

LA FILOSOFIA IN ITALIA

DOPO IL 1850

VI.

GLI HEGELIANI.

II.

I PRIMORDII DELL'HEGELISMO IN ITALIA.

(Contin., v. fasc. preced., pp. 183-95).

V.

Della logica trascendentale s'intitola un altro saggio pubblicato dal Cusani nell'agosto 1840 (1), dove, giovandosi « di tutte le ricerche e le investigazioni della Scuola Eclettica di Francia » mira a dimostrare l'obbiettività ed absolutezza della ragione, a cui appartengono le idee a priori organizzatrici dell'esperienza. E nel giugno aveva dato in luce un altro articolo *Di un'obbiezione dell'Hamilton intorno alla filosofia dell'assoluto* (2) per combattere la dottrina della relatività della conoscenza del filosofo scozzese e particolarmente le obbiezioni che questi aveva mosso su tal proposito al Cousin, del cui « altissimo ingegno » il giovane napoletano si mostra pur sempre caldo ammiratore. La critica dello Hamilton — rimasta senza risposta da parte del Cousin — aveva fatto una grande impressione sul Cusani: « la prima per avventura, che a noi sia parsa degna per la potenza e la vigoria della sua dialettica da far fronte a quella dell'avversario ». E l'aveva perciò costretto a un nuovo profondo ripensamento di quella dottrina, che egli già aveva accettata dal Cousin, della conoscenza dell'assoluto, immanente in ogni conoscenza, e propria della ragione come « facoltà impersonale ed obbiettiva, la quale non appartiene più a tal uomo che al tal altro, nè all'uma-

(1) *Progr.*, XXVI, 161-87.

(2) *Progr.*, XXVI, 5-31.

nità più che all'individuo; e sebbene apparisca nell'uomo, e venga ad illuminarlo nel mondo, pur tuttavia s'identifica coll'assoluto stesso, staccandosi dal contingente ». L'Hamilton opponeva che l'assoluto, l'incondizionale è una semplice negazione del condizionale, e non può essere perciò conosciuto nè concepito in modo positivo. Ma per lui l'assoluto avrebbe dovuto essere, come per Kant, un oggetto di conoscenza. Il Cusani osserva che l'assoluto è la categoria, p. e. la sostanza, la quale, anzi che essere una negazione, è il fondamento d'ogni possibile affermazione. L'Hamilton osservava che il pensiero non si può elevare al di sopra della coscienza, ossia della relazione tra soggetto e oggetto; onde è impossibile superare mai questa legge della relatività. E il Cusani contesta che l'atto della coscienza si esaurisca in questi due termini: poichè oltre il soggetto empirico e l'oggetto empirico (o, come egli dice, l'io volontario e libero, e il non io, cieco e fatale) c'è qualche cosa superiore all'uno e all'altro, che è un terzo termine assoluto: quell'elemento categorico (la sintesi a priori) che è elemento integrale dell'umano pensiero. Nè vale opporre che nel pensiero l'assoluto è sempre determinato. « La determinazione del pensiero in atto è la determinazione stessa dell'esistenza dell'assoluto, il quale, com'è impossibile concepirlo fuori della determinazione della sua esistenza, così eziandio lo è nel pensiero umano fuori l'attualità della sua manifestazione ».

L'assoluto è la relazione, onde si stringono insieme, nelle verità necessarie, termini per sè stessi non necessari e relativi. Ma la relatività dei termini non importa anche quella della relazione. « Dove esse verità vogliansi considerare siccome verità sintetiche. (chè tale è la nostra sentenza), allora la relazione non è, per così dire, che la sintesi de' due termini, o l'assoluto stesso nel principio tutto intero ».

È facile vedere che su questa china il pensiero del Cusani non poteva più fermarsi ai mezzi termini del Cousin (al quale, per altro, non erano valse a risparmiargli l'accusa di panteismo). « Noi certamente non teniamo in tutto alle opinioni del Cousin », dichiara qui prima di finire: « ma, quanto al problema logico ed all'ontologia che ne procede, non possiamo non confessare essere perfettamente del suo avviso ». Il metodo di Kant, male applicato da lui stesso, condusse allo scetticismo. Ma l'ontologia delle scuole postkantiane in Germania si regge su ipotesi derivate da un falso metodo. Bisogna riprendere perciò lo stesso metodo kantiano e applicarlo più correttamente.

Infatti nello scritto successivo del Cusani si ripete Cousin per mostrare che un'esatta applicazione del metodo kantiano, sottraendo alla soggettività quei principii a priori d'ogni conoscere, che hanno valore assoluto, e riconoscendo nella coscienza l'attività di una ragione spontanea, una veduta primitiva e istantanea della verità, su cui può ripiegarsi la riflessione, ci conduce a una ontologia, i cui principii sono dentro di noi, senza confondersi con la nostra natura soggettiva.

