

LA FILOSOFIA IN ITALIA

DOPO IL 1850

I.

GLI SCETTICI.

I.

GIUSEPPE FERRARI E AUSONIO FRANCHI.

(Cont. — v. fasc. precedente).

La *Filosofia della rivoluzione* non fa che sviluppare i germi di pensiero contenuti nel *Saggio sul principio e i limiti della filosofia della storia*: ma presenta pure una notevole differenza, della quale si spiega agevolmente la ragione psicologica, se si notano i diversi momenti della vita del Ferrari e della storia contemporanea, a cui le due opere appartengono. Il *Saggio* è scritto in Francia, con intendimenti di pura teorica, parecchi anni prima del 1848, quando pareva ancor tanto lontano il giorno della rivoluzione; e il Ferrari forse non ci pensava nemmeno. La seconda opera invece freme di guerra, scritta in italiano e in Italia, quando l'accoramento dell'impresa fallita incitava più forte gli animi alla riscossa: in un tempo e in un paese in cui anche gli scettici dovevano avere una fede. E come avrebbe potuto una filosofia negativa e demolitrice annunziarsi per filosofia della rivoluzione? La rivoluzione non è distruzione, ma rinascita: e non si rinasce che per vivere, e non si vive senza una fede. Ond'era naturale che nella nuova opera il Ferrari, non potendo negare le ragioni del suo scetticismo, e quindi dovendo pure insistere sull'affermazione delle insolubili antinomie della ragione, non insistesse meno su quel mistero, che era tuttavia indicato come quel solo punto in cui si possa fermare il piede in mezzo al generale oceano delle dubbiezze; era naturale che da questa mistica affermazione traesse partito, sviluppandola e ricavandone il contenuto della fede rivoluzionaria.

Tutta la prima delle tre parti, in cui anche questo libro è diviso, è critica e distruttiva. È intitolata: *Critica dell'evidenza*; e vi si dimostra che « lo stesso procedimento che ci promette la certezza, ci conduce al dubbio universale »; perchè, se si sottopongono tutte le nostre cognizioni all'impero della logica, son ritrovate tutte contraddittorie e assurde; siccome il Ferrari a parte a parte chiarisce esaminando i concetti della natura, del pensiero, di Dio, del destino umano e della logica.

Il motivo costante di questa critica è nell'affermazione dei contrari che rende contraddittoria la nozione d'ogni essere: lo stesso motivo del *Saggio*. Qui la critica vorrebbe essere sistematica e non è, procedendo anzi tra tutte le antinomie con quello stesso ordine logico con cui procede il celebre leone della ipotiposi leopardiana

Quale lion di tori entro una mandra...

Si direbbe fatto a posta per mostrare con l'esempio la vanità della logica. Si comincia dalla natura: ma viceversa, nella sezione dedicata ad essa si ficcano tutte le categorie della logica: genere e individuo, causa ed effetto, finito e infinito, essere e non essere. Dopo la natura e il pensiero, si assale Dio: è una gradazione ascendente? Si vuol distruggere prima l'edificio e poi la base? Ma allora prima sarebbe dovuto cadere il pensiero e poi la natura; e soprattutto, Dio avrebbe dovuto essere il termine ultimo della critica; laddove alla critica dei concetti di Dio e de' suoi attributi segue nel Ferrari la critica del dovere e della felicità, nonchè della logica. È, come si vede, l'ordine del disordine; i capitoli e le discussioni si succedono arbitrariamente senza un disegno, neppure sbagliato. Il che suggerì al Fiorentino l'idea di quella critica: « Il Ferrari ha fatto incetta di ogni forma di scetticismo; ce n'è di tutti i colori; è un arsenale, dove le armi dell'età della pietra si trovano accatastate coi fucili ad ago »; sicchè il nostro scettico sarebbe incorso nell'errore di non distinguere antinomia da antinomia; di non vedere che ognuna di esse rampolla da certi presupposti filosofici, e prova soltanto contro quella data filosofia (così gli argomenti di Zenone contro il concetto del moto, presuppongono la dottrina parmenidea); e spostata dal suo luogo, perde ogni efficacia (1). E si dice che il Ferrari ringraziasse il Fiorentino della critica, e gli rispondesse: « Avete ragione » (2). E può

(1) *La filosofia contemporanea in Italia*, Napoli, Morano, 1876, pp. 42-3.

(2) Vedi ciò che si racconta nel volumetto: *Onoranze a F. Fiorentino*, Napoli, A. Morano, 1885, pag. 107.

darsi che dopo 25 anni il Ferrari non si ricordasse più bene, distratto come s'era in lavori di diversa indole, delle intime ragioni del suo filosofare. Ma, ripensando il suo pensiero del '51, egli avrebbe potuto rispondere al Fiorentino, che appunto come le armi della pietra all'offesa son sempre buone, anche dopo l'invenzione dei fucili ad ago, così nella critica negativa gli argomenti di tutte le filosofie sono validi, a qualunque tempo appartengano. Giacchè tutte le filosofie di tutti i tempi presuppongono sempre una vita della coscienza che si può rivivere (dove l'interesse e il valore della storia), e non sono morti residui d'un organismo in frantumi. Se la critica d'una forma della coscienza ha valore contro questa forma, essa ha un valore perenne ed assoluto, perchè quella forma stessa della coscienza ha un valore perenne ed assoluto, al quale la critica si contrappone. Certo, contro una tesi allo scettico basta un'antitesi sola; ma è alla molteplicità delle tesi, formatesi storicamente, che egli deve apprestare molteplici antitesi. Di qui per lui il vantaggio, che il dogmatico, costretto ad abbandonare la tesi nuova, non crederà di potere riparar nella vecchia. L'esigenza logica del Fiorentino nella sua verità è, che ogni antitesi non valga se non contro la tesi di cui è l'antitesi; e il Ferrari non solo non ha mancato di conformarsi a tale esigenza, ma non poteva nemmeno non conformarvisi.

Il vero difetto non è storico ma logico: c'è l'arsenale, — il che non sarebbe un difetto; ma nell'arsenale ci vuole un ordine ragionevole, per cui le armi non siano ammassate, ma ordinate. E l'ordine manca, come s'è detto: manca appunto il sistema, in cui ogni tesi dovrebbe occupare il suo posto; e così quindi ogni antitesi; sicchè ogni tesi nuova fosse conseguenza della tesi e dell'antitesi precedenti. Altrimenti perchè, caduta una tesi, il sorgere d'una tesi nuova? Senza il sistema non c'è il processo; e la prima parola del pensiero dovrebbe anche essere l'ultima.

