

# LA FILOSOFIA IN ITALIA

DOPO IL 1850

---

II.

I PLATONICI.

VIII.

MISTICI: A. CONTI, G. ALLIEVO, B. LABANCA E F. ACRI.

I.

Raccogliamo in questi due articoli i nomi più noti e più notevoli della direzione estrema di quel platonismo, che siamo venuti delineando ne' suoi principali rappresentanti: della direzione mistica, che è poi la naturale tendenza e la risoluzione di ogni platonismo. Il quale, scisso l'intimo rapporto del reale e dello spirito, non resiste a lungo a questa opposizione, che riesce in fondo a una negazione dello spirito; e, per difetto d'un processo razionale che ristabilisca il rapporto, si rifugia nell'unità immediata e quindi misteriosa e ingiustificabile dello spirito col reale. Plotino è la conclusione logica del platonismo greco, quando, di contro al reale, l'anima umana sente il bisogno di affermare la propria realtà e s'annega quindi in quello.

A capo di questa schiera, lo scrittore più rappresentativo, è Augusto Conti (n. a S. Miniato al Tedesco nel 1822, m. nel 1905): autore di molte opere filosofiche, alcune delle quali più volte ristampate, e molto diffuse per tutta Italia, e fin nella Colonia Eritrea (1): di cui le principali sono: *Evidenza, amore e fede o i Criterii della filosofia* (1858); *Storia della filosofia* (1864); *La filosofia elementare delle scuole del Regno* (1870; in collaborazione con lo scolaro V. Sartini); *Il Bello nel Vero* (1872); *Il Buono nel Vero*

---

(1) Il p. Michele da Carbonara scriveva al Conti da Adigrat, il 4 marzo 1895, che egli faceva studiare ai giovani abissini la *Filosofia elementare* del C. Vedi A. ALFANI, *Della vita e delle opere di A. Conti*, Firenze, Alfani, 1906, p. 316.

(1873); *Il Vero nell'ordine* (1876); *L'Armonia delle cose* (1878). Tredici volumi, senza contare gli altri di studi, discorsi, saggi particolari, nei quali torna sempre in campo la filosofia dell'autore: tredici volumi che sono corsi per un ventennio e più per le mani dei giovani (ai quali il Conti insegnò prima nell'Università di Pisa, poi, a lungo, fino alla più tarda vecchiaia, nell'Istituto superiore di Firenze) con gravissimo danno — diciamolo subito — degli studi filosofici del nostro paese: non pel misticismo che vi si professa; chè il misticismo giova anzi, come ricca materia prima, al lavoro speculativo; ma per la narcotica indifferenza e quasi insensibilità filosofica che vi regna per entro. Il Mamiani, abbiamo visto, scrisse per quasi mezzo secolo di filosofia, senza avere il senso di nessuna vera questione filosofica; ma il Conti gli dà dei punti in questa mirabilissima arte di comporre sistemi di vento. Perchè il Mamiani almeno si sforzava di penetrare nelle idee dei grandi pensatori, per criticarli, a modo suo, e correggerli. Il Conti non sentiva nemmeno questo bisogno, beato dei suoi *criterii*, innanzi ai quali s'erano spalancate tutte le porte della filosofia, e in grazia dei quali poteva dire, senza ridere, che i filosofi cristiani, come lui, essendo in possesso della verità, si dovessero chiamare non più filosofi, ma *sofi* (*Evidenza*<sup>1</sup>, I, 68). Una filosofia, di questo genere, diventata *sofia*, finisce con l'addormentare ogni natural senso delle grandi difficoltà, e con l'attutire ogni stimolo alla ricerca speculativa: e questo fu di certo l'effetto dell'insegnamento del Conti su molte intelligenze.

In lui non cognizione dei sistemi filosofici: e la sua *Storia* è un documento che parla aperto, e dimostra com'egli non avesse realmente studiato nessun filosofo: nè anche i medievali, dei quali passava per un conoscitore competente e studioso appassionato; nè anche S. Tommaso, che pure era uno de' suoi autori (1). E s'intende: la storia della filosofia non è una qualunque erudizione: suppone certe categorie appercipienti, che non sorgono mai nella mente chiusa alle ispirazioni speculative: e non c'è diligenza d'erudito che possa indurre ad acquistare una nozione storicamente esatta del kantismo, se non si ha la capacità di rifare il pensiero di Kant. Non informazione larga, se pure estrinseca, delle vicende dei sistemi

---

(1) Intorno alla *Storia della filosofia* del Conti v. le giuste critiche del FIORENTINO in *Scritti varii*, p. 317 ss. Ma il Fiorentino critica soltanto il metodo troppo ingenuo e primitivo dell'autore; e non esamina i materiali, veramente meschini, del lavoro. Noi ce ne occuperemo particolareggiatamente quando discorreremo degli studi italiani di storia della filosofia dopo il 1850.

filosofici e dei movimenti spirituali, al corso dei quali quelli son pure connessi. Non vera cultura di nessun genere. Come si spiega la riputazione di cui tuttavia godette, e che gli rese possibile di occupare un posto così cospicuo nell'insegnamento pubblico? Questo problema difficile appartiene non certo alla storia della nostra recente filosofia, ma a quella della nostra cultura; e non è il caso qui di tentarne la soluzione. Fuor di dubbio è che la riputazione fu fatta al Conti in Toscana dai non-filosofi, con lui simpatizzanti per quel fondo di misticismo che c'è nella sua sedicente filosofia (e che pare risponda a una nativa tendenza spirituale della Toscana): resa possibile dalla separazione assoluta, perdurata in Italia nella seconda metà del secolo scorso, tra la pubblica cultura e la filosofia dei pochissimi pensatori, che vi lavoravano in mezzo, solitari e sconosciuti.

