

LA FILOSOFIA IN ITALIA

DOPO IL 1850

II.

I PLATONICI.

V.

FRANCESCO BONATELLI E L'INFLUSSO DI LOTZE IN ITALIA.

(Contin. e fine: v. fasc. preced.).

III.

Il Bonatelli col Beneke disapprova l'assoluto ostracismo inflitto da Herbart al concetto di facoltà. « A' nostri giorni s'è cominciato a conoscere che la unificazione assoluta di Herbart cadeva nell'eccesso opposto » (1). Non già che siano ammissibili le facoltà psichiche come altrettanti enti separati, come ipostasi delle singole funzioni psichiche; sibbene come categorie di fatti psichici diversi, come funzioni tra loro irriducibili. Nè giova osservare che in fine è sempre una stessa anima che patisce e agisce nella sensazione, nella ricordanza, nel giudizio e così via. A provare che le funzioni sono realmente distinte e irriducibili basterebbe, secondo il Bonatelli, osservare che « quando voglio p. e. ricordare un nome, il nome stesso dopo qualche sforzo, ch'io ben sento, fino ad affaticarmi mortalmente, ma che non so punto in che consiste, pare sorga dalle profondità inconscie dell'anima e si presenti quasi servo obbediente alla chiamata »; dove « è certo che nella deliberazione volontaria di richiamar quel nome la consapevolezza del medesimo non ci entrava punto; altrimenti avrei fatto senza deliberare di ridurlomi a mente » (2).

Data questa distinzione originaria di funzioni psichiche, e opposta la volontà alla conoscenza, il Bonatelli si propone la questione se la libertà sia un attributo del solo volere; o se appartenga

(1) *Pensiero e conoscenza*, pag. 112 n. Cfr. l'art. recente: *Le categorie psicologiche nella Riv. filos.* del Cantoni, novembre-dicembre 1903.

(2) Pag. 113.

altresì all'attività conoscitiva. Libertà non può riconoscersi nella sensazione, nè nell'associazione, nè nell'oscuramento, nè nella riproduzione delle immagini; e quindi neppure nella memoria e nella fantasia; nè nel sentimento (piacere e dolore), nè nell'appetizione: funzioni tutte operanti meccanicamente, la cui necessità solo dall'estrinseco intervento del volere può essere talvolta arrestata o diretta. Nel qual caso la libertà è del volere, e non di siffatte inferiori funzioni. Ma oltre tutte queste facoltà, ce n'è una, l'intelligenza, o facoltà di conoscere, che non può andar confusa con esse: quella facoltà che si esercita nel giudizio, a cui il meccanismo psichico fornisce solo i materiali; giudizio da non confondersi con quello della logica, e che è la *base stessa della coscienza*.

In questo punto il Bonatelli, che vi tornerà su con un'analisi accuratissima, che è la sua maggiore benemerita filosofica, si riconnette col Rosmini. La coscienza, egli dice (la percezione intellettuale, diceva il Rosmini), non è nient'altro che un giudizio, di cui il soggetto è la singola sensazione, il predicato è l'essere. Importante teorica, di cui il Bonatelli ha il merito di aver veduto questa volta il valore. Non si tuttavia da, non sentire il bisogno d'una correzione, che anche questa volta pone il Bonatelli al di sotto del precedente pensatore italiano. Cotesto *essere* del giudizio percettivo, dice qui e ripeterà con una variazione, che vedremo, otto anni più tardi nella *Coscienza e il meccanesimo interiore*, non è l'idea dell'essere in generale, e molto meno l'idea di esistenza. Quell'è non è altro che la copula logica, l'*astratto ultimo del verbo* (il verbo sarebbe l'espressione linguistica della funzione logica del giudizio), ossia il *fondamento della coscienza*, l'*attività conoscitiva originaria*, la *comunicazione del pensiero colle cose*; o meglio quella riproduzione ideale dell'unità reale della cosa, onde si dà vita all'insieme delle sensazioni sconnesse dateci dalla esperienza della cosa stessa. « Unità e vita », — aggiunge il Bonatelli echeggiando un concetto lotziano, — « che sono nelle cose solamente perchè, come qui la loro ripetizione umana, così anche la loro origine è da un pensiero, dal pensiero creatore. Il quale argomento vale eziandio all'inverso; cioè le cose, appunto perchè hanno in sè una unità e una vita o almeno la rappresentano, mostrano indubitabilmente d'avere la loro radice là dove solo unità e vita vera sono concepibili, vale a dire nel pensiero » (1). — Qualche cosa di simile, come ognuno vede, alla *doppia legislazione* esterna ed interna del Ferri.

(1) Pagg. 120-1.

La correzione al Rosmini è un peggioramento, ma risponde alla tendenza dualistica del nostro filosofo. Infatti, che altro essa significa se non che l'attività oggettivante della coscienza non coincide con l'attività reale delle cose, anzi l'ha fuori di sè e a sè opposta? Il pensiero pel Rosmini conferisce l'essere a quel termine estrasoggettivo (la materia cieca di Kant), che pel pensiero è un niente; ed esso gli comunica la propria vita, che è, semplicemente, la vita. Pel Bonatelli no: per tale attività il pensiero viene a comunicare con le cose; in ogni giudizio rifà in sè, *a suo modo*, la vita della cosa. E come poi l'essere logico e l'essere reale abbiano a rinvergere, vattela a pesca: ci penserà l'analogia.

Comunque, pel Bonatelli è stato un merito essersi appropriato questo del kantismo: che pensare è giudicare, fin dalla sua prima radice; e che non c'è concetto antecedente al giudizio; che anzi ogni concetto non è altro che « il risultato permanente di più giudizi anteriori, consolidificazione — se è lecito questa metafora — d'un complesso di giudizi » (1). Tutto vero, salvo quell'immagine del solidificarsi del pensiero, che fa la pariglia col pensiero potenziale: due concetti empirici, che il Bonatelli, secondo un vizio generale de' suoi studii epistemologici (di cui diremo più innanzi), ha sempre scambiati per concetti scientifici.

Intesa la conoscenza sempre come il processo di un'attività, si chiede dunque: è libera essa, o necessitata? Il pensiero dice il Bonatelli ha due sensi: uno psicologico e uno logico. Nel primo non ci è difficoltà a ritenerlo necessario. Ma la difficoltà nasce quando il pensiero si considera logicamente in rapporto con la verità. Un pensiero necessario non sarebbe vero; perchè alla verità del pensiero non si richiede soltanto la conformità al vero, ma anche la coscienza di tale conformità; o meglio la verità del pensiero deve accompagnarsi con la coscienza della verità stessa: non potendovi essere verità che non si distingua dal suo contrario, e che sia straniera e indifferente al pensiero. E da questo lato è chiaro che senza il libero riconoscimento onde il pensiero compenetra la conoscenza, la conoscenza non sarebbe possibile. Che se si volesse dare per necessario e meccanico tale riconoscimento, se ne distruggerebbe appunto quell'autonomia, quella soggettività, quella spontaneità per cui tale riconoscimento si richiede a garanzia della verità; e la verità risulterebbe un'altra volta indifferente dal suo contrario.

(1) Pag. 123.

Il Bonatelli, insomma, a modo suo, sostiene una verità, che, sviluppata, distruggerebbe il suo platonismo. Perchè viene a dire, che non c'è verità senza certezza, senza che il soggetto faccia sua la verità, e cioè faccia egli a sè la verità. La verità, se ha da essere verità per lui, egli non ha da subirla. Ha da riconoscerla spontaneamente, e quindi crearsela. Ora questo è il principio dell'assoluto soggettivismo. — Ma come intende poi il Bonatelli la libertà e spontaneità del soggetto?

Quello che a noi importa di rimuovere dalla natura del pensiero conoscente, si è il concetto di coazione; derivi questa dondechessia, dall'ordine naturale o dall'ordine logico, da un potere estrinseco o dalla costituzione intrinseca dell'agente, non monta per noi... Il pensiero, a voler essere cognizione, conviene sia affrancato da siffatto costringimento, conviene che non sia tratto inevitabilmente a questa o a quella operazione, ma che spontaneamente e per sua propria elezione si approprii il contenuto ideale de' suoi concetti (1). — Come è virtuoso colui che si assoggetta alla legge etica, ma liberamente, così conosce colui che si assoggetta alle leggi della realtà, della logica e della ragione, ma liberamente (2).

