

LA FILOSOFIA IN ITALIA

DOPO IL 1850

VI.

GLI HEGELIANI.

v.

LA RIFORMA DELLO HEGELISMO

(Bertrando Spaventa).

(Cont. v. fasc. preced., pp. 365 sgg.).

Spinoza fu uno dei filosofi nella cui meditazione più insistette lo Spaventa. A studiare l'infinità della sostanza lo aveva indotto il minimo di G. Bruno. A studiarne la causalità lo trasse una critica che, a proposito del Bruno, il Mamiani aveva fatta del concetto spinoziano dell'attributo (1): un'altra questione, che non poteva non fermare l'attenzione dello Spaventa, dato il suo orientamento mentale verso il principio dell'assoluta immanenza. Giacchè l'attributo, come essenza della sostanza, nello spinozismo è la rivelazione di Dio come realizzazione sua nel mondo dell'esperienza: ossia la negazione del concetto trascendente di Dio. E il Mamiani aveva, infatti, rivolto la sua critica contro la definizione dell'attributo come costitutivo dell'essenza della sostanza; e lo Spaventa si fermò a dimostrare (2) come, non solo nella dottrina di Spinoza, ma assolutamente, non sia possibile far distinzione tra attributo ed essenza della sostanza. Che era un punto, per così dire, molto delicato nella storia della filosofia. Lo Spaventa non conosceva allora le diverse opinioni già espresse dall'Erdmann e dal Fischer intorno

(1) Nella pref. al *Bruno* di SCHELLING trad. da M. FLORENZI WADDINGTON, Milano, 1844, p. 81.

(2) MAMIANI: *Il. Critica dell'infinità dell'attributo* (1856), nei *Saggi*, pp. 367 ss. Ma lo scritto era stato composto (v. 373 n.) nel 1854.

alla doppia interpretazione, modale o sostanziale, dell'attributo. Conosceva gli studi del Jacobi e del Trendelenburg; ma conosceva, sopra tutto, l'interpretazione modalistica data da Hegel nella *Storia della filosofia*; ed è notevole che, malgrado la grande autorità di questo interprete, egli fin dal 1854 riuscisse a scorgere il significato più profondo della dottrina dello Spinoza. L'interpretazione modalistica o soggettivistica, che fa le determinazioni degli attributi, i cui varii modi sono poi il mondo, estrinseca alla sostanza e costitutive della sua essenza soltanto dal punto di vista soggettivo dell'intelletto incapace di penetrare nella vera essenza oggettiva della sostanza, spezza ogni nesso tra Dio e il mondo, e riduce il naturalismo di Spinoza a un mistico acosmismo (quale infatti esso è giudicato da Hegel). Ma, come acosmismo, la dottrina di Spinoza riprodurrebbe nel Seicento l'intuizione parmenidea, e lascerebbe perdere tutto il frutto della gran conquista cartesiana che sostituisce alla proposizione di Parmenide che il pensare è essere, la sua inversa che l'essere è pensare. Perché Spinoza dica qualche cosa dopo Cartesio, bisogna che la sua sostanza non resti chiusa in se stessa, inaccessibile al pensiero e schiva d'ogni intrinseco contatto col mondo. E lo Spaventa vede già che la sostanza si distingue dall'attributo come ciò che è espresso dalla espressione che è tutta la cosa espressa; che l'attributo è bensì una determinazione della sostanza, ma « questa determinazione non importa divisione della sostanza, una parte o un lato di essa, e non è quindi una imperfezione, ma, se così si può dire, una perfezione della sostanza; perchè non è la sostanza oculta, ma manifesta; è non solo la cosa che viene espressa, ma la cosa e la sua espressione; e però non è la espressione separata dalla cosa e quindi una astrazione, ma, in una parola, la cosa espressa in quanto è espressa ». Vede già che la sostanza di Spinoza non è pura sostanza immobile, ma è causa, *omnium rerum causa immanens*; che la sua essenza è la sua stessa potenza, quale si rivela negli attributi: *infinita cogitandi potentia, infinita agendi potentia*: attività. E però Spinoza non è soddisfatto della concezione cartesiana dell'estensione come mole quiescente, e vuole sostituirla quella di attributo *quod aeternam et infinitam essentiam exprimat*.

E questo concetto approfondì più tardi, anche dopo conosciute le discussioni della critica tedesca sull'attributo, facendo dello spinozismo la forma più rigorosa e coerente dell'idea bruniana di Dio, che « è la vita stessa, infinita attività, infinita rivelazione di se stesso », e sostenendo che il significato di esso spinozismo non è nel concetto della sostanza, ma in quello di Dio come causalità

immanente; perchè il Dio di Spinoza è sostanza, ma è anche attributo e modo: come sostanza, indifferenza assoluta degli opposti; come attributo, assoluta attività, essenza, *actuositas*; come modo infinito, infinito effetto o esistenza: l'universo, come Dio che è effetto di se stesso. Il vero Dio è *causa sui*; natura che è insieme naturante e naturata; natura che natura se stessa (1).

Ma natura se stessa come distinzione di pensiero ed estensione, o come indifferenza dei due attributi? La soluzione dello Spaventa va più addentro di quella del Fischer, e riconosce la parte di vero della tesi hegeliana e erdmanniana. Per lo Spaventa c'è in Spinoza, e vivamente sentita, l'esigenza dell'intimità della differenza alla sostanza; ed è raggiunto il concetto dell'attuosità della sostanza, dal quale deriva appunto codesta esigenza. Ma la sua sostanza è attuosa come identità indifferente; e però quel che c'è nella sostanza pensante di sostanzialità attuosa è identico a quel che c'è nella sostanza estesa: i due attributi nel fondo, in quanto attributo, essenza, manifestazione o vita della sostanza, sono identici. La loro differenza rimane quindi estrinseca. In ciò ha ragione l'Erdmann. Ma che sia estrinseca, lo possiamo vedere noi, dopo Spinoza: non ne ebbe coscienza Spinoza, il quale faceva degli attributi, nella loro differenza, la espressione dell'essenza stessa della sostanza (2). La dualità degli attributi spinoziani, col loro valore di attributi, è presupposta, ma non è posta.

Quel che preme allo Spaventa di affermare è, sia pure nella forma difettosa in cui rimane nello spinozismo, l'identità viva della natura naturante con la naturata. Concetto di cui egli metterà in luce il grande valore storico in alcune sue lezioni di tra il 1860 e il 65, in cui definì la differenza tra la Scolastica e Cartesio (3). Giacchè in cotesto concetto, immanente realmente in tutta la filosofia spinoziana, è implicita la differenza grandissima tra la filosofia antica e la moderna: come si può vedere subito dal diverso valore che la prova ontologica ha in S. Anselmo e in Cartesio (e in Spinoza). La prova di S. Anselmo è un sillogismo a priori, che ha per base il vuoto pensiero (non il pensiero puro, che è tutt'altra cosa): cioè il pensiero concepito come opposto all'essere, e pure preso come semplice pensiero, prescindendo dall'esperienza sensibile. E contro questa prova, dice lo Spaventa, « si ha ragione di

(1) *La filos. ital.*, pp. 103-4.

(2) *La filos. di Giob.*, lib. III, p. 387-9, e *Scritti filos.*, pp. 286-7.

