

LA FILOSOFIA IN ITALIA

DOPO IL 1850

VI.

GLI HEGELIANI.

II.

I PRIMORDII DELL'HEGELISMO IN ITALIA.

(Contin., v. fasc. preced., pp. 103-25).

IV.

Chi aiutò a superare la posizione ambigua del Galluppi verso il kantismo, e dissipò o cominciò a dissipare quei pregiudizi e quei sospetti che le tendenze empiriche del vecchio sensualismo e le esigenze sempre rinascenti del platonismo e della scolastica opponevano in Italia al progresso dell'idealismo iniziato dal Kant, fu l'abate Ottavio Colecchi⁽¹⁾ (1773-1847): uno dei maggiori educatori della gioventù napoletana del 1848. Valente matematico e dotto e acuto studioso di filosofia, che insegnava privatamente, pel suo carattere liberale, per la vita avventurosa vissuta dopo il dominio francese, e rimasta come avvolta in un velo di leggenda, per la perizia e per la familiarità che aveva con la letteratura filosofica tedesca, inaccessibile direttamente al Galluppi e alla maggior parte degli studiosi coetanei; il Colecchi, considerato quasi l'interprete autentico delle dottrine kantiane, esposte minutamente e commentate con calore di ammirazione e di fede; questo censore instancabile dell'empirismo galluppiano, questo maestro solitario, mal visto dalla polizia, era il capo naturale attorno al quale dovevano raccogliersi i giovani insoddisfatti di quel che offriva loro o imponeva l'insegnamento ufficiale, desiderosi di libertà e di novità. La sua era una scuola di libera critica e di largo rinnovamento: un focolare di quella audace fi-

(1) Di lui mi sono già largamente occupato nel vol. *Dal Genovesi al Galluppi*, Napoli, ed. della « Critica », 1903, cap. IX.

losofia germanica, che la cultura italiana aveva sempre cordialmente aborrita. Col Colecchi tutte le vane paure erano messe da parte: si studiava col solo desiderio d'intendere. Il problema gnoseologico — di quella gnoseologia che, bene approfondita, nello svolgimento storico che il problema aveva già avuto in Germania e, in un modo diverso, anche in Italia, era divenuta una nuova metafisica — rimaneva, come pel Galluppi, tutto il problema filosofico.

L'indirizzo restava, sostanzialmente, quello stesso del Galluppi: ma, abbandonate le preoccupazioni empiriche del filosofo calabrese, con quanta maggiore risolutezza si affrontavano dal Colecchi le conseguenze del principio kantiano! Una delle più insistenti polemiche del Colecchi mira a dimostrare la soggettività del tempo e dello spazio, forme del senso che il Galluppi si sforzava di ricavare dall'esperienza, nonchè delle nozioni di sostanze e di causa, a cui, come il Cousin, il Colecchi credeva riducibili le dodici categorie kantiane, e il Galluppi attribuiva parimenti un'origine empirica. Egli non aombra più innanzi al soggettivismo; « La natura delle cose », egli dice, « secondo tutti i filosofi è ignota: vale a dire che le cose non si percepiscono come sono in se stesse, ma come appaiono. Or io domando: sono l'esterne cose che si offrono in un modo diverso da quello che realmente sono, o è l'Io che diversamente le percepisce? È l'Io sicuramente. L'Io dunque pone negli oggetti qualche cosa per parte sua, gli riveste di alcuna sua forma, la quale in conseguenza è soggettiva » (1). Dove, com'è facile vedere, il soggettivismo del Colecchi ha gli stessi limiti di quello di Kant: riferendosi soltanto alla natura degli oggetti, la cui realtà o esistenza rimane di là dal pensiero. « Benchè la natura degli oggetti esteriori ci sia ignota, essi non pertanto sono realmente » (2). Egli unifica, come Kant, tutta l'esperienza nell'appercezione originaria: ma l'Io penso per lui, come per Kant, non importa l'Io esisto: è una pura forma trascendentale, la cui concretezza richiede la percezione sensibile nel tempo. Quest'Io che pensa, per sè medesimo, è incapace di porre sè stesso, nonchè l'altro da sè. L'idealismo di Fichte, arriva a dire il Colecchi, è un sistema che disonora la filosofia (nientemeno!).