Di questa pseudo-filosofia, destinata a non occupare nessun posto nella storia del pensiero italiano, noi ci occupiamo soltanto, come altra volta abbiamo fatto, per opporre il nostro giudizio alle false opinioni correnti, di cui già il tempo farebbe giustizia da sè. A questo fine non occorre nè anche pel Conti un'esposizione del suo pensiero. Basta additarne qualche *specimen* dall'opera che rappresenta la conclusione del suo sistema: *L'armonia delle cose*.

Il Conti, dopo aver accennato quanta parte di vero ci sia nella tesi del soggettivista, deve salvare la realtà del mondo materiale e quindi dimostrare l'oggettività della percezione. Ed ecco la sua dimostrazione, che può dare un'idea non solo della sua tempra filosofica, ma anche della sua arte di scrittore, nonchè della sua reale misticità nativa:

Che tutto sia un modo dell'anima, e che nessuna comunicazione s'abbia col mondo esteriore, repugna invincibilmente. La repugnanza viene appunto dalla coscienza; perchè siamo consapevoli delle relazioni nostre col mondo, e perciò una vanità di sole apparenze interiori sgomenta e non si crede. Recherò un esempio. Mi ricordo, che in Santa-croce un musico eccellente suonò col violino la preghiera del *Mosè*: *Dal tuo stellato soglio*; e tutti stavano rapiti a quella melodia che imparadisava il tempio sublime. Or pensando che il suono era proprio nell'anima degli ascoltatori e che svegliava nell'intelletto concepimenti ed affetti così alti, ciò mi spirava non meno un'idea sublime dell'uomo interiore; perchè, come dicevano gl'Italiani e i Platonici, dev'essere armonicamente composta nelle sue potenze l'anima, che riceve in sè stessa l'armonie musicali, e se ne quietava ed esalta. Ma poniamo, che uno avesse potuto persuadermi allora: il tempio d'Arnolfo, il suonatore, lo stromento,

la moltitudine accorsa, la storia degli Ebrei, l'affetto cristiano, il Rosini, già morto del corpo, e immortale dello spirito, Firenze, l'Italia, le stelle del cielo, l'universo e quelle melodie, tutto essere non altro che interiore fenomeno senza realtà propria; il cuore non avrebbe più goduto di nulla, occupato da tristezza, messo in contraddizione fra la naturale certezza e la negazione artificiosa. Quale contraddizione? Eccola; se da un lato le sensazioni, e il sentimento interno di piacere o di dolore, e l'apparenza delle qualità secondarie e primarie, hanno realtà interna, e qui ragiona benissimo il soggettivista; da un altro lato poi havvi relazione con gli oggetti esterni materiali, e qui dobbiamo consentire con gli oggettivisti: se no, contraddiremmo a' fatti. La *percezione sensitiva*, che nell'uomo diviene anco *intellettiva*, è la relazione immediata del senso e dell'intelletto con gli oggetti esterni (I, 102-3).

L'incapacità d'intendere la tesi filosofica, che il Conti vuol combattere, apparisce subito dai termini in cui egli la formula, non vedendo che non si può più parlare di mondo esteriore, e di comunicazione con esso, ove si affermi che tutto sia un modo dell'anima: e pensando forse che il soggettivismo riduca per burla la realtà alle apparenze. In fondo egli non si rappresenta affatto la posizione mentale dell'avversario, che pure si propone di confutare; e ritiene che questi concepisca il mondo esteriore come lui e come l'uomo volgare, mentre professa di trasformarne filosoficamente la nozione. Infatti tutto il suo ragionamento a che si riduce? Ad opporre l'at-testazione della *coscienza*, cioè della coscienza comune, alla tesi del filosofo, e ad imputare quindi a costui la contraddizione tra la prima e la seconda; imputazione assurda, se egli avesse capito che l'avversario intende appunto d'aver superata la coscienza comune ed essersi quindi sottratto alle illusioni di quella. La *contraddizione fra la naturale certezza e la negazione artificiosa* non è concepibile, perchè la certezza, in quanto naturale, è di qua del cosiddetto artificio, e quindi della negazione; e questa, per converso, avendo distrutto la certezza, che era soltanto *naturale* e non *razionale*, non *giustificabile*, crea la certezza negativa (artificiosa!), con la quale è in pienissimo accordo. Questi sono i termini stessi della questione; e il Conti non ne ha il più lontano sentore, quando crede di cavarsela con la storiella del violino di Santacroce: e non sente dietro a sé il soggettivista, che ride della sua trovata e gli dice: — No, caro Conti, se io mi lascio rapire con te a questa melodia di paradiso, e in quanto sono rapito, non sono nè soggettivista nè oggettivista: la questione nasce, — e posso venire nella persuasione che tutto, anche questo paradiso, sia un modo dell'anima, — quando usciamo di qui e

ci tragghiamo in disparte e cominciamo a renderci ragione del modo in cui il soggetto possa uscire da sè per entrare in comunicazione, come tu dici, col mondo esteriore. A me, che non presto fede alla certezza naturale, tu non puoi opporre questa certezza. — Tutta la forza del suo convincimento, è chiaro, consiste nel sentimento vivo che egli ha del divino, a cui s'abbandona nella commozione prodottagli dalla musica del Rossini. E poichè questo è un momento di fede realmente vissuto con intensità straordinaria, egli può addurlo ad esempio della contraddizione addebitata al soggettivista. È un suo argomento personale, derivato dalla naturale misticità del suo spirito.