(3) *Saggi di critica*, pp. 329-40.

dire: dal pensiero non si trae l'essere; l'omogeneo non può dare che l'omogeneo ». La prova cartesiana, invece, non è un sillogismo a priori, e non è nè pure un sillogismo a posteriori; ma, in quanto fondata sull'intuito dell'essere nel pensiero, è l'unità dei due processi: « i quali, sebbene esposti in due prove distinte (a priori e a posteriori), formano in verità un processo solo, in cui l'una è il compimento necessario dell'altra ». Quell'unità o identità di essenza e di esistenza, di cui parlano Cartesio e Spinoza, non è, per lo Spaventa, la dommatica deduzione dell'essere dal conoscere, combattuta da Kant; ma l'unificazione dell'elemento a priori (*natura, essentia, conceptus*) con l'elemento a posteriori: « il concetto è esistenza, giacchè è l'atto o la presenza stessa di Dio; e viceversa... l'esistenza è concetto, perchè è l'idea stessa di Dio ». In guisa che, se si separa l'essenza dall'esistenza, la prova (pura prova a priori) non regge più; e, se si separa l'esistenza dall'essenza, la prova (pura prova a posteriori) non regge più nè anche. La prova ha valore, se per essenza s'intende quella che si può intendere dopo il *cogito* cartesiano, la quale è esistenza. Prescindere quindi dall'elemento a posteriori, dall'atto cioè onde la realtà si dimostra immediatamente nel pensiero, è precludersi la via alla dimostrazione dell'esistenza di Dio, anzi allo stesso concetto concreto di Dio. Il pensare puro, a differenza del vuoto pensiero scolastico, è questa unità d'intelletto e di esperienza, corrispondente a una realtà, che, a differenza del Dio trascendente degli scolastici, non è pura sostanza, ma causa, come vide appunto Spinoza: unità di essenza e di esistenza, d'infinito e di finito. In Spinoza manca la mediazione, la reale dimostrazione di questa divina causalità, di questo esistere dell'essenza; e l'hegelismo, dice lo Spaventa, vuol essere « la filosofia della mediazione assoluta ». Sicchè della vera prova ontologica in Cartesio e Spinoza c'è soltanto il germe.

Or, questo germe è giunto a piena maturazione in Hegel? Lo Spaventa ricorda l'accusa mossa a Hegel da Schelling: che la mediazione hegeliana dimostra l'idealità (la nuda possibilità), non la realtà della creazione, e fa questa notevole dichiarazione: « Non è qui il luogo di vedere se o fin dove Schelling abbia ragione contro Hegel. Ma la cosa, almeno così credo io, merita di essere considerata. Schelling pretende, che finora, cioè fino alla sua ultima forma (filosofia della mitologia e della rivelazione), la filosofia non abbia dimostrato la esistenza di Dio. Il vero è, che nè la prova a priori nè la prova a posteriori sono per sè sufficienti. Il germe della vera prova è sempre la cartesiana (e quindi spinoziana) ». Fin d'allora è

chiaro, dunque, che lo Spaventa sentiva qualche difetto nella filosofia hegeliana pel suo vivo bisogno, già costantemente manifestato, di concretezza positiva. L'idea cartesiana di Dio vale per lui « come atto divino nella mente », ond'è « insieme un universale e un singolare (*idea et res*, concetto e esistenza); l'uno in quanto l'altro ». Egli riconosce in Cartesio il primo assertore del principio dell'io, come unità del realismo e del nominalismo. Il suo hegelismo quindi si rendeva conto anche dei legittimi motivi del nominalismo.

Egli prendeva sul serio la dottrina della nuova dialettica. Continuando nel 1854 e 55 con alcuni articoli *Del principio della riforma religiosa, politica e filosofica del sec. XVI* (1) i suoi studi sul problema storico della vera tradizione speculativa italiana, procurava di dimostrare che quella riforma mira appunto a riprendere e svolgere il principio fondamentale del cristianesimo della identità della natura divina e della natura umana, il cui concetto trovava esposto per la prima volta, in maniera veramente speculativa, nella *Città di Dio* di S. Agostino. E ne traeva occasione a dichiarare l'essenza della dialettica. Il reale, diceva, il vero reale, è l'unità degli opposti. « Comprendere tale unità è il vero problema della filosofia: specialmente della moderna ». Un opposto senza l'altro non è reale. Il bene non è certo pari al male (e così ogni termine positivo non è pari al suo negativo); non ha lo stesso valore; ma preso per sé, è un puro astratto, e si converte nel suo opposto. Nè l'unità degli opposti è qualcosa di statico: essa è un'unità viva, un'unificazione. « Reale uno », dice lo Spaventa, « reale infinito, reale giustizia, reale bene, è quell'atto dell'uno, dell'infinito, del giusto, del bene, che contiene in sé il suo opposto e lo supera. L'uno unifica il molto; l'infinito infinitizza il finito; il giusto giustifica l'ingiusto (punisce e riscatta il delinquente), il bene bonifica il male (assolve e redime il malvagio) » (2). Giusta intuizione del vero carattere della dialettica hegeliana, sul quale lo Spaventa continuerà a riflettere tutta la vita.

Scopo di questi articoli era di dimostrare che la filosofia moderna, iniziata in Italia, era migrata poi in altri paesi d'Europa; dai quali perciò bisognava riprenderla in quel grado di sviluppo, a cui essa era pervenuta dopo due secoli di attiva speculazione. Era quindi un'indiretta polemica contro i due sistemi italiani sorti negli ul-

(1) Rist. nei *Saggi*, pp. 269-328.

(2) *Saggi*, p. 279.

timi anni e allora seguiti e difesi da gran numero di fautori: il rosminiano e il giobertiano. Ma contro Rosmini lo Spaventa ruppe apertamente, quando il primo ebbe pubblicato nel 1854 la *Logica*, e nella prefazione di essa un'acerba censura, più che critica, della logica hegeliana. Il giovane hegeliano rispose a lungo e vivacemente (1), dimostrando che i giudizi sommarii del celebre filosofo su Hegel si fondavano sopra una insufficientissima conoscenza dei testi e della dottrina di Hegel e su equivoci piuttosto grossolani. Il Rosmini « credeva di dimostrare la falsità del movimento dell' Idea, e non è riuscito ad altro che a confondere l'idea con le sue idee, rinnovando l'esempio di quel tale, che scambiava Voltaire col suo proprio berretto ».

Scrivendo l'anno appresso uno studio su Kant (2), riprese in mano il *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, per mostrare come scriveva in una lettera al fratello (1 dicembre 1856) che « tutto ciò che vi ha di buono nel Rosmini (la percezione intellettuale, il sentimento fondamentale ecc.) è tolto da Kant »: e attribuiva, ancora tutto turbato, a mala fede o ignoranza, la critica che il Rosmini muove a Kant, mentre se ne appropria le sue più importanti dottrine (3). Ma, a parte il giudizio personale, giova piuttosto notare che con questo studio lo Spaventa cominciava a scoprire qualche cosa di buono anche nel Rosmini. E riflettendoci su, giunse a persuadersi che nel Rosmini c'era pure un certo progresso rispetto a Kant. Onde si doveva di necessità allargare il disegno della sua concezione della storia della filosofia italiana; poichè questa filosofia così pareva fosse già tornata dall'esilio ancor prima che egli, lo Spaventa, desse opera a richiamarla dalla scuola, in cui da ultimo aveva celebrato i suoi maggiori trionfi, quella di Hegel. Solo che rimaneva da fare anche pel Rosmini quel lavoro che egli da più anni veniva facendo intorno ai filosofi del sec. XVI, di distinguere il vivo dal morto, e fecondare, sistemandoli, gli elementi di verità accolti in quella

(1) *Hegel confutato da Rosmini*, rist. nel vol. *Da Socrate a Hegel*, pp. 151-91; e la conseguente polemica contro il Tommaseo *Sopra alc. giudizi di N. T.*, ivi, pp. 193-212.

(2) Destinato a una rivista, uscì poi invece nel 1860 nella *N. Enc. pop.* del Pomba, alla quale lo Spaventa collaborò dal 1858 al 60. V. l'elenco degli articoli che v'inserti, nel mio cit. *Discorso*, p. LXVIII. L'art. su K. è rist. a capo degli *Scritti filosofici*.

