

CULTURA DELL' ANIMA

G. D. ROMAGNOSI

OPUSCOLI FILOSOFICI

A CURA
DI
RENATO FONDI

ABBA, EDITORE
LANCIANO

PRADOVA
Storia e
Diritto
storico

DEL DIRITTO

10

11

12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49
50
51
52
53
54
55
56
57
58
59
60
61
62
63
64
65
66
67
68
69
70
71
72
73
74
75
76
77
78
79
80
81
82
83
84
85
86
87
88
89
90
91
92
93
94
95
96
97
98
99
100

G. D. ROMAGNOSI

OPUSCOLI FILOSOFICI

A CURA DI

RENATO FONDI



UNIVERSITÀ DI PADOVA
ISTITUTO
di
FILOSOFIA DEL DIRITTO
e di
DIRITTO COMPARATO

LANCIANO

R. CARABBA

EDITORE



PROPRIETA LETTERARIA
DELL'EDITORE R. CARABBA

Tip. R. Carabba. 1923

PREFAZIONE

La filosofia di Gian Domenico Romagnosi non ha un alto afflato fattivo nè costituisce un sistema: consonanza di molte dottrine e molti corpi di dottrine, coordinamento dei più disparati principi, affermazione e sviluppo dei caratteri mentali del secolo XVIII, è in aperta lotta con l'idealismo tedesco, che rialzando il regno delle idee pure e della morale obiettiva nega ogni valore alla natura, ogni senso alla vita. Parte dal sensismo di Locke, si dilata nell'elettismo di Wolfio, assimila le teorie degli Enciclopedisti per rimaner sospesa tra l'empirismo di Bacone e il neoidealismo di Campanella, come sopra una corda tesa fra due estremi inconciliabili.

Non si può affibbiare sul collo di Romagnosi il solito cartellino di riconoscimento, ma lo puoi dire sensista, naturalista, positivista, allungando,

s' intende, un necessario e prudente *distinguo*. Il carattere geometrico della sua mente indica stretti rapporti col positivismo, ma può improntarsi di intuizioni estetiche e inzupparsi nel pensiero critico Kantiano, nel tempo stesso che vuol ripararsene con l'ombrello di un naturalismo ritinto.

Gli è che una mente anche vasta, se non ha grandi vedute proprie e vuol meglio conoscer se stessa attraverso altre menti, o viceversa, partecipa inavvertitamente delle acquisizioni provocate. Perchè, o si ritira al disotto del proprio pensiero, o entra in istati nuovi per pigliar posizioni differenti. Se scopre vuol chiarire, quindi sottostà: e allora assimila; se prevale, riprova: e allora contrappone; ma sistema a sistema, teoria a teoria, non ritagli d'idee, rimasugli d'abiti mentali, frittura di sillogismi.

Romagnosi abbraccia, analizzando e discutendo autori e teorie, la filosofia, la sociologia, la matematica, il diritto civile e penale; coordina i più disparati principi, annoda i fili delle più remote teorie con le espressioni del pensiero moderno; ma la tendenza positiva della sua mente si palesa in modo deciso, sia che polemizzi a proposito dell'idealismo di Hegel e dell'innatismo

di Kant, sia che esamini e discuta la scienza nuova del Vico e la *logica* del Galluppi, sia che teorizzi per proprio conto. Tutto ciò che è puramente idealistic gli sembra *nuvoloso, fantastico*, non rispondente alla realtà dei fatti storicamente certi.

Ma non siamo più nell'orbita di quella che Cartesio chiamò *pauperrima philosophia*.

Geometrizzando la civilizzazione in un'arte « per imitare quell'armonia che il nostro secolo ha trovato nella storia » e affrettandosi a « raccogliere i passi della storia dove era verità, libera concorrenza, politica, progresso », ordina sotto una concezione individuale del suo pensiero italiano « le idee di Bonnet, di Condillac, di Smith, di Bentham », innestandole alle idee papillari di Campanella, così da correggere il suo positivismo con pennellate di idealismo e affermare associazioni di risultati della dialettica di tesi e antitesi anzichè una conciliazione di estremi punti di vista. Ma la tendenza madre, l'idea centrale, germinale di questi accordi, fusioni, immistioni, che anticipa ordine e luce, scopre e fonde nuovi veri, è sempre vigile e attenta ad affermare la sua origine, fondando ogni ricerca e concezione sull'osservazione e sull'esperienza.

La sua origine dal sensismo di Locke e la

sua prossima parentela col positivismo — ramo di uno stesso tronco — s'afferma nella sua filosofia civile e specialmente in quella *Genesi del diritto penale* ove rigetta il patto sociale di Rousseau e difende, contro il Beccaria, la pena di morte; ma si delinea anche nei saggi che qui ristampiamo, dove è chiaro il concetto fondamentale e il valore della sua opera filosofica, seppure stretta nei suoi capisaldi dal morso dell'Enciclopedia.

Questi saggi non esalano la serenità che altri indicò come equivalente morale e filosofico di quel senso storico di cui mancarono i filosofi del secolo XVIII e sul quale si aggirò l'idea romagnosiana di una costruzione di Filosofia civile sulla teoria dei fattori dell'incivilimento; ma chiariscono la vera posizione del Romagnosi davanti alla filosofia di Vico, Kant, Galluppi, e, affermando la tendenza positiva della sua mente, offrono una veduta panoramica del suo pensiero.

Nel primo opuscolo contro Vico non oltrepassa l'interpretazione letterale della *Scienza Nuova*: si limita a stabilire — da critico storico — l'autenticità dei fatti e l'esattezza delle conclusioni tratte dal lavoro vichiano, prescindendo

dallo spirito informatore e dalla tesi metafisica, che è quanto dire dal principio fondamentale.

Critica ingiusta e violenta. Romagnosi ritiene, così *tout court*, che l'opera filosofica dell'incivilimento progettato dal grande pensatore napoletano sia una grossa fantasia senza costrutto. Il Vico intravede da lontano il barlume d'una grande scoperta, ma in fondo lo Stellini, pur senza dimostrare e sviluppare la scoperta stessa, ha fatto molto di più. Gli mancano quegli stessi principi che pretende di dare.

L'accusa è lanciata con molto coraggio e ostentata indifferenza, ma gli appunti del Romagnosi passano sopra le idee del Vico senza infrangerle.

Lo stesso abito alla ricerca induttiva, la stessa posizione di critico storico cui importa ricercare e stabilire l'autenticità dei fatti e la esattezza delle conclusioni, la stessa antipatia di filosofo positivo aduggiato dal lirismo e dalle astrazioni degli idealisti, davanti a Kant e al Kantismo.

Partito dal supposto che criticismo si identifichi con razionalismo e idealismo assoluto senza fondarsi sulla realtà, mira al fine di mantener salda l'unità dell'esterno e dell'interno, e integra la connessione dei dati sperimentali

sensibili con l'attività del pensiero, i due momenti insomma del suo concetto di esperienza.

Divisioni e suddivisioni, vivisezioni, sbriciolatura delle dottrine di Kant che in parte confuta, in parte fraintende, in parte chiarisce; confluenza di rigagnoli nel laghetto chiuso del positivismo: in quanto tutti portano acqua al mulino romagnosiano, per dimostrare la superiorità e certezza del suo concetto della sensazione come effetto e segno del reale.

Le idee centrali del Kantismo, dalla veduta complessiva che Romagnosi ci offre per facilitare la comprensione del loro carattere e del loro valore, non escono diminuite: ma quando dal punto di vista delle proprie dottrine — imperniate sulla signoria della natura — si rivolge alle opere apologetiche posteriori, le quali hanno un fine soltanto divulgativo, la confutazione riesce. La forma della sua contraddizione ci fa però supporre che egli avesse del Kantismo un'idea imperfetta.

Essendo scopo della sua attività speculativa lo sviluppo della vita sociale, è chiaro il perchè Romagnosi si *scagli* contro la dottrina dell'*a priori* ma quando tenta una confutazione dell'innatismo mena il can per l'aia, poichè Kant

stesso non afferma, anzi nega, che vi sieno concetti innati.

L'impulso sistematico e classificatorio del discepolo di Gioia si rivela in questa e negli altri saggi *La logica del Galluppi* e *La libertà morale*, ma in tutti si riaffermano i caratteri predominanti dello spirito italico alla fine del secolo XVIII e sul principio del XIX: un alto senso di positività, come dice il Bartolomei, la coscienza del valore dell'esperienza, non scompagnata tuttavia da un sentimento non meno grande di idealità, sebbene gli faccia difetto — dato il carattere geometrico della sua mente severa — un certo colorito etico sullo stesso culto dell'ideale, ed una certa intuizione estetica delle cose. Questo carattere fondamentale di realismo idealistico o di idealismo realistico, rende lo spirito nazionale non troppo proclive a speculazioni vuote, e lo pone energicamente di contro all'empirismo chiedendo per l'unità della coscienza umana insistentemente l'integrazione sua nella nobiltà degli ideali etici, la soddisfazione degli impulsi verso l'armonia delle cose.

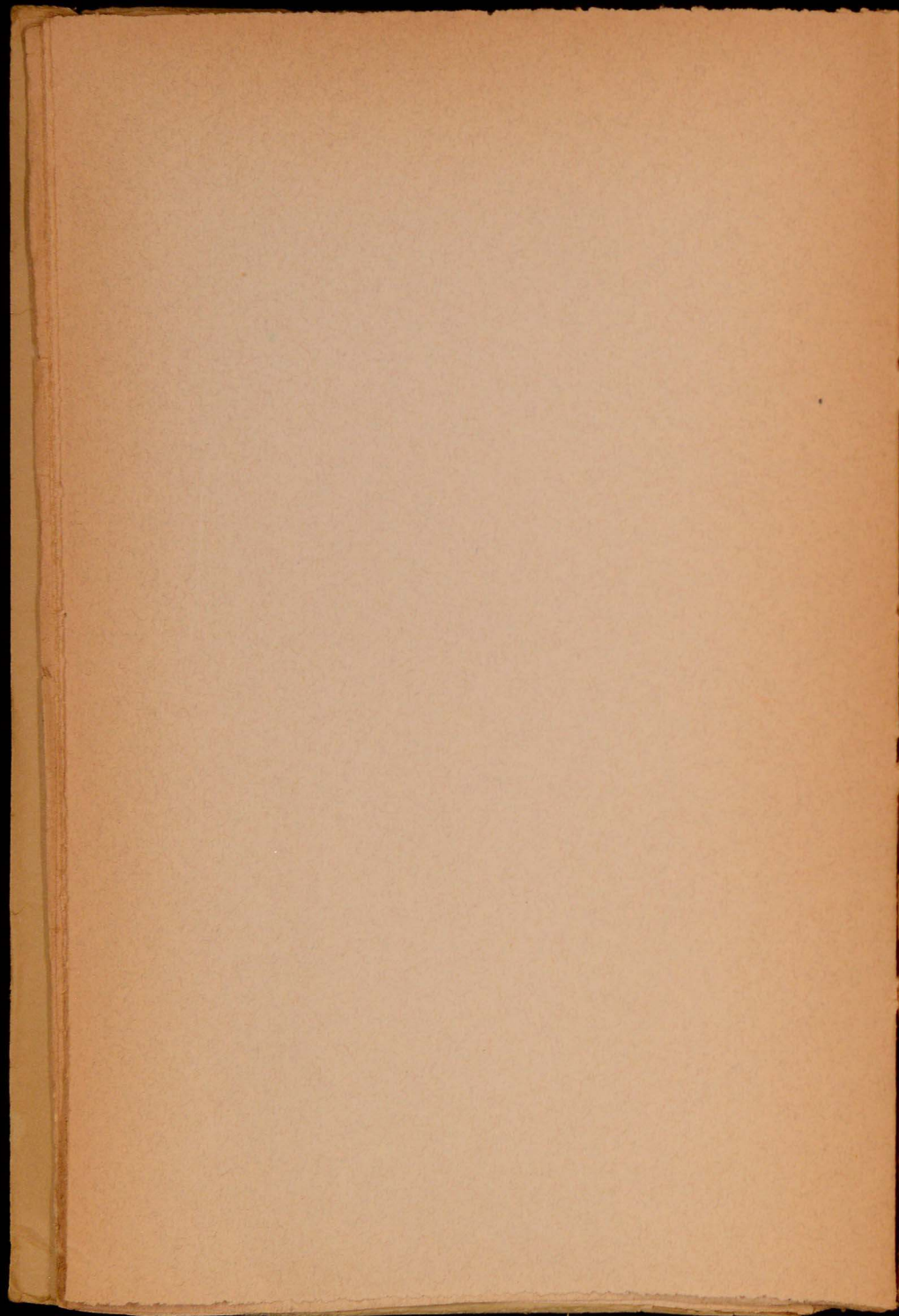
Scrittore di vena ma poco forbito; nemico formidabile delle ideologie straniere, rifiuta un'alleanza intellettuale con gli idealisti tedeschi,

verso i quali si sentiva insocievole per natura. La sua opera, che rivela larghezza di vedute e robustezza di idee, resta come documento della reazione che i seguaci dei sistemi positivi opposero al rinnovarsi delle dottrine filosofiche in Italia. Non dispiacerà quindi trovare accanto a Romagnosi sociologo, matematico, penalista, un Romagnosi filosofo e critico, spesso aspro, ma sempre capace di lucide esposizioni e analisi sottili quale si rivela nei presenti saggi.

Si pensi più che alle novità scoperte, o all'affezione per le proprie teorie coraggiosamente anteposta alle novità di Hegel e Kant, alla italianità del suo carattere affermata con l'opera e con la parola, mentre nuove storiche filosofie spuntavano a salti grotteschi, repentini, vibrati, immergendo in fantasmi svaporati il pensiero nazionale. Era la prima spinta verso un rinnovamento di spirito e forma. Romagnosi non comprese, o per lo meno si rifiutò di comprendere la necessità di un rinsanguamento. Ma il suo invito alla gioventù italiana d'essere e serbarsi italiana, pensatrice, operosa e concorde, ma italiana; a non occuparsi di fantasmi alchimistici o mostrarsi con strambotti sibillini, parte da un profondo sentimento di sano nazionalismo.

Ora che Hegel è pieno di rughe e Vico giovaneggia, si vedono al primo aspetto le debolezze, le iattanze, i limiti della filosofia romagnosiana: ma nè la lontananza nè il confronto ci tolgono la visione della sua importanza e consistenza, nè gli sbirri della scienza ufficiale son buoni con le loro soperchierie a cancellarne il nome dalla storia; perchè c'è qualcosa che ancora la copre e difende.

RENATO FONDI.



NOTA BIOGRAFICA

G. D. Romagnosi nacque a Salsomaggiore l'11 Dicembre 1761. Studiò nel Collegio Alberoni di Piacenza, fu potestà di Trento (1791) e successivamente Professore di Diritto Pubblico all'Università di Parma (1802), consultore del Ministero di Giustizia e docente di Diritto civile all'Università di Pavia (1807); poi passò alla cattedra di Alta Legislatura in Milano. Imprigionato due volte: a Trento perchè caduto in sospetto della polizia e a Milano perchè reo di non palesata cospirazione contro l'Austria, concepì in carcere una delle sue migliori opere; rimesso in libertà gli fu proibito di scrivere e di insegnare. Morì nel 1835.

OPERE DEL ROMAGNOSI

- 1) *Genesi del Diritto Penale.*
- 2) *Discorso sull'amore delle donne considerato come motore precipuo della legislazione.*
- 3) *Che cosa è l'uguaglianza.*
- 4) *Che cosa è la libertà.*
- 5) *Introduzione allo studio del Diritto Pubblico Universale.*
- 6) *Assunto primo della scienza del Diritto Naturale.*
- 7) *Lettera a Giovanni Valeri sull'introduzione allo studio del Diritto Pubblico Universale.*

8) *Discorso sulla questione: quale sia il Governo più adatto a perfezionare la Legislazione Civile.*

9) *Principi fondamentali del Diritto Amministrativo.*

10) *Della monarchia rappresentativa.*

11) *Saggio filosofico politico sull'istruzione pubblica legale.*

12) *Discorso sul soggetto e l'importanza dello studio dell'alta legislazione.*

13) *Discorso sui vantaggi che all'istruzione pubblica risultano dal Codice Napoleone.*

14) *Giornale di Giurisprudenza (1812-14, Vol. 9).*

15) *Sulla riduzione delle donazioni avanti il Codice Napoleone.*

16) *Della cittadinanza e della forensità.*

17) *Della condotta delle acque secondo le vecchie intermedie e vigenti legislazioni dei diversi paesi d'Italia colle pratiche rispettive loro nella dispensa di dette acque.*

18) *Della ragione civile delle acque, ecc.*

19) *Dell'insegnamento primitivo delle matematiche.*

20) *Dell'indole e dei fattori dell'incivilimento con esempio del suo risorgimento in Italia.*

21) *Esame della storia degli antichi popoli Italiani di G. Micali in relazione ai primordi dell'italico incivilimento « Bibl. Ital. 1833 ».*

22) *Commenti alle ricerche sull'India antica di Robertson.*

23) *Collezione degli articoli di economia politica e statistica civile.*

24) *Biografia di M. Gioia « Bibl. Ital. 1828 ».*

25) *Questioni sull'ordinamento delle statistiche civili.*

26) *L'antica morale filosofica esposta quanto alla peripatetica dello Zanotti, alla stoica e pittagorica da vari greci, aggiuntavi la delineazione di quello dello Stellini (Opera pubblicata e raccolta dal Romagnosi).*

27) *Biografia del Carainale Alberoni « Bil. Ital. 1834 ».*

28) *Che cosa è la mente sana? Indovinello massimo che potrebbe valere poco o niente.*

29) *Della suprema economia dell' umano sapere in relazione alla mente sana.*

30) *Vedute fondamentali sull' arte logica.*

31) *Della ragione civile delle acque nella rurale economia o sia nei diritti legali e convenzionali delle acque in quanto concerne la loro acquisizione, la loro conservazione, il loro uso, il loro commercio e la loro difesa sì giudicaria che stragiudicaria nella rurale economia.*

STUDI SU G. D. ROMAGNOSI

RAFFAELE DE MARTINO, *Saggio su G. D. Romagnosi*, Napoli, Tip. dell' Università, 1887.

GHINO VALENTI, *Le idee economiche di G. D. Romagnosi*, Roma, 1891.

ALESSANDRO NOTA, *Biografia del Romagnosi*, 1903.

G. D' AGNANNO, *G. D. Romagnosi filosofo e giurista*, Roma, 1903.

G. LEVI, *Sul carattere meglio determinante la filosofia di G. D. R.*, Roma, 1907.

ALFREDO BARTOLOMEI, *Del significato e del valore delle dottrine di Romagnosi per il criticismo contemporaneo*, Roma, F.lli Bocca, 1901.

N. TAMASSIA, *Romagnosi e la moderna filosofia*, Padova, 1896.

VINCENZO GRAZIANI, *I concetti pedagogici di G. D. Romagnosi con preparazione di Bernardino Varisco*, Casa Editrice Lapi, Città di Castello, 1912.

ACHILLE CRESPI, *La filosofia di G. D. Romagnosi*, Alba, Sansoldi, Ed., 1915.

ADELMO BORETTINI, *La teorica della difesa indiretta*, Studi su l' individualismo di G. D. Romagnosi con prefazione

di Giuseppe Tarozzi — Società Editrice Libreria, Roma-Milano, 1915.

GIUSEPPE FERRARI, *La mente di G. D. Romagnosi*, Ragnieri Fanfani, Milano, 1835 (nel 1914 è uscita l'edizione della Libreria Editrice Milanese, curata da Odoardo Campa).

SAGGI DIVERSI

PUBBLICATI IN RIVISTE E GIORNALI

G. SACCHI, *Assunto primo della scienza del diritto naturale di G. D. R.* (Antologia, Vol. III, 1822).

G. SACCHI, *Genesi del Diritto Penale di G. D. R.* (Antologia, Fasc. III, 1824).

O. MAZZUCCHI, *Della suprema economia dell'umano sapere in relazione alla « Mente sana » di G. D. R.* (Antologia, Fasc. IV, 1828).

G. SACCHI, *Che cosa è la mente sana?* — Discorso di G. D. R. — (Antologia, Fasc. I, 1828).

O. MAZZUCCHI, *Opere di G. D. R.* (Antologia, Fasc. II, 1832).

G. SACCHI, *Gian Domenico Romagnosi*, (Annali universali di statistica, Vol. XLV, 1835).

G. SACCHI, *La scienza della costituzione di G. D. R.* (Annali universali di statistica, Vol. II e XXII, 1849).

F. PUGLIA, *Le dottrine di Romagnosi intorno alla missione del governo* (Rassegna di scienze P. e S., Fasc. II, 1885).

F. PUGLIA, *G. D. R. e l'evoluzionismo giuridico* (Rivista di Filosofia scientifica, 1886).

G. GOVI, *Romagnosi e l'eletto calamita* (Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino, Fasc. IV, 1886).

G. VADALI-PAPALE, *La funzione organica della Società e dello Stato nella dottrina di G. D. R.*, (R. I. per le scienze giuridiche, Fasc. III, 1887).

LUIGI CREDARO, *Il Kantismo in G. D. R.* (Rivista Italiana di Filosofia, 1887).

MARIO PILO, *La filosofia civile di G. D. R.* (« Il Filangeri », 1892).

LUIGI RAVA, *L'Italianità della Scienza della Amministrazione secondo G. D. Romagnosi e G. Luosi* (Nuova Antologia, Fasc. IV-VII, 1898).

GROPPALI, *Il problema dell'origine e del fondamento intrinseco del diritto nelle opere di G. D. R.* (Rivista Filosofica, Fasc. V, 1902).

RODOLFO MONDOLFO, *L'educazione secondo G. D. R.* (Rivista filosofica, Fasc. I-XI, 1903).

A. MARCHESINI, *L'adolescenza sulla dottrina pedagogica di G. D. R.* (Rivista pedagogica, 1915).

CENNI PIÙ O MENO DIFFUSI SU G. D. R.

SI TROVANO IN:

ANTONIO ROSMINI, *Apologetica* (Milano, Boniardi e Vogliani, 1841).

ANTONIO ROSMINI, *Filosofia del Diritto* (Intra, C. Bertolotti, 1865).

G. B. GERINI, *Gli scrittori pedagogici del Secolo XIX*, (Torino, G. B. Paravia, 1909).

CARLO CATTANEO, *Opere* (Firenze, Le Monnier, 1881-82).

CESARE CANTÙ, *Alcuni italiani contemporanei* (Vol. II, Milano, Caimi, 1869).

CESARE E. AROLDI, *G. D. Romagnosi, Prefazione ai « Saggi Politici e Filosofici »*, (Società Ed. Sonzogno, Milano, 1907).

GIOVANNI GENTILE, *La filosofia in Italia dopo il 1870. I Positivisti* (G. Laterza, Editore, Bari).

A. DE GIORGI, *Cenni sulla vita di G. D. R.* (Prefazione al Vol. I delle opere del R. — Milano, Perrelli e Marini, 1841-45).

MONTINAZZOLI e CREDARO, *Dizionario di Pedagogia* (A. Vallardi, Editore, Roma).

GIOVANNI GENTILE, *Scuola e filosofia* (Palermo, Sandron, 1908).

G. TAURO, *Introduzione alla pedagogia generale* (Società Ed. Dante Alighieri, 1906).

A. LEVI e B. VARISCO, *Saggio di una bibliografia filosofica in Italia* (A. F. Formiggini, Modena, 1908).

B. GABBA, *Trent'anni di legislazione sociale* (Torino, F.lli Bocca, 1901).

M. CELESIA, *Storia della Pedagogia Italiana* (Milano, Paolo Carrara, 1872).

F. APORTI, *Pedagogia elementare* (Roma, Soc. Ed. Dante Alighieri).

L. CREDARO, *La pedagogia di Herbart* (Torino, G. B. Paravia, 1909).

R. FORNACIARI, *Disegno storico della Letteratura Italiana* (Sansoni, Firenze, 1903).

G. ROSSIGNOLI, *Manuale di filosofia. I Positivisti* (S. Bernardino, Siena).

C. TIVARONI, *Storica critica del Risorgimento Italiano* (Torino, Roux, 1888).

G. CESCO, *La scuola secondaria* (Palermo, Reber, 1902).

CENNI SU G. D. ROMAGNOSI

IN ALCUNE PUBBLICAZIONI STRANIERE

G. DE CONDILLAC, *Trattato delle Sensazioni*. Trad. di M. Fossadoni (Napoli, D. Sangiacomo, 1803).

M. GREARD, *La législation de l'instruction primaire en France, etc.* (Paris, Charles de Mourgues, 1874).

CH. BONNET, *Essai analitique sur les facultés de l'âme* (C. Philibert, Copenhague, 1875).

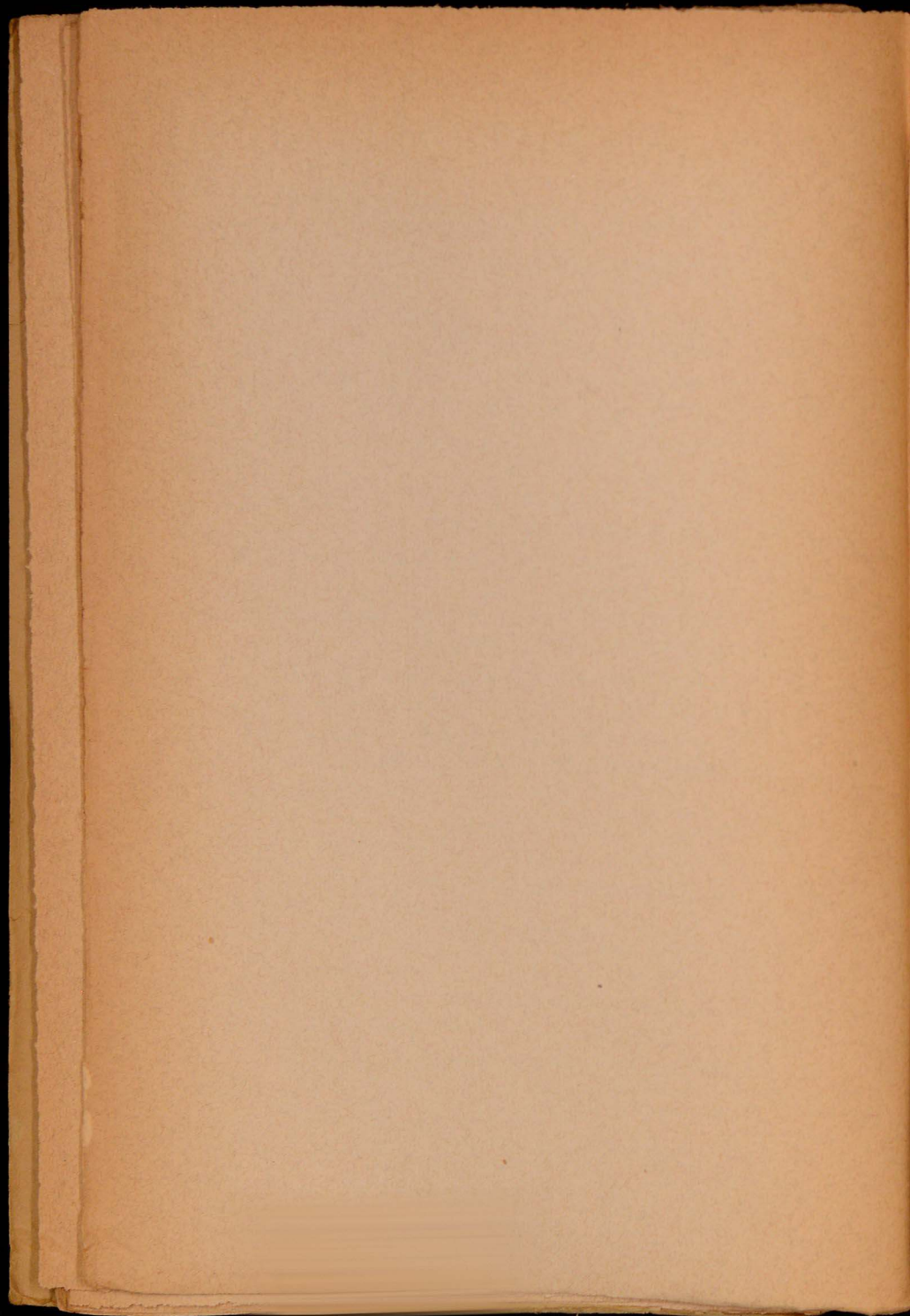
C. COMPAYRÉ, *Histoire critique des doctrines de l'éducation en France, etc.* (Paris, Hachette, 1885).

