

LA FILOSOFIA IN ITALIA

DOPO IL 1850

VI.

GLI HEGELIANI.

v.

LA RIFORMA DELLO HEGELISMO

(Bertrando Spaventa).

II.

Lo studio precedente della storia della filosofia quale fu concepita dallo Spaventa, nei momenti principali da lui particolarmente studiati, ci apre la via all'intelligenza del suo hegelismo. Che fu un hegelismo, com'è apparso già dai suoi giudizi su Kant e sui filosofi italiani, assai diverso da quello del Vera. E la differenza fondamentale consiste in ciò: che l'hegelismo del Vera era in sostanza, come abbiamo visto, un'altra metafisica dell'ente, laddove quello dello Spaventa, per usare il suo stesso linguaggio, voleva essere, con la netta coscienza di contrapporsi a quella prima e vecchia forma di filosofia, una metafisica della mente. L'idea hegeliana, l'Assoluta, di cui parlava il Vera, era oggetto della speculazione, e quindi si opponeva al soggetto, all'esperienza, al mondo, al finito, al modo stesso dell'idea platonica; non era il conoscere stesso, il pensiero, come il processo della realizzazione del soggetto, ossia della stessa realtà; ma era il fine esterno al conoscere, rispetto al quale il processo conoscitivo, in cui culmina tutta la vita del mondo, vien privato d'ogni intrinseco valore: era insomma l'essere che la mente deve conoscere, ma che è distinto dalla mente, non è mente; ed è tutto, in modo che la mente sia nulla. L'idea, a cui mira invece lo Spaventa, è quella che si realizza nello stesso conoscere; la realtà della mente, che è mente in quanto è la verità dell'essere; e quindi non la negazione dell'essere (come questo, nella vecchia metafisica, era la negazione della mente), anzi affermazione dell'essere come mente.

La differenza era tale, che agli occhi del Vera il mondo dello Spaventa doveva apparire, e appariva, un mondo capovolto: perchè a lui la realtà si rappresentava come culminante nel logo, nell'idea in sè; laddove allo Spaventa appariva come culminante nello spirito, nell'idea per sè. Culminante, dico: perchè nè il Vera negava la natura e lo spirito; nè lo Spaventa il logo e la natura; ma il Vera non vedeva l'astrattezza del logo, che non è natura e spirito, e vedeva perciò una discesa nel processo naturale ed umano, e la finalit  di questo processo nel dissolversi in seno del suo proprio principio, nel proprio annullamento; donde la svalutazione mistica della storia, della realt  finita, naturale ed umana che sia; e lo Spaventa, invece, sentiva fortemente l'astrattezza non pure del logo, ma anche della natura, in cui l'idea non   ancora pervenuta a s ; e, ponendo nella autocoscienza la concretezza della realt , vedeva il tutto dove il Vera non vedeva niente. Donde l'atteggiamento religioso dell'anima del Vera traboccante verso un mondo esterno a lei, e l'atteggiamento filosofico, critico, positivo, immanentista, o come altrimenti voglia dirsi, dell'anima dello Spaventa, concentrata in s  e raccolta nello sforzo autocreativo d'una realt  assoluta.

Col linguaggio dello stesso Spaventa si pu  dire che la filosofia del Vera era orientata ancora verso la verit , e quella dello Spaventa invece accentuava il momento della certezza: non gi  che il Vera aspirasse a una verit  senza certezza, o, viceversa, lo Spaventa a una certezza senza verit ; ma, in realt , il Vera concepiva la verit  come posta di l  dal mondo, in cui si pone il problema della certezza, come risoluzione del dubbio; e, per converso, la verit  dello Spaventa era lo stesso processo della scienza, a cui mette capo, per la prima volta con Cartesio, il superamento del dubbio (1): ossia   la verit  in quanto quella unit  del vero e del certo, che era desiderata dal Vico.

Questa differenza fondamentale si presenta a primo aspetto in una forma estrinseca, che   degna di considerazione. La maggior parte degli scritti del Vera si aggirano intorno alla filosofia della religione e della natura; argomenti dallo Spaventa non toccati quasi mai. Laddove quasi tutti i suoi scritti si riferiscono a due problemi, che per lui poi sono un solo problema: la logica e la teoria della conoscenza. Religione e natura occupano, non c'  bisogno di dirlo, due posti ben distanti nel sistema hegeliano, come in ogni altro

(1) V. *Filos. di Gioberti*, pp. 437 sgg.

sistema filosofico di qualunque indirizzo. Ma c'è una segreta parentela tra l'atteggiamento spirituale, per cui l'uomo si trova in faccia alla natura, e il suo atteggiamento religioso: poichè, per dirla hegelianamente, nell'uno e nell'altro caso l'idea ha innanzi se stessa come diventata altro da sè (1). E quella medesima concezione oggettivistica della realtà che crea gli dei, crea pure la natura, come meccanismo impervio all'attività spirituale. Per lo Spaventa invece, che non combattè mai la concezione hegeliana della natura come realtà tramezzante tra l'idea pura e inconsapevole e la realtà dello spirito, in cui l'idea acquista coscienza di sè, ma neppure prese mai a svolgere, nè tutta nè in parte, la filosofia della natura, il problema filosofico vero, quello a cui gli parve sempre convergere tutta la speculazione moderna, oscuramente anticipata dai nostri maggiori filosofi della Rinascenza, e in cui si travagliò costantemente e tenacemente il suo pensiero, non è quello della natura, ma dello spirito; e però non sentì mai, come uno speciale problema, quello della filosofia della religione.

Bertrando Spaventa è il primo pensatore italiano, che, affermando il concetto assoluto dello spirito, ha una filosofia libera da ogni pregiudizio e presupposto religioso. Bruno, Campanella, Vico, Galluppi, Rosmini e Gioberti, tutti i nostri grandi filosofi, a cui egli guardò, volgendosi indietro, come ai soli degni filosofi, che potesse vantare la storia dello spirito italiano, e tutti gli altri minori, che in gran numero s'affollarono in quelle secolari lacune che lo Spaventa vide vaneggiare tra l'uno e l'altro di questi nostri sommi, pure percorrendo tutti i gradi dello svolgimento del pensiero moderno, dal naturalismo all'idealismo, erano rimasti tutti con l'animo diviso tra la realtà e il principio trascendente della realtà, tra il mondo della ragione e quello della fede, tra la sfera luminosa del conoscere e quella ben più importante e imperscrutabile del mistero e del sovrintelligibile: tra filosofia, insomma, e religione. La stessa filosofia hegeliana in tutti gli altri suoi adepti, riuscì a rincalzare, com'era nella sua natura d'origine, questo dualismo e questo dissidio fra i due mondi e le due forme dello spirito correlative. Giacchè la filosofia di Hegel non fu un caso che desse luogo a quelle due interpretazioni antagoniste, che furono le dottrine della destra e della sinistra hege-

(1) Si può vedere quel che ho detto di questa affinità dei concetti di Dio e dell'oggetto delle scienze naturali (e quindi della filosofia della natura) nel mio *Sommario di pedagogia*, vol. II, pp. 199 sgg.

