese contrappongono gli esperimenti di Galileo. Ma la grandezza del *Novum Organum* apparisce a chi prescinde dall'aspetto suo di strumento per la conquista della natura, scappata tutta dalle maglie dell'intelletto aristotelico, e guarda alla nuova posizione dello spirito, che ispirava questo bando alla vecchia logica deduttiva e la proclamazione del nuovo compito (*instauratio magna*) dell'uomo *naturae minister et interpres*. La scienza nuova di Bacone non è quella che si fabbricherà col suo nuovo organo, ma appunto quest'organo nuovo, negazione dell'idealismo greco e primo abbozzo di una teoria della scienza come creazione dell'uomo, che non soggiace, da semplice contemplatore, al processo della natura, ma vi si inserisce con l'intelli-

<sup>1</sup> V. per il canone metodico della *natura iuxta propria principia* di Telesio e di Campanella quel che ne ho detto nel *Probl. della Scolastica*<sup>2</sup>, p. 154.

genza, e la domina. È il primo alto grido dell'uomo che si sottrae alle astrazioni di una verità ideale, per tuffarsi gioiosamente nel flusso del reale. Ma Bacone empirista e naturalista non raggiunge il concetto dell'attualità dello spirito, che non si trascende senza cascar nell'astratto concetto del mondo che è quello che è e perciò si può solo contemplare come oggetto d'intuito intellettuale; e però con la sua Natura che è lì, di fronte alla mente umana, come il premio della vittoria promesso alla ricerca scientifica, rimane anche lui al punto di vista del metodo-strumento.

#### 7. - Il metodo di Cartesio.

Tale anche, per analoghe ragioni, è il punto di vista cartesiano nello stesso *Discours*, ma più chiaramente nelle postume *Regulae ad directionem ingenii*. Quando nello stesso Discorso espone le sue quattro regole come il metodo che gli doveva servire alla ricostruzione di tutto il sapere, il Descartes, che ha già percorso la via in cui il metodo avrebbe dovuto guidarlo, presenta ingenuamente quei precetti come un antecedente della scienza: assicurandoci che egli, fermato il suo metodo, si veniva addestrando in esso con lo studio delle matematiche per accingersi poi, armato di tutto punto, allo studio della filosofia; ond'esce in quella sua famosa dichiarazione, non sai se più ingenua o più politica: « *Et enfin, comme ce n'est pas assez, avant de commencer à rebâtir le logis où on demeure, que de l'abattre, et de faire provision de matériaux et d'architectes, ou s'exercer soi-même à l'architecture, et outre cela d'en avoir soigneusement tracé le dessin, mais qui il faut aussi s'être pourvu de quelque autre où on puisse être logé commodément pendant le temps qu'on y travaillera; ainsi, afin que ie ne demeurasse point irrésolu en mes actions pendant que la raison m'obligerait de l'être en*



*mes jugements, .... ie me formai une morale par provision....*<sup>1</sup>. Credeva davvero che con precetti come quello che non bisogna accettare niente per vero se non lo si conosca evidentemente per tale, evitando la precipitazione e la prevenzione, e non includere nei propri giudizi più di quello che si presenta così chiaramente e distintamente allo spirito, che non si abbia nessun motivo di dubitarne, si possa ricostruire il sapere! E infatti, come egli intendeva le idee chiare e distinte, che son quelle che son tali alla pura ragione (ossia alla ragione non offuscata dalle passioni e dalla volontà), oggetto di intuito, onde si presenta allo spirito la verità nella sua schiettezza obbiettiva, non v'è dubbio che ogni idea evidente è vera. Ma per discernere con tal criterio il vero dal falso bisognerebbe pur sapere quali sono le idee fornite dall'intuito, quelle idee semplici primitive, che, rispecchiate che siano nell'intelletto, la volontà non dovrebbe che affermare. E quali siano, è evidente che non possa esser determinato dallo stesso precetto, che presuppone dommaticamente un certo contenuto ideale obbiettivo, analogo a quel mondo ideale di Platone, il quale non si dimostra dal pensiero, ma s'impone al pensiero e lo forma.

Due sono i processi del metodo cartesiano: l'intuizione e la deduzione, che, giusta l'analisi delle matematiche estende progressivamente la intuizione dai suoi dati primitivi alle proposizioni non evidenti per se medesime, ma partecipanti per catene più o meno lunghe di ragionamenti all'evidenza di quelle fornite nei dati primitivi. Onde tutto quanto il metodo è una matematica universale, che non si distingue dalla dialettica platonica se non per questa differenza che i termini della dialettica sono qualità e quelli della matematica sono quantità, ossia di una qualità indifferente.

<sup>1</sup> *Disc.* part. III, in princ.

<sup>2</sup> L. LIARD, *Descartes*, Paris, Alcan, 1903, pp. 20 ss.

Ma la matematica cartesiana, se da una parte irridisce anche di più la già immobile e solida realtà di Platone, rendendo possibile una intellettualizzazione di essa alla stregua del più puro meccanismo (in cui l'antispiritualità delle idee platoniche tocca l'apice della sua logica interna, che era logica, come chiarimmo, materialistica), dall'altra parte racchiude un motivo nuovo per cui l'idealismo razionalistico e matematico di Descartes è agli antipodi dell'idealismo realistico di Platone. Questo nuovo e profondo motivo è il momento della soggettività e della certezza, ignoto alla filosofia, tutta assorta nella speculazione della realtà come verità. L'intuizione delle idee o verità evidenti, o chiare e distinte è l'intuizione del *cogito ergo sum* che si estende e protende su tutta la realtà ideale in quanto atto (deduttivamente) e realizzazione del soggetto e non ha niente che fare con l'intuito platonico: è l'intimità stessa del pensiero che realizza se medesimo pensando e realizza un mondo tutto illuminato della luce folgorante, a cui si aprirono gli occhi di Descartes quando vide pensando sé come sostanza pensante. La deduzione di Cartesio è l'analisi di quel mondo nuovo scoperto da lui quando sentì tutta la certezza incrollabile dell'Io nell'atto suo di affermarsi, pensandosi a un tratto e facendosi o ponendosi nella realtà.

Ma perché assuma questo valore, che è suo, il metodo cartesiano non deve più essere il vestibolo della sua filosofia, come crede egli e i suoi seguaci e tanti storici della filosofia. Così come il principio di ragion sufficiente<sup>1</sup> che interverrà nel metodo di Leibniz a rompere l'idealità di questo nuovo mondo intelligibile (e come tale soltanto possibile) costruito da Descartes, per raggiungere la realtà in cui il possibile è recato in atto, non è sua pura variazione logica, di cui la metafisica dinamica della monadologia si gioverà per mettere in movimento l'astratta realtà

<sup>1</sup> Intorno a questo principio v. sopra pp. 193-94.

immobile del meccanismo, concepito matematicamente in virtù della vecchia logica dell'identità, ma è un momento, o la coscienza di una nuova intuizione metafisica, che precede perciò, e non segue.

#### 8. - *Il metodo di Spinoza.*

Chi vide profondamente nella questione del rapporto del metodo con la filosofia fu quegli stesso che portò al massimo rigore la concezione meccanica-matematica del metodo cartesiano. Spinoza, che diede in tutta la sua speculazione così possenti crolli alla trascendenza, affermò anche con un vigore unico l'immanenza del metodo nella filosofia, pur non potendolo che affermare a modo suo in quella sua immanenza, che, a ben riflettervi, si svela tutta una trascendenza.

La ricerca del metodo, egli avverte, non è una ricerca che vada all'infinito: cioè, per trovare il miglior metodo d'investigare il vero non occorre un altro metodo d'investigare il metodo d'investigare il vero; e non occorre poi per investigare il secondo metodo, un terzo metodo, e così all'infinito *tali enim modo nunquam ad veri cognitionem, imo ad nullam cognitionem perveniretur*. Il metodo somiglia bensì agli strumenti fisici, pei quali parimenti si potrebbe dire che la loro fabbricazione importi un regresso all'infinito. Per battere il ferro c'è bisogno del maglio, e per avere il maglio bisogna pur farselo; e a tal uopo occorre un altro maglio e altri strumenti, e così all'infinito: ma chi potrebbe con questo argomento provare che agli uomini sia negato la facoltà di battere il ferro? A risolvere questa difficoltà basta riflettere, secondo lo Spinoza, che gli uomini da principio poterono, ancorché a fatica e imperfettamente, far cose facilissime coi loro strumenti naturali, e, fatte quelle, farne altre più difficili con minor fatica e maggior perfezione, e così a grado a grado passando da opere semplicissime a strumenti, e

dai primi strumenti ad altre opere e strumenti, son potuti giungere a tale da compiere tanti e sì difficili lavori con poca fatica. L'intelletto del pari con la sua forza nativa si costruisce i suoi strumenti intellettuali, onde acquista altre forze per altre produzioni, e da queste altri strumenti, a facoltà d'investigare il vero; e così procede a grado a grado fino ad attingere il culmine della sapienza<sup>1</sup>. Il metodo, insomma, si viene perfezionando, ma non sorge a un tratto; e il vero metodo, che si viene perfezionando attraverso l'attualità dello spirito, è la *vis nativa*, il metodo innato, a priori, costitutivo dello stesso intelletto umano.

Ma ecco la deduzione che ne fa lo Spinoza. Ogni idea vera è qualche cosa di diverso dal suo ideato; giacché altro è il circolo, altro l'idea del circolo. Questa infatti non ha, come il circolo, una periferia e un centro, né l'idea del corpo è essa stessa corpo. Ora, se l'idea è qualche cosa di diverso, vuol dire che ha per sé qualche cosa d'intelligibile, onde si rappresenta come diversa; e però l'idea, per sua essenza, può essere oggetto di un'altra idea, e questa seconda, a sua volta, in sé considerata, sarà pure qualche cosa di reale e d'intelligibile, ossia oggetto di un'altra idea, e così indefinitamente. Sicché, se altro è Pietro e altro è l'idea di Pietro, ci sarà pure l'idea dell'idea di Pietro, e l'idea di quest'altra idea, e così indefinitamente. *Quod quisque potest experiri, dum videt se scire, quid sit Petrus, et etiam scire se scire, et rursus scit se scire quod scit* etc. Ma ciò non importa per Spinoza (come ha preteso recentemente nella sua teoria della reduplicazione infinita della coscienza il nostro Bonatelli<sup>2</sup>) che bisogna trascendere l'idea (l'atto intellettuale) nel processo infinito della coscienza avvolgentesi su se stessa nel vano tentativo di mordersi la coda; anzi, il contrario: che l'idea di Pietro non attinge dall'idea

<sup>1</sup> *De intell. emendatione*, in *Opera*, 2<sup>a</sup> ed. v. Vloten e Land, I, 10.

<sup>2</sup> Vedi le mie *Orig. d. filos. contemp. in Italia*, I.

di se stessa la propria verità, e che insomma l'attualità spirituale non si trascende se non annullandosi come quella attualità spirituale.

*Unde constat, quod, ut intelligatur essentia Petri, non sit necesse ipsam ideam Petri intelligere, et multo minus ideam ideae; quod idem Petri est, ac si dicerem, non esse opus, ut sciam quod sciam me scire, et multo minus esse opus scire, quod sciam me scire; non magis, quam ad intelligendam essentiam trianguli opus sit essentiam circuli intelligere.* Cioè v'è tanta differenza tra un atto spirituale e l'atto che ne è la coscienza del primo, quanto tra un atto spirituale e un qualunque altro spirituale: come tra il pensare il triangolo e il pensare il circolo. Di qui si ricava che la certezza non è qualche cosa che si aggiunga dal di fuori alla verità. La certezza dice, nel suo linguaggio scolastico, lo Spinoza non è niente fuori della stessa essenza oggettiva, ossia dell'atto onde si pone un oggetto innanzi all'intelligenza: *modus, quo sentimus essentiam formalem, est ipsa certitudo*. Il problema della certezza non è, non dev'essere, un problema diverso dal problema della verità. Di una verità, di cui non fossimo certi, in cui non fosse immanente la nostra soggettività, non ci sarebbe mai modo di acquistare la certezza: perché la via si distenderebbe in un cammino infinito. In altri termini, come diremmo noi, l'oggetto, se non è fin da principio lo stesso soggetto, non potrà esser mai toccato da questa, né sarà possibile mai tra loro rapporto di sorta. Spinoza dice: *Unde iterum patet, neminem posse scire, quid sit summa certitudo, nisi qui habet adaequatam ideam<sup>1</sup>, aut essentiam alicuius rei; nimirum, quia idem est certitudo et essentia obiectiva*; la certezza, come ora si direbbe, e

<sup>1</sup> Si ricordi la def. IV della parte II dell'*Ethica*: « Per ideam adaequatam intelligo ideam, quae, quatenus in se relatione ad obiectum consideratur, omnes verae ideae proprietates sive denominationes intrinsecas habet ».

la rappresentazione. La verità, pertanto, non ha bisogno di nessun segno estrinseco di riconoscimento per farsi accettare come verità.

