

LA FILOSOFIA IN ITALIA

DOPO IL 1850

VI.

GLI HEGELIANI.

V.

LA RIFORMA DELLO HEGELISMO

(Bertrando Spaventa).

III ED ULTIMO.

Il punto di vista raggiunto dallo Spaventa ha una affinità sorprendente con quello empiristico, che negli anni stessi della maggiore maturità del nostro filosofo veniva calorosamente raccomandato dai positivisti. Positivista egli stesso, anzi materialista apparve infatti ai fautori del vecchio astratto spiritualismo, quando, criticando la definizione spiritualistica della psicopatia che aveva data il Tommasi, egli combattè il concetto della sostanzialità dell'anima, e sostenne che l'entità di questa consiste nel suo processo o atto, che non è processo psichico senza essere insieme processo dell'organismo come unità (1). E fin da quando si cominciò a parlare in Italia di positivismo, egli non esitò a riconoscere che la nuova filosofia obbediva a una reale esigenza dello spirito, quantunque, secondo il suo modo d'intendere l'idealismo hegeliano, tale esigenza fosse stata già riconosciuta e soddisfatta dallo stesso Hegel e perfino dallo Schelling. « Il positivismo », scrisse nel '67, « rappresenta un elemento vero nella scienza dell'uomo. In brevi parole, per me esso è la vera espressione dell'esigenza contenuta nel vero idealismo: l'infinita esistenza è attività delle cose e specialmente dell'uomo. Questa attività è il diritto del positivismo. In questo senso,

(1) *Da Socrate a Hegel*, pp. 428-9; e v. A. TAGLIAFERRI, *Il materialismo plebeo e il materialismo aristocratico*, in *Saggi di crit. filos. e relig.*, Firenze, Cellini, 1882, 1, 73-100.

io sono positivista ». L'infinita esistenza, spiegava egli stesso, è la forma costante, non accidentale, eterna delle cose: è « l'infinito a posteriori: l'infinito naturale, positivo, meccanico anche » (soltanto che la conoscenza dell'infinità, avvertiva, non è più naturalismo, ma idealismo). La natura, egli riconosceva, deve essere studiata quale è realmente e ci si mostra ne' suoi fenomeni, « e non già con astratte e preconcrete categorie »; e « tanto più l'uomo e il mondo umano; il quale in tanto è ed esiste davvero, in quanto si fa quello che è; e si fa lui, da sè, colle sue proprie potenze; e si fa di continuo, e progredendo sempre, ecc... In altri termini, l'uomo è essenzialmente storia; e chi dice storia, dice positivismo, aposteriorismo. L'uomo a priori è l'uomo astratto, non reale: l'uomo senza storia » (1).

Così, se egli non sentì mai nessun interesse per le speculazioni hegeliane intorno alla religione, alle quali s'è visto come avidamente e ansiosamente si volgesse il Vera, fu sempre attratto fortemente verso quelle parti del pensiero di Hegel, che celebrano questa natura positiva dell'uomo che, senza nulla presupporre, si crea il suo mondo: la storia della filosofia, la filosofia della storia, la filosofia dello spirito oggettivo, o pratico. Abbiamo detto degli studi profondi che egli ci ha lasciati di storia della filosofia. Alla filosofia della storia, nella maniera immanentistica, in cui la concepì e la trattò Hegel nelle sue lezioni, appartengono i suoi saggi, rimasti interrotti, *Del principio della riforma religiosa, politica e filosofica nel sec. XVI* (1854-55) e considerazioni sparse in tutti i suoi vecchi saggi: dove la filosofia della storia è la storia interna dell'uomo, ossia della sua libertà nel suo processo di realizzazione. E la filosofia dello spirito oggettivo espose con grande lucidezza negli *Studi sull'etica di Hegel* (2) (1869): dove all'accusa del Mamiani che l'idealismo assoluto « iscalzi dai fondamenti il principio morale assoluto che differisce *toto coelo* dalla utilità o dalla volontà del maggior numero degli uomini »; rispondeva non confermando già che l'assoluto della morale consista appunto nella utilità o nella volontà del maggior numero, ma costruendo un'etica libera da ogni ombra di trascendenza, e in cui l'assoluto si manifesta infatti e si realizza attraverso l'utile e la volontà degli uomini, come lo stesso processo naturale di questa: contrapponendo al vecchio concetto dell'assoluto

(1) *Log. e metaf.*, pp. 7-8.