Un altro esempio evidente della *vita* vissuta con cui egli crede di costruire una filosofia. Qual è il fondamento del principio di causalità? La connessione causale dei fatti è assicurata dal senso comune per la semplice ragione che « o questi fatti nuovi vengono dal nulla, son fatti senz'alcuna energia o causa che li faccia, e ciò è assurdo evidentemente; o vengono da potenze causatrici, e ciò appunto s'arguisce dal senso comune! ». Dilemma non meno formidabile, come si vede, di quello del predicatore che dimostrava l'esistenza di Dio, dicendo: — Dio esiste, o non esiste. Se esiste, esiste. Se non esiste.... ma Dio esiste, non può non esistere. Dunque, Dio esiste. — La matematica, soggiunge il Conti, conferma le attinenze sperimentali di causa ed effetto! Infine:

Del resto, la certezza delle potenti realtà mondane, connesse fra loro, si rende più viva quando i fatti sono più vasti e vigorosi. Non ricorderò cose già note, come una burrasca o un terremoto; ma *dirò cosa che io vidi e che mi resta nell'anima, come la vedessi ancora*. Qualch'anno addietro salii con due amici sulla *Pania forata*, ch'è presso alla gran Pania, ricordata dall'Alighieri; e vidi, sulla cima, tra due rupi eccelse un arco naturale, aereo, enorme, di macigno, sotto cui si scoscese quasi a picco il declivio della montagna, e dalla grande apertura miravamo le giogaie della Versilia e il Mare Tirreno; quando ad un tratto il cielo s'annuolò, i tuoni, echeggiando per le gole dei monti, rimbombavano, muggiava il vento, e, a noi riparati sotto una caverna, correva lì presso il nembo, che il vento, dop'averlo raccolto da' vapori del mare, si soffiava dinanzi, spingendolo per il vano dell'arcata. Or se in mezzo a tanta sublimità, uno Scettico ed un Positivista ci avessero detto: son fenomeni senza cause possenti; noi non l'avremmo potuto ascoltare, perchè troppo era eloquente lo spettacolo della natura (I, 128).

Questa via del sentimento immediato fu per lui la sola atta a raggiungere la realtà, Dio. « Su' vertici dell'Appennino vidi l'aquila,

che, levandosi da un dirupo e radendo con l'ali aperte, somiglianti a vele, l'aria serena, roteava nel cielo, finchè daccapo non s'immerse dietro la montagna; e capii, che gli Antichi la poteron credere insegna di Giove, e adorarla su' campi di battaglia: tanto il maestoso re degli uccelli fa balenare viva nell'animo la luce dell'Infinito! » (I, 141).

La teoria dei criterii è l'espressione artificiosa di questo misticismo. Quei criterii, noti *lippis et tonsoribus*, sono l'evidenza, l'amore e la fede (1), corrispondenti alla triplice relazione dell'uomo con sè stesso, con gli altri uomini, con Dio. L'evidenza è l'accordo della verità con la coscienza o razionalità umana, o, come dice il Conti: l'intelligibilità del Vero nell'atto dell'intellezione. L'amore, l'accordo della verità nostra col senso comune e le tradizioni scientifiche universali (la leibniziana *filosofia perenne*, tanto cara al Conti). La fede, in fine, l'accordo della verità con l'autorità delle tradizioni sacre, ossia coi dommi cattolici, la cui dottrina, secondo il Conti, ha raccolto tutto quanto di razionale si sperdeva nelle religioni del mondo. Di questi criterii, il principale, come quello che è fondamento agli altri, è il primo: l'evidenza; e gli altri servono di conferma, riprova o aiuto al primo. Ma, a sua volta, l'evidenza non vale di più, quanto a libertà e razionalità del metodo che postula, del senso comune (o amore sociale) e della fede: essa è l'immediata attestazione della coscienza o, come dice anche il Conti, dell'affetto. Non è un processo, una logica qualsiasi; ma il vedere quel che si vede, conoscere quel che si conosce, secondo l'espressione del filosofo toscano. Quindi tutto quello che, data la conformazione spirituale (morale, sentimentale, religiosa) del Conti, pare che si debba affermare, per ciò stesso è a lui verità incontestabile — come s'è veduto nei tratti lirici che sono stati riferiti. Non c'è parte dell'enciclopedia filosofica di cui egli non abbia più o meno distesamente trattato nelle sue opere: ma sempre con lo stesso metodo dell'evidenza intrinseca delle proposizioni che gli tornava comodo affermare, salvo ad additarne la conferma, quando fosse possibile, nelle tradizioni sacre o profane. È il senso comune volgare sollevato di peso alla dignità della filosofia, ravvivato dalle effusioni liriche del sentimento personale dell'autore, convinto di