liana. Il logo infatti (e quindi la natura) si prestava a una doppia interpretazione: a essere inteso, cioè, come trascendente, e come trascendentale e quindi immanente. Come trascendente esso si deve intendere se il rapporto dell'idea in sè con l'idea fuor di sè e per sè, deve essere analogo a quello dell'idea fuor di sè con l'idea per sè. Se la logica è presupposta dal reale naturale ed umano a quello stesso modo che il reale naturale dall'umano, poichè la natura, benchè subordinata allo spirito, ha anche un'esistenza a sè di contro allo spirito, così anche l'idea avrà un'esistenza a sè di qua dalla natura e dello spirito. Ma se l'idea in sè non esiste, e può esistere solo per sè, mediandosi attraverso le forme finite particolari della natura, allora essa in se stessa diviene una semplice astrazione: e quel che esiste è il concreto, positivo, particolare naturale ed umano: rispetto al quale l'idea non è un trascendente, ma un trascendentale, un principio d'intelligibilità, in sè vuoto, come la categoria kantiana. E l'hegelismo storico, infatti, oscilla tra queste due intuizioni opposte, ora inteso come una nuova filosofia della trascendenza ora come una filosofia dell'immanenza, e fin come uno schietto naturalismo, secondo le tendenze dei varii interpreti. In Italia, all'infuori dello Spaventa e de' suoi più fedeli scolari, diventò anch'esso una specie di platonismo, destinato a finire, come suole, nel misticismo. Lo Spaventa negò recisamente, come mera rappresentazione religiosa, ossia, nel linguaggio hegeliano, concetto filosofico ancora immaturo e non sistematico, il logo, com'era concepito dalla Destra, come avente una esistenza a sè, di qua dal mondo. Logo, natura e spirito sono per lui « momenti della realtà assoluta; e questa è appunto la loro assoluta unità: l'assoluto spirito » (1); e perciò, per lui, l'idealismo hegeliano è spiritualismo assoluto. Egli arriva a dire che « il logo, così per sè, non è realtà, se non in quanto è Logica, cioè spirito come pensiero del pensiero (pensiero puro) »; e che, « separando il logo dalla natura e dallo spirito, come se, senza di questi, egli fosse qualcosa, se ne fa da una parte un astratto, e d'altra parte, come astratto, s'identifica con l'assoluto; si sostanzializza o personalizza, si piglia così per sè come la verità, tutta la realtà, l'assolutamente reale, Dio medesimo »; e nota che questo modo di concepire « o meglio rappresentare » il logo « è il difetto del platonismo: il difetto anche di qualche hegeliano. — In questo modo d'intendere la cosa, avendo la natura e lo spirito, non

(1) *Princ. di etica*. v. 52.

si ha niente di nuovo; anzi. Non si va avanti, ma indietro; non si sale, ma si cade. A che servono? L'idea, pura, in sè, immacolata, basta a sè, è tutto. La natura, esponendola e copiandola, lo spirito, contemplandola, ci mettono qualcosa del loro, della loro cattiva natura, l'infangano, la deturpano » (1). « Quello che non ho mai potuto comprendere », scriveva fin dal 1854 in una sua lettera al Mamiani, « nè forse comprenderò mai, è come Dio possa essere senza l'universo, e specialmente senza il mondo dello spirito » (2). « GI' inconvenienti di questa concezione, che è la concezione teistica astratta, egli illustrò ampiamente nella critica di quella forma della dottrina giobertiana, che egli disse falso spinozismo (3). E in questo punto rimase fermo tutta la sua vita. Onde in uno scritto, che appartiene a' suoi ultimi anni (4), tornava a combattere l'interpretazione della Destra, che accostava a quei giobertiani d'Italia, pei quali « l'Ente (= l'idea) è un processo compiuto e perfetto in se stesso, e l'intuito e la riflessione ontologica sono un'attività postuma, punto necessaria all'entità dell'Ente, la quale lo riproduce e ripete semplicemente, quanto può, e limitato com'è, un'immagine o similitudine o ombra. A che prò? Non si capisce. E come? e come fedelmente? Nemmeno ». Parimenti, osservava, ricordando il Gabler, e in generale la Destra, « per alcuni hegeliani, è e sussiste il pensare (*Denken*) assolutamente ed eternamente pensato e pensante in se stesso, e perciò assoluto soggetto: se così si può dire, *Vordenken*, *Vorsubject*, e il pensiero o il soggetto umano, la riflessione, è *Nachdenken*: quello pensa, e noi ripensiamo. E qui la stessa domanda: a che prò questo imperfetto e perciò inutile *duplicatum*? E come è possibile? ». E vedremo or ora com'egli concepisse pertanto il problema della logica hegeliana, malgrado le difficoltà insormontabili che gli opponeva sempre il concetto della natura, che non è per lui, come il logo, reale soltanto nel pensiero (ossia, analogamente, nel concetto della natura), ma in se stessa, benchè non per se stessa: Ma, con tutto il residuo di naturalismo, dalla sua tendenza al più schietto e assoluto idealismo spiritualistico e umanistico lo Spaventa era indotto a condannare vivacemente il teismo come il naturalismo. E in uno degli scritti più caratteristici ed espressivi dell'indole del suo ingegno, che pubblicò in forma di lettera al De

(1) *O. c.*, pp. 54-5.

(2) S. SPAVENTA, *Dal 1848 al 1861*, ed. Croce, p. 183.

(3) *La filos. di Giob.*, lib. III, sez. I, c. 1.

(4) Da me pubbl. nel vol. *La Riforma della Dialettica hegeliana*, pp. 45-71.

Meis nel 1868 col titolo *Paolottismo, positivismo e razionalismo*, dopo aver reso giustizia al significato storico del naturalismo del sec. XVIII, ne accennava la sua maggiore insufficienza nella spiegazione dell'uomo, e scriveva con quel suo fare tra il sarcastico e il commosso: « Il vecchio Dio, che, sebbene decollato, come il gigante Orrilo, non si dava per morto, rideva a crepapelle dalla consolazione: espulso per la finestra, sperava di entrare per la magna porta, per la porta dell'uomo. Ma il proverbio dice: riderà bene chi riderà l'ultimo; e l'ultimo a ridere non fu lui. In apparenza egli rientrò: la restaurazione divina fu festeggiata con cento e un colpo di cannone: i divoti rialzarono gli altari; il *Palmaverde* della vecchia corte fu riabilitato; ma fu un'illusione ottica: erano i morti che figuravano da vivi; e in realtà era entrato il nuovo Dio, noto soltanto a pochi, ancora bambino, avvolto e nascoso nelle fasce e bende della infanzia; i cui vagiti erano coperti dal suono degli organi e delle campane. E tutto questo fracasso non fece nè anche udire l'ultimo grido del vecchio Dio, il quale era stato morto davvero; e chi gli recise il fatal capello, fu una, o meglio, due persone dabbene, timorate di Dio, spiriti solitari, con parrucca e codino; l'una dal golfo di Napoli, l'altra da quel di Danzica. E uccidendo lui, uccisero con lo stesso colpo il naturalismo, il materialismo, l'ateismo » (1). Il vecchio Dio è il Dio trascendente; il nuovo, scoperto da Vico e da Kant, è il Dio immanente dell'uomo: il pensiero, quella « vista produttiva » (2), che è la mente.