Sicchè, per non fare del pensiero una macchina logica, il Bonatelli ne fa un principio opposto alla logica, che deve sottoporsi alla logica, ma sottoporvisi liberamente. Cioè, il pensiero per sè stesso non è logico, nè attualmente, nè potenzialmente; e questa sua alogicità è il presupposto della sua libertà di fronte alla logica.

Anche su quest'ultima vetta il Bonatelli insomma mantiene la dualità dei termini, onde consta l'atto spirituale, irreconciliabilmente scissa in se stessa, e quindi platonicamente misteriosa. Come prima la coscienza stava di contro al meccanismo, e l'atto suo all'atto dell'essere, qui, nel seno stesso della coscienza, il pensiero, tra sè e la sua verità, tra sè e se stesso, smarrisce la propria identità: quella verità che egli s'era fatta, gli si pone contro, ed egli deve ancora intrinsecarsela, con un nuovo atto, — che non si sa perchè poi debba essere l'ultimo. E vedremo che più tardi il Bonatelli non crederà di potervisi arrestare. La giustissima esigenza del padroneggiamento della verità da parte del soggetto, che è poi l'autocoscienza immanente in tutti gli atti superiori dello spirito, diventa opposizione di soggetto e di verità, e quindi impossibilità (secondo un'osservazione fatta anche dal Bonatelli) per l'uno di conoscere, e per l'altra d'essere conosciuta.

(1) Pag. 135.

(2) Pagg. 139-40.

Ma a questa suprema dualità il Bonatelli doveva essere logicamente trascinato dalla tendenza platonica del suo filosofare, per cui la verità, per temperamenti che si accettino da scrittori moderni, che risentono più o meno, indirettamente, qualche influsso kantiano, deve restare fuori del soggetto, come la legge morale fuori della volontà. Da questa duplice opposizione del vero alla coscienza, attività originaria della conoscenza, e del bene al volere, attività originaria della morale, traggono origine due dottrine sviluppate in séguito dal prof. Bonatelli, alle quali egli tiene che resti legato il suo nome; e che sono, a dir vero, due conseguenze estreme ricavate molto ingegnosamente dal platonismo: le due dottrine della riflessione infinita della coscienza, o del pensiero, e la riflessione infinita del volere: due dottrine da lui accuratamente svolte in sostegno dello spiritualismo e del libero arbitrio.

IV.

La prima dottrina apparisce nel 1872 nel libro *La coscienza e il meccanesimo interiore*; ma il Bonatelli vi è tornato poi sopra quasi in tutti gli scritti suoi, per incidente o di proposito. Il problema fondamentale del libro del '72 è il medesimo di quello principale del libro del '64: e la soluzione è sostanzialmente identica, benchè la trattazione sia ora più ampia e più profonda. Si tratta anche qui di mostrare, criticando e perfezionando gli studii psicologici del Beneke e del Fortlage, del Waitz e di altri psicologi dell'indirizzo herbartiano, che oltre al meccanismo bisogna ammettere nello spirito, a intendere la conoscenza, l'attività indipendente e originaria della coscienza. Anche qui egli vuole stare di mezzo tra gli hegeliani (dei quali cita il Rosenkranz) e gli herbartiani.

Per quanto si voglia concedere alla libera spontaneità dell'Io, per quanto gl'idealisti si sforzino di allargare il dominio di questo in tutto il materiale psichico che la vita viene accumulando nell'uomo, per quanto si accentui la differenza caratteristica tra lo spirito intelligente e l'anima belluina immersa perpetuamente nel sogno della sensibilità, rimane pur sempre una gran parte della vita interiore dell'uomo nella quale è innegabile la dipendenza meccanica de' varii prodotti tra di loro e date certe condizioni seguirne invariabilmente i medesimi effetti (1).

E allo studio minuto di questo meccanismo è consacrato tutto il secondo dei tre libri, in cui l'opera si divide; dopo avere nel

(1) Pag. 141.

primo analizzato il concetto della coscienza, e dovendo nel terzo prendere in esame le relazioni dei due opposti principii.

Prima di accennare il concetto che il Bonatelli si è fatto della coscienza, bisogna dir qualche parola di questo fardello laboriosissimo del meccanismo psichico, che egli rassegnatamente si addossa, dopo aver cercato di ridurre l'azione di questo principio a' suoi giusti confini, mostrando l'errore di coloro che « stimarono render con quello ragione di fatti ove il meccanismo è materiale e non forma, manovale e non architeto » (1).

Materia e non forma: « base materiale, su cui il pensiero intelligente e libero s'innalza dal semplice rappresentare sensibile al sapere e al conoscere » (2). Questa è la correzione essenziale che il Bonatelli intende apportare al realismo herbartiano, e per cui crede di sfuggire alla critica di Lotze, che ad Herbart rimproverava, come s'è visto, di aver ridotto la coscienza al semplice teatro del giuoco delle rappresentazioni. Ora, è ovvia la domanda: se la coscienza non è il teatro del moversi delle rappresentazioni, se queste senza di quella sono pura materia astratta dalla forma viva del sapere, come si possono esse considerare per sè, nel loro meccanismo? Le rappresentazioni in tanto ci sono, in quanto sono base e materiale della costruzione libera dello spirito; cioè in quanto sono spiritualizzate anch'esse e fuse nell'atto della coscienza, che è la negazione del meccanismo. Finchè la coscienza deve scaturire dal meccanismo, si può concepire questo meccanismo come tale; ma quando al meccanismo si contrappone, come forma attiva e su di esso operante la coscienza, come attività originaria, il meccanismo non è bello e ito?

Cominciando dal rapporto in cui entrano le rappresentazioni omogenee o le eterogenee, il Bonatelli nota che tal rapporto è inesplicabile se non si riconosce, con l'Ueberweg, lo spazio e il tempo da un lato come forme reali, obbiettive, della esistenza e dell'azione de' corpi, e dall'altro come forme subbiettive risultanti dall'ordine stesso degli elementi delle nostre rappresentazioni; per modo che, secondo l'espressione dello stesso Ueberweg, « nell'ordine spaziale-temporario della percezione esterna si specchia l'ordine spaziale-temporario proprio dell'oggetto reale e nella percezione interna il proprio ordine temporario di quello » (3). Ecco qui, dunque, coteste rappresentazioni nate già belle e ordinate nel tempo e nello spazio: che debbono fare? — Le rappresentazioni omogenee, è chiaro, si esclu-

(1) Pag. 145.

(2) Pag. 288.

(3) Pag. 154v.

deranno a vicenda nello spazio e nel tempo; non potranno occupare lo stesso spazio se non in tempi diversi, nè lo stesso tempo se non in diversi spazii. — Tutto verissimo, se invece di *escluderanno*, si dica *escludono*; se invece di un rapporto da realizzarsi, s'intenda un rapporto realizzato già. Infatti, ammessa l'ingenua supposizione dell'Ueberweg del tradursi dello spazio e del tempo proprii degli avvenimenti fisici, negli avvenimenti psichici, — *mediante il processo fisico-organico*, — è evidente che noi non avremo mai rappresentazioni omogenee, che si possano trovare al caso di *doversi* escludere, ma sempre nessi di rappresentazioni eterogenee in tanta buona pace tra loro, quanta ce n'è tra la testa e il collo di un animale. Il Bonatelli, insomma, volendo svestire il contenuto empirico della coscienza, della forma della coscienza, è costretto a sopporre p. e. i nessi di tempo e di spazio innanzi alla stessa esperienza, nell'oggetto esterno; e quindi a rendere vana od illusoria l'azione del meccanismo.

Ma questo non è se non un caso particolare delle difficoltà in cui necessariamente s'avvolge ogni dualismo reciso che s'introduca nello spirito, rendendo impossibile quell'unità in cui il problema da risolvere appunto consiste. In questo caso particolare si trasporta dentro la psiche la contrapposizione di oggetto è soggetto propria d'ogni gnoseologia platonizzante: la coscienza ha fuori di sè, come suo oggetto, il meccanismo psichico, qualche cosa che è il suo contrario o la sua negazione, inconcepibile se non per presupposizioni arbitrarie, e su cui naturalmente la coscienza stessa non può avere nessuna presa.