(1) Una critica arguta e stringente di questi criterii e della *Filosofia elementare* del Conti e Sartini, che comprende la teoria della conoscenza, fu fatta dal FIORENTINO in una bella e accurata recensione di questo libro, in forma di dialogo, ristampata negli *Scritti vari*, pp. 294 ss.

obbedire a una certa quale ispirazione divina. « Oh! — scriveva nel '62 al Bindi — Dio benedetto apra la mia bocca se devo far un po' di bene; la chiuda fortemente, la chiuda per sempre, se devo far del male » (1). E Dio gliela lasciò aperta tanto, che egli poté scrivere tutti quei volumi!

La dottrina in cui culmina e si assomma la filosofia del Conti è la *dialettica reale*, esposta nella stessa *Armonia delle cose*, dove il Conti costruisce la sua metafisica. Il principio di questa dialettica è il concetto dell'ordine delle cose, cioè delle relazioni, degli atti, che le producono, e del coordinamento delle relazioni. Idea centrale, insomma, della sua metafisica è quella di *relazione*. Ma, in che consiste la relazione? Tutta la deduzione che ne fa il Conti si riduce a questo (2). La setta dei panteisti tutto confonde nell'*unità*, ammettendo un'unica sostanza e solo una molteplicità di apparenze. La setta dei materialisti divide tutto nella molteplicità, negando « ogni unità collegativa del molteplice, l'unità dell'anima, per esempio, vivificatrice del corpo ». L'una e l'altra dimezza e corrompe la verità. « Noi dobbiamo stare di mezzo, cioè stare ai fatti; e un fatto già è questo, che le predette opinioni, l'una opposta sempre all'altra, ci mostrano che gli uni riconoscono l'unità, e gli altri la molteplicità, e che *l'un concetto non ha mai potuto escludere l'altro*. Verità è, dunque, la comprensione d'entrambi. La percezione de' sensi e dell'intelletto *attesta* l'unità interiore di noi medesimi; la ragione *apprende* l'unità suprema dell'Ordinatore: ed in ciò consistono davvero le non finte relazioni, ch'esaminerò via via... ». Ma che è, dunque, questa unità collegativa del molteplice, e questa comprensione del principio panteistico e del materialistico in un principio unico? « Avvi mistero nelle relazioni, che congiungono cose sostanzialmente distinte; mistero, che i Panteisti rifiutano, e che i Materialisti reputano piuttosto l'evidenza di tutte l'evidenze: ma c'è mistero anche nelle relazioni tra il multiplice e l'uno, come avvisano i Materialisti contro i Panteisti, che credono di levare ogni arcano per via dell'identità; e la confessione opposta d'entrambi dimostra, che le verità naturali più chiare hanno dell'oscuro per la finità del nostro intelletto, e ch'assurdo è negare per l'oscurità d'una parte del vero la chiarezza del resto. Così le relazioni sono di tutte le verità la più recondita, e ad un tempo la più ma-

(1) ALFANI, *Op. cit.*, pag. 361.

(2) *Armonia delle cose*, I, 188-91.

nifesta: noi le troviamo, non le facciamo noi, onde proviene la loro misteriosità; ma senza di loro nulla può essere, nè può concepirsi, onde la loro lucentezza ». *Videmus*, insomma, ma *in aenigmate*, come diceva S. Paolo. L'unico sforzo razionale di questa filosofia finisce nel mistero, che, messo a capo di tutta la metafisica, l'avvolge tutta nella sua lucentezza misteriosa.

## II.

Da una dialettica muove anche Giuseppe Allievo (n. a San Germano, nel Vercellese, nel 1830) (1). E vi prese a lavorare attorno fin dal 1857, nelle tesi da lui presentate all'Università di Torino, per l'aggregazione alla Facoltà filosofica (2). Distinta la dialettica in intellettuale e ontologica, egli fa consistere la prima in una parte della logica destinata a studiare « il processo o movimento dell'umano pensiero nella cognizione delle cose, per quindi dividerne le forme logiche e le leggi che ne governano lo sviluppo ». Il processo del pensiero è dall'universale oggetto (l'essere) dell'intuito primitivo al molteplice della cognizione determinata o, nel linguaggio rosminiano e giobertiano, della *riflessione*; è poi da questo molteplice alla visione comprensiva del mondo ideale. È processo analitico dall'*uno* ai *molti*; ed è processo sintetico dai *molti* all'*uno*. Onde può definirsi come un « discorrere dalla cognizione intuitiva o virtuale dell'Uno gnoseologico alla cognizione riflessa o attuale del suo molteplice ideale, e dalla cognizione attuale del molteplice ideale alla cognizione attuale dell'Uno gnoseologico ». Dottrina che già aveva formulata il Rosmini (*Logica*, n. 711), fondandola sul principio del *sintetismo della natura*, che sarà anche la base, come ora vedremo, della teoria dell'Allievo. Il quale s'attiene ancora al Rosmini notando che questo procedimento dialettico della mente, che parte dall'uno e torna all'uno, è sì un circolo, ma non vizioso: è un *circolo solido*, perchè c'è una profonda differenza dall'Uno punto di partenza e l'Uno punto d'arrivo: in sé sostanzialmente identici, ma, rispetto al soggetto, quello è oggetto di conoscenza meramente intuitiva, cioè implicita e virtuale; questo, di conoscenza riflessa,

(1) Notizie biografiche e bibliografiche complete sull'A. sono nell'opuscolo *La mente di G. A.*, monografia pubbl. in ricordo del suo 50.º anno di pubbl. insegnamento dal dott. GIOVANNI BATTISTA GERINI, Torino, 1904.