Conclusione: non è il metodo che conduce alla verità, ma la verità già posseduta può suggerire un metodo vero, anzi lo contiene. Il vero metodo non è cercare il segno della verità dopo esser venuti in possesso delle idee, per eliminare il dubbio; ché il metodo presuppone che si conosca già una verità, e può solo consistere nell'analisi di questa, come dei caratteri della norma, alla quale l'intelligenza deve attenersi nel suo processo: *methodum nihil aliud esse, nisi cognitionem reflexivam, aut ideam ideae; et quia non datur idea ideae, nisi prius detur idea; ergo methodus non dabitur, nisi prius detur idea*. Ma questa cognizione riflessa non è una cognizione che quasi si tragga fuori di schiera, perché dotata di speciali prerogative, e capace di conferire certezza alle altre cognizioni. È una cognizione tra le cognizioni: *ad probandam veritatem et bonum ratiocinium nullis nos egere instrumentis, nisi ipsa veritate et bono ratiocinio, nam bonum ratiocinium bene ratiocinando comprobavi, et adhuc probare conor<sup>1</sup>*.

In questa tesi è enunciata evidentemente la dottrina del circolo solido del pensiero, che nessun metodo può trascendere, poiché il metodo non può esser altro che pensiero; e si afferma risolutamente la necessità di concepire il metodo della filosofia come un momento della stessa filosofia, o l'identità del metodo e della filosofia.

La quale identità si fonda in Spinoza nella più profonda identità del pensiero e dell'essere, dell'*idea adaequata* e dell'*idea vera*, o *convenientia ideae verae cum sua ideata*; giacché se il pensiero è misura di se stesso, è tale in quanto immediatamente verità, e in quanto l'esse obiective coincide con l'esse formaliter; in quanto la *substantia*, come *essentia*, quale si pone nell'intelletto, ossia in se medesima

<sup>1</sup> O. c., pp. II-13.

*quatenus res cogitans, è causa sui.* Se per un momento si staccasse il pensiero dall'essere, il pensiero avrebbe bisogno (Spinoza questo vede benissimo) di qualche cosa d'estrinseco (d'un metodo-strumento) per mettersi in traccia della verità. Ma il sospetto di un tal distacco non cade nell'animo di Spinoza. *Si forte quis scepticus et de ipsa prima veritate, et de omnibus, quas ad normam primae deducemus, dubius adhuc maneret ille projecto aut contra conscientiam loquetur, aut nos jatebimur, dari homines penitus etiam animo occaecatos a natiuitate, aut a praeiudiciorum causa, id est, aliquo externo casu*<sup>1</sup>.

Ma questo sospetto non può cadere nell'animo di Spinoza, non già perché egli abbia risoluto la verità nella certezza, anzi perché ha risoluto la certezza nella verità; non il soggetto per lui diventa signore della verità, ma la verità s'impadronisce del soggetto, e lo risolve in sé. La sua convinzione neoplatoneggiante, che il vero *ordo philosophandi* debba muovere dalla natura divina, *quia tam cognitione quam natura prior est*, per venire al mondo in cui egli si determina<sup>2</sup>, e che mala via avesse tenuta Cartesio partendo dall'uomo (*cogito*)<sup>3</sup>, lo aveva gittato in

<sup>1</sup> E continua: « Nam neque seipsos sentiunt; si aliquid affirmant, vel dubitant, nesciunt se dubitare, aut affirmare: dicunt se nihil scire; et hoc ipsum, quod nihil sciunt, dicunt se ignorare; neque hoc absolute dicunt: nam metuunt fateri, se existere, quamdiu nihil sciunt; adeo ut tandem debeant obmutescere, ne forte aliquid supponant, quod veritatem redoleat. Denique cum ipsis non est loquendum de scientiis: nam quod ad vitae et societatis usum attinet, necessitas eos coegit, ut supponerent, se esse, et ut suum utile quaererent, et iure iurando multa affirmarent et negarent. Nam, si aliquid ipsis probetur, nesciunt, an probet aut deficiat argumentatio. Si negant, concedunt, aut opponunt; nesciunt se negare, concedere, aut opponere; adeoque habendi sunt tanquam automata, quae mente omnino carent ». *De intell. em.*, pag. 14.

<sup>2</sup> *Eth.* II, prop. 10 schol.

<sup>3</sup> V. pref. del MEYER ai *Princ. philos. Cart.*, in *Opera* ed. cit., III, pagina 111 e cfr. *Epist.* 2 (II, p. 198), e la conversazione

braccio al dommatismo, da cui non basterà di certo il *principio di ragione* di Leibniz a trar fuori la speculazione razionalistica. Il *sum* di Cartesio (che era un *existere*) diventa in Spinoza l'*existentia* che è inchiusa nell'*essentia*, oggetto della più alta contemplazione: il soggetto attuale (*cogito*) di Descartes diventa (come già era diventato nell'argomento ontologico dello stesso Descartes) una *res* (*cogitans*); e come *res*, non più attualità, ma fatto; non movimento, come era accaduto nella filosofia di Platone, ma idea del movimento: idea, di cui la viva esperienza (*homo cogitat, nos corpus quoddam multis modis affici sentimus*<sup>1</sup>) è una determinazione. Di modo che tutto il vivo della vita si contrae e si impietra nell'essere intelligibile, nel mondo *sub specie aeternitatis*; e l'uomo con la sua speculazione aspira a quella morta quiete dell'*amor Dei intellectualis*, dove non è più dolore perché non è più vita.

E così l'oggetto s'inghiottiva il soggetto; e il metodo (l'*ordo geometricus* della verità, che sé in sé rigira) non è più il metodo immanente al processo storico, reale della mente, ma si converte (né più né meno della dialettica platonica, fissata nella *κοινωνία τῶν γενῶν*) nel metodo della più pura trascendenza dell'assoluto acosmismo.

#### 9. — Il metodo di Kant.

Il motivo soggettivistico della certezza meglio svolgeva intanto la filosofia inglese, che non pur da Bacone ma anche più da Cartesio (o dai platonici inglesi della scuola di Cambridge) prende in Locke l'aire a quella dottrina dell'esperienza, che doveva condurre all'immaterialismo di Berkeley e allo scetticismo di Hume: due intuizioni

del Tschirnhaus con Leibniz in L. STEIN, *Leibniz u. Sp.*, Berlin, Reimer 1890, p. 283.

<sup>1</sup> *Ethic.*, part. II, ass. 2 e 4.



convergenti nell'estremo opposto dell'acosmismo di Spinoza. In questo si liquidava il soggetto; in quelli si liquidava l'oggetto, verso cui era orientato l'empirismo (il cosmo appunto, dileguatosi nel seno della sostanza spinoziana). E dopo la doppia negazione era naturale che risorgesse più viva la questione del metodo; come risorse infatti col criticismo kantiano.

Ma il concetto kantiano del metodo non va ricercato in quel che Kant ne dice nella *Logica*, dove è ripetuta la vecchia idea di esso («modo in cui si possa conoscere perfettamente un certo oggetto, alla cui conoscenza esso si applica»); perché nel criticismo l'antica questione subisce una profonda metamorfosi, e non si parla più di metodo, ma di critica della ragion pura, o gnoseologia. E dopo Kant non si scrivono più dissertazioni e trattati di metodo; ma non perciò si prescinde dal tradizionale concetto di fare un po' di antichissima prima di entrare nella filosofia.

La critica non è strumento come la logica aristotelica e l'organo baconiano; ma è ancora qualcosa, di cui non è ben chiaro se sia introduzione alla filosofia, come scienza costruttiva, o parte di essa; così come gli antichi Peripatetici e Stoici discutevano se la logica fosse ὀργανον o μέγας della filosofia. La critica, infatti, se non presume di essere essa l'organo della conoscenza scientifica, pretende bensì di trattare, in via preliminare, l'organo della conoscenza stessa: di studiarne l'uso legittimo prima che esso venga adoperato in una qualsiasi ricerca conoscitiva concreta.

Donde poi la famosa pregiudiziale, su cui tanto amavano insistere i neokantiani, e di cui, fin da' suoi tempi, prendevansi giuoco argutamente l'Hegel, paragonando il critico della ragione allo scolaro di nuoto, che volesse imparare prima di buttarsi in acqua. L'assurdità di una gnoseologia come prefazione del sapere ha la sua radice nella vecchia concezione strumentale del metodo, che non ha in se stesso

il suo proprio fine, e vale in quanto mezzo a una scienza che gli stia innanzi.

Ossia la prima radice dell'errore kantiano in questa concezione della gnoseologia consiste nel separare, per un pregiudizio dommatico (che è la causa di tutti gli errori della critica, non del tutto perfettamente critica) il conoscere dall'oggetto del conoscere. Se ci fosse una pura facoltà di conoscere (ragion pura o intelletto puro o pura sensibilità, come Kant presuppone) istituendo la sua indagine critica al modo che la istituisce, la ricerca delle condizioni, che rendono possibile il giudizio sintetico a priori ci autorizzano ad estendere l'ambito delle nostre cognizioni, abilitandoci a una conoscenza oggettiva, sarebbe bensì giustificata, ma sarebbe anche assurda. Giustificata, perché reggerebbe davvero questo problema del rapporto della facoltà di conoscere con l'oggetto; ma assurda, perché un problema concepito in questa guisa sarebbe insolubile.

Kant in realtà risolve e non risolve il problema della critica: poiché l'intende, senza accorgersene, in un doppio modo, ora riproducendo il problema empirista di David Hume, insolubile se non nel modo scettico del filosofo scozzese, e risolto in fatti da Kant con la posizione di una cosa in sé affatto inconoscibile e pur fondamento d'ogni nostra effettiva ed obbiettiva cognizione; ora proponendosi un problema del tutto nuovo, che è il grande problema kantiano, e non ha niente che fare con la situazione storica di Hume: il problema, che procurò all'immortale filosofo di Königsberg la gioia di sentire che nella sua critica si operava una delle più grandi rivoluzioni dello spirito umano. Giacché il vero problema di Kant non è quello che cerca il legittimo passaggio dallo spirito alla realtà, presupponendo lo spirito spettatore estrinseco della realtà, alla maniera dell'empirismo inglese e dell'idealismo greco; ma quello invece che di tutta la scienza, di cui l'empirismo ricercava la base nel mondo

esterno, ricostruisce il processo nella sfera stessa della attività dello spirito, dalla sensazione molteplice e varia all'autocoscienza, all' Io, all'appercezione originaria una e onnipotente creatrice, come attività sintetica, di tutti i nessi onde si costituisce il sistema del mondo esterno. Problema, che Kant comincia a risolvere col suo idealismo trascendentale, diversissimo invero così dall'idealismo immateriale di Berkeley come dall'idealismo scettico di D. Hume; e crea un mondo nuovo, che è fenomeno, ma tal fenomeno da bastare a se stesso, da formare il vero mondo della scienza; fenomeno che, grazie alla critica ulteriore, si libererà da quella sua ombra della cosa in sé, per diventare l'assoluto come fenomeno, o la realtà assoluta che apparisce a se stessa, ed è insomma pensiero.

La *Critica* kantiana pertanto si discioglie in due critiche ben diverse, una delle quali è lo strascico delle antiche preoccupazioni oggettivistiche, l'altra lo slancio del nuovo idealismo; l'una sempre aggrappata all'altra, che stringe tra i suoi funesti tentacoli, senza mai riuscire per altro a soffocarla. La prima, nel pensiero dell'autore, è un metodo utile al rinnovamento della scienza, e riesce infatti uno strumento o una macchina di guerra contro la metafisica; la quale dovrebbe cedere il posto alla matematica, che è una scienza astratta, e alla fisica, che è lo specchio del mondo capovolto; in conclusione, un metodo più atto a distruggere che ad edificare: poiché la matematica e la fisica, quanto a loro, non aspettavano la critica per affermarsi con la loro fede nella verità; ed erano i filosofi che rimanevano dubbiosi ed esitanti. La seconda, invece, non è uno strumento né a' danni né in servizio della metafisica; ma è la nuova metafisica della mente, o della realtà che è coscienza.

Del primo e peggiore Kant, per altro, non si creda che potesse riuscire o che sia riuscita l'impresa di costruire tutta una dottrina, che, stando nel vestibolo della scienza

del reale (metafisica) si limiti ad esaminare le carte della scienza stessa e a giudicarne il valore.