(2) Rist. da me col tit. di *Principii di etica*, Napoli, Pierro, 1904.

che è fuori del relativo, e lo governa, il concetto dell'assoluta relazione, ossia di un assoluto che è lo stesso relativo: non considerato per altro nella sua astratta immediatezza, ma come termine concreto nella relazione, che è atto (cioè pensiero)⁽¹⁾: atto in cui l'infinito coincide col finito: sicchè se « l'atto mio conoscitivo e la mia ricerca dell'assoluto deve essere l'atto suo e la sua ricerca » (che sarebbe la proposizione più oggettivistica, che si possa formulare, e a dirittura mistica), « l'atto suo non è suo se non è mio »⁽²⁾ (che è la negazione e il superamento di ogni oggettivismo o mistica trascendenza).

Una concezione più positiva dell'etica non darà certamente qualche anno dopo lo stesso Ardigò⁽³⁾, costretto dal suo angusto modo di concepire il fatto a postulare quelle idealità morali, che egli non potrà di certo giustificare, ma che gli serviranno a salvare alla peggio il valore dello spirito pratico dalla brutalità del mero accadere naturale. E non è dubbio che la più salda radice dell'avversione incontrata dalla dottrina hegeliana, intesa al modo rigorosamente immanentista in cui si sforzò di concepirla lo Spaventa, è questo aspetto pauroso di cruda storicità, ossia di schietto naturalismo, che egli oppone alle anime dotate di squisita sensibilità morale e però bisognose di distinguere il fatto dalla legge, l'essere dal dover essere, la storia dalla filosofia, il tempo dall'eterno, il mondo da Dio, la verità nostra dalla verità in sè, l'apparenza, cioè, dalla verità; e postulare insomma un assoluto fuori del relativo, e però un apriori ben distinto dall'aposteriori. E bisogna apertamente riconoscere che tutto il pensiero dello Spaventa è orientato contro questa tendenza antica ed eterna dello spirito umano. Pensiero, per questo rispetto, sordo affatto ad ogni aspirazione religiosa e mistica. Il vecchio Dio suscitava sul suo labbro il sarcasmo. L'hegeliana marchesa Florenzi si sforzò di dimostrare hegelianamente l'immortalità dell'anima; ed egli sorrideva, tra gli amici, dell'« immortale marchesa »⁽⁴⁾. Una sola volta, in una sua lettera, ci è dato di sorprenderlo con l'angoscia d'un dubbio e di un desiderio mistico: in una lettera del 13 luglio 1880 all'amico del suo cuore Angelo Camillo De Meis, dove ricorda la vita vissuta insieme nell'esilio laborioso e povero a Torino, tra il '50 e il '59, e la sua casa dove

(1) *Princ.*, pp. 7-9.

(2) *O. c.*, p. 27.

(3) La sua *Morale dei positivisti* è del 1878.

(4) Vedi *Scritti filosofici*, p. 303-4 n.

con gli altri più intimi amici (il De Sanctis, il Marvasi) solevano raccogliersi fraternamente:

Il numero non lo ricordo più... ma fa lo stesso. Ricordo il luogo, il prato, la porta, la scala, il piano, le stanze, e il mio tavolino da lavoro, e tutte le minchionerie che scrivevo, le cose futili e le serie; il mio chiodo solare, e i misteri hegeliani svelati; e te che venivi ogni giorno, angelo consolatore, e le chiacchiere che facevamo insieme; e la mia povera prima Mimi e le sue ultime parole: *Papà lavora!... Papà lavora!...* Io non so se quella casa sia rimasta ancora in piedi; oramai non vedo più Torino da circa vent'anni: ma essa sussiste tuttora qui — come forse non ha mai meglio esistito in realtà, nel mio cervello o, come dicevano una volta, nell'anima mia, e non si dileguerà se non quando questo cervello (*Papà lavora, Papà lavora*), non ci sarà più. E che ne sarà? Che significa non esserci più? Diverrà proprio nulla? E pure è stato, ed è. O ci è proprio un modo di essere, che non è sussistere? E sussistere cos'è? L'orgoglio e la balordaggine umana ha trovata la consolazione: tutto nasce e perisce, è vero, ma gli atomi restano, e son sempre quelli, non mutan mai. Bella scoperta: me li fo fritti gli atomi, io.