O. GRÉARD, *Education et instruction* (Paris, Hachette, 1887).

E. BRONARD, *Essai d'histoire critique de l'instruction primaire en France, etc.* (Paris, Hachette, 1901).

G. COMPAYRÉ, *Storia della Pedagogia — Traduzione di Valdarmini* — (Torino, G. B. Paravia, 1906).

P. BERTH, *Principi di Pedagogia e Didattica, Traduzione di F. Orestano* (Roma-Torino, F.lli Bocca, 1909).



OSSERVAZIONI

SULLA SCIENZA NUOVA DI VICO

Avendo riletta in quest'anno 1821 in luglio l'opera di Vico (che non aveva letta la prima volta che all'età di vent'anni) parmi doverla definire *un presentimento fantastico della scienza da lui proposta*, per tutt'altro forse stimabile che pel conseguimento del suo scopo, nell'atto per altro che essa presenta vedute importanti e nell'età sua non ancora scoperte o almeno appena travedute. Egli pretende di dare i *principj* della scienza intorno alla comune natura delle nazioni, e sono appunto i *principj* de' quali l'autore manca di più. Questi erano quelli delle leggi vere dello sviluppo dell'umana ragione e della civiltà nelle tre successive età dei sensi, della fantasia e della ragione, degli appetiti, della coscienza e della moralità accoppiate ai tre stati successivi della vita cacciatrice, pastorale, agricola e commerciale; il tutto considerato nell'azione e reazione della società sugli individui e di questi sulla società ec. Perlochè l'opera avrebbe dovuto finire dove ha cominciato; pe-

rocchè le applicazioni storiche dovevano esser pure conferme, e corollarj della teoria. Elevandosi alla formola suprema della meccanica, dirò così, intellettuale, morale e politica delle nazioni (nel che si comprende l'economia e le altre tutte) avrebbe trovato che con questa formola tutto il suo sistema fa armonia, anzi si congiunge e fa parte del sistema fisico conosciuto da noi dell'universo.

Ma mancando di questa primitiva teoria, il Vico non poteva procedere e levarsi tant'alto. Egli prende invece la tradizione egiziana dell'età o del regno degli Dei, degli eroi e degli uomini (cioè i governi teocratici, ossia dei sacerdoti, dei guerrieri e delle città), e su questa tradizione egli fabbrica diverse fantasie. Ciò era naturale in un uomo che non aveva dedotto le cose da origini naturali, e nel quale la tradizione stessa rimane uno sterile fondamento.

Non si può per altro negare somma lode, ed essere grati ed ammiratori del Vico. Tali presentimenti non appartengono che ad un uomo, il quale benchè sia ancor circondato da tenebre, pure travede da lontano il barlume di una grande scoperta: questa essendo anche soltanto accennata viene poi presa in esame da un qualche altro uomo posteriore il quale, trovandosi nella maturità dei principj, dimostra e sviluppa la scoperta. Su questo proposito lo Stellini nell'opera *De ortu et progressu morum* si può dire aver fatto molto di più.

I.

Mancanza della teoria dei sentimenti religiosi.

Alcuni ammiratori di Vico non saranno paghi di questo giudizio, ma bramerebbero fosse un elogio ad un'opera resa celebre anche per alcune opinioni straordinarie. Io darò ragione di questo giudizio, senza peraltro legarmi per ora ad una classificazione metodica di osservazioni. Io non mi propongo un esame critico dell'opera di Vico, ma sol di palesare le idee prime in me eccitate da essa. E qui incominciando dalla vita scritta da lui medesimo trovo, che dando ragione delle sue dottrine, scrive quanto segue: « Scuopre (il « Vico) altri principj storici della filosofia, e « primieramente una metafisica del genere umano, « cioè una *teologia naturale* di tutte le nazioni, « con la quale ciascun popolo naturalmente si « finse da se stesso: i suoi proprj Dei per un *certo* « *istinto naturale che ha l'uomo della divinità* ».

Con questa locuzione mostra il Vico d'ignorare perfettamente la teoria del teismo naturale delle genti. Egli non vide che la *personificazione* dei poteri della natura deriva da quella legge interiore, la quale fa trasportare le idee nostre e tutti noi stessi fuori di noi, e ci fa immaginare esseri umani foggiate anche fantasticamente come operatori delle cose esterne alle quali ci è forza di ubbidire. Molti tratti di storia antica del vec-

chio Mondo, la storia stessa di Garcilasso della Vega dei popoli del Perù prima della scoperta, provano a non dubitare questa personificazione, ec. ec. Il Dio stesso dei filosofi che altro è in se stesso, fuorchè l'uomo interiore senza limiti e senza difetti, fatto autore e conservatore di tutto l'universo? Che cosa i di lui attributi, fuorchè gli umani elevati ad un infinito di potenza e di perfezione? Ma questa astratta ed eminente idea è una ultima creazione della ragione sviluppata e matura. Prima di questo periodo deve predominare il *politeismo* e non il *monoteismo*, ec. La moltitudine ignorante è per istinto, dirò così, idolatra. Essa anche intende meglio le operazioni di sì fatti Dei, che quelli di un essere incorporeo, immenso, invisibile, ec.

Per altro l'uomo sarà sempre naturalmente teista: e quindi credo che si diano atei come si danno suicidi. Perlochè i moralisti ed i politici potranno sempre gettare i loro calcoli sul senso naturale religioso, come gettano i loro calcoli sull'amor naturale della vita. Passo ora all'opera.

II.

*Inopportunità e stravaganza
di usare delle discussioni delle favole antiche.
Loro assoluta inutilità.*

Qui mi conviene premettere alcune riflessioni, le quali non potrebbero cadere sopra alcun passo

particolare, o che mi converrebbe ripetere perchè comuni a tutta l'opera. L'autore si occupa incessantemente delle favole mitologiche, e delle tradizioni famose o favolose per trar fondamenti o conferma alla sua dottrina. I principj restano così avvolti in queste strane e congetturali discussioni, che conviene raccogliere le sane idee, come fanno i Negri la polvere d'oro in mezzo alla sabbia. Non contento di questo, egli si occupa anche di proposito di discussioni su di questi oggetti, lochè frapponne digressioni così enormi al filo della teoria che il leggitore deve rimanere sbalordito e non istruito. Tali sono le discussioni sopra Omero, Ercole, Orfeo, Pitagora; quella delle dodici Tavole, ec. ec. Se per molti possono riuscire dilettevoli o ingegnose, per nessuno dovranno sembrare acconcie in mezzo alla nuova dottrina dello sviluppamento della civiltà delle nazioni. Il *non est hic locus* di Orazio ha luogo qui senza repliche. Se voleva l'autore poteva formarne oggetto o di dissertazione o di note separate; ma non allogarle in mezzo all'opera filosofica dell'incivilimento da lui progettata.

Questa mancanza d'una giusta economia nel distribuir le materie, mostra pur troppo che l'autore non si era formato in mente un tutto armonico, concatenato ed unito; ma che aveva solo brani staccati e sconnessi della sua dottrina, o che almeno la sua testa era intollerante di

quella unità sistematica, che forma dei soggetti un albero solo nel quale la proposta, l'analisi, e i risultati si seguono senza interruzione.

Se però l'autore avesse *padroneggiato* il suo soggetto, egli avrebbe sicuramente verificato il detto di Orazio: *cui potenter lecta erit res, nec facundia deseret hunc, nec lucidus ordo.*

Invece di correre su e giù per le favole e per le tradizioni dei tempi oscuri, egli, consultando le storie dei popoli rozzi (le quali al suo tempo non mancavano) avrebbe trovato fatti veri, schietti e sicuri, onde appoggiare e sviluppare la sua teoria, perocchè accade delle nazioni come degli uomini; io voglio dire che sonovi fanciulli, giovani, vecchi e contemporanei e si possono studiare i modi di vedere, di sentire, e di operare di tutte le età.

Soggiungo poi qui ch'essendosi egli impegnato nelle cose mitologiche, egli si è ingolfato in un caos inestricabile da qualunque moderno. Nel libro terzo delle leggi di Cicerone havvi un passo che sarebbe stato posto fra i tratti *d'oro* da lui spesso mentovati. Egli dice (parlando dei misteri eleusini) che per essi noi fummo dalla vita agreste condotti a questa vita civile. Qui si accenna appunto il regime *teocratico* qual cagione o mezzo artificiale primo esterno della civile società; ma nello stesso tempo si accenna il magistero o la *disciplina dell'arcano* inseparabile dal siffatto regime, per la quale disciplina

le vere idee delle cose parte si tacevano, e parte non si rivelavano che involte nel velo dell'*allegoria*. L'allegorismo inseparabile da questo metodo universale presso l'antichissima età è cosa conosciuta e confessata dai dotti, come vien provato assai bene da Court de Gébelin nel suo *Monde primitif*. Questo allegorismo nasceva spontaneamente dal modo stesso col quale si generava la scienza. Essa essendo essenzialmente prima simbolica, doveva nella sua enunciazione essere allegorica. Così posta la spada come simbolo della parola, il triangolo equilatero o il circolo come quelli della divinità, e così del resto, annunciando questi simboli e combinandoli con altri, ne nasceva un linguaggio simbolico, e quindi un tessuto veramente allegorico generato dal modo stesso di ricavar la dottrina.

Fu poi detto che la scienza fu in prima essenzialmente *simbolica*; e ciò consta bene dagli *oracula*, i quali in qualunque tempo siano stati compilati, mostrano il tipo arcano della dottrina. Consta pure da tutti i monumenti religiosi di tutte le nazioni incivilite, o che l'hanno avuto da altre anteriori. Ciò consta perfino anche presso i cristiani, come si vede dall'opera attribuita a S. Dionigi l'areopagita, e da quelle di S. Ireneo, e dalla storia medesima delle prime eresie. I monumenti stessi cristiani, anteriori al secolo XVI, ne offrono ancora le tracce nelle nostre chiese, e perfino nelle facciate. Ciò posto

il Vico doveva aver la chiave dell'arcano antichissimo, della quale certamente mancava. Con questa chiave doveva sciferar le favole, e dopo averle sciferate trarne le conseguenze. Ma se sciferate le avesse, avrebbe trovato che invece di allusioni a personaggi, a fatti reali, si espongono dogmi o parti di quel tipo arcano che servir dovette alle diverse parti della dottrina riposta antica. Così fra gli alchimisti moderni leggesi un linguaggio figurato, nel quale si raccontano fatti di persone o di deità pagane, come di Saturno, Marte, Venere, Mercurio, Apollo; e questi in sostanza non sono che combinazioni di metalli, semimetalli, solfi ec., fatte col fuoco, o con altri chimici agenti. I libri sacri antichi sono veramente in molta parte altrettante collezioni di geroglifici scritti, ne' quali convien procedere sempre col senso *allegorico*. La nostra stessa teologia non è esente da questo metodo. Agli apprendenti si suole dare dappprincipio i due versi tecnici seguenti riportati dall' Habert: « Littera « gesta docet, *quid credas allegoria*; moralis quid « agas, quid speres anagogia. »

« Littera gesta docet, *ubi gesta?* In mundo « materiali an in mundo spiritali? » Ma non diffondiamoci in digressioni. Il Vico avendo preso la strada delle favole e della teogonia per giungere alla storia, ha presa la via la più dispe-rata da non cavarne costruito alcuno.

III.

Omissione e rovescio nell' avere stranamente figurato lo stato primitivo della specie umana.

Un'altra osservazione che mi par comune a tutta l'opera si è quella di avere figurato gli uomini dopo il diluvio in una vita errante e ferina; lochè è contrario alla ragione ed alla storia conosciuta delle popolazioni della terra. Prima di tutto osservo che quella vita ferina e bestiale da lui immaginata non può essere stata che di pochi, e non mai individuale, ma a drappelli ed in compagnie; perocchè la famiglia facendo nascere e *crescere* uniti gli uomini, d'altronde amanti di convivenza, non si poteva dar luogo ad una dissoluzione cotanto contraria alle inclinazioni ed ai bisogni degli uomini, delle femmine, dei vecchi, degli infermi, e della difesa contro gli animali, e di eseguire altre opere materiali. Io non so quale mania sia invalsa in taluni di snaturare l'uomo oltre le bestie stesse, col supporre possibile lo stato selvaggio, errante e dissociato senza motivo alcuno, nel mentre che l'uomo fra tutti gli animali è il più sociale. Se noi gettiamo gli occhi su molte e molte razze di quadrupedi e volatili, noi li veggiamo sociali anche senza una da noi conosciuta necessità. Vedete l'esempio

nelle pecore, nei cervi, nel pollame, nelle api e nei castori. Con qual motivo adunque figurare l'uomo primitivamente bestione, ferrigno, girovago? Se Vico in ciò fu antesignano di Rousseau gli rimane una cattiva gloria.

Ciò che più sorprende in Vico si è che egli figurava essere gli uomini ricaduti in questo stato *dopo il diluvio*, malgrado che la scrittura da lui seguita come testo, faccia supporre uno stato di antecedente società con arti meccaniche, e con un regime almeno patriarcale. Come mai dopo che gli uomini furono abituati alla prima società, dovettero ricadere in tanta dissoluzione? Come mai poterono, e dovettero ritornare ad unirsi? Sì strani paradossi si possono asserire, ma non provare; e Vico che coi suoi fulmini fa rintanar gli uomini nelle grotte, non ci dà ragione come siano sortiti di là a fondare le città, ed a rimanervi malgrado i fulmini.

Che se più indietro spingiamo le considerazioni, noi troveremo che nelle origini, pare compiacersi di porre tutta la stravaganza. Quel far venire i bambini grossi grossi a furia di merda per creare giganti che non esistettero mai (perocchè dei Patagoni ora si è scoperta l'esagerazione), quel far andare gli uomini su e giù per le selve in traccia di donne ritrose, quasichè le donne non sentissero amore e più la necessità di vivere unite; quel far tacere per ducent'anni i fulmini, perchè la terra era ancor bagnata dalle

acque diluviane, quasichè lo squilibrio dell' elettricità possa essere impedito da siffatta cagione ; quel far gli uomini ricaduti in istato bestiale, quasichè le cose trovate per la necessità della vita e della convivenza non si conservino dallo stesso bisogno sempre rinascente ; queste ed altre tali proposizioni non sono buone nemmeno per la commedia. Ciò mostra per altro che Vico mancava di que' fondamenti dai quali sorgere doveva la vera teoria dell' incivilimento delle nazioni, e ciò che ne ha detto di vero non sono che osservazioni isolate dedotte dall' autorità, e qualche volta tessute su qualche particolare analogia, e nulla più.

Queste stesse analogie sono rimaste di picciolo uso presso di lui.

IV.

Salto inverisimile alla vita agricola.

È fatto di ragione che la vita pastorale ha lunghissimamente durato prima dell' agricola, e che all' agricola le nazioni non sono passate che con somma ritrosia, e per una lenta gradazione. Certamente se prendiamo la storia scritta italiana, e particolarmente la romana, noi veggiamo popoli viventi in uno stato agricolo. Se esaminiamo la Grecia, ci pare di vedere popoli cacciatori tratti a civiltà non da proprio impulso, ma da

colonie di popoli agricoli venute dall'estero, come nei tempi moderni gli Europei hanno praticato cogli Americani. Ma l'uno e l'altro esempio non servono per assegnare il corso *spontaneo* delle nazioni abbandonate al regime del tempo e all'impero della fortuna. L'esempio dei Romani non serve, perchè ci offre un periodo troppo inoltrato. Quello de' Greci nemmeno, perchè ci dà un passaggio operato da institutori e conquistatori stranieri. Conveniva dunque, come conviene, ricercare altrove esempj, ne' quali il passaggio dall'uno all'altro genere di vita si faccia per un concorso di circostanze nate *dallo stato stesso delle cose e degli uomini*. Questi esempj ci vengono spesso somministrati dalla storia del medio-evo, (e dalla stessa romana) nei paesi settentrionali dell'Europa. Così la parte interiore delle isole britanniche all'arrivo de' Romani erano popolate di piccole tribù pastorali e in uno cacciatrici e depredatrici, nell'atto che le coste avevano qualche stabilimento di popoli più colti colà trasportati per mare. Così in Germania la vita era in massima parte pastorale; ed appena si vide là il primo anello per piegarsi alla vita agricola colle terre *Saliche* che si mutavano e abbandonavano annualmente. I Franchi eccitati dai Romani a fissarsi con i stabilimenti agricoli, si sa qual risposta diedero. Finalmente procedendo all'ultimo settentrione troviamo con quanta lentezza l'agricoltura fu introdotta, talchè in

Isvezia si contano molti Re che nel secolo nono dell' Era cristiana e dappoi fecero abbruciare vastissimi tratti di selve per ridurre il terreno a coltura. Il nome stesso di *sveariche* che i nazionali danno al loro paese significa *terra i di cui boschi furono abbruciati*. Questi, secondo Vico, sarebbero tanti Ercoli svedesi. (1) E qui si incontra una singolare coincidenza tra il primo nome dato dagli Svedesi e dai Latini alla moneta. I primi la chiamavano *ligande jae*, che significa *bestiame in tasca*. I latini la chiamarono *pe-*

(1) Intorno al secolo IX una piccolissima parte della Svezia propria era stata ridotta a coltura. Quasi tutta la terra abitabile era coperta da foreste, ed alcuni suoi laghi estendevano assai più le loro acque che al dì d'oggi (*Vedi Dalin Ist. di Svezia — Prefazione del Vol. 2*). La storia ci ha conservati i nomi di un Re Amund, al quale fu dato il nome di *Briant* « perchè distrusse nell'anno 824 col fuoco un « grande numero di foreste intiere, ed aumentò il numero « delle terre coltivabili, e procurò l'abbondanza nel suo « distretto. Egli fece pure appianare strade per agevolare « le comunicazioni. » (*Puffendorf Storia di Svezia lib. I pag. mihi 59 tom. V della storia universale*). Questa storia ci ricorda posteriormente un Re Olao figlio di Ingel, che per servirmi delle parole di Puffendorf « si ritirò nel Wermenland, vi fece nel 891 « abbattere una gran quantità di « boschi e di foreste; dissodò il paese e vi fece erigere abitazioni in diversi luoghi. » Fu a lui dato il soprannome di *Tratelega* o *Trataelia* a motivo di questa grande quantità di boschi da lui fatti abbattere (*Puffendorf ib. pag. 63*). Lo stesso esempio fu imitato da alcuni altri loro successori (*Vertot — Rivoluzioni di Svezia, Tom. 2, p. 124*).

cunia da *pecus*, lochè coincide perfettamente. L'una e l'altra denominazione però fa capire che il bestiame fu il primo e comune oggetto dei cambj e dei commercj, e che servì di segno del valore delle cose.

Ma per non sortire dall'argomento, osservo che nell'economia della natura la vita *pastorale* serve per *disseminare* la popolazione prontamente sulla faccia della terra, come la vita *agricola* serve a *fissarvela*, e indi a progredire con un altro sistema di società. Senza di ciò tutto sarebbe proceduto con molta lentezza e con infiniti disastri di più per la specie umana. Allorchè difatti una popolazione nomade è cacciata da un sito sia dalla penuria del pascolo, sia dalla forza di altre tribù, sia per qualche altra necessità, essa emigra con tutta la famiglia, e coi mezzi di trasporto e di sussistenza, altro non ricercando nel nuovo paese che pascoli per alimentare il suo bestiame. Allora trovando questi pascoli, ha ottenuto il principale, rimanendogli solamente a provvedere alla inclemenza delle stagioni. Così una nazione nomade si può inoltrare assai in un paese non ancor toccato dalla mano dell'uomo, e rimanervi. E se ivi fu spinta suo malgrado, ivi almeno può rimanere ed estendersi fin dove trova pascoli ec. Non è così dei popoli agricoli. Essi non si possono estendere che da confine a confine, progredendo colla più stretta contiguità, e con molte precauzioni e provvi-

gioni ; altrimenti procedendo i nuovi coloni periscono. Molti esempi li abbiamo veduti non ha molto in Europa, in Crimea sotto Caterina II di Russia, ed in America nei possessi inglesi. Su di ciò si può consultare il Malthus sulla popolazione.

V.

*Falsità d'un circolo simile nel corso morale
e politico dei popoli.*

Raccogliendo tutte le tracce della storia, pare potersi dedurre che l'umana civiltà sia incominciata nella parte *meridionale* della zona temperata, e siasi poi estesa ai paesi settentrionali. Ed anzi che i settentrionali abbiano *incominciato* il periodo loro agricolo, quando i meridionali *riadevano* non nella vita pastorale, ma nella dissoluzione politica, e quindi nella perdita della ulterior civiltà a cui prima si erano avanzati. Un'altra osservazione si è che nel settentrione i principati non acquistarono consistenza che coll' introduzione del cristianesimo, il quale non finì a propagarsi che col XV secolo, nel fine del quale ebbe luogo la conversione della Livonia. Col secolo nono poi e col decimo Carlo Magno in Germania, in Isvezia Enrico, e Oloa in Norvegia cooperarono tutti alla stessa propagazione, come fece Costantino prima e i suoi successori

per 250 anni nell'impero romano. Col mille dunque si operò una nuova grande rivoluzione, e il mondo idolatra con tutti gli accessorj suoi si potè dire finito. Parimente la parte colta d'Europa retrocedette fino al secolo decimo; e indi a bel bello cominciò una nuova era dalla quale il mondo delle nazioni vestì altre forme morali e politiche diverse dalle antecedenti, e nate per un addentellato collo stato antecedente.

Facile sarebbe di mostrare che le forme successive furono una vera metamorfosi nata dal concorso della religione, delle leggi romane antecedenti, dall'azione delle istituzioni portate dal settentrione, dalla corruzione antica deposta, e dalla natura in parte rigenerata: ma io mi dilungherei soverchiamente dal mio proposito. Io avverto soltanto qui questa circostanza per far osservare che il *circolo simile* preteso da Vico, se può all'ingrosso verificarsi nelle *forme* dei governi, non si verifica punto nello *stato reale delle popolazioni*, nelle quali la decadenza e il risorgimento non sono una *morte* ed un rinascimento morale e politico, ma piuttosto metamorfosi simili a quelle che veggiamo nei bruchi. In somma non si ricomincia *ab ovo*; ma si ricomincia da un nocciolo superstite e modificato dalle circostanze antecedenti e conseguenti, le quali avendo distrutto ciò che era incompatibile, formò un tipo fondamentale d'un altro genere di vita.

E qui cade la quinta osservazione *generale* sul sistema di Vico riguardante il *co so delle nazioni*. Dico dunque che il suo circolo simile *quale egli lo ha immaginato* non si verifica punto; ed anzi è contrario alla storia ed alla ragione. Se si può verificare una nascita, un progresso, ed una decadenza nella vita civile, e quindi un risorgimento, per indi procedere con un altro accrescimento e decadenza, ciò si è fatto e farà sempre con modificazioni tali, che lo stato successivo sarà sempre determinato dalle reliquie del primitivo, e ne nascerà un corso diversamente conformato nelle *sue vere particolarità*, talchè con verità non si potrà dire giammai *simile* all' antecedente. Lo *stato reale* delle cose non si deve qualificare da alcune grossolane ed estrinseche rassomiglianze colte da *vaghe astrazioni*, ma bensì da tutto il concorso delle circostanze qualificanti e caratteristiche del soggetto medesimo. Qui dunque dir si può aver il Vico errato sistematicamente, come errò nel supporre la vita pastorale *nata* dall' agricola, e non avere per lunga pezza *preceduto* almen presso di noi l' agricola.

Certamente nello stato susseguente dopo il risorgimento, gli *interessi umani* agiscono molte volte ed in certe materie con *leggi simili*; ma che perciò? Forsechè ciò rende la *forma e lo stato di un popolo simile* a quello dell' altro? Fra l' uomo e le bestie vi sono moltissime leggi fisiche e sentimentali simili. Si dirà dunque che

l'uomo e il bue, l'uomo e il leone, l'uomo e l'elefante siano simili? È certo che l'avarizia, l'ambizione, la ferocia hanno certe leggi proprie dappertutto, ma che perciò? Dunque dir si dovrebbe che il governo o lo stato dei popoli sotto il Turco, o in Algeri sia simile a quel di Francia, o che quello di Francia sia simile a quel della China? — Giuste dunque esser possono alcune osservazioni *particolari* sugli effetti simili che vengono prodotti per cause *simili*. Queste osservazioni sono preziose per la morale e per la politica. Di queste osservazioni Vico ne reca alcune che sono importanti, luminose, perpetue, e che potrebbero servir di giunta ai Discorsi di Machiavello sulle Deche di Tito Livio. Tali sarebbero p. es. quelle della ritrosia dei Nobili a ricevere leggi fisse ed eque. Ma con tutto ciò non convien confondere un argomento con un altro; perocchè come in meccanica con certe leggi fondamentali si possono variare le macchine; così dalla identità o *similarità* di queste leggi, non ne segue la identità o la *similarità* dello stato intellettuale, morale e politico d'un popolo con un altro. Quando dicesi *stato* devesi comprendere tutto il complesso delle circostanze che caratterizzano una data persona individuale o collettiva, e decidono della di lei intelligenza, moralità e ben essere. Ora presa la cosa in questo senso mai si potrà dire darsi nelle nazioni il circolo similare voluto da Vico.

Qui si dirà che Vico ha parlato più specialmente del circolo dei *governi*. Ma io domando se le vaghe e indefinite denominazioni simili di *Repubblica* e di *Monarchia* rendano in fatti i governi primitivi e ritornati, simili fra di loro? Chi direbbe che la repubblica di Firenze fosse simile a quella di Atene, benchè amendue fossero popolari? Che quelle di Venezia e di Genova fossero simili a quella della prima età di Roma aristocratica, o a quella di Sparta? Disinganniamoci; la somiglianza generica delle denominazioni non rende realmente simili le cose. Esse sono simili quando presentano realmente identici caratteri essenziali.

Dunque nemmeno per la forma *reale* e *concreta* dei governi si può accordare al Vico il circolo similare da lui voluto.

Quest'idea l'ha condotto a violentare l'aspetto vero delle cose: talchè vedendo per esempio l'emfiteusi del medio-evo, le ha confuse col dominio bonitario Romano; nel mentre che erano cose del tutto disparate, come ho dimostrato nell'ultimo fascicolo del mio giornale di Giurisprudenza universale. Così pure egli confonde il governo *feudale*, il quale altro non è che quello della conquista di genti *straniere* fatte d'un popolo e di un territorio col regno, e l'età degli Eroi, perchè si nell'uno che nell'altro vede l'uso delle armi. Ma è ben altra cosa far imprese gagliarde ed utili in un popolo e a pro di un

popolo, ed altro è occupare un territorio straniero, e distribuirne il comando fra i capi delle armate, e far servire il popolo vinto; ed indi passare a rendere vitalizj i comandi e i possessi, e quindi ereditarj, come appunto è avvenuto del feudale governo. Il primo stato del feudale governo si è mantenuto in Turchia. Si direbbe mai il governo turco governo eroico? Che bel sentire farebbe colui che dicesse il governo eroico di Tunisi, di Algeri e di Marocco? Una grossa fantasia non deve tener luogo di ragione; e l'amore delle analogie non deve violentare il giusto concetto delle cose.

Lo stesso dicasi del *poetico* preso per sinonimo di *fantastico* guidato da analogia. Io non saprei nemmeno qui scorgere un modo di dire che si concili colla filosofia.