Ma da ultimo il Cusani dichiara: « È in questo senso eziandio dell'assoluto delle verità necessarie e universali, che noi intendiamo dividere quell'opinione dell'Hegel che l'idea è l'essere. Allontanandoci sempre dalla dottrina panteistica dello stesso Hegel; e riconoscendo nelle leggi della ragione le operazioni e le manifestazioni dell'eterna intelligenza. Sicchè, quando si volesse risguardar da questo aspetto il sistema dell'Hegel, canserebbe per avventura dalla nota di partire da un'astrazione logica, che lo Schelling, e molti altri gli hanno appuntata ». Donde è lecito forse congetturare, chi rifletta agli ostacoli insormontabili che la censura napoletana frapponeva alla libera espressione delle idee filosofiche, che il Cusani dica meno o più di quel che pensa. Il Cousin, con la sua distinzione di conoscenza spontanea e riflessa, quella opera della ragione impersonale, e questa dell'Io volontario, si poneva e restava nell'equivoco: facendo e non facendo immanente l'assoluto nel conoscere, aiutandosi con quel medesimo espediente dell'intuito dell'elemento assoluto del pensiero, di cui si giovavano contemporaneamente in Italia il Rosmini e il Gioberti. Ma, da una parte, qui il Cusani accentua, più che il Cousin non facesse, la passività del soggetto rispetto alla coscienza obbiettiva propria della ragione impersonale, dicendo che « il suo ufficio è di semplice spettatore, che riguarda l'intelligenza che si raddoppia nella coscienza » (laddove il Cousin attribuiva l'intuito alla stessa ragione impersonale); e dall'altra, pur mettendo le mani avanti e rifiutando il panteismo hegeliano, ammetteva la possibilità di una interpretazione della logica hegeliana contraria a quella fattane dello Schelling e ripetuta dal Cousin nella prefazione alla seconda edizione de' suoi *Frammenti (Hegel débute par des abstractions qui sont pour lui le fondement et le type de toute réalité)*, e s'arrischiava perfino a riconoscere che in un certo senso l'idea è l'essere. In qual senso? L'idea che è l'assoluto, ossia l'atto della relazione, la sintesi creatrice del nostro pensiero.

Questo era il concetto da lui opposto allo Hamilton; il concetto della vera logica trascendentale, ossia della filosofia come idea-

lismo assoluto. Se egli sia mai riuscito a superare il dualismo di logica e spirito non possiamo dire. Certo, dal 1840 in poi si chiuse nello studio della filosofia hegeliana, sforzandosi di penetrarne il senso, e facendone materia del suo insegnamento. Negli articoli di critica letteraria pubblicati negli ultimi suoi anni apparisce bensì lo sforzo di chi, entrato in un nuovo vasto pensiero, lavora ad orientarsi, per potersi muovere liberamente. Il *De Sanctis* ricordava che il bravo Cusani metteva la filosofia hegeliana cruda cruda in versi. E cruda cruda imponeva pure l'estetica hegeliana alla sua critica. Così, in un articolo sul *Conte Ugolino* del Rosini (1), credeva opportuno di muovere da « certi principii, che possano valere ad un tempo e ad esser di freno alla libidine estetica, che par che degeneri in parodia della scienza appo noi, e a servir come criterio di giudizio del romanzo del Rosini ». E per imporre anche più al volgo profano: « Non si creda che questi principii siano, per così dire, nostra scoperta, ma il risultamento del progresso della scienza, che altri ignorando o credendo di farla per intuito, vengono poi manomettendo o pazzamente travisando ». Altro è l'estetica, altro è l'arte: « che se la prima non ha per obbietto che lo spirito assoluto nella sua manifestazione sensibile (2), o la rappresentazione dell'Idea sotto forma sensibile; l'altra non è che il bello realizzato dallo spirito stesso dell'uomo individuo »; e via di questo passo. Soltanto nell'ultima pagina s'accorge che gli conviene anche uscire dalle « generalissime osservazioni » fatte intorno al romanzo rosiniano alla stregua delle sue dottrine estetiche, e trova che ci sarebbero « ben altre cose da osservare, che non riguardano più il genere, ma l'esecuzione »: cioè appunto quel romanzo di cui avrebbe dovuto parlare; e soggiunge infatti osservazioni piene di senno e di gusto, degne del suo ingegno; ma alle quali si vede che egli non attribuiva importanza, preoccupato dei principii. Che in quel torno stesso o poco dopo cominciava a rimuginare il poderoso intelletto del *De Sanctis*.

VI.

Poco o nulla può dirsi del pensiero di un amico e coetaneo del Cusani (m. nel 1860), cui la tristizia dei tempi impedì in vita ogni efficace operosità letteraria e la malignità della fortuna negò

(1) *Progr.*, XXXIV (1844), pp. 267 e sgg.

(2) Il testo del *Progresso* ha 'possibile'.

dopo morte la fama che avrebbe potuto procurargli la pubblicazione de' suoi scritti: Giambattista Ajello (1). Vissuto tra grandi stenti prima del 1848, ottenne in quell'anno un posto nel ministero dell'istruzione per perderlo nella reazione dell'anno dopo: quando gli convenne tornare all'insegnamento privato della filosofia e delle lettere, per quanto, dice un suo amico e biografo, « gli fu permesso dai tempi. Imperciocchè, dopo essere stato tolto dal ministero..., gli fu vietato d'insegnare pubblicamente, come gli era vietato ancora per le nuove leggi dirette a soffocare il pensiero, di fare un uso anche moderatissimo della stampa » (2). E trasse la vita poveramente, insegnando a un ristrettissimo numero di scolari, insieme con la letteratura, la filosofia secondo il sistema hegeliano: di cui dicesi che svolgesse tutta quanta l'enciclopedia (3). Dalle poche cose da lui pubblicate non si può trarre altro che un documento dello spirito filosofico che egli fin dagli anni più giovanili, sotto l'influsso delle idee prevalenti allora a Napoli, portava negli studi storici e letterari. In un opuscolo *Della muliebrità della volgar letteratura dei tempi di mezzo* (4) come nel volumetto *Discorsi di storia e letteratura* (5) (raccolta di saggi che risalgono agli anni dopo il 1841) la storia si allarga infatti a indagine filosofica, e come analisi di concetti metodici e come concezione dei fatti storici nella loro complessità organica. Il pensiero che li anima tutti è espresso dallo stesso autore in queste parole della prefazione ai *Discorsi*: « L'unico pensiero che chiaro o celatamente muove e penetra questi miei discorsi è, da una parte, un'assidua lotta al gretto positivismo, all'empirismo, ai principii utilitari che al presente han tanto larga signoria presso i popoli più civili di Europa, e vi hanno abbassata l'umana natura; e dall'altra, ai retori, ai pedanti, a tutto ciò ch'è soverchia stima del formale ed esteriore. E questa, o quella