Ma, comunque, la corda toccata dal Ferrari è una corda vera; ed egli ne trae suoni acuti, che si ficcano addentro negli orecchi e scuotono fortemente. Perchè il suo era ingegno speculativo e penetrante, sebbene sbrigliato e quasi selvaggio. E il concetto che egli lummeggia ora da un aspetto e ora dall'altro con infaticabile insistenza, è profondamente vero; la contraddizione è immanente nel concetto stesso dell'essere; e come tutto è, tutto è contraddittorio. Ma da questa irreparabile contraddizione Giorgio Hegel lungi dell'essere trascinato nello scetticismo, era salito a nuove e più alte affermazioni del vigore della ragione, creando un vero *Novum Organum*. Che pensò il Ferrari dell'impresa hegeliana? Per quel che ne dice,

non pare che l'avesse studiata seriamente. Il giudizio ad ogni modo è negativo. Dopo avere tessuta la sua tela di antinomie, egli dichiara impossibile *penetrare al di là della contraddizione*, perchè ogni tentativo su questa via incontrerà sempre due ostacoli insuperabili (1). Infatti, *soppressa la logica*, non sarà possibile fissare un principio e un punto di partenza; nè segnare una via per cui procedere. « La filosofia, dice il Ferrari, si ridurrà ad un gioco più o meno ingegnoso e terribile, in cui la vittoria resterà, non alla verità, ma al più forte, voglio dire a colui che avrà sorpassato gli altri nella potenza di affascinare col misticismo o d'interventire ogni concetto per mezzo della dialettica ».

Entrambi i vizi, del principio e del processo arbitrario, egli ritrova pertanto in Hegel. « Il suo punto di partenza è arbitrario, e lo sviluppo non è uno sviluppo ». *Infatti*, continua il critico e si accinge a dimostrare la vanità della dottrina hegeliana; senz'accorgersi, come accade in tutti i casi simili, che, mentre egli credeva d'aver sepolta per sempre la logica, questa era più viva di prima sulla sua bocca e nel suo stesso pensiero. Infatti, ammesso pure l'essere, che è il principio della logica hegeliana, da questo principio non è possibile procedere oltre con quella dialettica di antitesi e negazione di antitesi, escogitata da Hegel: perchè se l'antitesi dell'essere è il non-essere (e non può essere che il non-essere) la negazione del non-essere non può darci, come Hegel presume, il diventare; ma ci riconduce necessariamente là donde s'eran prese le mosse: all'essere. « Hegel, deducendo dalla negazione del non-essere il diventare, aggiunge artificialmente un nuovo termine a due termini che non lo contengono. Il diventare non è l'essere, nè il non-essere, nè la loro sintesi; le nozioni logiche dell'essere e del non-essere si limitano ad accusarlo di contraddizione » (2).

La critica zoppica perchè, provandosi a rovesciare il processo della logica hegeliana, la combatte con un criterio inferiore, che questa logica dichiara di aver superato; e cade perciò nello stesso errore di chi contro il sistema eliocentrico adducesse la testimonianza dei sensi, che è favorevole al geocentrico. Ora, come l'astronomo può ridersi di chi gli opponga il sorgere e il tramonto del sole, così l'hegeliano può ridersi della contraddizione, che, secondo il Ferrari, l'essere e il non-essere imputerebbero al diventare: poichè è appunto

(1) *Filosofia della rivoluzione*, vol. I, pp. 181 e sg. L'edizione citata è sempre la seconda, del 1873 (non 1875 come per errore fu stampato a pag. 87 n. 1).

(2) I, 185.

questa contraddizione che può esser generata dall'opposizione del non-essere all'essere; e arbitrio sarebbe, per evitare la contraddizione che da quei termini scaturisce ineluttabilmente, riaffermare la identità dell'essere che è stata negata.

Nè maggior penetrazione del pensiero hegeliano dimostrano le altre osservazioni. È vero, egli dice, che la natura cambia per negazioni di negazioni, che sono sempre nuove affermazioni. Ma c'è una gran differenza tra la negazione dialettica e la negazione positiva. La prima è una contraddizione pura e semplice, in cui il sì e il no si bilanciano, e restano eternamente; la loro opposizione è sterile, e se si nega un termine, resta l'altro. La seconda, invece, non è mera negazione, « ma la sostituzione d'una cosa ad un'altra per cui [la natura] oppone al feto il neonato, al neonato il fanciullo, al fanciullo l'adolescente, all'uomo il cadavere, al cadavere la cenere del sepolcro » (1). Questo è vero processo, che non torna mai alla posizione di prima. « Il sillogismo hegeliano si sviluppa in aria, e la natura si sviluppa coi fatti; il sillogismo hegeliano è metafisico, e la natura è fisica: il sillogismo hegeliano opera sul vuoto, sulla negazione delle antitesi; la natura opera sulle realtà, emettendo tesi sempre nuove, voglio dire creando esseri sempre nuovi » (2).

Tutto questo dimostra che il Ferrari non solo non aveva meditato la *Logica* di Hegel, ma ignorava perfino le ragioni del suo idealismo. Nessuna antitesi, per Hegel, è la negazione assoluta della tesi: anzi la nega, in quanto la contiene, proprio come l'adolescente contiene il fanciullo; e perciò è anch'essa negazione positiva. E altrimenti come sarebbe processo dalla tesi? Essa è negazione rispetto alla tesi precedente; ma appunto per ciò è una nuova posizione. Lungi poi dal contrapporsi alla fisica, la metafisica hegeliana non vuol'essere che il midollo della fisica, sì che le categorie della logica corrispondano precisamente allo schema della natura,

Ma perchè cominciare dall'essere piuttosto che dal non-essere? Chi ci dice che dall'imperfetto si deve procedere al perfetto, anzi che supporre una natura edenica primitiva? Il punto di partenza è arbitrario (3). — Anche questa obbiezione ci attesta che il Ferrari studiò poco e meno intese l'hegelismo. Perchè l'essere prima del non-essere? Perchè questo presuppone quello, e quello non presuppone questo; perchè, volendo filosofare, non si può rinunciare alla logica filosofica! E non aveva lo stesso Ferrari dimostrato nell'*Essai* di soli otto anni innanzi, che l'essere è la prima idea logica, quella da cui l'in-

(1) I, 188.

(2) I, 189.

(3) I, 190.

telletto non può spogliarsi, e che è per ciò il fondamento e il principio del suo processo logico?