Come già è apparso dall'antecedente discussione degli altri pretesi metodi preliminari, l'assurdo implicito in tale concezione è dimostrato principalmente dal fatto che ognuno di questi metodi già per se stesso è l'enunciazione di un sistema metafisico. Anche la critica antimetafisica di Kant è infatti una metafisica, malgrado i buoni propositi dell'autore, di tenersi pura da ogni più piccolo abuso della ragione.

E invero, quella posizione del soggetto che come esperienza è nel tempo (e però fenomeno, e non noumeno) è un'intuizione metafisica. Ed è un'intuizione metafisica quella che induce Kant a vedere, in fondo all'intuizione che è una (grazie alla forma a priori della sensibilità) una molteplicità caotica da ordinare e unificare. Idea che non sarebbe mai venuta in mente al Kant, senza la sua presupposizione realistica conforme o all'atomismo meccanico della scienza, che gli premeva giustificare, o al pluralismo monadologico della metafisica, di cui egli s'era nutrito nel suo periodo precritico. Idea, d'altra parte, senza di cui gli sarebbe venuta meno quella distinzione di materia e forma nello stesso primo grado della costruzione conoscitiva, che abilita Kant ad opporre alla trasparente realtà fenomenica investita dalla forma spirituale la sostanza del noumeno inaccessibile di là dalle nostre forme.

#### 10. — *Il metodo di Fichte, Schelling, Hegel.*

Ma, dopo il grande impulso kantiano, la filosofia moderna entrò risolutamente nella via della più profonda critica che non demolisce, ma costruisce; e, visto che quel mondo buio, da cui la critica faceva sorgere la variopinta scena raccolta poi e illuminata dalla attività mentale, non è altro che una creazione di quest'attività mentale,

quando essa stessa limita il suo agire a spegnere tutta la propria luce, astraendo da tutte le categorie, in cui si realizza l'esser suo<sup>1</sup>; intese che la realtà assoluta è appunto quella che, vera *causa sui*, non è oggetto cui s'indirizzi l'attività della mente, ma questa medesima che si fa nel suo esplicarsi, senza, per questo, aver mai bisogno di uscir da essa stessa. Fichte si propose il nuovo problema; ma non lo risolse, perché non lo pose con tutto il rigore; e senza la fede pratica il suo idealismo soggettivo restava a una realtà chiusa dentro un limite insuperabile. Il limite fu superato dallo Schelling con la sua natura come intelligenza pietrificata o come spirito che non è coscienza di sé; nuova elezione e ipostatizzazione dell'aspetto oggettivo onde lo spirito si rivela a se stesso. Sicché in lui la realtà tutta ideale di Fichte s'integrò e compì con una realtà tutta reale, ancorché supposta o intraveduta per una immediata intuizione identica con la prima.

Hegel gettò le basi di un idealismo assoluto, facendo della natura, non l'altra faccia, ma un grado nel processo dello spirito, il quale, come compiuta realizzazione dell'idea, non può non passare attraverso l'eterna mediazione dell'idea stessa che si ponga fuori di sé per vedersi nella attualità della coscienza.

Con Hegel parve tagliata alla radice ogni trascendenza, risolta perfettamente la realtà nel soggetto che conosce. Egli rinnovò infatti la definizione immanentistica che Spinoza aveva data del metodo, chiamandolo *der sich begreifende Begriff*; il concetto che concepisce se stesso<sup>2</sup>: la stessa idea (l'assoluto, la realtà) che, come *alle Wahrheit* è *sich wissende Wahrheit*<sup>3</sup>.

Il metodo per Hegel, in tutta la sua mediazione, è la totalità del sapere, il sistema stesso: quel circolo in sé

<sup>1</sup> Cfr. l'osservazione di Hegel sulla inconoscibilità della cosa in sé in *Encykl.*, § 44.

<sup>2</sup> *Wiss. d. Log.*<sup>2</sup>, III, p. 341.

<sup>3</sup> P. 318.

concluso, che Aristotele non voleva ammettere: un circolo, dice Hegel, che è un circolo di circoli, poiché ogni membro della catena è animato, e li riflette in se stesso, ritornando al principio mentre inizia un nuovo membro. Hegel ha piena coscienza della identità di metodo e pensiero richiesta dalla sua profonda identità di pensiero ed essere, e del gran divario che corre, come tra la sua dialettica e quella di Platone, così tra il suo concetto del metodo e il concetto comune.

Pure non può dirsi che Hegel stesso abbia scoperto nettamente il principio di questo che io dico il metodo dell'immanenza: e i due più notevoli residui di trascendenza che rimangono nel metodo del suo filosofare, nel suo *sich begreifende Begriff*, impedendone in qualche modo questo suo *Sich-Begreifen*, si scorgono manifestamente: 1°) nella distinzione della sua *Fenomenologia* dalla *Logica* nella prima forma del sistema, quando la prima opera fu pubblicata a principio (nel 1807) come una « parte prima del sistema »; 2°) nella configurazione definitiva del sistema, tripartito in logica, filosofia della natura e filosofia dello spirito.

La *Fenomenologia dello spirito*, preposta alla logica come autocoscienza della verità, o processo dell'autocoscienza assoluta, importa tra autocoscienza fenomenologica e autocoscienza assoluta, tra pensiero e pensiero una distinzione analoga a quella delle due dialettiche platoniche, una delle quali è ascensione empirica alla seconda. Il processo dialettico della fenomenologia dunque non è un processo dentro la verità, ma un processo alla verità: la quale non è concepita perciò come identica al pensiero: ma soprannuotante ad esso, come le idee platoniche all'anima infiammata da Eros, e come l'intelletto attivo all'intelletto passivo di Aristotele. Una logica fuori della fenomenologia, che vi mette capo, è la dichiarazione della trascendenza della verità al pensiero, che deve sollevarsi fino ad essa per attingere il suo valore.

Né giova a ricostituire l'unità il considerare che la logica è la verità della fenomenologia, e meta necessaria della libera dialettica di questa; perché la differenza non perciò si abolisce, e consiste sempre tra un sapere che non è assoluto e il sapere assoluto. Sicché la meta del pensiero fenomenologico contiene sempre qualche cosa che manca invece a questo; e se questo qualche cosa è il carattere essenziale della verità, questa viene ad essere trascendente a tutto il processo spirituale, che deve raggiungerla; e si riproduce l'antica e vieta concezione dello spirito vuoto di contro alla verità da conquistare in grazia del metodo filosofico.

Nella configurazione del sistema hegeliano sopravvive un'eco del naturalismo schellinghiano. Schelling trovava la natura dietro le spalle dello spirito, che non può prender coscienza di sé (realizzarsi) senza riconoscere perciò in sé stesso l'altro da sé, che è appunto ciò di cui divien consapevole. Il reale si attua con la stessa incoscienza dell'estro del poeta, che crea l'opera sua prima che si svegli la riflessione, la quale interviene, come critica, *post factum*. L'attuarsi dell'idea presuppone l'attuarsi della realtà inconsapevole, o natura. Hegel nella *Enciclopedia* ricade in questa posizione, superata virtualmente con l'idea assoluta; giacché la natura e lo spirito intervengono a integrare l'idea logica, in quanto questa è idea, ma non si possiede come tale; e intanto non basta a questa maggior celebrazione della virtù dell'idea la sola natura, poiché lì l'idea è uscita da sé, da quella immediatezza che l'idea era in sé, ma non è tornata ancora a sé, e non si possiede ancora, non è conscia. Il processo della natura prima, quello dello spirito poi trova una traccia, già segnata, alla quale gli conviene attenersi, un presupposto, che è la sua legge.

E se prima del processo dello spirito codesto processo non può non mancare, la dialettica della natura è un sistema razionale e reale già compiuto, prima ancora che

s' inizi il processo razionale e reale dello spirito. Al quale rimane pertanto qualche cosa di esterno, che lo trascende. E altrettanto dicasi della pura dialettica ideale della logica, e per rispetto allo spirito, e per rispetto alla natura.

D'altra parte, questa dialettica di una logica che sarà, e non è, contenuto della coscienza, e che, prima o poi, può essere soltanto contenuto (non atto) di coscienza, non solo non può concepirsi diversamente dalla immobile dialettica platonica e dall'*ordo geometricus* di Spinoza (poiché la vita del pensiero sta nell'attualità sua); e in conseguenza si discioglie nella molteplicità de' suoi momenti, sottratti alla relazione, che è il pensiero nella sua attività<sup>1</sup>. In ogni modo la logica rispetto alla storia (alla stessa filosofia che si dispiega nella storia) viene ad essere un apriori che trascende la storia; e al filosofo che concorre alla storia, deve apparire come un organo di conoscenza speculativa, come la dialettica a Platone e l'analitica ad Aristotele.

A superare la trascendenza è d'uopo unificare da una parte fenomenologia e logica, e dall'altra logo e spirito: e per tal via s'attinge il vero metodo dell'immanenza e si supera davvero la concezione del metodo-strumento<sup>2</sup>.

## II. — *L'idealismo attuale.*

Ma la fenomenologia si distingue dalla logica e il logo dallo spirito per uno smarrimento primitivo del punto di vista della nuova metafisica conquistato nella *Critica della ragion pura*, che è quello che ora si vorrebbe instaurare in tutto il suo rigore con l'idealismo attuale. Il quale si distingue dall'idealismo assoluto, in quanto l'idea assoluta di Hegel, mal-

<sup>1</sup> Vedi il primo degli scritti di questo volume.

<sup>2</sup> Non dico anche la natura, perché la natura è il termine medio tra il logo e lo spirito, considerati come due opposti da mediare. Unificati questi termini, il problema della natura sparisce.



grado il saldo proposito della sua filosofia, non risolve in sé veramente tutta la realtà, e non riesce a liberarsi dall'empirico, dal contingente e dall'irrazionale.

L'errore fondamentale consiste nel cercare il pensiero (e la realtà) fuori dell'atto del pensiero, in cui il pensiero si realizza: laddove il concetto dell'apriori, principio costitutivo dell'esperienza e realizzazione dell'Io puro; questo concetto che rese possibile a Kant la sua nuova intuizione del mondo, non è altro che atto, funzione, pensare puro, attualità soggettiva, Io nell'atto di pensare. Kant cominciò a tradire questa sua ispirazione originale quando prese ad analizzare le forme dei giudizi per *cavare* le categorie; le quali, desunte dall'analisi dei giudizi in sé considerati come prodotti di pensiero, effetti già immobilizzati dell'attività pensante, non potevano riuscire e non riuscirono se non idee, oggetti anch'esse di pensiero, quantunque obbligate a fare la parte di funzioni spirituali. Infatti le categorie furono non propriamente modi di pensare, ma pensati. L'unità, la pluralità e la totalità della quantità sono modi non del soggetto del giudizio ma dell'oggetto giudicato; non sono modi dell'Io penso, di cui le categorie dovrebbero essere le concrete determinazioni. E lo stesso si dica della categoria della qualità, della relazione e della modalità<sup>1</sup>.

Qual meraviglia se di categorie siffatte non fosse possibile una deduzione?

Il problema della logica trascendentale nella *Dottrina della scienza* di Fichte come nella *Logica* di Hegel è quello dell'« Io penso », non quello appunto delle categorie come l'intende Kant, quasi scheletro e sostegno del pensiero in atto. Ma Hegel costituisce la sua logica con una ricerca che, come vedemmo altra volta<sup>2</sup>, tratta le categorie come concetti da concepire, non come concetti da realizzare:

<sup>1</sup> Cfr. i miei *Problemi della scolastica*, pp. 87-91.

<sup>2</sup> Vedi sopra, parte I.

*cogitata*, non *cogitatio*. Ora il pensato è il pensiero, essenzialmente adialettico, sottratto alla soggettività e fissato in sé di contro all'Io: come la verità platonica, aspirazione eterna dell'anima, ma non possesso di questa. Quindi, posto un tale pensiero (oggetto della logica) si deve necessariamente porre un pensiero che aspira a realizzare il primo, ossia l'oggetto della fenomenologia. Riportato il pensiero pensato all'attualità sua che è pensiero pensante, il pensiero logico, non guardato più nel suo astratto contenuto, ma nel suo eterno atto, è sì necessario ed assoluto, ma della stessa necessità ed assolutezza del preteso pensiero fenomenologico; e vien meno la posizione privilegiata della logica. La quale diventa un momento, essa stessa, della fenomenologia divenuta, a sua volta, tutta logica; e la *Wissenschaft der Logik* cessa di essere il vangelo d'una legge estramondana, trascendente ogni filosofia come ogni altro processo storico, dello spirito o della natura, e diventa un anello di quell'eterno sistema del pensiero, che è tutto in ogni suo momento.