Ma guardiamo piuttosto alla funzione della coscienza. — La coscienza è, prima di tutto, *internità*: non è uno di quegli avvenimenti che si compiono *tra* gli esseri, ma uno di quei fatti che avvengono *negli* esseri. Inoltre è manifestazione dello stato interno all'essere, a cui inerisce; è un *per sè*. Infine, e ciò contraddistingue la coscienza dalla sensazione, la coscienza importa il *sapere* tale esistenza interna per sè: sapere che è essenzialmente un riferimento, o un'affermazione, un dire a se stessi qualche cosa, un vero giudizio. L'oggetto più semplice, la sensazione, per l'atto della coscienza si raddoppia, e da fatto che era, diventa fatto e rappresentazione. Duplicità stretta in una unità, la cui formola può essere $A \text{ è } A$. Il predicato non è più, come si vede, il semplice essere logico (la copula), ma la rappresentazione, l'idealità concreta di quel fatto che è dato nella sensazione: è lo stesso soggetto idealizzato, il quale pertanto da semplice attualità psichica, diventa oggetto di cono-

scenza. L'errore che avrebbe commesso il Rosmini qui, non è più di avere scambiato con l'essere universale l'attività logica del giudizio, ma *l'essere qualche cosa*, ossia l'essere determinato, particolare (Il Rosmini risponderebbe qui, che l'essere determinato presuppone l'indeterminato; ma non ci fermiamo a ciò). L'essere determinato, nella forma più rudimentale della coscienza, non è, s'intende, uno speciale essere determinato; non può esser tale, perchè ancora non ci sono concetti; ma è il semplice *questo* (l'astratto essere determinato) della coscienza sensibile hegeliana; un semplice fatto, dice il Bonatelli, non ancora assunto sotto una categoria generale (1).

Quest'attività suppone l'attualità psichica, il dato sensibile, come sua base materiale. Ma questa è passiva, essa è attiva; così dall'intensità del sentire differisce fundamentalmente la chiarezza del conoscere. Infine, a dimostrare l'indipendenza e originarietà della coscienza sta il fatto della « direzione volontaria dell'attività cosciente su questo o quell'oggetto indipendentemente dalla energia della sensazione, anzi spesso in ragione inversa di questa ».

Ora, se la coscienza è una relazione, proprio d'ogni relazione è di potere alla sua volta formare il termine di un'altra relazione (2). Donde il perpetuo riflettersi della coscienza in sè stessa. Giacchè oltre le relazioni in cui un atto di coscienza può entrare con altri oggetti, con altre relazioni, e con altri stati del soggetto, c'è una specie di relazione, che si può ripetere all'infinito, pel semplice raddoppiamento dell'atto stesso di coscienza, facendolo termine d'un atto cosciente superiore. Così da *a è a*, si avrebbe (*a è a*) è *A*; e tutta questa relazione potrebbe diventare oggetto di un nuovo giudizio, e così all'infinito. Con che nè cresce l'estensione della conoscenza, nè si ottiene un innalzamento a potenza della consapevolezza; ma che è pure un processo immanente a ogni atto di coscienza, perchè se un atto di coscienza non fosse consaputo, verrebbe a mancare il carattere precipuo della coscienza, quello d'essere un fatto che è noto al soggetto cui inerisce. Il valore della coscienza andrebbe perduto se essa non fosse capace di questa infinita riflessione su se medesima. È, come si vede, lo svolgimento del pensiero espresso nel 1864 intorno alla libertà del soggetto sulla conoscenza; e che più tardi il Bonatelli fisserà nella forma seguente (3).

(1) Pag. 83. Cfr. *Alcune osservazioni intorno al Sist. di filos. di G. Wundt*, negli *Atti del R. Ist. Ven.* (1899-900), t. LIX, parte II, p. 6.

(2) Pagg. 13, 48, 65, 66, 85.

(3) Vedi *Di alcune difficoltà psicologiche che si risolvono mediante il con-*

Pensare è giudicare: ora ogni giudizio dev'esser vero per chi lo pronunzii. La sua verità, esplicita o implicita, è un altro giudizio (*Il tal giudizio è vero*): che alla sua volta si ritiene vero per un terzo giudizio; e così all'infinito. « È chiaro che, se la serie di questi giudizi a qualunque punto si ferma, il valore della serie stessa diventa nullo, come accadrebbe d'una serie qualunque di fattori d'un prodotto aritmetico, se questa serie mettesse capo a un fattore eguale a zero ». Non che di fatto la mente percorra cotesta serie infinita di giudizi; ma, come sappiamo, pel Bonatelli c'è pensiero involuto, e c'è pensiero esplicito. In ogni giudizio sono impliciti e compendati virtualmente una serie infinita di giudizi, che garentiscono la verità del medesimo. In altri termini, « l'atto conoscitivo contiene una riflessione infinita sopra di sè, ossia non c'è conoscenza se il conoscente non sa di conoscere ».

Ora che l'autocoscienza stia in fondo a ogni atto di coscienza è evidente: donde, altrimenti, ella sorgerebbe mai? E abbiamo visto che questa presenza del soggetto nella conoscenza è un carattere veramente essenziale della verità di questa. Ma da questo, soltanto per l'immaginaria opposizione, che pure si vuol vincere, dell'oggetto al soggetto, si può giungere a supporre una siffatta serie infinita di atti che garentiscano un dato atto di conoscenza. La distinzione d'involuto ed esplicito è distinzione di pensiero e non pensiero. Il Bonatelli ci si è travagliato attorno molte volte; ma non s'è accorto mai che quello che a lui è parso un pensiero involuto, non è nient'affatto pensiero; nè anche la sua virtualità: perchè, quell'oscuro agitarsi d'immagini e di sentimenti, che si sveglia in noi nell'attimo in cui udiamo pronunziare le parole *Divina Commedia* (1), o altre parole indicanti serie di conoscenze che possediamo, ma che non si possono tutte ad un tratto dispiegare nella nostra coscienza, non è un pensiero, ma una semplice *attualità* psichica, per dirla col termine usato dal Bonatelli: e se quell'attività contenesse in potenza la serie della conoscenza, se n'andrebbe per aria tutta la teoria dello stesso Bonatelli della irriducibilità della coscienza all'attualità psichica. Appunto perchè la coscienza è lo strumento indispensabile del pensiero (almeno di questo pensiero, in cui il Bonatelli può fare la distinzione empirica dell'implicito e dell'esplicito), un pensiero

etto dell'infinito, nei *Trans. della R. Acc. dei Lincei* (1886), s. 3.^a, vol. VIII; e *Alcuni schiarimenti int. alla nat. del conoscere, del volere, della coscienza e della percezione*, nella *Riv. filos.* del Cantoni, gennaio-febbraio 1903, pp. 4-5.

(1) *Cosc. e mecc.*, p. 88.

al di là dalla coscienza non è pensiero. Sarà meccanismo, la cui determinazione esce a nostro avviso dall'ambito della filosofia dello spirito, in quanto critica del conoscere, e appartiene alla metafisica: deve uscire, a ogni modo, pel Bonatelli, dall'ambito della coscienza, e però del pensiero. Filosoficamente considerato, il pensiero è quello che è: c'è dove è quello che è per se stesso; e chi si sente dentro qualche cosa di indistinto a udire certe parole, e, secondo l'immagine socratica, si sente quasi destare le doglie del parto, abbia pazienza, partorisca. Pensando, esplicitamente, il più esplicitamente che potrà, penserà, possederà o comincerà a possedere il pensiero: il quale non sarà figlio delle doglie precedenti, ma di se medesimo.

Il Bonatelli non s'è accorto di ciò, perchè non ha distinto mai bene, bisogna ancora ripeterlo, la questione critica o gnoseologica dalla psicologica. Psicologicamente infatti così pare: che il pensiero contratto dapprima sia oscuro, poi si spieghi, si stenda e quasi sgranchisca, e proceda e si chiarifichi. Così pare che l'associazione, il meccanismo delle rappresentazioni spieghi il pensiero. Così paiono tante cose, come fanno tutti i meccanicisti e deterministi del mondo, a cui il Bonatelli si vuol opporre, ma non si oppone infatti abbastanza. Dal punto di vista critico o trascendentale non c'è involuzione che tenga: il pensiero ha da essere quel che ha da essere; quel che la logica vuole che sia.

Ora, da questo secondo punto di vista, è possibile la serie infinita dei giudizi a fondamento d'ogni giudizio? Il Bonatelli non s'è proposta la questione, perchè questa serie infinita da lui postulata si dispiegherebbe nel tempo (dove la necessità che non sia altrimenti che implicita). Ma, se se la fosse proposta, non avrebbe potuto rispondere se non negativamente. Perchè egli riconosce che costei serie, se esplicita, non raggiungerebbe mai il giudizio concreto.