In verità, queste critiche hanno più del sofistico che dello speculativo; dimostrano più l'interesse di provare una tesi, che lo spassionato amore del vero. Non che il Ferrari non le facesse in buona fede; ma egli è che portava nella ricerca una veemenza che gli turbava e offuscava l'occhio della ragione. Tutto l'andamento delle sue dimostrazioni, faticoso e sforzato, ne è un indizio manifesto.

La precocità dell'ingegno aveva spinto il Ferrari a filosofare, ad affermare prima che si fosse munito d'una sufficiente preparazione storica: donde una prosunzione, che, congiunta a una grande ma disordinata vivacità d'immaginazione e a una rara prontezza d'intuito, gli fece troppo presto assumere una posizione, oltre la quale non gli fu più possibile di nulla vedere, mentre possibile gli parve di mantenerla e difenderla con ogni sorta di argomenti contro ogni sorta di argomenti.

Dunque, falso l'hegelismo nel metodo e nel principio. « Niun filosofo, conchiude il Ferrari, niun filosofo, tra i moderni, ha eguagliato il genio di Hegel; niuno è stato di lui più ardito, più preciso, più infaticabile nella invenzione metafisica: siamo presi d'ammirazione nel considerare quest'uomo, che, senza ristarsi mai, si apre la via a traverso l'impossibile; egli è sempre solo, ed esce sempre grande da una lotta disperata; egli è sempre vittorioso tanto da renderci attoniti ». Insomma, anche il Ferrari sarebbe stato tra i seguaci di Hegel, se avesse potuto capacitarsi del principio, che la sintesi dei contrari è la vita e non la morte del pensiero.

*
* *

Ma, escluso l'hegelismo, egli naturalmente non vede altra possibile filosofia costruttiva, altro possibile intendimento razionale del reale. La conclusione non può essere che lo scetticismo e il riconoscimento del mistero. È impossibile, dice il Ferrari, passando alla seconda parte della sua opera, lottare contro il dubbio universale, nè vincerlo, nè dimenticarlo: « non ci rimane che ad evitarlo, a fuggirlo, riparandoci sul campo stesso ove la natura ci chiama » (1). E il modo è curioso. Donde il dubbio? La critica distrugge quel mondo, di cui siamo certi prima d'imprendere il lavoro della critica. Ma lo distrugge veramente? A questa distruzione tutto soprav-

(1) I, 195.

vive: perchè dopo e nonostante la critica che ci mena a dubitare di tutto, noi continuiamo a vivere, e perciò a credere, ad esser certi del mondo che ci circonda, e a cui si riferisce ogni forma della nostra attività. « La guerra universale di tutte le cose e di tutti i pensieri è stata inoffensiva; nessun oggetto è sparito, nessun fenomeno svanito ». La logica è il principio dello scandalo: bando, dunque, alla logica. Sottomettiamola alla natura! Allora dubbii, contraddizioni, assurdità saranno confinate in una sfera esterna a quella della nostra azione. Nè il partito è arbitrario: perchè è tanto vero che le cose non obbediscono alla logica, che la logica presuppone le cose, che ne sono il contenuto. Dunque il mondo è, in quanto *rivelazione della natura*; e la logica vien dopo, nè può infirmare l'esistenza di ciò che la precede, come non può spiegarsela. Il genere umano ha sempre capito che il mistero è alle origini, che le origini ci sfuggono e devono restare nel seno dell'eterno: solo che alla rivelazione sovranaturale bisogna sostituire quella della natura. « Non scelta a capriccio, essa ci invade e ci trascina nella sua corrente; costituisce l'esser nostro, ci dà la volontà, la ragione ». Il dubbio rimarrà invitto; ma non potrà toccare se non la realtà metafisica, la regione trascendente, dice il Nostro, ove si formano i mondi, non quel mondo delle apparenze in cui la natura si manifesta, e in cui l'uomo vive indipendentemente dalla logica.

E il Ferrari si accinge quindi a seguire questa manifestazione della natura, che è triplice: rivelazione degli *esseri*, rivelazione della *vita* e rivelazione *morale*.

Le apparenze sono criticabili dalla logica, ma restano in sè indistruttibili: l'ombra esiste quanto la luce, le immagini del sogno sono tanto incontestabili quanto gli spettacoli della natura. Ogni apparenza è una realtà. L'errore non proviene mai da ciò che apparisce, ma dalle congetture, dalle ipotesi, dalle aggiunte logiche che noi facciamo a quel che apparisce; e si rettifica infatti con nuove osservazioni delle apparenze. Dubitare della realtà delle apparenze, è proporsi un problema artificiale e falso: è presupporre arbitrariamente una realtà trascendente alla quale paragonare l'apparenza, e considerar questa « come il segno, come l'indizio d'una cosa sconosciuta ». Ma questo *quid* ignoto è una creazione di quella riflessione, che si trascina nell'assurdo.

Se non si deve distinguere l'apparenza dalla realtà, non si può cercare donde vengono le apparenze. *Si manifestano, dunque sono* ⁽¹⁾.

(1) I, 200.

Nulla è da cercare, nulla da apprendere al di là dell'apparenza. — Non havvi perciò criterio della verità: ogni apparenza è criterio a sè: tutte le verità sono irriducibili e inverificabili.

E il vero metodo consiste nell'accettare tutte le apparenze, e resistere alla logica, impedire anzi che questa pigli piede e guadagni terreno. Restar *servi* del fenomeno: *credo quia absurdum*. La natura s'impadronisce della logica e la soggioga, costringendola ad ammettere l'illogico, il logicamente impossibile.

La contraddizione, però, a cui bisogna assoggettarsi, è la contraddizione *critica*: ossia la contraddizione che la logica in quanto critica della logica naturale discopre nelle manifestazioni della natura già imposte al pensiero dell'uomo: contraddizione insolubile, eterna, senza uscita e senza speranza. Ma c'è una contraddizione diversa a cui la mente non può nè deve arrestarsi, e nel cui scioglimento è la condizione e il principio della scienza: la contraddizione *positiva* che nasce dal negare le conseguenze della logica sottoposta alla rivelazione, ossia dal sottoporre la rivelazione alla logica, dal *porre* la contraddizione nel seno stesso della natura, facendo, per esempio, la terra mobile e immobile, perchè ora ci apparisce mobile e ora immobile. Bisogna distinguer bene queste due contraddizioni: una termine della scienza, risultato della logica in quanto si ritorce sulla natura; l'altra errore o dubbio transeunte, individuale e meramente soggettivo, che vien sorpassato per lo stesso potere della rivelazione naturale, con l'aderire alle apparenze, che non soffrono mai di tali contraddizioni. « La contraddizione critica esce dalla logica, che domina la natura; l'altra dalla natura che domina la logica » (1). La soluzione (immaginaria e falsa) delle contraddizioni critiche crea la metafisica, eterno lavoro di Sisifo affaticantesi indarno in un'impresa fatalmente impossibile; la soluzione naturale delle contraddizioni positive dà la fisica, — che è la vera scienza. Se si confondono le due antinomie, la metafisica si mescola con la fisica.