DOTTRINA LOGICA DEL GALLUPPI

Molto ingegno, molta chiarezza nel dire, molta maestria nell'adattarsi all'intelligenza degli studiosi, sono i pregi che rendono, a parer nostro, stimabile questo lavoro. E siccome crediamo che l'esimio autore sia capacissimo a perfezionarlo, così soggiungiamo le seguenti osservazioni.

I. Egli dice che la *logica pura può trattarsi prima della metafisica*. Che cosa intende mai col nome di metafisica? Egli in questo stesso paragrafo ce la indica come la scienza che *esamina le forze dello spirito*. Benchè, rigorosamente parlando, questa qualificazione non si possa ammettere, ciò nonostante essa indica abbastanza che l'autore seguendo la nomenclatura delle vecchie scuole, vuol dinotare la scienza delle operazioni mentali dell'uomo che fu in appresso denominata *psicologia, ideologia ec.*

Ora determinato il significato da lui attribuito al nome di metafisica, come potrebbe egli provare che la logica pura si possa trattare prima della metafisica? Che cosa è mai veramente tutta

questa metafisica? Fuorchè la *scienza delle leggi di fatto* dello spirito umano, come la fisiologia è la scienza delle leggi di fatto della vita animale? Che cosa poi è la logica considerata come scienza, se non la cognizione delle *leggi di ragione* di questo medesimo spirito umano? Qui per leggi di ragione s'intendono le leggi di ordine, le leggi di dovere, e in una parola i precetti per evitare i giudizi falsi, e formare i veri, e quindi tessere un corpo di dottrine. Forsechè il ragionare senz'arte è materialmente diverso dal ragionare con arte? Esso non differisce fuorchè nella *direzione*, come il tirar colpi colle regole dell'arte, non differisce intrinsecamente dal tirar colpi senza l'uso dell'arte.

Tutto questo è notissimo ed incontrastabile. Ora, data la natura delle cose, si domanda se insegnare si possono ragionati precetti di agricoltura, senza prima conoscere le leggi di fatto della vegetazione e le cause favorevoli o contrarie alla medesima?

Noi accordiamo essere possibile di dare formule e ricette senza le teorie. Ma in questo caso non si insegna la scienza, ma solamente una pratica fondata sulla nuda autorità. Ora insegnare una logica in via di sola autorità, è forse insegnare una logica ragionata? Dall'altra parte poi, per quanto abbassar si voglia l'insegnamento all'empirismo, il maestro non si potrà certamente dispensare giammai dall'enumerare le diverse

parti componenti il processo mentale. Dovrà dunque spiegare che cosa sia *idea*, *giudizio*, *proposizione*, *verità*, *errore*, *certezza*, *probabilità*: che cosa sia *percepire*, *confrontare*, *dedurre*, *conchiudere* ec.

Figuratevi che taluno volesse insegnare empiricamente l'agrimensura: si potrebbe forse dispensare dal fare intendere che cosa sia il compasso, la squadra, il pendolo e gli altri stromenti, e dall' esporre le funzioni diverse che ne formano il maneggio? Ora nella logica razionale questi stromenti e questo maneggio che cosa mai sono veramente in se stessi, fuorchè quelle medesime affezioni, funzioni e leggi sulle quali versa tutta la così detta metafisica, psicologia, ideologia ec.? O convien dunque rinunciare al buon insegnamento della logica, o convien farla succedere alla così detta metafisica.

Da questa nostra conclusione non possiamo recedere nemmeno in conseguenza di ciò che più sotto vien detto dall'autore col seguente passo: « Si è disputato se la logica dovesse essere trattata prima della metafisica. In seguito della distinzione da me stabilita, è facile la risoluzione della questione. La logica mista si deve trattare dopo la metafisica: ma la logica pura può essere premessa alla metafisica. »

Col nome di logica pura l'autore intende quella che maneggiando le sole idee ontologiche, forma lo spirito il più astratto e generale del raziocinio.

Col nome poi di logica mista intende quella che si applica a qualche ramo particolare dell'umano sapere. Così la scienza dell'anima, la scienza della natura fisica, quella dei diritti, possono secondo l'autore formar oggetto della logica da lui detta mista. Quando si voglia passar sopra alla improprietà della denominazione di logica pura e di logica mista presa in prestito dalla impropria denominazione della matematica pura e della matematica mista, e stare alla questione dell'anteriore o posteriore insegnamento della logica, è cosa facile l'accorgersi che l'autore volendo premettere la logica generalissima ed ontologica alla psicologia, pretende obbligare gli allievi a maneggiare le ultime astrazioni intellettuali, prima di averli a tanto addestrati pel cammino indispensabile della psicologia. Ora lasciamo ai lettori il decidere se la distinzione dell'autore sia ammissibile; e se a ragione o a torto pretendiamo che le regole generali della logica siano insegnate dopo la psicologia.

II. *Dell'insegnamento.* Determinato il luogo ed il tempo dell'insegnamento della logica speculativa e generale, resta a vedere quali ne siano gli oggetti e le funzioni. Incominciando dagli oggetti noi gli distinguiamo dalle materie sulle quali versar può la logica. Tutto lo scibile umano forma la materia sulla quale versar può la logica. Per lo contrario l'oggetto finale di

lei si è la verità. Ora a due specie sole riduconsi le verità, cioè a quelle di osservazione e a quelle di deduzione. Le prime riguardano l'essere e il fare della natura e dell'uomo; le seconde i risultamenti de' giudizi di lui dalle cognizioni acquistate di questo essere e di questo fare. Le prime si appellano verità di fatto o reale o ipotetico: le seconde verità di argomentazione. Nelle verità di fatto si comprendono due rami principali. Il primo riguarda le qualità delle cose, ossia l'essere, sia assoluto, sia relativo, sia esistente, sia possibile, nel che si comprendono il luogo ed il tempo. Il secondo ramo poi versa sulle funzioni degli enti o reali o ipotetici, e sulle cause e gli effetti; lo che comprende tutti i modi diversi di operare, ossia di produrre un dato effetto. Nel primo la mente tien dietro alle relazioni d'identità e di diversità; nel secondo alle relazioni di causa e di effetto.

Nelle verità poi di riflessione, ossia di deduzione, si *distinguono le verità prime*, dal seno o dalla combinazione delle quali si fanno derivare le altre susseguenti. Queste verità prime ricevono il nome di principj, di teoremi, di massime, di aforismi, attesa appunto la possanza che racchiudono, benchè nell'ordine dell'invenzione siano verità di risultamento. Le verità figliali poi ricevono il nome di conseguenze, di risultamenti, appunto per la derivazione loro. In ultima analisi però le verità prime consistono

nei fatti originari, donde l'intelletto prende la mossa per procedere ad ulteriori deduzioni.

Ora che cosa ci insegna mai l'autore degli elementi che esaminiamo? Prima di tutto pone come cardinale la *differenza fra il pensiero e l'esistenza*, come se fossero due correlativi di loro natura contrari. Ma parlando con proprietà, ci pare che si possano bensì fra loro paragonare i concetti dell'*esistente* e del *possibile* anche chimerico; ma sarà sempre vero che ambedue, quanto a noi, altro non siano che pensieri nostri. Dall'altra parte poi a che pro discostarsi da un linguaggio usitato e abbastanza corretto, per sostituirvene un altro che non pare conforme alla filosofica esattezza? Dopo che con tanta pena si giunse a stabilire un linguaggio proprio nelle materie astratte, non è forse dover nostro di usarne costantemente? Colla licenza, della quale il *Kant* diede lo scandalo, non si arrestano forse i progressi delle scienze filosofiche? Ecco il peccato capitale dei moderni ideologi. Col voler di continuo e pazzamente mutare linguaggio, essi riescono a non intendersi più, a disputare incessantemente ed a far retrocedere la scienza invece di arricchirla colla spiegazione dei fenomeni morali.

Ma noi non abbandonando l'esame della proposizione dell'esimio sig. professore Gallupi, non possiamo contrapporre il pensiero all'esistenza. Sia pur vero che il puro immaginario

non si possa considerare come il reale: ma quanto a noi che non possiamo escire fuori di noi stessi, e che tutto veggiamo in noi stessi, che cosa è mai il reale, fuorchè un nostro pensiero accompagnato dal tacito giudizio che ci afferma sussistere fuori di noi un oggetto corrispondente? Che cosa è l'immaginario, fuorchè un pensiero accompagnato dal tacito giudizio che ci afferma fuori di noi l'oggetto corrispondente? Tutti gli esempi citati dall'autore concludono a questo punto.

Ad evitare per altro ogni equivoco, dobbiamo soggiungere che l'affermazione della verità di esistenza degli oggetti esterni è fondata sur un principio naturale e provato. Questo principio si è che l'idea che noi ci formiamo degli oggetti esterni risulta di rapporti reali e necessari che passano fra il nostro essere pensante e le cose poste fuori di noi. L'esistenza poi di queste cose viene da noi giudicata certa, non solamente per un irresistibile convincimento, ma eziandio per la sperimentata varietà delle nostre sensazioni e della sempre mutabile loro successione, nello stesso ed unico io pensante. Allora trovando noi col fatto che questo io pensante costituisce una potenza bensì attiva, ma di sua natura *indeterminata*, costretti siamo a ricercare fuori di lui la causa delle varietà suddette. Così *a priori* l'esistenza dei corpi è provata come l'esistenza del proprio essere pensante. Che però al riflet-

tere che l'io senziente non esce da se medesimo, ma vede e sente tutto in se, ci è necessariamente forza il rigettare sì l'idealismo di *Berklei*, per cui la vita è un puro sogno, nè havvi altra verità che quella di immaginazione, che l'*apparentismo* del volgo per cui le idee degli oggetti esterni si credono altrettante copie di originali simili esistenti in natura, e quindi che la verità obbiettiva consista nella rassomiglianza. Invece pensiamo che le idee sono un fenomeno tutto interno prodotto da quella azione e riazione misteriosa che passa fra l'essere pensante e gli esseri incogniti esistenti fuori di noi; e quindi concludiamo che la verità obbiettiva non proviene da una legge di somiglianza, ma da una legge di necessaria *corrispondenza*. In breve, ammettiamo un effetto noto, certo e necessario di una causa ignota, della cui esistenza non possiamo dubitare. Le percezioni dunque si debbono riguardare come *segni reali e naturali delle cose*.

Posto cotesto modo di vedere, il pensato ed il reale non si possono contrapporre l'uno all'altro, come un suono ricordato non si può contrapporre ad un suono sentito. Resta dunque la sola distinzione fra l'esistente e il possibile, il reale e l'ipotetico, la quale non involge mistero alcuno.

III. L'Autore si avvisò di presentare due classi di giudizi come le due serie degli oggetti della

Logica : « I primi giudizi (dice egli) si chiamano giudizi empirici, sperimentali, fisici *a posteriori* contingenti. I secondi si chiamano giudizi puri, razionali, metafisici *a priori* necessari ». Un esempio dei primi viene da lui presentato nella proposizione : *la neve è fredda*, perchè la freddezza non è suggerita dalla vista sola della neve. Un esempio dei secondi viene da lui esposto nella proposizione : *due quantità eguali ad una terza sono fra loro eguali*.

Ora ci sia lecito il chiedere se questo modo di qualificare e distinguere i giudizi sia esatto e ragionevole. Noi concediamo di buona voglia che negli oggetti si possano concepire qualità essenziali e qualità contingenti ; ma non possiamo intendere come i giudizi siano puri o impuri, come gli uni siano razionali, metafisici *a priori* necessari, e gli altri sperimentali, fisici *a posteriori* contingenti. Qui a noi sembra rientrare nei banchi della scuola peripatetica, là dove altamente si proclamava che l'essenze delle cose sono necessarie, immutabili, eterne, il che significa in sostanza che i concetti essenziali delle cose hanno una tale unità che non si può loro aggiungere o levare cosa alcuna senza distruggerne l'idea propria. Così togliendo o aggiungendo un lato ad un quadrato, l'idea del quadrato è distrutta e si crea un'altra figura. Per lo contrario, data l'idea di un uomo, l'aggiungere o togliere il vestito non distrugge il concetto di

lui. Contingente è dunque *lo stato* di nudità o di vestimento, come necessario è che abbia un corpo ed un' anima. Ma dall' altra parte conviene pure osservare che la idea propria dell' uomo vestito rende incompatibile lo stato simultaneo dell' uomo nudo. Dunque l' uno e l' altro concetto racchiudono i rispettivi loro caratteri essenziali, come i concetti del triangolo e del quadrato. Qui dunque trovasi la stessa razionalità e necessità, come in tutti i così detti giudizi puri, razionali, metafisici ec.

Ridotta la cosa a questo punto, che cosa rimaner può mai onde distinguere il necessario dal contingente, fuorchè la POSIZIONE EFFETTIVA dei caratteri così detti essenziali delle cose? Altro in fatti è dire che una cosa sia *di ragione* necessaria, ed altro è dire, che essa sia di *posizione* necessaria. Ogni nostro concetto è di ragione necessaria, perocchè racchiude in se stesso i caratteri che lo costituiscono e lo distinguono da ogni altro. Ma ne viene perciò che esso sia di posizione necessaria? Non mai. Ora se niuno di essi può essere di posizione necessaria, dove mai trovare si potrà il necessario *a priori*?

Qui prevedere si può che l' ingegnoso autore abbia ricorso alle idee così dette *trascendentali*, le quali accompagnano sempre i nostri concetti, e però furono riguardate come necessarie *a priori*. Così per esempio lo spazio ed il tempo sembrano indispensabili a certe sensazioni. Queste,

disceverate dalle altre nostre idee, costituiscono gli oggetti del necessario logico *a priori*.

Sgombriamo l'illusione. In tutte le operazioni intellettuali intervengono le idee che appelliamo *ontologiche*. Ma che cosa sono esse veramente in se medesime? Non altro veramente che le idee delle reazioni perpetue dell'intimo essere pensante, le quali stanno sotto a tutte le operazioni mentali. Figuratevi le migliaia d'immagini riflettute da uno specchio. Quanto allo specchio le funzioni di rimandare i raggi della luce sono quelle espresse dall'ottica. Queste leggi sono poche: queste leggi sono perpetue: queste leggi appartengono allo specchio e non agli oggetti. Ma queste leggi non si eseguono che all'occasione in cui allo specchio si presentano gli oggetti, ed in conseguenza dei raggi che partono da questi oggetti. Che cosa importa che siano sempre ripetute? Si dovrà forse concludere che siano metafisiche ed *a priori* necessarie?

Or ecco quanto si pretende nel preteso razionale puro, metafisico ed *a priori* necessario, immaginato da alcuni moderni. Eglino per una volgare illusione hanno attribuito alle cose le affezioni proprie dell'intimo essere pensante, le quali intervengono sempre nelle operazioni di lui; quindi risuscitarono le categorie di *Porfirio*, personificarono le idee ontologiche esprimenti queste perpetue intime funzioni dell'anima, e ne vestirono gli oggetti a lei esterni. Su di questa

lega mostruosa fabbricarono un metafisico, un razionale puro, ed un necessario *a priori* totalmente chimerico, ed osiamo dire antilogico. Che cosa mai direste se io imprestassi a tutti gli oggetti il piacere ed il dolore, perchè io sento sempre o l'uno o l'altro nelle mie sensazioni? Non sarebbe forse questa una mostruosità? Voi inoltre mi potrete dire bensì che tutte le volte che avete sensazioni provate un piacere o un dolore; ma ciò dicendo, altro non mi annunziate se non un fatto naturale espresso con una proposizione generale. Qual razionale puro, quale metafisico, quale *a priori* necessario esiste qui al di sopra degli altri vostri concetti? Voi potrete notare che queste idee non appartengono al di fuori, come al di fuori non appartiene nè il piacere nè il dolore; ma con ciò non mi proverete mai il razionale, il puro, il metafisico, il necessario *a priori* che pretendete esclusivo a questi concetti.

Finalmente giova osservare che quand'anche per falsa ipotesi esistessero gli enti di ragione qui immaginati, ciò non ostante la classificazione dei giudizi prodotta dall'autore non si potrebbe accettare. Essa è tratta non dalla diversità nella funzione di giudicare, ma dalla diversità negli oggetti contemplati. Se collo stesso occhio io veggio un albero, un astro, un vapore, posso forse asserire esistere tante leggi ottiche diverse quanti sono gli oggetti visibili? No certamente.

Che cosa dunque resta? Fuorchè il dire che come esistono verità di osservazione e verità di deduzione, così esistere possono giudizi di fatto e giudizi di rapporto, giudizi positivi e giudizi razionali.

IV. « La definizione (dice l'autore) consiste nel determinare il significato di un vocabolo per mezzo di altri vocaboli. »—L'autore non ignora che altro è la spiegazione di un vocabolo, ed altro è la definizione della cosa. La prima appartiene alla grammatica ed ai vocabolari: la seconda alla logica ed alla tecnica. La prima si suol dire nominale: la seconda reale. Nella prima si suole suggerire l'idea anche in confuso, o per via di modalità e di accessori: nella seconda si esige l'enumerazione distinta e compiuta dei caratteri indispensabili per qualificare un dato oggetto e distinguerlo da ogni altro. Nella prima basta accennare il vestito: nella seconda si vuol conoscere la persona che vi sta sotto. E siccome il pensiero precede la parola, così la definizione reale esiste nella mente prima che sul labbro. Noi parliamo di chi cerca di definire e non di chi imprende ad ammaestrare altrui. Quando poi si parlasse di un istruttore, la parola impiegata sarebbe rivolta direttamente ad eccitare nella mente del discepolo le stesse idee che furono concepite dall'istruttore. Dunque la definizione non sarebbe la spiegazione di

un vocabolo con un altro, ma bensì la spiegazione del senso contenuto in un dato concetto, del quale conoscere si vogliono le *particolarità essenziali*.

Passa indi l'autore a parlare dei due modi coi quali si espongono e si dimostrano le definizioni; il primo cioè col radunarne gli elementi e formarne indi il corpo; ed il secondo col proporle a primo tratto intiere, e indi spiegarle a parte a parte. « La definizione (dice l'autore) in cui si va dall'idea *al vocabolo* e « si spiega insieme la generazione *dell'idea*, si « chiama *definizione reale o genetica*. Quella in « cui si annuncia solamente il complesso delle « idee semplici legato al vocabolo che si definisce, senza occuparsi della generazione di questa « idea, si chiama *definizione nominale*. »

Qui, come ognun vede, non si parla dell'intrinseco tenore della definizione, ma della *maniera* sola di esporla e dimostrarla. Il fondo dunque della definizione è perfettamente identico, tanto nell'uno quanto nell'altro caso. La definizione sarà sempre una nozione contenente il genere, la specie e la differenza ultima di un dato oggetto fisico o morale. Se dunque la definizione è reale quando viene partorita col radunarne gli elementi, sarà del pari reale anche quando venga enunciata senza altro apparecchio. Viceversa, se in questo secondo caso si vuole nominale, lo sarà pur anche nel primo.

Diciamo ancor di più. Ad ogni definizione suol sempre precedere una parola, la quale almeno in confuso denota la nozione nascosta che dà corpo alla definizione. Se nella risposta invece di farne uscire a poco a poco i caratteri richiesti io li presenti ad un sol tratto, cangio forse la natura della cosa? Ma se non ne cangio la natura, perchè dovrò cangiarne il nome? Se dunque, rispetto al metodo, si volesse stabilire un titolo diverso alle definizioni, si dovrebbe dire esistere definizioni di metodo *compositivo* e di metodo *resolutivo*. Le prime sarebbero quelle che si fanno uscire gradatamente col radunarne e combinarne gli elementi: le seconde quelle il cui corpo viene presentato a dirittura, e quindi decomposto nelle sue parti integranti.

V. *L'essere e il fare* sono gli oggetti capitali dell'umano sapere. Le definizioni appartengono all'essere: gli aforismi al fare. Subbiettivamente poi le nozioni appartengono alle operazioni nostre contemplative: le regole alle operazioni nostre esecutive. Noi dolerci dobbiamo che l'autore non abbia parlato fuorchè dei raziocini che riguardano l'essere. Eppure quelli che riguardano il fare; quelli che presiedono all'arte di osservare e di formare gli aforismi; quelli che con tanto lume furono trattati da *Bacone* e praticati da *Galileo*, erano forse più importanti di quelli dei quali *Aristotile* diede i precetti.

L'egregio professore si avvisa di rimettere la trattazione di questa parte al tomo IV, dandone per motivo che le verità concernenti le relazioni di causa e di effetto sono empiriche, sperimentali, fisiche ed *a posteriori* contingenti. — Qui rispondiamo distinguendo: o noi parliamo degli effetti particolari, positivi, o noi parliamo dei principj astratti della causalità. Se parliamo degli effetti positivi; allora concediamo che le verità riescono empiriche, sperimentali e contingenti. Ma lo stesso pure accade allorchè si parla di identità e di diversità nei giudizi positivi degli uomini che sono fallibili.

Che se per lo contrario parliamo dei principj astratti della causalità, in tal caso non è vero che le verità siano sperimentali, fisiche e contingenti, ma esse sono intellettuali, necessarie al pari delle altre. Chi potrebbe per esempio dubitare dell'assioma non *esistere effetto senza causa*: che *un effetto determinato suppone una causa determinata*: che *date le forze cospiranti ad un dato effetto, se queste forze vengono o spente o deviate, l'effetto cessa o viene tramutato?* Come si riconosce il principio di contraddizione per le scienze contemplative, così pure dobbiamo riconoscerlo per le operative. Il contingente e l'empirico non istanno che nel positivo. Lo speculativo poi non pone niente in fatto; ma supposti i fatti, ragiona sui rapporti dei medesimi.

VI. Dopo di queste parziali osservazioni noi ci crediamo in dovere di soggiungerne una che riguarda tutto il lavoro. Col dire che la logica è la scienza del raziocinio, si spiega soltanto la parola e si soddisfa bensì ad un vocabolario, ma non ai discepoli che abbisognano di un disegno compendioso unito, compiuto, che li renda consapevoli del tutto. Gli elementi del sig. Galluppi sembrano alludere ad alcuni articoli di controversia, piuttosto che offrire il nocciolo unito e fecondo della scienza.

Non è nostra intenzione di supplire alle mancanze, ma diremo soltanto compendiosamente che dopo la spiegazione dei vocaboli necessari a studiare la scienza, si poteva fare avvertire che tutto il processo logico in qualunque scienza consta delle tre funzioni di *assumere*, *esaminare*, *raccogliere*, nelle quali conviene osservare quattro condizioni, cioè: 1.º ben proporre; 2.º ben distinguere; 3.º ben connettere; 4.º ben esprimere.

Il *ben proporre* esige che si presenti tutto il campo della meditazione, e se ne facciano avvertire i limiti: che si riducano le questioni ai loro minimi termini prima d'intraprenderne la soluzione: che si stabiliscano le nozioni direttrici, e soprattutto si avverta e si faccia avvertire alla posizione più vicina e più lontana, dalla quale il pensatore intende di raffigurare gli oggetti e di tessere i suoi giudizi. Questa cautela

mai sempre negletta dagli scrittori ha prodotto mille inconvenienti.

Parlando della proposta si deve avvertire all'a differenza che passa fra la proposta di un indagatore fatta per lui medesimo, da quella di un espositore. Il primo molte volte si propone un argomento lasciandosi condurre per mano dal filo spontaneo dell'analisi e dell'argomentazione. Allora si verifica il detto che *niuno va mai cotanto avanti, se non quando va dove non sa*. Ma terminato il corso delle sue indagini, ci dee chiamare a raccolta i risultamenti e ridurli ai loro punti capitali tutte le volte che voglia comunicarli ad altri. Ecco allora la proposta articolata colle rispettive risposte. La differenza dunque fra la proposta antecedente e la conseguente, non consiste che nella forma. Ciò che vien fatto nelle definizioni in minuto, vien fatto nei trattati in grande. Niuno può esimersi da queste maniere, sì per soddisfare all'intelletto umano che vuol riposare su di un finito certo, e sì per compiere la cognizione della scienza.

Passando alla condizione del *ben distinguere*, convien prima di tutto avvertire che altro è il *distinguere* ed altro è il *disgiungere*. La prima operazione altro non importa che il rilevare colla mente le differenze delle cose lasciandole tutte al loro posto. Il disgiungere per lo contrario importa di segregare un oggetto dagli altri e costituirne una cosa avente un' esistenza ed un' at-

tività propria. Non tutti gli oggetti logicamente distinti sono realmente esistenti, e non tutti gli oggetti esistenti sono realmente disgiunti.

E qui opportunamente cade tutto il processo delle astrazioni parziali, modali, essenziali, e l'avvertimento di considerarle come puri frutti di un'attenzione concentrata, necessari per fabbricare quei monogrammi, senza dei quali l'uomo non potrebbe nè abbracciare le scienze, nè avere un patrimonio proprio e libero di cognizioni. Questi monogrammi sono le nozioni generali, le quali quanto più hanno di generalità tanto meno contengono di realtà, perocchè quanto più s'innalzano sopra l'orizzonte delle idee concrete, tanto più vengono spogliate delle particolarità colle quali le cose esistono in natura. Or qui il precettore dee fortemente alzar la voce e far avvertire allo scoglio fatale e miserando, pel quale avvengono i più disastrosi naufragi nelle scienze tutte. Applicare *di salto* le nozioni generali alle cose ed agli affari che si trovano in uno stato concreto, connesso e continuo, egli è lo stesso che atterrare e devastare tutto ciò che sta di mezzo tra la sfera astratta e la concreta. Volere che tutto pieghi alla *nuda* generalità, è lo stesso che trattar le cose sul letto di *Procuste*. Quando la logica pura non insegni queste cose, essa diventa una crudele illusione.

Venendo alla condizione di *ben connettere*, si

osserva a primo tratto che essa si risolve nelle altre due conosciute sotto i nomi di *metodo* e di *argomentazione*. La prima riguarda tutto l'andamento della mente, ed ha di mira la sua conclusione e i suoi estremi. La seconda versa su i movimenti articolati che compongono questo andamento. Nella prima parte conviene insegnare l'artificio col quale i giudizi particolari, per così dire, a manipoli, vanno a formare il giudizio concludente ed ultimo, il quale viene espresso colle proposizioni generali. Alla seconda parte poi appartengono le varie *forme* dei singoli raziocini, come per esempio quelle del *sillogismo*, dell'*entimema*, del *sorite*, del *dilemma* ec.

La buona connessione non è arbitraria, ma deve essere *naturale, graduata, compiuta*. È naturale quando viene indicata e sospinta dai rapporti necessari degli oggetti. Dee poi essere graduale, sì perchè il saltuario è contro natura, e sì perchè ogni lacuna è un posto d'ignoranza, una causa di errori o almeno una frustrazione dello studio fatto. La fecondità di una scienza risulta precipuamente dal concorso delle idee intermedie e dal compiuto esame dell'argomento assunto. La catena dunque scientifica dee abbracciar da capo a fondo il proposto argomento senza salti o intervalli.

E qui appunto insegnar conviene come maneggiarsi debbano le nozioni astratte e generali:

qui mostrare come gradualmente discendendo dalla cima della piramide si debba ad ogni passo impinguare il concetto della nozione generale coi caratteri e colle leggi appartenenti ad ogni rispettiva sfera speciale, nella quale vi trovate collocato: qui finalmente conviene avvertire di prendere posizione in un grado nè troppo lontano, nè troppo vicino al concreto, allorchè vogliate trattare d'una data scienza od arte utile, onde non cadere o in una vaga generalità, o in una angusta specialità; perocchè la prima riesce mancante per eccesso, e la seconda per difetto, talchè nè coll'una nè coll'altra maniera si provvede ai bisogni delle scienze e delle arti utili all'umanità.

