

# LA FILOSOFIA IN ITALIA

## DOPO IL 1850

---

### I.

#### GLI SCETTICI.

##### I.

GIUSEPPE FERRARI E AUSONIO FRANCHI.

Nella prima metà del secolo XIX furono pubblicate o scritte tutte le opere di quella filosofia che, iniziata dal Galluppi, fu compiuta dal Gioberti, e che dal nome dello scrittore che la trattò più sistematicamente e ne rappresentò più genuino lo spirito può dirsi rosminiana. Il primo opuscolo filosofico del Galluppi, nel quale già apparisce la tendenza nuova del futuro scrittore, *Su l'analisi e la sintesi*, fu pubblicato sul principio stesso del secolo, nel 1807. Dal 1819 al 1832 venne in luce di lui il *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*. Nel 1820 cominciò la pubblicazione degli *Elementi di filosofia*, che divulgarono le idee galluppiane per tutte le scuole d'Italia. Nel 1827 apparvero le *Lettere filosofiche su le vicende della filosofia da Cartesio fino a Kant*, primo tentativo d'una storia d'un periodo filosofico fatto in Italia con serietà d'intenti e con adeguata profondità di pensiero. Dal '32 al '34 vennero fuori i sei volumi delle *Lezioni di logica e di metafisica*, contenenti la materia dell'insegnamento universitario impartito dal Galluppi a Napoli dal 1831 alla sua morte, nel 1846; nonchè i quattro volumi della *Filosofia della volontà*; senza ricordare gli scritti minori.

Dagli scritti del Galluppi è avviato Antonio Rosmini, il quale, dopo un importante carteggio col filosofo napoletano, inizia nel 1829 a Roma la stampa del suo *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, e l'anno appresso la compie. E in esso sorpassa il pensiero del suo ispiratore e l'informa a uno spirito del tutto diverso, corrispondente ai bisogni ideali del tempo, che nell'Italia superiore erano meglio sentiti. E al *Nuovo saggio* seguono nel 1831 i *Principii*

della filosofia morale; nel '36 il *Rinnovamento della filosofia italiana*; nel '37 la *Storia comparata dei sistemi relativi al principio della morale*; nel '38 l'*Antropologia*; nel '41 la *Filosofia del diritto*; e nel '46 la *Psicologia*. Dopo il '50 non furono pubblicate che la *Logica* (1854), la quale però non contiene nulla di rosminiano, e le opere postume (la *Teosofia, Aristotile esposto e commentato* e il *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica*), che erano state scritte però, la maggior parte, avanti al '50.

Nel 1838 comincia la carriera di scrittore di Vincenzo Gioberti col volume su la *Teorica del sovrannaturale* (raddoppiatosi nella edizione del 1850): dov'è detto che il principio fondamentale della ideologia rosminiana è « il progresso più importante che abbia avuto luogo in filosofia da molti anni in qua, e non potrà indugiare gran fatto ad ottenere il consenso comune dei cultori delle scienze speculative ». E sulla via aperta dal Rosmini procede già il pensiero esposto in quest'opera. Alla quale tengon dietro nei due anni successivi i tre volumi dell'*Introduzione allo studio della filosofia*, e poi nel '41 lo scritto sul *Bello*, e in quest'anno stesso, nel '42 e nel '43 la polemica contro il Rosmini; nel '43 stesso il *Primato* e il *Buono*; nel '45 i *Prolegomeni al Primato*; nel '47 il *Gesuita moderno*; nel '48 l'*Apologia*, e nel '51 il *Rinnovamento*. Anche le opere postume del Gioberti, pubblicate dal Massari nel 1856 e nel '57, erano state abbozzate prima del '50, nè poterono avere dall'autore il compimento.

Come si vede dalle date, tutti questi libri della nostra filosofia classica s'accompagnano con quel risorgimento morale e politico che piglia le mosse dagli anni del predominio francese, matura attraverso le esperienze politiche del '15, del '20 e del '21 e del '31, e scoppia nel '48 per fare quell'ultima prova feconda de' più gravi insegnamenti, che giovarono appunto al Gioberti per scrivere nel '51, nel *Rinnovamento*, il programma dell'avvenire, poi felicemente attuato con la formazione dello Stato italiano. Codesti libri, adunque, appartengono a un'età importantissima nella storia dello spirito italiano; la quale, precorrendo la ricostituzione politica della nostra nazione, ne è la preparazione ideale: ed è perciò più viva spiritualmente di quella fortunata che le seguì e ne raccolse il frutto. E poichè la filosofia, che è la riflessione dello spirito su se medesimo, non può non riuscire la più elevata espressione del pensiero del tempo, s'intende agevolmente che il moto filosofico, che si manifestò nei libri che abbiamo ricordati, dovesse riflettere in sè tutta quell'agitazione. Non che questa agitazione derivasse da quel movi-

