

# LA FILOSOFIA IN ITALIA

DOPO IL 1850

---

VI.

GLI HEGELIANI.

VI.

DONATO JAJA. (1)

I.

Il 16 marzo spegnevasi serenamente a Pisa, dove dal 1887 insegnava filosofia all'università, Donato Jaja: uno dei due scolari di B. Spaventa, che in quel ventennio, successo alla sua morte, d'abbandono d'ogni alto problema filosofico e di sorda interruzione del lavoro critico così vigorosamente avviato dal filosofo abruzzese, mantennero viva, con un amore e una fede, che il mondo non seppe, la nuova luce che il maestro aveva accesa nel pensiero italiano, per tramandarla a una generazione più favorita dai bisogni e dalle tendenze generali degli spiriti a riprendere il lavoro interrotto. Un amore non sorretto da plausi od onori, alimentato nel silenzio della propria anima, gelosamente schivo d'ogni contatto con l'avversa o indifferente cultura contemporanea, dignitosamente e modestamente raccolto nel senso profondo della vanità degli sforzi, con cui s'era creduto e si credeva sempre di superare i termini a cui la filosofia era giunta con lo Spaventa; una fede perciò solitaria, e pur salda, ferma, tranquilla, come di apostoli, a cui la verità è stata rivelata, e son certi che la cecità umana dovrà prima o poi esser vinta dal bagliore di quella. Sebastiano Maturi restò a insegnare nei licei; non perchè fosse stato respinto dai concorsi all'insegnamento supe-

---

(1) Anticipo di qualche fascicolo questo articolo per commemorare un filosofo, della cui morte i giornali italiani quasi non si sono accorti; ed era naturale. Ma dev'essere specialmente ricordato in questa rivista, da chi fu alla sua scuola, e gli deve tanta parte di sè.

riore, ma perchè gli mancò l'animo di presentarsi al giudizio di quelli che gli parvero ciechi alla gran luce, che per lui splendeva sull'orizzonte. Più avventurato in ciò il Jaja, cui un meno intran-sigente concetto degl'indirizzi prevalse nella speculazione contem-poranea, dove, se egli non vedeva più la filosofia, vedeva tuttavia forme di sapere che la filosofia deve riconoscere e rispettare, con-senti di chiedere ed ottenere una cattedra superiore. Dalla quale peraltro non attese mai occasioni e mezzi di mondani rumori, solo contento ad attingerne, fino alla vigilia della sua morte, la soddi-sfazione, che per lui fu costantemente gioia vivissima, la beatitu-dine piena di tutta la sua vita, la beatitudine divina di Socrate, di accendere la propria anima all'anima dei giovani bramosi e pronti a cercare la verità. E se questi giovani furono, come sono sempre, rari, egli ne fu pago, e non cercò altro. E pure scrivendo con scrupolosa diligenza tutti i suoi corsi di lezioni, non ne pubblicò mai nessuno; e gli stessi scritti, composti pel pubblico, dimenticò tal-volta di pubblicare; e qualcuno era già condotto presso che al ter-mine della stampa. E nelle riviste non scrisse se non quando fu preso da uno straordinario e prepotente bisogno di una discussione *ad hominem*; e quanto più gli cresceva con gli anni il fervore in-terno, tanto più ei si chiudeva nel breve giro della sua scuola e nella sua infaticabile meditazione. E i vecchi scolari che tornavano in questi ultimi anni a salutare il maestro, che tutti li ricordava e se-guiva da lontano e incurava sempre e teneva stretti a sè, se pro-vavano da prima una grande tristezza nel vederlo declinante sotto il peso degli acciacchi e afferrato con sforzo ansioso alla vita che egli amava tanto e che cominciava a sfuggirgli, dovevano subito ac-corgersi che il vecchio cuore batteva ancora, batteva sempre come una volta, e non sentiva gli anni, pronto sempre egualmente ad af-follarsi dietro alle care idee, sempre luminose e pur sempre studio-samente cercate, scrutate, perseguite. E quell'eterno giovane, sul cui volto brillava continuamente il sorriso d'una fede quasi ingenua, e su cui nè la lunga esperienza delle viltà e degli errori dei fatui e dei saccenti, nè il sospetto delle irrisioni degli ignari avevano mai potuto lasciare una traccia di sdegno, di dispregio o di malinconia, dava l'immagine viva dell'eterna giovinezza dello spirito e dell' filosofia, quale lo Spaventa l'aveva professata: eterno problema eterna soluzione. Dalle sue labbra non si udì mai una parola di sfiducia o di stanchezza e di accoramento, nè pur quando le forze gli venivano meno: lo spirito era sempre alacre, e s'effondeva di tratto in tratto in espressioni di ammirazione entusiastica per la

bellezza della vita, che sentiva traboccare dal proprio animo. Che importava a lui della volgarità che lo circondava, e si riversava nei giudizi negativi ond'era colpita — ed egli lo sapeva — la sua filosofia? Egli, come Spinoza, si spiegava quei giudizi, ne vedeva la necessità; e vedeva la necessità di tutta quella volgarità intellettuale e morale, e però non trovava luogo nè a deridere nè a deplorare. Non taceva già in lui la coscienza morale; ma il giudizio che condannava, intendeva pure e giustificava. Giustificava ogni errore al suo posto; e non si stancava perciò mai di raccomandare, come una delle maggiori, perchè più ardue virtù, la moderazione o temperanza, come egli diceva, e che era appunto l'ideale etico dello Spinoza: l'ottimismo razionalistico, ma rovesciato dalle basi naturalistiche su cui poggiava pel filosofo d'Amsterdam; giacchè per il Jaja il bene non era, ma si faceva; e si faceva in eterno, per una via lunga, che è tutta vita del bene; e la ragion d'essere del lungo cammino non era nel punto di partenza, ma nella meta. Alla quale egli non si stancava di animare e spronare con la parola e il fascino della sua personalità; e lì era la sua vera ed energica reazione morale alla negligenza e al difetto altrui.

Giacchè la sua personalità su chi era capace di penetrarne i profondi motivi fondamentali, esercitava un vero fascino, come è proprio di tutti gli spiriti che vivono intensamente i loro ideali, e recano in tutti i loro atti un forte accento di sincerità. Con lui si sentiva subito di essere alla presenza di un uomo, che non era un professore, uno scienziato, un qualunque professionale del sapere, che distingua tra la sua vita di uomo e la sua professione; uno di quei tanti che sono uomini soltanto in privato e cogli amici. Si vedeva subito che quell'uomo era un uomo anche sulla cattedra; e che quello che era il suo interesse di maestro, era realmente il maggior interesse della sua vita. La sua filosofia non taceva appena finita l'ora della lezione; perchè egli scendeva dalla cattedra e continuava il discorso a fatica interrotto quando s'era deciso a scendere; e si traeva dietro chi gli era stato più attento, e restava sotto i portici lungamente con lui a protrarre la lezione; e spesso se ne usciva con quella compagnia continuando, continuando finchè poteva, quasi nulla più gli premesse nella giornata. I suoi grandi affetti privati — Bertrando Spaventa, Angelo Camillo De Meis, Francesco Fiorentino — non erano nel suo animo privati affetti di lui, ma elementi vivi della sua filosofia; grandi ombre di trapassati, che s'incontrava sulla via, che si percorreva e ripercorreva dietro al Jaja, quasi sacre erme, da cui si riceveva a volta a volta ammonimenti

e ispirazioni. Egli li aveva amati intensamente in vita; ma più forse, sempre più li venne amando poichè furono morti, vedendoli sempre più ingigantire nel pensiero ritornante sempre con forze più poderose a rimeditare or l'uno or l'altro dei loro ammaestramenti. Sul feretro dello Spaventa, aveva detto al maestro: « Finchè un pensiero vibrerà nella nostra mente, un sentimento nel nostro cuore, il tuo nome, l'immagine tua, staranno sempre con noi, sulle nostre labbra, negli animi nostri. Con te tanta parte di noi discende nel sepolcro, ma non discende la scintilla, che tu, con pochi altri valorosi, sapesti sprigionare nel pensiero speculativo della nuova Italia. Quella scintilla noi vorremo e sapremo custodirla ». E morto due anni dopo il Fiorentino, aveva congiunto nel suo saluto i due maestri in un medesimo proposito sacro: « In Bertrando Spaventa e in te noi terremo sempre fissi gli sguardi, sicuri di mirar sempre a ciò ch'è nobile ed elevato. Il giorno che il nome e la memoria di Bertrando Spaventa e tuoi cadranno dalla mente e dagli animi nostri, quel giorno i nostri cuori avranno cessato di battere ». E così fu. Al De Meis era congiunto da legami domestici; ma egli ricordava la dottrina sterminata e tutta umana di quel savio buono, che l'ardore veemente delle grandi passioni per la scienza, per la virtù, per la patria quale egli la vagheggiava, seppe contenere e ingentilire con la grazia squisita d'un animo aperto alla simpatia e all'amore per tutto ciò che avesse lume spirituale, e le rigide concezioni e le tendenze spietate del razionalismo temperò e rammorbì al calore d'un intenso sentimento cristiano. Tre nomi, tre simboli: tre aspetti della filosofia del Jaja, che sentì egualmente l'influsso di tutti tre questi suoi maestri; e se dallo Spaventa, che pure fu in qualche modo maestro anche del Fiorentino e del De Meis, fu spinto verso il segno a cui mirò sempre il suo pensiero speculativo, egli non percorse la via senza preoccuparsi di problemi che avevano attirato l'attenzione degli altri due, dell'uno dei quali fu lungamente scolaro nel periodo della sua formazione mentale, e all'altro somigliò e fu simpateticamente stretto nel modo ottimistico d'intendere la vita.