Per ultimo volgendo il discorso sul *bene esprimere*, conviene avvertire che l'ufficio della buona espressione interviene tanto nella funzione di distinguere, quanto in quella di connettere. Essa associa l'idea separata o connessa ad un dato segno, onde non ricada più nella massa compatta, dalla quale fu distaccata coll'attenzione, ossia coll'astrazione o colla connessione. Senza di ciò la parola mentale sarebbe perduta e l'impero della ragione abolito.

Alla funzione di esprimere si riferiscono la teoria e l'arte di logicamente, ossia giustamente e chiaramente parlare e scrivere. Questa teoria e quest'arte formano una specie di specchio del verbo interiore perfetto della mente umana.

Nella logica speculativa distinguendo la sfera razionale dalla positiva, si abbraccia la parte sola che appartiene alla teoria eminente del discorso. Per questa maniera la teoria razionale del discorso viene distinta dalla storia filosofica e positiva del linguaggio e dai precetti dello stile tanto proprio all'oratoria, quanto alla poesia e ad ogni altra produzione letteraria.

Col proporre si prepara il campo delle ricchezze intellettuali: col distinguere esse si producono: col connettere si cumulano: coll'esprimere si maneggiano, si diffondono e si assicurano. Queste ricchezze sono le buone definizioni, le buone divisioni, i buoni principj, i buoni aforismi e le buone regole.

Ciò basti a suggerimento delle funzioni essenziali al processo logico, o a dir meglio delle condizioni del medesimo; perocchè queste funzioni concorrono in ogni parte del logico procedimento.

Noi ci siamo avvisati di proporre questi suggerimenti, non solamente perchè ci sembrarono indispensabili, ma eziandio perchè sappiamo che il dirigerli al sig. professore Galluppi è lo stesso che raccomandarli ad un filosofo illuminato, zelante, insigne.

ESPOSIZIONE ISTORICO-CRITICA

DEL KANTISMO E DELLE CONSECUTIVE DOTTRINE

Il titolo di quest'opera, come ognuno vede, non riguarda tutte le dottrine di Kant, ma quella sola parte nella quale egli trattò *dei principj delle conoscenze umane*. La scienza di questi principj viene giustamente riguardata come primaria e fondamentale nell'ordine *scientifico*, onde soprattutto accreditare la certezza di tutte le cose di fatto reale e positivo. Questa scienza sta sopra tutte le altre, benchè nell'ordine dell'invenzione ragionata sia l'ultima; e però da *Bacone* e da *Cartesio* fu designata col nome di *Filosofia prima*, dal *Fichte* fu appellata *scienza delle scienze*, e da alcuni altri *Protologia*.

Il sig. Galluppi ha proposto nel frontispizio di trattare delle vicende della filosofia riguardanti questa protologia; ma dopo letto il suo libro noi ci avvediamo ch'egli propriamente non si occupò fuorchè di un esame paragonato della dottrina di Kant con quella degli altri filosofi, incominciando da *Cartesio* e giungendo allo

stesso Kant. L'oggetto dunque dominante del lavoro del sig. Galluppi si è propriamente la protologia paragonata di Kant in via puramente storica e con particolari enunziati.

La voga sì presto scemata di questa Protologia in Germania è un fenomeno del quale ognuno domanda il perchè. Noi crediamo che questo perchè si possa trovare nella qualità stessa della dottrina e nel modo col quale fu esposta. Il sig. Galluppi non si occupò di questa ricerca; ma si contentò di un esame paragonato tutto positivo e particolareggiato. Noi crediamo necessario di facilitare ai nostri lettori la veduta complessiva della dottrina di Kant, onde comprendere tanto il carattere ed il valore di essa, quanto la cagione della sorte da lei sofferta e degli effetti prodotti per regola degl'Italiani. Un doppio motivo pertanto ci obbliga a far precedere alcune nostre sommarie osservazioni le quali potranno essere, se fa d'uopo, comprovate col dar conto dell'opera del sig. Galluppi.

I.

La dottrina protologica di Kant, a parlare con tutta franchezza, ti presenta una speculazione che sta fra le nuvole, e vi sta *nuvolescamente*. Sta fra le nuvole, perchè nel campo immenso di uno sbrigliato possibile non ti adduce nè ra-

gione, nè fondamento comprovato di veruna legge e di veruna tendenza dello spirito umano; ed anzi prescinde da qualunque genesi positiva dei poteri e delle funzioni assumendo nozioni assolute. Non veggiamo nemmeno il perchè domini il senso comune contro la pazzia o la stupidità che spesso si verificano in fatto, nè le fasi mentali delle diverse età. Ma qui si presenta il seguente dilemma: o Kant vuol parlarci di un' intelligenza generica qualunque siasi, o dell' umana. Se vuol parlarci della generica, quale per esempio noi figuriamo aver comune cogli angeli o coi puri spiriti, egli ciò far non potrebbe che per una induzione analogica coll' umana, come ognuno sa. Se poi vuol parlarci dell' intelligenza umana quale ci consta, egli non può parlarne che *nel modo col quale si trova in fatto costituita ed atteggiata*. Dunque fra milioni di stati che immaginare si possono, un solo fra questi rimane determinato e positivo. Dunque per ciò stesso esclude gli altri stati incompatibili che l'immaginazione può figurare. Or qui Kant si trova così soggiogato dalla posizione delle cose di fatto, che o gli conviene negare la necessità di ogni causa efficiente e determinante, o deve rinunciare al trascendentale ed assoluto da lui immaginato. Un tal corpo può avere una figura o quadrata o rotonda. Ecco un principio speculativo, cioè *a priori* assoluto. Questo corpo ha di fatto la

figura rotonda. Or si cerca il perchè abbia piuttosto la rotonda che la quadrata. Ecco il principio positivo ed efficiente domandato. Ma il Kant non pensando alla causa assegnabile domandata del modo di essere dello spirito umano, cui indagare doveva per dar valore alle pretese sue nozioni *a priori*, ed assumendo in vece queste manifatture mentali come i fattori stessi della manifattura, ne viene necessariamente che la di lui dottrina riesce un vero castello in aria, ed ha, come dice il proverbio, il suo fondamento nelle nuvole, o per parlare esattamente è zero.

Abbiain detto in secondo luogo che vi sta *nuvolescamente*: vogliam dire che vi sta con forme confuse, sfumate, cangianti e prive di valor pratico per le azioni umane. I pensamenti sono tutt'altro che profondi: essi non offrono che puri contorni superficiali, ai quali fu data un'immensa generalità senza cangiare l'indole volgare della loro natività. Fate la prova di sottoporli ad analisi e voi li vedrete o strisciare per terra, o sparire come fantasmi notturni. Quasi mai incontrate una definizione: e le poche, direm così, improvvisate ch'egli vi dà, non sono quasi mai compiute e soprattutto non mai sviluppate e dimostrate. La dialettica sostituita all' induzione graduale ed analitica porta questi frutti.

Il vero merito della filosofia di Kant sapete in che consiste? Nel muovere dubbi su alcune

nozioni e su alcuni principj ricevuti al suo tempo in Germania. Col suo *non probasti* egli provocò i pensatori a ricercare le dimostrazioni, se sia possibile, ed a rafforzare quelle che furono addotte. Nel rimanente poi egli non creò nulla onde fare progredire la protologia, ma la fece anzi retrocedere. Egli, dopo di aver professato non esistere comunicazione reale ed effettiva fra la natura esteriore ed interiore dell' uomo, come già osservarono il *Buhle*, il *Fichte* ed il *Beck*, ammiratori e discepoli suoi, volle sciferare l' enigma del principio *reale* delle umane cognizioni, e per far ciò egli capovolse il processo loro naturale. Con questo travolgimento pretese di sciogliere il proposto enigma. E per verità che cosa sono que' modelli *a priori*, i quali a guisa di punzoni di stamperia ricevono le informi masse della sensibilità, o a guisa di sigilli v' improntano le forme loro, e danno loro la figura di idee? È vero o no che qui si fabbrica con una volgare fantastica e incompatibile analogia? Dico anche incompatibile, perocchè figurando anche l' anima a guisa di scintilla di fuoco o di aura purissima, come fecero alcuni antichi, non era possibile stamparvi dentro le forme stabili ed innate immaginate dal Kant, ed attribuire loro la *virtù matrice* da lui gratuitamente immaginata. Dall' altra parte poi è vero o no che assegnare si può l' origine di questi pretesi modelli, e ciò con una provata

analisi? E quand'anche la genesi ne fosse nascosta, come provare può il Kant che a loro attribuir si debba la virtù matrice da lui asserita?

Con questo travolgimento e con queste innate e gratuite matrici unite colla trascuranza totale di una deduzione generativa, ognuno deve confessare che il Kant non conobbe mai nè la genesi naturale, nè la qualità reale, nè il valore logico di alcune idee generali e delle ontologiche. Egli in vece le figurò come forme primitive ed ingenite colle quali costituì un demanio largitoci per scienza infusa e sequestrato fuori del mondo reale. Ivi sta, a suo dire, l'alfa e l'omega dell'umano sapere certamente dimostrabile: ivi il solo vero supremo e legislativo: ivi finalmente l'assoluto che racchiude anche la scienza del bene e del male. Ma se il Kant volle dare questo valore alla sua protologia, ciò non ostante tutti i pensatori anche i più affezionati a lui riconobbero in essa una tale mancanza che egli fu defraudato assolutamente nelle sue mire, e il suo progetto andò intieramente fallito. Questa mancanza consiste nel non aver trovato quel principio unico reale e attivo che deve naturalmente connettere il sistema contemplativo col sistema operativo dell'uomo. Questa mancanza è capitale decisiva e d'influenza universale; perocchè toglie a tutta quanta la protologia il carattere di vera scienza filosofica, vale

a dire di dottrina dedotta da una sola legge primitiva e dimostrata quale appunto deve reggere un soggetto unico siccom'è la mente umana.

« Questo filosofo (dice il *Buhle*) ha fatto camminare di fronte le due facoltà principali dello spirito umano, cioè la ragione teorica e la ragione pratica, ed ha cercato i principj di cadauna separatamente. La *critica della ragione speculativa* e la *critica della ragione pratica* sono opere del tutto *disparate e senza luogo comune*. È vero che Kant ripete più volte che la ragione è un'unità assoluta; ma non ha mostrato come lo sia e come possa esserlo. Ciò ch'ei disse della primazia della ragione pratica prova soltanto che questa è la facoltà prima dello spirito umano, perchè ne esprime il più caro interesse. Ma per qual motivo il più caro interesse della ragione è egli puro interesse pratico? In che consiste la vera differenza tra la ragione teorica e la ragione pratica? *Qual è il nodo che entrambe le unisce in un'unità assoluta*, così che si possa fondare su ciò un sistema assolutamente compiuto di principj filosofici? — (Storia della filosofia moderna di G. Armadeo Buhle, pag. 767, vol. XII. Milano, dalla tipografia del Commercio, 1825) ».

Così il Kant diede a divedere, come fecero tanti altri scrittori, che taluno può essere scettico, severo o poco contentabile e non essere punto filosofo e teorista. Ma quel che più ci

importa si è, che se avessimo a professare il genuino kantismo, noi dovremmo privarci di quel poco che sappiamo per confinarci in un deserto solitario coperto dall'immensa caligine, anzi da un caos tenebroso ultraperipatetico, colla desolante convinzione di non poterne sortire mai più. Una larva enigmatica ed impotente alla quale fu sol dato il retaggio delle idee di spazio e di tempo e delle categorie senza che possa sorpassare la barriera che la separa dall'esteriore natura da lei creduta reale: ecco in poche parole l'immagine dello spirito umano risultante dalla dottrina di Kant.

Abbiam detto che dovremmo privarci di quel poco che sappiamo, professando il genuino kantismo. E per verità collo scetticismo propriamente si toglie tutta la certezza allo scibile umano. Col dire ch'è impossibile di accertare la verità dei fatti esterni si annienta tutta la certezza sperimentale. Coll'asserire poi l'idealismo puro si riduce la vita ad un puro sogno. Il Kant obbligò talvolta giustamente a rivedere i fondamenti dell'umano sapere e prima di proceder oltre ad assicurarsi della loro solidità. Piccolo non è questo servizio, e quindi con giusto titolo il Kant si procacciò una grande celebrità. Ma altro è dire che la tal prova non fu data, ed altro è dire essere impossibile a darsi. Altro è accusare una mancanza, ed altro è il supplirvi. Altro è il censurare, ed altro è il far meglio.

Kant fece bene la prima parte, ma fallì completamente nella seconda.

II.

Esiste un proverbio italiano che dice: *fa' credito e poi fa' ciò che vuoi*. Il credito scettico acquistato da Kant unito all'imponente oscurità speculativa del suo dire accreditò a primo tratto anche la nuova teoria protologica da lui immaginata: ma il tempo che fa giustizia a tutti dissipò l'illusione; e quindi la scuola di lui fu lacerata da dispareri che regnano tuttavia, e diede occasione ai più mostruosi sistemi. Udiamo come un zelante di lui discepolo, cioè il sig. *Stapfer*, racconti la cosa. — «Kant è stato male interpretato tanto da qualcheduno de' suoi discepoli, quanto da' suoi avversari. Dapprima *Jag-Sig-Beck* aveva snaturata la dottrina trasformandola in *idealismo*, mediante le eliminazioni di questo *X* (cioè dell'esteriore natura) che noi veramente non conosciamo, vale a dire, che noi non elaboriamo nella officina delle nostre facoltà percettive e concettive, ma nello stesso tempo la realtà sua ci viene attestata dal sentimento.

Il signor G. Amadeo *Buhle* professore di Göttinga, riputato come il migliore e più imparziale espositore della filosofia di Kant, non concorda

con questa sentenza data dal signor *Stapfer* intorno l'opera del *Beck*. Ecco il passo del *Buhle* :

« Il Kantismo pare un sistema *interamente* idealistico. Nulla *realmente esiste* fuori di noi : ma « tutto ciò che a noi sembra che esista fuori di « noi non è fondato che sul nostro pensiero, non « esiste che nel nostro pensiero, e solo esiste per « mezzo del pensiero.

« Non può negarsi che questo commento del « Kantismo non corrisponda se non *ad litteram* almeno allo spirito del sistema ; e Fichte giudicò « esattamente quando disse che *Beck fu il primo « che bene afferrasse il vero senso di tale dottrina* ».

Qui poi soggiunge in nota — « Si ha un breve « compendio del sistema di Kant *egregiamente « fatto da Beck nell'opera di lui che ha per titolo Schizzo della filosofia critica*. Egli è anche autore d'una più lunga opera, il cui titolo « è, *solo punto di vista possibile donde conoscere « la filosofia critica*, e fu a cagione di questo titolo che Rainoldo diede il nome di *filosofia del « punto di vista* al Commentario di *Beck* sul criticismo (Detta Storia, t. XII, pag. 768, 769 ». A fronte dell'autorità contraria di un Fichte e di un Buhle, come dovremo noi accogliere la sentenza del signor Stapfer ?

« *Fichte* fece del non me (cioè della natura esteriore) un limite posto *spontaneamente* dallo stesso me, e necessario per dare origine al sentimento del me, e pretese con ciò di trarre una

conclusione indispensabile dai principj di Kant sì che asserì un idealismo *trascendentale*. Contro di questa pretesa insurse il suo maestro col maggior vigore.

Fichte mostrò assai migliore disposizione a fondare la protologia, da lui denominata *Scienza delle scienze*, che quella mostrata da Kant. Quanto egli dice intorno i caratteri, i limiti e l'unità del primo punto di appoggio di questa scienza è egregiamente pensato, benchè non sia nuovo. Esaminando poi la maniera da lui tenuta nel fabbricare questa scienza, si vede che egli fu assai vicino a cogliere nel segno ossia a colpire il nodo fondamentale; perocchè egli sentì la necessità di autenticare la distinzione del me dal non me. Egli riguardò da prima la mente umana come una forza intellettiva indefinita a guisa di un oceano sterminato, lo che per comodo dell'analisi gli era permesso. Dopo ciò volendo venire allo stato di fatto nel quale questo indefinito astratto non si verifica, ma tutto esiste sotto date forme e con date successioni, Fichte diede alla stessa mente la facoltà di limitare e di determinare se stessa, lo che da niuna logica possibile poteva essergli accordato.

« Volendo ricapitolare le opinioni diverse sopra quest'articolo speciale, ecco che cosa risulta — Annientamento del *soggetto* (ossia dello spirito umano) nello spinosismo e nel ma-

terialismo — *eliminazione dell'oggetto* (cioè dell'esteriore natura) nell'idealismo trascendentale di Fichte, in conseguenza del quale tutto ciò che è obbiettivo vien prodotto dal soggetto (cioè dallo spirito umano) e vi si trova contenuto.

« Il soggetto e l'oggetto spariscono egualmente nel sistema di *Schelling*, designato sotto differenti denominazioni di *realismo ideale*, di *filosofia della natura*, ma ordinariamente chiamato *sistema dell'identità*, perchè egli presenta il soggetto e l'oggetto come assolutamente identici; perocchè si confondono e si compenetrano nelle intuizioni intellettuali.

« Questa ontologia è stata diversamente modificata, difesa e conciliata più o meno speciosamente coi fenomeni dell'intimo senso e soprattutto col sentimento della libertà da *J. J. Wagner*, dall'*Hegel* e dai filosofi ai quali in seguito lo abbandonarono, e così per esempio dall'*Eschenmayer*. Secondo il *Weiller* la distinzione fatta coscienza fra l'obbiettivo ed il subbiettivo diventa unità, nell'assoluto che forma la sola realtà.

Il subbiettivo è l'obbiettivo, l'uno senza dell'altro non sono nulla. Teoria che il suo autore *Bouterweck* ha denominata *sistema di virtualità*. — Il *Sintetismo di Krug* fa consistere la coscienza nella sintesi (unione) originale del subbiettivo e dell'obbiettivo. — *Bradili*, autore

di un sistema designato sotto il nome di *realismo razionale*, ha sostenuto che l'identità assoluta non è il soggetto nè l'oggetto, ma bensì la divinità che si manifesta colla natura e nella natura. Questa ipotesi ebbe un momento di celebrità, perchè trovò un difensore in Ch. L. Reinhold il più abile interprete della filosofia critica. — Questo Reinhold fu egli stesso autore di una nuova teoria della facoltà rappresentativa. In essa allegò ad un fatto di coscienza la teoria di Kant e specialmente la tavola delle categorie, dimostrando che la loro classificazione riposa su di questo fatto e ne esaurisce il numero.

« A questi diversi sistemi di speculazione positiva convien aggiungere i risultati negativi ai quali per vie diverse giungono la scuola di Jacobi ed alcuni scettici i quali ingiustamente si confonderebbero coi pirronisti dell'antichità. Jacobi al quale da' suoi concittadini fu dato il soprannome di Platone della Germania, ha tentato di mostrare l'impossibilità di stabilire in via di ragionamento i *rapporti dell'uomo colla natura e col suo autore*, e la necessità di attenersi alla fede individuale, e fondarne la credenza sul sentimento primitivo ed indelebile dell'uomo.

« I filosofi scettici infine, E. Platner, G. E. Schulze, J. H. Abicht non negano che nella coscienza noi non separiamo il subbiettivo dall'ob-

biettivo, ma dessi non attribuiscono a questa distinzione ed ai rapporti da lei stabiliti fuorchè un valore puramente subbiettivo, e sostengono che invano si tenterebbe di risalire ai principj di questi rapporti e di scrutinarne i fondamenti» (1).

III.

Il libro di Kant intitolato *Critica della ragion pura*, apparso per la prima volta alla luce nel 1781, rimase dal pubblico trascurato finchè un dotto e riputato giornalista non fece avvertire al merito di esso. Allora fu studiato; ed affrontate l'oscurità enigmatica fu indi inteso ed ora

(1) Noi abbiamo preferito di riportare questo ragguaglio storico del sig. Stapfer, inserito nella *Revue encyclopédique* del febbraio 1827, piuttosto che tesserne uno per noi stessi; e ciò a motivo di escludere qualunque accusa di esprimere erroneamente i caratteri delle scuole diverse occasionate dalla dottrina di Kant, come anche di prevenire ogni dubbio di parzialità in vista specialmente della poca nostra divozione verso la scuola di Kant e di tutti i successori di lui. — Se consideriamo i diversi punti di vista assunti dai ricordati pensatori tedeschi, noi ci accorgiamo che in tutti è un qualche frammento di vero, il quale fu fatto valere come principio sistematico. Ciò si potrebbe dimostrare colla piena analisi del soggetto il quale non fu mai nè colto per intero, nè internamente notomizzato da quei signori, ma sol sentito per facce compatte, parziali, staccate e anguste.

(Nota del R.)

applaudito or censurato, sinchè finalmente, perduta una autorità predominante, ognuno sostituì sistemi propri. Udiamo come il Buhle narra la cosa: « Trascorse qualche tempo dopo la prima pubblicazione della *Critica della pura ragione*, senza che si ponesse gran fatto mente a questo libro, e senza che la maggior parte dei filosofi, appassionati per l'elettismo, presumessero solamente la grande rivoluzione che quest'opera e le scritture seguenti del suo autore dovevano fare nella scienza, e vi si cominciò solo a pensare seriamente e generalmente all'apparire di un' eccellente analisi del libro nella *Gazzetta generale di letteratura* e delle *Lettere sopra la filosofia di Kant*, inserite da Reinoldo nel *Mercurio alemanno*. Reinoldo non solamente ritrasse con eleganza e chiarezza i vizi e le imperfezioni dello stato in cui si trovava in allora la filosofia, ma si studiò anche di provare che que' difetti erano stati emendati dalla dottrina di Kant, che empiva in oltre molte lacune, il cui voto erasi sempre fatto sentire fino a' suoi tempi.

« L'entusiasmo mostrato da Reinoldo e da parecchi altri di sommo merito procacciò al nuovo sistema molti seguaci, e confortò per lo meno a studiarlo. Si cominciò dall'applicarsi a ben comprenderlo anzi che ad esaminarlo coll'occhio della critica. Ma l'intelligenza di sì fatta dottrina presentava grandissima difficoltà quanto agli oggetti stessi, perchè l'abitudine di rendere

volgare la filosofia aveva fatto perdere quella di tener dietro a pensieri profondi espressi con finezza e con una grande esattezza scientifica. Altronde il metodo adottato da Kant, e la novella sua terminologia, contribuivano anco a rendere più malagevole il cogliere esattamente le idee originali che erano il fondamento delle sue scritture.

« Di fatto i primi che si levarono contro la sua filosofia l'avevano male interpretata in più d'un luogo, sì che quasi tutte le risposte o confutazioni di Kant e de' suoi seguaci, si restrinsero a dire che le obbiezioni che venivano loro fatte provenivano dal non averli intesi. Ma a poco a poco il senso del sistema diventò vie più chiaro. Dopo essersi contentati d'ingegnarsi di comprenderlo; dopo di aver vivamente disputato sul modo più o meno esatto col quale veniva interpretato, si prese ad esaminare con animo quieto ed imparziale; e filosofi profondi vi scoprirono anche imperfezioni che non erano state scoperte, e neppur supposte ne' primi momenti dell'entusiasmo prodotto dalla verità alla quale si rallegravano di essere finalmente pervenuti, e di cui si affrettarono di troppo a magnificarne la scoperta. Tuttavolta i discepoli di Kant avevano concepito una sì alta stima pel loro maestro che lo potevano a fatica credere capace di essere caduto in un errore. Temendo che fosse stato falsamente interpretato, non osa-

rono di esaminare a fondo le loro dubbiezze, nè di confessarle apertamente; anzi sparsero a larga mano le sottigliezze della dialettica per far dileguare i vizi del kantismo, o per velarli almeno in qualsivoglia modo, ovvero si attenero a quello che loro pareva incontrastabilmente buono aspettando il rischiarimento di tutti i punti oscuri, degli sviluppi e perfezionamenti de' quali il sistema era ancora capace ».

Riepilogando si trova che il lavoro di Kant nella parte in cui pretese di fabbricare è una produzione in maschera, la quale quando comparve in pubblico non mosse la curiosità di sapere che cosa vi stesse sotto. Un giornalista riputato disse al pubblico: badate bene che là si nasconde una figura d'importanza. Allora si volle indovinarne i lineamenti indipendentemente dall'idea datane dal giornalista. I pareri furono discordi; e quindi s'impegnò una calda disputa. Ma a bel bello la figura fu scoperta e genuinamente qualificata. Allora ognuno volle fare la sua mascherata; e al prototipo non fu più accordata la primiera importanza e la scuola cadde in dissoluzione.

IV.

Malgrado questo destino sofferto dalla scuola di Kant in Germania, alcuni vollero trapiantarla al di fuori. In Inghilterra al riferire di *Dugald-*

Stewart apparve e sparì quasi subito. In Francia, nella quale abbisognano novità a qualunque costo, alcuni tentarono di diffonderla. Si volle adattarla, come si suol dire, alle teste e alle opinioni precedenti; ma realmente si diede una cosa per un'altra. Prova ne sia un libro del quale diede conto un uomo assai consumato nella razionale filosofia. Questi è il signor *Massias*, ed il libro porta il titolo di *Cariteas*. A simiglianza delle questioni *Tuscolane* di Cicerone, egli contiene quattordici conferenze filosofiche sui fondamenti della razionale filosofia. Il luogo in cui si fingono intervenute venne scelto nelle vicinanze di Catanzaro nel regno di Napoli ed in un luogo vicino al mare nel vecchio convento dei Benedettini del Ligurri. Il superiore di questo convento porta il nome di *Cariteas*. Un giovane patrizio romano per nome *Rienzi* si è l'altro interlocutore che domanda istruzioni al venerabile superiore del convento dal quale appunto riceve le sue lezioni. Queste lezioni sono, a giudizio del sig. *Massias*, un succoso ristretto della filosofia di Kant, rettificata in alcune parti, purgata da dubbi da essa eccitati e dalla barbara terminologia dalla quale è avviluppata ed oscurata.

L'autore incomincia col dimandare che venga gli fatta una concessione. « Fingiamo (dic' egli) « un essere puramente sensitivo. Siccome egli « sarà totalmente privo d'intelligenza, ne se-

« guirà che quest' uomo possedendo la pienezza
« de' suoi sensi, potrà vedere, ascoltare, toccare
« e gustare l' universo ; ma egli non proverà tutte
« queste cose che durante l' istante medesimo
« delle sensazioni. Fuori di quest' istante tutto
« per lui riuscirà nullo... Per ridurre l' uomo a
« questo infimo stato, che cosa abbiamo tolto
« a lui? Qual cangiamento abbiamo noi intro-
« dotto nella di lui natura, e di qual titolo lo
« abbiamo noi spogliato? Mio figlio, noi gli ab-
« biamo rapita la ragione (1). » — Qui (dice
il sig. Massias) *ragione* è sinonimo di intel-
ligenza. L' autore conclude che ogni filosofia
deve riconoscere nell' uomo l' azione di *sentire*
e quella di *pensare*.

Vediamo ora ciò che noi dobbiamo intendere
sotto il nome del potere di sentire secondo
l' autore. « Sembrami consistere unicamente in
una potenza che esiste in noi, e che ci permette
di essere affetti dai *corpi esteriori* e di pro-
vare sensazioni. Io chiamo questo potere la
sensibilità.

— La sensibilità dunque è il potere di pro-
vare sensazioni (soggiunge il sig. Massias). Ma
che cosa sono le sensazioni? « Esse sono un
fatto eminentemente semplice.

— Esse sono sì poco semplici (qui soggiunge
il sig. Massias) che sono anzi composte di

(1) Ed anche la memoria.

molti elementi, cioè l'impressione, il movimento organico, l'effetto di questo movimento, e la percezione di questo effetto (1).

« Egli è dunque evidente (prosegue Cariteas), o mio figlio, che noi siamo depositari di due specie di poteri totalmente distinti, cioè la sensibilità e la ragione. »

— La sensibilità, soggiunse il sig. Massias, generalmente parlando è distinta dalla ragione; ma dessa è forse del pari totalmente distinta dalla intelligenza? Ecco ciò che non crediamo detto con esattezza. Eppure *da questo articolo dipende la legittimità scientifica di ogni filosofia*, la quale non può prendere da altro punto le sue mosse. Si può arditamente affermare che la sensazione non è avvenuta allorchè non è percepita dalla intelligenza.