mento; che anzi è vero il contrario. Onde finita quell'agitazione, acquetatosi lo spirito italiano, coll'appagamento delle sue aspirazioni, parve che la nostra vena speculativa si dissecasse. Vennero le critiche, i commenti, le storie; ma la vita della filosofia disparve. Perciò poi ogni vero e consapevole tentativo di rinnovare codesta vita della filosofia non è stato senza uno sforzo di riannodarsi a quella tradizione e di continuarla in un modo o nell'altro. E noi vedremo in queste note per quante e per quali vie s'è cercato di continuare quella tradizione; ma prima ci occorre osservare come intorno al '50 la si volle violentemente interrompere. Epperò innanzi tutto cade in acconcio di rilevarne le fattezze principali.

\*  
\* \*

Anche in Italia la filosofia cominciò sul principio del secolo come critica della conoscenza; e finì come metafisica. Così in Germania il cammino della filosofia classica dal Kant, tranne certe deviazioni trascurabili per chi guardi al processo generale del pensiero speculativo, era proceduto presto a Fichte e subito dopo a Schelling ed Hegel. Il criticismo kantiano era stato prodotto dall'innesto dell'empirismo scettico di Hume sul tronco dell'ontologia wolfiana. E nel Galluppi la critica della conoscenza era rampollata dallo studio dell'empirismo francese del sec. XVIII in una mente nudritasi anch'essa dalle speculazioni metafisiche di Leibniz. Letto Condillac, il filosofo calabrese si persuase che il problema principale della filosofia è quello del conoscere, e cominciò indi a pensare e a far insegnare nelle scuole che la filosofia è la scienza del pensiero; anzi nulla più che la scienza del pensiero *umano*. Kant non era stato più severo con l'ontologia; e quelli che non vogliono sentir parlare di kantismo galluppiano, fanno sospettare fortemente che non abbiano mai pensato che significhi kantismo o che non abbiano mai meditato sul pensiero del Galluppi. Il quale, quand'anche parla di Dio, bada bene ad avvertirci che della *idea* di Dio egli intende parlare; e non si può parlare che dell'*idea* nella moderna filosofia, che ha trasformato l'ontologia in ideologia. Le sue *Lettere sui rapporti e l'ontologia*, recentemente venute in luce, paiono scritte con lo spirito di Kant.

E da Galluppi e da Kant prese il problema Antonio Rosmini, che, dopo varie schermaglie contro gli ultimi rappresentanti italiani dell'illuminismo francese del sec. XVIII (Gioia, Romagnosi, Foscolo), scrisse un *Nuovo saggio sull'origine delle idee*. Ma la questione ideologica e critica nelle mani del Rosmini si trasforma, e segna in Italia

quella stessa crisi del soggettivismo kantiano che in Germania è rappresentata da A. Fichte. Il soggettivismo puro di Kant ha di contro a sè un oggetto, che limita la conoscenza e le sfugge in perpetuo; gettando su di essa se non la tenebra fitta dello scetticismo alla Berkeley, la penombra del dubbio, che è pur scettico. Il soggettivismo del Fichte supera quel limite e s'impadronisce dell'essere tutto: anzi produce e crea tutto l'essere. Il suo non è un soggettivismo a cui si possa rimproverare una diminuzione o l'annientamento dell'oggetto, senza cadere nel circolo vizioso di presupporre un'oggettività differente da quella che è posta nella sua intuizione filosofica. Se la realtà è soggettiva, è chiaro che ad essa non si potrà, nè si dovrà pervenire che per un processo soggettivo: e tutti gli scrupoli dell'oggettivista non potranno avere alcun valore, se non si dimostra che la realtà non è soggettiva; ossia che lo spirito mediante il processo creativo dell'oggetto suo non può giungere veramente alla posizione di quell'oggetto che sta innanzi alla coscienza presupposta dalla filosofia. Nel kantismo del Rosmini scompare similmente la cosa in sè: le categorie si riducono ad una sola, che è l'idea dell'essere, e dall'unità del sentimento fondamentale rampolla la sintesi costruttrice di tutto il mondo conosciuto mediante la percezione intellettuale, che è unità organica di senso e intelletto, del dato della sensazione con l'idea dell'essere posseduta dall'intelletto. Quale soggettivismo più rigoroso ed assoluto?