(2) E ristampate con modificazioni e aggiunte nei *Saggi filosofici*, Milano, Gareffi. 1866, pp. 160-210.

esplicita, attuale, alla quale non si potrebbe pervenire senza il processo dialettico accennato.

Come, in generale, è dialettico tutto il lavoro della riflessione sulla materia fornita dall'intuito, così dialettica, e cioè analitico-sintetica, è ogni singola operazione riflessiva, e la formazione d'ogni scienza determinata, che va dalla cognizione virtuale alla cognizione attuale del suo principio. E la vita perenne del pensiero è questo moto irrequieto da un'unità genesiaca a una unità finale.

E al moto del pensiero risponde il moto parallelo degli esseri. Ognuno dei quali è un sussistente che tende ad esplicare la propria virtualità; onde ogni essere si muove per un intimo principio di attività e di vita: ed è perciò *una monade operosa, che si esplica nella molteplicità; un'attività radicale, che va manifestandosi e configurandosi in differenti guise senza smettere mai l'intima sua natura; un'essenza indeterminata, che sempre viemmeglio si determina e compie se stessa*. Ora, questa monade può esplicare questo suo movimento sopra se stessa, come *sostanza*, che determina i *modi*, o sopra le altre monadi, come *causa*, che determina gli *effetti*. Per un verso come per l'altro ogni essere non è soltanto individuale, ma anche universale. È universale nel senso di S. Tommaso (*unum habens habitudinem ad multa*): l'uno che inchiude il molteplice, « Evvi in ogni ordin di cose un individuo primitivo, e questo, riguardato per rapporto a que' molti individui, che ha l'efficienza di porre a sua somiglianza, prende nome di universale ontologico ». L'universale supremo è unico; ma sotto di esso stanno gerarchicamente ordinati molti universali secondarii o relativi, da cui pende l'ordine causale e il *sintesisimo dell'universo*. Ma in che consiste questo sintesiismo dialettico, questa coincidenza dell'uno e dei molti, nè anche l'Allievo, benchè non consenta con chi la dichiara un mistero, sa dircelo. La molteplicità, egli dice, nell'essere, che è sostanza e causa, *si raccoglie a totalità armonica e concorde, in un rapporto indissolubile; la sostanza serba verso i modi un rapporto di contenenza, e i modi verso la sostanza una relazione di immanenza*. La causa *trascende* gli effetti; e questi *dipendono* da quella. Tutto, in fine, è unito ed insieme distinto. Quindi il pronunciato massimo del sintesiismo dialettico: *Unire senza confondere; distinguere senza separare*; laddove la sofistica confonde invece di unire, separa invece di distinguere.

Unire mantenendo la distinzione è semplicemente armonizzare, come dice il Conti; e la dialettica reale anche per l'Allievo si riduce nel sussistere ed operare degli esseri « consertati insieme da

infinite guise di relazioni intime ed infrangibili, che *vanno poi tutte a perdersi in quella* MISTERIOSA catena, che lega il creato col creatore » (1). Come l'uno contenga o generi il molteplice, e quindi come il molteplice possa unificarsi, resta un mistero. E tutto il sapere, consistendo in questo perenne dialettismo di analisi e di sintesi, si muove nel mistero, perchè l'intimità del molteplice all'uno anche per l'Allievo, checchè egli ne dica, è inattuabile: e tutto finisce in una visione di un ordine cosmico universale, accettato, non costruito. Anche qui una filosofia fondata sul mistero dell'evidenza.

Il *sintetismo* dell'Allievo non vale di più dell'*ordine* del Conti. Anche per l'Allievo basta il sintetismo ad aprire tutte le porte, e svelare tutti gli enigmi. Così il gran problema gnoseologico del rapporto del pensiero con l'essere, per l'Allievo è prima risolto che formulato. Criticismo o scetticismo? Separazione dell'essere dal pensiero o identità dell'uno con l'altro? Ma il sintetismo c'insegna che tutto è unito e distinto in natura, e ciascuna forza opera consociata con tutte le altre! Anche il soggetto e l'oggetto vorranno essere insieme connessi, ma non confusi: conciliati in un'armonia, che non sia per altro la negazione delle loro differenze. Bisogna « concludere che siffatta unione del soggetto coll'oggetto, nella quale si radica la cognizione, sia posta da natura stessa, sia uno dei tanti vincoli che intercedono fra gli esseri cosmici, e faccia parte di quella gran legge del sintetismo, su cui riposa l'ordine dell'universo » (*Saggi*, p. 28). E ci riposa tranquillamente anche l'Allievo, senza mai sospettare che questo sintetismo, questa correlazione è appunto ciò che si vuole spiegare, e che si nega soltanto perchè e quando non si riesce ad ottenerne la spiegazione.