Questo problema della mente, in cui si assolve il compito di una filosofia assolutamente immanentistica, parve a lui il problema unico o sostanziale della filosofia hegeliana. E problema della mente significò per lui problema del conoscere, del reale conoscere, non perchè egli riducesse tutta la filosofia alla gnoseologia, ma perchè, nella sua intuizione filosofica tutta la realtà diventava mentalità, e questa si attuava nell'atto del conoscere: onde la gnoseologia, quella critica del conoscere, che Hegel aveva combattuta e rifiutata come assurda, diventava per lui tutta la filosofia: la metafisica. E poichè questa trasformazione del valore della critica della conoscenza da gnoseologico in metafisico era, almeno secondo lo stesso Spaventa, lo stesso reale processo storico della filosofia da Kant ad Hegel, quel sistema chiuso in sè ed estrastorico, che era stato l'hege-

(1) *Scr. filos.*, p. 302-3.

(2) *O. c.*, 307.

lismo, come s'è veduto, pel Vera, diventava nel pensiero dello Spaventa il risultato più maturo di tutta la storia della filosofia. Donde c quel suo apprezzamento altamente filosofico di tutti i momenti più importanti della storia della filosofia, e quell'unità perfettamente fusa di trattazione storica e filosofica, che è propria di tutti i suoi scritti filosofici: nei quali la storia è sempre dimostrazione, e la dimostrazione è sempre storica: non nel senso, beninteso, che l'autore sforzi i varii sistemi filosofici per volgerli al servizio de' proprii intenti dottrinali, manomettendo la verità storica, confondendo tempi e situazioni mentali diverse; bensì in un senso molto più alto, che sarà difficile a intendere per certi storici correnti, ma non è però men vero e vitale. Giacchè questa storia filosofica, in cui lo Spaventa fu maestro sommo, non ha punto quella fretta che s'immagina; non avendo bisogno che sia raggiunta fin da principio quella meta, a cui essa vede indirizzato lo svolgimento del pensiero; anzi attinge il proprio valore e la propria giustificazione dalla giustificazione storica di tutta la via percorsa dal pensiero nel suo svolgimento. Essa ha un solo interesse, quello d'intendere tutto il processo, come il processo genetico del risultato. E se soltanto nel risultato, com'è ovvio, può realmente determinarsi il concetto della filosofia, ossia dell'oggetto stesso della storia, che altrimenti non si saprebbe nè pure di che dovrebbe essere storia, è chiaro che la vera oggettività storica e il sincero, o almeno l'intelligente, rispetto della verità storica non si può ottenere se non da questa storia filosofica, che in ogni momento e frammento fa che si riverberi la luce del tutto, quale si proietta dal significato del termine finale. E la storia dello Spaventa è oggettivissima se per lui la storia della filosofia doveva metter capo a quella che per lui era la filosofia: e soggettiva è perciò naturalmente soltanto per coloro a giudizio dei quali la filosofia vera non è quella. Nè d'altra parte, è il caso che il primo venuto — e se ne son visti in Italia più d'uno — si metta innanzi allo Spaventa per dirgli che appunto egli non ne accetta la storia della filosofia perchè non ne accetta la filosofia. Perchè qui la filosofia non si può giudicare in separata sede dalla storia, essendo tutt'uno con questa; e la forza della prima consiste appunto nella solidità della seconda.

Qui cessa insomma l'hegelismo di essere quel castello incantato, che era pel Vera, e nel quale non si sa come e perchè si entri, ma dal quale, una volta entrati, non si può più uscire. La verità non rimane sulla vetta inaccessibile dell'altissimo monte, che cade a picco da ogni parte, e sul quale una grazia miracolosa potrà tra-

sportare e dal quale, chi vi si trovi su, non possa più scendere per aiutare altri a salirvi. Si colma l'abisso tra la filosofia privilegiata che ne è in possesso e tutte le altre: soprattutto quelle immediatamente anteriori, delle quali s'è visto quale basso e falso giudizio portasse il Vera.

Kant cessa di essere quello scettico che si voleva far credere, per diventare il fondatore di una nuova filosofia, come lo scopritore di tutte le segrete difficoltà in cui si dibatteva l'antica. Egli quindi apparisce allo Spaventa come il punto critico e centrale di tutta la storia della filosofia, e quindi di tutta la filosofia. Rende impossibile il risorgere così dell'empirismo come della metafisica (dell'ente), che si erano sviluppati per ogni verso prima di lui; e segna la via, sulla quale deve procedere ogni speculazione dopo di lui. Il suo nome basta a sfatare così i vecchi platonizzanti, come i nuovi positivisti, entrambi ritardatari. La pretesa di questi ultimi di liquidare la vecchia metafisica faceva sorridere lo Spaventa: « Quei che scendono ora di nuovo in campo contro la metafisica, annunziando la loro dottrina, tanto nella parte negativa quanto nella positiva, come l'ultimo figurino della filosofia, non si accorgono di due cose: 1.º che quella metafisica che era condannata a perire e che sola potea perire, è morta da quasi un secolo, prima di loro, e quindi senza l'opera loro; e perciò l'armi ch'essi brandiscono, avrebbero forse potuto avere un certo valore cent'anni fa, ma ora, nel secolo decimonono, sono fuori di stagione affatto; dopo Kant, dopo i colpi di fino acciaio, rassomigliano un po' alle accette di pietra, proprie dell'infanzia della critica filosofica; 2.º che quella che essi chiamano nuova filosofia, con le esigenze messe innanzi da loro e con altre maggiori ch'essi non intendono o non vogliono intendere, esiste già, se non da un secolo, almeno da mezzo secolo, concepita fin dal principio e formata bastantemente bene; e tutta l'arte loro, la famosa invenzione, è consistita e consiste nello smozzicare e sconciare la divina statua della verità; nel tagliarle e i piedi e le mani e le braccia e l'olimpico capo, presentando alla facile adorazione della massa dei credenti, ornato ed imbandierato, il tronco muto ed immane » (1). E non ad Hegel, ma a Kant ricorse ogni volta che tentò additare al nuovo empirismo quel mondo che esso disconosce. Kant ispirò la sua satira contro la filosofia del Mamiani, tentennante tra uno scipito scetticismo e un dommatismo

(1) *Princ. di et.*, p. 12.

ingenuo e antiquato. Kant lo tenne lontano da una quantità di vecchie e abusate questioni filosofiche, che si meravigliano di non trovare nè pur accennate ne' suoi scritti quelli che non ne intendono lo spirito: questioni, che non esistono più, infatti, quando si tenga fermo il principio che, per lo Spaventa, è rappresentato dal kantismo. Kant, inteso a dovere, rimase per lui sempre la vera pietra di paragone dello stesso hegelismo.

Il Kant dello Spaventa non è quello della *Critica del giudizio*, nè quello della *Critica della ragion pratica*, quantunque egli attribuisca un grande valore al concetto della libertà, da cui si rifanno entrambe queste Critiche. Il suo Kant è quello della *Critica della ragion pura*, dove lo stesso concetto della libertà è ben più profondamente fondato. Ma della *Ragion pura* la parte che più destava il suo interesse non era la distruttiva, bensì la costruttiva; poichè, assai meglio che dalla Dialettica trascendentale, il fallimento della vecchia metafisica era, per lo Spaventa, dimostrato dall'Analitica; e ogni volta che la combattè, non ricorse infatti alle armi kantiane dei paralogismi e delle antinomie della ragion pura e alla critica della teologia speculativa, ma a quelle non meno, anzi più veramente kantiane della soggettività (o fenomenalità) dell'oggetto e dell'unità dell'appercezione come prima radice d'ogni conoscere. E nè anche insistette sul giudizio che Hegel aveva portato sul valore dell'Antitetica della ragion pura, come intravedimento della dialettica della ragione; poichè il vero precorritto kantiano della unità dei contrarii, non come unità posta, ma come unità viva e produttiva, era, secondo lui, da cercare nella sintesi a priori. L'intendimento di questa sintesi coincide, si può dire, con lo stesso problema della filosofia hegeliana, quale fu intesa dallo Spaventa. Vedere perciò com'egli intendesse questa sintesi è il miglior modo di determinare la natura della sua filosofia. Ma intendere Kant non è possibile, dal punto di vista dello Spaventa, senza muovere da Fichte; nè intendere Fichte senza partire da Schelling; e il vero intendimento di Schelling è Hegel. Perciò il problema kantiano è il problema unico di tutta la filosofia idealistica tedesca. E così lo Spaventa lo espose. « La chiarezza » egli diceva « del concetto di Kant è la filosofia alemanna posteriore a Kant » (1).