Eppure, a sentire il Rosmini, nessun più dichiarato nemico del soggettivismo kantiano, ch'egli ritiene risolutamente per scetticismo. E in verità il suo soggettivismo non è scettico; la sua idea dell'essere, quel lume onde l'intelletto forma ed illustra la informe e cieca materia dei dati sensibili, non è un attributo del soggetto, che è in sè finito, ma un riflesso, l'intuito dell'essere che è infinito, dell'oggetto per eccellenza. L'intuito di quell'oggetto, *che lume fia tra 'l vero e l'intelletto*, contiene, per Rosmini, la critica di ogni soggettivismo, e il modo di superarlo. L'essere non è l'essere nostro; ma l'essere che intuiamo come oggetto, e però come opposto all'intelletto nostro. Perciò, lungi dal concorrere nel pensiero del Fichte, il Rosmini è convinto di trovarsi all'opposto estremo. Sennonchè, egli stesso osserva, che l'essere, intuito, per effetto dell'intuito stesso si soggettiva, si idealizza, e da noi non si coglie se non come essere ideale, onde l'intuito riesce in fondo intuito dell'essere ideale, ossia immanente relazione dell'intelletto con l'idea dell'essere; e l'essere reale s'argomenta dalla metafisica (teosofia) come un momento dell'ideale, ma non ci è dato dall'intuito e non entra nella trama del

conoscere. E questo è soggettivismo bello e buono: che si sforza di essere oggettivismo, ma non perciò muta sua natura. In queste strette del soggettivismo si dibatte tutta la speculazione rosminiana.

Mettete l'oggetto alla distanza che vi piace dal soggetto, per salvar l'oggettività della conoscenza. Ma, se non rinunziate al conoscere, il soggetto, toccato l'oggetto, non potrà non assimilarlo a sè, e quasi inghiottirlo. Eppure con quella impotenza s'accompagnava nel rosminianismo uno sforzo, che urgeva soddisfare. Ma, come soddisfarlo? Come si soddisfano tutti gli sforzi impotenti: negandolo; mostrando che non aveva ragion d'essere; provando che oltre l'essere ideale, oltre l'essere che si diceva ideale, non v'ha un altro essere che si possa dire reale e distinguere dal primo; che l'essere ideale, esso appunto è quel reale di cui si andava in cerca. E in verità, che avevano fatto dopo Fichte i suoi discepoli per compiere le esigenze del suo soggettivismo? Avevano detto, prima con Schelling e poi, meglio, con Hegel: badate bene che il vostro soggettivismo è il vero oggettivismo. Il vostro Non-io è parte dell'Io; e quindi non è vero Non-io. Ma Io e Non-io sono identici: nascono ad un parto e per un lungo e difficile processo fenomenologico crescono e si sviluppano ad un tempo, con una vita unica. In altri termini, quell'oggetto che voi credete di aver visto dileguare innanzi all'attività del soggetto, vi sta innanzi saldo e forte più che mai, nel vostro stesso soggetto. Guardatelo bene in viso, e lo riconoscerete di leggieri.

Si potrebbe affermare, che dopo Fichte non restava da dire che una sola parola: oggettivismo, invece che soggettivismo; almeno per un certo tempo, finchè il nuovo concetto dell'oggetto, come soggetto, come spirito, come idea non avesse compiuta nella mente dei filosofi (e dove altrimenti?) quella specie di nuova rivoluzione compernicana gloriosamente iniziata da Kant. Detta cotesta parola, oltre e dopo una *Dottrina della scienza*, si sarebbe potuto scrivere una *Filosofia della natura* e un *Sistema d'idealismo trascendentale*; si sarebbe anche potuto scrivere una *Logica*, che avesse il valore di una metafisica, come costruzione di un pensiero che è anche essere.

A questa metafisica tendeva anche il rosminianismo, sorto in quel periodo così vivace della storia nostra: quando lo spirito italiano aveva bisogno d'una fede, che fosse base e vigore agli ardimenti nazionali, a cui s'apprestava; e questa fede cercava nell'arte, nella storia e nella religione, ridando un profondo contenuto umano alla letteratura, già finita anemica nel vuoto assoluto delle *Grazie*, ultimo e necessario prodotto del periodo classicheggiante, a cui si