Pure è merito del Colecchi aver sentito il bisogno di superare questo dualismo kantiano. In un suo scritto, accingendosi a combattere la falsa interpretazione e la falsa critica fatta dal Galluppi della dottrina kantiana dello schematismo (che anch'egli rifiutava).

(1) COLECCHI, *Quistioni filosofiche*, Napoli, 1843, II, pp. 40-1.

(2) II, p. 43.

dice: « Ma non vorremmo che altri ci riputasse partigiani del kantismo nelle osservazioni che saremo per fare. Protestiamo anzi che le categorie dichiarate da Kant impotenti a rivelare l'essere, le leggi dell'intelligenza [com'egli chiama i principii di Kant] divenute leggi della natura fenomenica; il grande abisso che separa questa natura dall'altra invisibile e reale sono cose che ci rivoltano nel suo sistema » (1); benchè da' suoi scritti non appaia in nessun modo com'egli potesse sperare di colmare l'abisso scavato da Kant tra quel che si conosce e quel che è. Il mondo, in cui egli restava chiuso, non era il mondo della realtà; ma egli ebbe il merito di affermare più coraggiosamente ancora del Galluppi, che quello era il mondo del pensiero: salvo poi a cercare la via di riconquistare la realtà.

Ed ebbe anche il merito di vedere la vita, la spiritualità di quel mondo, che a tutti i critici italiani d'allora del kantismo, appariva come una morta preformazione, una immediata natura, che non s'intende poi in che si distinguerebbe da quell'astratta natura materiale a cui si contrappone. Il Colecchi svolse nei suoi scritti, specialmente nelle sue critiche al Galluppi, il concetto dell'essere pensante che, essendo prima di tutto appercezione, è sempre, con le sue forme e le sue leggi, attività sintetica e costruttiva. E combattè l'interpettazione (nella quale anche critici e kantiani posteriori di grande riputazione rimasero impigliati) dell'apriori come antecedente cronologico e idea innata. Raccosta la categoria kantiana alla virtualità leibniziana, rifiutando non solo le idee innate nel senso platonico, ma anche quelle cartesiane « idee positive di cose reali, ove trovansi combinate insieme materia e forma, impresse da Dio nell'anima ne' primi istanti di sua esistenza ». Le forme a priori sono, secondo lui, certe disposizioni originarie del Me, la cui mercè può esso giudicare in un modo piuttosto che in un altro (2); o, come dice più esattamente altrove (3): « funzioni dell'intelletto ». Concetto, che nella storia dell'idealismo rese possibile il superamento del dualismo a cui con Kant s'arresta qui il Colecchi; e che sarà nella scuola stessa del Colecchi un primo avviamento a una concezione assoluta dell'idealismo. Giacchè, se la natura dello spirito (l'apriori) è qualche cosa d'immediato, essa non potrà essere mai altro da quel che è; e contrapposta, secondo la veduta kantiana, alle cose esterne,

(1) *Quist.*, I, p. 249.

(2) *Quist.*, II, 39-40: ma lo scritto, qui rist., col titolo *Saggio sulle leggi del pensiero* era uscito nel *Progresso* del 1837, XVI, 161-192.

(3) *Quist.*, I, p. 249.

non potrà mai raggiungerle e adeguarvisi o spremerele dal proprio seno. Ma, se questo spirito non è nè pure sè stesso, anzi deve cominciare a porre anche sè, ponendosi quindi come uno e come due, come un che di rinnovantesi e diversificantesi, perciò, dentro di sè, allora si comincia a intravedere che lo stesso concetto dell'Io implica la dualità, ma una dualità che non desidera più l'unità conciliatrice, poichè non si può essa stessa concepire se non come la vita (la funzione) di una assoluta unità. Cammino, certo, non facile, ma il cui primo passo è appunto questa forma-funzione, questa natura dello spirito realizzantesi per sè stessa, che Kant scopre e Colecchi riafferma in Italia e addita ai giovani che da lui erediteranno questo nuovo problema.