## II.

Nato a Conversano il 16 giugno 1839, il Jaja non venne a Napoli se non dopo il '60, quando ci venne il Fiorentino; e vi portarono entrambi dalla provincia quella che era la fede filosofica allora largamente seminata in tutto il mezzogiorno d'Italia dalla

parola eloquente del Gioberti. Quando vi giunse lo Spaventa e vi iniziò sulla fine del '61 la sua inesorabile critica del giobertismo, il Jaja doveva simpatizzare coi molti che si preparavano a combatterlo: tra i quali era il Fiorentino (1). Ma è noto come questi dall'opposizione passasse alla stima reverente dell'avversario e all'ammirazione, appena conosciuti i suoi scritti; e con sè dovette trarre il giovane Jaja. Quando il 12 gennaio 1863, incominciato il suo insegnamento a Bologna, diede notizia di sè e della condizione degli studi filosofici in quella città allo Spaventa, cui prima di lasciare Napoli s'era accostato, scriveva: « Alla mia scuola usano pochi uditori, alle altre della mia facoltà meno che pochi, o nessuno. Per buona ventura è venuto qua a continuare i suoi studi filosofici un bravo giovane delle provincie meridionali, un tal Donato Jaja, quel medesimo che mi accompagnava, quando presi commiato da voi. Ha buon ingegno, e buona volontà, ch'è ancora più rara ne' nostri giovani. Altri vanno e vengono più per curiosità che per vaghezza di studio: sono le comete di tutte le cattedre » (2). Il Jaja fu assiduo alla scuola del Fiorentino fino al 1868; stringendosi gli di devota amicizia, e con lui entrando nella familiarità del De Meis, che era a Bologna il centro dell'alta cultura filosofica, e il rappresentante più autorevole di quel movimento di pensiero che aveva il suo capo a Napoli, in Bertrando Spaventa. Lo studio della critica aristotelica della trascendenza platonica diede nel 1863-64 l'ultimo colpo alle preoccupazioni giobertiane del Fiorentino contro la filosofia tedesca. Lo Spaventa si levò in alto nel suo pensiero: divenne il suo maestro, col cui spirito, scrivendo il *Saggio sulla Filosofia greca* e poi lavorando attorno al *Pomponazzi*, fu sollecito di tenersi in continuo contatto. E così di riverbero il pensiero dello Spaventa cominciò ad agire sulla mente del Jaja. Il quale, pubblicando nel 1869 la sua dissertazione di laurea *Origine storica ed esposizione della Critica della ragion pura di E. Kant*, la dedicava al Fiorentino per riconoscenza verso colui che « pel primo » era venuto educando il suo intelletto « nell'arduo campo delle scientifiche speculazioni ». Egli infatti non aveva ancora conosciuto lo Spaventa se non attraverso il Fiorentino, pur avendo già studiato gli scritti che fin allora aveva pubblicati il primo, e conosciuto lui stesso di persona, presso il De Meis, quando lo Spaventa fu a Bo-

(1) FIORENTINO, *La filos. contemp. in Italia*, Napoli, 1876, p. 150.

(2) *Critica*, IV, 484.

logna nel '68 per un'inchiesta su quella università. Egli conquistò a grado a grado lentamente e a fatica la coscienza delle verità, intorno alle quali lavorò poi tutta la vita. E i primi passi gli dovettero riuscire difficili. Egli che con un verecondo senso di pudore, che non ebbero tanti altri coetanei, vanitosi ostentatori di crisi che non ebbero mai, rifuggì sempre dal ricordo dei travagli di spirito, che alla sua anima profondamente religiosa dovè costare il sacrificio della robusta fede degli anni più giovanili, a uno de' suoi scolari che già nel suo lavoro per la laurea in filosofia mostrava di essersi francamente collocato su quella cima, che il maestro gli aveva additata: — Vedi, disse, questo concetto che a te ora par chiaro, che non c'è oggetto di fronte al soggetto, ma questo se lo costruisce generando se medesimo, questo concetto che ora infatti è chiaro, come oscuro era quando cominciammo noi, e quanti sforzi, quanti dubbii, quante esitazioni e ansie ci costò!

Già nella sua dissertazione su Kant egli aveva posto quello che fu il problema di tutta la sua vita, ma in una forma ancora, per dir così, fichtiana, com'era quella in cui poteva il problema essere posto dal Fiorentino, che non vide mai profondamente il carattere metafisico del problema solo apparentemente gnoseologico posto da Kant; laddove il Jaja, approfondendo più tardi il concetto del conoscere, s'accorse benissimo che esso era appunto lo stesso concetto dell'essere. In questo suo primo lavoro mostra esattamente l'origine della filosofia kantiana dal dissolversi della filosofia razionalistica dei cartesiani fino a Leibniz e Wolf, e della filosofia empiristica dei lockiani: ossia dal bisogno di conciliare la verità senza certezza propria della metafisica, con la certezza senza verità propria dell'esperienza qual'era uscita dalla critica di Hume; e indica negli stessi opuscoli di Kant anteriori alla *Critica* come si venisse maturando la coscienza della necessità d'una conciliazione siffatta. Nella *Critica* il problema è l'unità del senso e dell'intelletto: la sintesi a priori. Ma è risoluto da Kant? Dall'esposizione di tutta la dottrina risulta una conclusione negativa: « E doveva essere necessariamente così, perchè, muovendo Kant da una dualità primitiva ed irriducibile, qual'è la materia e la forma, la ricettività e la spontaneità, la sensibilità e l'intelletto, o l'unità non apparirà mai, o non le potrà dare un valore reale, contento di assegnarle il modesto ufficio, non potendo altrimenti sbarazzarsene, di farla fare da direttrice a tutto il sistema conoscitivo ». Kant rivendica l'originalità dell'intelletto di contro alla passività del senso; questo era il suo maggiore interesse, per salvare la scienza dallo scetticismo di Hume. « E se nella ragione

non vide la facoltà che poneva una reale conciliazione fra quelle due prime, fu perchè la mente sua, invasa, preoccupata, dominata, da quella dualità, non ebbe nè agio nè tempo di guardare a quella unità finale, ch'è stato poi lo sforzo costante di tutta la filosofia che gli è succeduta ». Kant perciò scopre un universale che, essendo soggettivo, non è l'universale della stessa realtà. Il dualismo si riproduce tra spirito e cosa in sè, fenomeno e noumeno. Kant, insomma, « mira a stabilire principalmente la differenza; che meraviglia, se gli è tolto di vedere l'unità? Questo sarà il compito de' suoi successori, i quali o guarderanno all'unità, e saranno i veri continuatori della filosofia di Kant, o si fermeranno alla differenza, e ne saranno soltanto i ripetitori ». Il germe, di cui Kant non ha coscienza, ma che è deposto nella sua critica, e dovrà svilupparsi nei successori, è questo: « Se la conoscenza consta d'intuizioni e di concetti, se le intuizioni, come sensibili, riposano sopra affezioni, ed i concetti sopra funzioni, la conseguenza necessaria è, che l'oggetto ideale non può essere dato, ma dee farsi ». Ossia l'oggetto deve dimostrarsi la produzione dello stesso soggetto. Che fu la via per cui s'incamminò il Fichte.

Un suo scritto posteriore, del 1872, ci mostra il Jaja profondo nello studio di quel germe lasciato da Kant a' suoi successori, e già esperto del concetto della nuova metafisica derivante dal criticismo. È una critica lucidissima del libro di Ausonio Franchi, *Su la teorica del giudizio* (1870); e si aggira intorno al problema centrale della critica kantiana: la sintesi a priori. Dimostra i legami innegabili che questa critica ha con le ricerche di Hume intorno al valore del principio di causa; e poi si estende nella interpretazione del significato proprio del kantismo quale apparisce nella teoria della sintesi a priori, contro le critiche superficiali del Galluppi e quelle del Rosmini, dal Franchi accozzate incoerentemente insieme. La sintesi a priori, è vero, è la negazione del principio d'identità, su cui si regge la logica formale: il Galluppi in ciò ha ragione. Ma c'è poi davvero l'identità della logica formale? C'è un giudizio il cui predicato sia pura e semplice ripetizione del soggetto? Nel giudizio apparentemente più tautologico, il predicato è bensì identico col soggetto, ma è anche differente; « il soggetto nel giudizio, considerato indipendentemente dal predicato, è indeterminato, anzi è l'indeterminazione per eccellenza, e come tale non si può nè pensare, nè nominare, e perciò non può dirsi neppure soggetto! Ciò che fa passare questa indeterminazione nello stato di determinazione è appunto il predicato, a cui si deve se il

contenuto del soggetto è pensabile e nominabile ». La logica formale non intende il valore del pensiero, che non è semplice identità, ma identità nella differenza.

La vera sintesi, aveva detto il Franchi dopo aver rifiutata la teoria kantiana, consiste bensì nella costituzione dei concetti, come già osservò il Rosmini; ma i concetti constano di note, che sono altri concetti; e la sintesi perciò è unificazione di concetti, ciascuno dei quali risulta a sua volta da un'altra sintesi; e così via. — Dove, pur movendo da un'osservazione del Rosmini, s'era lasciato sfuggire tutto il valore della sintesi originaria a cui avevano guardato tanto il Kant quanto il Rosmini: la quale è originaria, perchè non presuppone nessuna conoscenza, e quindi nessun concetto, ed è l'attività produttiva che spiega l'origine prima del conoscere. Il Franchi confuse due cose affatto distinte per Kant: il problema della logica comune con quello della logica trascendentale, che mira più in là del conoscere già formato, a cui si riferisce il principio di contraddizione e quella sintesi di elementi ricavati già dall'analisi, di cui s'era parlato sempre prima di Kant, ma che non ha che vedere con la sintesi kantiana. La quale scuote la vecchia logica, e però riesce ad abbattere tutto l'edifizio della vecchia metafisica, gittando i germi d'una nuova metafisica, « in cui lo spirito umano si affermasse, senza veli e senza ombre, in tutta la integrità della sua natura »: ossia in questa sua più profonda natura trascendentale, di là da tutto ciò che si può pensare secondo il principio di contraddizione.