Trinceratosi dentro questa barriera di cartapesta del sintetismo, l'Allievo non si perita di trascorrere agli estremi dell'opposizione platonica tra il pensiero ed il reale. L'atto conoscitivo consiste, secondo lui, nel *vedere la realtà, nel cogliere quello che in essa trovasi contenuto. Il pensiero non fa, per così esprimermi, che ridire ed affermare a se medesimo quello che gli dice e gli afferma la realtà conosciuta* (2). E fin qui l'Allievo ripete quello che han detto sempre, più o meno, tutti i platoneggianti. Ma egli può andare oltre, in grazia del sintetismo; e compiere questo oggettivismo puro con un soggettivismo, che può apparire in contraddizione con quello;

(1) *Saggi*, pp. 194-5.

(2) *Saggi*, pp. 47-8.

ma non è, perchè l'armonia dell'universo garantirà la puntuale corrispondenza tra le affermazioni originali del reale e quelle che noi ne facciamo a noi stessi. « L'atto, con cui il pensiero apprende la realtà, è immanente e non transeunte; cioè la mente, conoscendo gli oggetti, non esercita sovr'essi azione di sorta, ... ma si comporta... in modo del tutto passivo... Gli è vero, che l'intelligenza nell'afferrare e far suo il contenuto della realtà conoscibile, par quasi che lo sottometta alla sua attività e se lo venga a poco a poco costruendo davanti di sé col determinarlo e circoscriverne la natura;... ma lavoro siffatto è meramente interno, nè cade per nulla sull'oggetto medesimo » (1). Onde, in un certo senso, deve pure ammettersi che *l'Io pone il non-io*.

Come da questo lavoro interno, non transeunte dal soggetto all'oggetto, lo spirito possa essere abilitato a scorgere il sintetismo e la correlazione delle sue determinazioni con quelle del reale, naturalmente l'Allievo non lo dice. Si ricordi la doppia legislazione di Luigi Ferri, ricomparsa nel Cantoni. Si dibattono tutti tra Scilla e Cariddi, tra il soggettivismo e l'oggettivismo; e finiscono per affidarsi a una parola, a una fede. La parola dell'Allievo è il sintetismo, che ritiene bastargli per negare contro Leibniz l'irrelativismo delle monadi.

Una certa inquietudine circa la saldezza del suo principio filosofico non si può negare nell'Allievo. E basterebbero a provarla il suo lungo affaticarsi intorno alla logica hegeliana, cominciata a criticare da' primi suoi lavori giovanili, e rimasta poi a turbargli i suoi sonni fino agli anni più tardi; un'ampia ricerca storico-critica istituita intorno al *Problema metafisico* inteso appunto come problema del rapporto dell'Uno e dei molti (2); gli stessi sforzi da lui fatti per salire a un principio più alto, che giustificasse il sintetismo, e che divenne poi il centro di tutti i suoi pensieri, l'idea ispiratrice dei molteplici suoi lavori pedagogici; i quali sono tra le cose più accurate del genere prodotte negli ultimi decenni in Italia. E certo, mentre esprimiamo il nostro giudizio negativo intorno alla filosofia dell'Allievo, noi non possiamo non rendere omaggio all'instancabile operosità, all'onesto zelo, all'entusiasmo che ha sorretto nell'indagine scientifica lo scrittore piemontese fin alla vecchiaia, criticando

(1) *Op. cit.*, p. 49.

(2) *Il problema metafisico studiato nella storia della filosofia dalla Scuola ionica a G. Bruno*, Torino, 1877, pp. 259 in-4°; estr. dalle *Memorie della R. Acc. di scienze* di Torino.

opposte dottrine, rischiarando e ampliando le proprie, indagando e esponendo con diligenza e chiarezza il pensiero di pedagogisti antichi e moderni, nostrani e stranieri.

Ma l'inquietudine e l'operosità dell'intelletto non bastano alla penetrazione delle questioni più alte della scienza. Così il lungo affaticarsi dell'Allievo intorno all'Hegelismo è riuscito sempre vano. Nel suo maggior lavoro su questa filosofia, scritto per un concorso nel 1866, e pubblicato parte nel 1868 (1), parte nel 1897 (2), si avvolge in equivoci deplorabili, che non gli lasciano neppure intravedere il vero pensiero hegeliano. Ecco p. e. la sua critica del concetto logico del divenire: « E primamente io domando: il diventare ha esso un ideale, a cui aspira, uno scopo, a cui intenda, un punto finale, in cui si arresti, oppure non ha ideale veruno, ed è fine a se stesso? Nel primo caso l'Assoluto stesso verrebbe a scomparire, perchè perderebbe la sua stessa essenza riposta nel continuo diventare; nel secondo caso il sommo dell'essere non si avrebbe mai ». Ora è troppo evidente che il dilemma non tocca, cioè non toccherebbe, la logica hegeliana, ma se mai l'enciclopedia. Perchè nella logica non c'è la categoria del tempo: e l'*avvenimento* atteso e preteso dall'Allievo è un assurdo. C'è il tempo nella natura e quindi nello spirito; ma l'Assoluto non è natura nè spirito se non in quanto è logica; e la logicità del processo naturale e spirituale importa la eternità di esso: onde lo stesso temporaneo si rende intelligibile solo *sub specie aeterni*; e cercare in esso la forma finale, d'arresto, dell'Assoluto è, di nuovo, un assurdo. Ma l'Allievo continua: « Ancora, il diventare importa una successione di forme, e quindi involge l'idea del tempo. Ora nel sistema hegeliano delle categorie logiche la categoria del tempo compare posteriore a parecchie altre; come mai adunque l'Idea logica ha potuto iniziare il suo diventare e rivestire le determinazioni anteriori a quelle del tempo? » (3). Dove è anche palese che il critico non si rende conto della natura estratemporale della logica, e la nega addirittura contro lo stesso supposto fondamentale del platonismo, che è poi il supposto di ogni filosofia, e del pensiero, in genere. E non s'accorge che, se nulla fosse fuori del tempo, il suo Dio sarebbe inconcepibile; ed ei si dovrebbe necessariamente rassegnare al più crudo materialismo. — E via di questo passo. Tutta la critica di Hegel confonde, invece di schiarire, le idee dell'Allievo.