(1) Alla sua morte un suo amico scriveva in una necrologia: « Per noi sarà cura dolcissima il raccogliere dalle mani de' suoi le molte scritture e gli studii fatti in filosofia ed in letteratura, ai quali fu negato di venire in luce quando il loro autore era tormentato dalle angustie domestiche.... Usciranno in luce in un tempo che potranno essere meglio avvertite e daranno un campo più largo alla sua fama... »: CESARE DALBONO, *Scritti varii*, Firenze, Le Monnier, 1891, pp. 50-51. Ma questi scritti non videro mai la luce.

(2) DALBONO, *o. c.*, p. 52.

(3) M. MONNIER, art. cit., p. 1023. Cfr. sull'Ajello una nota di B. Croce in DE SANCTIS, *La letter. ital. nel sec. XIX*, pp. 206-7.

(4) Napoli, tip. all'Insegna dell'Ancora, 1841.

(5) Id., *ibid.*, 1850; di pp. xii-180 in-16 picc.

lotta che sia, pur sempre è lotta al sensibile, alla materia, in nome dell'ideale e dello spirito ».

Due dei discorsi *Della natura dell'istoria e del suo razional fondamento e Delle vicende dell'istoria, o delle varie forme ch'essa prende nel suo svolgimento* han carattere filosofico. « Hanno » notava l'autore, mettendoli insieme, quantunque fossero stati scritti « in diversissimi tempi », « quello stesso vincolo che i due primi volumi dell'estetica di Hegel, di cui l'uno discorre dell'arte in sé medesima, e l'altro del suo svolgimento ».

Ma nel 1850 l'autore non ne era più contento. Nel secondo di essi « è seguitato molto dappresso » egli confessava « un sistema che avevo accolto nel 1841, quando lo scrissi, ed avrei voluto dargli [ristampandolo], invece di quel fondamento empirico di psicologia che esso ha, un fondamento logico, voglio dire il logico svolgimento della coscienza, che sarebbe stata propria sua base ». Anche l'Ajello insomma era giunto all'idealismo movendo dallo psicologismo degli eclettici.

Più fortuna e più fama ebbe un altro amico del Cusani, Stanislao Gatti, che dal 1841 prese a pubblicare un *Museo di letteratura e filosofia*, due anni dopo mutato in *Museo di scienza e letteratura* e durato con varia fortuna fin oltre il 1860: che fu come un organo della scuola; seguito nel '63 da una *Rivista napoletana di politica letteratura e scienza* (che ebbe breve vita). E nel *Museo*, nel *Progresso* e in altri periodici napoletani di tra il '40 e il '60 fu uno degli araldi più vigili e attivi della nuova dottrina: la quale non prese mai a svolgere in opere sistematiche, nè approfondì in alcuna parte con ricerche speciali, ma trasse con acuta intelligenza a illuminare problemi di critica non solo di pura filosofia, ma di letteratura, di storia, di religione e di politica. Una grossa raccolta di suoi *Scritti varii di filosofia e di letteratura* (1861) (1), già pubblicati lungo il corso di un ventennio, rappresenta i tratti più significativi di tutta l'opera sua.

Il Gatti muove dal punto stesso a cui era pervenuto il Cusani. Amico del Cousin, di cui fu anche lui nei primi anni seguace e paladino (2), mostra ne' suoi scritti di essersi ben presto liberato da quell'empirismo che faceva cercare all'eclettico francese un fonda-

(1) Napoli, Stamp. Naz., 1861, 2 voll. di pp. iv-432 e 630.

(2) V. il suo art. *Di una risposta di V. C. ad alc. dubbii intorno alla sua filosofia* (scritto per desiderio stesso del Cousin) nel *Progresso* del 1838, XXI, 36; cfr. *Dal Genovesi al Galluppi*, pp. 284-5.

mento all'ontologia, come egli esprimevasi, nella psicologia, quasi dato di fatto, osservabile, dal quale soltanto fosse lecito levarsi alla speculazione. Errore contro di cui veniva in quegli anni combattendo il Gioberti con grande vigore. Scorge più sicuramente che il Cusani non avesse fatto, il significato della tesi idealistica dell'identità dell'idea con l'essere; e si mette quindi in grado d'intendere il nuovo problema filosofico come problema della realtà, che non è nè l'oggetto opposto al soggetto, nè questo opposto a quello (quale l'uno e l'altro si ritrovano nel fatto dell'esperienza), ma l'attività, l'idea, donde l'uno e l'altro scaturiscono. Che era il problema sorto dalla filosofia kantiana. In un saggio del '44: *Schelling e l'idealismo trascendentale*, il psicologismo del Cousin è definitivamente oltrepassato. « Che cosa importa e che valore può aversi lo studio delle forze dello spirito e de' prodotti di esse forze indipendentemente dall'essere che opera? Se voi l'essere avete studiato e dalla sua altezza discendendo giugnete fino alla coscienza, e quivi vi fermate ad esaminare come quello ragiona, come sente, come vuole, senza fallo profondamente adoperate; ma, se, in luogo di studiar l'essere in quanto vuole, in quanto sente, in quanto si rappresenta, studiate (il che la psicologia è condannata a fare), il volere stesso, il sentire, il rappresentarsi, siccome cose di per sè e staccate dall'essere, a buon dritto potrà dirsi che la vostra scienza,