In questo scritto, adunque, il problema critico, come nasce in Kant ma si fa chiaro ne' suoi continuatori, è diventato il problema metafisico: quale resterà in tutta la speculazione assidua del Jaja, quella che egli dirà la ricerca speculativa dell'idealismo nuovo o della nuova metafisica. Quando nel 1878 prese in esame la dottrina rosminiana della *Teosofia*, e dimostrò — quello che il Gioberti aveva profetato — che il Rosmini non era riuscito e non poteva riuscire a risolvere il gravissimo problema che vi s'era proposto, di ricavare dal suo essere ideale, che è una sola delle tre forme fondamentali dell'essere, le altre due e la loro unità, poichè non dai molti si può pervenire all'unità, che è già stata saltata, quando si ha innanzi uno dei molti come tale e senza l'unità; allora egli, scrutando i segreti rapporti della ricerca rosminiana con la logica trascendentale in cui quella di Kant si trasformò per opera di Hegel, non più semplice analisi delle categorie che si possono dedurre empiricamente dal fatto del conoscere attraverso le varie forme dei giudizi, ma deduzione pura delle categorie stesse o co-

struzione trascendentale del puro pensiero, che si articola nelle categorie, ebbe modo di mostrare come sicuramente già sapesse guardare al punto centrale del nuovo idealismo: a quel punto, dove nasce realmente il processo del conoscere come vivo processo della realtà. Qui egli comincia a battere insistentemente su un motivo, che tornerà sempre sotto la sua penna e sulle sue labbra: dell'unità e della differenza della mente umana (mia o tua) e della mente, come pura mente, alla quale il filosofo deve dalla prima salire, se pure vuol intender la stessa prima. « L'una non è l'altra », egli qui dice al Rosmini, che badava bene a distinguere la mente ch'è essenziale all'essere, dalla mente umana: « la mente ch'è mente, non è la mia mente; ma la mia mente essa è che, svestendosi, con un potere che può da tutti essere osservato, di tutto ciò che la costituisce mia mente o mente d'altri, scende nel più profondo di se stessa, e si coglie come pura mente. La mente non è la mia mente, e sta bene; ma se essa, rimanendo quel ch'è, non è pur mia mente, come posso discorrerne? e che valore avanzerebbe alla mia mente, s'ella fosse altra, e non più, dalla mente? ». Differenti, dunque, ma anche identiche: giacchè la realtà della mente pura sta nella mia mente, in una data mente; come, viceversa, l'intelligibilità d'ogni data mente va cercata nella mente pura.

A questa mente pura, che è poi la sola che si realizzi, bisogna rivolger il pensiero per intendere quel concetto fondamentale del nuovo idealismo, dell'identità del manifestante e del manifestato, del soggetto e dell'oggetto nella cognizione. « Credesi d'ordinario che la mente ne' suoi rapporti con l'essere sia come ne' rapporti cogli enti finiti e determinati. Avendo dinanzi a me una pianta ed un uomo, dico che la prima è un oggetto che non è soggetto, il secondo al contrario è oggetto ch'è soggetto. Ma si deve considerare che, come si tratta di oggetti finiti, così la mente in essi si dispiega non come mente, ma come una data mente. Ma, se risaliamo alle prime origini della speculazione, la mente ha di contro a sè non questo o quell'essere, ma l'essere privo d'ogni determinazione; epperò essa è la mente, nostra se si vuole, ma non la mente di questo o quell'altro individuo; è la mente umana in tutta la sua estensione ». E questa mente non può essere mente, soggetto, se ha l'essere opposto a sè: perchè soggetto è riflessione sopra di sè; e questo sè dalla cui riflessione nasce il soggetto o è l'essere stesso, o qualche altra cosa; ma se è altro, che può essere esso, non essendo essere? Il soggetto, dunque, è concepibile a patto di contener l'essere dentro di sè.

E tutti gli errori della teosofia rosminiana provengono dal non aver visto se non l'elemento particolare e transitorio della mente, lasciandosi sfuggire l'universale e il permanente, che non è staccato dal primo. « L'universale ed il permanente, che sono in fondo all'umana coscienza, non sono immobili e fissi, ma si muovono, e il loro movimento è significato appunto dalla mutabilità e particolarità, che son pure elementi indispensabili alla vita dello spirito ». Questo movimento del pensiero ci spiega la storia, che è mutamento perpetuo, ma non è il lavoro di Penelope: c'è la molteplicità, ma come molteplicità dell'uno. — E soltanto in questo uno-molti che è il pensiero, si poteva trovare quella chiave, che il Rosmini cercava, e non trovò, dell'essere che è uno ed è trino. « All'uno-molti non si perviene, se non alla condizione, che l'esser sia e si riveli sin da principio come mente ». La mente, infatti, è essere che si manifesta a sè, ossia è unità, ma anche distinzione: è uno, quell'essere che è, in quanto si duplica. « Ma la sua duplicazione non è scissione immedicabile, e contiene in sè la propria guarigione, perchè quest'essere, duplicandosi, è se medesimo in entrambi i termini della duplicazione. La medesimezza dell'essere, presupponendo il due, la scienza, senza di che non si avrebbe il diritto di pensare e dir medesimezza, reintegra l'essere, ed è vero ritorno di questo a se stesso »: quell'essere morale, che il Rosmini richiedeva come unità dell'essere reale e dell'ideale. Questa unità, che risolve la dualità e la conseguente molteplicità, è l'eterno che risolve in sè il tempo.

« L'essere è impossibile che si riveli mai come farsi, se per dirla col Rosmini, manifestato e manifestante non sono lo stesso.... Se la mente nostra che contempla l'essere, non è l'essere stesso, dell'essere non si potrà parlare in eterno, che come un fatto ».

E così il Jaja s'afferra al filo che già aveva pòrto lo Spaventa per uscire da quel labirinto del congegno della logica hegeliana, determinato dal rapporto delle prime categorie. L'intendimento del divenire sta nel concetto del divenire come atto della mente.

« Il divenire hegeliano è la contraddizione dell'essere risolta, cioè l'unità effettiva dell'essere e della sua negazione. Il puro essere è quiete, la sua negazione è moto. Or l'essere non è nè quiete senza moto, nè moto senza quiete, nè quiete di qua e moto di là, ovvero quiete prima e moto dopo »: chè altrimenti verrebbe meno la contraddizione, senza la quale il movimento non s'intenderebbe più. E il Jaja rileva che il Rosmini stesso vide « che la contraddizione è la causa del movimento a priori del pensiero », e riconobbe

che « questo è il merito dell'Hegel, l'aver veduto che un tal movimento nasce dalla contraddizione » (*Teos.*, II, 23). Ora pel Rosmini questa verità sarebbe stata da Hegel falsificata attribuendo all'essere quella contraddizione che è solo del pensiero (cioè del pensiero limitato dell'uomo) che passa da un'idea all'altra. E il Vera, come fu osservato, intendeva pure a questo modo la dialettica hegeliana, facendo nascere la contraddizione nella posizione soggettiva del pensiero di fronte all'essere. Ebbene, osserva il Jaja: « In questa stessa divergenza v'ha un punto importantissimo, in cui i due illustri pensatori sono d'accordo, ed è che il movimento dell'essere viene dal pensiero. Per Hegel proprio il pensiero è che rende possibile la negazione, e quindi il movimento e la fecondità dell'essere, come vuole il Rosmini. Se non che pel filosofo tedesco, a differenza dell'italiano, il pensiero non è mai estrinseco all'essere, ma gli sta dentro sempre, è lo stesso essere, e non comincia col girargli attorno, e costruire armature e torri per dare la scalata a quel vero pensiero, che, secondo il Rosmini, è intrinseco all'essere, il quale essere poi non è più quel di prima ecc. ecc. ». Non solo dunque l'essere che si contraddice come unità di uno e molti, quiete e moto, è pensiero, ma è — e questo è veramente notevole, tanto più che non è un concetto incidentale e senza conseguenze nella filosofia del Jaja, — è lo stesso pensiero umano: quel pensiero che per Hegel, essendo di qua dalla natura, come Io, coscienza, non si può considerare come l'artefice interno del logo puro, in cui l'essere si muove in virtù delle sue contraddizioni. Giacchè il Jaja, che mirava più a intendere per suo conto, che a definire storicamente il genuino pensiero di Hegel, non s'accorge qui e non disse mai dopo, e forse non vide mai, che questo pensiero che egli identificava con l'essere della dialettica non era propriamente lo stesso essere della logica hegeliana; ma un altro essere, apparso nella storia ulteriore di questa logica trascendentale, con lo Spaventa<sup>(1)</sup>; e da lui cominciato a intendere ancora più immanentisticamente. Sicchè può soggiungere dopo le parole testè citate: « Noi siamo con l'essere hegeliano, perchè siamo persuasi, che se il pensiero non è primitivamente nell'essere (l'essere, dico, a scanso di equivoci, ch'è la parte più alta della speculazione, da cui si discende, e oltre del quale non è più da salire, non l'essere come appare dapprima nella conoscenza

(1) Alla interpretazione dello Spaventa delle prime categorie hegeliane egli in questo scritto si richiama esplicitamente: *Saggi*, p. 37 n.

fenomenica (1)), non vi sono giri e rigiri e armature e scalate che tengano, per introdurvelo mai più, e resteremo in eterno col puro e vuoto essere e quindi... con la necessità che l'essere si muova e fecondi, senza che si muova e fecondi mai effettivamente ».