(1) *L'hegelianismo, la scienza e la vita*, Milano, 1868.

(2) *Esame dell'hegelianismo*, Torino, 1897.

(3) *Esame cit.*, pp. 25-26.

Il solo concetto di lui che meriti tuttavia d'essere menzionato è quello che egli da molti anni a questa parte viene additando come il principio originale e fecondo della sua filosofia: il principio della personalità<sup>(1)</sup>. In una sua prolusione del 1870, quando egli proclamò che la salute per la filosofia era riposta in questo concetto, notando i gravi antagonismi dottrinali e sociali, che tenevano divise le menti e gli animi, ricordava tuttavia: « Il principio del molteplice nell'uno, del vario nell'identico, della concorde armonia, del sintesi dialettico ed organico è la grande forma tipica, su cui vanno esemplate tutte le idee e tutte le cose, la suprema legge, che governa il mondo del pensiero egualmente che quello dell'azione »<sup>(2)</sup>. A restaurare questa legge del sintesi occorre appunto un'unità superiore che possa conciliare le opposte esigenze: e questa unità l'Allievo la trova nel concetto di *personalità*. « Senza il riconoscimento speculativo e pratico della personalità non si dà nè vera scienza, nè vera vita per l'uomo ». Da questa idea deve, e soltanto da essa può esordire il moto riformatore della scienza: « essa inizia e chiude il ciclo della scienza speculativa, la quale si muove e scorre tra due termini estremi personali, il *me* umano ed il *me* divino ». Questa idea fondamentale disconoscono nell'ordine speculativo: 1.° il panteismo; 2.° l'ipermisticismo (« che annienta l'uomo sacrificandolo a Dio, fino a rapirgli ogni sua attività volontaria »); 3.° il calvinismo (specie d'ipermisticismo); 4.° il fatalismo; 5.° il materialismo. E nell'ordine pratico: 1.° il socialismo; 2.° la statolatria; 3.° il dispotismo del costume. Non sfaremo a rilevare il pregio e il difetto di questa dottrina dell'Allievo rispetto alle conseguenze pedagogiche liberali, che egli ne ha con intensa cura ricavate. Per ora non ci occupiamo se non della dottrina filosofica. La quale è più largamente svolta negli *Studi antropologici* (1891)<sup>(3)</sup>: dove il bisogno di definire il concetto dell'uomo e porre così il fondamento dell'antropologia, gli porge occasione di un'analisi approfondita della

(1) Vedi la sua prolusione: *Il ritorno al principio della personalità* (Torino, 1904); dove l'A. riprende e riassume il suo pensiero formulato già nella prolusione del 1870: *L'antropologia ed il movimento filosofico e sociale dell'Italia contemporanea* ossia *Il principio della personalità, base della scienza e della vita* (Torino, Borgarelli, 1870); prol. riprodotta negli *Studi antropologici: L'uomo ed il cosmo*, Torino, 1891, pp. 387-98; e qui svolta in un ampio saggio di Antropologia.

(2) *Studi antrop.*, p. 394.

(3) Dov'è riprod. anche lo studio *Sulla personalità umana*, pubbl. già nel 1878 nella *Fil. delle sc. ital.*

personalità. Persona è l'individuo sussistente in sè, dotato di mente, per cui non solo è naturalmente distinto da ogni altro essere, ma distingue se stesso affermando la sua propria e singolar sussistenza (83). Nella mente coincidono l'individualità e l'universalità; perchè se, riguardata soggettivamente, essa è l'*io* individuo, oggettivamente è l'oggetto intelligibile in tutta la sua universalità: o meglio, secondo l'Allievo, si mette in rapporto con l'oggetto intelligibile universale. Ond'è che « la persona, mercè la sua virtù intellettuale poni in rapporto con tutto il sistema degli esseri, e assorbe al concetto dell'ordine cosmico fondato sulla essenza delle cose: e così dalla universalità propria della sua ragione attinge il valore e la dignità di soggetto morale, giuridico e religioso » (86). Dall'armonia dell'individualità e dell'universalità nella persona nasce il temperamento della prima, che non trasmodi nell'egoismo e individualismo, e della seconda, che non comprima la persona fino a farle smarrire la coscienza di sè e assorbirla nel tutto universale.