contrappose il romanticismo manzoniano; conducendo la storia alla ricerca delle prime affermazioni, guelfe o ghibelline che fossero state, della nostra nazionalità; rialzando la religione e con l'apologia e la polemica contro gli ultimi rappresentanti dello spirito volteriano e coi freschi rivoli del sentimento, di cui si fece interprete l'arte. C'era nello spirito un bisogno di credere; si sentiva il bisogno di un oggetto, che riempisse il vuoto che il sensismo prima, e ora il criticismo, che pareva e per un certo rispetto era scetticismo, vi avevano fatto dentro. Jacopo Ortis col solo desiderio della patria, senz'altra fede, senza l'amore, senza una religione, senza una filosofia era finito nel suicidio. E lo spirito italiano si preparava invece a risorgere a più alta, a più piena vita. Quindi la tendenza nelle menti superiori a rifare, a rinnovare la coscienza; sì che a leggere oggi gli scritti del Mazzini, par di vedere quello stesso entusiasmo, quello stesso esaltamento che è proprio degli spiriti nell'età apostolica delle religioni. Quindi anche, naturalmente, nelle più alte menti filosofiche la tendenza irresistibile a una metafisica. E Rosmini tortura il suo soggettivismo per cavarne la *Teosofia*, la cui lettura ti riempie di ansia affannosa come la vista dell'uomo che si dibatte tra le onde procellose con impari forze per toccare la riva. E Gioberti, fin da principio, e per dir così, a mente fresca, come il discepolo che vede a primo acchito l'errore che sfugge per sempre all'intelletto meccanizzato del maestro, pronunzia quella nuova parola, e, battezzato per reale l'ente ideale rosminiano, passa veramente dal soggettivismo all'oggettivismo, o, com'egli diceva, dal psicologismo all'ontologismo. E come chi vede una verità e deve affermarla contro le tesi opposte e diverse, non riesce dapprima a scorgere oltre la opposizione tra quella e queste, l'identità in che queste e quella coincidono, l'ontologismo nella prima fase del pensiero giobertiano fu la negazione e l'opposizione assoluta; ma nella fase posteriore, espressa nelle opere postume, è l'inveramento del soggettivismo. È l'inveramento riconosciuto, cosciente; che, senza che il Gioberti lo dicesse o potesse dirlo, in effetti anche nell'*Introduzione allo studio della filosofia*, l'ontologismo non si oppone al psicologismo per negarlo, ma per dargli il suo giusto valore. Di questa ontologia nuova che risorge nel Gioberti, tanto diversa dalla vecchia, contro la quale il bonario Galluppi s'era provato perfino all'arguzia, di questa ontologia, che non sarebbe stata più scienza dell'essere se non in quanto scienza del pensiero, ma che il Gioberti non chiama Logica, sebbene non le assegni posto diverso da quello che la Logica occupa nel sistema hegeliano, ma Protologia, non rimasero

pur troppo che informi abbozzi; ma diede essa vita e alimento a tutto quel fervore ideale che dalle opere politiche del Gioberti si diffuse a tutti gli spiriti attivi del risorgimento. — Delle idee si può discutere; ma i fatti son fatti, come si suol dire; e il fatto è che l'Italia risorgente fu rosminiana e giobertiana.

\*  
\*  
\*

E però accadde che la fine sciagurata della guerra nazionale nel 1848 e nell'anno seguente non paresse soltanto la disfatta del risorgimento italiano, ma anche il fallimento della filosofia rosminiana e giobertiana; e a Gioberti, già tornato in patria tra gli applausi universali, convenne riprendere la via dell'esilio. E quel Giuseppe Ferrari che, erede attraverso Romagnosi, Proudhon e Saint-Simon dello spirito scettico e rivoluzionario del sec. XVIII, aveva già nel 1844, nel periodo ascendivo della fama del Gioberti, scagliato a Parigi contro di lui le saette luccicanti della sua critica superficiale e le sue ire qua e là dissimulate in un artificioso tessuto d'ironia e d'insinuazione, credette venuto il momento di scrivere lui la *Filosofia della rivoluzione*; come s'intitola l'opera, da lui pubblicata con la falsa data di Londra nel 1851 (1); nella quale si raccoglie il suo pensiero speculativo nella maggiore maturità cui sia mai pervenuto (2).

Nel proemio dell'opera egli diceva: « Ognuno intende per rivoluzione il gran moto per cui la Francia destava tutti i popoli dell'Europa. Trattasi ora di sapere qual deve esserne la filosofia ». La filosofia di quella rivoluzione era la filosofia di Locke, che vinceva il cristianesimo, e chiamava ogni uomo ad essere pontefice a se stesso. Ma, dopo la doppia reazione dei Borboni e di Luigi Filippo, la guida di Locke venne a mancare, Voltaire e Rousseau furono sopraffatti, *restò dubbia ogni conquista dello spirito umano*. In nome degli stessi principii di quella filosofia si rovesciarono ad una ad una tutte le sue dottrine: in nome dei fatti, a cui gli empiristi si appellavano, si vollero rispettati e riconosciuti (oltre quel fatto, grande almeno quanto la rivoluzione nascente, che è il cristia-

(1) In 2 voll. Ma noi non abbiamo visto e non citeremo che la 2.<sup>a</sup> edizione riveduta dall'autore, Milano, Stab. tipografico-librario dell'editore F. Manini [1875]; pure in due volumi. La prefazione reca la data del 1.<sup>o</sup> agosto 1851.