L'esigenza che non c'è conoscere senza che il soggetto sappia di conoscere non importa già la reduplicazione infinita del conoscere, ma la sola reduplicazione dell'attività attualmente conoscitiva: reduplicazione che è affermazione di fatto dell'attività reduplicante, ma irreduplicabile perchè assolutamente originaria. L'autocoscienza nella coscienza deve inerire, o meglio inerisce, non come *coscienza* di tale inerenza, ma come *fatto*, in quanto si esplica nell'atto sintetico a priori della coscienza (1). L'illusione della coscienza della co-

(1) L'autocoscienza, propriamente, non è coscienza dei singoli atti di coscienza (in quanto unità di consapevolezza e di consaputo); ma coscienza dell'attività cosciente; e quindi non è più ripetizione della coscienza, ma ascensione a un grado spirituale superiore, che importa la reale presenza del soggetto nel conoscere.

scienza, all'infinito, nasce dal sospetto che non sia abbastanza oggettiva quella verità che è fatta, anzi vissuta nell'atto dell'autocoscienza: nasce insomma dalla paura del soggettivismo, o fichtismo (1).

Paura che non dà tregua al prof. Bonatelli. Onde nel '72 egli modifica sostanzialmente, attenendosi al Lotze, la dottrina della percezione del reale. Già prima del '64 aveva riflettuto molto sulla soluzione data dal Lotze a questo problema. Se n'era aperto col Lotze stesso, di cui godeva l'amicizia; e in *Coscienza e meccanesimo* riferisce una lettera del Lotze a lui indirizzata nel novembre del 1862 (2); la quale peraltro non sembra fosse bastata a dissipare le sue difficoltà; perchè nel '64, come s'è visto, si atteneva ancora all'Ueberweg e quindi in parte al Beneke. Nel '72 si accosta invece al Lotze, di cui aveva intanto tradotto il *Microcosmo* (3). E gli s'era acuito, per effetto, è da credere, appunto dello studio del Lotze, il senso della irriducibile opposizione tra l'idea e la realtà, tra il soggetto e l'oggetto. Nel 1868 in un opuscolo *Intorno all'argomento ontologico* polemizzava col Mamiani sostenendo vigorosamente che è ben diverso conoscere l'esistenza d'una cosa dall'averne il concetto dell'esistenza; perchè l'oggetto reale diventerebbe altrimenti una realtà soltanto possibile (4). Il Lotze gli aveva scritto: « Falsamente opina chi stima che un oggetto *A*, il quale in sè sia soltanto un oggetto pensato, di-

(1) La stessa critica deve ripetersi contro l'altro cavallo di battaglia del Bonatelli della riflessione infinita del volere, senza la quale l'atto volitivo non sarebbe, secondo lui, efficienza autonoma e originaria dello spirito. Il volere, non voluto, sarebbe disciolto, cioè nullo. Anche qui, la riflessione infinita sarebbe implicita nell'atto pregnante di ogni volizione determinata. Per questa teoria, riassunta nel cit. art. *Alcuni schiarim.* nella *Rivista* del Cantoni, vol. VI (1901), pp. 5-9, vedi la mem. pure cit. *Di alcune difficoltà psicolog. che si risolvono mediante il concetto dell'infinito*, 1884; *Intorno alla libertà del volere*, in *Atti del R. Ist. Ven.*, t. V, s. 6.^a, pp. 729-84 e 857-79 e la diligente bibliografia data dal prof. A. Gnesotto, *Il volere e la lib. del volere negli scritti filos. di F. B.*, Padova, 1905 (estr. dagli *Atti e Mem. della R. Acc. di sc., lett. ed arti di Padova*, vol. XXI).

(2) Pag. 259.

(3) Pare che l'avesse tradotto prima del 1869 (v. CANTONI, *T. Mamiani ed E. Lotze*, in *Nuova Antologia*, giugno 1869, p. 249 n.). Ma non trovò un editore che stampasse la traduzione. Fece quindi capo alla *Società promotrice degli studi filosofici e letterari*; che nel giugno 1873 approvò infatti per la stampa la traduzione (v. *Critica*, III, 112); ma nè anche allora si trovò il modo di farla venire in luce. E ne sarebbe tuttavia desiderabile la pubblicazione.

(4) Cfr. su questo punto le due memorie: *Intorno allo svolgimento psicologico delle idee di esistenza e di possibilità*, in *Atti del R. Ist. Ven.* (1878-79), s. 5.^a, t. V, pp. 1033-51; e (1885-86), s. 6.^a, t. IV, pp. 869-77.

venti una cosa reale tostochè cada immediatamente sopra di esso la posizione x , che noi denominiamo realtà. Siffatto A^x non sarebbe niente di più d'un *pensiero reale* ».

Pel Lotze la realtà consiste in un sistema di attinenze, fuori del quale l'oggetto diviene il mero pensabile. E questo al Bonatelli comincia a parer vero, ma a un patto: « che sia prima fissato in quel sistema un punto, la cui realtà non si risolva daccapo nelle attinenze, ma sia posta immediatamente. In allora tutto ciò che sta in attinenza con quel punto diventa *ipso facto* reale esso pure » (1). Senza questo punto, il sistema delle attinenze potrebbe restare un sistema di attinenze pensate, possibili e nulla più. Questo punto d'appoggio è il *sentimento della propria vita individuale*. Ueberweg contaminato dunque col Lotze. Ma qui il sentimento non è il *senso interno* di Kant, la coscienza del proprio essere in quanto pensiero; ma la immediata coscienza del sentire, della pura sensazione; del sentimento senza oggetto, come vita intima del soggetto, il suo essere a sè: insomma della più rudimentale e fondamentale subbiectività. Cartesio disse: *Cogito ergo sum*. Avrebbe potuto dire anche: *esurio, sitio etc., ergo sum*. L'unità immediata di essere e coscienza è data nella più semplice forma dell'essere della coscienza stessa, o soggetto cosciente. Se tutti gli altri atti psichici non influissero sul sentimento, non potrebbero percepirsi come reali; ma egli è che niente accade nell'anima, senza che interessi la vita dell'anima, e tocchi quindi il sentimento.

Ora tale unità di coscienza e di essere dovrebbe necessariamente fondarsi nell'unità del senso e dell'intelletto, di questo che il Bonatelli dice *sentimento* e della *coscienza*. Sicchè la coscienza dovrebbe essere nella stessa attualità psichica, a cui egli la nega; o meglio la coscienza dovrebbe come tale essere già, nella sua specchialità e translucidezza, l'essere, o l'atto, se si vuole, dell'essere. Ciò che il Bonatelli, come è facile arguire, non ammette nemmeno. La coscienza deve essere coscienza di qualchecos'altro; deve attingere nel sentimento la realtà; senza di che si muove nel regno del puro pensabile. Insomma anche qui, con tutta la vita che urge in noi nel sentire, nel nostro godere e nel nostro soffrire, la realtà, la *nostra* realtà, concepita come puro oggetto della coscienza, non può non restare straniera a noi. Gli sforzi faticosi del Bonatelli intorno alla sostanzialità del soggetto che ci sarebbe rivelata nel sentimento,

(1) *Cosc. e mecc.*, p. 30.

non possono colmare l'abisso da lui stesso scavato tra la coscienza, a cui tale sostanzialità dovrebbe rivelarsi, e il sentimento, realmente distinto da quella. Non occorre riferire in che modo il sentimento farebbe toccare proprio il fondo della sostanza spirituale (1): quello che è certo è che la coscienza non è il sentimento, ma lo ha di contro, come ha contro a sè tutto il meccanismo psichico; che la dualità perciò permane anche tra questa più intima (o meno estrinseca) realtà e la coscienza, che è il principio conoscitivo; e che pertanto il soggetto non è nè anche ora fatto realmente capace di un vero conoscere.

Nel 1894 il Bonatelli confermò la stessa dottrina della percezione (nella parte II del suo scritto *Percezione e pensiero*) (2); ma ci era tornato sopra per dilucidarla e svolgerla con nuove osservazioni nel 1885 (nelle *Discussioni gnoseologiche e note critiche*) (3) e in una conferenza del 1886 (*L'io e l'egoismo*). In *Percezione e pensiero* parrebbe che la coscienza fosse del tutto immedesimata col sentimento. Vi si dice infatti, chè, acciò la coscienza costituisca il nucleo attivo dell'esser nostro,

non le basta d'essere coscienza, cioè d'essere un avvertire, un sapere, un conoscere; non le basta neppure d'essere la fonte attiva di questo sapere, la fiamma che genera questa luce, bensì le *bisogna d'essere anche sentimento*. Senza di questo infatti, perchè mai dovrebbe importarle più quello ch'essa è e che si compie in lei e attorno a lei, di ciò che è o che accade fuori di essa? Nel semplice conoscere non è contenuta la ragione dell'interessamento, di quell'interessamento così peculiare, così proprio, per cui si scevera da tutto il resto e gli si contrappone. Il sentimento in cambio è per natura sua esclusivo; è desso che costituisce la forma incomunicabile della subbiettività (4).