Nè minor merito del Colecchi è l'accoglimento e l'asserzione della profonda dottrina della *Critica della ragion pratica*: la cui coraggiosa esposizione, gli procacciò critiche e censure ecclesiastiche, per le condizioni politiche del paese temibilissime e che se al Colecchi arrecarono noie e dispiaceri (1), doverono per altro accrescere agli occhi dei suoi giovani amici l'attrattiva della dottrina. Destò infatti scandalo che il Colecchi (il quale pare si fosse dimenticato degli obblighi dommatici impostigli dall'abito sacerdotale che non smise mai) si fosse fatto propugnatore di una filosofia che metteva nella stessa ragione umana il principio della legge morale e il fine dell'attività pratica, con quella teorica dell'autonomia, che era un primo sguardo possente gettato dallo stesso Kant dentro al suo noumeno, ma era anche una prima geniale intuizione dell'assolutezza dello spirito o dell'immanenza dell'assoluto nel volere, in quanto volontà che vuole sè stessa: ossia che, anch'essa, non è immediatamente, ma si pone.

Della logica che si richiede a pensare una siffatta realtà, com'è questa dello spirito già nel kantismo, la quale è in quanto si fa, il Colecchi dovè sentire il bisogno, ma non riuscì a scorgere la natura. Con l'idealismo di Fichte appaiava l'unità assoluta di Schelling, come un sistema non meno disonorevole per la filosofia. Di Hegel si occupò di proposito esponendone la estetica in uno scritto che uscì postumo (1857): ma che risale al 1843, perchè s'era comin-

(1) Vedi il *Frammento apologetico e la Dichiarazione di fede di O. Colecchi* pubbl. da me nel vol. cit. *Dal Genovesi al Galluppi*, App. III e IV: i quali docc. ricevono luce da altri docc. già pubblicati da un pezzo in una vecchia rivista napoletana, da me recentemente conosciuti, e dei quali mi occuperò in uno scritto a parte.

ciato a pubblicare in un volume che si veniva stampando in quell'anno, e che rimase interrotto probabilmente per divieto della censura (1). Quivi alla critica dell'estetica hegeliana il Colecchi sentì la necessità di premettere un apprezzamento della logica, e credette di poter mettere fuori di discussione che ell'è nient'altro che una « filosofica chimera ». Per lui, come pel Passerini, come per tutti che non entrano nella logica di Hegel, il peggior passo è quello dell'uscio. Essere = Nulla; « qui si domanda: come considera Hegel l'essere e il nulla? Sono l'essere ed il nulla due idee astratte, o due realtà? Se due realtà, l'una di certo non è l'altra e non possono diventar identiche, perchè se l'essere è, il nulla non è. Se sono due idee astratte, non si potrà per esse concludere alla realtà » (2). Peggio quello che il Colecchi osserva del divenire. Esso non è, come vuole Hegel, passaggio dal non essere all'essere, è « un modo dell'essere, un cambiamento accaduto nell'essere »: infatti, « chi direbbe mai che l'acqua cangiata in vapore sia passata dal nulla all'essere? ».

Nè anche al Colecchi, insomma (almeno per quel che sappiamo da' suoi scritti), riuscì di collocarsi e fermarsi rigorosamente in quel pensiero puro (nel senso kantiano), in cui sorge e si organizza la logica hegeliana: in quel pensiero, dove essere e non essere non sono realtà (cioè, come intende il Colecchi, oggetti del pensiero), e non sono nemmeno astrazioni (da cotesti oggetti); e il divenire non è il divenire dell'acqua nè di altro che si pensi, ma sempre del pensiero che pensa, e perciò dicesi puro: onde divenire dell'acqua potrà essere solo a patto che quest'acqua concepiscasi come puro pensiero.

Ma anche dopo questi scritti egli, fosse l'influsso che esercitava a Napoli il Cousin, fosse la spinta che al vecchio maestro poterono pur dare i giovani che leggevano intanto tutto ciò che della filosofia tedesca si veniva traducendo e commentando in Francia, dovè continuare a studiare le opere hegeliane. Bertrando Spaventa che, quando il Colecchi morì (25 agosto 1847), ne lesse l'elogio ai molti giovani accorsi in gran numero alle esequie (da cui trassero occasione a una dimostrazione politica) e disse che tra tutti gli espositori e seguaci fin allora conosciuti di Kant il Colecchi ne aveva

(1) ST. GATTI nel 1846 scriveva: « A questi due volumi dovea tener dietro un terzo di quistioni estetiche, di cui mi riescì di aver le bozze di stampa per le mani, poichè il libro non potè veder la luce »: *Scritti varii*, I, 213.