trattando le ombre come cosa salda,

studia gli atti quasi fossero realtà, e che però non potrà mai giungere a conoscerne la vera natura » (1). La vera natura, adunque, del pensiero è di essere pensiero dell'essere. Senza di che, avverte il Gatti, non è possibile schermirsi dalla celebre difficoltà kantiana circa la conoscenza dell'essere. Nè vale ricorrere alla ragione oggettiva ed impersonale. Dentro la sfera della psicologia non è possibile trovare un criterio per distinguere il subbiettivo da quello che tale non è; e chi parla di ragione oggettiva, presuppone un'ontologia e commette una petizion di principio. Nè vale di più opporre che, lasciando la base psicologica, non si può partire se non da astrazioni ed ipotesi. È un'astrazione « una nozione che la logica trova nel campo della ragione »? « E non avrebbe il diritto un'ipotesi ontologica di mettersi a capo d'un sistema, quando con essa potesse l'uomo comodamente spiegarsi il fatto della realtà e del-

(1) *Scr.* v., I, 132.

l'esistenza, l'arte, la storia, la società e la scienza»? E ha forse una realtà da contrapporre alle astrazioni chi parte dai nudi fenomeni della osservazione psicologica? Non ci voleva un piccolo coraggio per stampare a Napoli nel '44: « Io tengo per certo ed affermo, dover la scienza non poco saper grado alle ultime filosofie tedesche per essere stata mercè di esse affrancata da certi pregiudizi psicologici » (1).

La filosofia è scienza dell'assoluto nelle sue relazioni col contingente. Ma dal contingente, soggetto od oggetto, non si passa all'assoluto. « Il perchè si è trovato necessario di muovere da un altro punto che, dall'uno e dall'altro essendo diverso e superiore, ne desse facoltà di discendere dalla sua altezza là dove comincia la fenomenica dualità, la quale come opposizione di contrarie esistenze rappresentasi all'intelletto. La filosofia, solo quando a questa sommità si è innalzata, diviene ciò che essa aspira ad essere, cioè scienza dell'assoluto ». E se l'assoluto è la radice della dualità, è chiaro che in esso l'essere e il pensiero sono la stessa cosa. « L'ideale ultimo della scienza sta nella verificaione di quel principio che *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*; il che comprende senza più l'identità assoluta dell'essere e del pensare » (I, 102). Identità, aveva detto lo stesso Gatti in altro scritto del 1841 (*Del progressivo svolgimento dell'idea filosofica nella storia*), « che costituisce il punto cardinale di tutta la filosofia moderna, espressa chiaramente in quella sentenza dello Spinoza: *ordo et connexio*.... La qual sentenza ha dovuto avere non piccola influenza sul concetto generatore della logica di Hegel » (I, 20).

Nel 1853, dilungatosi, com'era naturale, sempre più dal Cousin, e fattosi sempre più familiare con l'idealismo assoluto, colpiva il filosofo francese con questo più tagliente giudizio: « La teorica della ragione impersonale appresso il C. ha lo stesso difetto che tutto quanto il suo sistema, nel quale, vere o false che siano in origine le singole teoriche, stanno sempre fuor di luogo, o vi si trovano slegate, mal connesse coll'insieme del sistema o contrarie al suo principio, sicchè spesso perdono della loro verità per essere o senza base o con quella in contraddizione ». Dov'è rilevato esattamente il carattere dell'ecllettismo del Cousin. Quanto, in particolare, al concetto di ragione impersonale, il Gatti nota che è tolto dallo Schelling, con la cui intuizione panteistica infatti si accorda pienamente:

(1) *Scr.* v., 1, 134.

« ma non si vede che abbia da fare... colla dottrina del professor parigino, che pone la personalità di Dio » (I, 423). E così l'equivoco del Cousin era dissipato.

Ma fin dal '42, a proposito delle eleganti superficialità del Mamiani intorno al metodo filosofico, il Gatti aveva fatto giustizia sommaria dei presupposti empirici, su cui si reggeva il psicologismo cousiniano, onde anche il Cusani aveva creduto di poter estrarre dalla fenomenologia le forme necessarie dell'assoluto. Il Mamiani (1) contro il Gioberti e il Lamennais tornava a battere sul suo chiodo del metodo naturale, ossia delle necessità di estendere alla filosofia quel metodo di osservazione dei fatti, che aveva fatto buona prova nelle scienze naturali. E il Gatti faceva questa osservazione, che teneva per essenziale. Noi parliamo di osservazione così quando si tratta di conoscere i fatti oggetto delle scienze naturali come quando si tratta di conoscere quelli che sono oggetto delle scienze speculative: « ma è grave fallo dall'identità della denominazione considerare in certo modo come identiche le cose stesse, e confondere amendue le osservazioni; le quali, salvo il nome, non hanno niente di comune o simile; nè la natura dell'obbietto, nè i mezzi, nè i procedimenti ». Onde conchiudeva, con parole la cui opportunità pare non sia ancora del tutto cessata: « Sicchè non è da insistere tanto sull'identità del metodo, e predicar tanto Galilei ad occasione delle scienze speculative; che è grandissima confusione » (I, 32).