(2) Vedi l'art. dello stesso FERRARI, P. J. Proudhon, nella N. *Antologia* dell'aprile 1875, vol. XXVIII, pp. 819, 821-22. Cfr. P. F. NICOLI, *La mente di G. Ferrari*, vol. I, Pavia, 1902, pag. 149.

nesimo), quegli stessi fatti minori, che sono i miracoli; in nome della certezza, per cui s'affermava la sensazione, si volle affermato il mondo delle idee, che non è meno certo; in nome dell'esperienza, per cui si pendeva al materialismo, si criticò il concetto stesso di materia, che ci apparisce come proprietà e non come sostanza; e quel dubbio, che s'era rivolto contro il cielo, si ritorse contro la terra e contro quei fatti che eran sembrati più positivi; e quella libertà, chiesta alla negazione di tutt' i privilegi e di tutte le supremazie e dedotta dallo stato naturale degli uomini, si riaffermò contro quel diritto che sorge dalla mente sviluppatasi da quello stato naturale, ossia contro il diritto della forza. Che più? Quella ragione, tanto invocata dai filosofi della rivoluzione, fu mostrata superiore e fuori del senso e quindi atta a innalzarci al di sopra dei fatti, e della terra, fino al cielo di Socrate o di Platone o de' neoplatonici, donde si passò al cielo di Cristo. E si trassero innanzi, dice il Ferrari, Leibniz e Descartes e tutte le filosofie sconfitte, e tentossi di tramutare la rivoluzione in una fase del cristianesimo.

Quindi, volgendosi ai liberali giobertiani che tenevano il campo, gli accusa di aver voluto evitare a ogni patto la rivoluzione, ingannando il popolo intorno alla volontà del papa e dei principi, cambiando in guerra di conquista la guerra della libertà, facendo rifiutare al popolo illuso il soccorso della Francia (1), confidando la guerra a un re da loro stessi dichiarato traditore e già intimo alleato dell'Austria, vietando al popolo di riunire le sue assemblee per proclamare i suoi diritti e salvarli dai nemici interni; e tutto ciò per condurre la loro cospirazione regia e cattolica alla *sconfitta* di Villafranca e al *mistero* di Novara, e farsi di più millantatori e insolenti, quasi avessero riportate venti vittorie, dopo i disastri più goffi e più vergognosi. E dopo una violenta invettiva, in cui vuol bollare come austriacanti e infami quei liberali, grida che bisogna *intimare la guerra alla vecchia religione*; persuadersi che *tutti i sacerdoti sono collegati col pontefice e coll'Austria per conservare la servitù dell'Italia*; vedere *la guerra inevitabile, continua della*

---

(1) Il più curioso è che il Ferrari stesso nella parte terza dell'opera (sez. 3.<sup>a</sup>, cap. VIII), dove parla della propaganda della libertà, pretende dimostrare che l'azione del governo francese nel 1848 doveva essere, come fu, « assolutamente nulla per la rivoluzione e tutta favorevole agli antichi regimi a nome della libertà, per cui il borghese di Parigi difendendo se stesso difende all'estero tutti i diritti acquisiti dalla più alta feudalità e dalle più cieche religioni » (II, 346). — Contro, del resto, il pensiero politico del Ferrari, in generale, vedi CANTONI, *G. Ferrari*, Milano, Brigola, 1878, pp. 41 e ss.

*rivoluzione francese contro la cristianità*; e volere la guerra di cui i signori tremano più che il popolo non ne sperì.

Chi faccia la storia delle idee politiche italiane in questo periodo può divertirsi a mettere a confronto tutte le sentenze e le profezie arrischiate dal Ferrari in questo proemio coi fatti che seguirono, e che pur non valsero a fare metter giudizio allo scrittore milanese. Noi potremmo, per mostrare l'influsso esercitato su di lui dall'amico Proudhon, anche in quelle *allures d'iconoclaste* che il Marx argutamente notava negli scritti del comunista francese, riferire la chiusa del proemio stesso, dove il Ferrari concede che sia dimostrato esser egli empio quanto Voltaire, colpevole quanto Rousseau, esecrando quanto Bruno, quanto Campanella, quanto il risorgimento, quanto la rivoluzione, quanto la filosofia; e dichiara enfaticamente di accettare in nome della filosofia l'inimicizia di tutti i nemici della democrazia. Ma ci preme di venir presto alla dottrina che egli offriva all'Italia in quel momento di crisi.

\*  
\*\*

Della dottrina esposta nella *Filosofia della rivoluzione* alcuni elementi erano stati anticipati dal Ferrari nel suo *Essai sur le principe et les limites de la philosophie de l'histoire* (1), nel 1843. Dove, se nelle prime ti par di vedere ancora un rosminiano, nella terza si afferma già risolutamente quello scetticismo, che forma il fondo della Filosofia della rivoluzione. Nella prima parte, svolgendosi la teoria dell'intelligenza, si scorge quale influsso esercitassero allora le teorie rosminiane anche sulle menti più avverse allo spirito del rosminianismo, qual'era quella del Ferrari. E nulla è più interessante degli sforzi fatti da questo pensatore in quel torno stesso, in due articoli rimasti famosi per la fiera risposta che provocarono dal Gioberti, per intendere il pensiero del roveretano non solo nel suo valore e significato speculativo, ma anche nella sua portata storica in rapporto alla situazione politica e morale d'Italia durante il risorgimento. Quel misto di religione e di speculazione razionale, di scolasticismo e di kantismo, di assolutismo e di liberalismo che è proprio dell'indirizzo rosminiano, riusciva inafferrabile a quello spirito volteriano e scettico e pur vinto dalla luce di certe dimostrazioni del Rosmini e attirato dalla modernità delle sue dottrine sostanziali. Dopo aver fatto una larga e amorosa rassegna delle opere di lui, nella quale s'incontrano non di rado parole di sincera e viva