(2) Vedi la rivista *Giambattista Vico*, Napoli, 1857, I, pp. 379-80.

meglio compreso la dottrina: tre anni dopo, in una esposizione a cui si accingeva, dello hegelismo, lamentando l'imperfettissima conoscenza che in Italia si aveva della stessa filosofia kantiana, non tralasciava di ricordare in proposito e « onorare la memoria d'un uomo, quanto grande, altrettanto poco noto tra noi, Ottavio Colecchi » come del più acuto ed esatto interprete di Kant; e soggiungeva: « Ed egli negli ultimi anni di sua vita avea cominciato a disseminare anche qualche punto della filosofia di Hegel, e l'avea in pregio grandissimo, sebbene in altri suoi scritti anteriori avesse dichiarato efimero ed insussistente tutto il movimento filosofico in Germania dopo Kant. Esempio raro in età così vecchia, il quale non prova che la potenza del vero » (1). Lo stesso Spaventa in altro suo scritto del 1856, discorrendo di un mediocre libro di storia della filosofia (2), scriveva che gl'italiani dovevano esser grati all'autore « dell'aver ricordato il nome d'un filosofo napoletano, che fu valente avversario del Galluppi, e che, sia la troppa modestia o la ingiustizia de' tempi, appena era noto agli stessi suoi concittadini. Quest'uomo senza fama era Ottavio Colecchi; io non so chi in Italia potesse paragonarsi a lui nella conoscenza della filosofia moderna e specialmente del criticismo ». Testimonianza che illumina la psicologia dei giovani pensatori che si raccoglievano intorno al Colecchi: insieme col quale essi dovevano guardare in quegli anni subito dopo il '40 al nuovo sole sorto sull'orizzonte speculativo: a Hegel.

V.

Tra questi giovani eccellea Stefano Cusani (di Solopaca, presso Benevento) nato nel 1816 e morto appena trentenne, quando cominciava a dare i migliori frutti del suo ingegno: carattere gentile, ma energico e sdegnoso di ogni debolezza, ardentemente appassionato nel culto delle idee: lasciò in quanti gli sopravvissero un vivo rimpianto e l'amaro desiderio di quel che tutti concordemente se ne ripromettevano. Onde, conchiudendo un suo articolo sulla *Filosofia in Italia* (3), nell'anno stesso della morte del Cusani un suo amico e compagno di studi, Stanislao Gatti, scriveva:

(1) *Studii sopra la filos. di Hegel*, Torino, Paravia, 1850 (estr. dalla *Riv. ital.*, fasc. nov.-dic. 1850), p. 9.

(2) MICH. BALDACCHINI, *Della filos. dopo Kant*, Napoli, 1850. La recensione è nel *Cimento* di Torino, vol. VII, pp. 65-72.

(3) Vedi in lui le poche notizie biografiche e le bibliografie raccolte nel cit. vol. *Dal Genovesi al Galluppi*, pp. 284-7.

Sentomi spinto come di viva forza a ricordare un nome, che pochi forse sanno e che niuno ha obbligo di conoscere, ma che io non voglio tacere, solamente perchè colui che il portava ora più non vive, e perchè altra meno sterile testimonianza di amicizia non gli posso rendere. Io non so se le poche pagine scritte da Stefano Cusani giungeranno a' posteri, e molto più dubito delle mie, ma desidero che i contemporanei sotto i cui occhi potrà cadere questo scritto, sappiano che fra' giovani che ora fra noi si occupano di filosofia nessuno forse fu fornito più di lui di mente veramente filosofica, la quale con più sodi studii e con la maturità degli anni avrebbe forse, anzi senza forse, dato frutti degni di vera gloria. Nè vorrei che di lui si giudicasse da quello che finora avea stampato, perchè chi il conobbe può far giudizio sicuro di quello che un giorno avrebbe potuto fare se gli fosse bastata la vita (1).