Nè quest'osservazione può bastare alla scienza; la quale, a un certo punto, stabiliti certi dati, « deve assolutamente abbandonarla, ed affidarsi ad altri procedimenti per toccare quelle ultime sfere in cui l'alta scienza, la scienza per eccellenza, la scienza in sè e per sè è collocata, nel campo stesso delle astrazioni pure » (I, 33). — E una delle prime conseguenze di questo metodo speculativo contrapposto al metodo empirico del Mamiani (del Mamiani, s'intende, anteriore alle *Confessioni d'un metafisico*), e che era pur quello di cui credeva potersi far forte il Cousin, era per lo stesso Gatti la teoria dei giudizi sintetici a priori: la cui apriorità, o necessità, non può risultare dal metodo naturale, e non può esser cavata (osserva anche il Gatti, come già il Cusani) dal principio di contraddizione: perchè ciò condurrebbe a una petizione di principio « atteso che il principio di contraddizione suppone quelle leggi pri-

(1) Nell'opuscolo *Dell'ontologia e del metodo*.

mitive e quelle nozioni che costituiscono i giudizi sintetici a priori » (I, 36).

Con questo senso profondo dell'assolutezza ontologica della sintesi a priori col Gatti la filosofia rompeva la scorza del mondo galluppiano. La realtà del pensiero, in cui s'era chiuso il pensatore calabrese, diventava la stessa realtà. Il filosofo cominciava a sentirsi nell'intimità stessa della vita più vera. La sua scienza cessava di essere quell'astratta gnoseologia, a cui si arresta il puro criticismo, e tornava ad essere quel che essa è essenzialmente: sistema. E il Gatti dava lode perciò agli idealisti tedeschi, per merito dei quali la filosofia, « lasciando di esser la scienza dell'immaginazione e della memoria, sarà nuovamente quella di Dio, dell'anima e del mondo; così la società, la storia, l'arte saranno il suo campo; così non morte quistioni, ma animate peregrinazioni pei regni dell'infinito l'agiteranno; e non per il contendere delle scuole ma per l'umanità intera, pe' suoi bisogni e pe' suoi dolori, pe' suoi desiderii e per le sue speranze sarà speso il lavoro della ragione nell'incalzare la fuggitiva verità » (I, 234).

Di fronte a questa viva e piena filosofia come diventava scheletrica quella d'un Colecchi, freddo scrutatore delle forme soggettive onde s'apprende il reale! « Cotesta estetica » diceva il Gatti nel '46, « come tutto il sistema del nostro filosofo [il Colecchi], è quella medesima del Kant: un deserto di astrazioni senza incontrare mai un'oasi, ove lo spirito possa alquanto rinfrancar le forze. Egli è quasi che inconcepibile come quel divino raggio che domandiamo bellezza, e che risplende misteriosamente nelle volte de' cieli e negli occhi delle fanciulle, possa esser materia su cui s'innalzino de' formidabili edifici di aride astrattezze, con le quali è al postutto impossibile di dar pure una spiegazione del bello e dell'arte, alla guisa che è impossibile di trovare il mistero della vita nel cadavere, o quello della luce nelle tenebre » (I, 213-4).

La filosofia spontaneamente divenne quindi pel Gatti, come per Hegel, religione. Concetto che egli da prima s'appropriò attraverso Cousin, facendo della filosofia una riflessione sulla verità già direttamente appresa per conoscenza immediata; scrivendo perciò fin dal '41: « Il cammino storico della filosofia dimostra come questa da prima è tutta nella religione compresa; poi se ne va a mano a mano separando infino a tanto che giunge ad opporle direttamente; e da ultimo finisce col riconoscersi affatto a quella identica nell'essenza se non ne' procedimenti, nel fondo se non nella forma » (I, 4). Ma più hegelianamente nel 1853, difendendo da Gaetano San-

severino e dagli altri scolastici di *Scienza e fede* la libertà della filosofia: « L'antica opposizione tra la filosofia e la religione... non può che per un sol mezzo scomparire; e quest'uno i preti non vogliono accettare. Certo, uno è l'ente, uno è il vero, uno il contenuto della scienza e della fede: ma lo stesso vero non può comparire colla medesima faccia alla fede e all'intelletto; nè il mistero e il simbolo, propria forma della spontaneità, possono essere accettati dalla riflessione come contenuto reale della verità. Ben dee la filosofia rispettare, impadronendosi, la forma mitica della religione; ma non meno è tenuta questa di rispettar la forma riflessa di quella; nè punto dee meravigliarsi, se alla filosofia il medesimo vero apparisce in una forma affatto diversa dalla sua » (I, 419). E poiché il Sanseverino rifiutava ogni interpretazione mitica del logos di Giovanni, il Gatti ammoniva: « Quanto a' miti e agli argomenti del Sanseverino, provvegga il buon prete a trovarne di maggior forza che non son quelli che finora ha escogitati. Conciossiachè e' ci ha de' tempi, in cui il mito è in tutto, nella religione, nell'arte, nell'istoria, nella fisica, nella cosmologia, chè il mito è allora la sola forma del pensiero; ci ha poi delle cose, che in tutti i tempi non hanno altra forma che il mito, come quello che è proprio alla loro natura, è la sola forma adeguata al loro contenuto. Di questa specie è la religione, che in niuna età non può emanciparsi dal mito e dal mistero » (423); salvo, s'intende, che non si trasformi in filosofia. Donde un interesse e un rispetto per la religione, che fuori dell'hegelismo non ebbe nessun filosofo razionalista in Italia nel periodo di cui ci occupiamo: interesse e rispetto che il Gatti provò in alcuni studi di critica storica sul cristianesimo, dopo il 1860 (1).