Il suo Kant perciò non è quel Kant che fu chiaro a se stesso. La sintesi a priori ha più d'un significato nella Critica della ragion

(1) *La filos. ital.*, p. 163.

pura. Ma la vera sintesi a priori, come fu chiarito dagli svolgimenti ulteriori dell'idealismo trascendentale, va intesa come quell'unità del senso e dell'intelletto, in cui consiste, per Kant, l'atto del conoscere: unità di quei due opposti, che erano stati l'uno la negazione dell'altro nell'intellettualismo cartesiano pietrificatosi in Wolf e nell'empirismo lockiano finito nello scetticismo di Hume. L'astratto intelletto o pensiero, in cui si chiuse l'intellettualismo, è pensiero senza essere; l'astratto senso o percezione, in cui si chiuse l'indirizzo opposto, è essere senza pensiero. Da una parte un vuoto conoscere, senza l'oggetto del conoscere; dall'altra parte l'oggetto, ma senza il conoscere. La stessa opposizione era una conseguenza della immediatezza dell'affermazione che Cartesio aveva fatta dell'unità dicendo: Pensare è essere. La nuova unità, onde Kant concilia i due opposti indirizzi, non è più immediata come la cartesiana: non è più soltanto un'unità che si afferma, ma si dimostra; è unità mediata; perchè Kant scopre che non c'è immediatamente né il pensare a priori di Cartesio, né l'aposteriori sentire di Locke; ossia che il vero a priori non è l'apriori che si oppone all'aposteriori, ma l'unità dell'uno e dell'altro; e non un'unità che presupponga i due termini, né un'unità che ne sia presupposta, ma un'unità che si pone nei termini suoi, in cui perciò si realizza quale *causa sui* (1). Ossia: quel pensare, che non era se non un puro pensare, dal quale non si poteva perciò cavare altro essere che l'essere del pensiero, diventò per Kant un pensare vuoto, e però un non pensare; e quel sentire, che era egualmente sentire e nient'altro che sentire, dal quale si sarebbe dovuto cavare il pensiero, si scoprì per un sentire cieco, e però né pur esso vero sentire; poichè e per Cartesio il pensare e per Locke il sentire dovevano pur essere conoscere; e conoscere non è semplice pensare, nè semplice sentire, ma unità di entrambi. Di guisa che il pensare è sì essere, ma quell'essere che è sentire; e il sentire pure è essere, ma quell'essere che è pensare. L'essere che è pensiero e non è senso, o, viceversa, che è senso e non è pensiero, non è essere. Il pensiero, insomma, non è essere, ma si realizza come essere, in quanto si produce come unità di pensiero e di senso o intuizione. Il pensiero coincide con l'essere come produzione di se stesso.

Ma questa attività autocreata di se stessa non sarebbe stata scoperta da Kant, se egli non fosse andato al di là dei termini a cui

(1) O. c., pp. 138-40.

si erano arrestati i suoi antecessori: i quali avevano considerato soltanto il conoscere (ora come pensiero, ora come senso). L'esperienza di Locke è un immediato conoscere, che non si può trascendere. La grande novità di Kant consiste nel concetto del conoscere puro o trascendentale, che non è più l'immediata esperienza (e neppure l'astratto pensiero, egualmente immediato), ma la possibilità, il principio, l'attività produttiva dell'esperienza, come attuazione di se medesima. Kant si propose di spiegare l'esperienza, e non s'arrestò quindi al fatto di essa, ma rimontò alle sue condizioni, di là da ogni conoscere concreto, scoprendo l'intuizione pura, come condizione dell'intuizione empirica, e il concetto puro come condizione di ogni giudizio dell'esperienza. Le deduzioni che gli empiristi prima di lui avevano tentato del fatto del conoscere, non erano mai andate oltre questo fatto stesso del conoscere: e si erano perciò sempre ridotte, come torna a fare sempre con molta ingenuità ogni empirista, a passare da un conoscere a un altro conoscere: trattando il conoscere come un oggetto di conoscenza e ponendolo tra gli altri oggetti conoscitivi. Il merito di Kant, invece, è quello di avere inteso che il conoscere si può spiegare soltanto se si trascende assolutamente — non perciò nel campo degli oggetti, che implicano sempre il conoscere, ma mirando all'attività stessa onde scaturisce il conoscere e son posti quindi gli oggetti..»

La sintesi a priori, che è questa attività, non importa, come tanti critici di Kant han creduto, l'unità di due concetti, uno dei quali non sia contenuto nell'altro: ma l'unità costitutiva dell'atto conoscitivo, onde si generano tutti i concetti concreti: unità di concetto e di intuizione, ma di concetto puro e di pura intuizione. Puro è ciò che costituisce l'attività in se stessa: ed in se stessa quest'attività è sintetica: e però a priori. E la sintesi empirica è spiegata da questa sintesi pura: o meglio, l'esigenza kantiana è questa: che la sintesi dell'esperienza, in cui pare che meccanicamente si mettano insieme elementi soggettivi a priori ed elementi avventizi, estrasoggettivi, a posteriori, si risolva in un atto spirituale, in quanto non solo la forma del giudizio si risolve nella categoria o concetto puro, ma la stessa materia si risolve in un'intuizione pura; in guisa che la spiegazione del conoscere consista nel dimostrare ogni atto di conoscenza attuazione del puro conoscere, o conoscere trascendentale..»

Questo è il significato della grande riforma introdotta nella metafisica dall'idealismo trascendentale di Kant. La sua ricerca della possibilità dei giudizi e della scienza, prescindendo da ogni presup-

posto empirico, è diventata la ricerca della possibilità del mondo dell'esperienza: la stessa ricerca in cui s'era travagliata indarno ogni speculazione metafisica. Soltanto che il centro della ricerca veniva, per questa riforma, a spostarsi. Non era più la mente che doveva dimenticarsi di se stessa per trasportarsi in un fittizio reale, di cui le toccasse di scoprire la legge interiore; ma era questo reale fittizio — il mondo del pensiero volgare e di tutte le filosofie anteriori — che doveva esser dimenticato, affinché la mente potesse raccogliersi dentro di se stessa, e in sè ritrovare il segreto principio di tutte le cose.