Anche per lui, dunque, non è possibile determinare il valore storico con la sola scorta degli scritti che ne rimangono, senza pensare all'azione che sugli amici suoi potè avere nelle private conversazioni, in cui più l'ammirò chi lo conobbe. Gli scritti non possono mostrarci se non un pensiero giovanile che cerca la sua verità; ma attestano pur chiaramente per quale via fosse incamminato: movendo dal Cousin e dal Colecchi verso di Hegel, e poi travagliandosi nello studio di questo, la cui estetica applicava alla critica letteraria e metteva anche in versi (2).

In uno studio *Della scienza fenomenologica* (1839-40) (3) egli fa una stringata critica dell'empirismo dove, se molte idee (il concetto della filosofia, come una scienza d'osservazione dei fenomeni dello spirito, la riduzione delle categorie alla causa e alla sostanza, la difesa del Cousin da talune obiezioni del Colecchi) dimostrano l'efficacia del filosofo francese allora tenuto in Napoli in grandissima stima, il nerbo del pensiero è tale da rivelare la già forte personalità del pensatore. Il quale, contrapponendo, p. e., il sensualismo di Condillac, che della stessa coscienza fa una sensazione più viva, all'empirismo di Locke, osserva che questi, « se ha pur sostenuto che le nostre idee derivano dall'esperienza e dalla sensazione, avendo poscia distinto questa facoltà dall'altra che ei chiama riflessione, ha in certo modo posta in salvo l'attività dell'io,

(1) *Scritti varii*, I, 231.

(2) Vedi due suoi sonetti nella strenna *l'Iride* del 1841, a. VIII, pp. 287-8; analizzati dal DE SANCTIS nelle lezioni su *La letter. ital. nel sec. XIX*, Napoli, 1897, pp. 122-4. Per la sua critica letteraria vedi gli articoli bibliografici pubbl. nel *Progresso*.

(3) *Progresso*, 1839, XXIV, pp. 28-83 e 1840, XXV, 116-37 e 187-205.

quantunque egli non rappresenti che il riflesso e lo specchio del mondo esteriore » (1). Dov'è attribuita all'Io una forma di attività creatrice, che non era nel Cousin e non era neppure nel Colecchi.

Passando dall'empirismo a quella filosofia prima che ha per oggetto i principii necessari e assoluti di nostra mente, senza dei quali è impossibile la esperienza, e in cui perciò deve determinarsi quell'attività dell'Io che è disconosciuta dal sensualismo, il Cusani osserva che questi principii non possono essere derivati dall'esperienza perchè necessari; ma pur sono sintetici come i giudizi empirici; e combatte la critica che il Galluppi aveva fatta della teoria kantiana del giudizio sintetico a priori con un argomento, che basterebbe da solo a provare come egli sapesse veder profondo. Il giudizio necessario o a priori per Galluppi non può essere che giudizio identico: ossia un giudizio fondato sull'identità del predicato col soggetto, e reso necessario perciò dal principio di contraddizione. Se non che, dice il Cusani, quando e come è possibile applicare questo principio? « Di vero, quando io giudico che le qualità convenienti al legno del mio scrittoio, non possono esser quelle convenienti nè al marmo, nè al ferro, nè al bronzo, io debbo di necessità supporre che le qualità del mio scrittoio abbiano un *substratum*, un subbietto al quale si riferiscono, che questo *substratum* e le qualità che il suppongono siano nello spazio, che l'istante in che applico il mio giudizio è distinto da tutti gl'istanti precedenti e da quelli che seguiranno ecc.: il che importa che l'applicazione del principio di contraddizione, siccome non può farsi che nell'esperienza, così deve di tutta necessità supporre come dati anteriormente i principii della sostanza, del tempo, dello spazio, che sono quelli che rifermano la possibilità dell'esperienza » (2). Sicchè, conchiude il Cusani, se si vuole fondare la necessità dei principii a priori, onde si rende possibile l'esperienza, nel principio di contraddizione, si viene a sottrarre ogni fondamento alla stessa possibilità dell'esperienza. Che è infatti l'argomento che taglia la testa al toro. Il principio di contraddizione garentisce l'identità del pensiero pensato con se stesso; ma perchè ci sia il pensato, occorre l'attività del pensare. E il Cusani vede chiaramente che la sintesi a priori non appartiene all'esperienza che è prodotto del pensiero,

(1) *Progr.*, XXV, 25-6.