Ma indubbiamente maggiore fu l'interesse del Gatti per l'arte: e sono molti i suoi articoli critici con digressioni notevoli intorno a' principii dell'estetica: della quale trattò anche di proposito in

(1) Anche l'Ajello pare facesse gran conto della religione. « In un suo alievo giovinetto parve a lui di scorgere un certo disprezzo ai principii religiosi, un'anticipata ed intempestiva pompa di filosofia; la qual cosa, quando egli si metteva a formare quell'animo, non gli dava il campo di poterlo innamorare del bene e di formare il cuore prima dell'intelletto. Perciò se ne doise seriamente con uno de' genitori, il quale, essendo uno spirito assai leggiere, facilmente, con le derisioni e lo scetticismo della sua scuola, inaridiva quella cara ed ingenua semplicità del cuor giovanile, nel quale il maestro non poteva fondar nulla di durevole; e si raccomandò che non lo turbassero e lasciassero a lui il tempo di formar l'uomo, prima di formare il filosofo » (DALUONO, o. c., pp. 58-9).

certi *Pensieri sulle arti* (1847), in un dialogo *Dell'arte* (1856) e in un largo lavoro sulla *Poetica di Aristotile* (1859) (1).

In uno scritto del '44 sul *Teatro moderno in Italia* toccò sagacemente di un concetto, che doveva più tardi essere uno dei canoni fondamentali della critica desanctisiana: della libertà dell'arte:

La condizione suprema di tutte le creazioni dello spirito è che esse trovino in sè medesime il loro ultimo fine e lo scopo diretto della loro esistenza. Niuno senza fallo si avviserebbe di voler trovare nell'astronomia lo scopo della geologia o della chimica... L'arte sola sembra che a questa comune condizione vorrebbe per molti veder sottratta, volendosi al tutto ritrovare lo scopo ultimo della sua natura non già nella propria essenza, ma sibbene in un estraneo concetto, che diversi diversamente stabiliscono, riponendolo gli uni nel diletto de' sensi, gli altri in quello dello spirito, chi nell'utilità morale dell'individuo e chi in quella delle nazioni, chi nell'interesse d'una nozione metafisica e chi più tosto in quello di un'idea politica. Io non intendo di qui fermarmi a mostrar la falsità di questo modo di considerar l'arte, che direttamente l'annulla, togliendole ogni intrinseco valore e quella indipendenza onde essa unicamente si nutre, e riducendola in quella vece ad un mezzo puramente rettorico destinato a vestire di certa misura, ad ornare di certa cadenza e di certi ritmi un'idea non sua, ma che essa mendicando ha imprestata ora a questa ora a quella disciplina (I, 85-6).

Così nei *Pensieri sulle arti*, criticate la teoria aristotelica dell'arte imitazione della natura, la teoria utilitaria e quella edonistica, si accingeva ad esporre il concetto dell'estetica hegeliana dichiarando, senza far nomi pericolosi, di accettare l'opinione di quelli, che « fanno l'arte fine a sè stessa », intendendola come la rappresentazione del soprasensibile (cioè l'ideale e l'assoluto), in una forma finita e sensibile: quasi sintesi di due elementi: « l'uno interno e l'altro esterno, l'uno ideale e l'altro reale, che serve alla determinazione di quello. L'elemento interno viene dalla ragione direttamente come facoltà dell'ideale; ma l'esterno, il formale, il finito viene dalla natura, da cui l'arte trae il mezzo dell'incarnazione dell'idea, rivestendola di forme naturali e facendola sotto di quelle apparire » (I, 174).

Con l'estetica, di cui non tralascia applicazioni e corollari speciali, il Gatti prende da Hegel tutti i concetti principali di filosofia

(1) Sono tutti riprodotti negli *Scritti varii*. Quello sulla *Poetica* era uscito in vol. Napoli, Stamp. dell'Iride.

della storia. Sente come Hegel il bisogno (quale che ne sia il valore) di distinguere tra il reale che è razionale e quel reale contingente che mal si potrebbe sottomettere a logiche spiegazioni. E segna quindi un limite al dominio delle formole: « Certo è giusto di volere co' principii razionali spiegar le leggi e le generalità delle cose, ma è strano il pretendere di spiegare ugualmente i più piccioli fatti, la cagione necessaria e razionale d'ogni avvenimento, d'ogni legge, d'ogni fenomeno, d'ogni istituzione, d'ogni onda che la forza de' venti scaglia contro le rive, d'ogni foglia che la brezza dell'autunno fa cadere dal ramo. Allora si potrebbe ripetere il detto di Napoleone che un bricve limite separa dal sublime il ridicolo » (1). Ma la storia, anche per lui, non è nei particolari come tali e nel mero positivo; essa è il processo dell'Idea. « L'istoria non sta in certi nomi, non in certi fatti privi di movimento e di vita, ma nell'intima rappresentazione di un'idea quale in una data età realmente si presentava e dava vita ad un intero secolo, informando di sè gli uomini e le cose » (2). — « L'istoria sarà un caos senza luce, o un laberinto senza filo d'Arianna per trovarne l'uscita, a chi si ferma all'infinita e contraddittoria moltitudine de' fatti umani in cui essa si affatica. Il pensiero filosofico si è quello che li sa coordinare, e che, senza smarrirsi fra' particolari e le contraddizioni, giunge a comprenderne il valore intimo e l'unico fine a cui tutti per diverse vie e con varia apparenza sono indirizzati. Quindi l'ingegno filosofico..... trova nell'istoria l'esplicamento di una legge universale e di un principio necessario, non l'opera cieca del caso o l'arbitraria del capriccio » (3).