Il mondo moderno comincia con la separazione della fisica dalla metafisica, con l'appello all'osservazione dei fatti e della natura: separazione a cui Galileo e Newton si mantennero felicemente fedeli. Ma la riforma fu più empirica che scientifica; giacchè, non essendosi distinte le due specie d'antinomie, rimase una speranza, e si rinnovarono più volte poi i tentativi di risolvere le antinomie critiche, riuscendo così a introdurre nuovamente la metafisica nella

(1) I, 213.

fisica. La metafisica deve perire, perchè la fisica possa vivere; e questo non è possibile che ad un patto: che si tengano nettamente distinte le due antinomie, la critica e la positiva.

Nessuna espressione più rigida del cosiddetto *positivismo*: « Per la critica tutto è possibile, tutto è impossibile: gli angeli possono esistere come gli uomini, contraddittorii quanto gli uomini.... L'eucaristia ci amministra dessa la carne e il sangue sotto le forme del pane e del vino? Questo miracolo non è più prodigioso, che il miracolo della qualità che si unisce alla sostanza. Sotto l'impero della logica non si nega nulla, perchè si nega tutto; non si prova nulla, perchè si prova tutto. Il Cristianesimo potrebbe essere materialmente vero, benchè logicamente impossibile; è l'apparenza, è la storia, è la natura che distruggono il Cristo del pari che la fenice » (1).

I fenomeni appariscono, dunque sono: i fenomeni si rassomigliano, e le loro somiglianze formano i generi. Il genere è in contraddizione con l'individuo; ma apparisce; dunque è. Ma esso non è che dove apparisce: apparisce negl'individui, e perciò è negl'individui, *in re*, e perisce con gl'individui. Le rivoluzioni cosmiche, rinnovando le razze e la vegetazione, mutano i generi, e se ne contano a migliaia spenti per sempre. Han torto i realisti quando ammettono gli universali per sè, *ante o post rem*; han torto i nominalisti, quando negano gli universali *in re*, rifiutando l'esistenza del genere che pel Ferrari è *un fatto incontestabile* (2), per la ragione detta.

Ma in questo punto il pensiero del Ferrari oscilla tra le due opposte tesi senza una risoluzione definitiva. Così egli combatte i sensisti, che con la generalizzazione vogliono trarre il genere dagli individui, accusandoli di capovolgere l'errore degl'intellettualisti a cui si opponevano. « Se voi generalizzate, — ei dice loro, — si è perchè i generi esistono; se classificate gli oggetti, si è perchè le classi esistono; senza i generi vedreste solo individui, senza la sostanza l'apparenza della sostanza non si offrirebbe all'intelletto, l'essere non si manifesterebbe in mezzo agli esseri » (3). E dà ragione a Kant di aver rivendicato l'apparire del genere, ossia il valore oggettivo, nella sfera puramente fenomenica, delle categorie. Ma poi se la piglia cogli eclettici che fondano la loro metafisica sul valore oggettivo dello spazio e del tempo, della causa e della sostanza, e specialmente col Cousin, il quale, « col cuore palpitante d'ipocrisia, ci mostrò Dio nella sostanza, affinchè lo spettro della religione

(1) I, 215.

(2) I, 225.

(3) I, 243.

comparisse nel seno della filosofia » (1); e afferma la causa non essere che il genere delle cause, ossia delle operazioni diverse degli esseri: lotta, combattimento, alterazione, gravitazione, affinità, generazione, vivere, morire, nascere, perire, apparire, scomparire. Sicchè la causa sarebbe un nome; e neanche potrebbe affermarsi come reale (d'una realtà, s'intende, sempre apparente) quel *quid* per cui tutte queste cause o operazioni diverse si rassomigliano, e in cui tutte convengono, ossia quel genere, che pure si dice che è, in quanto appare. Se fosse veramente, dovrebbe essere qualche cosa di differente dagli individui come tali. E ora dalle parole del Ferrari parrebbe che egli propenda verso questa sentenza; ora verso la contraria.

Così, nella sua critica del materialismo, egli si appoggia sul concetto nominalistico dell'universale, notando che la materia propriamente detta non è se non il genere delle materie. Una delle apparenze fondamentali della materia è la diversità delle materie prime, che spetta alla chimica di noverare: tutte irreducibili. Vi sono esseri immateriali? Sì, quando appaiono. È immateriale, per esempio, l'unità dell'organismo, intangibile in sé, benchè si possano toccare le parti che la costituiscono. Ma quando muore, cessa di essere: « il disparire della sua apparenza lo uccide » (2). Immateriali per ciò sono alcune apparenze della stessa materia; e il materialismo si fonda su un concetto astratto della materia, è una metafisica non meno dello spiritualismo.

Nella critica invece del soggettivismo della categoria kantiana il Ferrari si dimostra un aperto realista. Kant, secondo l'acuto filosofo milanese, anzi che evitare il difetto di Descartes e quello di Locke, come ordinariamente si pensa, avrebbe riunito in sé il difetto dell'uno e il difetto dell'altro. Descartes, invece di starsene alle apparenze, voleva dedurre dalle idee le sensazioni, forzare la contraddizione critica del genere e dell'individuo, incorrendo perciò nella metafisica. Locke, per la ragione stessa, si propose la tesi contraria, e cadde anche lui nella metafisica. Kant infine, opponendosi all'intellettualismo cartesiano col riconoscimento del valore della sensazione, e all'empirismo lockiano col riconoscimento della funzione intellettuale, era incorso in una doppia metafisica, ricavando le cognizioni dal senso e dall'intelletto, e quindi facendo dipendere l'individuo anche dall'intelletto, e il genere anche dal senso; senza vedere nè sospettare mai la correlazione irriducibile delle idee e delle sensazioni, dei generi e degli individui.

(1) I, 247.

(2) I, 262.

La rivelazione degli esseri, — dice il Ferrari, — si raddoppia in noi; tanti pensieri in noi, quante cose fuori di noi. L'intelletto è lo specchio della natura. « Le cose della natura si dividono nelle due grandi classi degli individui e dei generi; hannovi dunque nel pensiero gli individui e i generi, cioè le sensazioni e le idee » (1). Tra idee e sensazioni una barriera insormontabile; tale barriera apparisce, dunque è.