(3) Vedi questa lett. in SILVIO SPAVENTA, *Dal 1848 al 1861, Lettere, scritti e docc.* pubbl. da B. CROCE, Napoli, 1898, p. 184.

più matura forma che era stata possibile dopo Kant. Il cammino della filosofia moderna non restava più rettilineo e centrifugo, rispetto a noi; ma cominciava ad apparire agli occhi dello Spaventa come un moto circolare dal centro al cerchio, e sì dal cerchio al centro: poichè egli cominciava a vedere quella stessa filosofia che la Chiesa aveva costretto a migrare sotto più libero cielo, già rientrata mercè l'opera insigne ed acclamata d'un abate, d'un luminare della stessa Chiesa. Questi studi dello Spaventa presero così una nuova piega, indirizzandosi a dimostrare quella che egli dirà: la circolazione del pensiero europeo.

Poichè quel medesimo che gli accadde col Rosmini, gli accadde indi a poco col Galluppi, una volta giudicato da lui una specie di empirista alla maniera di Locke, e poi scopertogli anch'egli, nella sostanza, uno schietto kantiano; e poi col Gioberti, le cui opere sottoposte a una minutissima analisi gli fecero presentire quel che le *Postume* gli ebbero ben presto svelato: un hegeliano che si dibatte in una forma incongrua, da cui spetta alla critica liberarlo. Sicchè quando il suo studio su Kant, che tardò tre o quattro anni a veder la luce, fu pubblicato, nel 1860, dovette avere alcune aggiunte e correzioni, e un proemio, in cui si dichiarava che scopo principale dello scritto era quello di « apparecchiare alcuni elementi per la soluzione di un problema, che stimiamo di qualche importanza nella storia della filosofia italiana ». E questo problema non era più quello d'una volta dei rapporti tra i filosofi del sec. XVI e la posteriore filosofia europea; ma quello tra gli ultimi tre filosofi italiani, Galluppi, Rosmini e Gioberti, con la filosofia tedesca da Kant a Hegel.

Quanto al Galluppi, è dei primi dell'agosto 1859 un articolo⁽¹⁾ dello Spaventa su di lui, dove si dimostra che la sua sensibilità interna e la sua sensibilità esterna sono la forma pura, o il contenuto originario della coscienza di sè: giacchè la sensazione galluppiana (come già lo Spaventa osservava in una sua lettera del 13 maggio 1857⁽²⁾) non è la stessa sensazione di Locke e Condillac o di Kant, come aveva creduto Ottavio Colecchi, che tanto la combattè; perchè non è altro che la coscienza sensibile, e quindi coscienza dell'oggetto, per quanto immediata, a differenza della sen-

(1) Nella *N. Enc. popolare*.

(2) S. SPAVENTA, *o. c.*, p. 205. Cfr. (contro la critica analoga del Gioberti alla sensazione galluppiana) *La filos. di Giob.*, pp. 435-7 e in *Filos. ital. nelle sue relaz. con la filos. eur.*, lez. VII.

sazione kantiana e rosminiana che è piuttosto oggetto di coscienza. Sicchè quelle due sensibilità rivelatrici dell'io e del non-io, « che devono avere assicurato al G. la fama di filosofo sperimentale e modesto, sono sotto altro nome i primi principii della *Dottrina della scienza*; e sotto la veste comune dell'empirista si scopre il moderno idealista ». Viola il Galluppi lo stesso canone fondamentale dell'empirismo quando, per fondare l'esistenza dell'universo e di Dio, ammette nella stessa natura e originalità dello spirito una sorgente di conoscenza diversa dalla percezione; e lo spirito gli si rivela come unità sintetica originaria, la quale crea « dal suo proprio fondo » alcune idee, senza le quali non potrebbe pensare se non gli oggetti particolari e isolati. E dopo avere tanto osteggiato i giudizi sintetici a priori, quasi flagrante violazione del principio di contraddizione, eccolo in morale ricorrere alla potenza produttiva della ragione, e trovare nei giudizi sintetici a priori pratici il fondamento del dovere. L'errore del Galluppi che pure, a giudizio dello Spaventa, espone nelle *Lettere* e nel *Saggio* con molta chiarezza il principio speculativo della filosofia kantiana, è di essersi lasciato sfuggire che il giudizio a priori non è sintesi di due concetti, ma di un concetto e di un'intuizione, onde a Kant fu possibile, in sostanza, risolvere la grande opposizione della metafisica intellettuale e dell'empirismo.

Tale è infatti il principio speculativo di Kant, come già lo Spaventa aveva accennato nei saggi sul Campanella. Poichè Kant non corresse il concetto empirista dell'esperienza a cui limitò l'uso legittimo dei concetti, con la semplice affermazione della soggettività delle categorie e la spontaneità dello spirito. Questa spontaneità, come è posta da Kant, è un'ipotesi, come l'abitudine, di cui aveva parlato Hume: ipotesi l'una e l'altra, derivanti dalla costatazione di un fatto, qual è, anche per Kant, la necessità e universalità del pensiero, non deducibili dalla esperienza. Nè anche Kant considera in se stesse l'universalità e la necessità; e però ne fa dei caratteri meramente soggettivi: laddove « una universalità e una necessità che appartiene solamente al soggetto, non è tale che in apparenza ».

Il vero pregio di Kant è invece la sintesi a priori, che è unità dell'universale e del particolare, dell'oggetto della metafisica e dell'oggetto dell'empirismo, del pensiero e dell'essere. Lo Spaventa avverte la superficialità di quella interpretazione, per cui si dice a priori ciò che è opposto all'esperienza quale semplice percezione, e però in Kant il tempo e lo spazio, e le categorie, e la sintesi poi vien conce-

pita come un'operazione che viene da sè dati i due opposti, in modo che l'unità sintetica riesca un « risultato che presuppone necessariamente gli opposti, i quali esistono indipendentemente l'uno dall'altro e dalla loro unità »; e il giudizio sintetico è a priori perchè a priori è uno dei suoi elementi, la forma. L'apriorità, invece, e l'unità sintetica kantiana sono qualche cosa di meglio. L'originario, il vero a priori non è uno dei termini del giudizio, nè il vario nè l'uno, nè la percezione nè la categoria, ma l'unità di entrambi, o unità che si pone da sè come dualità (e non la presuppone) come giudizio: quella unità, che Kant dice unità sintetica originaria dall'appercezione, principio attivo dell'Io penso o appercezione pura, che accompagna necessariamente tutte le rappresentazioni facendo che tutte siano mie rappresentazioni. Che questa unità produca entrambi gli opposti è provato dal fatto, che l'unità non è già soltanto nella categoria, ma anche nell'intuizione, la cui forma è essa stessa un'attività sintetica, un principio di unificazione. E appunto perchè questa unità a priori non è nè il puro concetto (per sè vuoto) nè la pura intuizione (per sè cieca), ma la loro unità, Kant fa consistere l'oggettività delle rappresentazioni nella loro riduzione all'unità della coscienza mediante il giudizio. Questa unità è in sè oggettività nel senso di Kant, pel quale oggetto è ciò nel cui concetto si unifica il vario delle intuizioni. La vera unità è li.

Ora il Rosmini accetta come una verità luminosa la dottrina kantiana che pensare è giudicare; ossia che il giudizio non presuppone come anteriori conoscenze i due termini suoi: l'accetta, nota lo Spaventa, la segue con diligenza, e però scopre la vera natura della percezione intellettuale: « scoperta, che è la sua vera gloria ». Merito suo è di aver riconquistata per questa via la più profonda dottrina kantiana, pur dopo non averne saputo scorgere se non il solito aspetto superficiale. Egli infatti nell'espone Kant tenne poco conto della teoria dell'unità originaria, fermandosi all'analitica dei concetti, riducendo tutta la questione kantiana alla tavola delle categorie, considerando cioè come fondamento della possibilità dei giudizi sintetici le forme a priori dell'intelletto: laddove « per Kant la natura dell'Io non è semplicemente di avere forme e determinazioni originarie, ma di essere forma, cioè attività sintetica originaria; e il vero pregio di quelle forme non è propriamente di essere soltanto determinazioni inerenti nell'Io, ma modi o funzioni di quell'attività sintetica » (1). Invece, nella sua teoria della perce-

(1) *Scritti filos.*, p. 23.

zione intellettuale, che è la sua sintesi a priori, o sintesi primitiva, egli vede giusto che il principio di essa non può essere che un'attività, e l'attività più profonda dell'Io: che egli fa nascere « dall'unità intima del sentimento fondamentale »: unità originaria di senso e d'intelletto. E instaura quindi, per suo conto, la vera e vitale dottrina kantiana.