Questo non era più Kant, nè Fichte; e non era più nè anche Fiorentino; questo era Hegel, come l'intendeva Spaventa: quella tale metafisica della mente, che questi veniva annunciando come la filosofia dell'avvenire. Quando l'anno dopo (1879) il Jaja difese la dottrina adombrata dal Fiorentino ne' suoi *Elementi di filosofia* dalle critiche del Mamiani, scandalizzato che in quel libro destinato a tanta fortuna nelle nostre scuole, la filosofia diventasse una specie di psicologia, e la conoscenza fosse spiegata con una forma di sensismo, quello che il Jaja trovò nel libro del suo maestro non si può dire a rigore che questi ce l'avesse messo. Quella definizione, con cui il libro comincia, della filosofia come scienza del pensiero non si può intendere, secondo la mente dell'autore, se non concependo la filosofia come una scienza particolare; perchè il suo oggetto (il pensiero) viene annoverato come oggetto da aggiungersi a quelli studiati dalle scienze matematiche e sperimentali, e non viene perciò considerato come il tutto o l'universale realtà. Il Jaja invece afferma: « Pel Fiorentino il pensiero ha valore soggettivo ed oggettivo, individuale ed universale, è imprigionato ne' confini del tempo e dello spazio e supera questi confini, ha per proprio il conoscere ed è eziandio l'essere; e perciò la scienza filosofica, pigliando a suo oggetto il pensiero, non diventa nient'affatto una scienza particolare; che anzi è universale per la prima volta nel vero significato di questa parola, poichè tutte cose sono veramente fatte pel pensiero, e senza del pensiero non si fa niente, niente si spiega ed intende ». — Il Mamiani vedeva in questo concetto della filosofia come scienza della scienza la riduzione della filosofia alla noologia kantiana (ed è infatti una veduta neokantiana). Ma, rispondeva il Jaja « la noologia kantiana, come al Mamiani piace di chiamarla, è divenuta nelle mani de' suoi successori la nuova metafisica, essendosi essi accorti che quel noumeno, che Kant andava cercando di fuori, e che, sebbene fosse un bisogno incluttabile della filosofia, non trovò e disse non ritrovabile, era appunto in quello stesso conoscere, di cui egli cominciava a scrutare il fondo, come non si era mai fatto prima di lui ». Trattare della coscienza non è trattare di

---

(1) L'essere logico, insomma, non il fenomenologico.

una parte solo della realtà, perchè la coscienza è l'essere, e l'essere nella sua totalità concreta, quale si riflette su se stessa, e riflettendosi si realizza pienamente. — La coscienza, aveva detto il Fiorentino, consiste in un raddoppiamento del pensiero sopra se stesso. « Ma », notò il Mamiani, « il pensiero raddoppiato come fa a sapere ch'è identico al semplice o sdoppiato che il chiami? o in altri termini il me riflesso e specchiato nella coscienza come s'accorge e sa e conosce in modo evidente di essere uno e medesimo col me irriflesso? ». Non esiste, risponde il Jaja, un doppio me: uno riflesso e uno irriflesso. O esso esiste come riflesso, o non esiste punto: me irriflesso è contraddizione in termini. « Sdoppiati i due elementi, che compongono il me, considerati separatamente l'uno dall'altro, l'uno senza l'altro, a nessuno de' due può competere il nome e la natura di me. Il me incomincia, quando l'interiore principio e l'interiore energia » (si badi che il Jaja non dice qui il ' pensiero ', come aveva detto il Fiorentino) « si ripiega sopra di sè; e non si ripiega soltanto; perchè, se si ripiegasse, o, più esattamente, si piegasse sopra di un altro, non sarebbe me ». Sicchè il me c'è soltanto 1) in quanto c'è la riflessione, e 2) in quanto c'è l'identità dei due termini della riflessione, e non ha senso la domanda del Mamiani: come sa il me riflesso d'essere uno e medesimo coll'irriflesso? « L'essere questa identità e l'accorgersene sono due atti in uno, ed è impossibile che si separino. Chi dice Io, dice due termini e una relazione, la quale, si badi, è tale che, ponendo se stessa, pone i suoi termini: sicchè nè questi son prima di quella, nè quella è prima di questi... La coscienza è un atto solo ». Essa « è la più solenne attestazione del fondamentale principio, sopra cui, auspice il Kant con la sua sintesi a priori, la nuova metafisica innalza il suo nuòvo edificio dell'essere e del conoscere. Negatelo, e la vostra stessa negazione, prodotto della coscienza, dell'io, ne sarà la vivente affermazione. Spegnete prima, se potete, l'Io; ed allora che resterà della conoscenza? ».

Ma, se l'atto della coscienza è unico, e se nella sintesi a priori della coscienza si coglie così la natura del pensiero come quella dell'essere, è possibile ammettere qualche cosa di anteriore alla coscienza stessa? È possibile ammettere un che di irriflesso, anteriore a quella riflessione, in cui la coscienza si realizza come essere che non è soltanto, puro fatto, ma è farsi, come rivelazione di se a se stesso? Ecco il problema del Jaja: che aveva innanzi a sè, da una parte, il Fiorentino che, incapace di fissare lo sguardo in quella viva luce del puro pensiero, che è la radice del conoscere e dell'essere

aveva già ripiegato sotto la pressione del positivismo e consentito ad ammettere nella conoscenza un dato che rimanda a un'origine esterna alla coscienza. Si ricordi che è del gennaio 1876 la sua *Positivismo ed idealismo*; e gli *Elementi di filosofia* (1877) recano troppe testimonianze del compromesso. E aveva, dall'altra il De Meis, il solo degli hegeliani d'Italia che si fosse preoccupato vivamente del problema della filosofia della natura, e vi avesse atteso con studii profondi e originali, dai quali però risultavano sempre più fermate le barriere che Hegel aveva innalzate attorno alla natura, che non è logo, e non è spirito, ed è perciò condizione necessaria all'avvento di questo. Come si comportò il Jaja di fronte a questi due modi di concepire lo spirito, concordi nel ritenerlo condizionato dalla natura?

### III.

L'esigenza del suo pensiero era evidentemente quella di sorpassare tanto la posizione del Fiorentino quanto quella del De Meis: e a questa mira tenne costantemente fisso lo sguardo negli ultimi trent'anni della sua vita, sentendo sempre vivissimamente che prima e fuori del pensiero, di quello stesso pensiero che è il pensiero umano, che non precede e trascende la storia, ma è la stessa storia, non c'è nulla; e si sforzò, con piena fede nella necessità di una vittoria sicura, di concepire in conseguenza tutta la realtà come realtà spirituale. Ma riuscì egli interamente a liberarsi dalle preoccupazioni, che erano pure rimaste in fondo al pensiero dello Spaventa, e tanto agirono sulle menti del Fiorentino e del De Meis? Poteva egli riuscirvi in un periodo in cui, sparito lo Spaventa, rimasero padroni del campo neokantiani e positivisti, e il maggior filosofo contemporaneo parve a tutti lo Spencer?

Due memorie del 1883 e del 1885 sono destinate appunto a fare i conti col positivismo e con un certo indirizzo dello stesso kantismo, che in ultima istanza si confondeva col primo. La prima tratta *Dell'a priori nella formazione dell'anima e della coscienza*; l'altra de *L'unità sintetica kantiana e l'esigenza positivista*. Nella prima memoria egli faceva giustizia di un errore, in cui era incorso lo stesso Fiorentino, spiegando naturalisticamente l'apriori, come un carattere primitivo nell'individuo, ma derivato nella specie. « La ingegnosa distinzione di individuo e di specie risolve qui, come sempre, in apparenza la quistione, e in sostanza non fa che spostarla. Nell'analisi di quell'atto, in cui consiste l'anima e la coscienza,

ci siamo collocati per questo nella prima sensazione e nel primissimo atto di coscienza, innanzi a cui non v'è nè sentire nè pensare. L'esame nostro è caduto appunto sulla sensazione e sulla coscienza come tali, e non come si manifestano in questi o in quegli altri individui della specie animale e della specie umana. E se l'analisi ci ha dato che uno degli elementi, senza di cui non esiste l'atto del sentire e del pensare, è appunto quella tale attitudine o potenza, è necessità ammettere che siffatta potenza preesiste, e perciò rispetto all'anima e alla coscienza è un a priori, senza distinzione di specie o d'individuo ».