Guardato nell'attualità sua, il pensiero non si sdoppia *realiter* nel pensare e nel pensato, coscienza e oggetto di coscienza. Il pensiero è coscienza di sé, di quel sé che ei diviene in virtù della coscienza stessa. E però non c'è la filosofia che, acquistando coscienza del logo, lo presuppone, ma la filosofia che con la dottrina del logo, crea questo logo; e crea sempre un logo nuovo in ogni sua dottrina; come provano *ad oculos* le variazioni subite dalla logica stessa hegeliana nelle successive esposizioni fattene da Hegel e dai suoi più fidi seguaci, in momenti spirituali sempre necessariamente diversi, con diversi problemi, da diversi punti di vista.

La logica, dunque, non è se non la vita stessa dello spirito, che non è un fatto positivo, come la pensano i positivisti, ma un assoluto valore, perché autoctisi e libertà. Ché fatto è quello che lo spirito trova innanzi a sé, già compiuto; non la realtà che egli attua affermandola.

## 12.

Il metodo dell'immanenza, adunque, consiste nel concetto della concretezza assoluta del reale nell'atto del pensiero, o nella storia: atto che si trascende quando si comincia a porre qualche cosa (Dio, natura, legge logica, legge morale, realtà storica come insieme di fatti, categorie spirituali o psichiche di là dall'attualità della coscienza) che non sia lo stesso Io come posizione di sé, o come Kant diceva, l'I o p e n s o. Il metodo dell'immanenza è il punto di vista e la legge dell'idealismo attuale; e non ha che fare perciò col metodo omonimo di quella filosofia dell'azione, che crede di poter muovere bensì dall'atto spirituale, ma nel supposto che la realtà sia fuori di esso.

Questo metodo evidentemente non è un nuovo organo di conoscenza, ma un principio e insieme un desiderio di conoscenza ulteriore.

## IX.

L'ESPERIENZA PURA E LA REALTÀ STORICA<sup>1</sup>

*Signori,*

Torno, per la benignità degl' illustri Colleghi della Facoltà di filosofia e lettere, in questa gloriosa Università dopo quasi vent'anni che n'ero partito: vent'anni, che sono stati tutta la mia giovinezza, spesa nella scuola e negli studi a mantener viva la fiaccola che anch'io avevo potuto accendere qui al fuoco alimentato dalla dottrina, dalla fede, dall'amore di grandi maestri. Vent'anni, in cui il mio pensiero e il mio animo non si sono partiti mai da questo sacro luogo della mia rinascita spirituale, da questa seconda patria, amata costantemente con filiale gratitudine, vagheggiata e desiderata con nostalgia incessante: questa dolce patria tra la « S a - p i e n z a » e la Scuola Normale Superiore: questa scuola, che, pur nella modestia delle apparenze, è stata nell'ultimo mezzo secolo l'istituto più benemerito dell'alta cultura italiana, sempre benedetto da quanti avemmo la fortuna di vivervi i nostri anni di alunnato.

Torno, dunque, come si torna dopo molti anni di assenza nella propria terra natale, col desiderio di rivedere gli antichi volti e i luoghi usati, rimasti presenti all'amorosa fantasia, con la speranza di tornare indietro negli anni a riassaporare la gioia d'una volta nelle care consuetudini dei maggiori, sotto il cui sguardo benevolo si crebbe

<sup>1</sup> Prolusione al corso di Filosofia teoretica tenuta nella R. Università di Pisa il 14 Novembre 1914.

fanciulli. Si torna, ahimè! con una ridente speranza, e ci attende un'amara delusione. Noi non siamo più quelli di una volta, e tutto ci pare mutato: ma, sopra tutto, dei cari vecchi, nelle cui braccia si sperava ritrovare l'antico rifugio dalle avversità e l'antico conforto, qualcuno è scomparso. È scomparso or ora Alessandro d'Ancona, mentre ancora non si disperava ch'ei potesse con la sua forte fibra aver ragione del male e tornare a' suoi dotti studi vibranti di passione indagatrice, a raccogliere e rinnovare i suoi antichi scritti, che furono i nostri primi modelli, a comporre gli altri, che aveva annunziati, già preparati, il grande lavoratore, che ci fu sempre vivente immagine dello spirito in cui il passato è presente: il venerato maestro, che col suo acuto senso dei particolari e del positivo instillò anche a noi, che volevamo alla speculazione, un fortissimo bisogno di realtà effettuale e di concretezza, che non è stato uno degli elementi secondari della nostra educazione filosofica.

Spariva pur ieri, d'improvviso, un altro dei maestri più insigni che qui m'abbia avuti. Pareva egli in tutto il vigore delle sue forze, e pronto a una nuova e più feconda espansione della sua attività, il nostro Crivellucci, il sapiente iniziatore dei giovani alle ricerche storiche; al quale tanti dobbiamo l'amore alle esplorazioni degli archivi e alla critica dei documenti e lo scrupolo scientifico nella interpretazione delle memorie del passato; il maestro, cui per più di venti anni, malgrado difficoltà e sacrifici personali che pochi conoscono, non venne mai meno la costanza nel volere aperta agli scolari quella nobile palestra de' suoi *Studi storici*, dove tutti facemmo le nostre prime armi. Noi porteremo sempre impressa nel cuore la sua austera e buona immagine, tutta forza e tutta dolcezza.

E prima del Crivellucci e del D'Ancona era sparito quest'anno Donato Jaia. Era egli per me tanta parte di Pisa e di questa scuola; egli aveva destato nella mia mente

i germi di vita speculativa; egli m'aveva riscaldato del suo grande affetto e animato ad osare, a tentare la via, per cui mi son messo; egli mi procurò il cibo di cui mi son nutrito e mi nutro; egli mi comunicò l'amore ond'era infiammato l'animo suo; egli fu veramente il mio secondo padre spirituale, che anche da lontano mi seguì sempre con vigile occhio, e il suo sguardo sentii sempre sopra di me, confortatore e ammonitore.

Il figlio, già lungamente lontano, ripassa trepidante la soglia della casa paterna: la casa è vuota. È vuota: ma, vinta la prima commozione da tutti gli oggetti sparsi e dalle stesse pareti, egli vede risorgere lo spirito sopravvissuto; gli par di rivedere l'amato aspetto, e di sentire ancora sopra di sé quello sguardo, in cui sorprese una particolare espressione questa o quella volta, in un punto o in quell'altro della casa. Quel passato che è rimasto sempre nel nostro cuore, oggetto del nostro culto e del nostro desiderio, a poco a poco, si restaura tutto e riacquista quel valore che ha sempre avuto e che non potrà mai perdere, perché è cosa eterna nello spirito in cui si rinnova e vive in perpetuo. E Donato Jaia, la cui immagine paterna mi viene incontro oggi e mi accompagna alla cattedra, che fu sua, non è per me, non è per voi, Colleghi onorandi, che foste fino all'ultimo testimoni del suo amore per questa scuola, non è per voi, o Giovani, che udiste fino alla vigilia della sua morte la sua voce, un trapassato: egli è vivo in noi tutti, quale lo conoscemmo e lo amammo. Io non mi sostituisco; io continuo. Continuerò, memore sempre degli alti insegnamenti non pur di scienza, ma di coscienza, che da questa cattedra furono sempre dati da un maestro, che fu un apostolo: tanta era la fede nella verità che insegnava, tanto il candore insieme e l'ardore del sentimento che infondeva nella sua parola, così alta la mira cui guardò sempre, spreghiando o ignorando nel suo animo buono tutto che di basso gli si volgesse d'intorno. Questo suo dispregio

del mondo, questo suo spirituale raccoglimento tra pochi eletti scolari, nello studio d'un problema, dalla cui intelligenza profonda si era in generale alienata la cultura contemporanea, fu causa che agli occhi dei più egli apparisse nella scienza un oltrepassato; e certo egli non si compiacceva di tener dietro giorno per giorno al corso di quegli studi, da cui non si riprometteva nessun profitto sostanziale. Sapeva del giudizio che altri faceva di lui; ma non se ne turbava, né per sé, né per la scienza che gli stava a cuore ed era il suo più vivo interesse: che fu uno degli indizi più cospicui della sua tempra schiettamente filosofica. Poiché tutti i veri filosofi sono stati sempre contenti a quel silenzio e a quella solitudine che son propri, delle vette eccelse: ed è ragione, perché la verità, per chi sia al suo cospetto, è un valore assoluto, che non può accattare d'altronde pregio di sorta. Egli sapeva che la sua verità prima o poi sarebbe stata principio di grande rinnovamento nella scienza e nella vita: e in questa certezza aveva il premio abbondante a tutte le sue fatiche; questa certezza bastava a smorzare in lui ogni impazienza per la fortuna e il trionfo della sua filosofia. La quale, lungi dal rappresentare, in Italia e fuori d'Italia, una forma ormai antiquata nel progresso degli studi, si trovava ad essere, così raccolta e chiusa in se medesima e quasi schiva di contatti con la maggior parte delle discussioni del tempo, il segno più alto a cui si fosse tuttavia sollevato il pensiero speculativo: il centro vitale della più recente filosofia.

Donato Jaia fu detto, e fu un hegeliano. Ma non occorre dire che queste estrinseche designazioni servono appena a indicare la linea di svolgimento della dottrina di un pensatore, ma non possono in nessun modo determinare il contenuto e il significato. Quale più ortodosso hegeliano del nostro Augusto Vera? E la sua dottrina è profondamente diversa per teorie fondamentali e gene-

rale intonazione da quella di Hegel<sup>1</sup>: tant'è che la ripetizione d'un pensiero non è possibile. Il Jaia poi fu hegeliano dell'indirizzo critico di Bertrando Spaventa, che iniziò energicamente la revisione, anzi la crisi interna della originaria dottrina di Hegel.

La dottrina hegeliana era travagliata, nelle opere stesse de' più fidi seguaci, da formidabili difficoltà, derivanti da residui della metafisica anteriore, non vinti peranco e digesti nella nuova intuizione. Intuizione rigorosamente immanentistica nel suo principio, ma arrestata e impedita nel suo logico processo da vecchi elementi dualistici, di cui il filosofo di Stoccarda non riuscì a disfarsi, e non riuscì a fondere nel proprio sistema; onde il suo idealismo, che doveva essere, per i suoi motivi storici e ideali, la più radicale negazione dell'idealismo platonico, tornò ad essere, in conclusione, un realismo astratto, che ha punti essenziali di somiglianza con l'antico.

Giacché il carattere storico fondamentale dell'idealismo platonico, permanente attraverso la stessa metafisica aristotelica e la neoplatonica e la scolastica e l'intellettualismo cartesiano, fino, si può dire, al Kant, è questo: che l'idea, l'Assoluto, non è lo spirito, ma l'oggetto e il presupposto dello spirito: un oggetto, con cui lo spirito non si può immedesimare senza annullarsi come spirito e farsi il semplice presupposto di un'ulteriore posizione spirituale, rispetto alla quale diventi una realtà conoscibile. Un'idea, così concepita, è una realtà realizzata, già per definizione: una realtà che è quel che è, quel che si dice « natura »; e il concetto più coerente d'una tale realtà è lo spinozismo, la più coraggiosa negazione che, movendo dalla filosofia platonica, si sia mai fatta di tutti i valori spirituali: la soppressione più logica d'ogni libertà e d'ogni finalità. Si chiami, per altro, « natura », o si

<sup>1</sup> Cfr. le mie *Origini della filos. contemp. in Italia*, vol. III, part. I, (Messina, 1922), pp. 271-387.



chiami « spirito », come fu per molti secoli chiamata, cotesta realtà non ha niente di spirituale nella sua essenza, appunto perché è il presupposto dello spirito, la cui vita non sarebbe concepibile senza ciò che ne è la condizione, e l'antecedente. Questo idealismo condusse allo scetticismo di David Hume, ossia alla propria negazione.

Per l'idealismo moderno, invece, che nasce col Kant, l'idea, l'Assoluto, è lo stesso spirito nella sua attività pura e originaria. Ma il primo filosofo, che abbia coscienza del profondo rivolgimento speculativo implicito nel principio kantiano, è appunto l'Hegel, il primo filosofo che abbia negato una realtà che non sia pensiero. E dico il primo, perché la rappresentazione con cui il Berkeley aveva identificato l'essere della cosa percepita, non ha niente che vedere con tale negazione. La stessa rappresentazione berkeleiana considerata dal punto di vista del « pensiero » kantiano o hegeliano, che è attività pensante in atto, è anche essa qualcosa di presupposto dal pensiero. Con l'Hegel comincia perciò il nuovo idealismo, che non è più, e non potrà più essere naturalismo, ma una cosa stessa con lo spiritualismo.