(2) *Progr.*, XXV, 28.

ma al pensiero che la produce: e si colloca perciò energicamente in quel mondo del pensiero puro, che era sfuggito anche al Colechi, e in cui la nuova speculazione pur doveva restare.

Il Mamiani nel *Rinnovamento* aveva osservato che questi giudizi sintetici a priori, non essendo riducibili a proposizioni identiche, non sono dimostrabili; ond'essi non sono propriamente cognizioni, ma credenze. Saggia osservazione, nota il Cusani, se avesse menato il Mamiani « a questa conclusione, cioè d'ingegnarsi a trovar modo come staccare essi principii dal carattere di subbiettività che loro avea improntato la filosofia di Kant, a fine di non pervenire a torre ogni realtà alle nostre conoscenze, facendone semplicemente delle credenze e degli atti di fede ». Bisogna dunque pel Cusani spogliare la sintesi a priori della falsa soggettività che ha nel criticismo. Ma ciò non importa, come crede il Mamiani, che debbano i principii della sintesi ricevere una dimostrazione: assunto privo d'ogni significato per chi intenda la natura di quei principii, la cui validità è presupposta necessariamente da ogni dimostrazione. Chi si accinge a una dimostrazione non può farlo che in un istante, cioè in un'ora, in un giorno e in generale nel tempo; deve pure aver fede nell'ordine causale; onde sono avvinte le premesse alla conseguenza del suo ragionamento. In breve: « il tempo, lo spazio, il principio di causalità e quello stesso di sostanza, essendochè ad ogni azione qualunque noi dobbiamo supporre una sostanza, entrano come in ogni dimostrazione possibile dell'ingegno umano; e però cercar di dimostrare questi primi principii che sono assoluti, necessari, sintetici, è la più strana petizion di principio che possa capire nella mente di alcuni filosofi » (1). Sicchè il Cusani aveva già superato fin dal 1840 quella posizione del kantismo, a cui rimasero attaccati tanti neokantiani di tempi a noi assai più vicini, e per cui s'intese la critica della conoscenza come l'assurda impresa di dimostrare la legittimità del conoscere prima di conoscere: quasi il conoscere fosse uno strumento, indifferente ed estraneo non pure alla natura dell'oggetto, ma anche del soggetto; e quasi il pensiero potesse uscire da sè medesimo, e cercare fuori di sè la propria norma o misura. Il Cusani, pertanto, se riconosce la legittimità dell'esigenza che si superi quel che c'è di negativo nella soggettività dell'apriori kantiano, sa che la realtà od oggettività di esso non potrà mai essere acquistata a spese della sua soggettività.

(1) *Progr.*, XXV, pp. 29-31.