Ma, se ben si badi, anche qui il sentimento è contrapposto al conoscere. Infatti l'autore continua ivi stesso avvertendo, che è stato *errore ed errore capitale* quello di tanti psicologi che « hanno confuso la coscienza col sentimento o tutt'al più considerarono il

(1) Vedi *Cosc. e mecc.*, pp. 58-65.

(2) Letta il 18 febbraio 1894 al R. Ist. Veneto, e inserita negli *Atti* di esso (1893-94), s. 7.^a, t. V, pp. 735-819. La parte I era stata pubblicata negli *Atti* del 1891-92, s. 7.^a, t. III, pp. 1527-1612; e la parte III più tardi in quelli del 1894-95, t. VI, s. 7.^a, pp. 1027-1091.

(3) Negli stessi *Atti* (1884-85), s. 6.^a, t. III, pp. 525-75; 775-822; 1155-98; 1277-1329.

(4) Parte II, pp. 2-3 (736-7 degli *Atti*).

sentimento come una coscienza rudimentale e involuta, dalla quale poi, mediante un successivo ripercuotersi in sè stesso e un successivo distinguersi, svolgerebbersi la coscienza in senso più proprio ed esplicito ». Si tratta invece di « due forme d'esistenza interiore » di « due fuochi della nostra vita » così strettamente uniti che è facile nel concepire il sentimento « supporvi quasi di soppiatto una coscienza » e nel concepire la pura coscienza « introdurvi surrettiziamente un certo interessamento per sè e quindi un sentimento ». In verità, « è difficile trovare due cose o due funzioni che differiscano più radicalmente tra loro di queste due » (1): il sentimento, subbiiettivo; la coscienza, puramente obbiettiva. Come dire: il sentimento, realtà (del soggetto); la coscienza, pura conoscenza (dell'oggetto). L'opposizione, che dicevo, è sempre mantenuta.

Negli scritti posteriori al '94 il concetto stesso del sentimento come la forma essenzialmente subbiettiva della psiche e quindi oggetto fondamentale e proprio della percezione del reale non ricompare; e pare che il Bonatelli sia ritornato alla sua vecchia dottrina, per cui la realtà sarebbe data direttamente e immediatamente nella coscienza di sè (2). Ad ogni modo le difficoltà risorgerebbero allora nella sua antica forma; poichè, in conclusione, il Bonatelli non giunge a riconoscere mai la capacità del soggetto, di ricavare da sè il contenuto del suo conoscere.

V.

Ma consideriamo la forma definitiva della sua teorica della conoscenza, quale si trova nelle *Discussioni gnoseologiche e note critiche* (1885) e più sistematicamente in *Percezione e pensiero* (1892-95).

Ogni rappresentazione percepita consta di una molteplicità di elementi sensitivi tra loro congiunti da mutui rapporti, che possono modificare i singoli elementi stessi e il loro insieme, ma non sono essi stessi sensazioni: in quanto rapporti, non possono essere presi se non dal pensiero. Sicchè, fino a quando noi sentiamo soltanto, non c'è dato di cogliere altro che la molteplicità degli atomi della sensazione, non il loro complesso. Si avrà la materia, per

(1) Pag. 15 (749).

(2) Lo ha osservato il prof. ATTILIO GNESOTTO in un suo accurato studio sul *Fatto della coscienza negli scritti filosofici di F. B.*, Padova, Randi, 1906 (estr. dagli *Atti e Mem. della R. Acc. di sc., lett. ed arti di Padova*, vol. XXII), pp. 14-15.

dirla con Kant, ma non ancora la forma, quell'elemento ideale che lo spirito aggiunge a integrare i dati del senso. Ora « soltanto l'elemento propriamente sensitivo può dirsi con verità essere uno stato, una modificazione del subbietto, e quindi non si può riferire senza manifesto assurdo alla cosa esterna, come anche un bambino capisce essere assurdo attribuire al ferro rovente il dolore della scottatura » (1). Ma le relazioni, oggetto del pensiero, onde sono nella sensazione percepita connesse tra loro le molteplici unità sensibili, non si vede perchè non debbano riferirsi a una proprietà sussistente nella cosa esterna, ossia alle relazioni oggettive tra i singoli elementi di questa.

Non abbiamo qui qualche cosa di analogo alla corrispondenza tra l'impronta sulla cera e il suggello? Supponete la cera dotata di sensibilità; le innumerevoli sensazioni puntiformi, che questa proverebbe, non possono come tali avere la menoma somiglianza colla qualità del suggello; ma le relazioni, che quelle collegherebbero in una unica rappresentazione sensata, non sarebbero forse l'esatto corrispondente (salvo la differenza tra convesso e concavo) di quelle che congiungono in unità le parti del suggello? E se la cera, oltre che della sensibilità, fosse dotata d'intelligenza, non avreb'ella il diritto d'attribuire al corpo che la modifica quella conformazione superficiale che sarebbe rappresentata dall'immagine sensibile proiettata?

La teoria di Kant, insomma, va capovolta. La materia, che per Kant era il dato o prodotto della cosa esterna, non può considerarsi che come stato soggettivo; e la forma, soggettiva per Kant, essa appunto deve attribuirsi all'oggetto. Non solo il tempo e lo spazio, ma tutti gli elementi quantitativi (p. e. i rapporti d'intensità) sono elementi costitutivi del contenuto sensibile; quindi agiscono indirettamente sul senso, impartendo alle singole unità sensibili quel colorito speciale, che ciascuna di esse riceve dalle attinenze reciproche onde sono tutte annodate nella rappresentazione totale: ma non sono propriamente e direttamente, per quel che si è detto, materia di senso. La percezione dei rapporti come aveva insegnato il Lotze, dal subbietivo ci tragitta nell'obbiettivo: la cui obbiettività non fenomenica viene compiuta dall'applicazione delle categorie di sostanza e qualità, d'azione e passione, di unità e pluralità, di causa ed effetto: in forza delle quali « il reale esterno, corrispondente obbiettivo della percezione, è determinato come un mondo di es-

(1) *Perc. e pens.*, parte I, p. 160z.

seri esistenti in sè, dotati di forze, occupanti uno spazio (sia colla loro sostanza propria, sia colla sfera delle loro azioni), resistenti, mobili e via dicendo; insomma come il mondo de' corpi quale le scienze naturali, più metafisiche di quelle ch'esse comunemente si credano, lo concepiscono; quale la meccanica, la fisica, la chimica, la fisiologia lo presuppongono » (1). La cosa esterna, in conclusione, viene ad essere la *formola o legge di tutte le percezioni possibili che tutti i percipienti possibili, in tutte le circostanze possibili, potrebbero averne* » (2).

Questa dottrina, che il Bonatelli mutua dal Lotze e fa sua solo con la critica negativa che rinnova di tutte le soluzioni diverse del rapporto gnoseologico lo spirito e il reale, ha dato luogo a una critica del De Sarlo (3), ripetuta in Inghilterra dal Lindsay (4); la quale non tiene conto abbastanza, secondo me, del carattere realistico dell'idealismo del Bonatelli, e delle sue relazioni con Lotze. La critica suona così: Il Bonatelli « si mantiene in bilico tra la veduta idealistica e quella del realismo dualistico che ammette come obbiettive le qualità primarie dei corpi »: tra l'idealismo della cosa definita come la legge di tutte le possibili percezioni; e il realismo, proprio delle teorie predominanti nella fisiologia moderna, onde la legge della cosa si dà per reale e il mondo obbiettivo si fa consistere in un sistema di esseri esistenti in sè, dotati di forze, occupanti uno spazio, resistenti, mobili e così via. Questo equilibrio, secondo il De Sarlo, sarebbe impossibile, perchè la legge non può concepirsi se non come pensabile; e la realtà, identificata con la legge, quella realtà che si distingue dall'idea ed è contenuto specifico della percezione, svanisce; e la percezione, che dovrebbe darci l'esistenza, si risolve nel pensiero, che ci dà il solo possibile.

Questa critica non considera affatto quell'unità di reale e di ideale, che è nella tendenza almeno del filosofare bonatelliano, e che è certo nel principio della filosofia dal Lotze; e non bada che se pel

(1) Parte I, p. 1606.