Al problema posto in questi termini non c'era risposta nella sua filosofia, dalla quale bensì egli avrebbe dovuto essere avvertito che, posto il concetto di « relazione assoluta », l'essere e il sussistere non potrà predicarsi più nè del cervello nè di nient'altro di fisso e particolare, che è relativo e soltanto relativo se sussiste, e assoluto e soltanto assoluto se è: laddove il relativo sussiste in quanto è assoluto, e l'assoluto è in quanto sussiste come relativo. E già abbiamo visto come lo Spaventa, riconoscendo il diritto del naturalismo, ponesse la natura oltre l'uomo (il pensiero), e le cose anzi l'attività delle cose oltre l'attività dell'uomo, creatrice soltanto del mondo umano. Che se ci fossero cose, l'uomo non potrebbe non essere anche lui, almeno in parte, cosa, un che di sussistente nella sua finitezza immediata; e quindi nasce il problema della sua immortalità: se è, ed è assolutamente, come potrà non essere?

Ma, se lo Spaventa non sviluppò in tutte le sue conseguenze il principio che aveva tra mano, egli sentì vivamente la vitalità di questo principio, e però non si stancò mai di approfondirlo e di assicurarne contro le antiche e nuove difficoltà la vittoria, fermo costantemente nella convinzione che la realtà assolutamente pensata si risolve nello spirito; e non nel vecchio spirito, che era sostanza, sì nello spirito quale s'era cominciato a intendere nella filosofia moderna da Cartesio in qua: ossia come pensiero, attività in atto.

La sua posizione, perciò, ai seguaci dell'antica metafisica doveva apparire, malgrado tutto l'apparato della logica trascendentale, un vero e proprio positivismo. Niente Dio, niente immortalità dell'anima, niente idee innate, niente opposizione tra intelletto e senso, o tra cognizione a priori e cognizione a posteriori: non imperativi categorici meramente formali, non valori opposti alla storia, non piano provvidenziale o razionale signoreggiante il corso degli avvenimenti umani. Dove s'era dunque cacciato lo spirito coi suoi imprescrittibili diritti?

Non è facile rendersi un conto esatto della grande rivoluzione compiuta dalla filosofia al principio dell'età moderna, perchè molti concetti antichi vi sopravvivono e paiono perpetuare antiche situazioni del pensiero, laddove essi sono così trasformati nei sistemi di cui fanno parte da assumere un significato a dirittura opposto a quello che ebbero un tempo; un significato, che si può scorgere soltanto guardando ogni sistema nel suo complesso, ossia nello spirito che lo anima e nelle conclusioni a cui perviene, e tutti i sistemi come momenti d'un solo sistema nel complesso della storia, in cui vanno considerati. L'empirismo e il naturalismo moderno, astrattamente considerati, sono di certo agli antipodi dell'idealismo assoluto. Quelli negano lo spirito, e questo non afferma se non lo spirito. Quelli non possono concepire la conoscenza se non a posteriori, e questo se non a priori: e le antitesi si possono moltiplicare all'infinito. Ma determinazioni di questo genere ci vuol pure poco ad accorgersi che sono astratte, e non dicono nulla; perchè lo spirito, che il naturalismo nega e l'idealismo afferma, può essere inteso, ossia è stato realmente inteso nella storia della filosofia in tanti modi diversissimi; e se per conoscenza a priori s'intendono le idee innate di Platone, o quelle di Descartes, o magari quelle di Leibniz, ecco Kant a negarle, mentre egli è un idealista, ed è il creatore di una profonda dottrina dell'apriori della conoscenza. I concetti filosofici vanno intesi nel loro processo storico; dove può anche darsi che l'empirismo e il naturalismo e lo stesso materialismo siano momenti essenziali dell'idealismo; per modo che un idealismo che non sia niente materialistico, e naturalistico, ed empiristico, non sia per ciò stesso un vero idealismo: voglio dire un idealismo storicamente legittimo.

L'idealismo moderno inaugurato da Kant non è la negazione, ma la continuazione dell'empirismo di Locke e di Hume (continuazione, si badi, non ripetizione: quindi sviluppo, ed elevazione ad un superior grado di verità). Lo Spaventa vide benissimo tutto ciò,