Posti, sulle orme del Cousin, come elementi a priori dell'esperienza il tempo e lo spazio, la sostanza e la causa (1), il Cusani affronta il problema della natura intrinseca di questi elementi, e discute con molta accuratezza il concetto di apriori, come risulta dalla critica kantiana. L'osservazione capitale contro cui rompe l'empirismo è che bisogna distinguere la condizione dalla causa. « Un padre bene agiato di beni della fortuna procura al suo figliuolo tutto che intenda alla sua maggiore istruzione possibile; questi in processo di tempo addiviene un gran filosofo, riordina un insieme d'idee, dà fuori un sistema; potrebbe mai esserci uomo al mondo che giudicasse il padre cagione diretta del sistema filosofico? ». La sensazione è condizione del conoscere; quale la causa? Gli empiristi non vogliono sentir parlare di idee innate? Ma che cosa intende il Locke per queste idee, che non vuole innate? Per lui ancora l'idea è un'immagine o rappresentazione dell'oggetto conosciuto, qualcosa che sta di mezzo tra il nostro spirito e le cose. Che non può essere se non un modo metaforico di esprimersi nato da immagini sensibili, « di cui son formate in gran parte le lingue ». E da questa metafora è nata, e solo da questa metafora poteva nascere « una quistione di tanta importanza, di quanta è diventata dipoi questa delle idee innate ». Un segnalato servizio alla scienza resero i filosofi scozzesi del sec. XVIII polemizzando in nome del senso comune contro questa fantasticata idea rappresentativa e mettendo in chiaro che non poteva trattarsi d'altro che di un atto delle facoltà dell'anima, com'essi cominciarono a dire in luogo di idea. Ora se questo atto non può aver luogo se non all'occasione delle sensazioni, è chiaro che avevano torto tanto i propugnatori delle idee innate quanto quelli della tavola rasa, e che Leibniz aveva definitivamente confutato gli uni e gli altri con la sua aggiunta famosa: *nisi ipse intellectus*. L'atto dell'intelletto non si può concepire di qua dall'esperienza: ma questo atto presuppone l'intelletto, come facoltà produttrice dell'atto: « l'intelletto con la virtù che gli è propria, la quale consiste nella necessità del suo svolgimento »; o come pur dice indifferentemente (sull'esempio del Cousin) il Cusani: « la ragione con le sue leggi e con le sue

(1) La riduzione cousiniana delle categorie alle due di sostanza e di causa ricorda al Cusani quella che nella sua *Dialectica* fece Lorenzo Valla delle categorie aristoteliche: delle quali per l'umanista non si salvavano se non tre: la cosa, la qualità e l'atto: ossia la cosa, avverte il Cusani, che come subbietto della qualità è sostanza, e come subbietto dell'agire è causa.

necessità ». Il Cusani non vede il problema che nella posizione leibniziana sorge a questo punto dall'incontro tutt'altro che fortuito della causa e della condizione o occasione: problema che Leibniz vedeva, ma non risolveva certo con l'ipotesi dell'armonia prestabilita. Al Cusani par tutto chiaro quando soggiunge: « Egli è il vero che la ragione si svolge da sè e per una forza che le è propria; ma l'impulso, l'eccitamento, la condizione del suo svolgimento non può che ottenerlo dall'esperienza ». Perchè non può? Dunque questa potenza di svolgersi per una forza propria è impotente? Col Leibniz dei *Nuovi Saggi* il Cusani rifiuta bensì il concetto scolastico di pura potenza, e afferma che oltre la disposizione si richiede anche una tendenza all'atto; ma qui si ferma, come già il Colecchi; e come già il Kant: senza l'esperienza, questa tendenza all'atto, questa innata virtù d'intendere non si realizza. E a questo modo egli professa che debbasi spiegare l'apriori kantiano, sottratto alle difficoltà solite ad opporsi alla dottrina delle idee innate. Onde stima opportuno avvertire che in Kant l'esperienza ha un doppio significato: ora essendo la materia informe dell'esperienza (l'impressione organica, dice il Cusani), ora la materia insieme con la forma (il fatto complessivo della percezione attuale d'una sensazione). Soltanto il primo significato può avere dove Kant dice che « cominciamo dall'esperienza, ma non tutto deriviamo da lei »; soltanto il secondo invece, quando osserva che « l'esperienza suppone tutte le idee necessarie » (1).

Non solo il criticismo e la teoria di Leibniz, ma lo stesso cartesianismo è alieno dall'ammettere le idee innate nel senso in cui le combattono gli empiristi. « Non ostante l'universale credenza ch'egli abbia tenuto per l'opinione delle idee innate, noi diciamo che, se ben si volesse giudicar il Cartesio colle sue proprie parole, s'otterrebbe l'opposta conclusione, non avendo egli altro voluto sostenere, che quello stesso che noi siamo venuti sponendo finora ». Il Cusani riporta alcuni luoghi delle lettere di Cartesio, da cui risulta, come chiarì poi la critica posteriore, che realmente le sue idee innate erano ben altra cosa da quella contro la quale rivolse la sua polemica il Locke, non essendo, com'egli protesta esplicitamente, idee attuali e presenti allo spirito, e non potendosi distinguere dalla stessa facoltà di pensare (2).

