

MANUALE
DI
STORIA DELLA FILOSOFIA,
AD USO DEI LICEI,
DIVISO IN TRE PARTI,
PER
F. FIORENTINO.

Seconda Edizione.



NAPOLI
DOMENICO MORANO LIBRAIO - EDITORE
Strada Quercia 14, Cisterna dell'Olio 36 e 37.

—
1887.



S'intendono riservati tutti quanti i dritti di proprietà letteraria dell'autore in conformità delle leggi su le opere dell'ingegno, essendosi adempito a quanto esse prescrivono.

Si dichiarano falsificate le copie non munite della firma della Vedova Fiorentino.

Vedova Fiorentino

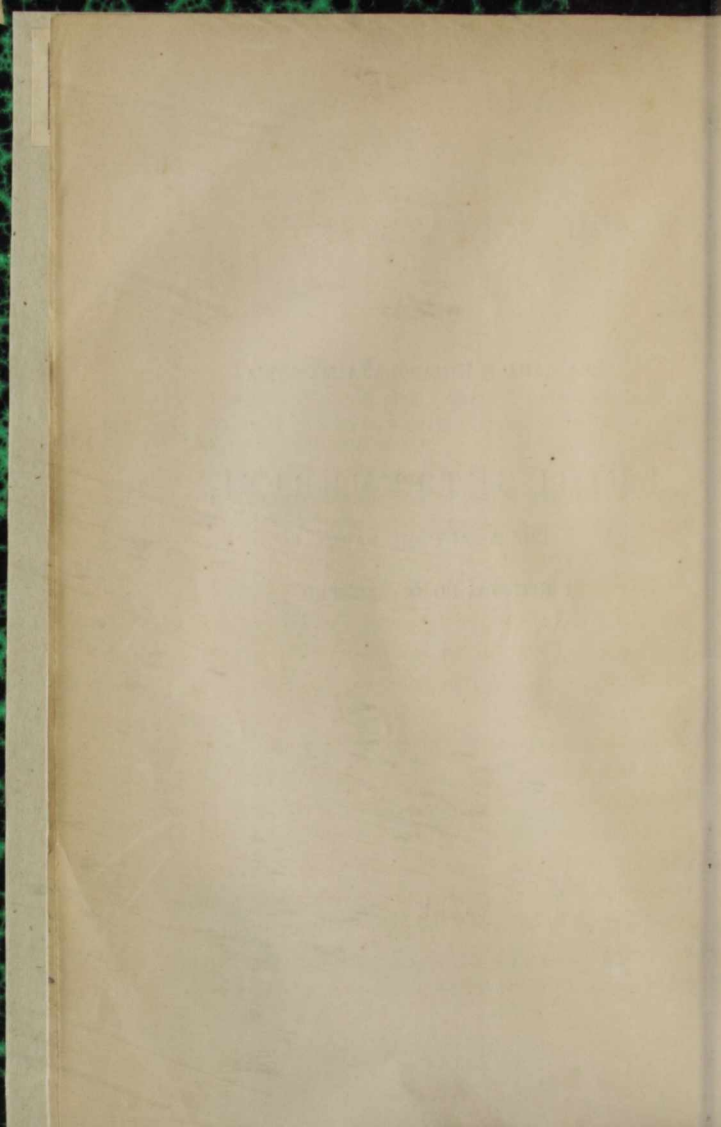
ALLA CARA E IMMACOLATA MEMORIA

DI

LUIGI SETTEMBRINI,

CHE AMAI COME PADRE

RISPETTAI COME MAESTRO.