La cosa è più facile a dirsi che a pensarsi; ma, comunque, è molto sbrigativa. Quale argomento non si spunta contro il fino acciaio dell'*apparisce, dunque è?* Questa è veramente una chiave, che apre tutte le porte. Perciò, se l'autore s'è dimenticato di dirci in qual modo la doppia realtà, individuale e generica, venga a rispecchiarsi nel pensiero, bisogna bene immaginarsi che il modo sia tutto in quelle parole prodigiose; apparisce, dunque è; salvo a precipitare nella metafisica, chi voglia saperne di più.

Quel che vi ha di profondamente vero nella intuizione del Ferrari, — ma risale fino ad Eraclito, o almeno ai sofisti che direttamente ne derivano, — è col flusso perenne della realtà quello parallelo del pensiero; che è poi il motivo della profonda critica hegeliana dell'intelletto astratto: ma in questa intuizione egli non vede così chiaro da discernere l'intimo rapporto tra individuo e genere, tra senso e intelletto, che gli restano innanzi come una doppia manifestazione del reale. Se la realtà è ciò che apparisce, uno può essere l'apparire, una la realtà, una la manifestazione; donde perciò la duplicità? Risponderà il Ferrari: *apparisce, dunque è*; ma non basta.

Ridotto lo spirito a uno specchio del reale esterno ad esso, la logica doveva costringere il Ferrari a negargli ogni elemento essenziale, *a priori*. E la rosminiana idea innata dell'essere, ammessa nell'*Essai*? Il Ferrari vorrebbe disfarsi di questo residuo della metafisica, e rompere quest'altro filo che potrebbe legarlo a quella filosofia sconfitta, alla quale si contrappone la filosofia della rivoluzione; e rendere così più coerente questo suo fenomenismo oggettivistico: ma dice e disdice sì da non lasciar cogliere chiaramente il suo pensiero: « Se tutte le idee, — egli scrive, — sono acquisite, ve ne hanno di acquisite nell'atto stesso in cui si acquistano le prime sensazioni; e sono le idee del tempo, dello spazio ed altre, *soprattutto l'idea dell'essere*, contemporanea della prima sensazione » (2). In quel *soprattutto* indeterminatissimo suona incerta la voce della

(1) I, 276. Cfr. I, 273.

(2) I, 289.

vecchia coscienza filosofica, che l'autore s'affretta tosto a correggere, insistendo sul concetto già espresso della semplice contemporaneità di cotesta idea dell'essere con la prima sensazione acquisita. Tutto il periodo rivela un dramma che si svolge o, dicasi, un conflitto che si combatte, quasi inconsciamente, nell'intimo di questo spirito speculativo. Il quale, quasi per dissimulare tale conflitto, e insieme il mutamento che avviene intanto delle sue idee precedenti, soggiunge: « Quest'ultima idea può considerarsi innata, non perchè lo sia veramente, non perchè sia negato agli oggetti di trasmettercela, non perchè l'esperienza la supponga; l'essere è innato solo nel senso, che trovasi contemporaneo del pensiero » (1). Dove, se le parole non stessero a velare anzi che a svelare il pensiero, non si potrebbe vedere che questo costrutto: che l'idea dell'essere può considerarsi innata, non perchè sia tale, anzi — perchè non è. Se essa, infatti, è contemporanea del pensiero, ma *acquisita* (acquisita, come dice il Ferrari, nell'atto stesso in cui si acquistano le prime sensazioni), come può dirsi innata? Tanto varrebbe dire che il bianco è nero! Che se per primo acquisito il Ferrari intendesse la funzionalità della mente, questa funzionalità bisognerebbe darla per originaria; se intendesse qualche cosa come l'*acquisizione originaria* di cui parla il Kant nella sua risposta all'Eberhard, questa acquisizione sarebbe presupposta dalla esperienza; ciò che egli nega.

Anche nella *Filosofia della rivoluzione* il movimento del pensiero riducesi al giudizio; ma qui il giudizio è « una specie di meccanica intellettuale »: servo del fenomeno, esso si limita alla esatta ripetizione del moto delle cose. L'errore è impossibile finchè ci atteniamo alla rivelazione diretta, dove tutto è vero. Esso nasce quando il pensiero si ferma mentre la realtà cammina. « Nel momento in cui penso, la natura cambia, si altera, non è più quella delle mie ricordanze; invece d'essere da lei cattivato, voglio cattivarla, renderla immobile, eternarla; quindi il mio pensiero invecchia dinanzi all'eterna giovinezza di una natura sempre nuova »; ed ecco l'errore. È la dottrina stessa di Gorgia; ma questi era coerente a sè, negando la possibilità della conoscenza vera; il Ferrari invece, distinguendo conoscenza vera e conoscenza falsa, spezza con le proprie mani quell'arma dello scetticismo che ha impugnata.

Ciò non gli impedisce tuttavia di affermare, sospinto dallo spirito che lo anima, che « un sistema essendo dato, tutti i sistemi sono possibili » (2): la verità è meramente relativa e si muove di

(1) Ivi.

(2) I, 297.

quello stesso moto perenne che è proprio della natura che vi si rivela. Il Ferrari non sospetta nemmeno, che se la verità si muove, se il pensiero si ha da muovere, il criterio del vero non può consistere altrove che nello stesso pensiero; e non vede nemmeno che l'apparire stesso, in cui egli una volta vede e una volta non vede questa misura della verità, è esso stesso un elemento soggettivo, ossia un atto del pensiero, e perciò una rivelazione di questo anzi che della natura, ch'egli proietta innanzi al primo, come sua norma e regina. — Anzi che la filosofia della rivoluzione, questa pare spesso la rivoluzione della filosofia!

*
* *
*

La rivelazione delle cose si raddoppia per una seconda rivelazione che è quella della *vita*: secondo grado della rivelazione naturale. Ma che è questa vita? Per vita il Ferrari intende il fatto psicologico, il sentimento che dà colorito e conferisce pregio e valore alle cose, differenziandole; donde il volere. Anche questa vita domina la logica senza nemmeno sospettare le contraddizioni che genera. La rivelazione degli esseri ci dà le conoscenze; la vita suscita le azioni, il *fatto*. Ora come le conoscenze presentano alla logica antinomie insormontabili, così pure la vita determina azioni inesplicabili con la logica del sentimento. V'ha dolori che ci son cari, consolazioni volgari che ci nauseano: ma la vita decide, è il fatto obbedisce, e sia pure assurdo quanto i pensieri. L'azione non è mai la conseguenza del calcolo prudente dell'intelligenza che sceglie tra il bene e il male; e tante volte questa scelta alla stessa intelligenza apparisce impossibile. Ma gli astratti dilemmi della ragione svaniscono sotto l'impero della rivelazione vitale; la vita sceglie per noi; e siamo spinti alla felicità. Unica regola delle tante e sì diverse condotte degli uomini, è la vita « quale si desta in noi, in presenza delle cose, in presenza delle nostre proprie idee » (1).