La differenza tra Kant e Rosmini si riduce a questi due punti: 1. per Kant le determinazioni del pensiero sono soggettive, e per Rosmini anche oggettive; 2. Kant ammette molte forme originarie, e Rosmini una sola, quella dell'essere. Quanto al primo punto, bisogna riconoscere che la dottrina kantiana è una inconseguenza nata dal puro presupposto, non mai dimostrato, della soggettività del pensiero, laddove il suo pensiero, come unità di intuizione e intelletto, di particolare e universale, importava la verità assoluta del conoscere, e quindi l'oggettività. La soggettività kantiana infatti è il carattere dell'elemento formale, che, preso per sé, è un'astrazione, poichè il vero a priori è l'unità dell'elemento formale e dell'elemento materiale. Una inconseguenza, che riesce a distruggere il principio speculativo del kantismo, l'unità sintetica originaria. E quanto al secondo punto, è vero che, come nota il Rosmini, l'assolutamente originario non può essere che uno: ed è tanto assurdo ammettere due originari, come attribuire due essenze a una stessa cosa. D'altra parte, è pur vero che per Kant le categorie in tanto unificano il vario dell'esperienza, in quanto sono funzioni dell'unità sintetica originaria, in quanto si fondano su quella unità, o ne sono il prodotto, come poi mostrerà Fichte. Così la vera forma del Rosmini non è l'idea dell'essere, ma quella triplicità che è il sentimento fondamentale, come unità dei due opposti, senso e intelletto.

Il vero difetto di Kant è di aver numerato, non dedotto, le categorie; e il progresso del Rosmini rispetto a lui è di aver sentito la necessità di una deduzione in generale. Aver sentito la necessità; ma è riuscito a fare la deduzione delle idee? Ricavando, com'egli fa, tutte le idee dall'applicazione della forma a priori, che è l'idea dell'essere, alla materia fornita dalla sensazione, egli in sostanza ritorna a Locke, malgrado la sua forma intellettuale a priori; e fa una derivazione psicologica delle idee nella coscienza, non una vera deduzione. Ma, anche non essendovi riuscito, questo concetto pone Rosmini a lato a Fichte tra i successori di Kant, in quanto l'uno e l'altro, dopo Kant, si proposero questo problema della deduzione. La quale per altro doveva riuscire loro impossibile, perchè entrambi, come Kant, pur volendo muovere da un Primo assoluto,

partono da una dualità: Rosmini dalla sensazione e dall'essere ideale (che, opponendosi alla sensazione, si oppone perciò, d'altra parte, all'essere reale); Fichte dalla posizione e dall'opposizione: come già Kant dalla spontaneità e dalla recettività. L'Io di tutte tre queste filosofie non è l'assoluto reale, ma presuppone di contro a sè il non-io; e tutte tre riescono perciò a un mero psicologismo o soggettivismo. Onde nello stesso rapporto in cui stanno poi in Germania col Fichte lo Schelling e l'Hegel, sta in Italia col Rosmini il Gioberti, il quale combatte lo psicologismo rosminiano per dare alla filosofia un principio reale, che per lui è Dio, quale insieme primo e ultimo, realtà assoluta, non ente soltanto, ma ente creatore, nella pienezza del suo essere.

Intorno al Gioberti, in cui era sboccata la corrente della nuova filosofia italiana, si concentrarono questi studi dello Spaventa cominciati nel '57 con l'intendimento di fare una critica generale di questa filosofia (1). Lo studio di Gioberti, che egli vide subito oscillare tra lo spinozismo e l'hegelismo, gli prese la mano; e per parecchi mesi del 1858 non si occupò d'altro. Vi scrisse intorno una grossa opera di cui soltanto cinque anni dopo poté pubblicare la prima parte in un grosso volume (2); e del resto della sua critica siamo informati soltanto mercè altri piccoli scritti, dove l'autore ebbe occasione di riassumere tutto il suo pensiero intorno al Gioberti (3).

Il primo motivo del filosofare giobertiano era infatti per lo Spaventa, una volta da lui osservato e messo nella giusta luce, di sommo interesse. La polemica del Gioberti contro il Rosmini, dalla quale bisogna muovere per intendere il progresso del giobertismo e il suo orientamento, è una guerra implacabile contro lo psicologismo, che è per Gioberti sinonimo di nullismo. Rosmini tenterà nella sua postuma *Teosofia* di raggiungere l'essere reale dal suo essere ideale; ma Gioberti ha ragione di giudicare tale assunto per disperato, e di sostenere che non è possibile che assolvà il suo compito una filosofia che non abbia il suo punto di partenza nello

(1) Vedi le sue lettere del 13 maggio e 13 luglio 1857.

(2) *La filosofia di Giob.*, vol. I, Napoli, Vitale, 1863, di pp. xiiii-543, in 8.º
Per la cronologia di quest'opera vedi il mio *Discorso*, pp. lxxii-iii.

(3) La prol. di Bologna, *Caratt. e sviluppo ecc.* in *Scritti filosofici*, pp. 140-49; *Spazio e tempo nella prima forma del sistema di G.* (1864), rist. ivi, pp. 153 e sgg., art. *Gioberti nella N. Enc. pop.* (ottobre 1859) e *La filos. ital. nelle sue relaz. con la filos. europea*, pp. 165-196.

stesso assoluto; ossia che riesca ad attingere la conoscenza del vero uno spirito, al quale si presupponga estraneo ed opposto il principio stesso del reale. « Quando il Gioberti profferisce la parola nullismo », avverte lo Spaventa, « ciò non è un'espressione del suo animo commosso e collerico, ma del suo intelletto sagace e speculativo, del profondo senso che egli aveva della realtà delle cose. Il nullismo è la inconoscibilità assoluta di Dio. Ora alla inconoscibilità assoluta di Dio corrisponde la esclusione dalla filosofia di tutta la vita del mondo e dell'uomo, di tutto l'elemento positivo della natura e della storia, e in generale di tutta la vita della creazione » (1). E una mente, come quella dello Spaventa, orientata verso il positivo e il concreto, doveva essere attratta verso questo pensiero che si proponeva appunto di riempire con l'ontologismo il vuoto dell'idealismo rosminiano; quantunque il primo aspetto con cui questo pensiero si presenta, par faccia retrocedere da Rosmini, in cui pure lo Spaventa ha riconosciuto un successore di Kant, e quasi il Fichte italiano, più in là ancora di Spinoza; anzi, a sentire lo stesso Gioberti, fino a Platone a dirittura. Giacchè nella filosofia di Gioberti, nata tumultuosamente in una serie di opere susseguitesi con vertiginosa rapidità nel giro di pochissimi anni, manca quella critica, ponderata, esatta elaborazione delle idee e quella chiara e distinta cognizione del processo storico della filosofia nel suo svolgimento, senza le quali non è dato a una dottrina di assumere una netta e ben coerente fisionomia; e vi sono sopravvivenze di pensieri già virtualmente superati dal principio del sistema, vi sono raccostamenti illegittimi e fallaci, incertezze e titubanze e pregiudizii, di cui il pensiero in una sistemazione rigorosa si sarebbe di certo liberato. Ma ufficio della critica è appunto questo di scorgere la vita interna d'un sistema, sottratta agl'impacci estrinseci della mole indigesta che essa vuol compenetrare e vivificare, ed esporre nella sua logica propria questo nucleo interno, che è l'anima, che dà ispirazione e vigore costante al filosofare d'un pensatore nella sua graduale conquista dell'organismo di verità, di cui da prima non possiede che il germe.