Kant bensì non intese pienamente il proprio idealismo trascendentale come filosofia della possibilità del conoscere, unità di logica e metafisica. Il kantismo è in sè quest'unità. « Ma solo in sè. È il nuovo orizzonte della filosofia. Ma Kant — il criticismo kantiano — è inferiore alla sua potenza. In Kant, più che l'unità della metafisica e della logica, si ha l'assorbimento della metafisica nella logica, nella nuova logica: nella logica dell'Io penso come semplice Io, del soggetto come semplice soggetto (e perciò non vera logica, in quanto non è logica e metafisica). È nuova logica, perchè la categoria è forma (attività) dell'Io penso; non è vera logica (vera nuova metafisica), perchè la categoria, così, come semplice forma dell'Io, del semplice soggetto, non è determinazione della cosa in sè (noumeno), ma solo della cosa rispetto a noi, o in quanto conosciuta da noi (fenomeno) » (1). È l'antica osservazione di Fichte. La cosa in sè, nota lo Spaventa, contraddice alla posizione fondamentale di Kant, all'unità sintetica originaria; perchè importa che il puro conoscere (come concetto e intuizione) non sia assolutamente puro (non risolva in sè ogni apparenza di coefficiente empirico d'origine extrasoggettiva). E se il conoscere spiegato col puro conoscere significa la risoluzione del fatto del conoscere nell'attività del conoscere, nel fare, la cosa in sè vorrà dire « il fare, non come assoluto fare, ma come ancora fatto, e perciò non come assoluta trasparenza; l'Io o la Psiche, non come Io o Psiche assoluta, ma come Io o soggetto finito, semplice coscienza ».

Questo difetto, questa contraddizione del kantismo è il problema di Fichte, che muove dal concetto dell'Io come unità sintetica originaria, e però assoluto fare. L'unità come assoluto fare, che non presupponga perciò nulla, è posizione di se stessa; quindi farsi. Kant

(1) *La filos. ital.*, p. 222.

non intese il fare come farsi; e così nel suo fare non c'era la piena possibilità del conoscere; e sorgeva pertanto la cosa in sè, il limite dell'attività dell'Io, o meglio dello stesso Io, che non è nient'altro che l'attività. Il conoscere solo in parte era fare: ma in parte era fatto. L'assoluto fare è farsi; la coscienza è autocoscienza, produzione assoluta di sè. La quale implica non solo la posizione di sè (tesi) e la posizione d'altro di cui si ha coscienza (antitesi), ma l'identità di sè e dell'altro (sintesi): è appunto questo ritmo per cui l'Io si pone ponendo di contro a sè, egli stesso, il non-Io; che non è perciò il suo limite, poichè egli lo supera in quanto lo pone, anzi la sua realizzazione. Realizzazione, per altro, puramente formale. Cioè, il processo in cui Fichte risolve l'Io di Kant, non è il processo dell'Io reale, che diventa cosciente di sè, e però comprende il reale non-Io, di cui l'Io è coscienza. L'Io e il non-Io in cui si attua l'autocoscienza sono per Fichte semplice forma del conoscere, ma non sono la realtà del conoscere; esprimono la conoscibilità di essa, l'interna mediazione dell'atto ond'essa vien conosciuta, ma non ci danno l'essere, nè pur dell'Io. La conquista di Fichte è quella del concetto dell'Io come unità di Io e non-Io: ossia egli ha il merito di avere approfondito il concetto kantiano della categoria, e in generale dell'apriori dell'Io stesso, mostrandone la generazione, e dimostrando che l'Io non può pensare altro, se non pensando se stesso come se stesso insieme ed altro: sintesi positiva degli opposti.

Dopo Fichte restava da instaurare un'unità il cui processo fosse reale oltre che formale, in modo che, spiegando il conoscere, spiegasse perciò l'essere. Schelling rappresenta appunto questa esigenza; ma non riesce a soddisfarla. Il non-Io di Fichte è il non-Io dell'Io, cioè soltanto ideale, o idealità del reale non-Io, perchè Fichte vide bensì che l'Io è insieme Io e non-Io; ma non avvertì che il non-Io è egualmente non-Io e insieme Io. Il suo non-Io cioè non è reale, perchè egli non vide che il reale stesso è ideale, conoscibile. E Schelling fa questo passo innanzi: non solo lo spirito è natura, ma anche la natura è spirito. Nella prima posizione la natura è soltanto natura dello spirito, e non è l'assoluta natura; nel secondo l'assoluta natura si appalesa essa stessa spirito. La possibilità del conoscere, quindi, non è più soltanto l'identità dell'Io e del non-Io ideale, ma l'identità dell'Io e del non-Io reale. Il conoscere è conoscere vero, oltre che certo, se l'oggetto reale del conoscere in sè deve essere soggetto, Io. Dev'essere: ma è? Ed ecco l'intuizione intellettuale, il colpo di pistola di Schelling: l'unico vero organo della

filosofia, per cui si scorge l'identità dell'essere e del conoscere nel reale come mentalità.

Questa identità intuita è un presupposto che bisogna provare; e senza questa prova la sintesi a priori di Kant non è veramente quell'assoluto fare di cui Fichte sentì il bisogno, e che Schelling credette di avere raggiunto. L'identità, intanto, di Schelling non ha più niente che fare con l'identità di Spinoza. La natura spinoziana è sostanza-causa: alla quale rimane estrinseca, come s'è veduto (1), la differenza dell'effetto in cui la causalità si attua. In altri termini, la sostanza di Spinoza nella sua causalità indifferente non è nè estensione nè pensiero: è identità come essere, o essere identico a se stesso. La natura di Schelling, nonostante il suo nuovo parallelismo, è mentalità. Dopo Kant non si torna più indietro: l'astratta posizione del pensiero intellettualistico è superata per sempre; e con Schelling si batte alla porta, non del reale oggetto del pensiero, ma del reale che è in sè pensiero, restando sempre nella sfera di quel puro conoscere, che era stata scoperta da Kant. Questo reale che è pensiero, ed elimina perciò veramente la cosa in sè, e rende ragione dell'attività veramente creatrice del pensiero, è sempre l'Io di Kant.

La prova dell'identità, soltanto intuita da Schelling, è Hegel: il quale procede oltre Schelling in quanto osserva che l'intuizione della mentalità non può essere se non mentalità: cioè non intuizione, immediatezza, ma il contrario dell'intuizione, quella mediazione assoluta di sè con se stessa, che è appunto la mentalità. A Schelling accade quel che accade a Gioberti nella prima forma della sua filosofia: il metodo è inferiore al principio. Intuire si potrebbe il reale se fosse semplice essere, un che d'immediato: ma il pensiero non si può conoscere altrimenti che pensandolo. E pensare il pensiero come l'in sè della realtà, questa è quella prova dell'identità che mancava in Schelling, e che è il problema di Hegel. « Per me », dice lo Spaventa, « tutto il valore di Hegel, qui, è questo: provare la identità ». E si domanda: « L'ha provata egli davvero? » Domanda, alla quale risponde: « Questa è un'altra questione » (2).

Onde noi possiamo, a nostra volta, domandare: — Credette lo Spaventa che Hegel avesse provato l'identità? — E dopo uno studio attento de' suoi scritti dobbiamo rispondere che la sua opinione

(1) *V. Critica*, XI, 443.