PREFAZIONE

La difficoltà del libro che impendo a scrivere consiste primieramente nella designazione de' limiti, in cui si dovrà contenere la esposizione dei sistemi filosofici, che si son succeduti dal tempo che incominciò la libera ricerca fino ai giorni nostri. Imperocchè se da una parte è chiaro, che un manuale deve servire alla coltura generale dei giovani, dall'altra non è ugualmente chiaro dove finisca questa coltura, e dove comincino le discussioni tecniche. Scrivere una filza di nomi, di date, di opere pubblicate da ciascuno di quelli che son reputati per filosofi, è veramente troppo poco; chè cotesta notizia sarebbe piuttosto bibliografica, che storica. Ci sarebbe inoltre il rischio, che i giovani ne prendessero baldanza a parlare di autori che non conoscono, e di libri che non hanno letti. Una esposizione particolareggiata delle innumere questioni che si sono agitate da secoli intorno ai più ardui problemi che travagliano l'ingegno umano ci farebbe urtare in un altro scoglio: non sarebbe più

libro accessibile a tutti, e quindi oltrepasserebbe il nostro modesto intendimento.

Rimane adunque una via di mezzo, e cioè esporre di ciascuna scuola quel tanto che v'ha di principale, senza entrare in particolari minuti; raccogliere i risultati della critica moderna, senza addurre i processi, per cui vi si è arrivato; discernere con sincerità le dottrine dei filosofi senza la cornice che vi han fatta o le storie leggendarie, o le preoccupazioni religiose. Costretti a dover passare attraverso a tante credenze, procureremo del nostro meglio di essere imparziali con tutte.

Ma donde ripiglieremo il filo della nostra storia?

L'uomo, uscito dallo stato selvaggio, si è subito impensierito della sua origine, e del suo destino, ed ha sempre cercato di darsene una ragione qualsiasi, ed ha espresso e tramandato questa sua maniera di intenderla. Ma fa parte della filosofia cotesta prima ed ingenua concezione? No certamente, ed il nostro cominciamento deve escludere ogni creazione fantastica, ed ogni tradizione religiosa; deve prender le mosse di là soltanto, dove la ricerca libera della ragione umana si mostra schietta, e conscia delle proprie, delle sole sue forze. Indotti da questo criterio saltiamo a piè pari tutto quanto il mondo orientale, dove con scarsi dati filosofici si trovan frammischiati miti poetici, e riti religiosi. Il simile si dica della prima età della Grecia. Le cosmogonie di Omero e di Esiodo non derivano d'altronde che dalla intuizione religiosa: Erodoto le chiamava teogonie, e s'ap-

poneva benissimo. Lo stesso conto meritano le poesie orfiche, scritte il sesto secolo avanti Cristo, ed attribuite ad Orfeo fondatore del culto bacchico in Tracia: le quali sebbene accusassero una riflessione più progredita, specialmente su la vita etica, nondimeno sono ancora molto lontane dalla speculazione filosofica. Onomacrito v'innestò a' tempi de' Pisistratidi poesie cosmogoniche, le quali passarono pure per orfiche, e non erano.

Tra l'età de' poeti, e quella de' filosofi propriamente detti, tramezzano coloro che Aristotele chiamò teologi. Ferecide di Siro ebbe più nome, per aver il primo scritto in prosa, per aver messo da parte il linguaggio mitico: con lui altri cosmologi sono menovati, Epimenide, Acusilao, Ermotimo.

Per aver badato più alla vita umana meritano il nome di savi alcuni, il cui numero è rimasto tradizionalmente a sette, ma che in verità furono più: di che proviene il divario nello specificarli. Erano Talete, Biante, Pittaco, Solone, Cleobulo, Misone, o, secondo altri, Periandro, e Chilone; ma vanno tra il loro numero altresì Anacarsi, Epimenide, ed altri ancora. Le loro massime sono state raccolte; e conservate, com'erano stati i gnomi de' loro precursori, di Focilide, di Teognide, e di quel Solone, il quale, sebbene facesse parte degli gnomici, fu pure annoverato fra i savi.