Quest'ultima proposizione non è esatta. Altro è puramente sentire ed altro è intendere. Una cosa percepita dall'intelligenza equivale ad una cosa intesa. Ora in che consiste l'intendere?

La terza conferenza è destinata ad assegnare i caratteri della sensazione e dell'idea. « La

(1) Altro è il *concetto* della sensazione ed altro è la *causa impulsiva* della medesima. La linea diagonale percorsa da un corpo spinto da due forze ad angolo retto è tanto semplice quanto la linea di direzione di ogni lato del quadrato, malgrado che il corpo sia mosso da due forze.

(Nota del R.)

sensazione è inseparabile dai caratteri di tempo e di spazio: l'idea è priva dei due caratteri di tempo e di spazio». — Noi ammettiamo, dice il sig. Massias, come incontrastabile la prima di queste proposizioni. Gli organi della sensazione esistendo nello spazio ed avendo una durata, non possono a meno di dare gli stessi caratteri alle loro produzioni.

Quale spazio è mai nella sensazione dell'odore primo sentito dalla statua di Bonnet? Qual tempo sarebbe possibile a concepirsi senza il paragone di un'idea costante con altre che appaiono e spariscono, mentre quella è presente? Eccitate l'odor di rosa *solo*; e poi levatelo. Egli è impossibile figurare nè tempo, nè spazio. Eppure l'organo del naso esiste nello spazio e nel tempo.

Rigettiamo poi la seconda proposizione, perchè le idee avendo un cominciamento ed una durata sono sottoposte al tempo, quantunque siano fuori dello spazio.

La quarta conferenza è destinata a mostrare che « la teoria non può vedere nell'universo che fatti stranieri gli uni agli altri, i quali si succedono scambievolmente senza connessione. » — A questo principio, nota il sig. Massias, sul quale riposa la filosofia di Hume, quella di Kant, ed in gran parte quella di Cariteas, noi opponiamo la proposizione seguente, cui crediamo suscettibile di dimostrazione. *La teoria non può vedere nell'universo fuorchè fatti uniti dai loro rapporti e*

che si succedono in forza dello scopo il più sapiente. Sulla contraria proposizione sovralliegata Hume fondò se non l'ateismo, per lo meno uno scetticismo assoluto. Kant col rinvocare in dubbio le decisioni della ragione colloca nell'azione sola delle nostre facoltà le leggi che collegano i fatti isolati dell'universo.

Cariteas prosegue nel seguente modo: « La « potenza del vero fissa i rapporti. Ecco dunque « due universi... L'universo interiore, quello cioè « della potenza dell'anima, dopo avere *trasformato* « le sensazioni in idee (1) le governa, s'innalza « al disopra di loro, fissa i loro rapporti, stabilisce le loro leggi, e predice in una maniera « sicura i fenomeni dell'altro universo. Un astronomo parecchi secoli prima fissa il minuto secondo nel quale il disco della luna verrà a « radere l'orlo del diametro solare. »

Ma l'astronomo, qui soggiunge il sig. Massias, non indovina, non predice i fenomeni se non perchè le leggi che li producevano esistevano prima di lui. Egli non crea, non cangia, non

(1) La sensazione non è una cosa trasformabile, perocchè essa non è che un dato modo di essere della sostanza sentiente, il qual modo è quel che è. Egli cessa di essere quel dato modo tosto che si figura una trasformazione. Un moto rettilineo convertito in curvilineo, non è più il primo moto, ma un altro che suppone un cangiamento nella causa stessa impulsiva.

inventa nulla, ma altro non fa che vedere ciò che sarà in vista di ciò che è e fu in passato. Egli altro non fa che apprendere e dire ciò che egli apprese. Le sue predizioni non sono creazioni, ma semplici induzioni di ciò che esiste ed ha esistito fino dall'origine del mondo. Io giuoco al bigliardo; io miro giustamente, e la palla del mio avversario urtando nella sponda ritorna conformemente alla mia previdenza in una delle buche della sponda opposta: dirò io per questo di avere stabilito i rapporti dell'angolo d'incidenza e di riflessione, secondo i quali fu regolato il colpo dato da me? »

Non occorre rendere conto delle altre conferenze, perocchè esse non versano sui principj fondamentali della protologia, ma su oggetti secondari. Noi abbiamo reso conto di questa produzione non solamente per preparare la prova dello scambio fatto della protologia di Kant; ma eziandio per disporre in qualche maniera la mente dei nostri leggitori ad intendere esattamente i concepimenti di Kant stesso e de' suoi successori. Incominciando a piè pari e come si suol dire *ex abrupto* a significar loro anche in un linguaggio ordinario le suddette opinioni, difficilmente le avrebbero ben comprese, e malagevolmente potrebbero essere valutate. Convien dunque porle in confronto con qualche altro oggetto più noto, il quale a guisa delle parità illumini e schiarisca il loro concetto. Tale ci

sembra l'opera del Cariteas, semprechè però vengane raddrizzata e distinta ogni particolarità, onde così cogliere tanto le relazioni delle opinioni kantistiche con una più nota filosofia, quanto le sue relazioni colla vera e provata natura delle cose. La critica allora si può dire avere soddisfatto pienamente al suo ufficio. Mostrando da una parte o ciò che fu ignorato, o ciò che fu mal detto, e mostrando dall'altra ciò che sembra il più certo o il più buono, essa soddisfa ai bisogni della mente umana ed ai doveri di una sociale filosofia. Con queste mire passiamo a proporre la seguente quistione.

V.

È poi vero che il Cariteas contenga la protologia di Kant, come affermò il sig. Massias? — Per affermare questo fatto converrebbe che le due teorie fossero identiche. Ma così è che esse non sono identiche, ma anzi tanto opposte fra di loro, quanto sarebbe opposta la fisica di una terra non illuminata, non animata, non mossa dal sole, alla fisica d'una terra quale la veggiamo in oggi. Dunque non si può accordare al sig. Massias l'asserita identità fra Kant e Cariteas.

Che poi manchi questa identità, e che anzi esista questa opposizione si prova coll'estratto

stesso del sig. Massias, paragonato colla somma della dottrina di Kant già sopra prodotta. E per verità Kant pone che tutto incominci e finisca entro di uno stesso *me* in virtù della sua natura. L'io umano, secondo Kant, è un ente a se, e l'universo è un puro fenomeno ideale, la rappresentazione del quale viene in noi eseguita per un moto proprio indipendente, solitario e tutto proprio del nostro io, talchè questa dottrina propriamente appellar si potrebbe col nome di *Aseismo*.

Io credo questo titolo più caratteristico e preciso anche per distinguere la dottrina di Kant da quella del *Berkley*, che faceva intervenire la divinità in vece della materia, ed alla quale dottrina per uso già lungamente invalso fu dato il nome d' *idealismo*.

Ciò è provato dalla relazione storica sovra recata dal Buhle; e quel che è più dalle parole stesse del sig. Massias. « Nelle speculazioni di Kant (egli dice in questo stesso estratto) la natura non è che una dipendenza da noi medesimi. Kant col rinvocare in dubbio le decisioni della ragione colloca nell' *azione sola* delle nostre facoltà le leggi che collegano i fatti isolati dell' universo ».

Che cosa pone o suppone Cariteas? — *Un uomo che nella pienezza de' suoi sensi può vedere, toccare e gustare l'universo*. Egli definisce la sensibilità, quella facoltà che ci permette di

essere AFFETTI DAI CORPI ESTERIORI. Dopo questo raffronto ognuno può vedere se la dottrina di Cariteas sia identica, o non piuttosto diametralmente contraria a quella di Kant.

Forse si obietterà che Cariteas prende a prestito da Kant le pretese forme universali dello spazio e del tempo, e la fabbricazione fatta per sola nostra autorità delle leggi dell'universo; ma bastano forse questi brani per costituire l'identità figurata dal sig. Massias? Ogni buona logica insegna che per pronunziare l'identità o la diversità fra due oggetti complessi convien prendere di mira i loro *caratteri essenziali*. Ora trattandosi della protologia, vale a dire di quella dottrina prima nella quale avanti tutto si vuol sapere su qual fondamento riposi la certezza dei fatti positivi e da qual fonte ne derivi in noi la cognizione, domanderemo in che consista l'essenza logica di essa? Ognuno risponderà consistere nella qualità dei principj professati, perocchè in questi eminentemente sta racchiusa l'essenza logica, per così esprimerci, della dottrina. Che cosa è un principio? Fuorchè una così detta verità prima, o a dir meglio un giudizio dai termini del quale discendono altri giudizi per via di logica figliatione. Dunque se fra due dottrine ci ha opposizione di principj, esse saranno essenzialmente opposte. Venendo al Kant ed al Cariteas, come sta la cosa? Noi l'abbiamo già veduto. Consta

dunque che le due dottrine sono essenzialmente opposte.

Se parlando di principio fondamentale si volesse trovare rassomiglianza, si dovrebbe dire che la dottrina di Cariteas è identica con quella di tutti i tempi e di tutti i paesi del mondo. V'ha ancor di più: col suo primo postulato col quale Cariteas volle privare il me dell'intelligenza per ridurlo ad una gretta sensualità, egli non fece che imitare la statua di *Condillac* e di *Bonnet*, ma con effetto ben diverso. Ognuno di fatto può bensì concepire la possibilità di far agire un senso solo, come l'odorato, l'udito, il tatto; ma non potrà sì facilmente concepire come dividere sì possa nella forza incognita dell'anima la sensibilità dall'intelligenza, ben inteso che il nome d'intelligenza non sia preso come sinonimo di ragionevolezza; e viceversa l'intendere non venga confuso con un vago ed indefinito presentimento. Se dunque piacque a Cariteas di adottare lo spazio, il tempo e la fabbrica delle leggi universali a modo di Kant, ne seguirà che Cariteas raffazzonò una protologia a termini incompatibili, perocchè nella dottrina della realtà, la genesi logica, ossia la teoria, è essenzialmente contraria a quella della dottrina dell'aseismo. Qui si può dire con Orazio che *coeunt immitia; serpentes avibus geminantur, tigribus agni*. Per la qual cosa col Cariteas non si presentò nè punto, nè poco alla Francia la proto-

logia di Kant, ma bensì una dottrina del tutto diversa, la quale, come si suol dire, fa ai pugni con se medesima. Presso del volgo questa sì per la sostanza che per la forma si può rassomigliare alla falsa moneta la quale altro non fa che diffondere un conio ossia l'impronta che le si volle dare. Ottima forse fu l'intenzione, ma assai funesta ne fu l'esecuzione. Chi per altro ne volesse indagare il motivo, lo troverebbe in quella specie di ribrezzo eccitato dalle asserzioni arrischiate di certi fisiologisti, pel quale si credette di dover ricorrere a dimostrazioni già da lungo tempo credute inutili, atteso che per comune sentenza si riconoscevano di già le rispettive competenze dell'essere pensante e degli organi che servono di mezzo sì per ricevere, e sì per trasmettere al di fuori le impressioni dell'essere senziente.

VI.

Riandando la storia delle elucubrazioni sopra riferite, che cosa rileviamo noi? Che l'argomento principale della disputa consiste nella distinzione *reale* del me dal non me. Quando si parla di distinzione reale, si parla non solamente di distinzione *opinata* ossia ammessa per credenza e per un cieco sentimento, ma bensì di distinzione positivamente esistente in natura,

e che si debba tenere tanto reale e tanto vera, quanto reale e vera teniamo la stessa esistenza del nostro me. E siccome noi pensiamo che questo me sia un ente, una sostanza, un *quid* effettivo, così si domanda se al figurato non me attribuire si debba l'entità sostanziale ed effettiva attribuita al me. Ognuno sa che altro è il dire come venga ingerita la credenza di una cosa, ed altro è il dire e provare che questa credenza è vera. Col dare la genesi della credenza dell'esistenza delle cose esterne, come fecero Condillac e Destutt-Tracy, altro non si fa che indicare l'*origine* di un giudizio e non la *verità* di questo giudizio. Chi non fa questa distinzione non sa quel che si dica, e chi avesse fatta questa distinzione e attribuisse ai detti scrittori la dimostrazione della domandata *verità*, mentirebbe contro il fatto da lui conosciuto.

I filosofi di tutti i tempi e di tutti i partiti hanno sentito la massima ed assorbente importanza della quistione, in cui si tratta di sapere se la distinzione del me dal non me sia reale o meramente opinata. E qui si possono segnare le tre qualità possibili dei giudizi di fatto, cioè il *Sì*, il *No* ed il *Dubbio*. Alcuni tennero il *Sì*, alcuni il *No* ed alcuni il *Dubbio*. Volendo far valere i diritti ed i doveri della buona logica, che cosa dir dobbiamo a questi signori?

Rivolgiamoci in primo luogo a quelli che tengono il *No*. — Avete voi ben pensato a quali

condizioni vi obbligate sostenendo il vostro No? Tanto un Sì quanto un No sono giudizi definitivi dei quali si deve dar ragione. Che cosa esige un No motivato? Basta forse dire che la tal cosa non *consta*? Badate bene che cosa avete a fronte. Non basta provare che non consta, ma convien provare che *non è vero*. Col dirmi che col pensiero non potete escire da voi stesso, voi non mi provate che fuor di voi non esista nulla, e meno poi mi provate di non potere agire fuor di voi. Una prova logica deve risultare dai rapporti razionali dell'oggetto da noi contemplato. Questi debbono necessariamente nel caso vostro *escludere* il Sì contrario, per ciò stesso che possono concludentemente provare il nostro *No*. Ciò è di essenza di ogni prova rigorosamente logica. Orsù, produceteci questi argomenti i quali escludano necessariamente il Sì.

Io esisto come sostanza reale. Dunque per ciò stesso in forza di una speculativa possibilità possono esistere altre sostanze reali al par di me. Che cosa dunque rimane di disputabile, fuorchè l'esistenza *positiva* di queste altre sostanze? Or qui si tratta del puro fatto. Come potete escludere questo fatto ed affermarlo non vero? — Avete voi nei dati di esperienza e nei concetti ontologici qualche termine che necessariamente escluda il fatto di quest'esistenza? Qui facciamo punto, o signori aseisti. Esami-

nate la vostra coscienza; riandate la serie dei vostri argomenti; riduceteli rigorosamente al principio di contraddizione, senza del quale ogni dimostrazione non regge; domandate soprattutto se vi consti e se abbiate una nozione esatta del concetto di causa ed effetto, e se ne conosciate la genesi logica naturale, e dopo che avrete ben eseguite queste cure vi invitiamo a darci di nuovo il vostro *No*.

Voi soggiungete essere impossibile la prova del *Sì* positivo, vale a dire dell'esistenza reale delle cose esterne. Pian piano, qui prima di tutto osserviamo essere necessario che voi vi dichiariate su qual terreno vogliate combattere. Suppongasi che i vostri avversari non fossero in grado di provare il loro *Sì*, ne verrebbe forse la conseguenza che voi avreste provato il vostro *No*? Più ancora; avete voi ben riflettuto se l'impossibilità di provare il *Sì* involga o no anche l'impossibilità di provare il *No*? Finalmente o questa pretesa impossibilità la volete dedurre a *priori*, vale a dire per argomento ontologico, o veramente a *posteriori*, cioè consultando le forze della mente umana. Se la volete a *priori*, voi perciò stesso non istabirete una cosa puramente negativa, ma bensì dedurrete questa pretesa impossibilità dalla contraria dimostrazione del vostro *no*. Se poi la volete dedurre a *posteriori*, voi dovete provarci mancare qualunque mezzo termine possibile nella

sfera delle funzioni mentali conosciute, in forza di cui si possa dimostrare la reale esistenza di qualche cosa fuori di noi. Orsù, potete voi darci questa dimostrazione? Ma anche fingendo questo caso, che cosa avreste guadagnato onde provare il vostro no?

Nella quistione dunque della possibilità o impossibilità di provare l'esistenza di reali ed effettive sostanze fuori di noi, a che si riduce la cosa? A vedere se l'uomo *sia o no in grado* di dimostrare logicamente questa esistenza. Chi sostiene l'impossibilità, afferma positivamente *non essere l'uomo in grado* di fornire questa dimostrazione. Ma come provar si potrebbe questa assoluta impotenza? Forse mediante l'intima cognizione delle forze intellettive dell'*io* pensante? No certamente; perchè voi stessi confessate di non conoscere l'intima natura del vostro me. Resta dunque che questa pretesa impotenza debba risultare dalla cognizione delle operazioni di quest'*io* pensante. Or qui esaminando queste operazioni si trova forse un ostacolo insuperabile a tessere la domandata dimostrazione? — Ecco l'ultimo punto al quale si riduce la quistione.

PARTE II

Allorchè nel far menzione di queste lettere del chiarissimo barone *Galluppi* dirette princi-

palmente a dar conto della dottrina di *Kant* noi qualificammo tale filosofia come una speculazione che sta fra le *nuvole e vi sta nuvolescamente*, parve a taluno che siffatta qualificazione mal conciliar si potesse colla somma celebrità da quella medesima filosofia ottenuta. Ma la storia della *kantesca* scuola, da noi riferita sulla fede di testimoni superiori ad ogni eccezione, rende manifesta la cagione di tanta celebrità ad onta della mancanza di merito. Gli anna'i delle scienze e delle lettere presentano parecchi esempi ne' quali un libro alzò un tempo altissimo grido e poscia fu sepolto in un eterno oblio; e viceversa alcuni altri rimasero dapprincipio oscuri e dopo salirono in altissima fama. Che più? Il pubblico è stato perfino testimonio di qualche cervello bizzarro che a bello studio pubblicò mostruose fantasie, che furono applaudite assai più delle ottime composizioni. Così, per esempio, narrasi che quando il Goldoni prese a riformare la commedia italiana, e che i primi suoi tentativi furono coronati dagli applausi del pubblico, nacque quistione fra lui e Carlo Gozzi sull'eccellenza della nuova commedia. Quegli per difendere la sua causa allegò i pubblici applausi. Allora il Gozzi soggiunse che questi applausi non provavano nulla; e per sostenere col fatto la sua sentenza compose le *Tre melagrane*, il *Mostro turchino*, ed altre tali mostruose bizzarrie, le quali furono di fatto applaudite. Ma questa

audacia del Gozzi non tolse che il pubblico non abbia accolto con approvazione la riforma del Goldoni ; e le Tre melagrane e il Mostro turchino, ec. non siano state condannate alla dimenticanza.

Quando la miglior parte di Europa si occupò dello studio della filosofia del pensiero per via di posate e giudiziose induzioni dei pensatori Inglesi, Francesi ed Italiani, sopravvenne il Kant, il quale facendola da critico e da riformatore, presentò al pubblico la sua trascendentale filosofia e fu in Germania ammirato, applaudito come lo fu in Venezia il Gozzi. La scena importava alquanto più tempo perchè più vasta era la composizione e meno volgare la materia : ma l' esito sarà certamente lo stesso. Noi parliamo della Germania sola e non del rimanente della colta Europa ; perocchè il tentativo che andò fallito in Inghilterra, e quello pure invano intrapreso in Francia ed in Italia ci obbligano a circoscrivere il destino del kantismo alla sola Germania.

Se al signor *Galluppi* piacque dapprima di occuparsi di proposito della filosofia di Kant, egli così operò nè per accoglierla, nè per proppagarla ; ma bensì per giudicarla con discernimento (1). Senza dissimulare quel di vero che

(1) Qui si allude all'altra opera dello stesso sig. Galluppi intitolata: *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza, ossia Analisi distinta del pensiero umano, con un esame delle più importanti questioni dell'ideologia del kantismo e della filosofia trascendentale.*

essa contiene, egli ne mostrò le mancanze, i paralogismi e gli errori. Fu questo per lui uno sfogo di quel possente ingegno di cui è dotato. Fu questa una specie di cortesia verso di una setta la quale d'altronde è già colpita da una inevitabile caducità. Se in Italia qualche meschino cervello, simile a que' scimiotti della moda i quali si strozzano i fianchi e si lasciano crescere le unghie e la barba, si fa bello di qualche strambotto trascendentale, ciò avviene senza pericolo di contagio. Il buon senso italiano non permetterà mai che la filosofia e la lingua sua siano ridotte al segno che una bella dica seriamente all'amante suo: *voi mi amate subbiettivamente e non obbiettivamente*. Ottima frase per dissipare l'illusione che nobilita questo sentimento e ridurio ad un senso tutto animalesco e di desolante libertinaggio!

II.

Il signor Gallupi nelle lettere delle quali diamo conto espone le diverse dottrine dei filosofi, i quali da Cartesio fino a Kant parlarono dei principj fondamentali dell'umano sapere. Qui si domanderà se il kantismo apparisca una figliazione legittima della moderna razionale filosofia. A ciò rispondiamo, rilevarsi da queste lettere che il Kant accozzò qualche mezza verità

con alcuni paralogismi di pensatori moderni, come per esempio certe vedute sane di Condillac con certe sofisticherie di Hume; più ancora che Kant richiamò bensì le categorie aristoteliche, che egli volle violentemente raffazzonare a suo modo e maritare colle idee di Leibnitz; ma nello stesso tempo si scuopre che per dar ragione della vita intellettuale egli trasandò del tutto il metodo induttivo, sola guida e solo stromento della filosofia naturale, e fece uso in vece di una sterile dialettica qualificativa, come se si trattasse di descrivere il disco della luna o fare equazioni algebriche. Il kantismo pertanto non apparisce come parto legittimo, ma come aborto della moderna filosofia.

Due uffici massimi si assunse il Kant nella sua famosa *critica della ragion pura*. Il primo ufficio fu quello di *censore*; il secondo fu quello di maestro della razionale filosofia. Come censore egli chiamò a sindacato le dottrine sull'uomo, sul mondo, su Dio e sul valore dell'umano sapere a cogliere la verità, e si studiò di porne almeno in dubbio alcuni principj accreditati senza supplire altrimenti. Ponendo mente al quesito se l'uomo possa sui fatti naturali saper qualche cosa, la conclusione sua si fu, dovere ognuno dire genuflesso al suo gran tribunale: *Padre, io son balordo*. « Io vedo (dice il signor Galluppi, lettera VIII), rivolto lo sguardo della vostra meditazione sul risultamento generale del

criticismo. Noi, secondo questa filosofia, non possiamo *nulla conoscere delle cose in se stesse*; ed una ignoranza assoluta di esse è la nostra destinazione. La nostra conoscenza si versa interamente sui fenomeni, cioè sulle apparenze, e lo stesso io non è che un fenomeno. Questa filosofia pretende di avere dimostrato *l'impossibilità di una conoscenza reale nell'uomo*, e di avere ridotto il nostro sapere ad un sogno costante. Il risultamento generale di questa filosofia chiamata critica vi sembra dunque lo scetticismo. Questo stato è molto penoso per voi, e mi chiedete de' soccorsi per liberarvene. Voi non v'ingannate certamente pensando così. Lo scetticismo in effetto non richiede nulla di più di ciò che gli accorda la filosofia critica. Niuno scettico ha pensato di contrastare l'esistenza delle *apparenze*: lo scetticismo si è limitato a porre in dubbio la corrispondenza delle apparenze alle cose reali: non vi ha alcuna conoscenza se non vi sono oggetti conosciuti; la conoscenza non è che un nome vano, se non è la conoscenza di qualche cosa reale. Se tutta la nostra scienza non è composta se non che di apparenze, la nostra scienza intera è vana. Domandate ad un kantiano: se noi siamo autorizzati dall'esperienza, o da principj *a priori* a rispondere a queste domande: vi ha egli qualche cosa reale al difuori di noi? che cosa è ella mai? qual relazione ha con noi? Vi ha egli un Dio? vi

ha almeno una sostanza pensante? Egli vi risponderà che *noi non possiamo nulla conoscere delle cose in se stesse*; che tutta la nostra scienza non può oltrepassare le apparenze. »

Da questa esposizione di uno scrittore tanto versato nella filosofia di Kant ci sembra potersi conchiudere, che in essa non si professi solamente il dubbio dello scettico, ma una disperata *acatalepsia* ossia il dogma dell'invincibile ignoranza sopra tutte le cose del mondo esteriore.

III.

Dodici sono le lettere che compongono tutto il volume. — Nella prima si parla della direzione che prese la filosofia, incominciando peraltro da Cartesio, passando per Leibnitz, Locke e giugnendo fino a Condillac. — Nella seconda si parla del modo col quale Condillac sciolse il nuovo problema della filosofia. — Nella terza si tratta del punto di veduta a cui la critica fatta da Leibnitz dell'opera di Locke ridusse la questione su i principj delle nostre cognizioni. Nella quarta si discorre come Kant seguendo la stessa direzione di Condillac, ed adottando il principio di Leibnitz sulle cognizioni necessarie ha presentato in altro modo il problema della filosofia. — La quinta lettera versa sulle dodici categorie di Kant. — Nella sesta si dice come Kant co-

struisce la natura visibile. — La settima porta il titolo di osservazioni su le dottrine precedenti. Risultamenti dell'analisi del linguaggio. — L'ottava parla del nuovo problema che Hume ha proposto alla filosofia riguardante la causalità, e quindi il fondamento massimo della filosofia che brama di conoscere le cose per via delle loro cagioni assegnabili. — Nella lettera nona si tesse un paragone della dottrina di Hume con altre dottrine antecedenti. — Nella decima si riferisce come Reid e i suoi discepoli abbiano combattuto lo scetticismo di Hume. — Nell'undecima l'autore toglie a dimostrare come la dottrina di Hume e quella di Reid condussero Kant al trascendentalismo. — Nella duodecima finalmente si esprime, come dice l'autore, la dottrina di Kant sulla *possibilità* della metafisica o dialettica trascendentale sua. Qui il nome di *possibilità* viene usato dal sig. Galluppi alla moda di Kant. La metafisica o dialettica trascendentale è un pensiero o dritto o storto. Egli è certamente *possibile* come concepimento di fatto, al pari di qualunque altro figmento umano. Ora qui il sig. Galluppi non vuole esprimere se fosse o no di fatto possibile di immaginare il trascendentalismo, ma bensì vuole indicare la possibilità logica della sua composizione, lo che in ultima analisi si riduce ai fondamenti di fatto e di ragione dimostrabili, dai quali dovrebbe risultare come legge necessaria di natura.

La possibilità dunque qui contemplata consiste nel *poter dedurre e dimostrare* la verità di questo sistema. Ecco il senso dato da Kant al nome di possibilità ed usato dal sig. Galluppi. Nel comune linguaggio dicesi possibile ciò che non involge contraddizione, e non ciò che si può logicamente costruire o dimostrare. Il termine vago di *possibilità*, per significare il poter umano di fare una cosa, non è filosofico.

IV.

Larga, esatta, imparziale è la maniera colla quale il signor Galluppi espone il suo soggetto. Noi quindi osiamo preferire queste sue lettere all'opera del celebre *Dugald-Stewart*, il quale supponendo il suo lettore al fatto dei sistemi filosofici, non raccolse se non le novità che dai pensatori si andarono successivamente aggiungendo (1). Laonde il signor Galluppi, benchè i fondamenti logici dell'umano sapere, quali furono dai moderni esposti o supposti, siano stati

(1) Qui si allude all'opera che porta per titolo: *Storia succinta delle scienze metafisiche morali e politiche dopo il rinascimento delle lettere* tradotta dall'inglese di *Dugald-Stewart* per *Buchon*, tomi tre in 8.^o — Parigi, presso Levrault, 1820.

segnati come oggetto di queste lettere, providamente si avvisò di riferirli aggiungendovi una succosa esposizione dei loro sistemi di razionale filosofia.