(2) Ivi, p. 1607. Cfr. gli *Studi d'epistemologia* (1905), in *Atti*, t. LXIV, parte II, pp. 1250 sgg.

(3) *Francesco Bonatelli*, Firenze, 1900: estr. dalla *Rassegna nazionale*.

(4) In un articolo *Italian Philosophy in the XIXth century with special reference to the place of F. Bonatelli*, nei *Proceedings of the aristotelian Society*, London, 1901. La critica del Lindsay m'è nota soltanto dalla citazione che ne fa lo stesso B. nel suo articolo di risposta: *Alcuni schiarimenti intorno alla natura del conoscere, del volere, della coscienza e della percezione*, nella *Riv. filos.* del Cantoni, VI (1903), pp. 196-7.

Bonatelli e pel Lotze il reale della filosofia è il reale della fisiologia e di tutte le scienze naturali, va però speculativamente inteso come determinazione e rapporto di idee: ed è insomma tutt'altra cosa dal reale come volgarmente s'intende.

Alla critica, quando gli fu ripetuta dall'inglese, il Bonatelli rispose riferendo testualmente i luoghi de' suoi scritti, ne' quali la dottrina sua era stata formulata, solo aggiungendo questa dichiarazione: « Senza fallo rimane sempre la possibilità d'affermare che tutto è un sogno dell'Io; ma mentre il sogno è spiegabile dalla veglia, la veglia non è spiegabile dal sogno ». Il pensiero, cioè, non è superabile. E finiva protestando che nella sua dottrina « non c'è ambiguità, non c'è acrobatismo per restare in equilibrio tra il realismo e l'idealismo; ma un'esplicita *professione di realismo, temperato e corretto da ciò che per necessità porta seco di subbiettivo, di fenomenico, di relativo, l'elemento sensibile* » (1).

Senza il *temperato e corretto* la protesta, com'è facile intendere, avrebbe avuto maggior valore. Un realismo temperato e corretto somiglia molto a un equilibrio tra realismo e idealismo. E vedremo che il temperamento e la correzione infirmano un po' troppo il realismo bonatelliano; come il meccanesimo non giovava molto al principio dell'attività originaria della coscienza. E già, in generale, quale principio può restar principio in filosofia, se temperato e corretto? — Tuttavia l'esattezza storica richiede che il realismo, che è almeno la tendenza, ripeto, immanente alla speculazione svolta dal Bonatelli, sia inteso nel suo vero senso, e non scambiato col realismo del pensiero volgare.

La percezione, pel Bonatelli, è una forma originaria di conoscenza distinta dal pensiero, benchè abbia relazioni intime e s'intrecci in mille modi con quest'altra forma pure originaria(2). L'una non può mai risolversi del tutto nell'altra. La percezione è la conoscenza dell'esistente; il pensiero, la conoscenza del possibile, del pensabile, dell'idea: essenza o quiddità eterna, assoluta, immutabile. Giacchè anche pel Bonatelli bisogna distinguere il valore soggettivo di ogni concetto, in quanto oggetto immediato e proprio della funzione del giudicare, che per lui è sempre la funzione essenziale del pensiero, dal valore obbiettivo del concetto stesso. Questo secondo valore egli non sente il bisogno di tornare a dimostrarlo. Gli

(1) Art. cit., nella *Rivista* del Cantoni, p. 204.

(2) *Perc. e pens.*, parte I, pp. 1527-8.

basta osservare che la forma subbiettiva dell'atto, che produce il concetto mentale non esclude per sè in via generale e assoluta l'obbiettività della cosa concepita, a cui il concetto corrisponde; a quel modo che la subbiettività dei fatti spirituali onde si perviene alla conoscenza delle cose sensibili, non infirma menomamente l'esistenza estrasubbiettiva delle cose, a cui la conoscenza si riferisce. Una volta riconosciuta la possibilità di conciliare la soggettività del giudizio, che dà il concetto della cosa, con la oggettività della cosa in sè, al Bonatelli pare che questa oggettività trascendente sia più che sufficientemente dimostrata nella storia della filosofia, e meglio che altrove nel dialogo manzoniano *Dell'invenzione*. « Perchè credo, egli dice, che in questo particolare argomento nessuno sia riuscito così chiaro insieme e stringente » (1).

Qui noi tocchiamo la cima della speculazione del Bonatelli. Queste entità eterne, immutabili, queste idee presuppongono un'altra entità fondamentale, di cui siano l'eterno pensiero, o si devono concepire come assolutamente indipendenti e a priori, come presupposte da ogni altra entità? — A questo secondo partito s'appigliarono Platone ed Hegel, il cui principio filosofico ha dato luogo a tante dispute. « Noi crediamo che, volta e rivolta, non si possa coerentemente riconoscere sì nell'uno che nell'altro se non un panteismo idealistico »; il quale contraddice, secondo il Bonatelli, al principio ontologico fondamentale della differenza irreducibile tra possibile e reale. « Perocchè quell'ordine delle idee o essenze, per quante prerogative gli si debbano riconoscere, è pur sempre un ordine di mere possibilità e però la nostra ragione..... non trova in esso quel carattere, a cui distingue il reale, quel principio d'attività indeterminabile e indefinibile che nel linguaggio della vecchia metafisica dicevasi appunto *complementum possibilitatis* ». I possibili sono intelligibili; sono pensieri: dunque, nell'assoluto reale essi non possono realizzarsi se non come pensieri. Il loro *complementum* è la mente di Dio, per cui è *saputo* tutto ciò che per noi è *scibile* nella sua totalità (2).

Ma la conoscenza, s'è già detto, non è solo pensiero; ma è anche percezione. « Ora la percezione..... non si contrappone al pensiero come un processo assolutamente differente, anzi lo contiene come suo elemento essenziale. Ove questo elemento manchi, s'ha

(1) *Perc. e pens.*, parte III, p. 1075 n.; e cfr. *Studi d'epistemologia*, pp. 1286-7.

(2) *Op. cit.*, pp. 1076-7.

quella che abbiamo chiamato percezione puramente sensata, cioè quell'organizzarsi delle rappresentazioni sensibili che basta al bruto per vivere e orientarsi nel mondo..... Oggetto poi della percezione..... non può essere se non ciò che opera sul subbietto modificandolo; quindi la percezione è quella che ci mette in comunicazione col reale » (1).

Dunque, nella vera percezione, nella percezione intellettuale, noi abbiamo, in fondo, percezione e pensiero. Il possibile, oggetto di questo, è pur l'elemento oggettivo della percezione del reale, il cui contenuto, come s'è veduto, consta di rapporti ideali tra le unità sensibili. È la realtà, così dell'oggetto sensibile o della percezione, come dell'oggetto ideale o del pensiero puro, è sempre quella: l'idea, la cui realtà si compie nella mente di Dio. La cosa, dunque, legge di tutte le possibili percezioni è bensì la cosa reale, che stimola il senso e determina perciò la percezione, ma è pure quell'idea bene fondata, alla cui conoscenza la mente si solleva dalle percezioni mercè l'attività giudicativa. L'oscillazione o l'equilibrio tra il realismo e l'idealismo, attribuito al Bonatelli, non sussiste, mi pare, perchè il suo idealismo è realismo, e la sua *res* è idea.

La difficoltà del De Sarlo, che « non s'intenda come una legge, una formula possa giungere ad agire, a modificare il soggetto senziente » si riferisce a un concetto empirico del reale, confondendo due punti di vista, che infatti negli scritti del Bonatelli non sono sufficientemente distinti: quello metafisico, per cui il reale è la legge delle possibili percezioni, ossia è un nesso di rapporti ideali, e quello fenomenologico o psicologico che voglia dirsi, per cui il reale è l'oggetto immediato della percezione, ossia un corpo fisico. La *cosa* della percezione, in quanto pensata, non può non cessare di essere realtà sensibile per diventare realtà ideale, idea di Dio, assoluta obbiettività. Questo, almeno, è il punto di vista metafisico.