Attraverso le cosmogonie fantastiche, e le assennate riflessioni della lirica, lo spirito greco si assottigliava, e con Talete traspare il primo raggio della

ragione filosofica; con Talete che tra i sette savì teneva il primo luogo, ed a cui la leggenda attribuì maggior dottrina, che forse non avesse, e molte e svariate scoperte. Ma prima che di lui, vogliamo dire del nome di filosofia, di cui i Greci ci tramandarono il concetto ed il vocabolo; e con tal cenno conchiuderemo queste poche avvertenze, e notizie preliminari.

Le parole filosofia, filosofare, filosofo non si trovano nel linguaggio omerico; ed è naturale. In Erodoto si riscontra in un significato tecnico la parola di *sofo*: i sette savì vi sono chiamati sofisti (σοφισταί), e sofista è detto lo stesso Pitagora. Presso lui si riscontrano altresì per la prima volta il verbo *filosofare* ed il nome di *filosofia*. Una specie di leggenda intanto attribuisce il nome di filosofia a Pitagora, senza bastevole fondamento storico. Platone difatti non sa nulla del nuovo vocabolo, che Pitagora doveva essersi arrogato: egli continua a chiamare i Pitagorici *sofi*, a dispetto della protesta in contrario che altri ha di poi messo in bocca al loro maestro (1): Senofonte li chiama *sofisti*; e l'Ueberweg nota che ne' frammenti stessi rimastici del pitagorico Filolao

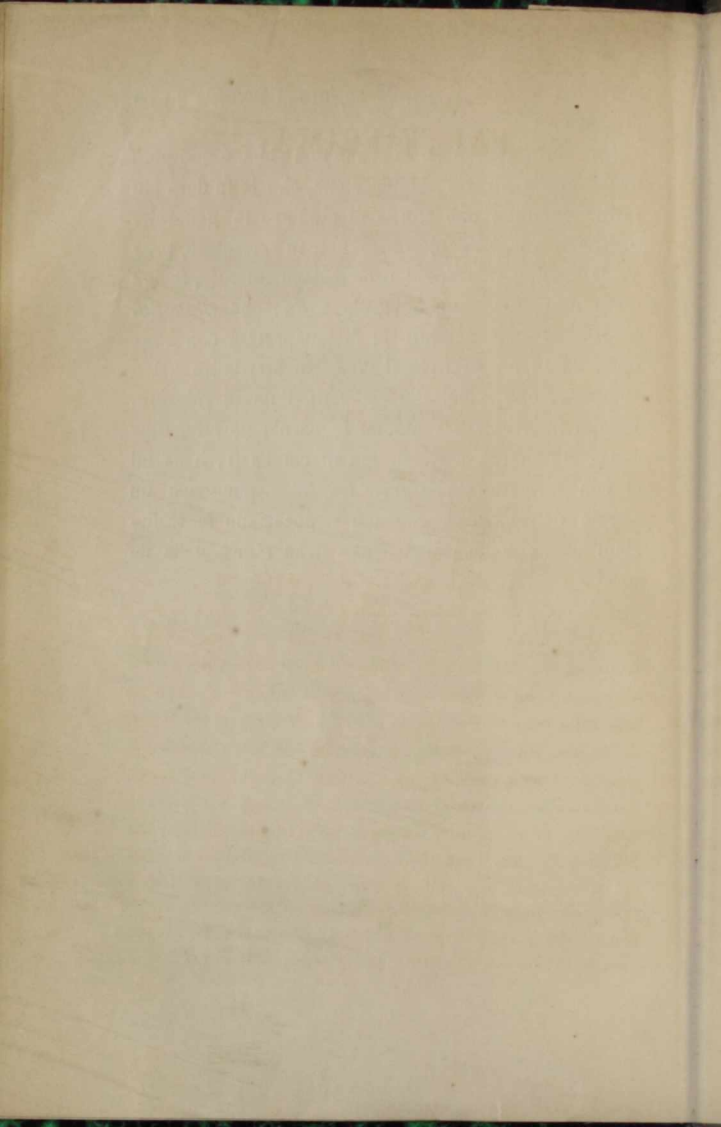
(1) Cicerone fa dire da Pitagora al re di Flio: « *hos se appellare sapientiae studiosos (id est philosophos)* ».