Hegel bensì non conduce a termine la sua rivoluzione: e la sua idea si spezza dentro di se stessa, contrapponendo a sé come attività che pensa, la realtà intesa come oggetto e presupposto del pensiero in entrambe le forme in cui l'antica idea platonica s'era presentata nella storia della filosofia: la pura forma ideale del logo in sé, la ragione del mondo, e la forma naturale o positiva del logo, che si è fatto mondo e non è consapevole di sé: pura natura. Onde l'idea hegeliana non è spirito senza essere stata prima idea logica e natura: due forme di realtà, che trascendono l'atto del pensiero, e rinnovano l'antica posizione di una realtà che è quella che è e lo spirito deve conformarvisi, perché non esso è il reale, e il reale egli lo ha piuttosto innanzi a sé.

La logica di Hegel non è il pensiero, ma la norma del pensiero; e però deve farsi natura, prima di dar luogo al pensiero come coscienza di sé. Intanto, questa sua logica non doveva essere più un sistema di idee statico, ma una autogenesi dell'idea in tutti i suoi gradi e momenti. Di qui la difficoltà capitale dello hegelismo: che l'idea dev'essere concepita come oggetto del pensiero e insieme come pensiero: e prima di tutto, quella *crux philosophorum*, ch'è stato il concetto della dialettica hegeliana e delle sue categorie fondamentali; l'essere, il non essere e il divenire.

Lo Spaventa ha il grande merito di aver riconosciuto non solo che nel sistema hegeliano c'è questa difficoltà; ma che questa difficoltà è insuperabile se la dialettica, invece di essere trattata come un movimento dell'idea oggetto del pensiero, non si viene a concepire come lo stesso movimento del pensiero. E scuoteva per tal modo tutto l'edifizio del sistema, identificando logica e spirito, e non lasciando più posto a quel termine medio che era per Hegel la natura.

Concepire il nuovo idealismo come assoluto spiritualismo fu il problema legato dallo Spaventa alla filosofia posteriore, e fu il passo più importante che dopo lo hegelismo si facesse: la spinta più poderosa verso la meta a cui il nuovo idealismo, quale filosofia dell'immanenza, era indirizzato. Il positivismo naturalistico, il neokantismo, il fenomenismo d'ogni sorta, l'empiriocriticismo, l'immanentismo dello Schuppe e della sua scuola, lo spiritualismo francese fino al contingentismo, alla *philosophie nouvelle* e alla stessa filosofia dell'azione, sono tutti nel secolo XIX movimenti ideali certamente rispettabili, ciascuno dei quali ha la sua importanza e i suoi diritti da far valere, illuminando un aspetto o l'altro del moderno problema filosofico: ma peccano tutti pel grave difetto di restare al di sotto, nel punto di vista che assumono, alla posizione che la filosofia immanentistica, o se si vuole,

dell'esperienza raggiunge in Italia con lo Spaventa. Tutti, senza l'eccezione, muovono dal presupposto che altro sia il conoscere (lo spirito nell'attualità sua) altro la realtà e tutti perciò si lasciano sfuggire il principio per cui soltanto è possibile superare quel dualismo platonico, che è la radice d'ogni trascendenza e di ogni difficoltà che dalla trascendenza deriva.

Donato Jaja tenne fermo a questo principio; e tutta la sua vita lavorò a una concezione del mondo come conoscere, e però a una concezione del conoscere come non pur fastigio, ma essenza immanente del reale. Tutta la sua vita fu una ricerca: una ricerca mirante a risolvere il concetto della natura nella stessa attività dello spirito e a dimostrare come dal seno stesso di quest'attività sorgesse il concetto d'una natura base e condizione di essa. La ricerca rimase sempre una ricerca: e la soluzione non fu trovata. Ma il merito del Jaja consiste appunto nell'aver acuito la coscienza del problema, nell'aver luminosamente provato che questo è il vero problema, e che esso, sinceramente e profondamente scrutato, genererà la propria soluzione, com'è proprio di tutti problemi ben posti. Donde la fede che gli scaldava l'animo, quando si sforzava di comunicare altrui il suo pensiero: quella fede, che sorge dal sentirsi, per così dire, a contatto della verità. Perché in nessun filosofo mai, né nel mistico più fervente, lo spirito sentì, come nel Jaja, quel possesso intimo della verità, che lo scettico mette in dubbio; nessuno, fino al Jaja, pensò come pensò lui, che la conoscenza della realtà fosse la stessa coscienza di sé raggiunta dalla stessa realtà, che si realizza in quest'acquistare la coscienza del proprio essere. In tale intuizione c'è, sì, l'unità del pensiero e dell'assoluto; ma unità, che non presuppone la dualità da cui muove il mistico, né ha bisogno perciò di negare uno dei termini, il pensiero. Che anzi è la celebrazione del pensiero come la natura propria dell'assoluto.

Tale concetto è il frutto più squisito della moderna filosofia dal Rinascimento in qua. E io sono orgoglioso di avere ricevuto in questa scuola, dalla voce del maestro indimenticabile, il vivo senso di questo concetto, e d'esser chiamato ora a illustrarlo nella misura delle mie forze. Sono lieto della buona ventura che mi concede di pagare da questa cattedra un debito di filiale devozione nell'atto stesso che verrò attendendo al lavoro della mia vita.

Il concetto, al quale ho accennato, del conoscere come lo stesso essere, è stato molte volte presentato nella storia della filosofia, a cominciare da Protagora, contro la cui dottrina si può dire che si spuntino ad una ad una tutte le più potenti armi della critica platonica nel *Teeteto*. Ma ogni volta esso ha avuto uno speciale significato, e se noi non disdegniamo tra i nostri precursori il grande sofista di Abdera, come pur crediamo di potervi con non minor diritto annoverare Platone, non possiamo non metter sull'avviso contro raccostamenti che sono vere confusioni e causa d'equivoci grossolani. Il nostro concetto del conoscere non ha puntuale riscontro in nessuna delle posizioni storiche passate; ed è pertanto da ingenui, o per parlare con proprietà, da ignoranti della storia della filosofia il dissotterrare contro la nostra dottrina i motivi polemici, che valsero altre volte, quando valsero, contro dottrine affini.

Il nostro conoscere è la stessa esperienza. Ma l'esperienza non è stata mai concepita, come si sarebbe dovuto, quale pura esperienza: né pur da chi ha scritto modernamente la *Critica dell'esperienza pura*. Il concetto dell'esperienza è stato sempre fondato, anche da coloro che la discriminazione di soggetto e oggetto ritengono postuma ed estranea all'essenza della pura esperienza, sul presupposto, o almeno sul sospetto di un'opposizione tra realtà da conoscere e principio conoscitivo. Il fenomenista stesso, quand'anche neghi la legittimità del concetto

di una cosa in sé, del quale il fenomeno sia manifestazione soggettiva, non cessa di vedere in questa soggettività un carattere estrinseco alla natura dell'oggetto conosciuto; ciò che implica la trascendenza di un in conoscibile rispetto all'atto del conoscere, in cui il fenomeno si realizza. Sicché il concetto dell'esperienza rimane sempre quello di Kant: il concetto di un rapporto tra l' Io e il non-io; rapporto necessariamente soggettivo, quantunque importi la presenza e l'azione di qualche cosa esterno al soggetto. Concetto, come è facile vedere, oscurissimo, e principio infatti, nel kantismo e nelle filosofie che non ne hanno sorpassato il punto di vista, di difficoltà inestricabili in tutta la teoria della conoscenza e in tutta la metafisica: poiché il perno, attorno al quale gira ogni questione intorno alla natura del reale, è in questo problema gnoseologico. Tra l' Io e il non-io, concepiti come due assoluti opposti (come quel molteplice, che Kant fa termine della sensibilità, e la sensibilità stessa) non è possibile, per definizione, rapporto di nessuna specie. Giacché codesto Io che è assolutamente opposto al non-io, è appunto l' Io che è soltanto io, e nient'altro, senza nulla di comune col suo opposto, e quindi avente natura immanente di Io in una sfera infinita: Io che all' infinito non s'incontrerà mai nel suo opposto.

Il rapporto del senso col sensibile nel comune concetto dell'esperienza passa, per così dire, di contrabbando; poiché, posto il reale fuori del soggetto senziente, si è costretti a temperare questa esclusione reciproca con un espediente, che riesce ad annullarla; ma ad annullarla, beninteso, senza che chi l'annulla, se ne accorga, e senza che perciò abbandoni il punto di partenza, creduto assolutamente indeclinabile, della recisa opposizione tra reale e senso. E l'espediente è quel termine medio delle *qualità sensibili*, che, avendo una base nel termine estrasoggettivo esterno, rispondono alla natura interiore del soggetto: termine medio, che concentra in sé e potenza tutta

l'oscurità del concetto di rapporto tra Io e non-io, tranne che non se ne riconosca schiettamente la soggettività assoluta, troncandone ogni presunto legame con l'immaginario reale, esterno alla sfera dell' io senziente.

Emanuele Kant (tanto per addurre un esempio illustre) quando si sforza di determinare in qualche modo il carattere che contrassegna la realtà estrasoggettiva, di cui il senso subirebbe passivamente l'azione, è costretto ad avvolgersi nelle più strane contraddizioni. Il carattere principale, che egli vede rispecchiato nei primissimi dati dell'esperienza sensibile, è quella molteplicità disordinata, che, secondo l' Estetica trascendentale, verrebbe poi unificata e ordinata nelle forme pure dell' intuizione, tempo e spazio, per fornire quindi la materia dell'attività sintetica delle categorie intellettuali. E così egli non s'accorge che la più uniforme materia dell'esperienza, prima di esser sottoposta alla elaborazione delle funzioni proprie del senso, è già da lui rivestita di una delle forme appartenenti alle funzioni intellettuali: poiché la molteplicità sarà per lui una delle categorie della *quantità*.

— Vuol classificare questa informe materia dell'esperienza sensibile, questi *dati*, com'egli dice, per assegnare un fondamento estrasubbiiettivo al vario ordinamento che il senso ne fa ora nella forma dello spazio, e ora in quella del tempo; e distingue dati del senso *esterno*, materia dello spazio, e dati del senso *interno*, materia del tempo: ricorrendo per tal modo a una distinzione spaziale in un momento in cui la spazialità ha ancora da nascere. — E la serie delle contraddizioni potrebbe prolungarsi non poco. Né c'è da meravigliarsi che v'incorresse un' intelligenza così critica, così guardinga, perché due mila anni di speculazione ferma nel concetto di questa opposizione, variamente intesa, ma non mai negata, della realtà conosciuta allo spirito che la conosce, pesavano su Kant; il quale inizia bensì quella che egli dice la rivoluzione copernicana della filosofia facendo del soggetto

il centro della conoscenza, ma non può sottrarsi all' invertebrato pregiudizio che il saldo fondamento dell'esperienza debba consistere fuori del soggetto della medesima.

Molti pensatori del secolo passato attesero a mettere in luce l' illegittimità, anzi l'assurdità di questo riferire il contenuto dell'esperienza a un termine che sia di là dall'esperienza stessa. L'esperienza non si trascende. Né dal lato dell'oggetto, che è contenuto del conoscere, né da quello del soggetto, che ne è il principio. Quando crediamo di trascendere l'oggetto e consideriamo, per esempio, il movimento come il corrispondente omologo di una qualità sensibile, che psicologicamente diciamo colore, in realtà non trascendiamo se non una forma di conoscenza passando ad un'altra forma, e ad un oggetto, termine soggettivo di esperienza, ne sostituiamo un altro, termine egualmente soggettivo della nostra medesima esperienza. Così non è possibile distaccare il soggetto d'un dato rapporto conoscitivo senza legarlo a un nuovo rapporto, nel quale, in forma nuova, il soggetto risorge nella sua inscindibile unità con l'oggetto in un rapporto conoscitivo, nel quale la natura propria di esso soggetto si realizza. Sicché lo psicologo che analizza la percezione e isola l'io dal contenuto che esso percepisce, non fa altro che sostituire a un contenuto di conoscenza un altro contenuto; ma l'io percipiente sfugge alla sua analisi isolatrice, restando immanente (e reale soltanto in quanto immanente) all'atto stesso della sua analisi.