(2) *O. c.*, p. 289.

definitiva fu questa: che Hegel lavorò a questa prova, ma non la diede; e che perciò bisognava continuare a lavorare ad essa, con lo stesso metodo e nello stesso indirizzo. In questo modo si risponde anche a un'altra domanda che si potrebbe pur fare: — Credette mai lo Spaventa d'esser giunto lui alla prova? — Egli soleva ripetere un detto profondo del Fischer che la filosofia è eterno problema ed eterna soluzione; e il suo temperamento spirituale fu quello dell'incessante tormentosa ricerca, onde nulla fu più alieno dall'animo suo che la fede di avere dissigliato ogni enigma. Ma egli ebbe sì la coscienza di taluni mancamenti del sistema hegeliano e di tutte le interpretazioni che se n'erano fatte; ed accennò a un principio, che poteva certamente condurre a uno svolgimento e a una riforma della filosofia hegeliana.

Provare l'identità, secondo lo Spaventa, significa due cose: 1. provare la mentalità come realtà, ossia che la mente non è soltanto la nostra mente soggettiva, ma la mente assoluta; 2. provare la mentalità come mentalità, ossia che la mente è un certo processo logico. La seconda prova senza la prima farebbe tornare a Fichte. La prima, senza la seconda, ci darebbe l'identità, ma non la mentalità: poichè questa è appunto quel sistema, che può esser dato soltanto dalla seconda prova. La prima, com'è chiaro, è il problema della *Fenomenologia*; la seconda quello della *Logica*. E lo Spaventa non senza difficoltà, attestate dal lungo e costante travaglio del suo pensiero intorno al rapporto della *Fenomenologia* con la *Logica* (1), ritenne sempre che la prova hegeliana, ossia la soluzione richiesta dal problema kantiano, che è come dire la nuova metafisica della mente, comprendesse essenzialmente i due processi: il fenomenologico e il logico: e quando espone anche lui la nuova metafisica, ossia la logica hegeliana ne' suoi *Principii di filosofia* del 1867 (2), non mancò di premettervi un'introduzione, che sotto nome di teoria della conoscenza, riproduce, semplificandola, la *Fenomenologia*, come prova che la mente fa di se stessa quale mente assoluta, o quella mentalità che è identità di essere e di pensare raggiunta dallo Schelling, e che deve spiegarsi quindi come sistema delle categorie logiche.

(1) Son da vedere specialmente le sue lettere al fratello Silvio, lo *Schizzo d'una storia della logica* (in *Filos. ital.*), e la *Log. e metafisica*.

(2) Rimasta interrotta alla prima puntata, e completata soltanto nell'edizione postuma curata da me col titolo *Logica e metafisica* (Bari, Laterza, 1911).

La radice di tutte le difficoltà, qualcuna delle quali vedremo or ora come fosse profondamente notata dallo Spaventa, gli rimase per sempre occulta: e consiste in questa stessa distinzione delle due prove, e in questa separazione della fenomenologia dalla logica: la quale separazione mantiene al logo hegeliano, cioè al puro pensare, all' Io trascendentale, quel medesimo carattere dommatico, che era proprio dell'identità schellinghiana. La quale non diventa un processo, una prova, semplicemente perchè si costruisce come un processo. Anche la matematica non si può pensare se non costruendola, come un processo. Ma la matematica non è un vero processo, non prova se stessa; perchè essa muove da dati, che sono dommaticamente presupposti: ossia sono immediati. E questa immediatezza dell'atto, onde si pone lo stesso oggetto della matematica, non può essere più superata, com'è ovvio, dalla matematica per cammino ch'essa faccia. La dommaticità del principio è dommaticità del processo: che non è perciò un vero processo, se processo significa dimostrazione. O se si vuole, è una dimostrazione che nella sua totalità è un'affermazione dommatica, un'intuizione, un'esplosione. L'indifferenza schellinghiana è immediata, e però oggetto d'intuizione, perchè non è pensiero; in sè è pensiero; cioè potenzialmente, ma non attualmente. Se fosse attualmente pensiero, Schelling è convinto che avrebbe di contro a sè il suo opposto, il reale, la natura. E poichè essa non è pensiero, non si può pensare: si può solo presupporre, o intuire. Per pensarla, bisogna che cessi di essere pensiero in sè, o potenzialità di pensiero, e diventi pensiero in atto, ossia appunto quel pensiero fenomenologico, che Hegel crede di dover trascendere per raggiungere il pensiero logico, l'in sè così della natura come dello spirito. Quando l'avrà raggiunto questo in sè, questo logo, nudo d'ogni fenomenalità, sarà pure nudo d'ogni attualità: sarà pensiero in sè, ossia potenzialità di pensiero, ma impensabile, come per l'appunto l'identità schellinghiana: un oggetto d'intuito.

Di questa posizione lo Spaventa sentì tutto il disagio; e abbiamo visto com'egli fin dal 1869 scrivesse, che la realtà del logo fosse nella logica, e come si opponesse più tardi alla concezione della Destra hegeliana che, per fare del logo una realtà a sè, escogitavano un *Vordenken* in opposizione al *Nachdenken* proprio dello spirito come riflessione. Ma non vide mai, nè chiaramente nè oscuramente, che quella posizione è insostenibile, perchè ritorna al dommatismo dello Schelling, ossia alla semplice esigenza inappagabile della famosa prova.

Il processo logico, come processo di questo pensiero in sè, che è l'in sè così della natura come dello spirito o pensiero in atto, pure esponendolo alla maniera di Hegel, gli apparve sempre, e doveva necessariamente apparirgli, oscurissimo in quei primi gradi, in cui comincia a manifestare il suo ritmo; anzi al suo stesso inizio. Giacchè chi dice processo, par che dica principio del processo; e quando il processo non è un processo fenomenologico, ma il processo del pensiero in sè, che è la legge intima d'ogni fenomenologia, allora è chiaro che non ci possono essere tanti principii, come ci potrebbero essere e ci sono tanti cominciamenti per i processi soggettivi, onde si perviene alla scienza, a quel modo che per tante vie si va a Roma. I processi fenomenologici sono (o possono essere) molti, e però molti sono i cominciamenti; ma un processo logico non può avere se non un cominciamento: il principio, il Primo scientifico. E qui sorgono le difficoltà. Questo Primo dovrebbe essere dimostrato; perchè arbitrario il principio, non può essere se non arbitrario tutto il processo; nè più nè meno di un processo matematico. D'altra parte, il principio non si potrebbe provare senza muovere da un principio anteriore, cioè senza negarlo come principio (1). Come se n'esce? La soluzione di questa specie di antinomia (che nella posizione hegeliana è realmente insolubile) è per lo Spaventa la seguente: « Il Primo scientifico è mediato (e quindi provato), in quanto è il risultato finale della critica della coscienza, cioè il concetto della infinita potenza di conoscere; ed è immediato cioè Primo, in quanto nel giro della scienza (logica, natura, spirito) non presuppone un altro concetto, ma tutti i concetti lo presuppongono. Distinguendo la critica della coscienza (da cui risulta la potenza del puro conoscere) dalla scienza, che è lo sviluppo del puro conoscere, si vede, che l'Ultimo nella prima è il Primo nella seconda; e perciò il Primo scientifico è in questa immediato e in quella mediato ». Soluzione illusoria, sembrata accettabile allo Spaventa per effetto d'una mera abitudine scolastica. Giacchè se chiamino con due nomi o con un nome solo, quelle due scienze, delle quali l'una finisce dove comincia l'altra, e l'una fornisce all'altra il proprio oggetto (questa potenza del puro conoscere), non possono essere due scienze distinte, ma una scienza sola la quale proverà un processo unico. E allora il vero Primo della logica sarà il Primo della Fenomenologia, quello che

(1) *La filos. ital.*, pp. 257 sgg., *Log. e metaf.*, pp. 159-61.

lo Spaventa dice fenomeno, primo fenomeno, o fatto, che come tale non si prova, ma si ammette, perchè « se si provasse, non sarebbe più mero fatto » (1).