Per cogliere questo nucleo vivo della filosofia giobertiana, lo Spaventa analizza con grande acume tutti i motivi che nel giobertismo contrastano lo sviluppo del principio originario e sono intrusi nel sistema: in modo da eliminare a grado a grado tutti questi elementi estranei, e mettere in luce il reale movimento del pen-

(1) *Scr. filos.*, p. 145.

siero con le sue segrete parentele, spesso contrarie agl'intendimenti dello stesso Gioberti. Il quale amava chiamarsi platonico; e lo Spaventa dimostra che il suo intuito è proprio il rovescio dell'intuito platonico, perchè questo presuppone l'opposizione dell'oggetto, e quello invece la presenza dell'oggetto nel soggetto; ed è piuttosto da raccostarsi a quello di Descartes, malgrado tutti gli aspri giudizi del Gioberti contro il più grande filosofo francese, condannato come il gran corruttore della filosofia moderna per avervi introdotto quel criterio soggettivo, che con Lutero corrompe il cristianesimo. Gioberti si fa del suo principio della creazione come rapporto tra l'Ente e l'esistente, Dio e il mondo, un'arma miracolosa contro il panteismo spinozistico, il grande spauracchio che da due secoli si veniva agitando contro tutti i principii più spirituali della religione e della filosofia cristiana; e lo Spaventa dimostra che la sostanza del suo filosofare, nelle opere anteriori alle Postume, non è altro che spinozismo. Spinozismo buono e spinozismo cattivo; poichè c'è un doppio modo d'intendere questa filosofia: uno, pel quale Dio è soltanto sostanza; e questo è lo spinozismo com'è inteso comunemente, una specie di acosmismo, onde nel seno della sostanza vengono assorbite e abolite tutte le differenze: la concezione diametralmente opposta al cristianesimo, il cui principale motivo, come s'è veduto, è la mediazione, la rivelazione reale di Dio nel mondo, l'essenzialità del finito rispetto all'infinito. E l'altro, pel quale Dio è sostanza-causa, unità di natura naturante e naturata, e quindi lo stesso naturare: che è lo spinozismo buono, preparazione del moderno idealismo, poichè questo processo del naturare è il primo passo, e quasi la prima metà di quel cammino compiuto ed intero, per cui, diventando spirito, la natura naturata si riconosce come la stessa natura naturante, e la sostanza si realizza davvero non producendo altro, nè se stessa, ma in altro se stessa.

In Gioberti c'è questo doppio spinozismo; e qualche cosa di più: poichè attraverso di quello si raggiunge, nelle opere postume, il più pieno concetto della *causa sui* che è spirito, e la creazione giobertiana diventa il pensiero, e il vecchio ontologismo si trasforma, diventando una sola cosa con lo psicologismo in uno psicologismo, che il Gioberti dice trascendente, e che lo riconcilia perfino con Cartesio.

Lo Spaventa dimostra la logica che spinge il pensiero giobertiano a percorrere questo cammino dalla sostanza al pensiero, mercè la progressiva corrosione e risoluzione del dommatismo primitivo.

Il quale consiste nella teoria dell'intuito, onde s'intuisce l'Ente che crea l'esistente: trasformazione violenta dell'intuito rosminiano giustificata con questo semplice motivo, che, se pensare è giudicare, l'oggetto del pensare, affinché il pensiero sia vero, dev'essere esso stesso un giudizio, unità di due termini. Dov'è espressa la legittima esigenza, che il rapporto tra l'essere e l'esistente la categoria e la materia dell'esperienza, non sia estrinseco o meramente soggettivo, com'era nel Rosmini; ma intimo, a priori e oggettivo. Ma fatto del contenuto dell'intuito un processo come questo della creazione, onde l'Ente produce l'esistente, l'intuito, che è conoscenza immediata, non poteva essere più il metodo proprio della conoscenza. Nella stessa *Introduzione allo studio della filosofia*, che è la prima opera del Gioberti, nella quale appaia la sua famosa formola dell'Ente che crea l'esistente, quando si tratta di spiegare il fondamento metafisico della conoscenza e della morale, si parla di un secondo ciclo integrativo della formola: la quale se nel primo discende dall'Ente all'esistente, nel secondo risale da questo a quello: onde l'esistente ritorna all'Ente, e cioè l'Ente stesso, fattosi esistente, ritorna a se medesimo. E questo secondo ciclo attira l'attenzione del Gioberti nei *Prolegomeni al Gesuita moderno*, e poi diventa il vero centro della sua speculazione nelle *Postume*. Ora il principio della filosofia giobertiana, come doppio ciclo dell'Ente, non è più la *causa sui* spinoziana, ma l'*amor Dei intellectualis*, lo spirito, mediazione assoluta.

Ebbene: tra un principio di sistema (che è poi la legge immanente del metodo) che è mediazione assoluta, e un metodo, come l'intuito, che è assoluta immediatezza, in questa stridente contraddizione è chiaro che il pensiero sarà costretto o a rinunciare alla mediazione, o a disciogliere l'immediato dell'intuito nella assoluta mediazione del processo apprensivo dello stesso inconsapevole intuito, che il Gioberti dice riflessione. Ma è pur chiaro che, date le preoccupazioni oggettivistiche e trascendenti da cui parte il Gioberti, egli doveva da prima tendere alla prima soluzione della contraddizione, e soltanto nell'elaborazione più intensa del suo principio doveva risolversi a spostare il suo interesse speculativo dal primo al secondo ciclo della formola, e dall'intuito alla riflessione. Nella prima soluzione la sua dottrina evidentemente piegherà verso lo spinozismo; perchè dello stesso primo ciclo non potrà essere concepito realmente se non il primo termine: l'Ente; la creazione rappresenterà un sovrintelligibile, e spezzato quindi il nesso tra Ente ed esistente, il concetto dell'Ente si chiuderà in se stesso, con la tendenza a con-

siderare la creazione come estrinseca e subordinata al puro arbitrio dell'Ente. Ed ecco il primo spinozismo, con la sua ombra, il misticismo: che non è altro però se non lo sfondo da cui risalta, e per la sua forza spontanea si allontana il pensiero giobertiano; il quale non può sfuggire al nullismo rosminiano e fare del suo Ente la base della cognizione positiva senza insistere sulla creatività dell'Ente. Ma concepire l'Ente come essenzialmente produttivo non basta. Se la cognizione vera, l'essenza della cognizione, è un puro immediato, ossia qualche cosa di assolutamente anteriore e presupposto dalla cognizione riflessiva, che è nostra perchè vi è presente l'Io, nel contenuto dell'intuito non può apparire lo spirito, l'Io: cioè l'intuito potrà darci il primo ciclo della creazione, non il secondo. La creazione potrà essere il naturare spinoziano, ma non il pensiero, la vera *causa sui*. E in Gioberti vi sono questi due gradi speculativi: in uno, l'intuito è la cognizione vera, e la formola pare quasi esaurita nel primo ciclo; nell'altro, il vero intuito si realizza nella riflessione, e il vero creare è quella concreazione di Dio e dell'uomo, che è l'attività dello spirito: onde l'ontologismo si trasforma, come s'è detto, in un superiore psicologismo, e l'Ente della prima speculazione in Mente. E lo Spaventa fa vedere con gran chiarezza come in questo svolgimento la filosofia giobertiana si venga sempre più veramente adeguando al contenuto della sua fede di cristiano, e come, se l'opera del Gioberti non fosse stata troppo presto troncata dalla morte, il pensiero italiano avrebbe raggiunto con lui la chiara sistematica consapevolezza della natura dello spirito, che è il problema del cristianesimo e il tema della filosofia moderna; come insomma con l'ultimo filosofo italiano noi siamo pervenuti alla stessa posizione speculativa che è rappresentata da Hegel.