(1) *Progr.*, XXV, 189-95.

(2) Vedi p. e. SPAVENTA, *Kant e l'empirismo* (1880), in *Scritti filosofici*, ed. Gentile, p. 84; L. LIARD, *Descartes*, 2.^a ed., Paris, 1903, p. 226.

Intorno a questo punto nello stesso anno 1840 spezzò una lancia in favore della dottrina kantiana e del kantismo galluppiano contro l'empirista scolastico Vincenzo De Grazia; il quale nel suo *Saggio su la realtà della scienza umana*, schierandosi coi realisti medievali, sosteneva che le idee di relazione, come tutte le idee generali, sono realtà oggettive, inerenti in più individui, da cui la mente nostra non fa che astrarle; e da tal punto di vista non poteva quindi non combattere la teoria delle idee a priori. La soggettività dei rapporti nella conoscenza era stata una delle dottrine fondamentali del Galluppi: ma, ammessa questa dottrina, secondo il De Grazia, si entra direttamente nell'idealismo e non è più lecito parlare, come fa il buon Galluppi, di filosofia dell'esperienza. — Ebbene, riprende il Cusani. Esaminiamo pure gli oggetti o le sensazioni, in cui dovrebbero trovarsi questi rapporti. « Ma io sfido il più sottile metafisico del mondo di ritrovar nell'analisi dell'obbietto A l'idea di uguaglianza coll'obbietto C + D. Dunque, il rapporto non è punto nell'obbietto, ma nello spirito umano che l'aggiugne ad occasione dell'obbietto. Si risponderà che l'idea di relazione è nell'insieme degli obbietti percepiti, e non in ciascuno preso separatamente; ma è mai possibile di ritrovar nell'insieme di più quantità quello che non è in ciascuna presa separatamente? Ei sarebbe come provar nel tutto quel che non è nelle parti. Ma il tutto non è composto che delle singole parti senz'alcuna altra proprietà; è dunque falso l'asserire che le idee di relazione non procedano dal subbietto, ma stiano nell'obbietto » (1).

Grave errore del De Grazia è il non aver distinto tra idee generali contingenti e idee generali necessarie (generali e universali). Le prime pel Cusani hanno valore affatto subbiettivo, e intorno ad esse bisogna esser d'accordo coi nominalisti. Albero è una parola generale, cui non corrisponde nulla nella realtà. Le seconde derivano dall'oggetto, ma han valore soggettivo insieme ed oggettivo: e sono le categorie. « Tutti gl'individui e gli obbietti particolari, disaminati quanto si voglia diligentemente, non daranno mai, ch'io mi sappia, alcuna qualità sostanziale [dovendo possa ricavarci l'idea di sostanza], essendochè essa non è data nelle apparenze sensibili ».

Coteste idee necessarie, secondo il Cusani che attraverso il Cousin qui si ricollega a Hegel e supera e integra il soggettivismo kan-

(1) *Progr.*, XXV, 232.

tiano, vanno considerate « come elementi costitutivi d'una facoltà, che sia a vicenda subbiettiva ed obbiettiva, cioè che proceda dall'obbietto, ed apparisca nel subbietto, alla ragione assoluta ed impersonale ». La facoltà di queste idee è soggettiva, in quanto apparisce nel subbietto; ma è obbiettiva, in quanto manifestazione dell'assoluto e dell'infinito stesso. La ragione impersonale era una idea pescata dal Cousin nel mare hegeliano: idea piuttosto oscura, ma che ad ogni modo accennava da che parte occorre rifarsi per riconquistare alla conoscenza quella realtà, che pare sfuggire al soggettivismo kantiano. E forse in rapporto a questa superiore concezione dell'apriori kantiano il Cusani in questa recensione è indotto a definire le idee a priori, contro il De Grazia, non più attitudini, ma « atti della ragione umana che prende parte nella conoscenza » (1); se pure egli guardò mai alla differenza tra l'attitudine leibniziana e l'assoluta attualità della nuova logica instaurata da Kant con la sua dottrina delle categorie trascendentali.

continua.

GIOVANNI GENTILE.

(1) *Progr.*, XXV, 235.