Diogene Laerzio aggiunge la ragione, ed è: perchè niuno può dirsi saggio, salvochè Dio.

I più accurati storici della filosofia non tengono questo racconto per storico: cito fra i più moderni due, lo Zeller, e l'Ueberweg.

si riscontra bensì la parola *sofia*, ma non già quella di *filosofia*.

La filosofia però su le prime non ebbe, e non potè avere quella stretta significazione, che le fu data più tardi: dinotava uno sforzo di studiare in generale. Finchè il vocabolo di sofista non fu screditato, prevalse esso, e fu solo in uso, e, dopo Socrate, Senofonte usa più spesso la parola *sofia*, che *filosofia*. La nuova nomenclatura si fa più precisa con Platone, ed in lui si trova il concetto attribuito già a Pitagora, che, cioè, Dio sia *sofo*, l'uomo *filosofo*. Da qui in avanti prevalgono le parole filosofo, filosofia, filosofare, e simili. Ma di ciò basti, e se mi ci son fermato alquanto, l'ho fatto per dare un saggio della facilità con cui si accettano le tradizioni anche nella prima soglia della storia della filosofia.



PARTE PRIMA

FILOSOFIA ANTICA

CAPITOLO PRIMO

SCUOLA JONICA.

I. I primi tentativi di filosofia succedettero dunque in Grecia: il primo che meriti il nome di filosofo è Talete. Egli è il fondatore di quella che dipoi fu detta scuola jonica, la quale si occupò della filosofia della natura.

Nato a Mileto circa il 640 a. C. (1) egli insegnò che tutto deriva dall'acqua (*ὕδωρ*). Come sia arrivato a questa concezione è incerto, e le ragioni addotte da Aristotele sono congetture sue, non già dichiarazioni esplicite di Talete. Può darsi che l'aver visto che tutt'i semi germogliano nella umidità; che la nutrizione avviene nello

(1) Per fissare la data anzidetta, gli storici han fatta la seguente induzione. Erodoto narra che Talete prevede un'eclissi solare avvenuto sotto il regno di Aliatte re de' Lidii; ora questo'eclissi, secondo calcoli astronomici, avvenne il 28 maggio del 585 a. C.; dunque in quel tempo Talete doveva essere già molto avanti nello studio della natura.

stesso modo; l'aver forse notato negli strati della terra l'esistenza di conchiglie, tutto ciò può esser concorso ad indurvelo; ma altro è il congetturare, ed altro l'esperre.

Similmente non si sa, come dall'acqua ei facesse derivare gli altri corpi. Anche qui Aristotele afferma, che tutt'i fisici, i quali facevan nascere le cose da una materia primitiva qualitativamente determinata, ricorrevano alla condensazione ed alla rarefazione; dunque, s'è concluso, anche Talete. Non è bene assodato: Aristotele parla de' fisici, che si son proposti di spiegare la derivazione, e Talete può non essersi punto proposto il problema, come dall'acqua gli altri corpi derivassero.

Certamente inesatta è l'asserzione di Cicerone, che fa di Talete un dualista. Dio avrebbe fatto tutte cose dall'acqua. Ciò ripugna alla esplicita testimonianza di Aristotele, il quale di tutti questi filosofi dice che ammisero un principio materiale della natura, e null'altro.

Nè da ciò nasce, che Talete non abbia creduto negli Dei; chè altro è credere in Dio per fede religiosa, altro è farlo entrare razionalmente nella spiegazione del mondo. Ora il merito principale di Talete consiste in questa tendenza schiettamente scientifica, per cui è in aperto contrasto col mito signoreggiante in tutt'i suoi predecessori.