e riconobbe la grande importanza dell'empirismo moderno contro l'intellettualismo cartesiano, ossia contro la concezione della verità immediata, e però solo immediatamente conoscibile, ossia mediante l'intuito e l'innatismo. La critica accuratissima da lui fatta nella *Filosofia di Gioberti* del concetto dell'intuito è, per indiretto, la celebrazione dell'empirismo lockiano. Il quale, pur nella sua forma imperfetta, dimostra che nè la verità è oggettiva, nè la conoscenza è immediata (due proposizioni, del resto, equivalenti, se intese bene); presuppone bensì all'attività del pensiero un corpo e una natura sensibile nella sua astratta materialità (chè nelle sue forme concrete non è presupposta, ma presuppone il pensiero, essendo sua costruzione soggettiva); ma questo presupposto — da cui si genera il sensismo del suo empirismo, e si genererà il materialismo del sec. XVIII — non è altro, in Locke, che una rivendicazione di quell'effettiva realtà che era svanita tutta quanta in quell'idealità del reale intelligibile, in cui il cartesianismo, matematizzando e intellettualizzando con le sue idee chiare e distinte, aveva risolto tutta la realtà, compresa quella del filosofo filosofante, ossia di quel *cogito*, in cui pure era stato additato l'essere. L'empirismo, dunque, sorge, continuando e svolgendo il germe vivo della filosofia cartesiana, anzi del nostro Rinascimento, come negazione dei residui platonizzanti e scolastici della stessa filosofia cartesiana: ossia come negazione della verità in sè, quale sistema chiuso, oggettivo e per sè stante, fuori del processo del pensiero; e quindi come affermazione d'una verità nuova che è lo stesso processo del pensiero. Sorge, insomma, come idealismo.

Questo idealismo a principio si trascina dietro il suo limite: quell'astratta materia, a cui lo spirito si era attaccato per sfuggire alla stecchita, morta e mortificante idealità delle idee chiare e distinte, di quel divino mondo spinoziano in cui tutto è sostanza; sostanza, la cui stessa esistenza è elemento della sua essenza, ossia della sua pensabilità; sostanza realizzata sì in infiniti attributi, ma tutti oggetti dell'unico attributo del pensiero (*corpus obiectum mentis*). Astratta materia, che turba la vita dello spirito creatore del mondo che è suo, prima in Locke, con la inconoscibilità della sostanza, ossia del fondamento stesso, su cui egli eleva il suo mondo; e poi, in Hume, con la inconoscibilità del rapporto (di causalità) onde i varii fenomeni della natura materiale si collegano nel mondo che lo spirito crea a se medesimo; e già nello stesso Berkeley che, per fare a meno della materia in una concezione più coerente del conoscere soggettivo, era costretto ad escogitare una realtà sovra-

sensibile che facesse le veci della materia come base delle idee, e faceva intanto ritornare a quel mondo intelligibile, platonico, a cui Locke aveva dato una scossa così potente. Il concetto leibniziano della monade dà nuovo vigore all'idealismo. Lo spirito acquista una più forte coscienza della propria infinità e produttività; e Kant può riscattarlo dal servaggio di un'esperienza sensibile intesa come passività, ossia, in fondo, dalla dipendenza della materia, a cui Locke lo aveva legato. E questo riscatto non è intero e perfetto in Kant; ma si compie dopo di lui nell'idealismo tedesco, nell'idealismo che lo Spaventa fa suo e continua: un idealismo che si trova a risolvere, in modo più coerente che l'empirismo prekantiano non poteva, il problema appunto dell'empirismo: il problema, come dice lo Spaventa, della verità che sia certezza, o dell'assoluto che sia autocoscienza, o dell'a priori che sia a posteriori, cioè della realtà (che, se Dio vuole, sarà la vera realtà) che è nè più nè meno che il processo della mente. Non, perciò, metafisica, ma criticismo; anzi empirismo, se criticismo è negazione della metafisica dal punto di vista dell'esperienza; e però concetto dell'esperienza come instaurazione assoluta della verità.

L'idealismo dello Spaventa, adunque, non solo è affine, ma è identico all'empirismo: ma non all'empirismo antico che presupponeva al conoscere il conosciuto (tutto l'empirismo greco lo presuppone); ma all'empirismo moderno che presuppone il conoscere al conosciuto, e cioè fa coincidere questo con quello: a quell'empirismo, che nella sua memoria Kant e l'empirismo (1880) egli additava appunto nello stesso Locke opponendolo all'empirismo volgare contemporaneo inetto a intendere le ragioni dell'apriori kantiano, derivato dalla riflessione di Locke. E lungamente insistette negli ultimi suoi scritti pubblicati, in parte, postumi (1), a chiarire l'equivoco in cui s'avvolgeva questo più recente empirismo, che non si contrapponeva più, come il lockiano, all'aprioristica filosofia cartesiana escogitatrice d'una realtà ideale, che è la negazione dell'esperienza, ma alla filosofia trascendentale fondata da Kant, critica in quanto giustificatrice dell'esperienza come conoscenza assoluta. E bisogna rendersi conto di questo suo atteggiamento tra l'empirismo

(1) *Esperienza e metafisica* cit.; *Due frammenti di uno scritto inedito contro il positivismo*: I. *La relatività della conoscenza* sec. E. Littré, e II. *La smaterializzazione del cervello* pubbl. da me nella *Critica*, VII, 479 e VIII, 67; e l'altro fram. *La materia della sensazione*, pure da me pubblicato in un opuscolo nuziale, Palermo, 1913.

prekantiano e il postkantiano per intendere il valore di quello che si può dire il suo empirismo.