Il Jaja distingue tra anima e coscienza: la prima sente, la seconda è coscienza della sensazione. E come non si può esser consci di una sensazione che non ci sia, prima ci dev'essere la sensazione, affinché poi ci possa essere la coscienza; così la sensazione, essendo sensazione di qualche cosa, presuppone lo stimolo come suo precedente necessario. La questione che si discute è: può lo stimolo generare la sensazione? e può la sensazione generare la coscienza? La risposta affermativa alla prima domanda è la tesi del materialismo; la risposta affermativa alla seconda domanda è la tesi del sensismo: le due tesi, a cui riuscivano i positivisti: questi giacobini della filosofia, come qui li chiama il Jaja, che fan *tabula rasa* non solo dei vecchi e certamente contestabili diritti dell'apriori inteso alla maniera della vecchia metafisica, ma dei diritti d'ogni a priori. Ora che la sensazione non possa provenire dal mondo fisico, a cui appartiene lo stimolo di essa, è chiaro dalla differenza qualitativa dello stimolo che è movimento, dalla sensazione che non è movimento e non si genera perciò in un qualunque essere capace di moto. La sensazione suppone la potenza di sentire, oltre lo stimolo, non perchè la potenza sia un antecedente temporale (che non è questa la natura dell'apriori kantiano), ma perchè si dimostri come principio ideale dell'atto vivo e concreto del sentire. « La potenza non è fuori dell'atto, non è altra cosa dall'atto, ma è l'atto stesso, in quanto passa da uno stato all'altro » (1). E lo stesso si ripeta della coscienza rispetto alla sensazione. Nè dunque l'anima risulta, come effetto da causa, dal mondo naturale sottostante, nè la coscienza, onde l'uomo si distingue dagli animali inferiori, può concepirsi come risultante dal giuoco delle sensazioni.

---

(1) *Saggi*, p. 135.

E sta bene. Ma ci sono sensazioni di qua dalla coscienza? Animali, cioè, che non sono punto uomini? C'è un mondo meccanico di stimoli non sentiti? — La sensazione si trascende per due versi: da un lato pel concetto della potenza del sentire, dall'altro pel concetto dello stimolo. La potenza, s'è visto, non è fuori dell'atto: è lo stesso atto, che è potenza rispetto a uno stato suo ulteriore. La potenza cioè è un elemento trascendentale, non trascendente della sensazione. Deve pensarsi altrettanto della potenza della coscienza rispetto alla coscienza. Ma deve anche dirsi altrettanto dello stimolo rispetto alla sensazione, e della sensazione rispetto alla coscienza, in guisa che l'unica effettiva e concreta forma del reale sia la coscienza? A questa mira, come s'è detto, tende la mente del Jaja. Il quale, dopo avere contro i giacobini della filosofia assicurato i diritti dell'apriori al disopra del materialismo e del sensismo, si propone pure la domanda: — Ebbene, come si legittima questo a priori? Come spunta questo nuovo, che non è nel mondo inferiore? — « Allora s'entra in un'altra questione » egli risponde, « e certo di capitale importanza, che mostra vic più come i precedenti fisici, meccanici e fisiologici, conducono alla soglia della scienza, ma non la oltrepassano ». Procedendo cioè sulla via delle scienze naturali, come fa il naturalismo, come faceva l'evoluzionismo dei positivisti, non si perviene alla realtà. Bisogna cambiare strada, e guardare il mondo con altri occhi. Discendere dall'uomo all'animale, e da questo, di specie in specie, alle piante, e discendere ancora giù giù fino alla materia gassosa, alla molecola prima, checchè sia questo *quid* oscuro e primitivo a cui si rivolgono i naturalisti, non giova.

La radice ultima della potenzialità dell'uomo è in siffatta molecola prima; . . . la difficoltà è solamente spostata, rimandata, non tolta. Essa all'ultimo riappare gigante come prima, anzi più di prima. Imperocchè mentre prima ci era dato osservare almeno, che la potenzialità della coscienza non esciva, così, ex-abrupto, ma aveva una formazione precedente nel corpo animale, e lo stesso dicasi di quella del sentire nell'organismo vegetativo, e così via via, insino alla potenzialità del corpo gassoso nella molecola prima; giunti ora, se difatto si può giungere davvero, a questo primo germe di tutta la vita cosmica, poichè anche qui troviamo una potenzialità (e qual potenzialità!) essendo essa pregna di tutte le altre posteriori, fino all'ultima e più ampia com'è quella, da cui esce l'attività coscienza umana; poichè dunque anche qui troviamo una potenzialità in apparenza la più esigua, in realtà la più vasta e comprensiva, donde la caveremo noi?... E questa potenza, che non ha più nulla avanti di sè,

donde trarrà la sua formazione? E lo stimolo, se è, se è anch'esso un atto, e non una potenza, ove troverà lo stimolo suo, da cui evochi la sua esistenza? Si dirà forse che la molecola prima è stimolo a sè medesima. A sè medesima? E se medesimezza dice riflessione, e riflessione coscienza e pensiero, oh! come mai balza improvvisamente il prodotto del pensiero in quelle reconditissime regioni, le più remote che mai dalla manifestazione della coscienza?

Ecco il grande errore, conchiude il Jaja, del positivismo, che ha creduto di poter adottare il punto di vista delle scienze naturali, ignaro che l'oggetto della filosofia « se non è separato e non può prescindere dall'oggetto delle scienze naturali, ne oltrepassa infinitamente il valore e i confini ». Quest'oggetto è il pensiero, che comincia a mostrarsi un ente tra gli enti, « ultimo ad apparire, come riflesso nel mondo della natura », laddove « per se stesso e in tutto il suo intimo valore è ultimo e nel medesimo tempo è primo e, più che primo ed ultimo, è primo-ultimo, nel senso che non solo in lui c'è la successione, ma ancora la risoluzione di questa ».

Qui è chiaro che il pensiero è il vero, l'eterno originario; e che questo originario non è mera astratta potenza, ma atto già nella sua forma più contratta; che questa sua natura di atto importa il suo svolgimento di grado in grado e un farsi, per cui esso si realizza all'ultimo, e non esiste immediatamente; che in questo suo farsi si manifestano le forme che astrattamente considerate nel loro processo fenomenologico dalla esperienza danno luogo alla molteplicità degli oggetti delle scienze naturali; che la filosofia coglie nell'unità l'essenza concreta del processo come pensiero, mettendosi a un punto di vista suo proprio, inattuabile alle scienze della natura. Ed è definitiva la critica del monismo positivista « che colloca la vita universale sopra una linea retta, senza capo nè coda, senza principio e senza termine, mentre la vita è circolo, è il principio che ritorna in se stesso...; monismo monco, superficiale, apparente » che si lascia sfuggire il pensiero « fondo e sostrato primo della vita universale »: l'oggetto della filosofia, che « se non avrà l'onore di essere filosofia scientifica, si contenterà di rimanere più semplicemente, ma, in compenso, più veramente, filosofia ». — Ma è pur chiaro che, se in tutta questa memoria il Jaja ha cercato di attingere un concetto del pensiero più concreto di quello di Hegel, non ha potuto districarsi dalle maglie dell'astratto concetto della natura, che porta di necessità a scindere il pensiero in un pensiero in sè e un pensiero per sè: ossia tra una idea del pensiero

e la sua attualità. Quella potenza, a cui il Jaja fa ricorso per distinguere l'apriori dalla realtà di cui esso deve render ragione (mentre l'apriori non è che la stessa realtà quando sia intesa), doveva trarlo a risolvere solo apparentemente questo problema, il più grave certamente che egli ereditava da' suoi maestri. S'è avuto cura di rilevare che questa sua potenza non è la vecchia potenza negativa aristotelica. E il merito del Jaja consiste appunto nell'aver avvertito che essa è già atto, in uno stato che vien superato; ma, in fatti, questo infido termine gli serve a sottrarsi alla necessità d'una posizione tanto difficile quant'è quella del pensiero inteso come concreta realtà originaria: tanto difficile per chi non chiuda gli occhi risolutamente a questo spettacolo del mondo della natura, in cui la coscienza è dell'uomo, e l'uomo è ultimo ad apparire.

Ma il Jaja non abbandonò più il problema. Nell'altra delle due ricordate memorie, insiste vigorosamente nella difesa del punto di vista della filosofia inaugurata da Kant contro le vane e ingenuè pretese del positivismo, ignaro del valore della gran questione pregiudiziale sollevata dal criticismo, per cui il centro della realtà si sposta definitivamente dal mondo esterno, sensibile o intelligibile che sia, all'atto stesso conoscitivo, da cui il mondo deriva. E rivendica quindi, con una breve analisi di questo atto, i diritti del pensiero di fronte all'esperienza. L'atto del conoscere, il giudizio, è sintesi di dato sensibile e categoria intellettuale, di esperienza e di apriori. Ridurre tutto all'esperienza, al dato sensibile, è, dopo Kant, ricadere in Hume. Credere che dalle sensazioni si possa ricavare la categoria è contentarsi di un'apparenza. Quando si riconosce che alla conoscenza è necessario il concorso dei due elementi, si è già riconosciuto la differenza qualitativa che passa tra loro. C'è dunque una dualità ineliminabile, che importa una realtà diversa da quella che è data dal senso, e che la compie: e la compie necessariamente; perchè la dualità del giudizio è pure unità, sintesi a priori, nella quale soltanto è possibile cogliere i due termini. Onde la realtà del senso e la realtà del pensiero, per cui la prima vien colta nell'esperienza, sono una sola realtà; quell'unità, a cui guarda quella metafisica, che « il positivismo, non che essersela lasciata da un pezzo alle spalle, l'ha tuttora davanti a sè, e ne ha bisogno, e si dibatte invano per evitarla ».