Altre scoperte, geometriche ed astronomiche, sono state attribuite a Talete, che non entrano però nel nostro tema; di cui alcune sono state rinvocate in dubbio, e fra queste la predizione degli eclissi. Ne avesse predetto o no, alla induzione su la sua età, da noi riferita, basta solo che la predizione gli sia stata attribuita.

2. Anassimandro di Mileto nacque il 611 av. C., e compose il primo un libro su la natura. Egli chiama espres-

samente principio (*ἀρχή*) la materia primitiva, onde si formano le cose; e, senza arrestarsi alla immediata esperienza, concepisce questo principio non più come avente una qualità determinata, ma come infinito (*ἄπειρον*).

Non si creda però che questo infinito abbia un valore che oltrepassi la materia: Anassimandro vuol dire che la materia primitiva non ha determinazione nè di qualità, nè di quantità: infinito per lui è un aggettivo, non un sostantivo: sostrato di questo infinito è la materia.

Aristotele chiamò l'infinito di Anassimandro un miscuglio (*μίγμα*), da cui per separazione nascevano poi i corpi particolari.

Su l'asserzione di Aristotele si è disputato: è dunque la Fisica di Anassimandro una dottrina puramente meccanica? E tale sarebbe, se il nascimento delle cose consistesse in una semplice separazione, senza cangiamento di qualità. Ovvero Aristotele ha esposto male Anassimandro?

Zeller risponde: la dottrina di Anassimandro non può essere meccanica, perchè i fisici meccanici, come si vedrà, ammisero che le qualità erano invariabili, ed una non si poteva convertire in un'altra; onde tutte quante dovevano preesistere insieme. Ora questa impossibilità di conversione si scorse dopo la filosofia di Parmenide, non prima. I fisici meccanici ammisero accanto alla materia invariabile, ed immobile, un altro principio di movimento: nella Scuola Jonica quest'altro principio manca, e vi prevale, invece, l'hozoismo, cioè l'animazione della materia.

Dunque Aristotele ha esposto male? neppure: il miscuglio si può intendere tanto nel senso, che nell'infinito tutte le particolari materie fossero in atto, quanto nel

senso che vi fossero in potenza. Dire che ci fossero in potenza è la interpretazione che salva l'esattezza della esposizione aristotelica, e non altera il fondamento della Scuola Jonica.

Ad Anassimandro sono state attribuite parecchie scoperte, tra cui quella di avere il primo delineato una carta geografica, e l'altra di aver costruito un gnomone, ovvero un orologio a sole.

3. Anassimene di Mileto, forse discepolo di Anassimandro, nacque fra il 528, ed il 524 av. C., se pure questa data anzi che della nascita non abbia a ritenersi del tempo in cui venne in fama. Concittadino di Talete e di Anassimandro ne continua la dottrina, e pone come principio delle cose l'aria, (*ἀέρα*) conciliando in certa guisa il principio del primo con quello del secondo. L'aria è una materia determinata, ed è insieme, per la sua facilità a mutarsi, in certo modo infinita.

Egli però fissò il processo, con cui le cose hanno nascimento dalla materia primitiva, e chiamò condensamento (*πύκνωσις*) un modo, rarefazione (*μείωσις*) l'altro. I corpi tutti nascono dall'aria, o condensata o rarefatta. Talete non s'era proposta forse neppure questa domanda: Anassimandro vi aveva risposto in modo vago mediante la separazione: Anassimene fa un tentativo grossolano sì, ma preciso.

La Scuola Jonica, come si vede, non si scostò dall'investigazione dell'origine naturale delle cose: ammise sempre una materia primitiva: tentò di spiegare il processo del nascimento.

Questa scuola ebbe seguaci anche più tardi, come Ippone, vissuto a' tempi di Pericle, che seguì Talete, ed Ideo di Imera, e Diogene d'Apollonia, i quali seguirono Anassimene.

CAPITOLO II.

SCUOLA PITAGORICA.