La coscienza è essenziale alla persona. La sua prima affermazione è l'unità e identità dell'essere nostro. « In noi v'è un supremo ed unico principio vitale, in cui, come in suo centro semplicissimo, si raccoglie e si unifica tutta la nostra esistenza; ma nell'intimo fondo del nostro essere, sebbene semplicissimo ed uno, si svolge sotto molteplici e svariatissime forme la vita, che è un continuo processo di pensieri, di sentimenti, di affetti, di desiderii, di voleri ». Quindi unità e identità dell'essere, da una parte; e dall'altra, molteplicità de' suoi modi, pluralità di termini, per cui l'uno e identico scorra e viva (98). Inoltre; l'affermazione della propria identità è distinzione da altro. « Senza il *tu* è impossibile l'*io* ». La coscienza della molteplicità de' modi importa nell'essere personale « una vita di relazione, per cui egli sviluppa il proprio essere ponendosi in intimo commercio colla realtà esteriore, vivendo in essa e per essa ». Quindi alla coscienza è intrinseca l'idea del rapporto con la natura fisica, con gli altri uomini, cogli spiriti, con Dio. Anche con Dio: « l'uomo ha la coscienza di essere persona, ma persona finita, cioè intelligenza e volontà limitata; epperò sa di essere sorretto e vivificato da un altro essere, che è personalità infinita, centro e ragion suprema di sè e di tutto l'universo » (101). Che tutta questa realtà, che l'Allievo dice esteriore, non sia una mera produzione soggettiva, egli non crede ragionevole sospettare perchè l'identità sostanziale dell'oggetto col soggetto è *smentita dalla coscienza*. E se questa c'ingannasse? Questo stesso dubbio, ribatte l'Allievo, presuppone il valore della coscienza: dubitare è pensare, e non si pensa senza coscienza.

Dunque, l'attestazione immediata della coscienza non si supera; e l'idealismo assoluto, che da essa vuol sollevarsi al pensiero assoluto, non s'accorge che questo pensiero dovrà essere anch'esso *cosciente*. La filosofia insomma, come costruzione e deduzione del contenuto della coscienza, è un assurdo. In questo l'Allievo concorda pienamente col Conti: mistici entrambi. A Leibniz che dice le monadi non aver finestre, l'Allievo, ancora nella sua Prolusione del 1904, crede che basti opporre: « Il vero si è che tra l'*io* ed il *non io* scorre un perpetuo concambio-di vita. L'*io* umano *SENTE* sibbene di essere lui, di vivere in sè, non confuso colla realtà esteriore; ma *SENTE* pur anco di vivere natura finita e circoscritta, per cui non basta a sè solo » ecc. (1). Anche per l'Allievo, insomma, il sentimento immediato, nel senso del Jacobi, è l'organo della verità.

Del suo principio di personalità, che, come s'è visto, non è poi se non una traduzione del sintesiismo, di cui riproduce le difficoltà, si può additare la fonte in quella filosofia neo-cristiana dei discepoli dello Schelling della seconda maniera, che in Italia tra il 1850 e il '60 si diffuse per opera dello Stahl, autore della *Storia della filosofia del diritto* (2). « In Italia — scriveva nel 1872 a proposito di D. Berti lo Spaventa — si conosce abbastanza lo Stahl e la sua critica di Hegel, che è servita di alimento a tutti gli avversarii del nuovo panteismo: il Dio di Hegel è la logica; Hegel nega la libertà, la personalità, la moralità ecc., e non ammette che una ferrea necessità, così nel mondo naturale come nell'umano; noi, al contrario, vogliamo un Dio che sappia e voglia quello che fa, che possa volere e fare altrimenti da quello che vuole e fa, che crei liberamente per puro beneplacito ecc.; che non sia un'idea logica, ma una persona. Così lo Stahl superficializzava il pensiero di Schelling » (3). Anche l'Allievo cominciò ad affilare le sue armi contro Hegel, fin da' suoi primi lavori, nella *Storia* dello Stahl (4). E poichè in questa *Storia* il problema dialettico studiato dall'Allievo è appunto risoluto col concetto di persona, come *unità* che raccoglie, senza contraddizione, la *pluralità* e *mutazione*, e unisce senza confondere, non credo dubbio, benchè l'Allievo non citi mai lo Stahl

(1) *Il ritorno al princ. della personalita*, p. 8.

(2) Trad. in italiano, sulla 2ª ed. tedesca, da PIETRO TORRE, prof. di dritto nell'Università di Genova, e annotata da R. CONFORTI, Torino, Favale, 1853.

(3) *Da Socrate a Hegel*, Nuovi saggi di crit. filos., Bari, Laterza, 1905, p. 93.

(4) Vedi i *Saggi filosofici*, pp. 126 e 139.

dove tratta di questa teorica, che di lì egli ne deve aver attinto almeno la prima idea. L'Allievo non dà al suo principio tutto lo sviluppo che esso aveva ricevuto nell'opera dello Stahl (1); ma non solo conviene con questo, nelle linee generali, bensì anche in alcune osservazioni particolari.

*continua.*

GIOVANNI GENTILE.

---

(1) Di cui si può vedere l'esposizione sistematica in un articolo pubblicato in una rivista da Torino nel 1854 da B. Spaventa e riprodotto in op. cit., pp. 213 ss.