Tutti i piaceri, motivi all'operare, si contraddicono; e la contraddizione non è superata che dalla rivelazione naturale, la gran dominatrice del pensiero logico: in questo caso della vita. Questa è perciò un istinto, anzi più istinti, secondo il Ferrari, che un'aritmetica misteriosa combina e trasforma. E quest'aritmetica egli dice *ritmo della vita*, qualche cosa di molto simile al *Wille* dello Schopenhauer.

(1) II, 17.

In questo ritmo è l'essenza dell'uomo, e l'intelligenza non è che suo strumento. Esso determina i fini, e l'intelligenza obbedisce, subordina i mezzi allo scopo e così attua le intenzioni. Questa è un meccanismo tutto a servizio del ritmo della vita. E pel ritmo della vita l'uomo si distingue dagli animali, non per la ragione, che è comune a quello e a questi; i quali non mancano della percezione, nè della memoria, nè della facoltà di giudicare, perchè già questa è presupposta dalla percezione; nè delle funzioni più elevate della ragione. Infatti per intenderle, per indovinare le cagioni del loro agire, a noi tocca d'indurre, di dedurre, di supporre in loro quello che avviene in noi quando operiamo (1). Ma essi hanno anche i generi, senza i quali non potrebbero giudicare; e tutte quelle nozioni *a priori*, che si credono necessarie al giudizio; e perfino la nozione della giustizia, poichè essi allevano la loro prole e noi li possiamo ammaestrare con le pene e le ricompense.

È il più alto ritmo vitale che distingue l'uomo dagli animali inferiori: è la più alta mira posta all'attività di quello, che genera in lui un meccanismo più complicato. L'istinto animalesco è limitato, preciso, infallibile: e si serve perciò di una ragione *quantitativamente* inferiore; il ritmo umano ammette una latitudine vastissima di valori; e si serve quindi di una ragione quantitativamente *superiore*.

Nel ritmo della vita s'alternano due istinti antagonisti: l'ispirazione del bene e quella del male: e chi sceglie nella grande alternativa è sempre il ritmo, che crea e domina la società.

Vico aveva detto che la Provvidenza divina « delle passioni degli uomini tutti attenuti alle loro private utilità, per le quali vivrebbero da fiere bestie dentro le solitudini, ne ha fatto gli ordini civili, per li quali vivano in umana società »; sicchè il mondo delle nazioni, di cui pure è fabbro l'umano arbitrio, riesca ben altro che questo non vorrebbe: con la castità dei matrimoni e il sorgere conseguente delle famiglie invece della venere bestiale; e lo scattar della libertà popolare dallo stesso costituirsi e consolidarsi dell'autorità dei nobili sui plebei; e lo sfasciarsi delle monarchie quando

(1) Questa non è una delle grandi incoerenze del nostro filosofo; il quale, dopo aver detto che l'uomo è determinato dal ritmo della vita e non dall'intelligenza, qui, per fare del ritmo vitale una prerogativa umana, non dubita di dir delle bestie: « esse esitano, dunque deliberano: esse decidonsi, dunque ragionano » (II, 21); supponendo, evidentemente, che le determinazioni provengano dal deliberare e dal ragionare, cioè appunto dalla intelligenza.

più si vogliono confermare e perpetuare; e il risorgere a nuova vita delle nazioni, quando si sian volute disperdere, essendosene salvati gli avanzi nella solitudine.

E il Ferrari, ispirandosi probabilmente, benchè se ne diparta gran tratto, alla dottrina del suo Vico, dice che « nell'individuo le funzioni istintive si armonizzano, senza ch'egli se ne accorga, per vegliare alla sua conservazione; mangia per soddisfare alla fame, e le sue forze si rinnovano; ama per amare, e la sua specie si propaga; la collera è involontaria, ma ci difende: l'amicizia è disinteressata, ma ci procaccia difensori.... Lo stesso fenomeno si ripete nella società. Non ispetta all'intelligenza il fondare la società, nè il formare le diverse funzioni dell'industria, nè il distribuire le vocazioni, nè il creare i caratteri; essa si limita ad accettare la rivelazione dell'istinto, le passioni, i sentimenti che traduconsi ad ogni istante in forme meccaniche, le quali variano indefinitamente nella direzione, nell'intensità ». Come poi si coordinano queste forze? Chi dà la formula sociale? Essa vien suggerita da una rivelazione interna. Come c'è l'artista dato dalla natura, così c'è pure il politico, che è tratto dalla sua stessa natura a prendere il suo posto, perchè predestinato al comando, ad assegnare a ciascun istinto la sua funzione, a ciascun uomo la sua missione, attuando l'ordine occulto che è nel fondo delle moltitudini. Dimentica sè perchè la città si fonda, « e perchè ogni pietra vivente prenda il suo posto nell'edificio della civiltà » (1).

Non havvi, dice il Ferrari, non havvi adunanza sì piccola, sì rude che non trovi il suo Orfeo. Quando è giunto il momento, apparisce il genio politico, che opera come un poeta; sì che tutto di lui si discute, atti e parole, tutta la condotta; ma ciò che sfugge al ragionamento è il politico stesso: « la rapidità del suo immaginare, la prima vista, il giudizio, la fermezza del carattere ».

Ogni sistema sociale perciò è un prodotto irrazionale, un *sistema mistico*. Il ritmo della vita si attua ne' vari sistemi mistici. E come non si può spiegare l'antinomia del genere e dell'individuo, così non può spiegarsi quella del ritmo e del sistema: donde la varietà dei sistemi mistici, dato l'unico ritmo vitale? La risposta non potrebb'essere che metafisica; e noi dobbiamo tenerci nella fisica. La varietà dei sistemi mistici apparisce, come l'unità del ritmo vitale. Ma se apparisce, è. E questo deve bastare.

*
* *

(1) II, 33.