Pitagora, figliuolo di Mnesarco, nacque a Samo il 582 a. C., e morì a Metaponto: e secondo alcuni fu discepolo di Ferecide e di Anassimandro. Venuto in Italia il 529 fondò a Crotone una società piuttosto che una scuola; società parte politica, parte religiosa, con vincoli rigorosi e disciplina austera. La parte democratica, e forse anche tra gli aristocratici quelli che non aderivano alle sue dottrine, gli furono avversi: ebbe perciò seguaci fidi, e nemici implacabili; sicchè pur dopo la sua morte sopravvivevano gli odii tra pitagorici e ciloniani.

Tra i suoi seguaci se ne contano parecchi di diversa età; Simmia e Cebete, che Platone annovera fra gli amici di Socrate; e più tardi Ocello Lucano, Timeo di Locri, Ececrate, Acrione, Archita di Taranto, Liside, Aurito, Alcmeonè il crotoniate, Ippaso di Metaponto, Ecfanto, Ippodamo di Mileto, e anche il comico Epicarmo. Che abbia scritto, si cita Filolao contemporaneo di Socrate, ed i costui frammenti avrebbero grande importanza, se non ne fosse stata contestata la genuinità.— Del pitagorismo e più del suo fondatore, come avverte Zeller, si abbonda in notizie, quanto più si procede avanti: i più antichi sono molti parchi, anzi molto scarsi; ed Aristotele nomina Pitagora un paio di volte, benchè della sua dottrina si sia non poco occupato. Sicchè bisogna usare gran riserva intorno alle leggende che si son venute formando intorno a lui, e smettere il vezzo di alcuni anni fa, quando appresso di noi si attribuivano a Pitagora le più

ingegnose fantasie di questo mondo, ed a lui si voleva ricondotta, a dirittura, tutta quanta la filosofia italiana.

La fonte più sicura, a cui ci sia lecito attingere per la nostra esposizione, è Aristotele; scartando con cura ciò che v'ha di schiettamente filosofico nel Pitagorismo da ciò che v'aggiunse la società religiosa.

Aristotele intanto riduce la dottrina filosofica non di Pitagora, ma di tutti i Pitagorici in complesso, ai seguenti capi.

I numeri sono l'essenza delle cose, e tutto secondo la essenza è numero: i numeri sono gli elementi costitutivi (*στοιχεῖα*): nè sono separati dalle cose sensibili, ma costituiscono l'essenza stessa di esse cose; tanto che Aristotele classificando le scuole anteriori secondo che avevano cercato chi la causa materiale, e chi la formale, chi la efficiente, e chi la finale, annovera i numeri de' Pitagorei come cause materiali e formali insieme.

D'altra parte però lo stesso Aristotele par che accenni ad altra esposizione, dicendo le cose esser fatte a simiglianza de' numeri, ed i numeri essere modelli delle cose. Dalle quali esposizioni è nato il dubbio: che cosa erano i numeri dei Pitagorici, la essenza, o il modello delle cose sensibili?

Il Brandis ha risposto: c'erano nella scuola due indirizzi opposti, e gli uni gli credevano l'essenza, e gli altri il modello. Il Zeller non accetta questo screzio, che nessuna esplicita testimonianza giustifica, e ritiene che nella rappresentazione primitiva del sistema, quando non si scerneva bene la materia dalla forma, la meravigliosa corrispondenza dei fenomeni naturali a leggi numeriche, fece pensare alla misteriosa efficacia dei numeri; che più tardi, in una speculazione più assottigliata, ciò ch'era

una determinazione delle cose, un predicato, fu ritenuto per tutta quanta l'essenza, e del numero fu fatta un'ipostasi. Questo medesimo processo si verificherà, come vedremo, a proposito dell' uno di Parmenide, e delle idee di Platone.

I numeri, secondo loro, si dividevano in pari ed impari, e in quelli ch'erano parimpari insieme. Per parimpari chi dice intendessero l'uno, chi i numeri pari ma composti di due numeri impari.