Empirista non è, nel senso ordinario della parola, chi come lo Spaventa nella sua prima lezione del 1864-65 (1), chiama la scuola del filosofo la « scuola dei malcontenti »: di tutti quelli che hanno cercato nelle scienze, in tutte le scienze particolari, e non hanno trovato: non vi hanno trovato la scienza, perchè non vi hanno trovato quell'unità, in cui è la realtà vera e concreta delle parti, oggetto delle singole scienze. Empirista non è chi come lo Spaventa è disposto bensì ad accettare come ipotesi suggerita dall'esperienza la darwiniana lotta del più forte (2), ma intendendola come un processo teleologico, e rifiutando il meccanismo come considerazione degli stati dell'ente fuori della relazione con l'entità sua: laddove l'ente è negli stati, e ogni stato è stato dell'ente (3), e insomma la realtà concreta è la relazione assoluta. Empirista non è chi come lo Spaventa, contro le teorie genetiche della intuizione dello spazio, sostiene che nell'esperienza noi possiamo scorgere come si vengano formando le attuali determinazioni d'un dato spazio, con le sue dimensioni, ma che questo stesso non sarebbe possibile senza ammettere un'intuizione originaria della spazialità, che è l'attività produttiva di ogni particolare intuizione spaziale; e contro la tendenza psicologizzante dei correnti neokantiani riaffermava vigorosissimamente lo specifico carattere critico dell'Estetica e dell'Analitica trascendentale, e l'impossibilità conseguente di dedurre empiricamente la forma scoperta da Kant, presupposto di ogni più elementare esperienza (4). E se per empirismo si vuole intendere la concezione materialistica dell'empirismo, che dell'esperienza fa una specie di succo del mondo materiale filtrato attraverso il sistema nervoso, nessun filosofo del sec. XIX ha fatto una satira più viva di questa ingenua rappresentazione primitiva del rapporto tra il pensiero e quella... parte di se stesso che è ciò che esso concepisce come mondo materiale. Si veggia p. e. il suo arguto scritto sulla *Smaterializzazione del cervello* (5). Ma l'empirismo rifiutato in questi casi è la scoria dello stesso empirismo o positivismo contemporaneo: che

(1) Pubbl. da S. MATURI, *Una lezione di B. S.*, Napoli, 1901.

(2) *La legge del più forte* (1875), in *Scritti filosofici*, pp. 339-52.

(3) Sopra questo concetto v. pure lo scritto *Esame di un'obiezione di Teichmüller alla dialett. di Hegel*, in *Scr. filos.*, pp. 253-76.

(4) *Kant e l'empirismo*.

(5) Nei *Frammenti* citati.

tornava fino al vecchio materialismo e meccanismo per reazione all'incompreso idealismo, giudicato come una nuova forma di metafisica intellettualistica, di razionalismo aprioristico; quale infatti poteva esser giudicato da chi, senza intenderne profondamente il principio, si fosse fermato a certe frettolose costruzioni a cui il principio aveva dato luogo, e in cui non erano certamente riconosciuti i diritti dell'esperienza, come processo storico, e, in quanto storico, assoluto del pensiero. Il positivismo però non era soltanto questo anacronistico materialismo, che nasceva dall'eccesso di una polemica contro l'idealismo sostanzialmente incompreso. Il positivismo era anche una riaffermazione più che legittima del principio della certezza del vero o della storicità dell'eterno, che era stato il primo motivo della filosofia cartesiana e l'idea madre del *Saggio* di Locke. E a questo positivismo originario e sano lo Spaventa rese giustizia sempre; e ne sentì più o meno chiaramente la segreta parentela con l'idealismo quale era da lui pensato e ricondotto alle sue origini storiche e al suo nucleo vivo. E così è che agli empiristi del tempo suo egli contrapponeva Locke o Galluppi (che si vantò anche lui di essere filosofo dell'esperienza) e fin lo stesso Galileo: di cui i positivisti italiani s'erano fatti uno dei loro santi padri.