Da Hegel, beninteso, come l'intende lo Spaventa. Conviene avvertirlo specialmente per quest'opera sul Gioberti, considerando il grande studio posto dallo Spaventa a dimostrare la necessaria tendenza del Gioberti a risolvere l'intuito nella riflessione. Giachè, sia detto di passaggio e una volta per tutte: lo Spaventa, avendo fatto suo succo e sangue la sostanza del pensiero hegeliano, non pensava nè scriveva col modello innanzi, nè si faceva dei paragrafi dell'*Enciclopedia* la regola del proprio giudizio. La sua critica era il libero movimento del suo pensiero. In una sua lettera al fratello dell'8 marzo 1858, interrompendo appena di scrivere quest'opera sul Gioberti, il cui disegno gli si veniva sempre più ampliando, e alla quale egli continuava da alcuni mesi a lavorare con gran foga, diceva: « Non so se quello che ho scritto va bene interamente; in

certi punti mi sono incontrato con Hegel; in certi altri non so bene ancora se sì o no »⁽¹⁾. Ora questa preminenza da lui riconosciuta alla riflessione sull'intuito, se da un lato richiama la critica di Hegel a Jacobi, dall'altra accenna anche a un motivo non avvertito nello hegelismo: un motivo, che vedremo a suo tempo quali nuovi bisogni speculativi importò nella filosofia dello Spaventa. Da che procede la teoria dell'intuito come base autorevole della riflessione? Dal considerare questa come attività meramente soggettiva del filosofo, quindi del finito, dal quale non par possibile elevarsi per un legittimo processo dialettico all'infinito. Ma intanto non si vede, avverte lo Spaventa, che se può essere soggettiva la riflessione, non ci è ragione che debba essere oggettivo l'intuito.

Così, per autorizzare il risultato della riflessione non si sa far altro di meglio che presupporlo, e si cade dalla padella nella bragia. Quindi — giacchè, dovendo esserci la riflessione, bisogna pure che faccia qualcosa, non si dia tutto all'intuito, — l'ipotesi dell'apparizione immediata dell'Idea in petto e in persona, ma indeterminata e confusa, non già per difetto dell'Idea stessa, ma del nostro occhio mortale, cui la troppa luce abbaglia; quindi la necessità di vetri affumigati, di occhiali, di cannocchiali, ecc. Il vero è che nel processo dialettico mostrandosi il finito tale, che si risolve necessariamente in un altro, e l'infinito come la ragione ultima del finito, — solo così l'infinito si manifesta allo spirito come l'Idea che autorizza sè stessa e, nello stesso tempo, il finito e il processo per cui si arriva sino a lei; solo così l'idea apparisce non come mediata da un altro, ma come mediazione di sè con sè stessa. Anche quando si voglia tenere l'intuito e la riflessione per due semplici facoltà o mezzi di cognizione, quello che dà luogo all'Idea di mostrarsi come evidente ed oggettiva, che non altera l'Idea, che essendo libera e conscia di sè può riconoscere liberamente l'Idea, è solo la riflessione. Essa sola può distinguere sè stessa come semplice mezzo dall'Idea come oggettività ideale. L'intuito al contrario fa di sè e dell'oggetto una cosa sola, e l'oggetto non può mostrarsi in esso nella sua libertà ed indipendenza. Che la riflessione possa sbagliare, non vuol dir niente; se sbaglia, essa sola può correggere sè stessa, giacchè essa sola lascia libero il soggetto⁽²⁾.

In questo luogo e in parecchi altri analoghi c'è un concetto del pensiero — di questo pensiero libero, del soggetto, che sbaglia, ma ha appunto in questa sua possibilità dell'errore non il suo difetto, anzi il suo pregio, e che soltanto da sè si può correggere,

(1) S. SPAVENTA, *o. c.*, p. 221.

(2) *La filos. di G.*, pp. 48-9.

esso stesso che sbaglia; di questo pensiero che è assoluta misura di se stesso — c'è un concetto conforme bensì alla *Fenomenologia* hegeliana, ma non forse alla *Enciclopedia*, in cui il pensiero nostro, libero, personale presuppone la logica in sè, nella stessa relazione che la riflessione giobertiana ha con l'intuito come sua base autorevole. E lo Spaventa appunto si sforzerà di ritirare la logica nel pensiero, e concepire l'hegelismo come un assoluto spiritualismo.

Il che ci porge occasione di tornare su un'avvertenza già accennata l'altra volta (1), e di considerare il significato di questa circolazione del pensiero europeo, della cui scoperta lo Spaventa si teneva. Questi studi di critica o storia sulla filosofia italiana nel sec. XVI e nel XIX ci vengono informando dello svolgimento del pensiero dello stesso Spaventa; poichè si sa che ogni visione della storia della filosofia è una determinata concezione filosofica (2). E la vera importanza della critica dello Spaventa sul Galluppi, sul Rosmini e sul Gioberti è di rappresentare il progresso del pensiero italiano dopo Gioberti. Non che, nelle sue linee generali, la interpretazione spaventiana non sia la vera; ma essa non è la interpretazione del Galluppi fatta da un galluppiano, nè quella del Rosmini fatta da un rosminiano, nè quella del Gioberti fatta da un giobertiano. Quindi la vanità e ingenuità di tutte le polemiche che specialmente rosminiani e giobertiani condussero contro le tesi dello Spaventa, quando egli le ebbe organizzate a sistema in un corso preliminare di lezioni fatte al principio del suo insegnamento a Napoli, e quindi pubblicate col titolo di *Prolusione e introduzione alle Lezioni di filosofia nella università di Napoli* (3); ed erano infatti la sua introduzione alla sua filosofia. Quelle interpretazioni suppongono un punto di vista superiore a quello dei filosofi interpretati, e la loro verità non è una questione di storia, ma di filosofia. Nella storia del pensiero italiano hanno il merito grandissimo di realizzare un effettuale progresso: che non può essere, come immaginava il Vera, un salto, ma soltanto uno sviluppo e la conseguenza d'una autocritica interna, qual'è, nella sua costruzione analitica e dialettica, la *Filosofia del Gioberti* dello Spaventa: il suo capolavoro. Onde con lo Spaventa dopo tante deviazioni, che abbiamo passate in rassegna

(1) Fine dell'art. prec.

(2) Cfr. il mio scritto *Il circolo della filosofia e della storia della filosofia* ora rist. nel vol. *La riforma della dialettica hegeliana*, Messina, Principato, 1913, pp. 151-64.

(3) Rist. col titolo *La filos. ital. nelle sue relaz. con la filos. europea*.

nella lunga e non dilettevole serie di questi saggi, ritorniamo a contatto con lo schietto pensiero italiano, con la grande filosofia sorta nel fervore di vita spirituale del nostro Risorgimento; e lo Spaventa, malgrado il suo hegelianismo, ci apparisce come l'unico filosofo italiano della seconda metà del secolo scorso.