Ciò non conduce, come si suol temere, alla inconoscibilità dell'oggetto e del soggetto: anzi alla loro assoluta conoscibilità, o meglio cognizione attuale. Quel timore nasce dalla incapacità di fissare questo concetto dell'esperienza che non si trascende; e come critica di questo concetto si risolve in un circolo vizioso. Perché bisognerebbe prima provare la legittimità, o soltanto la possibilità della antica e volgare concezione dualistica dell'oggetto, per poterne poi dedurre l' inconoscibilità di ciascuno

di questi due termini non isolabili ad uno ad uno nella loro genuina natura particolare. Soltanto in vero chi cominci dal pensare l'oggetto come tale nella sua estrasoggettiva natura fuori e indipendentemente dal rapporto col soggetto, può desiderare una conoscenza fedelmente obiettiva di esso, di là dalle condizioni in cui essa ha luogo in relazione col soggetto. E viceversa pel soggetto. Ma, quando si sia riconosciuta l'assoluta immanenza dei due termini al rapporto conoscitivo, il postulare la conoscibilità o inconoscibilità di uno di essi fuori del rapporto diventa specialmente assurdo; e chiaro è invece, che l'attualità del soggetto, da un lato, e quella dell'oggetto, dall'altro, implicano la loro presenza reciproca in un atto che è assoluta cognizione. Quell'oggetto, che si può domandare se da noi sia o no conosciuto, non sarà mai altro se non appunto quello che conosciamo come oggetto; e quel soggetto, la cui conoscibilità ha un significato, sarà precisamente quello che nell'atto del conoscere ci si manifesterà come soggetto di esso. Sicché dire inconoscibile, in ogni caso, è dire una cosa priva di senso. Dire mistero, innanzi a noi o nell'intimo di noi stessi, è prostrarsi innanzi alla creatura delle nostre mani. Misterioso è soltanto quello che noi circondiamo di mistero; e la celebre cosa in sé kantiana, quel pauroso inconoscibile di cui si parlò dagli agnostici del secolo scorso, non è altro, come è stato bene osservato, se non il residuo della nostra cognizione quando si sottragga la cognizione stessa; ossia quando si applichi, per dirla kantianamente, la categoria della negazione in tutto il suo rigore<sup>1</sup>.

Per convincersi della verità incontestabile di un tal concetto dell'esperienza bisogna bensì liberarsi da un certo modo di pensare, cioè da una certa logica, che non

<sup>1</sup> Intorno a questa pretesa inconoscibilità del soggetto nel sistema dell'idealismo attuale, cfr. una mia nota nel *Giorn. crit. filos. ital.*, I, (1920), pp. 354-6.



ha che vedere con l'esperienza — e tutti lo hanno sempre ammesso, — né può valere come legge valida a priori, al di sopra dell'esperienza. Voglio dire che bisogna sottrarsi al falso presupposto di una realtà concepibile secondo il principio d'identità e di non contraddizione, nel senso in cui questi principi tengono il campo del pensiero scientifico da Aristotele in poi. Ciò che non è una questione di logica formale, ma della più alta metafisica. Quando Platone e Aristotele vollero fissare gli universali, oggetto della cognizione scientifica, ebbero infatti bisogno di astrarre dal vivo della vita, o, come si diceva della natura, che è generazione e corruzione, o divenire continuo, tutto il mondo delle pure forme; impigliandosi in tutti quei dualismi di forma e materia, atto e potenza, universale e particolare, che, denunziati con meraviglioso accorgimento dallo stesso Aristotele, furono tuttavia la sua camicia di Nesso e rimasero insuperati come nella sua metafisica così in tutta la filosofia posteriore, finché negli ultimi tempi non si sentì il bisogno di concepire il vero universale, l'oggetto del pensiero, come tutt'altra cosa da quel che aveva creduto la filosofia greca: da quello che Socrate scoprì. Per noi l'universale non è un punto fisso di rimpetto al pensiero: qualche cosa che stia per sé, e in cui il pensiero, scoperto che l'abbia, possa posare come *fera in lustra*, perché essendo esso quello che è, né potendo essere altro, una volta raggiunto, debba per necessità comunicare la propria quiete assoluta al pensiero, che per esser vero vi si adegui. No. La moderna critica della cognizione ha dimostrato che questo vero essere, a cui, dopo Parmenide, aspirò l'alta fantasia speculativa di Platone, non c'è e non è pensabile, perché sarebbe la morte del pensiero. Il quale è vita, movimento, né può arrestarsi mai senza cessar di essere. Non pure le scienze morali sono in una continua vicissitudine di dottrine, ma le stesse scienze naturali, cui il Galilei attribuiva una subordinazione ferrea a ferree leggi di una

Natura mitica, superiore alle menti umane e nulla curante, nella sua eterna essenza, delle umane determinazioni, ci si sono svelate, per la notizia dei loro presupposti non mai definitivi, un edificio tutto nostro, a cui si lavora, e si lavora di continuo, costruendo e ricostruendo sempre da capo; e le stesse matematiche pur nelle loro proposizioni più semplici e indiscusse, pur nell'ambito di certi postulati, ci sono apparse costruzioni spirituali, che non possono avere valore né significato se non in quanto si tornano sempre a ricostruire, e per lo spirito ricostruttore. In guisa che nulla vi ha di determinato se non in quanto si determina.

La necessità delle determinazioni, in cui ogni concetto si concreta, non è un antecedente, bensì un conseguente dell'atto onde il concetto sorge. Necessità, che importa, sì l'identità del concetto con se medesimo, ma un'identità che non trascende l'atto determinante del concetto. E importa egualmente l'universalità dell'oggetto costitutivo del concetto, ma in quanto universalità dell'atto che costituisce nell'oggetto il concetto: ché non c'è atto di pensiero, il quale si possa realizzare altrimenti che come atto universale: o in altri termini, nulla c'è, che si possa pensare senza che insieme si pensi di pensare il vero; giacché pur dubitando, s'è certi che non si possa non dubitare, e che insomma non io, quale individuo particolare, ma la stessa logica, come si dice, porti in tal caso al dubbio. Dire pensiero è dire appunto pensare necessariamente e universalmente; e l'illusione — ché non è altro — del contrario nasce dal considerare il pensiero non in atto (com'è quello stesso che giudica un certo pensiero per un fatto, e un particolare fatto), non come il pensiero reale, concreto, ma come quel tale pensiero, astratto e meramente ideale, che è, a sua volta, contenuto di un pensiero reale; a quel modo che il sogno è sogno in quanto sognato esso da uno, che sogna ma non è anche lui sognato!

Se si guarda il sogno nel sognante, il pensiero nel pensante (che è, evidentemente, il solo modo di poterlo scorgere dov'è) il pensiero è necessario ed universale nel suo stesso attuale determinarsi. Il che non vuol dire che ci sia qualche cosa di vero assolutamente per tutti, definibile una volta per sempre, come si pensava una volta; anzi che ognuno si deve conquistare col suo proprio lavoro e coi suoi sforzi personali anche la verità, come tutti gli altri beni, a cui aspira l'anima umana. Noi siamo sempre in possesso della verità, perché sempre pensiamo; e non la possediamo mai, appunto perché pensiamo sempre. Guai se non dovessimo più pensare! Sciagurato chi si stanca di pensare! Trista sorte sarebbe la nostra in un arcadico elisio, da cui la fatica e la lotta, la brama e la ricerca del vero fossero sbandite!

La verità, l'oggetto del sapere, l'universale è insomma per noi lo stesso pensiero nel suo atto, l'esperienza: una esperienza assoluta, e perciò pura, che vive nel suo stesso processo. Il suo essenziale divenire esclude tanto la posizione di un oggetto determinato quanto quella di un determinato soggetto, come presupposti dall'esperienza; e rende quindi vana ed assurda ogni questione intorno alla natura del soggetto e dell'oggetto concepiti astrattamente quasi stanti ciascuno per sé.

Questa nostra «esperienza» è ben diversa da quella dell'empirista che muove dall'irrazionale e finisce nell'irrazionale. La sua esperienza è prodotto di una realtà estralogica, del cosiddetto *dato*, che è quel che è, né c'è ragione che sia altrimenti. Bruto fatto meccanico, non può generare altro che meccanismo. E se uno dei nostri più celebrati filosofi recenti poté credere di ricavare dall'esperienza di fatto la logica del pensiero, poté crederlo per insufficiente riflessione sul carattere essen-

ziale della logicità. Ma l'esperienza dell'empirista e, in generale, quella che si è considerata sempre come fonte d'ogni conoscenza a posteriori, non è la pura esperienza, di cui parlo io; e in verità non è né pur esperienza. Perché una cognizione a posteriori è concepibile soltanto in base alla posizione stessa in cui si concepisce quella cognizione a priori, a cui si contrappone: quella certa posizione dualistica, di cui s'è parlato, di una potenza conoscitiva da una parte e di una realtà conoscibile dall'altra. Posizione, si badi, nella quale l'esperienza, nell'atto stesso che la si vuole affermare, è negata, perché, già prima che essa intervenga, si ha cognizione della realtà conoscibile; di modo che la cognizione fondamentale, quella che si può dire la più difficile ed essenziale, si dà per a priori mentre si dice di volere che la cognizione sia tutta quanta, per sua natura, a posteriori.

La nostra esperienza è logica: la sola logica che si possa concepire, se non si vuol trascendere l'atto razionale. Ma una logica vivente, che crea le sue leggi nell'atto che le vien realizzando. Non anticipa leggi ai fatti del pensiero; ma esclude appunto perciò l'esistenza di veri e propri fatti del pensiero. Bisogna in vero fare una distinzione netta tra *fatto* e *atto* di pensiero. Se dico che Emanuele Kant ha definito il giudizio come una sintesi a priori, io enuncio un fatto; ma non è un fatto questo concepirlo che fo come un fatto. Che la dottrina di Kant sia un fatto, significa che il suo essere non esclude nella mia mente il suo non essere. Kant, si pensa, avrebbe potuto anche non formulare cotesta dottrina: tant'è vero che, secondo critici, non avrebbe dovuto. E se non doveva, dunque poteva non formularla. Ma nel punto che io enuncio questo fatto, il mio pensiero di ciò non è un fatto, perché, se io penso codesto, non posso non pensarlo, né pensare altrimenti: il mio pensiero è necessario, universale, vero; vero, si badi, nell'atto del pensarlo. E quindi esso non è fatto, ma atto.

Ebbene, non solo il mio pensiero è un atto; ma se ci si riflette bene, né anche quello di Kant è un fatto, se non a patto di considerarlo, anzi che come pensiero, come la negazione, piuttosto, del pensiero. Giacché un pensiero che sia un pensiero, è un pensiero che s'intende: ossia un pensiero, di cui si scorga la logica, che si valuti e insomma si faccia nostro. Nel fare la storia della filosofia p. e., non è lecito uscire in proposizioni di questo genere: — Il tale ha detto questo, e non stiamo a cercare il perché. — Appunto nel perché di un pensiero, nella sua logicità sta la sua concreta significazione e stavo per dire fisonomia; e finché noi sappiamo, come si dice, materialmente che cosa uno dice, senza penetrare il senso delle sue parole, noi non sappiamo nemmeno propriamente quello che dice. E quando penetriamo quel senso e lo penetriamo davvero, come tocca di fare a ogni critico, a ogni storico rispetto agli autori di cui si occupa, allora il pensiero altrui è pensiero nostro, e non è più un fatto, poiché ha in sé la sua ragione, il suo valore, né può essere più altrimenti da quel che è. Allora il pensiero, sempre, apparisce pensiero logico. Ma questa sua logicità è aderente, anzi immedesimata con l'attualità sua, per modo che scorgerla non è possibile senza entrarvi dentro e far nostro, *a s s o l u t a m e n t e n o s t r o*, il pensiero che si vuol intendere: farlo, cioè, atto per l'appunto di quel noi, nel quale non è possibile distinguere tra me e altri, tra me che leggo Kant, intendendolo a fondo, e Kant che scrisse l'opera da me letta; secondo ci accade sempre che un'intensa lettura ci assorbe e ci fa obliare, come si dice, nel pensiero altrui, che in realtà non è allora se non pensiero nostro.

La nostra esperienza, dunque, non è fatto contingente, ma logica necessaria. Non è a posteriori, ma, si badi, non è né anche a priori. Non è a posteriori, perché è necessaria: ogni suo ritmo ci si presenta investito dall'intrinseca necessità logica, che è libertà: non cioè determina-

zione subita, ma determinazione in cui si celebra la natura stessa più intima del pensiero. Ma non è né anche a priori, perché è esperienza: ossia perché l'assoluta sua libertà richiede che l'atto suo non sia preceduto da nessuna predeterminazione, di nessuna sorta. Nel suo concetto, insomma, si annulla la vecchia opposizione di a priori e a posteriori, in quanto tale. Ed essa può definirsi come la vera sintesi o unità di cotesti due termini.