La storia d'una nazione è la storia di un'idea, in cui consiste appunto la sua individualità. In fondo allo spirito d'un popolo giace dapprima una idea incerta del suo futuro destino, inconsapevole; e allo svolgimento di questo germe esso comincia a lavorare senza saperlo. A scoprire questo germe e manifestarne tutta l'energia al momento in cui esso è maturo, sorge il grand'uomo, l'eroe, nella cui coscienza l'idea si fa consapevole di sè e diventa la missione consapevole di tutta la nazione. Quando l'idea di un popolo è tutta attuata, il popolo decade e muore (4).

(1) *Della filos. in Italia* (1846), *Scr. v.*, I, 226.

(2) *Il teatro mod. in Italia* (1844), (I, 90).

(3) *L'unità e Giuseppe Ferrari* (1861), in *Scr. v.*, II, 513.

(4) Scritto citato, II, 517, 575.

Da Hegel anche desume la distinzione delle tre epoche della storia universale: orientale, classica e cristiana⁽¹⁾. Ma è più hegeliano di Hegel nel giudizio comparativo del cattolicesimo e della protesta. La difesa che egli fa del primo come religione è fondata su due argomenti, validissimi entrambi secondo i principii hegeliani. Nel saggio del 1846 *Della filosofia in Italia* egli contrappose il movimento filosofico italiano del Rinascimento a quello religioso della Germania. Il primo mirante alla libertà filosofica; il secondo, « confondendo i limiti di cose diverse », alla libertà della discussione religiosa. « Il che era distruggere la religione medesima, la quale per sua essenza è fondata sulla fede, sulla credenza e sul mistero; talchè, sì tosto che la discussione e l'esame incomincia, la religione finisce ». Strano che si voglia una religione e non si voglia fondata sul principio di autorità. « E in questo veramente il principio cattolico è superiore alle dottrine de' protestanti e a quelle delle altre sette del cristianesimo, come quello che non soffre di discendere ad alcuna transazione ma riconosce sè la fonte di ogni vero, poggiandosi in sulla autorità che è potentissima come quella che ha per sè la costante tradizione e l'immutabilità delle dottrine » (I, 199-200).

/ In uno scritto del 1862 *Il papato e la rivoluzione italiana*, dimostrando la necessità dello sviluppo storico della Chiesa, nella sua costituzione dommatica e nella sua organizzazione sociale, non mancava di rilevare il carattere antistorico e utopistico della Protesta. « Se noi consideriamo solamente dal lato del suo valore innanzi all'istoria la natura del cristianesimo cattolico in comparazione del protestante, noi troveremo che, mentre questo pretende di risalire sino alle origini, prendere il cristianesimo nella sua espressione primitiva, e in quella immobilizzandosi mettersi fuori di tutte le contingenze dello spazio e del tempo e affermare sè medesimo indipendentemente da ogni condizione istorica, il cattolicesimo al contrario, di natura più complessiva e di essenza più reale e di maggior pienezza di vita, rappresenta il cristianesimo come si è andato modificando attraverso a' secoli, secondo tutte le determinazioni istoriche in cui gettava le sue profonde radici » (II, 606-7).

Con che per altro il Gatti non intendeva giustificare coi cattolici del tempo anche il potere temporale del papa, pur riconoscendone la necessità, ossia giustificandolo nella storia che lo aveva prodotto;

(1) *Pens. sulle arti* (I, 191-2).

poichè la storia nella sua dialettica gli dimostrava che la funzione storica di certe forme sociali, come non potevano non nascere, non possono non tramontare; e lo studio dell'età moderna lo portava a questa conclusione: che

questa dialettica dell'esplicamento storico del papato ce lo mostra da prima rinchiuso nella sua forma naturale di pura istituzione religiosa, poi uscire di questa forma, e, seguendo il pensiero e le condizioni sociali de' tempi seguenti, prendere un'altra forma e diventare istituzione religiosa e civile insieme. Di che, esaurito quel pensiero e passate quelle condizioni, un nuovo movimento gli è necessità di fare, e in mezzo alla società civile emancipata e separatasi, come cosa di altra natura, dall'elemento religioso, gli è mestieri di ritornare alla sua vera natura, da cui prima parti (I, 610).

La filosofia della storia del Gatti non voleva essere dunque una trattazione estrinseca, per formole astratte, del processo degli avvenimenti storici, ma una penetrazione della loro logica interna, e quasi una visione diretta della loro organica concretezza. Merito incontestabile dell'azione potente che aveva esercitato su di lui l'hegelismo, e i cui effetti gioverebbe rilevare con uno studio speciale della calzante polemica onde il Gatti strinse e disfece le astratte e malamente aprioristiche elucubrazioni di Giuseppe Ferrari⁽¹⁾ intorno alla politica italiana indirizzate a provare, con una storia smontata e rifatta ad arbitrio, la costante legge antiunitaria delle nostre aspirazioni nazionali.