Ma, insomma: « se gli stimoli sensoriali son ridotti a variazioni nei rapporti, è lecito domandare..... quali siano i termini tra cui intercedono i detti rapporti..... Se siffatti termini non sono qualcosa di sensibile, devono essere qualcosa di intelligibile, e allora si riducono anch'essi a rapporti; e si rischia così di cadere nella mostruosità di un processo *ad infinitum* ». Questa difficoltà del De Sarlo è in fondo una difficoltà sentita dallo stesso Bonatelli e anche dal Lotze. Il Bonatelli per questo motivo ha rannodato e individuato

(1) *Op. cit.*, p. 1083.

i rapporti, del cui nesso consta il reale, nel sentimento, o nella coscienza, che come gli è l'immediata rivelazione del reale, così gli è pure, come già a Leibniz, e tra questi nostri filosofi, al Bertini e al Ferri, l'essenza del reale, che fuori dell'uomo può essere, egli dice, *depotenziata*, mai negata. Ma, se questo punto della spiritualità delle monadi non si trova mai svolto negli scritti del Bonatelli, non è men vero che, come difficoltà opposta alla gnoseologia di lui, questa del De Sarlo si fonda anch'essa sullo scambio del concetto empirico del reale considerato come stimolo della psiche (concetto metafisicamente assurdo) col concetto metafisico del reale stesso. Dal punto di vista metafisico i rapporti sono realmente infiniti, perchè sono pensiero (*idee*, dice il Bonatelli); e il pensiero non può essere finito; il suo è certo un processo *ad infinitum*, perchè eterno processo. Dal punto di vista empirico la questione non ha senso per la ragione già detta che il reale, in questa sede, non è la legge, ma il corpo fisico. Onde la percezione è sempre finita per natura sua. « La natura relativa del corpo, dice il Bonatelli, non può mai essere contenuta compiutamente in veruna percezione, in veruna rappresentazione, in verun concetto umano » (1). Questa natura relativa si risolve ed è contenuta in quell'infinità dei rapporti del mondo intelligibile, in cui consiste l'infinità del reale: la cui determinazione « è opera progressiva (e che forse non sarà compiuta mai perfettamente) della filosofia sussidiata dalla fisica, dalla chimica, dalla geometria, dalla meccanica ». A questa identità dell'oggetto delle scienze matematiche ed empiriche, da un lato, e della filosofia dall'altro — secondo la tesi del Lotze, — bisogna far bene attenzione, per intendere il pensiero del Bonatelli intorno alla natura del reale empirico. Bisogna dire che questo per lui è lo stesso reale assoluto. E come il reale assoluto è idea, il processo della scienza e della filosofia consiste nella riduzione degli elementi intuitivi negli elementi ideali.

La vera contraddizione, in cui incorre il Bonatelli, deriva in fatto dal presupposto del realismo volgare, che resta sempre nel fondo del suo pensiero, e che gli fa cercare quei temperamenti del realismo speculativo, che non possono non contraddire al principio del realismo stesso. S'è visto com'egli, recentemente, riaffermando la sua dottrina, conchiudesse con l'ammettere che *rimane sempre la possibilità astratta dell'assoluto solipsismo, la possibilità d'affer-*

(1) Dalle *Discussioni gnoseologiche*, l. c. in *Alcuni chiar.*, p. 201.

mare che tutto è un sogno dell'Io. Sogno dell'Io l'oggetto, il reale, che s'afferma assolutamente fin da' primissimi albori della coscienza, e che ci attira sempre più a sè, di percezione in percezione, di giudizio in giudizio, fino a Dio? Ma se questo Io, in quanto pura soggettività (il soggetto dei solipsisti), appena è se può accampare un astratto diritto di dominio su quelle astrattezze che sono le unità, gli atomi della sensibilità, onde il reale ci si rivela, ma nella forma sempre della sua ideale e però saldamente oggettiva organizzazione? Se pertanto il sogno (degli atomi psichici) non può rilevarsi se non dalla trama delle attinenze del reale, che solo rifulge agli occhi nostri, quando assottigliamo e definiamo la nostra cognizione nel sistema delle idee oggetto del pensiero? Se, in somma, la vita soggettiva dell'Io presuppone come realtà assoluta il mondo dei possibili e il loro fondamento realissimo in Dio? Qui, se mai, è il sogno, come semplice segno, che non si potrà più concepire, non il mondo reale in cui ogni sogno, in sostanza, dovrebbe risolversi.

Che cosa è che nell'animo del Bonatelli fa nascere questo sospetto del solipsismo? È lo stesso motivo, che gli fa ricercare nel sentimento lo spiraglio aperto nello spirito sul reale: quasi che lo spirito potesse essere, senz'essere reale; nella sua stessa spiritualità, fin dal primissimo atto di coscienza; e quasi che la suprema realtà non si ponesse nel pensiero con la conoscenza delle idee, a cui, in ultima analisi, la stessa conoscenza del sentimento deve subordinarsi. È lo stesso motivo che gli fa accuratamente distinguere il concetto, come produzione mentale per via del giudizio, dall'idea, oggettiva possibilità integrata nella realtà ideale della mente divina: quasi che, posta questa distinzione e postulata la estrasoggettività dell'*idea*, questa potesse più garantire il valore del *concetto*, di un altro da sè. È lo stesso motivo che trasse il nostro filosofo a criticare le ultime conclusioni metafisiche che il Lotze ricavava dal suo realismo idealistico.

VI.

Il Lotze dal concetto della relatività di tutti gli enti era stato condotto ad ammettere come fondamento reale e logico di tutti i rapporti una sostanza infinita, di cui i singoli enti fossero parti individue: un panteismo, che poi si sforzava di correggere per le vedute teleologiche, da lui sovrapposte all'interpretazione meccanica del mondo.

Anche il Bonatelli, messosi sulla stessa via, fatto delle cose altrettanti sistemi di relazioni, ed agguagliato, quindi, il reale al si-

stema delle idee, è costretto a realizzare la loro possibilità in Dio. Anch'egli, a rigore, dovrebbe dirsi che finisce nel panteismo. Ma nel suo lavoro su *La Filosofia dell'Inconscio di Ed. Hartmann esposta ed esaminata*, in un'appendice, « estratta da alcuni capitoli critici, che fanno seguito alla sua versione del Microcosmo di H. Lotze » (1): egli dichiarava la dottrina del Lotze circa l'unità della sostanza di tutte le cose non parergli conciliabile colla personalità divina da un lato e colla personalità individuale dei singoli spiriti finiti dall'altro: ed essere, a parer suo, in contraddizione con la coscienza; e quindi da rifiutarsi in quanto non strettamente necessaria a compiere e connettere razionalmente il tutt'insieme dell'esperienza. A spiegare, infatti, la validità delle leggi della natura e i rapporti, a cui quelle si riferiscono tra i singoli enti, il teismo, secondo lui, non giova meno del panteismo. È vero che la validità delle leggi importa la loro inerenza in un ente reale, diverso dai singoli individui a cui la legge è comune: ma questo ente può ben essere *l'unica mente e volontà d'un legislatore*. È vero poi, che queste leggi non possono operare e stabilire dei rapporti tra gl'individui, se questi sono originariamente e assolutamente indipendenti l'uno dall'altro, quasi tanti assoluti e tanti infiniti. Ma basta che tutti dipendano egualmente dall'unica mente e volere divino, che volle che fossero, e che fossero in quei reciproci legami di dipendenza, che l'esperienza ci mostra: onde lo stato di ciascuno venga ad essere la risultante della sua natura individuale e dello stato totale del mondo. Bisogna bene, oltre il concetto della molteplicità dei finiti, introdurre quello dell'*insieme*, come condizione del reciproco influsso: insieme, solidarietà, di cui « è vano sperare che ci possiamo far mai un'immagine intuitiva », e « il cui segreto all'ultimo si nasconde in quello dell'atto creativo e del volere supremo ».

Sicchè non unità di sostanza tra l'Infinito e i finiti, e quindi tra i singoli finiti; ma distinzione sostanziale. La legge dei finiti è tuttavia dell'Infinito; e tra gli stessi finiti corrono attinenze sostanziali derivanti dalla comune solidarietà. È chiaro che la vera differenza qui tra Lotze e Bonatelli è tutta nel rapporto tra la legge e

(1) Nella *Filos. di sc. ital.*, vol. XIV (1876), pp. 33-42. Sulla critica della stessa dottrina del Lotze il Bonatelli torna brevemente in una recensione de' *Grundzüge der Naturphilos.* del Lotze (Leipzig, 1882), nella *Cultura* del Bonghi, anno II, vol. IV, pp. 163-4.

gli enti finiti in cui la legge si attua. Perchè tanto per l'uno quanto per l'altro la legge è poi la legge stessa di Dio. Ma la differenza a cui il Bonatelli si afferra è tutt'altro che netta. Egli, per sfuggire al panteismo, dovrebbe far della legge stessa qualche cosa di trascendente rispetto alle attinenze dei finiti. Invece, egli è tratto, quasi senza volerlo, a dire che i singoli individui *la realizzano* (1). E infatti, pur postulato il *segreto* del volere che crea, il creato si concepisce dal Bonatelli come un insieme, i cui singoli enti non sono nient'affatto singoli enti, perchè sono solidali: ciascuno è sè ed è gli altri. E se Leibniz pretese che le monadi non avessero porte nè finestre, non sospettò che poi non è detto che queste monadi sieno chiuse in un guscio impermeabile. Dunque, in conclusione, niente distinzione sostanziale tra i finiti; e se la loro solidarietà è appunto la legge, se la legge è la determinazione del divino pensiero, a che si riduce il torto del Lotze? A che si riduce il torto di Hegel e secondo il Bonatelli, dello stesso Platone? Una delle due: o assoluto monadismo, e sfugge la monade delle monadi, con tutti i rapporti delle monadi e la loro intelligibilità, che ne richiede la unità. O si accetta l'unità delle monadi, e si deve rinunciare al mero monadismo, inteso come pluralità di sostanze. Lotze aveva perfettamente ragione. E lo stesso Bonatelli ha ragione qui, quando osserva il dissidio che corre tra il *Zusammen* di Herbart e la sua negazione della realtà delle attinenze spaziali.