In questa esperienza, nella sua purezza, viene del pari annullata un'altra delle vecchie opposizioni ereditate dal platonismo: quella del senso e dell'intelletto. Essa non è esperienza sensibile; perché i concetti di senso e di sensibile si reggono soltanto nel presupposto, superato dalla dottrina dell'esperienza pura, di un reale, comunque concepito, esterno al soggetto, e dal quale s'inizierebbe il processo dell'esperienza. Caduto questo presupposto, ogni altra determinazione della così detta esperienza sensibile si dilegua. Se noi consideriamo la sensazione del colore, poniamo, non come il conseguente psichico del movimento esterno (spiegazione utile ai fini di certi schemi empirici che hanno il loro valore dentro i limiti appunto delle scienze empiriche, ma priva di senso filosofico, come si vede appena essa si voglia coordinare a una qualche veduta intorno ai rapporti tra il fisico e lo psichico), bensì per quello che infatti è, atto immanente d'esperienza avente solo in sé medesimo la sua ragione d'essere, cioè come una libera creazione, non di un io anteriore all'atto stesso, ma di quello che vi si realizza, allora è evidente che questa sensazione non si può definire in nessun senso sensazione esterna o avente un rapporto con l'esterno (esterno a che, se lo spazio, in cui le cose giustapposte sono l'una esterna all'altra, è tutto dentro a noi come forma d'esperienza?). Né può tenersi per una forma immediata d'esperienza; perché, se essa è un elemento di un'ulteriore esperienza, rispettivamente mediata, in tal caso l'esperienza imma-

nente, che non può essere mai se non una sola, sarà questa seconda; e rispetto ad essa l'altra sarà immediata perché non sarà propriamente un'esperienza. E se invece la prima vien presa nella sua attualità (nel momento che percepiamo un colore e nient'altro) allora non potrà dirsi immediata rispetto a un'ulteriore esperienza che non c'è, mentre potrà dirsi essa stessa mediata rispetto alle anteriori esperienze in essa assorbite.

Né può ritenersi per un'esperienza particolare, così come la rappresentazione fornita, secondo la comune psicologia empirica, dal contenuto della sensazione, in contrapposto alle rappresentazioni generali od astratte o ai concetti che si dicono derivati dall'esperienza. Perché qualsiasi momento dell'esperienza, nell'atto suo, è particolare ed universale in una, perfettamente determinato com'è nella sua individualità. La distinzione tra rappresentazioni particolari e concetti universali si rannoda alla vecchia logica, di cui abbiamo accennato il difetto. Dal nostro punto di vista, lo stesso paragone tra esperienza particolare e concetto universale, che è per noi egualmente un'esperienza, non ha senso, perché l'una esclude l'altra, ciascuna esaurendo la totalità della vita psichica nell'attualità sua, e ponendosi come affermazione infinita dello spirito. I caratteri dell'esperienza non possono esserle proprii se non sorgono dal suo interno.

Ogni esperienza infatti è universale per questa sua unità immoltiplicabile, per questa sua infinità, celebrazione di un soggetto che è, nell'atto, l'unico possibile soggetto. È bensì anche particolare, perché è se stesso nel suo processo, e non si può trascendere. Ma è eminentemente individuale di quella individualità che la filosofia moderna ha scoperta, ponendo fine una volta alle antiche dispute intorno al principio di individuazione; dispute senza uscita, poiché l'individuo, giusta la definizione aristotelica, unità di materia e forma, cercavasi nell'astratto mondo dell'oggetto del pensiero; laddove l'individuo, che

può essere veramente unità assoluta, non è altro che l'atto interiore della coscienza, quale coscienza di sé: quell'atto, per cui lo spirito si raccoglie seco stesso, chiudendovi dentro il suo mondo: uno stormire di foglia, un brivido di freddo, un sistema filosofico, un'alta fantasia abbracciante inferno ed empireo, sempre unità suggellata dall'autocoscienza.

Il costituirsi dell'individualità dell'autocoscienza nella logica della pura esperienza non è un atto che si svolga e si esaurisca. Non ci sono individualità costituite, come non c'è nulla di bello e determinato. Provatevi a fissare col pensiero qualche cosa che si presupponga già determinato; e l'atto vostro sarà una nuova creazione, che riaprirà il processo. Il che vuol dire che l'autocoscienza nella sua individualità si costituisce all'infinito; e che questa individualità pertanto non si spezza in una moltitudine discreta d'individui, ma in un processo continuo d'individuazione. E quello, per esempio, che si dice Divina Commedia, non è, a rigore, un'opera di una certa fantasia individuale conclusa dentro i brevi termini della vita di un uomo morto nel 1321; questa è un'astrazione. La Divina Commedia concreta è quella che leggiamo, e interpretiamo, e giudichiamo; e l'interpretazione e il giudizio, in cui il poema divino s'incontra e mostra l'esser suo, non c'è, né ci sarà mai nessun De Sanctis che potrà darli definitivi. Che se, del resto, una interpretazione volesse pur considerare definitiva, essa in ogni caso non potrebbe esser riaffermata senz'essere a sua volta interpretata; e, comunque perciò, il lavoro, attraverso il quale si prolunga il processo instauratore di quella creazione spirituale che si dice Commedia, si produce nei secoli, si complica con tutto il progresso dello spirito; e affluisce nella corrente generale del pensiero, o della cultura.

Ma si badi che questo processo infinito dell'esperienza pare bensì che si svolga nel tempo, nel succedersi delle età,



degli anni, dei momenti; ma esso non è temporale, come non è spaziale. La storia non comprende le stagioni, di cui parla il poeta, nella sua fantastica concezione dell'infinito. Ciò che è morto, è fuori dello spirito, che è la stessa immortalità. La Divina Commedia, nella cui lettura ci esaltiamo, non è quella che fu scritta sette secoli fa, ma quella che scriviamo noi leggendola: e però fu detto profondamente che gustarla è segno di grandezza. E ogni storia perciò è stata a ragione detta contemporanea, dove non rivive il passato, ma vive esso il presente con i suoi interessi e le sue passioni e le sue aspirazioni e la sua mentalità; non essendo al postutto una storia che non sia rappresentazione, o meglio produzione della mentalità dello storico. Il passato che entra nella storia è il passato che sopravvive nel presente: è lo stesso presente. Di attuale, di reale lo spirito non conosce altro che il presente, che non è altro se non quest'attualità sua, da non confondersi con quel presente che, distinguendo e componendo insieme le parti astratte dell'esperienza, si colloca come punto intermedio tra passato e futuro; e che è esso stesso infatti uno dei momenti del tempo, laddove, il vero presente è estratemporale, eterno, e recante nel proprio seno, come contenuto, tutto il tempo con la sua falsa infinità o eternità. Sicché il processo dell'esperienza nell'attualità sua è un processo eterno.

*Tutto*  
 Processo teoretico e pratico insieme. Giacché anche quest'opposizione cade, una volta intesa l'esperienza come esperienza pura. La teoria infatti si oppone alla pratica finché l'oggetto della teoria è un antecedente dell'esperienza: nel qual caso l'oggetto della pratica è invece il prodotto, il conseguente dell'attività spirituale. E l'uomo ora pare che contempi inerte il corso del mondo (dal quale è strano a vedere come egli si immagini di potersi sottrarre), e ora che v'intervenga operoso per indirizzarlo verso i

suoi fini. Ma se l'esperienza prescinde da questi presupposti realistici, e s'intende come l'autocoscienza del reale, che si realizza appunto nell'acquisto di questa consapevolezza, l'esperienza allora non è più sola contemplazione della realtà, ma contemplazione insieme e creazione. Una creazione che impegna tutto l'essere nostro, e lo consuma in una combustione benefica, sempre benefica rispetto ai fini superiori del mondo; lo consuma e rinnova in una continua trasformazione, nella quale, nell'intimo nostro, ci è dato sorprendere lo stesso processo autocreativo della realtà.

In questa esperienza pura, dal suo seno sorgono tutte le discriminazioni, di cui si è soliti cercare la radice fuori di essa col vantaggio di rendere impossibile la stessa esperienza in cui queste discriminazioni hanno luogo; ma cadono, senza dubbio, le grossolane distinzioni che ingombrano la volgare filosofia. Giacché, se l'esperienza è atto per eccellenza discriminante, essa non ammette in sé distinzioni di natura, che infrangerebbero l'assoluta unità propria dell'individualità dell'autocoscienza. L'arte, per così dire, dello spirito è unica; quantunque le sue opere siano varie all'infinito. L'arte non si può distaccare dall'opera; ma assume nel suo svolgimento forme infinite, che, astrattamente considerate ad una ad una, fuori dell'unico processo genetico a cui appartengono, paiono altrettante opere staccate. Nella pura esperienza percezione del reale e immaginazione inventiva sono una operazione medesima, poiché, tolta di mezzo quella presunta realtà in cui la percezione si appunterebbe, e risolta la percezione in una autopercezione, è chiaro che autopercezione, coscienza di sé è, sì, quella che dicesi percezione reale, e sì quella che si dice semplice immaginazione. Ed ecco lo spettro del solipsismo, che ha minacciato sempre ogni rigoroso idealismo. Ed ecco l'allarme per il pericolo che corre la realtà di svanire in una mera fantas-

magoria ideale. Ed ecco la protesta dello storico, che vuol nettamente distinto il dominio della fantasia e quello della speculazione dal dominio dei fatti storici.

Ed io per questa volta rispondo agli storici, poich  parlo a studiosi di storia e di filologia (che   anch'essa storia); e poich  una sola risposta pu  bastare a tutte le istanze. Nessuna filosofia mai pi  di questa   stata rispettosa della storia; e una delle tesi fondamentali e pi  significative di essa   che la vera filosofia   storia. E se   positivismo la dottrina che considera come forma essenziale dell'assoluto la positivit  e determinatezza del fatto storico, *nessun positivismo fu mai tanto positivo quanto questo idealismo della pura esperienza*. Ma, per maneggiare senza equivoci il concetto della storia, bisogna prima averlo elaborato criticamente.

Intanto convien avvertire che dei due significati correnti della parola, per cui una volta la storia   il complesso dei fatti storici e un'altra la loro rappresentazione, bisogna farne un solo, visto che il fatto storico che lo storico rappresenta non si distacca dall'atto ond'egli lo rappresenta, anzi in esso si realizza. Che se lo storico di Roma antica crede trasportarsi con la mente di l  da due millenni, nel bel mezzo delle lotte tra plebe e patriziato, o sui campi insanguinati dalle armi di Giulio Cesare, egli in realt  trasporta, o per dir meglio suscita tutto ci  dentro di se medesimo, e non vede se non ci  che   capace di far sorgere dentro il proprio spirito, e in cui incarna il proprio spirito. Cos  Alessandro Manzoni, ponendo di fronte l'immaginario Don Abbondio alla storico cardinal Federigo, non va gi  egli con la creatura della sua fantasia a intrudersi (com'egli a torto creder  nel *Discorso sul romanzo storico*) in un mondo gi  esistente per s , ma trae dentro alla propria fantasia e fonde in una creazione unica la figura storica e l'inventata in un mondo che   tutto un suo sogno, com'  stato giustamente definito ogni mondo poetico. Sogno certamente pi  coerente e pi  saldo del sogno del

dormiente; ma sogno, per la libert  onde lo spirito si oblia nel suo proprio oggetto sottraendosi a ogni legame con tutto il mondo circostante.

Ma tra lo storico e il romanziere una differenza c' , e profonda; e lo storico vede nel romanzo il personaggio storico cos  idealizzato, cos  vero, come direbbe Aristotele, da non riconoscervi pi  l'uomo quale ei lo raffigura attraverso i documenti della storia. La differenza tra la storia e l'arte   analoga a quella tra l'esperienza della veglia e l'esperienza del sogno. Differenza che ha colpito sempre le menti, e che la psicologia si   sforzata di definire in una lunga serie di tentativi, riusciti vani perch  il punto di vista proprio della psicologia  , per l'indole stessa di questa scienza empirica, estrinseco alla natura dei fatti che vuole spiegare. Alla domanda perch  l'esperienza del sogno non abbia valore di fronte all'esperienza della veglia, ossia perch  io non debba credere a' miei occhi quando sogno e credermi quando son sveglio, la risposta   ovvia e perentoria se si guarda al fatto psichico nella sua attualit  concreta, in conformit  della dottrina dell'idealismo attuale. E la risposta  , che nella veglia noi giudichiamo e perci  svalutiamo il sogno, e nel sogno noi non possiamo giudicare la veglia, staccandosi dalla quale il sogno perci    sogno. Cos  l'artista pu  esser giudicato dal filosofo; ma non il filosofo dall'artista. Cos  chi pi  sa, giudica chi sa meno, perch  nel pi  c'  il meno e il pi ; e il caso inverso non   possibile, per l'opposta ragione. E insomma un'esperienza   giudicata da un'esperienza maggiore, che la supera, e perci  non pu  riconoscerle valore se non come a parte integrante di se stessa. Giacch , se nel sogno noi non possiamo raccogliere in un tutto l'esperienza della veglia antecedente e dei sogni e delle veglie anteriori all'ultima veglia, al risvegliarci noi riconnettiamo lo stesso sogno alla storia della nostra anima, a tutto quello che sappiamo, e il sogno stesso prende posto tra gli svariati fatti ond'  intessuto nell'atto presente

dello spirito il suo contenuto, che dicesi esperienza passata. Se noi non ci svegliassimo, il sogno non sarebbe sogno, ma realtà. L'irrompere del pensiero col sistema compatto della sua totalità organizzata respinge nella penombra psichica del semplice immaginario quel mondo che ci avvinse nel sonno con i vincoli saldissimi della più amata o della più aborrita realtà.