(1) Paris, Joubert, libraire-éditeur; di pp. XVI-551.

ammirazione, ricordandosi ch'egli scriveva in francese e in Francia, si domandava: « Peut-on rapprocher M. Rosmini de M. de Bonald? » (1), e non dubitava di affermare che tra i due filosofi *vi ha un abisso*; notando acutamente che i discepoli del Bonald con tutto il gran parlare che facevano, di Dio e dell'anima, e con tutte le loro professioni di spiritualismo, non erano in fondo che materialisti, fondando tutta la loro filosofia sul principio della *impotenza della ragione*. In fondo, essi si distinguono appena dai condillachiani. Essi non credono a una morale naturale, preparazione alla morale religiosa; e han bisogno di essere cattolici per essere galantuomini: non credono neppure al pensiero; perchè han bisogno di essere cristiani per ragionare. Egli è che hanno ammesso tutto il materialismo del 700. Senza parola, aveva detto Condillac, non vi ha pensiero; senza piacere, aveva detto Helvetius, non vi ha moralità; senza religione, aveva anche osservato una folla di scrittori politici, non è possibile contenere le passioni. E altrettanto pensano i bonaldiani; soltanto, al materialismo filosofico han sostituito un materialismo religioso. *Essi non discutono, ma assalgono la scienza in nome delle convenienze politiche, sociali e morali; essi sommuovono i fedeli contro l'intelligenza moderna*. Ora, certo, dice il Ferrari, anche il Rosmini è un ultra-cattolico (2); *ma se l'uomo è perduto, il filosofo ci appartiene*: l'Italia l'ha riconosciuto. « Rosmini, non lo dimentichiamo, ha finito per riannodare gl'Italiani agli ultimi progressi della filosofia francese e tedesca; in teologia, ha finito per interpretare la religione come l'intendono gli spiriti più elevati di Europa. Senza dubbio, vi sono stranezze nella condotta del Rosmini, vi sono contraddizioni in questo assolutista, fondatore d'un ordine religioso e continuatore a sua insaputa della grande scuola di Descartes e di Kant. Ma la sua vita è un atto continuo di nobile abnegazione, e se l'Italia non è la prima nazione del mondo, se il movimento filosofico italiano non brilla nè per lo splendore, nè per la regolarità delle concezioni, bisogna pur riconoscere che Romagnosi e Rosmini, l'uno nella povertà e l'altro nella ricchezza, con virtù opposte, con convinzioni contrarie, diciamo anche, l'uno persecutore e l'altro perseguitato, rappresentano degnamente le ultime

(1) *La philosophie catholique en Italie: I. M. Rosmini et ses travaux*, in *Revue des deux mondes* del 15 marzo 1844, p. 993.

(2) « Puisqu'il a combattu dans les rangs des jésuites, et puisqu'il s'est rapproché des gouvernemens absolutistes » (p. 994). — Ma la storia precisa ed esatta non era il forte nè anche di questo filosofo della storia.

idee italiane in questi tempi di calcolo e di transazioni » (1). — Quivi è pur detto che il Rosmini « inaugura il razionalismo in Italia » (2). E già era detto nell'*Essai*, che egli è il solo teologo che ammetta il metodo psicologico di Descartes, e insieme il solo filosofo che possa aspirare a fondare una scuola italiana (3). Niuna meraviglia quindi che anche il Ferrari ne accettasse una dottrina. La più importante, forse: certo quella che nel sistema rosminiano sta a fondamento di tutte, ossia la dottrina della conoscenza.