Ma egli non vede quell'*aut-aut* della pluralità e dell'unità, e, contento al mezzo termine del *segreto* dell'atto creativo, conchiude questa sua critica al Lotze: « Dato pure che a spiegare il mutuo commercio dei finiti sieno ugualmente acconce due ipotesi, quella della medesimezza di sostanza fra quelli e l'infinito e quella d'una distinzione sostanziale, non escludendo però la dipendenza dall'infinito nè la mutua determinabilità, la prima sarà da rigettarsi a ogni modo per le conseguenze che involge, repugnanti al senso intimo, alle induzioni dell'esperienza e soprattutto alla coscienza morale ».

Realmente la *sua* coscienza morale era il suo unico argomento contro la dottrina del Lotze: voglio dire il suo concetto della coscienza morale: il quale è stato, in sostanza, sempre la misura fondamentale della fiacca filosofia bonatelliana. Ne trattò egli stesso di proposito nel 1882, traendo occasione dal libro dell'Ollé-Laprune

(1) *Op. cit.*, p. 37.

sulla *Certezza morale* in un articolo intitolato: *Intorno al valore teoretico dei principii pratici* (1), che mal a proposito lo stesso autore ha di recente ricordato come un'anticipazione delle odierne dottrine prammatistiche (2) e che pure i bibliografi di queste si compiaciono di registrare fra le molte bazzecole della letteratura prammatistica. Il principio della metafisica, diceva quivi il Bonatelli, ispirandosi per altro al suo Lotze, — non è: *ciò che è, è*; non è il fatto, che non potrà mai darci, come fatto, la propria ragione; ma: *ciò che deve essere, è*: ossia « *ciò ch'è conveniente, ciò che sta bene, che ha un valore assoluto, un pregio intrinseco e un merito suo proprio, tale per cui non può non essere senza una mostruosa incongruenza, un'ingiustizia enorme, un'assurdità* ». Insomma il vero principio è: *il Bene è*. Che era pure il principio del teleologismo lotziano.

Ora, se è così inscindibilmente legato il principio teoretico col principio pratico, come può accettarsi la dottrina kantiana del valore puramente pratico, e non teoretico, dei concetti di Dio, di libertà e dell'anima immortale, postulati dalla coscienza morale? — L'interpretazione proposta dal Bonatelli della teoria kantiana dei postulati è affatto cervelottica: ma quel che qui giova notare è, che per lui le affermazioni fondamentali della metafisica si fondano sui principii morali. Dio è perchè dev'essere; perchè la sua esistenza è implicita nel concetto del dovere; perchè io non posso sottrarmi al dovere.

Più in là non arriva questo articolo del 1882. E la conclusione, come ognuno vede, è quella medesima di Kant, benchè non si riesca poi a cogliere il vero significato della distinzione kantiana tra verità pratica e verità teoretica (distinzione che è la negazione del nuovo prammatismo, che consiste appunto nell'immedesimarle): ciò che dev'essere, è — non già perchè la ragione teorica ne veda la necessità (tutt'altro!), ma perchè questa è la esigenza della ragion pratica. — Dunque, avrebbe soggiunto Kant, voi dimostrate solo per la ragion pratica, e la vostra è soltanto una metafisica dei costumi!

Perchè queste verità metafisiche scoperte dalla ragion pratica affermino la necessità d'un concetto della ragione superiore alla ra-

(1) Nella *Fil. d. sc. ital.*, XXV (1882), 251-268.

(2) V. l'art. *Il movimento prammatistico*, nella *Riv. filos.* del Cantoni, IV (1901), 145-151.

gione teoretica della prima *Critica* di Kant, il Bonatelli non lo intravede. Onde in sostanza, queste sue considerazioni sul valore teoretico dei principii pratici non hanno importanza nella storia della filosofia; e stanno solo a significare, come ho notato, il motivo *personale*, per cui il Bonatelli rimane legato alla sua forma irrazionale di teismo, e s'arresta e si adombra innanzi al panteismo del Lotze. Egli non sa concepire la volontà morale senza un Dio personale trascendente: e questa sua soggettiva incapacità diventa per la sua coscienza morale un oggettivo argomento della falsità di ogni metafisica che non ammetta la personalità trascendente di Dio.

Ma, finchè la *sua* coscienza morale non sia la stessa ragione, le sue negazioni e le sue affermazioni metafisiche evidentemente non potranno assumere mai veste veramente speculativa. Questa dottrina teleologica del reale fatto consistere in ciò che deve essere, negli *Studi d'Epistemologia* (1905), che contengono come il compendio di tutte le ricerche filosofiche dell'infaticabile scrittore, prende la forma classica del platonismo:

A questo punto ci apparisce la grandezza e la profondità del concetto platonico, pel quale il bene è nel regno delle idee quello ch'è il sole nel nostro mondo, ed è il fondamento ultimo da cui tutto dipende, la meta suprema a cui tutto è rivolto. Se nell'ambito de' valori e de' fini non si riconosca e s'accetti un valore e un fine che sieno tali assolutamente, se la scala de' pregi o valori, che sieno tali solo in rispetto a qualch'altra cosa, e la scala de' fini, non mettono capo da ultimo a un valore e a un fine, che sia ultimo e supremo, il valore e il fine finiscono per annullarsi e niente v'ha più di veramente pregevole, niente che meriti d'esser fine.

E se non ci fosse poi nulla in realtà di veramente pregevole? Qui finisce Platone; e comincia il Bonatelli:

Ma contro questa conclusione scettica e, potremmo dire, disperata, si ribella l'ingenita tendenza della nostra natura razionale... Ogni attività veramente umana, che vuol dire razionale, è impossibile se l'uomo non aderisce, almeno implicitamente, a quelle verità supreme, su cui si fonda ogni giudizio apprezzativo. Quelle aspirazioni, quei presentimenti, quelle ripugnanze istintive, che, malgrado l'oscurità e l'indeterminatezza in cui sono avvolte, lo avvertono in qual direzione stia il meglio, in quale il peggio, benchè altre tendenze e altre forze tirino a voltarlo altrove, sono quasi le tracce e i germi della *melior natura* che costituisce il suo altissimo pregio e attesta la sua origine divina. E que-

sto, e questo solo, è ciò che v'ha di vero nel prammatismo, di cui ora tanto si parla (1).

Lasciamo stare il prammatismo; ma questa conclusione mistica differisce forse dalla conclusione scettica del Ferrari (*Critica*, I, 187-200)? Ambedue, con motivi personali tanto diversi, i due filosofi lombardi (2), finiscono col dichiarare impotente la ragione ed affidarsi all'istinto e al sentimento. Il Bonatelli, platonico per tendenza e per influsso soprattutto del Lotze, non riesce mai nel lungo corso delle sue laboriose meditazioni a superare veramente l'empirismo: e così nelle dottrine psicologiche, con l'opposizione del meccanismo alla coscienza; come nella gnoseologia, con l'opposizione del sentimento all'oggetto concepito come idea, e nella metafisica col dualismo irreconciliabile del finito e dell'infinito, egli, *temperando* la portata dell'idealismo, in realtà ne recide la forza speculativa e ne fa un'ipotesi arbitraria, che ha bisogno del sentimento per valere nel suo animo stesso. Ne fa, si potrebbe dire, una filosofia senza filosofia.

fine.

GIOVANNI GENTILE.

(1) *Atti cit.*, t. LXIV, parte II (1895), p. 1296.

(2) Il Bonatelli nacque ad Iseo nel 1830.