Ma Galileo, il grande rivendicatore dell'esperienza sensata contro i sillogismi degli aristotelici suoi coetanei, concepiva la cognizione ben altrimenti dei relativisti e agnostici dei nostri giorni: e non dubitava di affermare che l'intelletto umano di quelle proposizioni che intende perfettamente (nelle matematiche pure e nella scienza della natura scritta in caratteri matematici), « ha così assoluta certezza, quanto se si abbia la stessa natura » in guisa da agguagliare la stessa cognizione divina nella certezza obbiettiva, « poichè arriva a comprendere la necessità, sopra la quale non par che possa essere sicurezza maggiore ». Identificava cioè l'intelletto umano col divino, non — avverte lo Spaventa che mise in rilievo questo luogo del *Dialogo dei Massimi sistemi* (1) — perchè faccia del finito, dell'uomo, lo stesso infinito, ma perchè nega che esso sia il puro finito, opposto all'infinito: il semplice relativo, che non è assoluto.

Giacchè il problema centrale per lo Spaventa era sempre questo del valore della conoscenza, e, in generale, dello spirito. Un

(1) *Esperienza e metafisica*, cap. XIII e *Un luogo di Galilei negli Scritti filos.*, pp. 383-8.

empirismo volgare, materialistico, che insomma presuppone comunque il conosciuto al conoscere, riesce a quel medesimo dommatismo, ossia a quella medesima negazione del valore dello spirito, a cui l'empirismo per sua natura si oppone. Tant'è che, si chiami materia, natura, corpo, o idea, Dio, mondo intelligibile, il risultato è sempre quello: la realtà è di qua dallo spirito; e perciò, a rigore, lo spirito non ha posto nella realtà. La quale, se si chiama intelligibile e ideale, è sempre qualche cosa di contrapposto (oggetto) dello spirito; e non può esser mai spirito. Una filosofia del mondo rappresentabile in idee chiare e distinte, come quella contro cui insorse Locke, è filosofia, se anche per certi rispetti può dirsi idealistica e spiritualistica, essenzialmente materialistica, poichè non può concepire lo spirito nella sua libera attività, per quel che esso è. Se a queste idee chiare e distinte sostituiamo, come semplice loro contrario, la materia, è appunto per renderci ragione del processo dello spirito, o dello spirito come processo instauratore della sua verità: ma questa materia dev'essere l'opposto delle idee chiare e distinte per quel che esse valevano come presupposto dello spirito, e ostacolo quindi insormontabile a una qualsiasi concezione del valore di questo; non deve essere, *mutato nomine*, lo stesso presupposto, e rinnovare lo stesso ostacolo. La materia della sensazione, pertanto, non dev'essere un antecedente della sensazione, nè come contenuto di essa, nè come *l'in sè* extrasoggettivo di questo contenuto. Abolizione non solo delle qualità primarie dei corpi; ma anche della kantiana cosa in sè. Abolizione, come dice lo Spaventa nella sua opera postuma *Esperienza e metafisica*, dell'ontismo: ossia della filosofia che concepisce la realtà come ente o enti (materia o idea): termine unico o molteplice dell'attività spirituale, esistente per sè, indipendentemente dall'attività che vi si riferisce. E quindi negazione assoluta d'ogni maniera di presupposto.

La critica e il superamento dell'ontismo non può essere altro che la dimostrazione della fenomenalità dell'ente: ossia la fondazione di una nuova sorta di fenomenismo: nuova, e ben diversa, rispetto a quella in cui s'adagiava il positivismo p. e. di Stuart Mill: che era un fenomenismo ingenuo, infantile, negato nella sua stessa posizione. Giacchè questo fenomenismo — che pure è stato il più profondo fenomenismo a cui sia giunto il positivismo! — governato anch'esso e giuocato dal demone del realismo, e lontanissimo dal vero concetto del pensiero come pensiero assoluto, non ha saputo e non poteva concepire la sensazione (l'esperienza) se non condizio-

nata da un reale di cui è sensazione: e che se il fenomenista sente di non poter denominare ente, cosa, reale, poichè per lui il reale deve risolversi nel fenomeno, chiama possibilità della sensazione: senza avvertire che una possibilità, realizzata in quanto postulata di là dalla sensazione, è già una realtà; e qui una realtà estra-fenomenica.