L'aveva detto lo Spaventa: « E se ciò che dico è vero, può darsi, che lungi dall'essere cosa passata oramai, la metafisica nuova sia come una profezia, cioè l'organismo e la correzione anticipata

della scienza della moderna esperienza » (1). E queste solenni parole il Jaja apponeva come epigrafe al libro *Sentire e pensare — L'idealismo nuovo e la realtà* in cui l'anno dopo (1886) svolse ampiamente il concetto della precedente memoria. « Questa profezia », diceva in un suo discorso (2), sulla fine di quello stesso anno il De Meis, « si compirà presto o tardi — tardi è più probabile — e allora le ossa del vate trasaliranno nella loro tomba, e alla memoria di B. Spaventa gl'italiani renderanno i dovuti onori ». Ad affrettare il compimento di questa profezia lavora il Jaja. La realtà del nuovo idealismo è il pensiero. Questo pensiero ci è dato nella coscienza, che è conoscere: il conoscere scoperto da Kant: il conoscere trascendentale, per cui, come si esprime il Jaja, si sale dall'atto alla potenza, e « a tal grado della potenza che, contenendo in sè l'atto, lo mostri nel suo farsi, generandolo in ogni sua parte »: il conoscere puro, insomma, come processo di conoscere, non come fatto già prodotti e osservato dal di fuori, empiricamente: « non come sostanza o essenza o altro dato qualsiasi, ma nell'atto suo, nell'atto di conoscere ». Kant, postosi su questa via, si arrestò alla dualità della sintesi, in cui l'atto del conoscere consiste; accennò da lontano, ma non mostrò l'unità, in cui dev'essere la radice di questa sintesi nel farsi dell'atto stesso. Bisogna salire alla potenza della sintesi: alla coscienza, all'Io, indispensabile condizione d'ogni giudizio, ma oltre la quale non si può andare perchè « di là dalla coscienza vi è il bujo » e perchè la coscienza è tal fatto, che non può esser dedotto, ma deve farsi da sè, in modo che, se non la ponete a principio, « la cercherete in eterno, ma non la troverete mai. Che se vi parrà di trovarla (tal'è la posizione del positivismo), ella vi avrà ingannata, perchè, fingendo che non sia donde vi mettete a cavarla o dedurla, a vostra insaputa vi si sarà appiattata prima, e ne esce, perchè vi era già ».

Il Jaja studia questa generazione della coscienza in due modi, o da due aspetti: il primo dei quali si può dire che corrisponda al punto di vista fenomenologico e l'altro a quello logico. In primo luogo: la coscienza presuppone il senso; se nulla si sente, di nulla si può aver coscienza. Contenuto della coscienza è la sensazione, che apparisce perciò come un antecedente della prima. Ebbene: si analizzi la sensazione spoglia della coscienza. Poichè la conoscenza

(1) *Scr. flos.*, ed. Gentile, p. 352.

(2) *Darwin e la scienza moderna*, Bologna, 1886, pp. 32-3.

con tutte le sue determinazioni nasce con la coscienza, la pura sensazione, che è tuttavia, nè più nè meno, il contenuto della coscienza in tutte le sue determinazioni, non può essere altro che l'infinita molteplicità indistinta e dicasi pure indeterminata, che poi apparirà alla luce della coscienza: tutta la natura quale la coscienza la troverà concorrente a costituire l'individuo senziente, tutta la natura quale si spiegherà alla coscienza nel contenuto sensibile: tutta la natura non staticamente concepibile, ma piuttosto come principio produttivo e operoso di quell'organizzazione che si richiede a costituire l'animale sensitivo e di quella varietà immensa, che la coscienza discopre nella sensazione. Dire sensazione è, dunque, dire una forza oscura, inconscia, che già si raccoglie e concentra in quel rapporto tra senziente e sentito, che annunzia il prossimo avvento dell'Io, e su cui or ora sorgerà l'Io a gettar la sua luce. Su questa sensazione ecco, dunque, sorgere la coscienza. Il significato di questa compie il significato di quella. Perchè la coscienza è riflessione: unità di due. I due non sono ciascuno coscienza, perchè questa è soltanto la loro unità (come il Jaja aveva opposto al Mamiani). L'elemento primo di questa riflessione, su cui la riflessione ha luogo, è di qua dalla coscienza: inattuabile, inefabile in sè, esso nella coscienza apparisce come quel sè, che l'Io afferma. Esso sta alla coscienza come la sensazione sta alla coscienza. Esso è appunto la sensazione, la natura come si concentra nella sensazione, la quale è perciò la base del processo, in cui la coscienza consiste: quella stessa forza che sente, pensa in quanto ha sentito.

Ma il sentire « non è base che si distacca dalla sua statua ». Ed ecco il secondo modo di considerare la coscienza, che non è più fenomenologico. Pare che ci sia il sentire quando ancora non c'è la coscienza. Ma l'Io è primitivo, indeducibile: non potrebbe esserci poi, se non ci fosse già prima. Il sentire è uno dei due termini dell'Io, che hanno la loro radice nell'unità dell'Io stesso, che è organismo, sintesi a priori. La natura è parte costitutiva dell'Io, e si può trovare perciò soltanto dentro di esso. Non c'è la natura e lo spirito: ma c'è lo spirito, che ha dentro di sè, grado del suo farsi, la natura. Giacchè l'Io è « movimento dentro di sè, posto che, come consapevole, si fa quello che prima non era. La sua essenza è muoversi. Ed è muoversi perenne, muoversi in ogni sua parte ». Ancora più chiaramente:

L'irriflesso è la esteriore natura. Varii e molteplici i gradi, attraverso di cui questa passa nel formarsi, perchè di irriflessa sia fatta capace di

riflettersi e si rifletta sopra di sè, sono senza numero gli atti singoli, in cui, e nell'insieme e in ciascun suo grado, esprime e manifesta la potenza sua, finchè la riflessione non appare e si fa. Qui vi ha successione, evidentemente, necessariamente, e quindi un prima e un poi, e quindi l'esigenza di un atto primo, e, come che sia e quando che sia, di un atto ultimo. Ma non vi è due forze separate, una che è irreflessa, e l'altra che è riflessa. Codeste sono le forze che sono fatte (che nel caso delle due sovraccennate sono l'assurdo, l'impensabile), non la forza che si fa. La forza che si fa è la forza che è sè medesima in tutti gl'indefiniti atti suoi (1).

Basterebbero queste ultime parole ad attestare l'alta esigenza del pensiero speculativo di D. Jaja. Le forze fatte sono il dominio fenomenologico del pensiero, al quale aveva sempre guardato il pensiero umano, e guardano e guarderanno sempre le scienze particolari. La forza che si fa (che non ha plurale) è il nuovo mondo della metafisica della mente, e la terra promessa, di cui, come lo stesso Jaja disse una volta sotto i portici dell'università di Pisa al kantiano Vaihinger venuto a trovarlo, E. Kant fu il Mosè. Essa è la sola concreta realtà: questa forza che si fa, l'Io, lo spirito, di cui la coscienza che non è sensazione, e la sensazione che non è coscienza, la forza inconsapevole e la consapevolezza sono due forze fatte: cioè, due astrazioni. Giacchè di Io ve ne ha due, avverte il Jaja, come vi ha due nature:

V'è l'Io che succede [alla natura], e v'è l'Io che non succede e non si può dire neppure che antecede; non succede e non antecede, perchè non vi è a chi succedere ed antecedere, nè v'è punto bisogno che sia. L'Io che succede è nel tempo, e quindi nello spazio. Codesto Io, che è scissura di sè come natura e come sua riflessione, come prima e come dopo, è essenzialmente, invincibilmente, eternamente tempo e spazio. Ma questo stesso Io, a cui è impossibile negare l'uno o l'altro de' due elementi che lo costituiscono, poichè esso è tale . . . che non succede e non antecede più, è chiaro che nel medesimo tempo non ha più nulla di temporaneo e spaziale. Non ha più nulla di temporaneo; è dunque natura eterna. Non è nulla di spaziale; è dunque natura immensa. Eternità ed immensità; è questa l'immanenza sua (2).

Secondo dunque che si guarda al fatto o al farsi, o, che è lo stesso, secondo che si consideri la realtà, dal di fuori o nel suo interno, abbiamo un doppio Io e una doppia natura. L'Io (l'uomo)

(1) *Sent. e pens.*, pp. 161-2. Cfr. pp. 144, 165-6, 174-5.

(2) Pp. 149-50.

naturale (spaziale e temporale) si trae seco una natura spaziale e temporale, finita per definizione: e allora si tratta del fatto, non del farsi della realtà. L'Io invece che si fa non ha prima di sè o accanto a sè la natura; perchè la natura è esso stesso l'Io; e la stessa natura, come farsi di questo Io, è eterna e infinita.

Se il Jaja tenesse fermo a questo concetto, la natura già nel suo sistema sarebbe svanita perchè risolta nel processo dello spirito. Il suo sistema meriterebbe il nome di spiritualismo assoluto. Ma anche in *Sentire e pensare* abbiamo più un'esigenza, che un sistema; piuttosto il problema che la soluzione; quantunque il problema sia di quelli, pei quali il maggior merito sta nel porli. Le forze fatte son due, in quanto fatte: si risolvono in una sola, nello spirito, in quanto si guarda al loro farsi. Ciò significa che bisogna guardare al farsi, poichè la dualità è inintelligibile. Ma si può? Chi ci autorizza a identificare quello che cominciamo dal considerare come diverso? Chi mi dimostra che l'irriflesso primo termine della riflessione coincide con la sensazione? E il sentito con lo stimolo? Per aver davvero ragione della dualità, non bisognerebbe ricavarla dall'unità? E quindi, non cercare l'antecedente dell'Io, per mostrare poi che già questo antecedente è Io; ma dall'Io stesso, come atto, mostrare come scaturisce quello che Io non è, o pare e deve parere non sia? — Quella potenza dell'Io, che qui risorge dietro all'Io, per spiegare la sensazione che non è Io, e attraverso la sensazione tutta la natura sottostante, è e non l'Io stesso, di cui è potenza; e in questa sua ambiguità nega e non nega la dualità di sentire e pensare, di natura e spirito. La dualità non è ancora tutta vinta; e l'unità affermata non è ancora vera unità.