Ma, intesa così la critica spaventiana degli ultimi nostri filosofi antecedenti, non si può più accettare senza riserve il suo concetto della circolazione del pensiero europeo: concetto, diciamo pure, alquanto fantastico, implicando quello di una nazionalità come una sfera chiusa di vita spirituale: che, a sua volta, è un concetto non sostenibile nè storicamente, nè filosoficamente, fondato su una rappresentazione fantastica della nazione, come qualche cosa di esistente in sè, in conseguenza di certi dati naturali. Laddove la nazione è spiritualità, ed è, com'ogni fatto spirituale, in quanto si realizza: non perciò un presupposto dell'individuo, ma la creazione dello stesso individuo. La lingua, le costumanze, le tradizioni non sono un comune che mi s'impone, e quasi mi vive, ma sono sempre la mia lingua, il mio costume, il mio spirito, che io accomuno (creo, sento, comune). Ma, intesa nella sua spiritualità, la nazione non può più chiudersi in se stessa: perchè dire spirito è lo stesso che dire universale. E se la concretezza dell'universale importa le differenze, queste non cancellano mai quello; e la varietà della storia non è che l'eterna variazione dell'uno e l'eterna unificazione del vario. Quindi è che non è possibile concepire nè pur la Cina ristretta in se medesima, e spiegarne la storia prescindendo dal movimento universale dello spirito. La nostra filosofia del Rinascimento è bensì italiana, ma è anche europea, e non soltanto europea (se le propaggini prime dell'umanesimo si ricercano nel risorgimento di Aristotile nel sec. XIII). Bruno, il grande filosofo italiano, a cui lo Spaventa guarda sempre come al maggior faro del vecchio pensiero nazionale, non si ricollega al tedesco Cusano? Il suo neoplatonismo, il suo animismo non erano correnti di pensiero diffuse nel Cinquecento per tutta Europa? Egli stesso non matura la sua filosofia in Francia, in Inghilterra, in Germania a contatto con tutta la cultura del suo tempo, italiana e non italiana? E questo per il punto di partenza. Pel punto d'arrivo, è vero che Galluppi muove da Kant; e che il movimento che piglia le mosse da lui ci riconduce alla filosofia germanica postkantiana; ma si può parlare di ritorno di un pensiero che era andato a maturare in un paese più libero dell'Italia, oppressa durante il 600 e il 700 dalla soggezione alla Chiesa? Ma questo ritorno della filosofia nostra

e diventata a noi straniera c'era stata tante altre volte prima del Galluppi. Il quale combatte il sensismo, che è importazione francese, e l'empirismo lockiano, che è importazione inglese, e la metafisica wolfiana, che è della origine stessa del kantismo. E i lockiani (poi fattisi condillachiani) avevano forse combattuto soltanto i vecchi scolastici e aristotelici, mummificatisi nelle nostre università, o non trovarono in Italia cartesiani e malebranchiani? E i galileiani e gassendisti, che avevano loro preparato il terreno, nonostante le persecuzioni del sospettoso cattolicesimo, non rappresentavano già anch'essi una prosecuzione della speculazione iniziata dal Telesio, dal Bruno e dal Campanella? La filosofia moderna, insomma, se pure era partita una volta dall'Italia, c'era già tornata a più riprese prima che vi tornasse con Kant nel Galluppi. E la circolazione era stata continua: perchè se Telesio influì su Bacone ed è dubbio che Cartesio abbia preso qualche cosa da Bruno e da Campanella, Spinoza par certo che debba non poco a Bruno e Leibniz, più tardi, confessa di dovere a Campanella, e insomma si ritorna sempre a rifarsi dal pensiero italiano. Nè giova dire che prima del nuovo movimento filosofico iniziato dal Galluppi, l'influsso della filosofia straniera in Italia non aveva prodotto gran frutto, e non si avevano avuto, ad eccezione di Vico, veri filosofi dopo Campanella, ma divulgatori e commentatori. Giacchè questa, se mai, non sarebbe stata più colpa degli oppressori dello spirito italiano, ma degli oppressi, e tutto allora si ridurrebbe alla differenza d'ingegno e di vena speculativa tra un Caloprese o un Genovesi e un Rosmini. Ma, come questa sarebbe una spiegazione troppo semplicistica e antifilosofica della decadenza del pensiero italiano nel Sei e Settecento, così semplicistico e antifilosofico è distinguere il movimento filosofico italiano della prima metà del sec. XIX da quello che pur sempre c'era stato in Italia dopo il Rinascimento, mediante questa classificazione dei filosofi in grandi e piccoli.

Lo stesso Spaventa, per altro, attenuò di molto la rigidità della sua rappresentazione dell'unico circolo, quando alle scoperte già fatte, relative al Bruno e al Campanella da una parte, e al Galluppi, al Rosmini e al Gioberti dall'altra, venne ad aggiungersi (credo nel 1860) quella non meno importante che gli avvenne di fare ristudiando la *Scienza Nuova* (1); nella quale un secolo prima di Gio-

(1) L'aveva studiato « un po' » molto prima del 1847: v. pref. alla *Logica e metafisica*, p. 22. La sua scoperta vichiana fu esposta nella *Prolusione* di Bo-

berti vide iniziata quella metafisica della mente, quella vera filosofia cristiana, che prima stimava essere stata avviata in Germania dal Kant, con la sua conciliazione di razionalismo ed empirismo. Vico gli apparve bensì un solitario, un'oasi nel deserto; e pur rintracciando le attinenze ideali che legano Vico a Bruno, non sospettò per quali riposte radici il pensiero vichiano, fecondato da talune idee del suo tempo, germogli sullo stesso terreno della filosofia italiana di Bruno e Campanella. Gli rimasero del tutto ignote le tracce di quel pensiero in Italia dopo Vico; e storicamente, insomma, la filosofia vichiana non gli giovò a riempire quella gran lacuna ch'ei vide sempre vaneggiare tra la prima metà del sec. XVII e la prima del XIX, in Italia. Pure il lungo silenzio italiano era rotto: fuori del suo circolo, l'Italia aveva filosofato. E allora?

Lo Spaventa non conobbe molto probabilmente lo scritto di Jacobi *Sulle cose divine e la loro rivelazione*, in cui fin dal 1811 (1) si avvertiva la coincidenza della dottrina del conoscere matematico qual'è esposta nel *De antiquissima Italorum sapientia* (1710) del Vico con la dottrina kantiana dei giudizi sintetici a priori, onde si costruisce egualmente l'oggetto della scienza. Non dovette conoscerlo, perchè, ogni volta che toccò dell'analogia tra la dottrina kantiana e la vichiana, si limitò alla *Scienza Nuova*, e non ricordò mai la teoria del *verum factum* del Libro Metafisico, nè anche per avvertire che non era lì il vero kantismo vichiano. E quando nella introduzione alle lezioni di Napoli trattò pure del *De antiquissima*, lo fece per mostrare con la stessa teoria del linguaggio esposta dal Vico nella *Scienza Nuova* l'assurdità dell'ipotesi di un'antichissima filosofia italiana *ex linguae Latinae originibus eruenda*, e per contrapporre la metafisica di quel libro alla più vera e profonda metafisica vichiana, di cui egli additava l'esigenza nell'opera maggiore. Egli insomma non fermò mai la sua attenzione sull'aspetto incontestabilmente kantiano del *De antiquissima*, che pur contiene in germe la gnoseologia della *Scienza Nuova*, e quindi quell'esigenza metafisica, che lo Spaventa notò con tanto acume e originalità. E

logna del 1860: *Scritti filosofici*, pp. 139-44; meglio nella *Filos. ital. in rel. con la filos. eur.*, pp. 111-35. V. anche quel che ne disse nel 1867 nella pref. cit. a *Log. e met.*, e nel 1868 nella lett. *Paolottismo, positivismo e razionalismo: Scritti filos.*, pp. 303 sgg.

(1) Cfr. il luogo riferito dal CROCE in *Bibl. vichiana*, Napoli, 1904, pp. 58-9. Lo Spaventa bensì conosceva di Jacobi le *Lettere sulla dottr. di Spinoza* (1785) (v. *Saggi*, p. 373 n.).

però, accennando all'origine storica della nuova dottrina, gliene assegnò una, che non è la vera, e non è sostenibile.