Il numero pari era l'illimitato, e quindi l'imperfetto; il dispari il limitato, e quindi il perfetto.

A questa prima contrarietà di limitato e d'illimitato altre ne aggiungevano, di cui Aristotele ci ha tramandato una tavola; e che malamente si sono credute delle categorie, non essendo concetti universali ed applicabili a tutte cose.

Ecco la tavola.

Limite	Illimitatezza
Impari	Pari
Uno	Molti
Dritta	Sinistra
Maschile	Femminile
Quiete	Moto
Rettilineo	Curvilineo
Luce	Tenebre
Bene	Male
Quadrato	Oblungo

Il legame di tutte queste contrarietà costituiva l'armonia, onde per loro, come tutto era numero così tutto era armonia. Simbolo di questa armonia era l'ottava musicale, di cui essi primi trovarono il rapporto e la misura. Celebre è altresì la poetica rappresentazione del-

l'armonia delle sfere; la quale si fondava sul misurato movimento degli astri.

Più importante è la loro dottrina del movimento della terra intorno al fuoco centrale, da alcuni attribuita a Filolao, da altri ad Iceta, o ad Eefanto. Il che dimostra che la mira principale della filosofia pitagorica, come le sue prime mosse, furono le investigazioni naturali. Questo ardore di ricerca, che primieramente si manifestò tra gl' Ionici, accoppiato ai costumi, alla educazione, alla religione, alla politica della razza dorica fu, mercè de' Pitagorici, trasportato dal suolo greco in Italia. S'ingannerebbe però chi credesse tutto quel complesso di dottrine e di precetti formulato da un uomo solo, o in una sola età: esso è evidentemente l'opera collettiva di più uomini e di più generazioni: onde accortamente Aristotele, quando ne parla, l'attribuisce più volentieri ai Pitagorei che a Pitagora.

CAPITOLO III.

SCUOLA ELEATICA.

Senofane, nato a Colofone circa il 569 a. C., dopo aver peregrinato, cantando, per l'Ellade e per la Sicilia e per la Magna Grecia, fondò la sua scuola ad Elea, colonia focese. Egli stesso, ne' frammenti che ci rimangono, ci fa sapere che partito di casa a venticinque anni per ben sessantasette altri avea viaggiato. Per la lunga età sopravvisse a Pitagora, e l'colorito della sua dottrina è pure piuttosto religioso, che filosofico. Combattè il politeismo, e l'antropomorfismo. Gli Etiopi, ei notò, si rappresentano gli Dei neri, e camusi; i Traci, di pelo rosso e d'oc-

chi azzurri: se buoi e leoni avessero mani, e sapessero dipingerseli, ne farebbero le figure simili alle loro.

Aristotele dice, che fu il primo ad unizzare: ed ei cercò, difatti, il fondamento sostanziale del mondo: ma nè in una materia primitiva, come gl'Ionici, nè in una forma matematica come i Pitagorici: la sua dottrina è quasi una transizione dalla fisica ionica all'essere uno ed ed astratto, che più tardi escogitò il discepolo Parmenide. La sua unità non è metafisica, ma teologica: il suo Dio uno abbraccia le cose molteplici e finite, e non vi contrasta.

I frammenti del suo poema su la Natura furono raccolti da Augusto Mullach, il quale ha raccolto altresì tutt'i frammenti dei filosofi greci. Il libro intitolato *De Xenophane, Zenone, et Gorgia*, attribuito ad Aristotele, non è genuino.

2. Parmenide di Elea nacque tra il 515 e l'510 a. C. fu figlio di Pire, o di Pirrete; amico del Pitagorico Aminia, che lo invogliò a filosofare; discepolo di Senofane piuttosto per la lettura de' costui libri, che per lezioni orali: da' pitagorici tolse l'austero costume, e l'inclinazione per la vita politica. Pel pitagorico Diocete ebbe tanto d'ammirazione, e d'amicizia, che gli consacrò dopo morto un tempietto.