Identica è la situazione nella memoria di due anni dopo: *La somiglianza nella scuola positivista e l'identità della metafisica nuova* (1888); dove, contro il nominalismo dei positivisti, si riafferma la necessità dell'universale, che è sì pensiero; ma non pensiero fuori delle cose, dei particolari, perchè universale e particolare, pensiero e cose sono tutt'uno: quell'unità che è stata indagata nel *Sentire e pensare*: unità vivente di determinazione e indeterminato, in cui si attua la vita del reale come continua determinazione di sè. Quell'unità vivente fu il tema delle assidue meditazioni del Jaja negli anni appresso. Segno ch'egli sentiva che il problema richiedeva tuttavia una soluzione, quantunque non fosse da sperare se non da quel punto stesso, a cui veniva aguzzando ormai da un pezzo lo sguardo. E nel 1894 lesse all'Accademia di Napoli una nuova memoria *L'intuito nella conoscenza*, in cui con acutissima critica tornava a indi-

care gli assurdi di cui formicola la vecchia concezione oggettivistica della verità, e terminava annunciando il proposito di ripigliare l'esame della costituzione del pensiero per ottenerne « la soluzione del massimo problema, ch'ei porta chiuso dentro di sè »: il problema del rapporto tra pensiero ed essere come principio di tutta la cognizione e di tutta la realtà. E infatti quello stesso anno pubblicava il primo volume di un'opera dal titolo: *Ricerca speculativa — Teoria del conoscere*.

La sua ricerca si rifà questa volta da un'estesa rassegna storica, la quale dimostra all'autore che tutto lo svolgimento della filosofia da' suoi primordii ad oggi è indirizzato a far convergere la speculazione sul fatto del conoscere. Egli si è venuto sempre più chiaramente convincendo che lì si racchiudono tutti i tesori, al cui possesso la mente aspira. E si propone d'indagare la natura del conoscere senza presupposto di sorta. Qui non muove più dal senso e dal bisogno di trascendere il senso qual è dato dalla coscienza per spiegare la coscienza sensibile senza incorrere nello scetticismo. Si mette innanzi l'atto del conoscere, prescindendo da ogni rapporto di esso con la verità, per trattare lo stesso concetto del puro conoscere come principio unico e assoluto di tutto, presupposto com'è da qualunque altro possibile del pensiero. — Qui è il punto fermo, dopo Kant: che noi conosciamo, e tutto, vero o falso che sia, ci si svela dentro al conoscere. Anche la negazione del conoscere è lì dentro. Ma conoscere è atto dell'Io. Il quale non è un immediato; ma affermazione di sè. E sappiamo già che importa questa affermazione: un'attività o forza che affermandosi è Io; ma, in quanto è principio dell'affermazione, non è ancora Io: bensì qualche cosa dev'essere; perchè, altrimenti, affermando, non affermerebbe nulla; e l'Io non sarebbe. Dunque è essere. Questo essere però non è come astratto principio; perchè, se fosse così, l'Io non sarebbe l'originario, il supposto assoluto di quel conoscere, fuori del quale non è dato di pensar nulla. Sicchè la necessità del conoscere è necessità dell'Io, e quindi necessità bensì dell'essere, ma dell'essere che si riflette sopra di sè. Dunque, non dell'essere come essere, immediatamente, ma dell'essere che si muove: del movimento, non dal diverso al diverso, ma da sè a sè. Del farsi, insomma; di quel farsi; che è intimità, coscienza, lo spirito: l'unità del molteplice, la medesimezza del differente.

• Trovato in fondo al conoscere, l'essere è reale come rivelazione di sè; in guisa che essere equivale ad apparire, e non apparire perciò significa il medesimo che non-essere. Ed ecco che è l'essere

puro di là dal conoscere: quell'essere che si pone come ciò che apparisce, il soggetto o principio dell' Io: essere identico al non-essere. L'essere e il non-essere sono quindi due astrazioni (« non sono in tal guisa due, che il primo possa essere anche per un istante solo senza il secondo »); la loro realtà è la loro unità, cioè l'apparire, lo spirito. Ma non c'è dunque nulla prima dello spirito? Prima, s'intende, logicamente? « L'esserè », dice a questo punto il Jaja, « per sua propria natura è ed appare, ed, in quanto appare, è altro da sè ed è identico a sè... Ora, 1.º L'essere fondamento dell'apparire, è il purissimo ed astrattissimo essere, che può essere solamente pensato, e che non è possibile che riveli sè stesso se non al pensiero ch'è in grado di scendere nel più profondo di sè. 2.º L'essere, come altro da sè (alterità, esteriorità), è l'essere naturale. 3.º L'essere, come identico a sè (intimità, pensabilità), è l'essere spirituale » (p. 80). — Astrattissimo, si badi, il primo essere, e rivoltantesi solo nel pensiero; astratto anche il secondo, e còlto egualmente nel pensiero. Perchè, come insistentemente ha osservato il Jaja, non si può parlare di sè prima che l'Io si affermi; e quell'altro da sè, che è il secondo essere, è una determinazione che gli compete solo nell'Io, che pone l'alterità nell'atto stesso che la risolve nella medesimezza. Qui l'unità, evidentemente, è assai più salda che in *Sentire e pensare*. La natura par qui diventare l'altro da sè che l'Io realizzandosi pone innanzi a se stesso.

Ma nè anche l'Io è attualità spirituale. Esso è la potenza dello spirito, che si realizza nel giudizio; che è sì sempre affermazione di sè (Io), ma di sè che afferma qualche cosa: posizione dell'oggetto, oltre che del soggetto. « Nell'atto di affermare avviene che chi afferma, fa in una due affermazioni distinte ed indissolubili ». L'affermazione di sè, è sostegno dell'affermazione della cosa. Affermare una cosa significa affermare, sempre, un predicato d'un soggetto; perchè il soggetto senza il predicato non è conosciuto, è ancora da conoscere, da svelarsi al pensiero: è l'indeterminato che deve determinarsi. Ebbene, questa determinazione che si fa dell'indeterminato è da una parte il realizzarsi dell'oggetto come tale; ma, dall'altra, anche il realizzarsi del soggetto come tale, che, solo in quanto giudica, è reale soggetto (Io). Nè dunque è possibile concepire l'oggetto (il determinato), nè il soggetto (il determinante) fuori dell'atto del giudizio. Il determinare che l'Io fa l'oggetto, è il determinarsi e realizzarsi dello stesso Io. E però l'indeterminato che l'atto del giudizio determina non è fuori, ma dentro lo stesso Io: il quale, determinando sè, secondo la propria natura (che è farsi, mutare,

differenza nella medesimezza), pone perciò l'oggetto, la cosa. Il soggetto che aspetta da fuori la cosa è un astratto: pura potenza senza atto. È l'errore antico e sempre nuovo degli intuizionisti, che si ripete pur nei positivisti e nei neokantiani, che presuppongono l'oggetto al soggetto.

La libertà dell'Io si può intendere solo a questo patto, di non trascendere l'Io come attuazione di sè nella determinazione dell'indeterminato. Giacchè lo spirito non è mai passivo. « Che è mai lo spirito ridotto a una passività? Che valore avranno le sue azioni morali? Perocchè il problema speculativo, è vero, non è solamente speculativo, ma ad un tempo, in unità assoluta, speculativo e pratico. Temesi in altro metodo di ricerca offeso il principio della moralità; noi non vediamo offesa la moralità, che in questo modo di risolvere il problema speculativo, che è il modo della vecchia metafisica, a cui risponde come termine ineluttabile di correlazione.... quello che è proprio del positivismo, che.... con la vecchia metafisica ha comune.... il difetto di fare del pensiero, dello spirito un recipiente » (131). Il soggetto non è mai ricettivo: esso non riceve nè i predicati nè i soggetti dei giudizi. Il predicato del soggetto in ogni giudizio è la determinazione del soggetto, che altrimenti è, non relativamente (chi ben rifletta), ma assolutamente, indeterminato: ed è volta a volta l'essere, più o meno determinato. Il soggetto assolutamente indeterminato è l'assenza appunto dell'essere: non di ogni essere, ma dell'essere che è determinazione, pensabilità; il soggetto è la sensazione, o rappresentazione, arte, parola, sogno; che son tutti egualmente rappresentazione di qua dalla determinazione propria del giudizio. E se il sorgere del soggetto nella luce del predicato è il costituirsi del giudizio, il soggetto oscuro, il senso è lo stesso Io, come semplice potenza non attuata: il non-essere del giudizio. Ma questo non-essere del giudizio, che è lo stesso senso, o l'Io, non sta per sè: il non-essere è il non-essere che si conosce come essere: è lo stato del pensiero (interno allo stesso pensiero), non ancor rivelato. « Conseguenza d'immenso valore », avverte qui il Jaja, conscio della profondità raggiunta (p. 127). Il non essere, o indeterminato, o senso, o Io astratto, tutto questo che è l'astratto essere del pensiero comune « sta dentro l'atto conoscitivo » (151). L'essere nasce con l'atto del pensare, recandosi in seno il proprio non essere; e nasce eternamente. Errore è quello del Rosmini che distingue tra il primitivo giudizio, costitutivo dei concetti mercè la rivelazione del sentito alla luce dell'essere, e i giudizi transeunti, posteriori alla formazione dei concetti, e nei quali il predicato sa-

rebbe poi un concetto determinato. Il giudizio è sempre costitutivo, e trae sempre dal non-essere all'essere gli oggetti, ossia i soggetti mercè i loro predicati. Non c'è mai soggetto che preceda la propria sintesi col predicato. E perciò sempre l'oggetto nasce; e con esso nasce sempre il soggetto.