Venendo poi all'argomento capitale del libro, ecco come l'autore lo propone: « Che cosa è mai la filosofia? Ella è, rispondono alcuni filosofi, la scienza dell'uomo, del mondo, di Dio. Una tale definizione suppone che l'uomo possa giungere a conoscere se stesso, il mondo e Dio. Ma, dicono altri filosofi, bisogna prima esaminare, *se l'uomo può sapere qualche cosa; e su qual fondamento può egli saperla*. La conoscenza de' nostri mezzi di conoscere è certamente una conoscenza preliminare alla scienza delle cose. Da ciò segue, che la filosofia può riguardarsi sotto due aspetti, *o come la scienza delle cose, o come la scienza della scienza umana*. Considerata sotto il primo aspetto, ella può chiamarsi *scienza oggettiva*; considerata poi sotto il secondo può chiamarsi *scienza soggettiva*. Ma se la filosofia è la scienza prima, la quale dee contenere la legislazione di tutte le altre scienze, voi vedete bene esser necessario di considerarla nel secondo aspetto. A ciò tende la celebre massima dell'antichità *conosci te stesso*. Io dunque la rigarderò come scienza soggettiva »... « La filosofia come scienza soggettiva dee risolvere il seguente problema: *posso io sapere qualche cosa? che cosa posso io sapere?* ».

V.

Sospendendo per ora ogni osservazione sulla denominazione di soggettivo e di obbiettivo, tanto nel senso che le fu imposto dai kantisti, quanto nella applicazione fattane dall'autore, noi dobbiamo innanzi tutto far osservare a che in oggi si riduca la parte disputata e disputabile dell'argomento proposto. Due specie di verità esistono, come è notorio. Le une diconsi *di fatto*, altrimenti dette di osservazione; le altre diconsi *di ragione*, altrimenti dette *di riflessione*. Le prime riguardano la qualità o la procedenza degli atti e fatti naturali, in quanto essa constar può della loro reale esistenza: le seconde riguardano i rapporti e le nozioni necessariamente derivanti dall'esame dello stato assoluto o transitorio delle cose osservate. Le prime diconsi anche verità *positive*; le seconde diconsi *razionali*.

Siccome è impossibile parlare senza nominativi, così è impossibile pensare senza un positivo. Sino nelle speculazioni matematiche convien immaginare o una data figura geometrica, o una data quantità impostata per dedurne o la grandezza o la differenza, ec. La figura costrutta e la quantità convenuta formano il *positivo* delle matematiche pure, come la posizione ipotetica forma il positivo delle opere di immaginazione.

Sotto del positivo pertanto cadono due rami: il primo si può dire di *fatto reale ed esistente*: il secondo di fatto *immaginario ed ipotetico*. L'uno e l'altro positivo per altro intervengono sempre nei nostri pensamenti, e sono così necessari che senza di essi non può esistere nè nozione, nè proposizione intelligibile.

VI.

Tutto l'escogitabile e tutto il dottrinale umano consta essenzialmente dei due elementi del positivo e del razionale. Dunque volendo noi sapere se all'uomo sia dato di conoscere qualche cosa con verità, si vuole sapere se l'uomo abbia un mezzo efficace ed infallibile onde cogliere ed assicurare il vero sì positivo che razionale. Ora per rispondere adeguatamente conviene distinguere il razionale dal positivo. Se parliamo del razionale, tutti i filosofi inclusivamente a Kant rispondono possedere l'uomo questo mezzo efficace ed infallibile onde cogliere ed assicurare il vero, detto altrimenti *criterio* di verità, e questo consiste nel già celebrato *principio di identità* detto anche di *contraddizione*. Ecco pertanto specialmente dopo Leibnitz assicurata la sorte di tutte le verità di deduzione. La parte dunque ancor disputabile si concentra solamente sul ramo

delle cose di fatto e propriamente sulla verità di osservazione detta anche *positiva reale*.

E qui si parla non del positivo ipotetico immaginario ed arbitrario, ma dell'esistente e del reale, perchè riguarda fatti o atti *posti* dalla natura e non dall'arbitrio umano. Il punto ricercato cade sulla reale esistenza di questi atti o fatti, e però si tratta di un positivo *necessario*. Sotto nome di esistenza si abbraccia l'essere e il fare: e sotto questi due capi si comprende lo stato assoluto e relativo, permanente e transitorio delle cose dell'uomo e della natura notificabili all'intelletto. Volendo quindi rispondere categoricamente alla domanda se l'uomo possa *veramente* conoscere qualche cosa; e constando che la domanda cade sul solo positivo *reale*, la inspezione si risolve nel sapere se esista verun mezzo efficace ed infallibile, onde accertarci della cognizione di questo positivo reale. Il positivo ipotetico e immaginario non è stato computato nella questione, benchè nelle nozioni logiche entri necessariamente. Esso di fatto appartiene piuttosto ad un senso psicologico interno, ossia alla costituzione stessa del nostro intelletto di quello che all'esistenza reale delle cose. In queste cose di fatto reale conviene ancora fare una suddivisione: o parliamo delle affezioni nostre interne, le quali ci constano per una immediata e chiara consapevolezza, detta comunemente *coscienza*, o parliamo delle cognizioni che deno-

miniamo di fatto esterno. Se parliamo delle prime, niuno ha mai negato o dubitato se veramente siano da noi sentite; e però questo ramo conviene detrarlo dal campo della disputa. O parliamo degli oggetti esterni, e qui di nuovo convien distinguere: o consideriamo la nuda e sentita loro apparenza nel nostro spirito, e questa apparenza è indubitata ed indubitabile, come qualunque fatto immediato di coscienza; o parliamo della loro *derivazione reale*, ed ecco il punto di questione. La disputa adunque si concentra sulla derivazione reale delle cognizioni dei fatti naturali esterni, e propriamente a vedere se la nostra credenza di questa derivazione sia vera in se stessa. I motivi dunque della credibilità nostra sperimentale formano propriamente l'ultimo argomento della disputa.

Ecco a che riducesi in oggi la parte disputata e disputabile su i fondamenti di verità dell'umano sapere, come già avvertirono anche i signori *Ancillon* e *Cousin*. Non conviene mai perdere di vista questo punto nel quale è d'uopo usare il principio della causalità che ci assicura della verità di fatto, come il principio di contraddizione, ossia *della identità*, ci assicura della verità di ragione, ossia di rapporto. Conviene inoltre ricordare non potersi offerire il punto di questione sotto altro aspetto che sotto quello della *derivazione reale* delle cognizioni nostre dette da noi esterne da potenze poste fuor di noi.

VII.

Quest'ultima cautela sul punto di vista della questione non è mai raccomandata abbastanza. Ed ecco perchè noi trattenuti ci siamo fin qui a ridurre la questione ai minimi termini, ed a presentarla sotto l'unico aspetto suo ragionevole. A ciò fummo tanto più costretti, quanto più rendesi manifesto che i kantisti nel parlare del vero delle cose esterne, o commettono un controsenso, o trasandano il vero punto della ricerca. Essi vanno ripetendo con Kant che noi *non conosciamo nè possiamo conoscere le cose esterne in se stesse*, e però siamo condannati ad un'eterna ed invincibile ignoranza circa queste cose. Nel parlare in simile guisa sanno essi bene quel che si dicono? E quand'anche esprimessero una cosa ragionevole, ne verrebbe forse la conseguenza non aver l'uomo o non potere avere cognizioni reali di fatto esterno?

Altro è conoscere con verità, ed altro è conoscere le cose in se stesse. Una naturale illusione trae il volgo a figurarsi che la nostra mente sia come uno specchio che riflette le immagini delle cose; e che perciò onde conoscere con verità noi abbisogniamo di vedere gli oggetti anche immediatamente. Ma questo modo volgare di figurarsi la cognizione vera delle cose esterne, questo raffronto fra una copia ed un originale,

è forse sensato, o non piuttosto un controsenso filosofico? Chi ha detto ai kantisti che per conoscere con verità noi dobbiamo vedere sì la copia che l'originale, e dobbiamo riscontrare l'identità delle forme? Hanno mai pensato i kantisti a spiegare in che consista tanto la verità assoluta, quanto la verità di sensazione? Ciò non fecero mai. Essi all'opposto richiesero un fatto assurdo, e posero un principio insensato, e quindi ne derivarono conseguenze distruggenti ogni nostra cognizione.

Sia pur vero che l'intima e reale natura dei corpi sia a noi incognita e che a noi sia sol concesso di conoscere un effetto corrispondente all'azion loro sulla nostra sensibilità. Lascerranno per questo le nostre sensazioni di essere un effetto reale e vero di questa azione e reazione? Se un uomo a me incognito nella camera vicina mi parla ad alta ed intelligibile voce, potrò io negare l'esistenza di un essere che mi parla, quantunque io non sappia che cosa egli sia? Potrò io negare che le parole intese derivino da una potenza che move l'aria in quella data maniera? La verità del senso mio in che consiste? Nel cogliere tutti i suoni trasmessi al mio sensorio e a me discernibili, e nel considerarli come segni reali, cioè come derivanti veramente da una potenza comunque incognita posta fuori di me. Le sensazioni si possono considerare come altrettante parole della natura a noi invisibile.

La verità loro intrinseca consiste nelle loro reali *derivazioni*. La verità dunque di concetto non è di rassomiglianza coll'essenza della natura invisibile, ma di *corrispondenza* coll'azione di questa natura. Data dunque e provata l'esistenza in genere di quest'esterna potenza, la verità di cognizione reale si risolverà sempre nella conformità dei nostri giudizi co' segni reali corrispondenti comunicati dalla natura. Lo che appartiene a quella parte di logica che appellasi *critica*, o altrimenti arte di verificare i fatti.

VIII.

Questo modo di ravvisare la verità di sensazione, ossia la verità dei fatti naturali e positivi, non autorizza certamente la invincibile ignoranza proclamata da Kant. Dall'altra parte poi la pretesa cognizione delle cose *in se stesse*, presa come condizione necessaria alla conoscenza vera e reale delle cose esteriori, è un enorme controsenso filosofico. I limiti di quest'articolo non ci permettono di diffonderci a provare l'insensatezza della proposizione, che per conoscere con verità sia necessario conoscere le cose in se stesse. In qualunque stato si trovasse l'uomo, e fosse pur ridotto a puro spirito, non conoscerebbe e non potrebbe conoscere mai fuorchè un puro atto della propria mente, ed una mera affezione

di una propria sostanza occasionata da una potenza esterna. Esigere un assurdo non è ragionare, ma un opporsi alla ragione. Dall'altra parte, esclusa questa cognizione intima, ne viene forse la conseguenza che le cognizioni conseguenti all'azione reale delle cose esterne si debbano proscrivere come un'illusione e quindi colpirci coll'anatema degli acatalettici? Doveva provare il Kant che le apparenze delle cose esteriori non abbiano una *derivazione reale* dell'esteriore, e che queste apparenze non siano altrettanti effetti reali produttivi di segnali necessari dell'essere e del fare delle cose, ed allora avrebbe provato l'asserita invincibile nostra ignoranza.

Col suo argomento egli ha commesso un turpe scambio del vero punto di questione. *Noi non possiamo conoscere gli oggetti esterni in se stessi. Dunque non possediamo che figmenti puramente nostri.* Ecco l'argomento fondamentale di Kant. Ecco il punto unico sul quale si appoggia e gravita tutta la mole del suo scetticismo. Ora ogni lettore si accorge che posto l'antecedente non ne deriva la conseguenza voluta da Kant, e che parlando di cognizione reale o non reale egli ha solennemente scambiato i termini della questione. Invece di cercare se le cognizioni nostre di fatto esterno siano di esterna derivazione, egli ha cercato se inchiudano il concetto delle cose esterne considerate in se stesse; quasi che questo concetto fosse o potesse essere di-

verso da quello che abbiamo ; o che l'intima essenza delle cose si potesse rivelare a qualsiasi mente o umana o angelica.

IX

La questione, se possiamo conoscere le cose esterne *con verità*, fu dibattuta fino dalla più alta antichità, come viene comprovato dalla storia della filosofia. Tale questione tornò sempre in campo allorchè la filosofia fu studiata senza andar soggetta al gioco dell'autorità. Il voler conoscere *con verità*, forma l'anima di tutto lo scibile umano, il voto ultimo della nostra ragione, ed il bene supremo dei nostri studi. Questo voto anteriore ad ogni nostra indagine si aggira in una sfera che sta sopra o a dir meglio abbraccia tutto l'umano sapere ; e perciò tutto quello che dir si può sulla natura e le forze dell'umano intelletto costituisce un'indagine subalterna, la quale diviene viepiù ristretta allorchè esamina le leggi stesse fondamentali del ragionare umano.

Gli uomini assennati vorrebbero dunque sapere a qual punto preciso ridursi debba la questione indipendentemente da tutto ciò che ne pensarono e ne scrissero i filosofi, i quali in termini o troppo vaghi, o troppo inconvenienti proposero la questione della possibilità a conoscere qualche cosa con verità. Dalle cose fin

qui esposte sembraci essere dimostrato ed essersi convenuto che quanto alle verità di riflessione, dette altrimenti di ragione, egli è possibile di raggiungerle mediante il principio di contraddizione, e quanto alle verità di osservazione, ossia di fatto reale, egli è possibile di conoscere con verità nei fatti di coscienza sperimentale indubitata, sia che li riferiamo a noi, sia che li riferiamo fuor di noi: osservando soltanto che in questi ultimi creduti da noi reali la verità della loro *derivazione* forma il solo punto fin qui disputato. La questione pertanto sulla possibilità di saper le cose con verità si riduce in oggi all'unico quesito se la *credenza dei fatti di derivazione esterna sia poi vera e provata, o pure illusoria e senza prova, benchè l'apparenza loro sia indubitata ed indubitabile.*

La soluzione affermativa di questa questione pare che serva per *autenticare* la credenza comune sui fatti sperimentali della esteriore natura, ma non per *definire* le leggi fondamentali dell'umano sapere. Ma considerando che la dimostrazione involge necessariamente il commercio fra la mente umana e la natura, si trova che serve anche per definire la prima legge dell'umano sentire, e quindi a conoscere *quale sia l'indole e la generazione naturale del sapere umano, e se ci possiamo assicurare della verità di fatti dell'esteriore natura, e fino a qual segno il senso comune viene assicurato con razionale*

dimostrazione provando l'*esistenza reale* delle cose esterne. Diciamo l'*esistenza reale* e non la credenza o la *genesì* di questa *credenza*, come tanto egregiamente fu praticato da *Destutt-Tracy*. Provata razionalmente questa esistenza, alt o più non rimane che ad accertare le apparenze reali; ed in questa funzione consiste l'arte logica di verificare i fatti. Questi fatti si possono assumere come equivalenti alla realtà, nè si può uscire dalla loro sfera senza cadere nel falso o nell'immaginario.

X.

Vedute le condizioni del problema fondamentale della universale filosofia, egli è prezzo dell'opera il conoscere i pensamenti dei filosofi. Il buon senso fece loro riguardare le cognizioni come acquisizioni. Domandarono pertanto da qual parte queste cognizioni provengano. — Dio, il mondo, l'uomo, fu detto, sono i soli esseri esistenti. Dunque le umane cognizioni verranno o da Dio o dal mondo o da noi stessi o parte dall'una e parte dall'altra di queste tre potenze. Queste diverse provenienze ebbero i loro fautori e sostenitori tanto nei tempi antichi quanto nei moderni. La differenza consiste soltanto nel modo di ampliare o limitare le tre dottrine; ma le tesi fondamentali furono sempre

le medesime. Noi qui prendiamo di mira le fonti prime e predominanti del sapere umano. Cartesio, Malebranche e i loro seguaci in Francia ; Berkley in Inghilterra, Leibnitz, Wolfio e la loro scuola in Germania al pari dei Platonici e dei neo-Platonici di Grecia e di Alessandria nell' antichità, si accordarono per diverse guise e sotto diverse forme a far intervenire direttamente la divinità o per imprimere fino dalla nascita i principj del vero e del giusto nella mente umana, senza per altro dirci il perchè esistano tanti pazzi e tanti idioti, o figurarono questa divinità dì e notte sempre in moto a farci specchio ed irradiare la mente nostra con tutte quelle buone o cattive fantasie che aggirano la mente umana, e per tirare i fili della marionetta visibile e palpabile della nostra macchina. Tanto gli antichi, quanto i moderni si unirono per acclamare in coro che i *sensi ingannano*, malgrado che questa proposizione contenga un solenne contrassenso filosofico, e malgrado pure che male si combini colla azione immediata e miracolosa di quella divinità alla quale rifiutavano la volontà di ingannare. Chi volesse qualificare questi antichi e moderni secondo lo spirito delle loro dottrine, ponendo mente alla precipua causa motrice della vita intellettuale, potrebbe dire che il *teosofismo* è ciò che la distingue dalle altre scuole.

Altri filosofi tennero la dottrina detta di Aristotile, il quale in Grecia importò la filosofia

ricevuta dall' Hiran, dottrina che di là fu anche importata nell' India. Considerando l' uomo come animale capace di ragione, ma soggetto al pari degli altri esseri viventi alle leggi dell' universo di cui fa parte, furono spiegati i fenomeni della sensibilità come qualunque altro fatto naturale. Nè in questo si volle privilegiare il genere umano o con idee archetipe arcane miracolosamente impresse nell' intelletto, nè con altro intervento speciale della divinità; ma fu asserito un reale commercio fra l' animo nostro e l' esteriore natura. Per la qual cosa il sapere umano fu derivato dal mondo e dalla tradizione dei nostri simili, il qual sapere a vicenda coltiviamo ed aumentiamo colla individuale industria.

Questa scuola, che dir si può fra tutte la più antica, la più generale e la più stabile, e che anche quando fu isterilita, tuttavia si mantenne intera durante la barbarica dominazione; questa scuola, dico, fu quella che dapprima depurata, resa attiva e sviluppata da Locke e da Hobbes in Inghilterra, da Gassendi e da altri in Francia, da Stellini e dal Genovesi in Italia, fu poi inoltrata e resa illustre dal Condillac, dal Bonnet, dal Destutt-Tracy e d'alcuni altri in Francia; da Reid, da Smith, da Dugald-Stewart e da altri in Inghilterra, e generalmente professata anche in Italia. Come la divisa dell' altra scuola è il teosofismo, così la divisa di questa si è il *fisiofismo*.

La terza scuola è di coloro che pensarono che l'uomo tragga i principj del suo sapere unicamente da se stesso, e che per una possanza ingenita dia forma e valore di verità ai propri pensamenti sulle cose del mondo e di se stesso, senza abbisognare di altro che di spiegare la propria occulta energia, ed applicare certi moduli innati. L'*aseismo* forma la divisa di questa dottrina nella quale certamente l'uomo non può decadere dalla sua dignità intellettuale, perocchè il sapere umano è assicurato dalla costituzione stessa della mente nostra in una guisa indipendente da esterni agenti, i quali non ci apportano i concetti, ma tutto al più non danno che occasioni di esercitare e di applicare le matrici del pensiero. Se queste matrici non consistono in certe nozioni formate o in certe affezioni, direm così, coniate come figuravano i Cartesiani, ciò non ostante esse servono assai meglio, perchè a guisa di suggelli stabili improntano e danno forme di conio nostro a tutte le cose introdotte dal di fuori.

Ecco la dottrina di Kant colla quale, benchè si finga o si supponga l'esistenza di qualche cosa fuori di noi, ciò non ostante la sorgente del saper nostro viene tutta riposta in noi in una maniera essenziale. Le apparenze sperimentali indubitate non sono riguardate come effetti reali nei quali stia tutto il vero di fatto, ma sono accolte come la creta in mano del plastico

il quale fa le statue. E siccome in questo sistema alcune idee astratte e generali si figurano di origine del tutto indipendente dall'esperienza ed anteriori a lei, e si fanno intervenire come costituenti certi caratteri stabili, e quindi essenziali delle idee sperimentali (come per esempio lo spazio e il tempo), così a questa filosofia fu imposto il nome di *trascendentale*.

Altro sono i movimenti della mano di un fabbricatore, ed altro le forme dei lavori fabbricati. Si possono per esempio contare e definire questi movimenti come quelli di una macchina; ma essi non esprimono o esibiscono la forma del lavoro fatto, come le dita che percuotono un tasto di cembalo non esprimono o rappresentano i suoni. Nella dottrina di Kant si pretende che non solamente l'io pensante eserciti i dati movimenti che l'ontologia trasporta agli oggetti, ma che inoltre presti alle idee sensibili certe *forme speciali* indipendenti dai sensi e predominanti nel loro concetto, alle quali fu dato il nome di *trascendentali*.

È però da osservarsi che questa dottrina non è *definitiva* se non per colui che crede all'esistenza del mondo, e non per chi la nega o espressamente la pone in dubbio come il Kant. Posto l'umano intelletto come fabbricatore spontaneo del proprio sapere e come autore delle leggi assegnabili all'universo; posta la massima che noi non possiamo conoscere le cose esteriori, e riguardata la loro stessa esistenza come un

atto di fede gratuito, ossia senza prove, e quindi aperta la libertà a rigettare o almeno a dubitare se alle apparenze loro corrisponda la realtà, era facile il passare a negare anche un vero commercio fra l'essere pensante e gli esterni agenti; e però dal potere sapienziale innato passare al mero *idealismo*; e quindi formare dell'uomo un piccolo dio, e dell'anima sua una monade in cui tutto incominci e si operi in virtù della propria essenza. *Fichte* fece questo passo e alcuni lo seguirono. Con questa dottrina si rende lo spirito umano solitario e indipendente autore del saper suo, come se egli solo esistesse in natura senza abbisognare di verun esterno aiuto.

Ma qui non finì ancor la cosa. Dapprima *Senofane* fra i Greci antichi, indi *Spinoso* un secolo e mezzo fa (1), e finalmente alcuni successori di Kant in Germania si avvisarono di annientare la reale esistenza della pluralità degli esseri per ritenerne un solo che fosse senza limiti e senza condizioni, e che fu denominato *assoluto*, il quale avendo in se stesso il principio e il fine di tutte le esistenze, non abbisognava di accattare il sapere da veruna potenza. Ecco il così detto sistema dell'identità, e dell'*idealismo trascendentale*, sistema il quale, co-

(1) Il famoso *Tractatus Theologicus politicus* di quest' autore comparve la prima volta nell'anno 1670 sotto il velo dell'anonimo e colla falsa data di Amburgo.

me osservò l'*Ancillon*, non è che una modificazione dello spinosismo. È noto che Spinoza sostenne non esistere che una sostanza unica che fa la figura di mondo, di uomo e di Dio. Or bene, alcuni maestri alemanni annientano l'individuo « e si posano nel seno dell'assoluto dal quale sortono poi mediante diversi atti liberi della loro onnipotenza, per dar nuova vita agl'individui e per generare le scienze. Se l'assoluto inghiottì tutto, ciò fu per restituire la sua preda. Hanno ridotto tutto al nulla, ed anche loro stessi in qualità d'individui onde arricchire l'assoluto; e l'assoluto si mostra riconoscente a questo servizio col riprodur tutto. Questo sistema si è quello dell'*idealismo trascendentale* (1).»

Si domanda che cosa sia questo assoluto che assorbe tutte le esistenze individuali per formarne una sola? O è un nulla, o è qualche cosa. Se è qualche cosa, egli sarà un ente reale ed una sostanza unica. L'*idealismo* dunque trascendentale altro non è che lo spinosismo sublimato. *Ancillon* qui descrive i modi di questo sistema; ma la tesi è: non esistere fuorchè una sostanza unica la quale si pascola colle sue fantasie. L'*idealismo* di Fichte ristretto agli intelletti umani fu trasportato alla sostanza unica

(1) *Saggio sopra il primo problema della filosofia di Ancillon*, stampato in calce della *Critica della ragione di Kant*, tom. VIII, pag. 264 e 265. Pavia, 1822, per Bizzoni.

universale che fa la figura di mondo, di uomo e di Dio, annientando l'universo tutto, compreso l'io umano. Leggansi le opere di *Schelling*, di *Weiller*, di *Krug*, di *Bradili*, ec., e si troverà quest'ultima gradazione dell'aseismo elevato all'infinito.

Disse *Fontenelle* che lo spirito umano non giunge a qualche cosa di ragionevole che dopo aver esauste tutte le immaginabili sciocchezze. In niuna dottrina si verificò maggiormente cotale detto quanto nella razionale filosofia, talchè applicare si può a lei il volgare proverbio: *nulla fatuitas sine doctore*. Tre versioni sole erano possibili intorno l'origine delle umane cognizioni; ed una sola di queste può essere vera. Noi non vogliamo qui impegnarci a provare su quale cader debba la scelta.

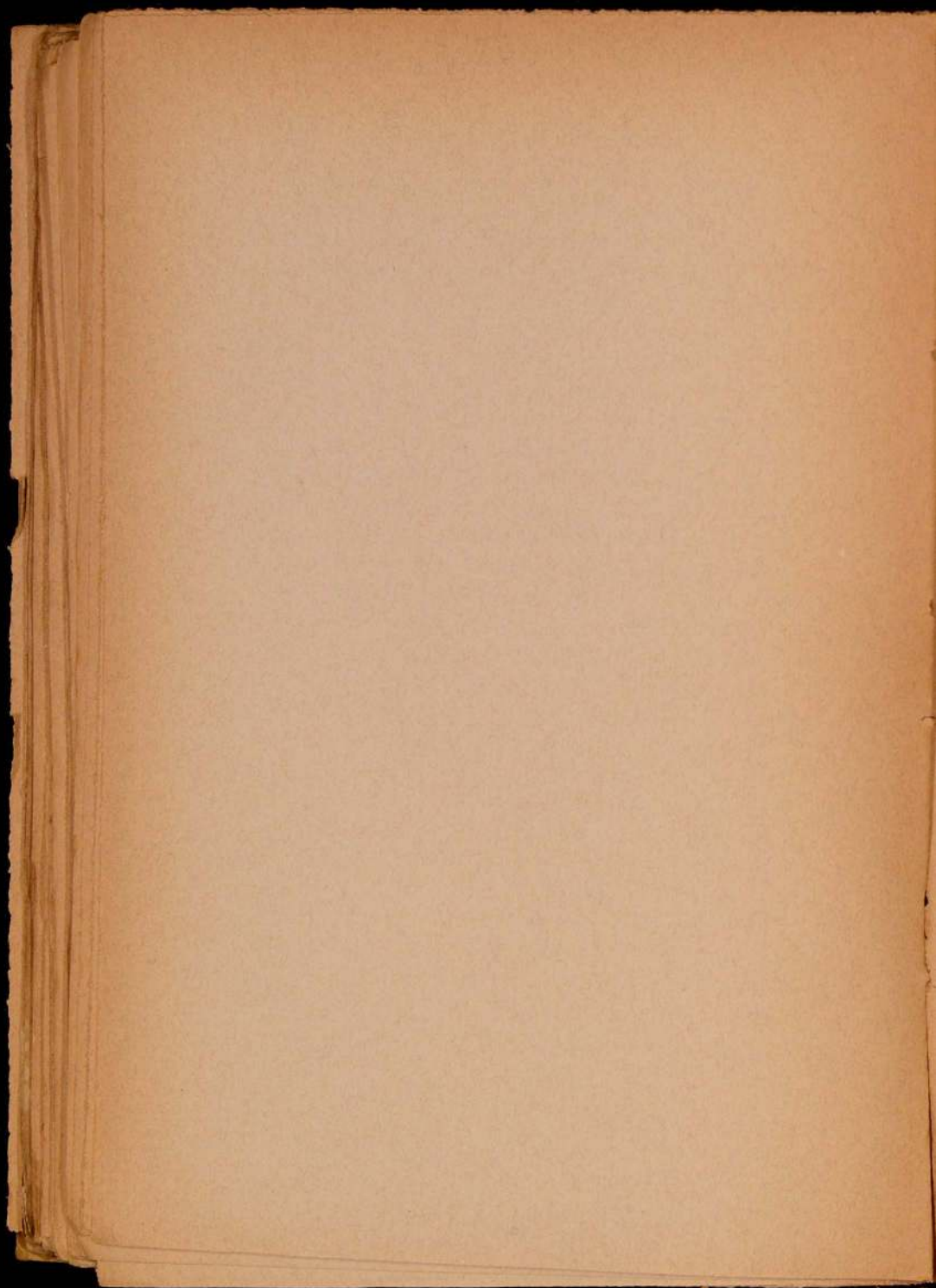
Quando procedendo dal cognito all'incognito venga provato razionalmente e rigorosamente l'esistenza delle cose esterne, come cause necessarie delle nostre apparenze interne, la scelta è fatta, ed è fatta di modo che essenzialmente esclude il teosofismo e l'aseismo. Considerando poi la legge necessaria del reale commercio, ne segue necessariamente la nozione della sensazione quale esister può in natura. Da ciò spariscono come nebbia al sole tutte le altre teorie non conformi; e però il capo saldo al quale viene raccomandata tutta la catena della razionale psicologia si riduce alla suddetta dimostrazione. Ora ognuno può con-

sultare i due opuscoli sulla *mente sana* e sulla *suprema economia dell'umano sapere*, e giudicare se questa dimostrazione esista.