Pensare è giudicare, ripete il Ferrari nelle prime parole del libro. Era il punto di partenza del Rosmini; e già prima, di Kant. Si può sentire senza giudizio; ma non pensare. E la sensazione non può essere predicato; ma solo soggetto. L'intuizione è cieca senza la categoria, aveva detto Kant; e Rosmini: la sensazione spogliata dell'idea è un *quid* incognito, è inintelligibile. Il predicato è sempre un'idea, continua il Ferrari: anche nelle proposizioni *Dio è, Io esisto*, dove il giudizio pare troncato al primo termine, la stessa affermazione è una qualificazione, e il predicato consiste nell'idea di esistenza, la più generale di tutte le idee. Sicchè il pensare presuppone una o più idee generali. Ora queste idee non possono derivare tutte dall'esperienza; perchè non v'è esperienza senza giudizio; e non v'è giudizio senza idee generali. Ma, pel principio di ragion sufficiente, non si dirà già che tutte le idee sono innate; ma quelle o quella soltanto che rendano possibile il giudizio strumento dell'esperienza, per cui è dato di formare tutte le altre con l'astrazione e la generalizzazione. Insomma, la difficoltà si riduce a spiegare il primo giudizio che renda possibili tutti gli altri; e questo primo giudizio non è altro che una affermazione; e questa a sua volta non presuppone altro che l'idea di esistenza. Perciò « l'esistenza, o piuttosto l'essere, ecco la prima e la sola idea assoluta, illimitata, pura, che bisogna porre nell'intelletto, l'ipotesi primitiva e necessaria in tutta la sua semplicità, la condizione prima del pensiero e del giudizio » (4). Che è quanto aveva insegnato il Rosmini;

(1) Pag. 994.

(2) Art. cit., II. *L'école de M. Rosmini et ses adversaires* nella riv. cit., 15 maggio 1844, p. 687.

(3) *Essai*, pp. 184-5.

(4) *Essai*, pp. 15-16. Non so intendere la difficoltà che trova in quest'unificazione rosminiana dell'apriori con l'idea dell'essere il signor Nicoli nel suo opuscolo sopra citato (p. 93, n. 4), diligente in molte parti e garbato nella forma, ma debole nella ricostruzione e nella critica del pensiero del Ferrari, che v'è esaltato e ammirato più del dovere: troppo più!

e lo scolaro del Romagnosi non dubitava di accettarne gl'insegnamenti. Al condiscipolo Cattaneo parve quasi un'apostasia; e ne lo rimproverava sdegnosamente (1).

Ma pel Rosmini l'idea dell'essere doveva essere il ponte di passaggio dalla gnoseologia alla metafisica; e se non fu per lui, fu per Gioberti. Con diversa ispirazione, invece, il Ferrari ci dice subito: *Nous ne voulons pas sortir de la psychologie!* L'essere, egli nota, appunto perchè si deve considerare come il primo principio del conoscere, è ciò che è, e nessuno può conoscere la sua natura. « Noi lo troviamo nei nostri pensieri; esso li genera, li dirige, li giudica, è immenso, eterno, necessario, infinito; ma è un'idea. Dicendo che *l'essere è*, non si fa che ripetere due volte la stessa idea, che resta sempre la stessa, senza che per questo raddoppiamento dialettico essa possa acquistare una perfezione maggiore. *Il pensiero, ecco la sede naturale dell'essere!* » (2).

Ora, questa soggettività apertamente riconosciuta scava veramente un abisso tra il Ferrari e il Rosmini; per questa soggettività il primo diventava uno di quei *sofisti*, che furono sempre aspramente combattuti dal secondo. L'idea dell'essere, come s'è detto, salvava per questo la oggettività del conoscere e poteva servire al passaggio dalla mente all'essere e fornire quindi la base alla metafisica. Per quello « l'idea primitiva e fondamentale, dopo aver fatto il giro del mondo ed essersi accostata a Dio, si trova ancora un pensiero nei nostri pensieri, e l'ontologia rientra forzatamente nella psicologia » (3). Era la conseguenza che il Gioberti addebitava appunto al puro rosminianismo; e che menava diritto allo scetticismo.

E lo scetticismo, come fu accennato, è il punto di partenza della terza parte dell'*Essai*, dove si vuole determinare lo schema dell'avvenire dell'umanità; e si comincia naturalmente dal fissare i limiti della natura umana, che corrispondono ai limiti designabili a priori del processo storico. E le prime parole di questa trattazione sono: « La ragione aspira verso una scienza assoluta, ed è impossibile che ella possa toccar mai la sua meta » (4). L'aspirazione nasce dalla infinitezza propria del principio del conoscere, che i singoli atti di conoscenza vengono a determinare. Ma l'assolutezza dell'essere può

(1) Vedi la lunga recensione che egli fece dell'*Essai*, senza menzionare nè l'autore nè il libro, nel suo articolo: *Considerazioni sul principio della filosofia*, pubblicato nel 1844 nel *Politecnico*. VII, 292-313. Vedi specialmente pp. 293, 294, 310-312.

(2) Pag. 22.

(3) Pag. 23.