Polemica, dove è un senso storico, di cui, tolto il Gioberti, non s'aveva esempio da un pezzo nella letteratura italiana. Senso attinto a una concezione filosofica che guardava l'uomo nel suo divenire, negandone ogni astratta essenza, come astratta. La storia è maestra della vita, dice il Gatti alla fine di un suo saggio sul Vico, perchè ci dà una comprensione della vita in tutte le sue manifestazioni. « Ma inetta e principio d'inganni è quella sentenza presa in un senso più ristretto ed empirico, quasi volesse dire che la storia insegna agli uomini cogli esempi de' tempi passati a sapere come egli si abbiano da condurre ne' casi agli antichi simiglianti. Il credere a questa specie di autorità storica dipende dalla falsa supposizione che gli avvenimenti si ripetano o si possano ripetere nelle medesime condizioni; il che è tanto falso quanto è falso il credere che il genere umano non si muova, e che l'istoria non cammini. Ora

(1) V. lo scritto cit. *L'unità e G. Ferrari* (II, 508-43).

ogni età ha i suoi proprii fatti e un'indole sua propria, per la quale anche i fatti che sembrano rassomigliarsi in certe esterne condizioni, sono diversissimi di significato e di valore. Il principio che niente è, ma tutto si fa, niente permane ma tutto si muove, specialmente nella storia e nel cammino del genere umano si verifica » (I, 506).

E di questa intuizione storica della storia il Gatti ha chiara coscienza; come dimostra, per portare ancora un esempio, nella definizione del razionalismo del sec. XVIII, che « non riconobbe in niente l'opera spontanea dell'umanità e vide da per tutto il prodotto volontario e riflesso e però consapevole e determinato dello spirito » (II, 493). Donde tutte le false teorie sull'origine dello stato, della religione, dell'arte, delle lingue. Alle quali piegò anche G. B. Vico nel *De antiquissima Italorum sapientia*. A proposito della quale il Gatti ricorda il comune errore di quell'astratta filosofia, a cui il Vico stesso nella *Scienza nuova* doveva dare sì fiero colpo. E il Gatti, un anno prima dello Spaventa⁽¹⁾, avverte e dimostra che il Vico dell'origine dotta della lingua latina « ha contro di sè un nimico domestico e cognato nel Vico della *Scienza nuova* », dove le lingue sono riguardate come una creazione spontanea del popolo. Benchè l'osservazione fosse ben altrimenti approfondita poi dallo Spaventa. Col quale il Gatti ha comune un'altra idea storica intorno alla filosofia italiana, che già abbiamo incontrata in uno scritto giovanile di Silvio Spaventa⁽²⁾. E si ritrova anche nel Cusani. Il quale fin dal 1839⁽³⁾, studiando il metodo della filosofia moderna, sostiene che prima di Cartesio e Bacone esso era stato inaugurato in Italia dai filosofi del Rinascimento; e altrove accennava a un certo parallelismo tra la filosofia italiana e quella tedesca⁽⁴⁾. Ma il Gatti nel '51⁽⁵⁾ formulava il concetto che B. Spaventa doveva poi svolgere e dimostrare, con parole quasi identiche a quelle che lo Spaventa poi ripeterà con maggior voce:

Come lo spirito esigesse [nel sec. XVI] si fatta maniera di libertà prima si parve in Italia ne' nostri grandissimi e infelicissimi filosofi, a cui co' roghi e colle mortali prigioni fu fatto pagare la grandezza e l'ar-

(1) *La filos. ital. in relaz. alla filos. europea*, lez. II. Cfr. del Gatti il saggio sul Vico (1860) in *Scr. v.*, II, 292.

(2) Cfr. *Critica*, X, 122.

(3) *Del metodo filos. e d'una sua storia*, nel *Progresso*, XXII, 193-7.

(4) *Progr.*, XXV, 229.

(5) *Dell'epopea protestante* (I, 317). Cfr. uno scritto del '53 dove ricorre lo stesso concetto (I, 417).

dimento da quelli stessi, che tuttavia oggidi così vogliono premiato e così di fatto han finora premiato chi vorrebbe spezzate quelle universali catene, che fruttano solo a pochi una barbara e bestemmata autorità. Stolti che essi sono! a cui pare di poter fermare al decimo nono secolo il necessario esplicamento dello spirito, come credettero di fermarlo al decimo sesto, e in vece non riuscirono che a trasportarlo in altro luogo, dove più felici contingenze gli lasciarono aperto e sgombro il cammino. Conciossiachè se i roghi del Vanini e di Giordano Bruno, se le prigioni del Campanella e le persecuzioni del Galilei valsero ad annegare fra noi la filosofia e la libertà del pensiero e ad apparecchiare la barbarie e l'infelicità de' tre secoli venuti di poi, non valsero ad impedire che lo spirito con più ferocia e miglior fortuna ritentasse la lotta in Germania... Onde noi che eravamo maestri, diventammo scolari; e poichè a' Socrati italiani mancò il tempo e la facoltà di produrre fra noi i Platoni e gli Aristoteli, ci è forza di cercare altrove il compimento e l'esplicamento intero di un pensiero che, nato fra noi, fu violentemente soffocato perchè risorgesse più invincibile sotto altro cielo.

Onde già nel '46 (1) il Gatti stava a combattere il pregiudizio di una verità italiana e una verità tedesca e dell'opportunità o necessità dell'isolamento scientifico e a mostrare il ridicolo del voler custodito un carattere nazionale che non s'era affermato da sè vivo e robusto; senza negare del tutto, come non lo negherà lo Spaventa, il significato d'una nazionalità della filosofia, in quanto anche la filosofia è connessa con la storia spirituale d'un popolo.

GIOVANNI GENTILE.

(1) *Della filos. in Italia* (I, 221).