Osserveremo soltanto che la più antica, la più stabile, la più universale è quella che denominammo fisiofismo, insegnato in sostanza da Aristotele; corretto, sviluppato e perfezionato dai moderni e più generalmente professato in Europa. Quanto al teosofismo, esso è tramontato; ed invano sotto altro aspetto fu tentato di risuscitarlo in oggi da alcuni nemici della sana ragione. Quanto finalmente all'aseismo, esso è troppo alieno dal senso comune, indipendentemente dalla sua falsità, ed è troppo sterile di lumi pratici per trovar fortuna nel mondo.

Conchiudasi coll'osservare che l'argomento dell'origine del sapere umano e del valore suo a cogliere la verità forma in oggi l'oggetto massimo delle ricerche o almeno del desiderio dei più distinti pensatori della colta Europa. Il signor *Degerando* in Francia ha consacrato la sua storia della filosofia precipuamente a questo argomento. Il signor *Ancillon* in Germania nel succitato opuscolo, e finalmente il signor *Galluppi* in Italia colle dette lettere si occuparono di proposito a rintracciare le sentenze dei filosofi su questo argomento. I lavori poi degli odierni Alemanni altro propriamente non sono che tentativi onde sciogliere il gran problema dell'origine dell'umano sapere e del suo valore

dimostrabile. Se al poema di Milton furono consecrati dodici articoli di *Addison* nello Spettatore inglese, noi crediamo che l'argomento dell'origine e del valore del sapere umano possa meritarne tre almeno.



LIBERTÀ MORALE

CREAZIONE

La quistione della libertà interiore dell' uomo, ossia del libero arbitrio, fu trattata fin qui in modo di precipitare o in un tremendo *fatalismo* o in una cieca *casualità*, forse peggiore dello stesso fatalismo. L' opinione del fatalismo fu fabbricata fin ab antiquo, essendosi con grossolana analogia figurata l' anima umana a guisa di corpo materiale il quale segua ciecamente le esterne impulsioni, e quindi come intieramente soggetta alle leggi meccaniche stabilite dal grande reggitore dell' universo. Quindi avvenne che coll' imputarsi a tale specie di corpo le azioni umane, e col considerar Dio come antiveggente e predestinante, fu reso egli medesimo autore di tutte le opere umane al pari del moto degli esseri materiali, e però ogni uomo fu assoggettato ad un indeclinabile destino. L' orrore giustamente svegliato da questa dottrina ha spinto altri pensatori a gettarsi nell' estremo opposto ed a figurare l' animo umano come un

ente che si move da se stesso, come un ente che nel seguire le ordinate o le disordinate affezioni, opera in modo che tuttavia potrebbe in concreto operare diversamente. Fu perciò immaginata una *libertà*, così detta d'*indifferenza*, per cui nelle singole azioni la volontà si determina da se stessa senza altro principio che quello della propria potenza. *Casuale* quindi riesce la serie delle umane azioni; perocchè non viene realmente indicata veruna causa assegnabile dei voleri umani. La potenza a fare tutto si risolve nella potenza a far nulla, perchè conviene pel principio stesso di contraddizione dire il perchè colla potenza generica si effettui la tale più che la tale altra volizione. Posta l'indifferenza nel principio del volere, ne segue che veramente assegnare non si può filosoficamente veruna base di morale sicurezza, fondata sull'azione (non diciamo necessaria), ma *moralmente* certa dei motivi. Da ciò deriverebbe che riguardare si dovesse come accidentale la fede de' testimoni, come arrischiata la sanzione delle leggi divine ed umane, come imprudente la fiducia morale e come versatile ed illusoria ogni disciplina.

Ma fra questi due estremi non esiste forse un mezzo ragionevole? Quando si voglia procedere con ponderazione e non sentenziare con grossolane analogie, questo partito di mezzo si trova certamente. Esso consiste nel qualificare

due stadi dell'umana ragione pei quali noi distinguiamo l'uomo *agente morale* dall'uomo non ancor *morale*. Finchè la mente nostra non sia sottratta fino ad un dato segno dal corso fortuito delle circostanze esterne; finchè ella non si abbia mediante la parola procacciato un patrimonio intellettuale indipendente, finchè in somma non sappia ragionare in una maniera, per così dire signorile, tutta propria dell'uomo, è inutile il parlare di *morale libertà*. L'uomo prima della ragionevolezza non potendo anticipatamente conoscere le conseguenze dell'operar suo; e la sua mente essendo incapace di fornirgli i motivi di una ragione illuminata si trova nella stessa sfera dei bruti, e può bensì operare con *isponaneità*, ma non mai con *morale libertà*. Ma dopo che egli usar può di una ragione illuminata e superiore al corso fortuito delle esterne sensazioni, la sua volontà giunge a signoreggiare al pari della sua intelligenza, tal hè può essere reso imputabile del suo operare.

Noi ben ci accorgiamo che taluno insistere potrebbe chiedendo, se anche colla volontà illuminata l'uomo segua i motivi prevalenti operanti in lui. Non abbiamo difficoltà a crederlo. — Dunque non è libero, ci si aggiungerà. — Voi parlate a controsenso, noi risponderemo. Definitemi che cosa sia libertà, e libertà morale, e poi concludete a modo vostro, se pur vi è possibile il farlo. Nel senso più generale la libertà

altro non è che l' esenzione d' ogni ostacolo nell' esercizio di una forza. Libero, volgarmente dicesi, è colui che fa quel che vuole, e però la libertà psicologica non altro sarà che l' esenzione da ostacoli nell' esercizio dei nostri voleri. Ma voi spingere vorreste la cosa al *principio stesso* delle volizioni e trovarvi libertà? Qui rispondiamo che non ci dovete più parlare di libertà, ma bensì d' *indipendenza*. Spinta la cosa a questo punto, voi mi provocate ad un abisso tenebroso sul quale nè voi nè io possiamo ragionare. Conoscendo me stesso dai *soli effetti* riesce assolutamente impossibile ragionare sulle cause occulte; e quindi limitare mi debbo al giudizio comune sulle leggi degli umani voleri senza cercare di più. Qui cessa la scienza e sottentra la comune credenza.

Premessi questi schiarimenti, ognuno giudicare potrà il seguente passo del sig. G. « Chi non
 « considera nell' uomo che i soli motivi deter-
 « minanti la volontà, lo spoglia del pregio forse
 « di tutti gli altri più preclaro ed eccellente
 « non accordandogli il *principio d' azione* del
 « quale la sua anima è posseditrice: mercè che
 « tutte le altre forze motrici non sono, siccome
 « abbiamo spesse volte osservato, propriamente
 « forze, ma soltanto impulsi dipendenti da alcune
 « leggi invariabili della materia. *Sentit anima se*
 « *moveri*, scrive da gran filosofo Tullio, *quod*
 « *dum sentit illud una sentit se vi sua non aliena*

« *moveri*. » Quindi soggiunge più sotto. « Che « poi attribuire si possa e propriamente si deggia « all' anima la facoltà di determinarsi in *on'a a* « *motivi*, egli è dimostrato essere l' anima umana « essenzialmente attiva ». Più cose si debbono osservare su di questo paragrafo. Affinchè si verifichi la libertà, l' autore pretende che debbasi all' anima umana accordare il principio di azione. Qui tantosto osserviamo uno scambio di concetti ed una deviazione dai termini della questione. Il principio di azione voluto dall' autore non costituisce la libertà, ma bensì l' *indipendenza*, come sopra fu osservato. Oltre ciò se l' autore fa intervenire i motivi determinanti la volontà, come li concilia egli col suo principio di azione? O questo principio cede a motivi o no: se cede, egli non è più principio delle volizioni; ma desse si devono ripetere come effetti dell' azione dei motivi medesimi. O questo principio non cede ai motivi, ed allora essi non si possono nè si debbono qualificare come motivi o nel loro senso logico, ma riguardare si debbono come impulsi impotenti e realmente nulli. L' autore riguarda i motivi come invitanti e non determinanti. L' anima si determina, dice egli, da se medesima a rendere efficaci i motivi o coll' applicarvi la sua attenzione più intensamente ovvero coll' essersivi abituata. Ma di grazia, donde nasce l' applicazione dell' attenzione piuttosto su di un oggetto che su di un altro?

Donde sono determinate le abitudini? Finalmente nella bilancia dei motivi da che deriva la prevalenza? Forse dall'interna suscettibilità della sostanza dell'anima? Chi affermasse questa proposizione cadrebbe in un circolo vizioso e contraddittorio. Dunque la prevalenza deriva da una estrinseca influenza, operante sull'anima.

Passando alle forze fisiche, e lasciando la disputa se si debbano riguardare come meri impulsi spogliando le sostanze corporee di ogni energia propria, accordiamo di buona voglia che nell'anima umana esista un'intima e sostanziale energia capace di eseguire tutte le funzioni attribuitele dalla nostra coscienza. Ma posta tale sostanziale energia, ne segue forse la libertà d'indifferenza, o diremo meglio l'indipendenza delle sue deliberazioni? Ecco ciò che provar si dovrebbe e che non si potrà provare giammai. Noi accordare vogliamo che le volizioni ravvisar si debbano sotto una forma diversa dagl'impulsi meccanici: con ciò altro non si dice fuorchè non doversi pensare che l'anima operi come la materia bruta e inerte. Ma ciò è fuori del campo della quistione. La soggezione dei voleri umani ai motivi è una credenza fondamentale pari a quella di essere noi autori dei nostri liberi movimenti. Cercare come ciò avvenga egli è affrontare un mistero cui non ci è dato di spiegare. Noi sappiamo solamente che in qualunque ipotesi le speranze ed i timori, i godimenti e le pene

spingono gli uomini con certe leggi costanti ; e però i legislatori si valgono di questi motori ; ed i filosofi ragionano su di essi per ispiegare i fenomeni intellettuali e morali, che formano il tessuto della vita umana.

Sostenere che l'anima abbia la facoltà di determinarsi *in onta dei motivi* presi nel senso il più assoluto, è lo stesso che dire che gli uomini abbiano la facoltà di mentire gratuitamente, di sottrarsi da tutte le sanzioni minaccianti, e di deludere ogni sicurezza. Più ancora, è lo stesso che far nascere un effetto senza il suo perchè, ed un controvertere il principio stesso di contraddizione. È vero che tutto di udiamo dire: io pratico il tal atto, io dico la tal cosa, ma son padrone, se mi piace, di non farlo e di non dirlo. Ma tutto questo altro non significa fuorchè un giudizio ipotetico e speculativo, col quale si afferma una facoltà generale ed in senso diviso di agire o di parlare diversamente, ma non esprime nè punto, nè poco il concetto di una morale indipendenza dall'azione dei motivi e delle idee loro. Io, dice il volgo, *opero così, perchè così mi piace*. Basta questo modo di esprimersi per mostrare che il poter fare diversamente si esprime in senso diviso ed ipotetico, e non in senso unito e pratico. Questi modi di esternare la comune coscienza si risolvono nel dire che in particolare coi tali motivi si agisce così, e volendo diversamente, ossia prevalendo altri mo-

tivi, si agirebbe diversamente. Nella lotta stessa dei motivi e prima di deliberare, l'uomo ragionante sente le diverse attrazioni, o i diversi impulsi, e quindi *contro certi motivi* si determina in forza di altri motivi: ma allorchè si risolve a volere un dato partito, è assurdo immaginare una facoltà indeterminata contraddittoria la quale in concreto renda inefficace il motivo della decisione. La contingenza e la varia successione degli umani voleri esige un perchè di ogni volere sotto pena della più sterminata contraddizione razionale. Questi perchè speciali non si possono ritrovare in una nuda potenza suscettiva in astratto di tutti questi atti, e ciò in forza della stessa sua suscettibilità. Dunque questi perchè determinanti convien dedurli da un'azione esteriore. La fonte di questi perchè sta appunto nelle idee degli oggetti voluti, donde nacque l' aforismo *nil volitum quin praecognitum*.

Col porre la facoltà attiva senza soggezione ai motivi che cosa si fa? Si converte un essere di modi variabili come è l'animo nostro, in un essere esistente per sè; e se ne forma un Dio che riconosce da se solo il principio delle sue deliberazioni: « Quando dicesi che l'anima umana « (così l'autore) è un ente essenzialmente attivo, « intendere si deve che trovisi in lei il potere di « *determinarsi* da se stessa ad agire. » Se l'autore intende di prestare all'anima un volere indipendente, egli (se vuole essere conseguente) deve

anche attribuirle le facoltà di darsi da se stessa le idee sulle quali delibera, altrimenti egli crea una volontà senza oggetti, e quindi fabbrica e distrugge nello stesso punto. È impossibile il togliere la connessione fra le funzioni intellettuali e le volontarie. O conviene subordinarle entrambe all'azione del sistema del mondo, o conviene sottrarle amendue. Quando dunque nella figurata ipotesi volesse essere coerente, dovrebbe il signor G. appigliarsi al sistema schietto di Fichte che stabilì l'*idealismo puro individuale*: donde poi nacque l'*idealismo trascendentale* di Schelling, di Weiller, di Krug, ec., il quale in sostanza si risolve in uno spinosismo sublimato.

Noi non crediamo che il solido giudizio del sig. Professore vorrà gettarsi nell'abisso dell'*idealismo*, ma meglio ameremmo di pensare che la libertà intesa da lui sia in sostanza quella da noi di sopra disegnata col nome di *moralità* propria dello stato di sviluppata ragionevolezza. A quest'avviso noi siam condotti sì dal considerare che l'autore si astenne dall'asserire la *libertà* così detta d'*indifferenza* colla quale si stabilisce un *aseismo* morale solo conveniente all'*idealismo* puro, e sì dal ponderare il seguente passo: « L'agire talvolta dell'anima coerente ai motivi determinanti la sua volontà « non deriva da una necessaria prepotenza degli « stessi, ma sibbene dall'*anima stessa* che si è

« determinata a secondarli. Per intendere meglio
« ciò conviene distinguere *motivo da principio di*
« *agire*. Il primo compete indistintamente tanto
« agli esseri semplicemente animati, quanto agli
« esseri intelligenti, ma il secondo in questi
« ultimi soltanto si trova. Donde segue essere
« differente *la spontaneità dalla libertà*: quella
« ha luogo in tutti gli esseri semplicemente ani-
« mati, questa in que' soli che sono di ragione
« forniti. » L'essere *fornito di ragione* non si
verifica solamente coll'essere capace a divenir
ragionevole; ma bensì col possedere effettiva-
mente l'uso della ragione. Noi non crediamo che
al bambino applicar si possa la libertà intesa
dall'autore, perchè niuno si sognò mai di giudi-
carlo imputabile nè di merito, nè di demerito.
Come sarebbe falso attribuire al bambino l'at-
titudine a scacciare le tentazioni, così egli è
falso attribuire ad esso libero arbitrio. Prima
dunque dell'uso della ragione potremo bensì
nel bambino riconoscere l'uso della *sponta-
neità*, ma non quello della morale libertà. L'uso
dunque di questa libertà è acquisito come l'uso
della ragione, e mediante l'uso della ragione.
Dunque esso non è un principio primitivo sostan-
ziale, innato dell'essere senziente, come figurate
vengono la mobilità o l'attrazione molecolare
dei corpi, ma un modo di essere annesso al-
l'umano sviluppo intellettuale, che mo-
rale.

Quando il pensiero del sig. Professore debba accogliersi in questo senso non troveremmo gran che a ridire, e però le nostre obbiezioni colpiscono solamente coloro che pretendono di far agire l'uomo o come un Dio, o come una pianta, o come un bruto. Ma posta questa interpretazione, conveniva ben qualificare e distinguere i motivi degli umani voleri e non sottoporli tutti alla stessa sentenza. Altro è un impulso esterno comunque accompagnato da piacere o da dolore, ed altro è un *motivo di volere* nel quale interviene l'azione tutta dell'uomo ragionevole. Altro sono i motivi di *prima azione*, ed altro i motivi *razionali*. Tutti possono assumere il nome di motivi, ma gli uni operano in un modo assai diverso dagli altri, come a tutti è noto. Ora da questa diversità deriva appunto la differenza fra la spontaneità e la libertà nel senso sopra spiegato. Allora vedesi come io dotato di ragione sia libero autore degli atti miei, come libero espositore de' miei pensieri. Allora veggio come io sia imputabile delle mie azioni, e come le leggi divine ed umane, e la fede storica e la sicurezza morale riposino sulla stessa base, e concordino col senso comune. L'importanza e l'uso pratico dell'argomento della libertà morale, ossia del libero arbitrio negli affari civili e di coscienza a fronte della confusione delle idee e delle dispute delle scuole, scuseranno, lo speriamo, questa fondamentale

nostra discussione, la quale dovrebbe ben oltre progredire, onde da una parte non iscusare la licenza, e dall'altra non canonizzare precetti impossibili.

II. *Quesiti sul mondo.* « Per mondo s'intende (dice l'autore) l'universalità delle cose create, ossia l'aggregato di tutti i creati esseri animati e inanimati che esistono; e perciò può il mondo distinguersi in sensibile e spirituale, secondo che ci ponghiamo a contemplare or l'una, or l'altra specie degli esseri che lo costituiscono. Ora che cosa intenderemo noi per cosmologia? Null'altro fuorchè quello che suona la greca sua etimologia, vale a dire un discorso filosofico del mondo e dell'universo in generale. Lo chiamiamo discorso filosofico in generale, perchè lungi dal trattare peculiarmente delle varie parti ond'è l'universo composto, noi giovandoci dei lumi offertici dal chimico, dal fisico, dal naturalista, dal zoologo, ec. intendiamo sol di meditarle congiunte, riferendole ad un creatore, ad un fine, ed esaminandone generalmente la natura e le leggi in forza delle quali esse costituiscono un tutto regolare, ordinato ed armonico. »

Anche in questo Saggio l'autore non espone un trattato di cosmologia, ma dopo alcune considerazioni più di fisica che di metafisica egli stesso propone le quattro seguenti quistioni, cioè.

I. Se realmente il mondo esista.

II. Quale siane l'origine.

III. Quali e di qual indole siano le sue leggi.

IV. Finalmente se sia perfetto nel suo genere, vale a dire relativamente allo scopo che si prefisse Dio nel crearlo.

Nel discorrere di questi argomenti l'autore parla anche del peccato originale, dei miracoli, dell'epoca della creazione di 4004 anni prima dell'era cristiana, come più conforme a' libri di Mosè (cui dice i più antichi della terra) e di altri argomenti analoghi. Occupandosi in primo luogo della quistione se realmente il mondo esista, egli propriamente disputa contro i puri idealisti dell'esistenza così detta dei corpi, prescindendo dal provare se fra le diverse combinazioni escogitabili, quella che si presenta come fenomeno agli occhi degli uomini collocati sul globo teraqueo si debba riputare esistente tal quale si vede, o se pure a guisa delle figure del caleidoscopio corrisponda in natura ad altra composizione. Venendo all'origine del mondo, l'autore crede che la creazione dal nulla possa essere razionalmente dimostrata. Ma qui non dovremmo forse temere che la ragione umana voglia usurpare l'ufficio riservato alla sola divina autorità? Qui non istarebbe forse meglio di rispondere che la creazione della materia dal nulla è un enigma insolubile dalla filosofia? L'autore ha fatto prova del suo bello e valente ingegno su di questo argomento: ma la riuscita ha forse

corrisposto alle sue mire? Vegghiamolo. « Per « indagare se sia mai possibile che i corpi abbiano sempre esistito è necessario investigare « se gli *attributi della materia* siano tali da non « aver avuto bisogno di un principio predeter- « minante. » Prima di procedere oltre convien intendersi nei termini. Sotto il nome di determinazione dei corpi, intende forse l'autore di comprender tanto l'esistenza degli *elementi*, quanto la composizione loro; o veramente, supposti gli elementi, vuol restringere il suo discorso alla loro fattura? Più ancora, che cosa intende egli di esprimere sotto il nome di *attributi* della materia? Intende forse di parlare dei componenti l'essenza logica della materia ed assumerli come segni reali e necessari presentati alla mente umana; o pretende di assumere questi segni come esistenti a *parte rei*? Nel primo caso non avremo difficoltà d'intendere ciò che ci può dire. Nel secondo caso poi confessiamo che egli ci parlerebbe di una cosa assurda od almeno impossibile a logicamente dimostrarsi.

Egli dice che si conoscono molti attributi della materia: qui egli parla degli *essenziali e generali* come dichiarò egli stesso. Noi per lo contrario sosteniamo non potersi da noi concepire o provare altro carattere ultimo logico essenziale della materia, che quello di *una pluralità* di sostanze comprese sotto forme individue. A queste sostanze si può attribuire senza assurdo

logico una potenza, cioè una facoltà di agire, ossia di produrre o di subire dati modi di essere che denominiamo effetti: ma tutta la nostra scienza non può andare più oltre. Posto ciò, l'autore passa ad osservare che l'*estensione* e la *mobilità* sono caratteri perpetui, sotto i quali i corpi vengono presentati alla nostra mente. Per evitare ogni scambio e parlare logicamente, diremo che la mente nostra non può prescindere dal figurare i corpi come estesi e mobili. Ma chiederemo: se fingessimo un uomo privo di tatto e di vista, ma dotato di udito e di odorato, avrebbe egli forse idea dell'*estensione* e della *mobilità*? Quanto poi ai dotati di tatto e di vista altro è il dire che essi percepiscono sempre i corpi estesi e mobili, ed altro è il dire che l'*estensione* e la *mobilità* realmente esistano e costituiscano altrettanti attributi sostanziali della materia, e della materia elementare. Le monadi leibniziane, gli elementi semplici immaginati da molti filosofi vengono considerati come inestesi. La mobilità poi pensata come potenza non inchiude il concetto di veruna determinata azione. Dunque argomentare non si può dal loro concetto necessità alcuna esterna della loro sostanziale esistenza; quando anche esistessero veramente quali vengono da noi concepiti. Ciò che logicamente provare si può, si è che queste qualità sono modi veduti da noi e in noi, in forza dell'azione reale delle cose esterne; ma fu e sarà

sempre impossibile a provarsi che tali modi realmente esistano nelle cose reali esterne. Noi siamo quelli che formiamo l'essenza *nominale* della materia, ma l'essenza reale è nascosta e impossibile a conoscersi.

In forza di queste premesse, il sig. G. prosegue dicendo: « L'estensione varia se ondo che
« variano le figure, e la mobilità si modifica
« secondo l'intensità e la direzione degli im-
« pulsi. Adunque le due principali qualità de'
« corpi e per conseguenza tutte le altre essenziali,
« sono di lor natura variabili. Ma ciò che è di
« sua natura variabile ha avuto bisogno di una
« causa predeterminante, altrimenti non vi sa-
« rebbe alcuna ragione sufficiente, perchè esso
« fosse così, anzichè in un modo diverso. Adunque
« le qualità essenziali della materia, e conseguen-
« temente i corpi ne' quali son elleno essen-
« zialmente inerenti, hanno avuto bisogno d'una
« *causa determinante* la loro esistenza. Questa
« causa poi non potendo essere interiore, perchè
« altrimenti si ammetterebbe nella materia un
« principio d'azione, lo che abbiamo dimostrato
« ripugnare assolutamente, deve essere esteriore
« e preesistere alla materia medesima. Adunque i
« corpi deggono avere cominciato in un deter-
« minato tempo ad esistere; ma l'unione di tutti
« gli esseri è una nozione di aggregazione, e
« perciò non può avere una condizione d'esi-
« stenza diversa da quella degli esseri medesimi.

« Adunque si conchiuda che il mondo intiero è
« tale, la cui esistenza ebbe incominciamento. In
« tal guisa non solo si distrugge l'opinione di
« coloro che ammettono eterno il mondo, ma
« eziandio l'altra di quelli che sostengono che
« la creazion del mondo fin dall'eternità sia per
« lo meno possibile. Di fatti non è possibile
« ciò che è contraddittorio in se stesso ; altronde
« è cosa chiarissima che l'essere creato senza
« principio, implica la più manifesta contraddi-
« zione. »

Ci si permetta prima di tutto di osservare che in questo squarcio si prendono a fascio tanto gli *elementi*, quanto i *composti*. Ora se da una parte si può accordare che la successiva forma sia contingente ed abbia principio e fine, e sia estrinsecamente determinata, dall'altra parte non vien dimostrato che l'elementare sostanza soggiaccia a questa contingenza. Io distinguo (qui dir potrebbe l'autore) il composto dai componenti. *Ciascun ente dell'immaginata serie ha bisogno di una causa determinante la sua esistenza.* Questa proposizione viene da me dimostrata allegando l'*estensione* e la *mobilità* come essenziale, ed ecco come io ragiono. L'esistenza reale verificar non si può se non ponendo in essere gli attributi essenziali della cosa. Un quadrato non può esistere senza formare effettivamente quattro lati e quattro angoli tutti eguali. Dunque gli elementi materiali non possono esi-

stere senza estensione e mobilità. Ma fra tutte le possibili estensioni se ne dee verificare alcuna rimanendo le altre tutte escluse. Dunque esistere dee una causa di questa preferenza. È assurdo cercar questa causa di preferenza nell'essere esistente, perciò stesso che egli è suscettivo di tutte. Dunque questa causa sta fuori di lui.

L'argomento, così noi rispondiamo, sarebbe stringente se invece di cadere sur un fantasma di lanterna magica cadesse sull'oggetto reale a cui viene riportato. Più ancora, esso reggerebbe se fosse indubitato che gli elementi dei corpi fossero realmente estesi, lo che dai filosofi citati dallo stesso sig. G. non è accordato. L'estensione è un'idea suscitata nella nostra mente e da noi imprestata alla materia. La sostanza poi reale è un x incognito del quale non possiamo figurare carattere alcuno, e però l'argomento va in fumo. L'autore parla qui di principio di azione mancante alla materia; ma tale quistione qui è fuor di luogo. Prima di parlare dell'azione conviene parlare dell'esistenza della cosa e vedere se possa esistere per se o abbisogni di altri per esistere in realtà.

Ma prescindendo dalla norma fondamentale per la quale si valutano gli umani concetti, e valendoci invece delle idee comuni giugneremo a convincerci che la prova della creazione degli elementi della materia prima dal nulla è un enigma impossibile a dimostrarsi razionalmente.

E qui siaci permesso di ricordare un' obbiezione colla sua risposta su di questo argomento. Noi lasceremmo dormire in pace l'una e l'altra, se in questi tempi alcuni ingegni intemperanti si fossero astenuti dal ridestare dispute incompetenti all' umana ragione.