Da Bruno e Campanella a Vico, egli dice, corre quasi un secolo; durante il quale l'Italia non ha un filosofo originale, nè una nuova idea. I filosofi di questo periodo non sono italiani: Cartesio, Spinoza, Locke e Leibniz: presso i quali si svolsero e formarono a sistema i nuovi germi nati in Italia. Il naturalismo di Bruno si libera da quell'ombra di trascendenza, che il Nolano lasciava, e diventa Spinoza; la dottrina di Campanella diventa il razionalismo di Cartesio e l'empirismo di Locke; la monade di Bruno, trasfigurata nell'*esse-cognoscere* di Campanella, diventa la monade di Leibniz. Ora, da Campanella non si sarebbe passato a Vico senza questa elaborazione di pensiero, che, dopo il naturalismo, in cui Dio è soltanto causa e il mondo soltanto effetto senza libertà, pone, con Leibniz, il nuovo bisogno di un concetto superiore al naturalismo: del concetto dello spirito, che è libertà; del mondo umano che non è soltanto effetto, ma anche causa di sè stesso, e ritorno quindi alla causa. « Perchè Vico nascesse, la necessità della sua nascita doveva manifestarsi e divenire una realtà storica: un fatto nella vita del pensiero umano ». Giacchè tanto in Bruno quanto in Spinoza c'era una contraddizione, che creava idealmente tale necessità. Nell'uno e nell'altro abbiamo la sostanza, e non s'intende come si possa avere il concetto della sostanza. Se la sostanza è semplice causalità, il modo non può esser libero, non può conoscere; la sostanza come tale non conosce sè stessa; e intanto il suo effetto, il modo, sarebbe da più di lei, conoscendola. E pure Bruno con gli « eroici furori » e Spinoza con l'*amor Dei intellectualis* incorrono in questa difficoltà di fare l'effetto superiore alla causa. Dopo di loro è evidente che restava da intendere questa natura dell'essere spirituale, creatore di sè stesso, così diversa da quella dell'essere naturale che è posto come quel che dev'essere, e tutto il suo mondo è la sua nascita che non è opera sua. Ma questo che è evidente ora, doveva apparir tale, perchè nascesse Vico. « Perchè questo passaggio fosse storico, era necessario che il naturalismo (di Bruno) prendesse la sua forma schietta e rigorosa nello spinozismo (e Spinoza richiedea Cartesio, percorso da Campanella); che il principio della semplice efficienza si mostrasse in tutta la sua luce, come cartesianismo e come lockismo, che Leibniz ponesse il concetto — sebbene imperfetto, cioè come identità immediata — dello spirito nella monade, e così protestasse contro il puro naturalismo (la monade in sè è più che causa efficiente); che, insomma, si vedessero e s'intendessero

le conseguenze della prima posizione » (1). Il che importerebbe che in Vico la cognizione della filosofia di Leibniz sia un presupposto della sua nuova dottrina. Invece è fuori discussione che, nonostante talune analogie esteriori dei punti metafisici del *De antiquissima* con la prima forma della monadologia, Vico pochissima notizia ebbe di Leibniz, e non ne risentì assolutamente l'influsso. Laddove chi studia il *De antiquissima* e la sua formazione, sa qual'altra via percorse il Vico per giungere alla dottrina della *Scienza Nuova*. Nella quale bensì spetta allo Spaventa il grande merito di avere veduta, di là di quella filosofia della storia o storia ideale come legge della storia in tempo, che il Vico volle darvi, la metafisica nuova che v'è annunziata, e che è veramente una rivoluzione pel suo tempo.

Lo Spaventa fu il primo a scorgere nella *Scienza Nuova* l'immanenza della Provvidenza nella mente umana creatrice del mondo umano; e quindi il concetto di una divinità che non è soltanto causa, ma causa insieme ed effetto, e quindi di un mondo (il mondo umano) che non è solo effetto, ma anche causa: poichè il Dio che crea il mondo umano, è un Dio che si realizza dalla mente dell'uomo; e la mente che è creata da Dio, si realizza nel mondo delle nazioni, i cui principii il Vico dimostra trovarsi nelle modificazioni della stessa mente umana. Con Vico sorge perciò il concetto della sostanzialità dello spirito, o della spiritualità della sostanza: sorge il vero concetto dello spirito come libertà. E però egli può intendere (per la prima volta) lo spirito come sviluppo, o spiegamento, per usare la sua parola: onde lingue, costumi, diritti, governi, caratteri e tutte le forme dello spirito, attraversano tre gradi. Giacchè sviluppo non è emanazione, educazione, o causazione; ma è andare da sè a sè, è produzione di sè, e di sè come vero sè stesso: autogenesi. Onde la vera natura della ragione non si manifesta a principio: e la coscienza del suo essere procede con la sua attuazione. Così lo spiegamento della ragione umana è lo stesso spiegamento della ragione eterna. Filosofia rivoluzionaria, che non riconosce più tra gli uomini differenze naturali, poichè tutti hanno lo stesso diritto, e le distinzioni sono opera della stessa attività dell'uomo libero.

In Vico bensì questo spirito comune, questa unità dello spirito che informa e muove il mondo delle nazioni, non è concepita esattamente. Egli giunge a concepire soltanto lo spirito nazionale, e in ogni nazione vede lo sviluppo dello spirito. Onde tutte le nazioni sono poi vedute in uno schema comune che è « astratto ». Lo Spaventa

(1) *La filos. ital.*, p. 115.

vede chiaramente la dissoluzione della concretezza storica nella storia ideale eterna come via percorsa e ripercorsa dalle singole nazioni. Egli vuole una filosofia della storia più rispettosa della storia, che guardi al 'concreto dell'umanità, rispetto alle quali le nazioni sono età, egli dice hegelianamente. Ma vede in Vico « una protesta anticipata contro la esagerazione di questo metodo [hegeliano] di filosofia della storia » per cui si vuole far corrispondere letteralmente a ciascun popolo un grado dello sviluppo dello spirito. Egli crede che a ragione il Vico ammetta il pieno sviluppo della mente fino ai tempi umani in ciascuna nazione: e tutto l'eterno insomma immanente in ogni momento del tempo.

Ma, avendo raggiunto il concetto dello spirito, come unità di Dio e dell'uomo, e quindi come vera *causa sui*, pervenne il Vico a un congruo concetto del tutto? Concepì egli il mondo umano nell'unità del tutto? « Certamente », risponde lo Spaventa, « in Vico non è espresso il nuovo concetto come unità del Tutto; ma questa unità è implicita nel suo concetto dello spirito, ed è una conseguenza necessaria di tal concetto; appunto perchè l'unità dello spirito è sviluppo, tale deve essere anche l'unità del Tutto. Questa unità è la Provvidenza; e se la provvidenza umana è sviluppo, non si sa intendere perchè tale non debba essere la provvidenza in sè stessa come unità delle due provvidenze ». E ancora: « Vico stesso confessa in certo modo il punto oscuro della *Scienza Nuova*, esigendo una nuova metafisica: quella della mente. L'ha fatta egli? No. Non si contenta di Cartesio, ed ha ragione; il dommatismo cartesiano non può comprendere il processo storico (critico) dello spirito. Ma ha egli compreso, metafisicamente, meglio il pensiero? Ha risposto alla sua stessa esigenza? » (1).

Come Kant, dunque, Vico s'arresta all'esigenza di una nuova metafisica: nuovo Mosè, anche lui, non entra nella Terra promessa. Quantunque la logica del suo pensiero avrebbe dovuto trarlo a unificare il mondo naturale con l'umano; e poichè egli mette questo al di sopra di quello, considerare il primo come grado o momento del secondo: poichè anche l'uomo egli lo concepisce come unità di natura e di spirito, in quanto prima fa e non sa quello che fa (e ne ha la scienza Dio solo, proprio del mondo delle cose naturali); e poi lo sa, e si fa uomo, in quanto è stato prima natura. Ma il vero è che ancora nella *Scienza Nuova* la natura come opera divina è radicalmente distinta dalla storia opera umana: e la nuova metafisica rimane un desiderio, e il problema della filosofia posteriore.

continua.

GIOVANNI GENTILE.

(1) O. c., pp. 133, 135.