Il fenomenismo spaventiano è tutt'altra cosa. Il fenomeno qui è assoluto fenomeno: e però non ha niente fuori di sè. L'analisi, lo Spaventa lo vide chiaramente (1), presuppone la sintesi, l'unità: non viceversa. Fuori del fenomeno non si può uscire. E però il fenomeno non è fenomeno d'un noumeno; non si contrappone a questo, al modo del fenomeno che fa girar la testa al fenomenista comune come ad ogni più pavido realista: esso è la stessa realtà, la cui natura è appunto questa di essere fenomeno a se stessa, fenomenizzarsi eternamente. E questa, evidentemente, è la sola coerente e sincera concezione del fenomeno come assoluto fenomeno: non potendosi realmente distinguere dal fenomeno altro che il fenomeno stesso (un fenomeno dall'altro), ancorchè battezzato per cosa in sè. L'osservazione fu fatta già limpidissimamente da Hegel appunto per la cosa in sè kantiana, che è la cosa più nota di questo mondo.

In questo nuovo fenomenismo, non svolto ma annunziato nell'opera postuma del nostro filosofo, come il problema da lui legato alla speculazione posteriore l'empirismo, come idealismo immanente, perviene alla sua più piena maturità. Ha superato la sua fase scensistica e materialistica e ha dimostrato la sua originaria natura metafisica, come rivendicazione dell'essenza spirituale del mondo, meccanizzatasi nell'astratto spiritualismo platonico e cartesiano. Lungi dal soggiogare lo spirito alla natura, alla storia, ossia ai fatti, alle cose, agli enti, questo empirismo ha corroso tutti gli enti, come tali, ha perciò distrutto ogni opposto dello spirito, e instaurato la vera libertà dello spirito, che non può essere libero se è limitato da altro e non è infinito. Non già che abbia sostituito il nulla dove era il mondo degli enti — natura o idea — per la filosofia anteriore: ma ha dimostrato il nullismo inconsapevole di questa filosofia, che vede il tutto dov'è il nulla, e il nulla dov'è realmente il tutto. Gli enti sono negati nella loro astrattezza, dove non è dato scorgerne se non l'ombra fissa e fallace: ma sono riaffermati nella vita concreta che essi vivono in seno alla realtà spirituale, come saldi

(1) Vedi p. e. *Esper. e metaf.*, pp. 172-3.

momenti del pensiero. La storia è la teofania di questa filosofia: ma questa storia non è la dura storia che l'uomo si trova innanzi, già realizzata e diventata una necessità che allo spirito s'impone come un limite naturale; è invece la storia che l'uomo non trova mai innanzi a sé, come un passato, ma egli la realizza, creandola. Tutto quello che è già, è ente. E l'ente come tale nasce dalla riflessione e dall'analisi della vera realtà, che non è, ma diviene, facendosi da sé.

Questo è il punto di vista spiritualistico lasciatici dallo Spaventa; punto di vista difficile perchè è come il velo di Dante, così sottile, che il trapassar dentro è leggero. Chè, appena si è detto che lo spirito così concepito non è lo spirito vivente secondo una sua legge necessaria, costitutiva della sua natura, e quindi analoga a tutte le leggi meccaniche della natura, ma è lo spirito per davvero, che non è qualche cosa di determinato, un ente, ma il farsi dell'ente (che non è mai fatto, ecco la naturale tendenza realistica della mente ad argomentare: — Appunto, questo farsi dell'ente è la natura, la legge dell'ente: qualche cosa di meccanico, antispirituale ecc. — Dove è chiara l'*ignorantia elenchi*, per cui si torna a intendere dell'ente, mentre non si parla dell'ente, ma del farsi dell'ente. E infatti l'ente, considerato come tale, ossia come risultato del suo stesso farsi, non è più lo spirito (farsi dell'ente), ma meccanismo. Ogni azione già compiuta, ogni parola già detta, è ovvio, non appartiene più a noi. Ma neppure c'è nessuno che compia un'azione già compiuta, o che dica una parola già detta!

Il difficile dunque è fermarsi col pensiero nel pensiero dello spirito vivente, di qua dalla natura che ci apparisce come suo effetto o come realtà da esso condizionata, di là dalla natura che ci apparisce come sua causa o realtà da cui esso è condizionato: nel pensiero dello spirito per davvero. Lì additò lo Spaventa il concetto di un nuovo Dio: come di un ideale che è ideale in quanto è reale, e reale è non cessando mai di essere ideale⁽¹⁾: un Dio, che è lo stesso uomo: ma ad un patto; che per uomo non s'intenda quello che tutti volgarmente intendono: quell'uomo che ha una natura dietro a sé, da cui nasce, e una natura innanzi a sé, in cui muore: un uomo che si realizza come un dato reale finito. Ma s'intenda quell'uomo che si realizza eternamente: un reale che è ideale.