Questo mero fatto (del sapere sensibile) diventerà il Primo della scienza se quella stessa potenza del puro conoscere che si raggiunge nella Fenomenologia, non si può dire che si raggiunga qui veramente; perchè raggiungerla è pensarla, spiegarla, e ciò accade nella Logica: il Primo di quella vera scienza che sarà unità di Fenomenologia e Logica.

Quando espose questa sua soluzione per la prima volta nel suo *Schizzo di una storia della logica* lo Spaventa chiamò propedeutica la Fenomenologia, e scrisse: « Questa propedeutica che è scienza e prova il primo della vera scienza, ci è solo in quanto ci siamo noi, coscienza o spirito finito; noi dobbiamo elevarci alla scienza, non siamo immediatamente scienza. La vera scienza, invece, ci è in sè assolutamente; è non solo umana, ma divina; quando l'altra è solo umana, non divina. È divina come momento della vera scienza, non come propedeutica. Dio non ha bisogno di propedeutica » (2). Dov'è chiaro che il forte pensatore si trovava in un grande imbarazzo. La propedeutica è scienza e prova; ma non è la vera scienza, divina scienza; viceversa è scienza divina come momento della vera scienza. È propedeutica e non è propedeutica; e salta fuori un Dio il quale, per non aver bisogno di propedeutica, si riduce a una scienza con un Primo che è poi un atto d'arbitrio, e rende arbitraria tutta quella scienza. Giacchè è fuor di dubbio che, distinte le due scienze, umana e divina, la prima avrà un principio provato, ma provato in base ad un fatto, che non si prova, e la seconda non avrà un principio provato, e non sarà mai, tutta quanta, una vera prova. Si ricasca a piè pari nel vecchio platonismo, e lo Spaventa, conchiudendo, si appiglia alla vecchia distinzione aristotelica: « Adunque, il Primo scientifico non è una contraddizione. La propedeutica che prova il Primo, è scienza prima rispetto a noi solamente (*καθ' ἡμᾶς πρῶτον*), e quindi il Primo è Ultimo; ma in sè (*κατὰ φύσιν*) l'Ultimo è Primo ». Questa opposizione del *κατὰ φύσιν* al *καθ' ἡμᾶς* non è l'opposizione antica dell'ente alla mente, che la filosofia kantiana aveva distrutta? Non era l'opposizione stessa di reale e ideale, in cui s'era irretito Schelling?

(1) *Log. e metaf.*, p. 161.

(2) *La filos. ital.*, p. 265.

E a Schelling lo Spaventa infatti ricorre (1) quando vuol chiarire il processo logico che è a priori, in opposizione al processo fenomenologico che è a posteriori. Schelling aveva detto contro gli avversari della sua filosofia della natura che « per l'esperienza e mediante l'esperienza noi non sappiamo soltanto questo o quello, ma in origine e in generale ogni cosa; non sappiamo niente senza di essa; e così tutto il nostro sapere consiste di proposizioni empiriche »: ma che le proposizioni empiriche diventano poi a priori, quando son conosciute come necessarie, com'è possibile conoscere ogni fenomeno naturale, poichè nella natura non c'è caso, e ogni avvenimento fa parte del sistema, in cui dev'esser conosciuto. Sicchè noi conosciamo a posteriori la natura, la quale in sè è a priori; e dev'essere perciò conosciuta come tale. Esigenza giustissima a un patto: che l'in sè coincida col per sè, cioè col per noi; e l'apriori coincida con l'aposteriori. Che se si comincia a distinguere e contrapporre, la nostra conoscenza, a posteriori a principio, sarà sempre a posteriori, come vuole l'empirista, e l'in sè, l'apriori della natura, rimarrà sempre un termine irraggiungibile.

Ora non v'ha dubbio che la tendenza e il significato più profondo dello hegelismo dopo Schelling è appunto questo, di risolvere la dualità di apriori e aposteriori, e però di attingere veramente quella unità sintetica originaria, che era stata preannunciata da Kant. E questa sua più genuina tendenza si afferma meglio che in ogni altra opera nella *Fenomenologia dello spirito*, pubblicata originariamente (1807) non come una propedeutica, ma come la prima parte del sistema della scienza, e trattata infatti con quella stessa dialettica, che è il metodo della ragione speculativa, ossia dell'organo proprio del sistema. Ma la concezione stessa dell'organismo del sistema — concezione d'ispirazione prekantiana — trasse ben presto il grande filosofo di Stoccarda a spezzare l'unità primitiva di fenomenologia e logica: la quale, come continuazione della Fenomenologia ossia come esposizione delle forme del sapere assoluto raggiunto dalla dialettica della coscienza, avrebbe dovuto assolvere tutto il compito della scienza: giacchè, se il significato della fenomenologia è la risoluzione di quella opposizione di soggetto e oggetto del conoscere in cui si dibatte la coscienza non ancora pervenuta al punto di vista dell'assoluto conoscere, è chiaro che al

(1) *La filos. ital.*, p. 240 e *Princ. d. etica*, pp. 41-2: dov'è riferita una pagina dell'*Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der naturphilosophie* di S.

termine della Fenomenologia la realtà non può essere altro che questo assoluto conoscere: il logo; e tornare quindi a considerare questo logo come l'idea che deve realizzarsi, è come dimenticarsi della conquista della Fenomenologia. Se il logo è assoluto conoscere, è natura e spirito, questa dualità fenomenologica già risolta nella sua assoluta realtà: lungi dall'aspettare innanzi a sè queste due forme antagonistiche in diverso grado realizzatrici di lui, egli dev'essersele già lasciate alle spalle, e propriamente deve averle assorbite in se stesso. Ma, prima ancora che nascesse la Fenomenologia, Hegel già era fermo nel concetto di una logica che fosse scienza dell'idea e non del reale. Nel 1803 considerava la logica come idealismo trascendentale quale prima parte del sistema, seguita da una filosofia della natura e da una filosofia dello spirito complessivamente designate (nel 1805) come *Realphilosophie* (1). Se la logica non è *Realphilosophie*, la Fenomenologia non può essere parte del sistema: e il logo diventa trascendente rispetto alla natura e allo spirito: un'idea ipostatizzata, e però solo dommaticamente conoscibile: la negazione del risultato della Fenomenologia.

È merito dello Spaventa avere, ancorchè timidamente e senza coscienza di tutte le conseguenze che ne derivano, avere riaffermata l'unità originaria di fenomenologia e logica facendo del Primo di questa l'Ultimo di quella, e insistendo, in tutte le occasioni, che la logica muove dal risultato della fenomenologia, e affermando sempre la grande importanza di questa come superamento del parallelismo schellingiano.