Questa eterna nascita dello spirito, questa vita sempre operosa del pensiero, come vita dello stesso essere, questo culminare del tutto nella mente dell'uomo per celebrarvi la propria natura, questa, insomma, fu l'intuizione di cui visse la mente del Jaja, in quel suo entusiastico fervore di gioia per la partecipazione a un'eterna fatica, che è il trionfo del bene, la purificazione di tutte le colpe e di tutti gli errori, la consumazione di tutte le scorie naturali da cui si disviluppa la vita dello spirito, la conciliazione di tutti i contrasti, il raccogliersi in uno di tutte le più opposte tendenze, e pacificarsi di tutte le forze in quella che sola è viva e vera nel suo farsi eterno. Anche nella *Ricerca speculativa* (1) c'è la natura solida e opaca in cui l'essere irriovelato corre per tutti i gradi della irriovelazione per sboccare da ultimo nella coscienza; e si getta ancora una mole massiccia dentro al fluido farsi dello spirito. Ma è come il pungolo della filosofia del Jaja, che perciò vuol dirsi « ricerca ». È il motivo, forse, dell'arrestarsi dell'opera al primo volume; certo del persistere in tutto il resto della vita del filosofo (altri vent'anni laboriosi di ricerca, di cui troveremo la storia nei molti manoscritti da lui lasciati) della meditazione del problema ereditato da Bertrando Spaventa, della trasformazione dell'assoluto idealismo in assoluto spiritualismo.

Ed è anche il simbolo di questa filosofia, travagliatasi per così lungo spazio di vita mortale sopra un medesimo problema, sempre risoluto, e non mai risoluto. La più nobile, la più pura vita di filosofo: chè non ce n'è stata un'altra così pervasa e vibrante del senso dello spirito, che si leva su dalle miserie del mondo e splende nel suo lavoro immortale. Onde ricordare la sua dottrina, per chi lo conobbe, non è possibile senza ricordare quella sua pura anima, quel suo nobile aspetto, dove mai non fu sorpreso nulla di volgare: quell'austero e pur dolce volto, dove ogni ombra si dileguava al sorriso dei pensieri alti e buoni.

GIOVANNI GENTILE.

(1) Pp. 134-5.

## BIBLIOGRAFIA.

D. Jaja fu nominato professore di filosofia al principio dell'anno 1868-69 nel R. Liceo di Caltanissetta. L'anno dopo fu trasferito a Chieti; donde alla fine del '76 a Bologna. Nel 1878 passò al liceo Genovesi di Napoli; e quivi rimase fino alla promozione alla cattedra di filosofia teoretica nell'Università di Pisa nel 1887.

Scrisse:

1. Recensione dell'opuscolo di V. CIRIMELE, *Della sovranità, nella Civiltà italiana* di A. De Gubernatis, del 17 e del 24 dicembre 1865.
2. *Origine storica ed esposizione della Critica della Ragion pura di E. Kant*; nella *Rivista bolognese*, a. III, fasc. 5 e 6; estr. con dedica, Bologna, Fava e Garagnani, 1869 (pp. 85, 8°).
3. Recensione dell'opera: *Su la teorica del giudizio*, Lettere di AUSONIO FRANCHI (Milano, Salvi e C., 1870, 2 voll.), nel *Giornale napoletano di filosofia e lettere* dir. da B. Spaventa, F. Fiorentino e V. Imbriani, I (1872), pp. 213-34 e 294-320. Poi ristampata nei *Saggi filosofici* (pp. 183-245) col titolo: *La sintesi a priori kantiana ed A. Franchi*.
4. *Una nuova poetessa (A. Brunamonti)*, nella *Rivista europea* del 1° maggio 1873, pp. 500-510.
5. *Un po' di polemica (nella quale principalmente si discorre dell'art. 73 dello Statuto in rapporto ai poteri supremi dello Stato)*, Bologna, Tipi Fava e Garagnani, 1876 (pp. 51, 16°).
6. *Studio critico sulle categorie e forme dell'essere di Antonio Rosmini*, Bologna, 1878 (nella *Cronaca* del Liceo Galvani). Rist. nei *Saggi filosofici*, pp. 1-122.

Contro questo scritto: L. M. BILLIA, *Lo studio critico . . . esaminato*, Venezia, Fontana, 1891 (estr. dall'*Ateneo veneto*, aprile-giugno 1891).

7. *Il conte Mamiani e la dottrina esposta dal prof. Fiorentino ne' suoi Elementi di filosofia*, nel *Giorn. napoletano di filosofia e lettere* dir. da F. Fiorentino, marzo 1879; rist. nei *Saggi filosofici*, pp. 245-68.
8. *Onoranze funebri a B. Spaventa*, Napoli, A. Morano, 1883 (pp. 64, in-8°, con ritr.).

Curò l'opuscolo il J. che vi premise un racconto dell'ultima malattia dello Sp., e vi inserì pure un suo breve discorso (pp. 21) pronunziato innanzi al feretro.

9. *Dell'apriori nella formazione dell'anima e della coscienza*. Memoria letta all'Acc. delle scienze mor. e polit. di Napoli, e pubbl. negli *Atti*, 1883, vol. XVII, Rist. nei *Saggi filosofici*, pp. 123-50.

10. *Francesco Fiorentino*, Necrologia, nel *Piccolo* di Napoli, a. XVIII, n. 23; rist. nel volumetto: *Onoranze funebri a F. F.* (estr. dal 1° num. del *Giorn. nap. di filos. e lett.*; novissima serie), Napoli, A. Morano, 1885, pp. 97-107. Ivi (pp. 50-51) è pure il discorso del J. innanzi al feretro del F.
11. *L'unità sintetica kantiana e l'esigenza positivista*, negli *Atti* della Acc. delle sc. mor. e pol. di Napoli, vol. XIX, 1885, estr. di pp. 29 e nel *Giornale napoletano*, N. S., vol. IX. Rist. nei *Saggi filosofici*, pp. 150-79.
12. Recensione del libro di F. FIORENTINO, *Il risorgimento filosofico nel quattrocento*, nella *Cultura* di R. Bonghi, a. IV (1885), vol. VI, pp. 225-30.
13. *Saggi filosofici*, Napoli, D. Morano, 1886 (pp. iv-284, in-8°).

Contiene una prefazione, gli scritti segnati coi numeri 3, 6, 7, 9, 11 e uno scritto inedito: *Virtù e suoi elementi costitutivi*.

14. *Sentire e pensare — L'idealismo nuovo e la realtà*, Napoli, tip. R. Università, 1886 (pp. 230, 8°).

Ne scrisse una lunga recensione R. MARIANO nella *Cultura*, VII (1886), pp. 577-84.

15. Recensione di C. DE MEIS, *Darwin e la scienza moderna*, Bologna, 1886, nella *Cultura*, VIII (1887), pp. 65-75.
16. *Sulla canz. del Petrarca 'Chiare e fresche e dolci acque'*: Lettera al prof. F. D' Ovidio, nella *Cultura*, IX (1888), pp. 217-29.
17. B. SPAVENTA, *Esperienza e metafisica — Dottrina della cognizione*: opera postuma [a cura di D. Jaja], Torino, Loescher, 1888.

Il J. vi premise una prefazione in forma di lettera a Silvio Spaventa per render conto del proprio lavoro (pp. iv-xix).

18. *La somiglianza nella scuola positivista e l'identità nella metafisica nuova*: Mem. letta all'Acc. delle sc. mor. e pol. di Napoli, negli *Atti*, vol. XXIII, 1888 (pp. 59, 8°).
19. *L'intuito nella conoscenza*, Mem. letta all'Accademia stessa, negli *Atti*, vol. XXVI, 1894 (pp. 43, 8°).
20. *Ricerca speculativa — Teoria del conoscere*, volume I, Pisa, Spoerri, 1893 (pp. XLIV-166, 8°).

Il 2° vol. non fu più pubblicato.

21. *Pubblica onestà*, Lettera nel *Corriere delle Puglie*, a. XIII, n. 16, 16 gennaio 1899.
22. Prefazione agli *Scritti filosofici* di B. Spaventa, a cura di G. Gentile, Napoli, Morano, 1900, pp. VII-XVII.
23. *Commemorazione di Francesco Settanni* [Pisa, 1900], pp. 12, 8°.
24. *L'enigma della coscienza*, nella *Rivista filosofica* dir. da C. Cantoni, 1900, pp. 340-50.

A proposito di una conferenza su questo argomento tenuta a Pisa da Enrico Morselli.

25. *Il caso del prof. D'Antona davanti al Senato*, Torino, 1902: estr. dalla *Rivista penale*, vol. LV, fasc. 1; pp. 8, 8°.
26. *L'insegnamento filosofico universitario e il Regolamento nuovo*, Pisa, Mariotti, 1903 (pp. xi-46, 8°).
27. *Filosofia e filosofia morale nelle Università* (estr. dal *Giornale d'Italia* del 30 giugno 1905), Roma, 1905, pp. 12, 8°.
28. *Il naturalismo moderno e il problema filosofico della vita*: Prolusione letta a Pisa il 2 dicembre 1905 (inedita).
29. *Libertà e scienza*: Discorso inaugurale per l'anno accademico 1911-1912, Pisa, Vannucchi, 1912 (pp. 34, in-8°: estr. dall'*Annuario* della R. Università di Pisa).