La morale è il terzo grado della rivelazione naturale. Dal fondo del nostro essere sorge con l'autorità di un fatto primitivo, *sui generis*, la tendenza morale, lo spirito di sacrificio, il bisogno della abnegazione, che s'impone con la stessa forza irresistibile dell'istinto egoistico. « Il patriziato più iniquo trova uomini che lo difendono, eroi pronti al martirio per la causa dell'iniquità » (1). Lo stesso re, uomo eminentemente egoista, potrà diventare l'uomo più eroico del regno, se lo stato correrà pericolo. Perché? Il perché sfugge alla ragione; ma è nella natura. Non è possibile sfuggire alla legge del sacrificio, ed essere assolutamente egoista o assolutamente vile. « La stessa religione non basta per fermare l'impeto della rivelazione morale. Il credente bestemmia, quasi compiacendosi di sfidare il suo Dio ». L'obbligazione della moralità è data dalla stessa rivelazione: poichè essa c'investe e ci signoreggia. Ma donde questo principio, chè ci obbliga? Indagine di logica cavillosa e ribelle! L'autonomia lo metterebbe al livello del nostro egoismo; l'eteronomia lo renderebbe estraneo a noi e impotente; *esso discende dalle regioni dell'impossibile; pure esiste, ci domina dalla culla, ci segue fino alla morte, e sorge dal fondo di ogni interesse* (2). Il dovere non si spiega, non si giustifica con l'intelligenza; perchè non si potrebbe se non per similitudini meccaniche, se non presentandosi come mezzo subordinato a un fine. Ma così svanisce l'essenza del dovere, e si viene a identificarlo con l'interesse: « e quando lo scopo non può esser raggiunto, dispensaci dal metter mano ai mezzi » (3).

La stessa rivelazione morale determina le condizioni della moralità: la libertà, il merito e la sanzione. Essa pure determina la ragione, non logica, ma reale della moralità: che è l'utile, l'interesse. Il delitto non è delitto quando non nuoce ad alcuno, e la virtù scompare quando non serve a nulla. Non che la virtù sia generata dalla intelligenza, calcolatrice dell'utile; perchè, come si è visto, il Ferrari combatte questo concetto. L'interesse non è proposito nostro; esso è *fatalmente prestabilito dalla natura*, e noi non siamo i signori del mondo: la natura è autrice del piacere e del dolore; essa spinge alla famiglia, alla società, essa crea l'industria, il commercio e i mille'bisogni della civiltà. « L'interesse è fatale, più forte della ragione, più potente della volontà (4) ». E l'interesse naturale misura la giustizia. Muta l'interesse, e muta il dovere: ogni

(1) II, 91-2.

(2) II, 95-6.

(3) Questa è la critica kantiana dell'eudemonismo: critica insuperabile.

(4) II, 102.

sistema morale ha valore circostanziato e storico. Provatevi a giudicare Achille coi dettami dell'umiltà evangelica, e cadrete nel ridicolo della parodia.

Il diritto è la difesa della morale; ed è perciò meramente negativo. L'uomo isolato non ha diritti; ha il suo destino, che egli attua con la moralità, e solo quando altri gl'impedisca le azioni, che derivano dal suo destino morale, sorge il suo diritto. Il diritto perciò suppone logicamente la morale; ma questa può logicamente stare senza di quello.

Ora il principio stesso del diritto è la libertà, condizione e forma della moralità. E la libertà, come diritto di tutti, è insieme uguaglianza. Ma l'uguaglianza non devesi considerare astrattamente; perchè nel fatto la libertà di due uomini si attua in gradi diversi, e l'attività dell'uno sorpassa quella dell'altro, e uno è libero dominando, l'altro servendo. Ma come la libertà è un'ispirazione naturale, ognuno è pienamente libero, se è libero nella sfera della sua ispirazione, fin dove egli sente di dover esser libero. *Consentienti non fit iniuria*. Se cresce il sentimento giuridico della libertà, cresce il diritto della libertà. La libertà è il diritto dello stato di natura; la eguaglianza si attua lentamente collo svolgersi ed innalzarsi del sentimento de' propri diritti.

La proprietà è una conseguenza della libertà: se sono libero, posso impadronirmi delle cose alle quali arriva la mia forza, e affermare il diritto d'uso e d'abuso. La libertà non ha limiti. « Il proprietario ha il diritto di affamare il genere umano » (1).

Ma nello stesso principio della proprietà sta la sua critica; la libertà del ricco è la stessa libertà del povero; quello stesso diritto per cui sorge la proprietà di un individuo, appartiene a tutti gli altri individui: sicchè il fondamento della proprietà è pure il fondamento della comunanza universale. L'eguaglianza e la libertà sono in stridente contrasto.

Proudhon s'impadronì dell'antinomia tra proprietà e comunanza, e la gettò in piazza a spavento dei ricchi (2). Ma la sua antinomia, dice il Ferrari, non conosce il metodo che la genera, e quindi giunge a una conclusione che ha il gravissimo difetto di essere logica: non c'è equazione tra la proprietà e i suoi titoli; dunque niente proprietà. E allora neghiamo che il fanciullo diventerà uomo; perchè il fanciullo non è uomo. Per combinare proprietà e comunanza bisogna, dice il Ferrari, voltare le spalle alla loro contraddizione, e

(1) II, 132.

(2) II, 139.

attenersi ai fatti giuridici quali appaiono. C'è una rivelazione morale che attesta il diritto di proprietà e la consacra al rispetto: cercargli un fondamento razionale, è assurdo: la proprietà nasce dall'istinto: appare, dunque è. Ma la proprietà, nascendo dalla libertà, è naturalmente limitata dalla libertà degli altri, dall'uguaglianza: beninteso, non dall'uguaglianza astratta, che non esiste, ma dall'uguaglianza qual'è sentita, quale si rivela dal ritmo ineluttabile della vita, dalla libertà, insomma, che i nostri simili recano in atto, e che crea il *diritto di necessità*. L'uguaglianza combatte *storicamente* la libertà; e la comunanza combatte la proprietà. Ogni rivoluzione è opera della necessità a favore della comunanza invocata dalle moltitudini eslegi.

Ma la proprietà non sarà mai abolita, nè la comunanza sarà mai attuata; perchè le contraddizioni sono tutte insolubili. Tuttavia proprietà e comunanza insieme, come si rivelano naturalmente, danno l'*invincibile ideale di una legge agraria universale* (1). Donde l'abolizione dell'istituto dell'eredità (2).