Ma anche maggiore è il suo merito negli studi molto più penetranti con cui si sforzò di districarsi dalle difficoltà, su cui scivolavano i facili hegeliani alla Vera, e che egli sentì vivamente, intorno alle prime categorie della logica: essere, non essere, divenire: che è poi il problema centrale della filosofia hegeliana, quello in cui si può dire che culmini l'idealismo kantiano. Abbiamo visto infatti come nel Vera tutto il valore storico e la novità dell'hegelismo andassero perdute pel falso concetto del divenire. La cui analisi si presta facilmente ad equivoci, dove non è possibile più raccapezzare l'idea fondamentale della dialettica. Analizzare il concetto del divenire come unità di essere e non essere importa infatti trascendere quella sintesi a priori, che è la forma sotto la quale esso nacque: e il pericolo di ogni analisi è quello di creare l'illu-

(1) Cfr. GENTILE, *La rif. della dialett. hegel.*, p. 89.

sione che gli elementi dell'analisi precedano la sintesi, laddove, essendo essi il prodotto di un'operazione che si fa sull'unità, è chiaro che dovrebbero considerarsi come qualche cosa di posteriore all'unità stessa. Per Hegel invece l'essere precede il non essere, ed entrambi precedono il divenire; e tutte insieme sono tre categorie. Così almeno pare dall'esposizione hegeliana, e così hanno inteso tutti gl'interpreti ortodossi. E soltanto a questo modo poteva configurarsi lo sviluppo delle categorie logiche, una volta concepito il puro conoscere, non come la logica, a modo dello Spaventa, ma come logo, idea in sè. Il logo non è il pensiero come pensare, ma il pensiero come oggetto eterno del pensare: la razionalità astratta. Nella quale quel vivo organismo, che è il pensiero come sintesi a priori, o divenire, non può essere più il processo vivo dell'organismo, ma l'organismo, la forma organica, in cui realmente poi si attua il processo vitale, considerata per astrazione come forma esanime e morta: quasi un libro stampato prima di esser letto, ma leggibile. Nel libro soltanto leggibile, e non attualmente letto (libro, beninteso, che non esiste), nel corpo bello e perfetto che la vita ha ancora da animare (e che è chiaro che, se ci fosse, non potrebbe esser mai animato), per la stessa ipotesi, non è l'unità sintetica a base della molteplicità analitica; ma c'è soltanto questa in attesa — vana attesa! — dell'unità.

Si comincia nella logica dall'essere come dalla più astratta posizione del puro conoscere; e si tratta di mostrare come questa posizione deve logicamente, necessariamente esser superata. E qui subito lo scoglio della dialettica astratta. Questo essere si deve intendere come l'essere del pensiero, o il pensiero dell'essere? È esso stesso pensiero nella sua forma più astratta? O è l'oggetto più astratto del pensiero? Il Vera, senza cercare più in là, l'intendeva nel secondo modo; e faceva della logica una specie di spettacolo cinematografico, a cui il logico assiste, ignaro dell'uomo che sta a girare la manovella. E tornava perciò, come ho chiarito altra volta, al vecchio e assurdo concetto cratiteo del divenire. Per Hegel non v'ha dubbio che soltanto la prima interpretazione è esatta. Ma non basta intendere l'essere come conoscere per vederlo trasmutarsi in non essere, e quindi divenire. Perché accade facilmente che questo essere dichiarato conoscere torni ad essere, nostro malgrado e a nostra insaputa, un semplice essere oggetto del conoscere: e ciò accade appena s'intenda lo stesso conoscere, a sua volta, come essere — che è lo sdrucchiolo su cui scivola l'hegelismo — ossia come quel conoscere in sè, che è oggetto di conoscere, e non propriamente conoscere.

Contro questo rischio lo Spaventa fu messo in guardia dalla sua profonda critica della filosofia giobertiana; in cui vide a poco a poco logorarsi il concetto della priorità e superiorità dell'intuito rispetto alla riflessione, come riflessione ontologica (= oggettiva, assoluta), e pervenne alla conclusione che la verità dell'intuito consiste appunto nella riflessione, ossia che la vera realtà del presupposto del pensiero sta nello stesso presupponente: rinsaldando così sempre più il suo concetto dell'unità di verità e certezza. Bisogna mentalizzare la logica, egli aveva detto nel 1861 (1). E nel 1864 scrisse una lunga memoria per dimostrare che la dialettica delle prime categorie (che è poi la legge stessa della dialettica) non è intelligibile se non si ricorda l'origine della Logica dalla Fenomenologia, tenendo presente che l'oggetto di quella, il logo, è mentalità, soggetto che s'è dimostrato la stessa realtà assoluta (2); e che insomma la logica hegeliana aveva bisogno di una « riforma », non facendo la quale « all'hegelismo come sistema della spiritualità assoluta — giacchè ci non è altro che questo — contraddicono le prime categorie della sua logica stessa: la base a tutto l'edificio » (3). E sostenne che l'essere si contraddice in quanto pensiero che pensa l'essere e pensandolo lo ha superato, rompendo quell'identità assoluta dell'essere con se stesso, che è la negazione d'ogni pensiero. Dove rimaneva tuttavia l'essere come un presupposto del pensare. Ma non si acquetò in questa soluzione. E in uno scritto postumo (4) (del 1880 o '81) notò l'insufficienza del suo primo tentativo di riforma; e insistendo più fortemente sulla mentalità dell'atto, della categoria, dimostrò che il divenire è intelligibile soltanto se il pensare, onde l'essere si dialettizza, si prende come « l'essere stesso dell'essere ». « L'essere è essenzialmente atto del pensare », egli diceva; e satireggiava gl'interpreti alla Vera, che fanno del pensiero nella logica un semplice spettatore, senz'accorgersi che « lo spettatore è anco attore ». — « Quando essi dicono: sto a guardare, separano il pensiero dall'essere e questo da quello; e lasciano fare all'essere: aspettano che l'esser faccia lui, così come è considerato, separato dal pensiero; e poichè l'essere non fa nulla (essere è es-

(1) *La filos. ital.*, p. 237.

(2) *Le prime categorie della logica di Hegel*, rist. negli *Scritti filosofici*, pp. 235-6.

(3) *Scr. filos.*, p. 217.

(4) Pubblicato da me nel vol. *La riforma della dialett. hegeliana*, dov'è studiato lo svolgimento del pensiero dello Spaventa su questo punto.

sere, sempre essere, non altro che essere, perpetuamente), allora, facendo di necessità virtù, lasciano fare al pensiero: non al pensiero però come quella attualità mentale che dice Hegel, e in cui consiste quella unità che è la categoria, e perciò l'essere stesso e senza di cui davvero l'essere non è niente, è impensabile; ma al pensiero come un atto posteriore, che sopravviene, che trova, dirò così, già costituito l'essere, e gli gira intorno e gli fruga le costole e le articolazioni, e cerca di scoprire un punto su cui appoggiare la sua leva e muovere il mondo » (1).

Con la nuova soluzione lo Spaventa toccava il più alto segno, a cui era indirizzata fin da principio la speculazione dell'idealismo trascendentale; e iniziava una radicale riforma dello hegelismo, ricollocando la logica al suo natural posto, al fastigio della fenomenologia, ma nella stessa fenomenologia; scrollando dalle fondamenta la nuova fortezza in cui con Hegel s'era andato a chiudere il vecchio ente — il trascendente — sotto nome di logo, sovrastante alla natura e allo spirito.

Lo Spaventa sentì di compiere una riforma; ma non ne vide tutto il significato e le conseguenze, chiuso com'era nella meditazione interna del suo problema, che fu questo del puro conoscere, quale venne posto da Kant; problema che egli approfondì tutta la vita; e giunse da ultimo ad additare una soluzione, che è, senza dubbio, un passo nuovo dopo Hegel.

GIOVANNI GENTILE.

(1) O. c., pp. 70, 67, 53-4.