È lo stesso Dio di Hegel, ma inteso meglio che da tutti gli altri hegeliani: ossia in quel solo modo in cui si poteva, se Hegel

(1) *Esp. e metaf.*, pp. 232-3.

doveva essere inteso come la più alta cima a cui si fosse spinto il pensiero umano: come il vero Kant; e Kant, a sua volta, come il risultato più vero della filosofia intellettualistica ed empiristica anteriore, che per opposte vie venivano corrodendo l'antica oggettività greca e spianando la via all'intelligibilità del nuovo mondo morale, scoperto dal Cristianesimo: mondo dello spirito, della libertà, che non è, ma si fa.

In questa filosofia tutte le varie ed opposte esigenze, che s'eran venute agitando nel pensiero italiano nella seconda metà del secolo XIX, convergevano e trovavano legittima soddisfazione. Qui scettici e platonici venivano ad incontrarsi, per avere gli uni e gli altri ragione: gli uni pel loro concetto dell'incapacità della mente ad attingere una verità a lei esterna, e gli altri per il loro principio dell'assolutezza della verità, che è il proprio cibo della mente, non conteso e tanto meno vietato, anzi essenziale e costitutivo della sua stessa vita. E contro gli scettici lo Spaventa è d'accordo con i platonici; ma egli è pure alleato dei primi a combattere Mamiani e i suoi seguaci. A lui fanno capo i positivisti con la loro negazione di un apriori che stia fuori dell'esperienza e con la loro polemica contro quella metafisica che sola essi conoscono: la metafisica dell'ente. Con i positivisti egli sta contro tutti i metafisici del tempo suo (nessuno escluso), platoneggianti tutti, e tutti perciò fermi nel vecchio concetto di una realtà trascendente quella dell'esperienza. Ma contro i positivisti egli s'accorda con tutti i metafisici, nel rifiutare il gretto concetto del reale come natura, come fatto, come reale realizzato, nell'affermare lo spirito e Dio come spirito. Neokantiani e tomisti non dicono nulla, in quel che affermano, che non dicesse anche lui. Kantismo come affermazione della libertà, del valore e del limite del naturalismo? Questo era un aspetto della filosofia spaventiana. Kantismo come filologia kantiana? Tra i migliori studi italiani sui testi kantiani ci sono, in prima linea, i saggi classici dello Spaventa, ma illuminati da quella superior luce, a cui il carattere negativo della filologia kantiana induceva i neokantiani a chiuder gli occhi. E quella giustificazione che il neokantiano non poteva dare di quella sua filosofia stremata a mera filologia, ispiratrice di un movimento di studi storici intorno alla filosofia, quella giustificazione era, e in generale e in particolare, un punto vitale del pensiero spaventiano: in generale, perchè hegelianamente la storia della filosofia era per lui lo stesso processo reale della filosofia, come l'ideale che è reale non cessando mai di essere ideale; e in particolare, perchè questo obbligo di ogni filo-

sofo di ricostruire storicamente la propria coscienza filosofica, dallo Spaventa fu sentito vivissimamente e costantemente come il più urgente bisogno del filosofo italiano, che doveva rifare nella storia la genesi del proprio pensiero: in una storia, che non fosse un'astratta e chiusa configurazione della vita nazionale del pensiero italiano, ma lo stesso svolgimento, la vita stessa universale dello spirito. E dallo Spaventa ebbero impulso, direttamente o indirettamente, i migliori studi di storia della filosofia, che si sono avuti in Italia.

E però può dirsi che chi continuerà l'opera dello Spaventa non avrà niente perduto di tutti quegli elementi di vero, che sono stati messi in luce dalla filosofia italiana nel periodo, di cui ci siamo largamente occupati in questa serie di saggi.

Il quale non è stato certamente un indegno principio della nostra filosofia nella nuova vita italiana, se si considera e valuta da questo più alto segno raggiunto nello Spaventa: in questo vigoroso sforzo di riprendere e rannodare il filo della tradizione nazionale di Bruno, Campanella, Vico e poi dei grandi pensatori nostri dell'età romantica, e rifare criticamente tutto il corso della filosofia europea senza nulla rifiutarne e ponendo storicamente il problema più maturo del pensiero moderno: il problema maturatosi attraverso gli stessi sforzi speculativi dei nostri filosofi e da cui, continuando l'opera di Bertrando Spaventa, deve muovere la speculazione posteriore.

GIOVANNI GENTILE.