Obbiezione. Un mondo esiste e si conserva. Dunque esso ha la virtù (sia propria, sia ricevuta, per così dire in prestito) della sua esistenza e della sua conservazione. Il mondo, per quanto ci è noto, consta di creature. Dunque queste creature hanno la virtù sia propria, sia prestata della loro esistenza, della loro consumazione e della loro riproduzione. Il temperamento personale di ogni creatura, per cui è costituita come tale creatura, non è che un *modo di essere* de' suoi componenti. In questi componenti sta propriamente la realtà. Distrutta la costituzion personale della creatura, non si distrugge la realtà degli elementi; ma solamente la data composizione loro. Dunque la contingenza visibile delle creature non involge nel suo concetto la contingenza dei componenti, ossia la contingenza della realtà degli elementi. Dunque dalla distruzione del composto logicamente non si deduce quello dei componenti ai quali fu dato il nome di *materia prima*. Dunque la visibile distruzione non induce la necessità di ricorrere all' annientamento, e quindi ad una continua creazione della materia prima componente il mondo. Dunque dal fatto stesso positivo

non è possibile il discernere se la virtù del mondo di esistere e di conservarsi sia propria o prestata.

Consultiamo ora la ragion ontologica. Il mondo esiste. Dunque ha in sè le condizioni tutte che danno essere alla sua realtà effettiva. Dunque per questa medesima ragione esso esclude le condizioni del suo annientamento. Non consta che la materia prima perisca giammai. Dunque per ciò stesso non consta che essa sia continuamente creata. La frase medesima di continua creazione è un assurdo logico, perchè suppone che la stessa cosa esista e non esista nello stesso tempo. Se di fatto dopo che ebbe l'essere nel primo atto dura per se stessa, non solo è superflua una serie continua di creazioni, ma è assurda, perchè si dovrebbe supporre una serie infinita di annientamenti. La creazione consiste nel trarre dal nulla; se continuamente si deve trarre dal nulla, dunque continuamente non si fa nulla. Viceversa, quando una cosa esiste, essa non abbisogna più di altra creazione, ma solo di rimanere nel suo essere. Ora procedendo dal cognito all'incognito, troviamo bensì come cognita la esistenza, ma non mai ci si fa noto l'annientamento. Dunque dal fatto stesso dell'esistenza siamo autorizzati a dedurre ragionevolmente la continuata esistenza degli elementi della materia.

Voi mi direte che la materia è inerte, che in lei non si trova la ragione della vita del creato.

Esister dunque dee una causa esterna della sua vita e delle sue vicende di conservazione, di distruzione e di riproduzione. Ma io rispondo osservando che a rigor logico si prova bensì la esistenza di una causa ordinatrice, di un essere che appellare si può il grande Architetto dell'universo ; ma da ciò non risulta la necessaria dimostrazione della creazione degli elementi del mondo dal nulla. Perchè tu ammetti l'architetto, ne viene forse che esso tragga dal nulla i materiali della sua fabbrica? L'unica illazione legittima che trarre ne puoi consiste nel dire che egli fu l'ordinatore, ma non il creatore dei materiali. Tu dici che la materia è inerte. Prima di tutto molto dir si potrebbe su questa idea d'*inerzia*: poi converrebbe vedere che cosa sia in se stessa, perocchè quella che tu dici inerzia non è che fenomeno il quale può ammettere l'esistenza di una data energia costante. Perchè tu vedi una palla elastica che mantiene una data espansione, dirai tu mancare in lei qualunque forza? Ma fingiamo anche la mancanza di forza ; puoi tu negarle la realtà sua sostanziale? Or qui sta il punto della quistione. Qui si tratta di vedere come dal supposto della energia mancante dedursi possa la necessità della creazione dell'essere dal nulla.

Soggiungo poi che temerario è l'asserire non esistere negli elementi del mondo un'intima e propria energia sostanziale. Tu confessi di non

conoscere e di non poter conoscere l'essenza dei corpi; come dunque puoi asserire mancar essi di qualunque energia propria? I fisici sanno non potersi dar azione senza reazione; dunque anche nell'agir passivo si suppone una forza. Finalmente come tu ammetti nella monade umana un'energia senziente, così nulla ripugna che nelle monadi materiali ammettere si possa un'energia chimica. Dunque la mancanza di forza da te soggiunta non è dimostrata.

Risposta. A dirlo in poche parole, l'argomentazione tutta consiste nel porre il fatto innegabile dell'esistenza e nell'escludere la possibilità passata e futura della non esistenza degli elementi del mondo. Onde giungere a questa conclusione si giuoca sulle condizioni dell'essere, le quali costituiscono la ragione stessa dell'esistenza. Ma chi vi autorizza a ragionare sulla causa dell'esistenza come sulla causa di un fenomeno che suppone di già la realtà? Voi non conoscete e non potete conoscere l'intima realtà delle cose, e ne volete ragionare come della pioggia e del vento. Quando la mente umana ha detto che le cose esistono non può più oltre sapere.

La parola *essere* è l'espressione generale ed astratta dell'*io sono o esisto*. Questo è un giudizio primo e indefinibile di coscienza il quale non ammette nè analisi, nè raziocini. Quando io affermo che qualche cosa esiste fuor di me,

io non fo che trasportare l'idea della mia esistenza come trasporto l'idea del mio piacere e del mio dolore ad altri oggetti a me somiglianti.

Ora se ripiegandomi su di me stesso io posso bensì dire *io esisto*, ma dire non posso il perchè esista, ne segue necessariamente che parlando di cose che stanno fuori di me potrò bensì dire che esistono, ma non potrò dire perchè siano reali ed esistenti. L'idea trasportata non è che la stessa idea mia originale attribuita ad altri. Se essa è cieca nella sua origine e nella sua essenza, come volete che divenga illuminata nel suo trasporto? Domandare dunque il perchè la materia prima esista, egli è lo stesso che proporre una quistione filosoficamente insolubile. L'intelletto dee contentarsi del fatto positivo dell'esistenza, nè cercare più oltre, perchè più oltre manca qualunque lume. Chiunque procede oltre o per un verso o per l'altro è un illuso che non sa quel che si dica. Io dunque professo altamente una insuperabile ignoranza filosofica sovra il perchè dell'esistenza della materia prima, e respingo tanto il platonismo di Leibnitz, quanto il panteismo di Spinosà.

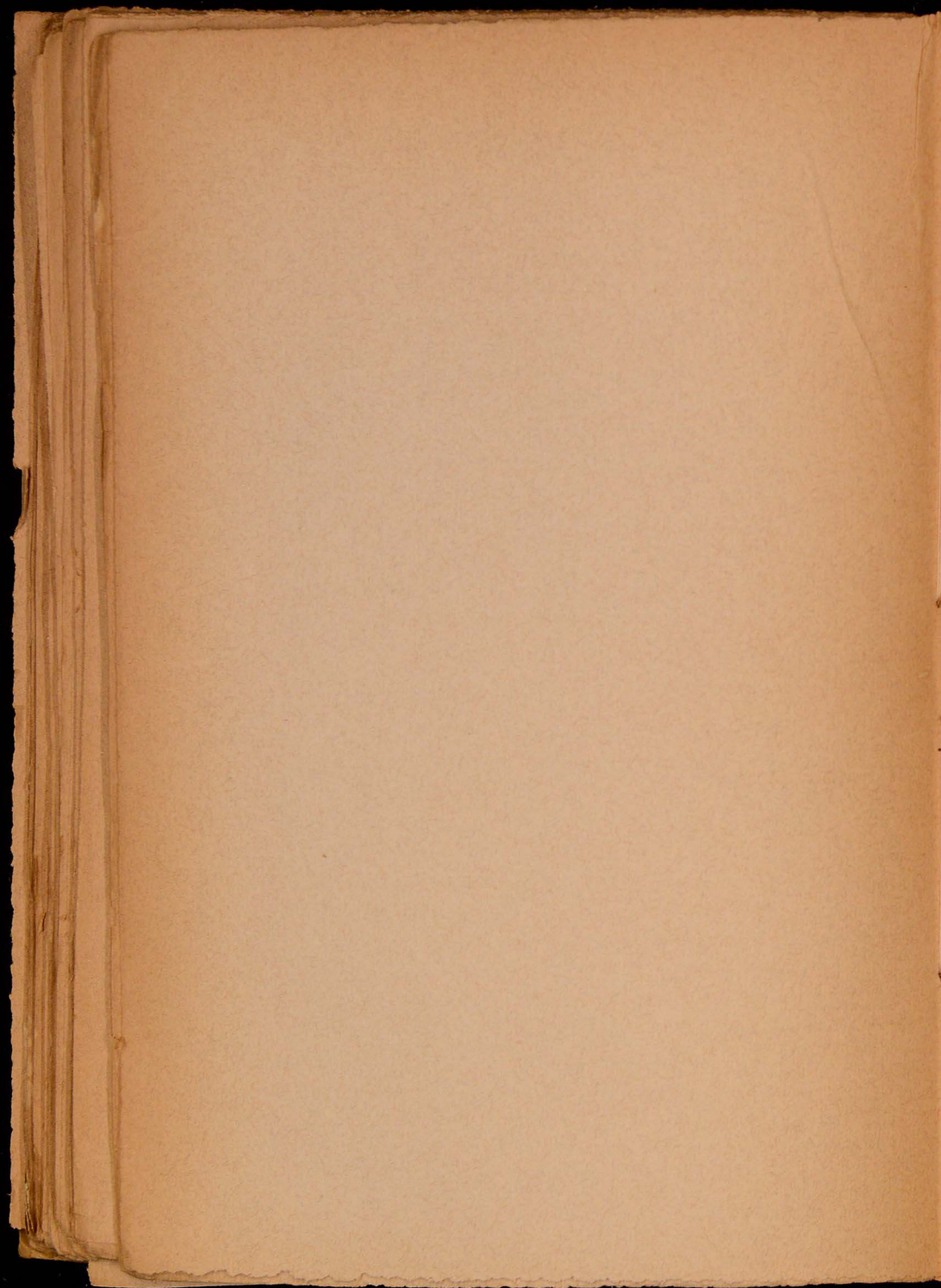
La quistione dell'origine del mondo si può dunque riguardare da ogni savio uomo come *insolubile* dalla ragione umana. Essa è assolutamente riservata ad una rivelazione soprannaturale. Le dispute dunque scolastiche su di questi ed altri simili misteri non possono che nuocere

allo scopo pel quale vengono istituite. Voler escire dal recinto dell'autorità per combattere colle armi di una ragione impotente, è un'imprudenza alla quale non vien posto rimedio colle invettive e cogli odiosi nomi usati contro di coloro che si mostrano renitenti o dubbiosi a credere agli argomenti scolastici.

Bastino queste osservazioni sul libro del sig. G. Noi tralasciamo di riferire le tesi poste sull'argomento terzo, cioè su Dio, sì perchè il lavoro di lui non è che una personificazione della causa prima fatta giusta il solito, sì perchè egli associò argomenti di mosaica rivelazione intieramente positivi, i quali per lo meno riescono estranei alla ragion filosofica naturale, nè si devono far entrare in uno scritto filosofico, giusta la massima già spiegata da lui e sì perchè finalmente l'argomento forse il più importante, qual è quello dell'economia divina sulla vita futura, non è trattato di proposito ove parlasi della provvidenza. Vero è che l'autore disputò prima dell'immortalità dell'anima, ma non disse ciò che doveva dell'economia dei premi e delle pene, e perciò sembra che occupare se ne dovesse trattando della divina economia.

Malgrado questa lacuna, la quale per le mire morali dell'autore si può dire massima, noi consideriamo il lavoro del sig. G. assai pregevole, essendochè offre in compendio le questioni del primo periodo della moderna filosofia sulle più

sublimi ed importanti dottrine intorno all'uomo, al mondo e a Dio. Riandandosi di nuovo queste ed altre simili ricerche, si otterrà forse di separare per sempre quelle che trascendono le forze dell'umana ragione da quelle sulle quali si può con cognizioni di causa sentenziare. Separate così le competenze, l'attività dei pensatori non sarà più deviata e dispersa sopra oggetti incomprendibili, ma verrà in vece rivolta ad argomenti accessibili e di solida utilità: ben inteso che di buona fede si riconoscano e si rispettino le rispettive competenze della ragione e dell'autorità, della dimostrazione e delle credenze, e che per una felice alleanza si rendano gli uomini morali, rispettosi e cordiali.



INDICE

Prefazione	pag. 5
Biografia e bibliografia	15
Opuscoli filosofici:	
I. Osservazioni sulla scienza nuova di Vico	23
II. Dottrina logica del Galluppi	43
III. Esposizione storico-critica del Kantismo	65
IV. Libertà morale (Creazione)	127

UNIVERSITÀ DI PADOVA
ISTITUTO
di
FILOSOFIA DEL DIRITTO
e di
DIRITTO COMPARATO

Casa Editrice R. Carabba — Lanciano

CULTURA DELL'ANIMA

COLLEZIONE DI LIBRETTI FILOSOFICI DIRETTA DA G. PAPINI

Questa nuova raccolta non vuol contrapporsi ad altre simili che già prosperano in Italia e piuttosto gioverà a completarle. Non ha scopi dogmatici ma vuol soltanto offrire agli studiosi ed ai lettori intelligenti cose importanti ma rare ad aversi, sia per la difficoltà della lingua, sia per la dimenticanza, sia per la scarsità delle edizioni.

Nonostante ciò essa avrà un carattere e un ufficio suo proprio. Infatti accoglierà opere non solo di filosofi antichi e celebri ma anche di recentissimi ancora discussi — non solo scritti originali, ma riassunti di sistemi e monografie su pensatori o su religioni — non solo opere filosofiche, nel senso rigoroso della parola, ma anche documenti religiosi e letterari che hanno rappresentato idee e tendenze dominanti in qualche gran momento della coscienza umana — non solo opere di uomini che han dato tutta la vita alla filosofia, ma anche raccolte di pensieri di artisti e di scienziati.

Molto posto sarà dato al pensiero orientale, specie indiano e cinese; così poco noto fra noi; e al pensiero italiano non ancor studiato e apprezzato come si dovrebbe.

Ogni volumetto conterrà una breve prefazione sul carattere e l'importanza dell'opera pubblicata e spesso la biografia dell'autore e abbondanti indicazioni bibliografiche.

1. **Aristotele.** IL PRIMO LIBRO DELLA METAFISICA.
Saggio di traduzione dal greco di G. V. con
notizie su Aristotele e le opere sue.

Contiene il primo libro della famosa opera dello Stagirita — che può stare a sè, perchè consiste in una specie di storia della filosofia greca prima di Aristotele — tradotto con metodo nuovo dal compianto Prof. Giovanni Vailati.

2. **Galileo Galilei.** PENSIERI. Frammenti filosofici scelti
e ordinati da G. Papini.

È la raccolta completa dei pensieri in largo senso filosofici che si trovano in *tutte* le opere di Galileo, comprese le lettere e le postille ai libri altrui.

3. **Arturo Schopenhauer.** LA FILOSOFIA DELLE UNIVERSITÀ. Traduzione dal tedesco con introduzione di Giovanni Papini e un'appendice di G. Vailati.

È la traduzione del famoso libello che fa parte dei *Parrerga* e ch'è diretto in genere contro gli stipendiati professori di filosofia e in particolar modo contro gli hegeliani. Segue uno studio di G. Vailati sopra un argomento affine.

4. **Emilio Boutroux.** LA NATURA E LO SPIRITO E ALTRI SAGGI. Traduzione dal francese con introduzione di Giovanni Papini e un'appendice bibliografica.

Questo volumetto presenta per la prima volta al pubblico il riassunto, fatto dallo stesso B., del celebre corso di filosofia da lui tenuto a Edinburgo. Seguono altri saggi del medesimo, fra i quali è particolarmente notevole quello sulla *Psicologia del Misticismo*.

5. **Paolo Sarpi.** SCRITTI FILOSOFICI INEDITI. (*Pensieri - L'arte di ben pensare*). Tratti da un manoscritto della Marciana a cura di Giovanni Papini.

Il Sarpi, oltre che storico e consultore della Repubblica, fu appassionato filosofo e lo dimostrano questi pensieri metafisici per la prima volta pubblicati di su un manoscritto della Marciana e che dimostrano in lui un precursore di Locke.

6. **Johnathan Swift.** LIBELLI. Tradotti dall'inglese con introduzione e note da G. Prezzolini.

Dello Swift non si conoscono di solito in Italia che i *Viaggi di Gulliver*. Il Prezzolini ha tradotto per il primo in italiano alcuni scritti minori, tutti satirici e sarcastici, del grandissimo inglese.

7. **Francesco Guicciardini.** RICORDI POLITICI E CIVILI. Edizione completa a cura di Giovanni Papini.

Dopo che il Canestrini ebbe ripubblicati nel 1857 di sull'autografo questi preziosi *Ricordi*, resi famosi da un saggio del De Sanctis, non erano stati più ristampati. Questa nostra edizione è completa e conforme all'originale.

8. **Enrico Bergson.** LA FILOSOFIA DELL'INTUIZIONE. Introduzione alla Metafisica ed estratti di altre opere a cura di G. Papini.

L'introduzione alla Metafisica del Bergson è uno degli scritti più famosi del gran filosofo francese e ora difficilissimo a trovarsi anche nell'originale. Abbiamo pensato perciò di tradurlo, aggiungendovi molti passi di altre opere del B. che si riferiscono al metodo di filosofare.

9. Sören Kierkegaard. IN VINO VERITAS con l'aggiunta del *Più infelice* e *Diapsalmata*. Traduzione dall'originale danese e introduzione di Knud Ferlov.

Il K. soltanto ora si comincia a conoscer tra di noi. Questa operetta tradotta in italiano da un danese amico dell'Italia, fa parte di uno de' libri più importanti: *Stadi sul cammino della vita*, ed è un colloquio ove si parla originalmente di donne e di amore.

10. Ugo Foscolo. IL TOMO DELL'IO seguito dal *Didimo Chierico* a cura di A. Soffici.

Il F. è famosissimo come poeta, ma come pensatore pochissimi l'apprezzano perchè non si leggono di solito le opere minori dei grandi. Il Soffici ha spogliato dai 12 volumi delle opere foscoliane i pensieri più originali e vi ha aggiunto intero il *Didimo Chierico*.

11. P. B. Shelley. LA DIFESA DELLA POESIA. Traduzione dall'inglese di E. C. con una introduzione analitica.

Fra le opere in prosa dello Shelley questa è senza dubbio la più importante e il Cecchi, nella lunga introduzione, mostra come qui il pensatore non sia sempre inferiore al poeta.

12. Niccolò Machiavelli. PENSIERI SUGLI UOMINI scelti da tutte le sue opere e ordinati da Giovanni Papini

Il Machiavelli si compiace spessissimo di esprimere in forma sentenziosa le sue osservazioni sulle cose ed era facile, perciò, raccogliere, in tanti capitoli, il suo pensiero, così vivo e profondo, sugli uomini e sulla società.

13. **Pietro Verri.** DISCORSO SULL' INDOLE DEL PIACERE E DEL DOLORE. Introduzione e bibliografia a cura di Giovanni Papini.

La ristampa di questo geniale discorso riuscirà utile a tutti gli studiosi di psicologia e potrà suggerire nuove generalizzazioni di filosofi. Si ricordi che la tesi fondamentale del Verri fu espressamente accettata dal Kant.

14. **William James.** SAGGI PRAGMATISTI. Con prefazione e bibliografia a cura di G. Papini.

In questo volume si trovano raccolti quattro saggi (Il metodo pragmatista — La concezione della coscienza — L'energia degli uomini — L'immortalità umana) tutti importanti per la conoscenza del pensiero del gran filosofo americano.

15. **Francesco Acri.** LE COSE MIGLIORI. A cura di Luigi Ambrosini.

L'Ambrosini, che con un bel saggio fece conoscere questo singolare filosofo vivente, ha raccolto ora in un volume i suoi pensieri più caratteristici e le sue più argute polemiche.

16. **Friedrich Hölderlin.** IPERIONE. Frammenti tradotti e ordinati da Gina Martegiani.

Di questo romantico ellenista, che morì pazzo, si danno ora i più belli e strani pensieri, tolti dal suo capolavoro (*Hyperion*, 1797-1799).

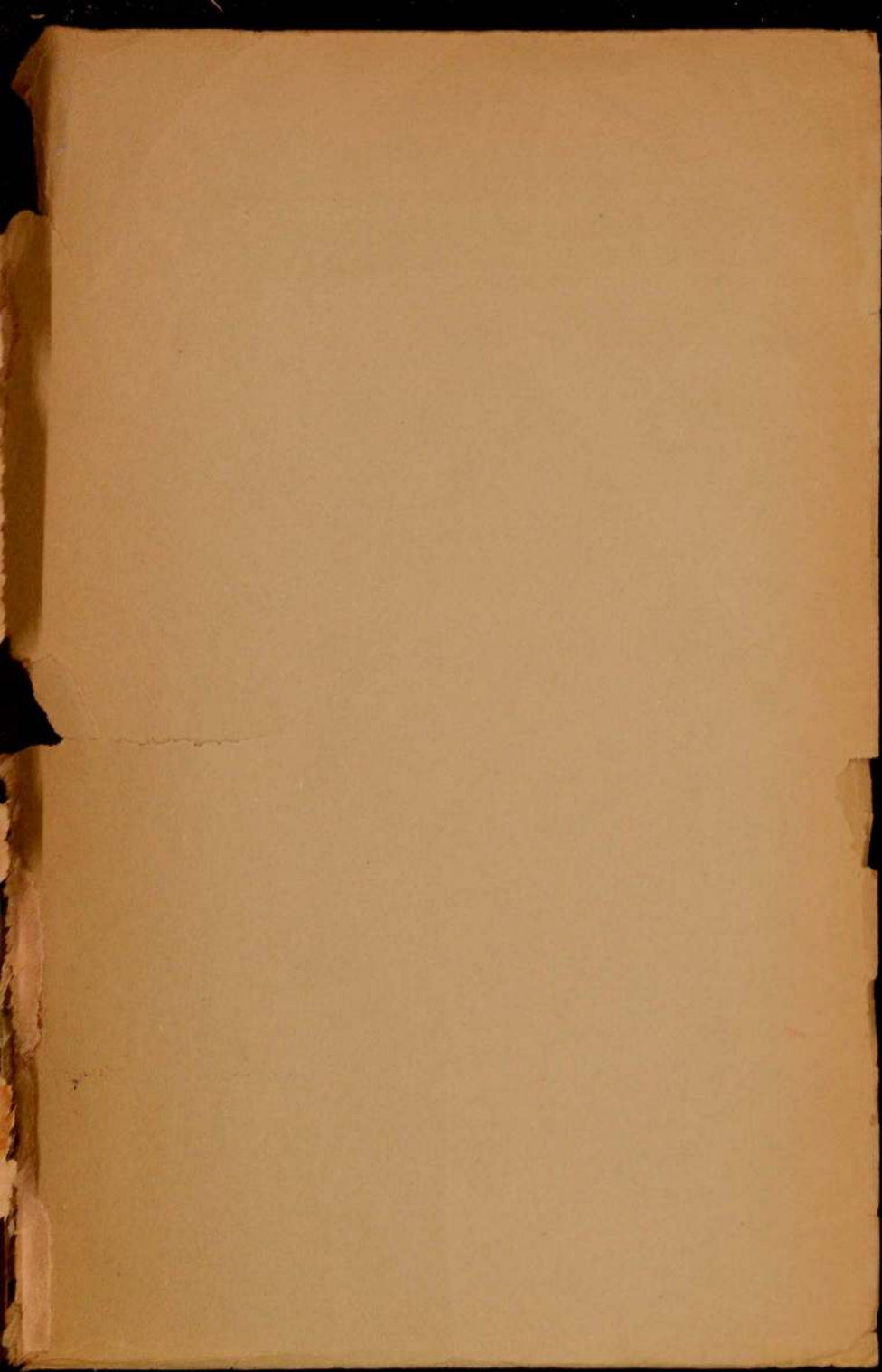
17. **Federico Schelling.** RICERCHE FILOSOFICHE SU LA ESSENZA DELLA LIBERTÀ UMANA E GLI OGGETTI CHE VI SI COLLEGANO (1809). Traduzione, proemio e note di Michele Losacco.

Quest'opera dello S., che appartiene allo stadio così detto « positivo » del suo pensiero, è la più importante ch'egli

INV. S. B. N. REC 24406
BIB. S. B. N. Lot 442510
Servizio Bibliotecario

7855

UNIVERSITÀ DI PADOVA
ISTITUTO
di
FILOSOFIA DEL DIRITTO
e di
DIRITTO COMPARATO



CULTURA DELL'ANIMA

COLLEZIONE DI VOLUMI FILOSOFICI

Volumi pubblicati:

1. Aristotele. Il primo libro della Metafisica.
2. Galileo Galilei. Pensieri.
3. Arturo Schopenhauer. La filosofia delle Università.
4. Emillo Boutroux. La Natura e lo Spirito.
5. Paolo Sarpi. Scritti filosofici inediti.
6. Johnathan Swif. Libelli.
7. Francesco Guicciardini. Ricordi politici e civili.
8. Enrico Bergson. La filosofia dell' intuizione.
9. Sören Kierkegaard. In vino veritas.
10. Ugo Foscolo. Il tomo dell' lo.
11. P. B. Shelley. La difesa della poesia.
12. Niccolò Machiavelli. Pensieri sugli uomini.
13. Pietro Verri. Discorso sull' indole del Piacere e del Dolore.
14. William James. Saggi pragmatisti.
15. Francesco Acri. Le cose migliori.
16. Friedrich Hölderlin. Iperione.
17. Federico Schelling. Ricerche filosofiche su la essenza della libertà umana.
18. Niccolò Malebranche. Pensieri metafisici.
19. Giorgio Sorel. La religione d' oggi.
20. Africano Spir. Religione.
21. Carlo Pulni. Mahaparinirvana-sutra.
22. Edward Carpenter. Verso la democrazia.
23. I. G. Fichte. Sulla missione del dotto.
24. Friedrich Hebbel. Diario.
25. Novalis. Inni alla notte e canti spirituali.
26. Testi di morale buddistica. 1. Dhammapada, 2. Suttanipāta, 3. Itivuttaka.
27. Due Upanisad. La dottrina arcana del bianco e del nero Yajurveda.
28. Ernesto Heito. L' uomo.
29. S. Anselmo. Monologo.
30. Giovanni Calvino. La religione individuale.
31. Miguel de Unamuno. Commento al « Don Chisciotte » Vol. I.
32. Miguel de Unamuno. Commento al « Don Chisciotte » Vol. II.
33. G. B. Vico. Opere minori.
34. P.S. Pitagora. I versi aurei, i simboli, le lettere.
35. Franz Brentano. La classificazione delle attività psichiche.
36. Edoardo Le Roy. Scienza e filosofia.
37. David Lazzaretti. Visioni e profezie.
38. Spinoza. Dio.
39. Antonio Rosmini. Breve schizzo dei Sistemi di filosofia moderna e del proprio sistema e Dialogo su la vera natura del conoscere.
40. Immanuel Kant. Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza.
41. Novalis. Frammenti.
42. Federico Nietzsche. Lettere scelte e frammenti epistolari.
43. Marsilio Ficino. Sopra lo amore.
44. Giacomo Leopardi. Pensieri di varia filosofia.
45. Arturo Schopenhauer. La quadruplici radice del principio di ragion sufficiente.
46. Lichtenberg. Osservazioni e massime.
47. Ettore Reghina. Dolore e azione.
48. Giuseppe Ferrari. Il genio di Vico.
49. Giovanni Vattani. Gli strumenti della conoscenza.
50. Il libro di Job.
51. Feuerbach. La morte e l' immortalità.
52. Carlo Pulni. Taoismo.
53. Giovanni Papini. Polemiche religiose.
54. L. A. Seneca. Il libro della morte.
55. B. Spinoza. Tractatus politicus.
56. Alessandro Tassoni. I sogni antichi e moderni.
57. Alessandro Tassoni. I sogni antichi e moderni.
58. Julius Slowacki. Ar...
59. Giovanni Locke. Saggi delle epistole di S...
60. Feodor Dostolevsky.
61. Enrico Kleist. Episto...
62. G. D. Romagnosi. O...
63. Giorgio Berkeley. Sa...
64. Enrico Holne. Pensie...
65. Eraclito D' Efeso. Fr...
66. Il protevangelo di Ja...
67. F. D. E. Schlegelmac...