(4) Pag. 379.

comunicarsi alla materia sensibile su cui l'idea dell'essere s'imprime nella conoscenza determinata? Il Ferrari, cui sfugge il significato profondo della percezione intellettuale del Rosmini, e pare che sia rimasta per sempre ignota la sintesi a priori di Kant e l'unità dell'appercezione trascendentale, sentenza alla lesta, che « il pensiero viene dall'equazione *arbitraria* tra l'essere e i fenomeni che lo cattivano »: arbitraria, perchè è impossibile che la materia della conoscenza *adempra le condizioni illimitate* che le impone l'idea prima; le quali tutte s'assommano nell'*identità*. Nè i fenomeni sono identici all'essere; nè identici tra loro. Tutto ciò che è, dice il Ferrari, esiste individualmente, e ogni individuo si sottrae alle leggi dell'identità. È un'illusione naturale del pensiero questa moltiplicazione indefinita d'una sola unità (l'essere), che è tutta intiera in ciascun individuo, in ciascuna differenza, e nella menoma suddivisione o alterazione degli oggetti; onde si crede realmente di cogliere la realtà; ma l'indeterminazione e la determinazione, l'unità e la differenza, l'essere e i fenomeni, questo eterno difetto dell'identità tra le cose genera una lotta perpetua, che si rivela sotto mille forme in tutti gli sforzi del pensiero in lotta con la propria impotenza.

E il Ferrari quindi allinea una serie d'insolubili antinomie derivanti da questo *male metafisico*, da cui è travagliato e roso il pensiero nel midollo stesso dell'essere suo: le antinomie dell'unica sostanza e della molteplicità degli esseri, dell'identità e del cambiamento, del genere e dell'individuo, del continuo e del discreto, dell'esterno e dell'interno, dell'essere e del non-essere, della materia e dello spirito e tutte le antinomie proprie dell'idea di Dio. « L'antinomia — si conclude — è permanente su tutti i punti dell'ontologia, oppone sempre la fisica alla metafisica, il senso alla ragione, il fenomeno al noumeno, il finito all'infinito, il determinato all'indeterminato » (1). E la lotta è inconciliabile, siccome dimostra anche la storia della filosofia: perpetua vicenda tra la metafisica e la fisica, tra la tradizione dell'evidenza noumenica e la tradizione dell'evidenza fenomenica; la prima delle quali fa capo agli Eleati e la seconda agli Atomisti. Tutte le transazioni conciliative che si sono di tempo in tempo tentate non sono riuscite che a mascherare o piuttosto a spostare le difficoltà. Non già che la filosofia sia immobile; v'è un progresso; epperò bisogna ammettere che lo spirito sia in cammino per risolvere questa enorme contraddizione dell'ontologia.

---

(1) Pag. 398.

Sicchè anche pel Ferrari la grande antinomia, madre prolifica di tutte le antinomie particolari, ha la sua brava soluzione: e già ogni scetticismo, volere o no, poichè è processo logico, deve finire in un dommatismo qualsisia. « A nostro avviso, dice il Ferrari (1), la contraddizione è risolta nell'istante in cui essa è sostituita (*remplacée*) da un *mistero* ». E quale? La stessa equazione arbitraria del pensiero; che è un fatto incontestabile, un mistero che nessuno può negare e che non implica nessuna contraddizione; quella equazione che ci dà tutto l'universo, a patto che esso riproduca per tutto ove l'affermazione si presenta, lo stesso mistero del pensiero che lo concepisce. È insomma il mistero della sintesi a priori che dal pensiero si estende alla realtà e copre tutto delle ombre della sua irrazionalità. È il motivo stesso della formula sostituita dal Gioberti al semplice Ente dell'intuito rosminiano; è il motivo della logica hegeliana, che sviluppa e legittima l'identità immediata dello Schelling. Ma il Ferrari si ferma al mistero dell'unità dei contrari, e, per disperazion fatto sicuro, proclama innanzi ad esso l'impotenza della ragione, e l'inanità assoluta dell'ontologia. La ferrea cerchia del nostro pensiero con le sue insanabili contraddizioni è insormontabile; e la psicologia è il risultato ultimo della filosofia moderna. « S'è detto che la psicologia non è che il peristilio della filosofia; e può essere: essa non dà la scienza assoluta; ma il tempio non è di questo mondo: la nostra vita, il nostro pensiero stesso ci relegano nel peristilio dell'assoluto » (2).

Tutto questo è kantismo bello e buono; e come Kant, il Ferrari respinge l'accusa che gli si para innanzi, di scetticismo (*accusation banale!*). L'impossibilità di spiegare Dio, la natura e l'uomo, non implica affatto la negazione di Dio, della natura e dell'uomo. E lo stesso dicasi della materia, del movimento e della vita. « Il solo mezzo di compromettere i fatti, è di volerli spiegare » (3). Ma il fenomenismo, la semplice *descrizione* a cui Ferrari vuol limitato l'ufficio della filosofia, preclude la via a quelle affermazioni, alle quali, bene o male, il Kant giunse nella *Critica della Ragion pratica*: esso non ha uscita possibile dal campo chiuso dello scetticismo, e costringe la ragione al supremo sacrificio di se medesima, al riconoscimento del mistero universale.

*continua.*

GIOVANNI GENTILE.

(1) Pag. 401.

(2) Pag. 403.

(3) Pag. 404.