Così l'antinomia tra libertà e sovranità non si risolve mai assolutamente; ma la rivelazione ci mostra un continuo progresso verso una sovranità popolare, verso « un governo di noi per mezzo di noi » (*self-gouvernement*) in cui gl'istinti della vita sieno soddisfatti. Questo progresso storico è parallelo alle progressive conquiste dell'uguaglianza sulla brutale libertà. In generale non v'ha astratto diritto: il diritto nasce col fatto: il dominatore ha diritto di dominare finchè il dominato non insorge. Il diritto è la vita.

Ecco la filosofia della rivoluzione! Questa non è dottrina di scettici, che non credono a nulla e incrociano inoperosi, perchè sfiduciati, le braccia sul petto: ma è dottrina da combattenti: che aldilà degli ideali, come l'essenza stessa della vita, e incita con sicura voce a conquistarli. Questa dottrina non nega, ma afferma, e non pone il bene, la libertà, l'eguaglianza in un mondo trascendentale, ma fra gli uomini e per gli uomini; ai quali dice: tutto avrete, se

(1) II, 146.

(2) La legge agraria e l'abolizione dell'eredità sono riforme subito attuabili, o ideali nel senso kantiano del termine? « La proprietà non sarà mai abolita » (p. 146). « Ma devesi chiedere l'abolizione pura, semplice, immediata dell'eredità? Noi parliamo d'un principio; parliamo del vero, del giusto: gli operatori della giustizia sapranno arrivare a tempo e raggiungere la misura della necessità » (p. 187). E poi la proposta e la difesa d'una riforma sarebbe in contraddizione con principii positivi della filosofia del Ferrari; benchè questi non possa dirsi al tutto scevro di tale contraddizione.

tutto vorrete: se sentite in voi di poterlo volere. *Consentienti non fit iniuria*. Ma voi ribellatevi! E la ragione, e la vita, la stessa misteriosa natura saranno per voi! — La rivoluzione capitanata dai socialisti tedeschi non diceva in quel torno altrimenti, con la dottrina del cosiddetto materialismo storico: il dritto è storia; ciò che è reale è razionale; non la giustizia farà valere il proletario; ma il proletario creerà la giustizia. La salute di lui è in lui. Quando sarà giunta l'ora sua, egli si farà ragione.

Questa dottrina mena naturalmente a una filosofia della storia, che il Ferrari espone nella terza parte della sua opera, intitolata: *Sistema dell'umanità*. Non è questo il luogo di esporla, perchè qui non ci occupiamo dei problemi filosofici particolari, agitati dopo il 1850 in Italia, a ciascuno dei quali sarà consacrato poi uno speciale lavoro. E in quello che esporrà i recenti tentativi italiani di una costruzione filosofica della storia, il Ferrari occuperà, s'intende, un luogo segnalatissimo. Qui basterà accennare, che in questa terza parte egli accetta dal Comte, sebbene non lo nomini mai, la famosa legge dei tre stati. Il progresso, egli dice, non è che il progresso della rivelazione: il quale si distingue nei tre momenti della *religione*, della *metafisica* e della *scienza*. La critica che fa passare dal primo al secondo momento, trae dal secondo al terzo: e si capisce agevolmente in che modo, se si bada al significato della critica del Ferrari, rivelatrice delle contraddizioni, provvisorie e transeunti per la metafisica, insolubili ed eterne per la scienza. E così questa filosofia finisce com'era incominciata: con l'affermazione di una realtà micidiale per la ragione, e con una patente d'impotenza assoluta per questa.

*
* *

Noi facciamo qui la storia e non la critica del pensiero filosofico italiano. Ma, appunto nell'interesse della storia, occorre qui domandarci: qual è il valore di questa filosofia contro la nuova metafisica rosminiana e giobertiana? Abbatte essa veramente quella ragione, che è radice di quella metafisica? — E forse basta osservare, che la pretesa antirazionale e scettica del filosofo è smentita dal fatto della sua filosofia. Giacchè, se il cerchio delle contraddizioni ond'è chiusa l'umana ragione, fosse realmente insuperabile, su che si fonderebbe la verità della *filosofia della rivoluzione*? Se, come il Ferrari crede, alla verità del giudizio è necessaria l'identità del predicato col soggetto, se l'equazione dei due termini è impossibile, chi

garentisce le mille e mille sonanti affermazioni in cui viene esposta cotesta filosofia? — Questa ovvia domanda certo sorta da sè nella mente di tutti i lettori di quest'opera, — che certamente ne avrà avuti e non pochi, per l'acutezza di molte osservazioni, per la vivacità pittoresca della forma, per l'impeto eloquente di molte sue parti, — in coloro che avevano letto senza una prevenzione favorevole alle speciali dottrine politiche e sociali del Ferrari, dovette naturalmente rimanere senza risposta. E se si pensa alla grandissima disparità tra la maggioranza giobertiana e la minoranza rivoluzionaria del tempo, s'intende che quella domanda dovette rimanere senza risposta nei più, e quindi perchè fu scarsissima la fortuna della filosofia del Ferrari.

Ma forse questi avrebbe risposto così: — È vero, tra la mia critica e la mia filosofia c'è contraddizione; ma questa è una delle contraddizioni critiche, insolubili. Che farci? soggiogate la ragione alla rivelazione e accettate in pace l'assurdo: apparisce? Dunque è. — Se non che una tale risposta prova troppo: prova che non solo Ferrari, ma anche Gioberti ha ragione; che non soltanto la Filosofia della rivoluzione è vera, ma anche quella della controrivoluzione. E poi: se la filosofia della rivoluzione non è un prodotto della ragione, ma una rivelazione, essa non è filosofia!

Quello che difetta nel Ferrari è una teoria della conoscenza vera e propria. Egli vi accenna spesso, ma scivolandovi sopra spensieratamente: epperò finisce col non accorgersi della profonda contraddizione tra il fine e i risultati del suo filosofare. Se si fosse accorto del valore del fenomeno come criterio assoluto di verità, egli avrebbe assunto altro atteggiamento verso Hegel e la filosofia rosminiana: e si sarebbe persuaso, che se una rivelazione c'è, non ingannevole, ma salda e reale, essa non può essere che rivelazione della ragione; che perciò non solo il reale è razionale, ma anche il razionale è reale; che anzi la prima cosa è vera, perchè è vera la seconda; che il positivismo è vero, in quanto c'è una verità positiva, una verità che si pone, un vero che è ragione del fatto. Egli non vide o intravide che la metà del vero: ma mezza verità non è verità; — e però il Ferrari non ebbe discepoli, se non fra dilettranti, che hanno la velleità, non la volontà indagatrice del vero.

continua.

GIOVANNI GENTILE.