Al pari del sogno, noi svalutiamo con nuove esperienze tutte le esperienze precedenti che non concorrono nel processo unico dell'individualità della autocoscienza. L'esperienza è misura di se medesima, né può attingere d'altronde il criterio del proprio giudizio. Ma la svalutazione che il pensiero fa di se medesimo, non è mai svalutazione assoluta che sarebbe l'affermazione di un pensiero assolutamente impensabile, d'un mistero non operabile né pur come mistero. Cosa impossibile. Svalutare un pensiero è trovarlo non insussistente, ma deficiente; non distruggerlo, ma compierlo. Il sogno è realtà storica come sogno, integrato dalla consapevolezza, propria della veglia, che si tratta d'un sogno. E di ogni errore si scopre la ragionevolezza e la verità, se ci si mette al punto di vista di chi ha sbagliato; ed è verità, se si accompagna con la consapevolezza dei limiti di cotesto punto di vista, ossia di quel che vi manca. Questo svalutare come tutto e far rientrare come parte nel tutto è il superare che l'esperienza fa sempre se medesima: il suo svolgimento. E la stessa esperienza, la quale non è altro che il suo svolgimento.

La realtà è l'esperienza nella sua immanente consapevolezza. Si può anche dire, se si può evitare ormai ogni malinteso dualistico, l'oggetto dell'esperienza. E questo oggetto è la storia: unica realtà pensabile, e unica scienza in quanto consapevolezza di se stessa.

Che cosa rimane fuori di essa? Nulla deve rimanere, perché nulla è fuori della realtà. Pure, dentro alla stessa storia sono discriminati fatti storici e immaginari: ci sono

reali accadimenti, e miti, immaginazioni, sogni; poiché a volta a volta un fatto appartiene all'una o all'altra categoria secondo il diverso titolo con cui entra a far parte dell'esperienza: titolo, che è esso stesso un giudizio, cioè una funzione, un momento dell'esperienza. Ecco: io sono rapito dal vago immaginare del poeta nella lettura dell'*Orlando furioso*, e mi dimentico di tutto il resto; e trovo lì dentro tutto un mondo coerente, che non mi apparisce un tessuto d'invenzioni, ma una trama di fatti storici. A un tratto si rompe l'incanto, mi sveglio; ed ecco riversarsi sulla precedente lettura una folla di giudizi già organizzati nella mia cultura, o esperienza, onde tutto quel mondo vien relegato nella fantasia dell'Ariosto. Giacché via via, nel costituirsi della esperienza, ci sono momenti, che io non riconnetto al tutto dell'esperienza stessa; o ve li riconnetto bensì, ma negativamente, contrassegnandoli quasi soprastrutture dell'esperienza. E tutto ciò, beninteso, nel seno della stessa esperienza. Ché nella storia c'entra pure con Lodovico Ariosto, realmente esistito, la sua fantasia, quale si nutrì della letteratura cavalleresca anteriore e quale fiorì nel suo capolavoro: che è pur esso, pertanto, tutto un fatto storico.

Astrattamente considerati, fatti accaduti e finzioni, cose vere e cose false sono sullo stesso piano né v'è modo di discernarli. La distinzione nasce in concreto dall'atto reale di esperienza e sorge dal ritmo del suo svolgimento. Poiché l'esperienza non è la posizione d'una identità assoluta, come s'è detto, né il sorgere improvviso e subitaneo di determinate rappresentazioni; ma è, come diceva il nostro Jaja, il determinarsi di un indeterminato; di un indeterminato che è un nulla rispetto al determinato che risulta dal processo dell'esperienza; e però una vera e propria creazione, della quale tutti gli antecedenti assegnabili, potenze o condizioni, si chiariscono alla critica elementi postumi di un'analisi dissolutrice. Ed è infatti noto così nella critica dell'arte come nella psicologia che nulla, assoluta-

mente nulla di un fatto spirituale si può additare in tutti gli antecedenti che l'indagine storica o scientifica è capace di scoprire. Una creazione, pertanto, questa dell'esperienza che non presuppone nemmeno un creatore; ed è stata detta perciò *autocritisi*. Il creatore è appunto la stessa creatura in cui si concreta l'atto creativo. Verità intuita già dal buon senso, pel quale ogni genio è *ex se natus*. E l'uomo di genio non è forse della stessa natura d'ogni altro uomo, quantunque rechi impressa una più vasta orma dello spirito?

Il concetto di questa autocritisi è il più peregrino e insieme il più ovvio, il più oscuro ma anche il più chiaro che si possa dare. Così il cieco non saprà mai che significhi un colore; ma al veggente basta che si osservi dentro quando lo vede. La medesima unicità o insostituibilità è propria di questo processo che è l'autocreazione, che solo il pensiero che pensa si crea. Anzi se un cieco può parlare di colori, nessuno può parlare di pensiero, cieco di pensiero, che è la nostra universale natura. Ebbene: checché io pensi, io non penso soltanto quello che penso e che dicesi contenuto del mio pensiero, od oggetto; ma penso anche me stesso che penso quest'oggetto. Di nulla abbiamo coscienza senza aver insieme coscienza di noi stessi, a cui l'oggetto della coscienza inerisce. A cominciare da quella che si crede la funzione psichica più elementare, il sentire, esso propriamente significa non soltanto sentire qualche cosa, ma sentire sé che sente qualche cosa. Il qualche cosa è la determinazione concreta in cui si attua l'Io, che rimarrebbe altrimenti, di qua dal suo atto, un astratto (come noi, beninteso, possiamo dire analizzando l'atto stesso). Giacché l'Io, pensando, si attua determinandosi: e non pensa a rigore, se non se stesso determinato. La coscienza, si può dire, è l'attualità dell'autocoscienza. La coscienza infatti che ciascuno di noi ha di sé, della propria forza, del proprio valore, non può essere altro che

la coscienza delle opere compiute, di tutto ciò in cui s'è determinata e dimostra effettivamente la sua personalità.

Lo svolgimento spirituale, in cui l'esperienza consiste, è questa progressiva autodeterminazione dell'Io: nella quale ogni momento è un'affermazione in nuova forma dell'Io stesso, e però una negazione, un reale annullamento dell'Io nella forma in cui era prima determinato: un passare dal non essere all'essere di un Io determinato; e, poiché un io non determinato non è nulla, si può anche dire che sia un passare dal non essere all'essere dell'Io. La nostra vita è un continuo morire del vecchio io, un nascere continuo del nuovo, in cui il vecchio bensì permane, ma rinnovato e trasfigurato.

In questo perpetuo rinascere si manifesta il vigore dello spirito, che vuole un superamento continuo del passato per riconquistarsi nella compiutezza di tutta l'esperienza. E l'attenuarsi dello spirito è il venir meno di questa energia di rinnovamento e di coesione, che è la stessa forza dell'autoconsapevolezza. Il mondo si viene a grado a grado costituendo nella esperienza, e il suo sistema è il sistema concreto della nostra personalità. La consapevolezza di questo sistema è la storia; un difetto di essa è una lacuna storica. E il sogno, l'immaginazione, ogni creazione fantastica è sempre un arrestarsi dell'energia creatrice dello spirito di fronte al sistema del mondo: arrestarsi e chiudersi in una soggettività astratta, distraendosi da quella realtà, che non è altro se non l'obiettiva, concreta attualità dell'Io. Di qui l'inconsapevolezza che lo svegliato attribuisce al dormiente che sognava, e il critico, il filosofo, lo storico al poeta che si aggirava per un mondo popolato soltanto dalle creature della sua fantasia.

Ma la stessa soggettività astratta non sarebbe possibile senza un contenuto in cui si oggettivi. Egli è che, una



volta perduto il contatto colla totalità organica dell'esperienza, il soggetto si appiglia a una parte, ad alcuni elementi di essa, e costruisce quindi su basi frammentarie astratte tutta un'esperienza divergente, astratta anch'essa, che avrà bensì un valore, ma in funzione della personalità particolare che vi si esplica. Onde accade che durante il sogno non ci accorgiamo di sognare; e l'artista, nell'accensione del genio, conversa insieme coi suoi personaggi, e li tratta con la passione stessa che se fossero persone vive.

L'ufficio della filosofia, come vide il savio indiano, è quello di svegliare gli uomini e dar loro la coscienza di questo mondo come opera dello spirito che si agita in loro e la coscienza del loro stesso essere nella sua energia creatrice. Ma la filosofia sa oggi che la realtà dello spirito è la realtà stessa del mondo che nella coscienza di sé è storia; e alla storia perciò si volge come a suo proprio compimento e ideale, se illuminata da quella luce di pensiero, che trae da un caos tenebroso un cosmo razionale.

Scacciati i vecchi iddii dall'olimpico inaccessibile, fugate le fredde ombre di una natura misteriosa, affisata con occhio fermo e sereno la realtà assoluta nell'eterna vita dell'esperienza, che è nostra, e quasi nell'opera delle nostre mani, la filosofia ha assegnato all'uomo, non come quell'individuo transeunte che è anch'esso un'astrazione a cui si abbandona il pensiero volgare, ma come quello spirito che ci stringe tutti in uno ove che si manifesti, l'altissima dignità e insieme l'altissima responsabilità di un dio che si giudica, né può mai essere pago di sé, poiché la sua natura è di lavorare in eterno al suo proprio essere.

Ispirandoci, pertanto, a questo senso religioso della comune missione, lavoreremo insieme, Giovani egregi, con la fiducia di far la luce intorno a noi, con la modestia di chi sa bene di non averne fatta mai abbastanza dentro di sé.

1915.

## NOTA BIBLIOGRAFICA

Degli scritti raccolti in questo volume la *Riforma della dialettica hegeliana* e il *Metodo dell'Immanenza* furono pubblicati per la prima volta nella prima edizione di questo stesso volume. Quello su *L'origine e il significato della logica di Hegel* nella *Critica* del 1904, vol. II, pp. 29-45. La prolusione *Il concetto della storia della filosofia* nella *Rivista filosofica* del Cantoni, fasc. sett.-ottobre 1908, XI, 421-464 (e in estratto). Lo scritto *Il circolo della filosofia e della storia della filosofia* nella *Critica* del marzo 1909, VII, 143-149. Dei due paragrafi *Due storici della filosofia*, il primo (Höfding) nella *Critica*, V (1907), 213-219, e il secondo (Zeller) nella *Cultura* di Roma, maggio 1908. *Il valore della storia* negli *Studi storici* del Crivellucci XIX (1910), 493-500. *Il concetto del progresso* nella *Critica*, IX (1911), 448-53. *L'atto del pensare come atto puro* nell'*Annuario della Biblioteca filosofica* di Palermo, I (1912), 27-42 (e in estratto). La prolusione *L'esperienza pura e la realtà storica* in un opuscolo, Firenze, Libr. della Voce, 1915.

## INDICE

<i>Prefazione</i> . . . . .	<i>Pag.</i> VII
-----------------------------	-----------------

### PARTE PRIMA

#### LA RIFORMA DELLA DIALETTICA HEGELIANA E B. SPAVENTA

I. - La dialettica del pensato e la dialettica del pensare	3
II. - Il problema della deduzione delle categorie . . .	8
III. - Il pensiero come categoria unica . . . . .	12
IV. - Il concetto hegeliano del divenire . . . . .	15
V. - Critica del concetto hegeliano del divenire . . . .	20
VI. - Interpretazioni del concetto hegeliano del divenire	23
VII. - La riforma della dialettica hegeliana tentata da B. Spaventa . . . . .	27
VIII. - Nuovi studi dello Spaventa . . . . .	36
Appendice: Frammento inedito di B. Spaventa . . .	40

### PARTE SECONDA

I. - Origine e significato della Logica di Hegel . . .	69
II. - Il concetto della storia della filosofia . . . . .	97
III. - Il circolo della filosofia e della storia della filosofia	138
IV. - Due storici della filosofia: Höfding e Zeller . . . .	150
V. - Il valore della storia . . . . .	166
VI. - Il concetto del progresso . . . . .	174
VII. - L'atto del pensare come atto puro . . . . .	183
VIII. - Il metodo dell'immanenza . . . . .	196
IX. - L'esperienza pura e la realtà storica . . . . .	233
Nota bibliografica . . . . .	263