Scrisse, anch'egli, un poema su la natura, dove insegnò prima che cosa fosse da ritenere secondo la verità, poi secondo l'opinione volgare degli uomini; e perciò lo divise in due parti.

E secondo verità insegnò, che l'essere soltanto è; che il non essere non è possibile; e quindi che è impossibile il diventare: insegnò che il pensiero e l'essere sono tutt'uno; che l'esser non può cominciare nè finire; che non

può dividersi in parti, nè muoversi da un luogo ad un altro: uno senza difetti e perfetto.

L'essere di Parmenide vale filosoficamente più del Dio di Senofane, ma non si dee credere che sia un concetto speculativo senza mistura di intuizione sensibile; l'essere parmenideo è il reale sensibile; il pieno, cioè, che riempie lo spazio: il divario tra corporeo ed incorporeo ancora non c'è: l'essere è il sostrato del cambiamento, la sostanza corporea che permane, mentre le qualità si cambiano. L'astrazione in lui non va più avanti della intuizione sensibile, e ne conserva le tracce.

Secondo l'opinione poi, egli si fa a spiegare come avvenga il cambiamento, e suppone due elementi, di cui uno solo secondo la verità è reale. I due elementi si trovano indicati con diversi nomi, luce e notte; fuoco e terra: e la luce ei pone dal lato dell'essere, la notte dal lato del non essere.

Ma qual significato può avere questa seconda parte? Poichè Parmenide ha detto che secondo verità il solo reale è l'essere, qual valore bisogna attribuire alla fisica, dove entra il non essere? Zeller risponde: un valore meramente ipotetico: dato che si volesse spiegare il cambiamento, bisognerebbe spiegarlo così; ma il filosofo da parte sua non gli attribuisce nessuna verità.

Altri storici della filosofia però hanno stimato che Parmenide abbia voluto distinguere la verità dalla opinione, senza escludere nessuna delle due, ed attribuendo a ciascuna il suo posto. Così pensano lo Schleiermacher ed il Karsten; e tra noi il Bertini, il giudizio dello Zeller, ci sembra però più fondato.

3. Zenone, d'Elea, seguendo la dottrina di Parmenide suo maestro ed amico, tentò un'altra maniera di prova,

impugnando cioè la molteplicità dell'essere, e 'l cangiamento, e mettendo in chiaro le contraddizioni che da quella ipotesi derivano.

Zenone, più giovane di venticinque anni di Parmenide, fu figlio di Teleutagora, e prese parte, al pari del maestro, nei pubblici negozi. Congiurò contro Nearco, o, come altri vogliono, contro Diomedonte, tiranno d'Elea; e, messo a morte, la sopportò eroicamente.

Aristotile lo dice inventore della Dialettica, e veramente la sua sottigliezza nell'argomentare ebbe non poca efficacia su la Eristica de' Sofisti. Se non che, come avverte qui lo Zeller, ancora egli indirizza l'argomentazione a sostenere una tesi positiva, la negazione della molteplicità dell'essere, e del movimento.

L'unità e l'immobilità dell'essere parmenideo aveva contro di sè i fenomeni della molteplicità, e del moto: Zenone dimostra la contraddizione intrinseca d'entrambi, e s'ingegna inoltre di scalzare la credibilità delle sensazioni che ce li attestano.

Contro la molteplicità argomenta così. Se le cose fossero molteplici, le parti dovrebbero essere infinitamente piccole, perchè si dovrebbe pervenire fino alle ultime particelle prive di ogni grandezza; e le cose, per contrario, risultanti da un infinito numero di particelle, dovrebbero essere infinitamente grandi. Così dovrebbero essere insieme infinitamente piccole, ed infinitamente grandi. Inoltre, se le cose sono molte, debbono essere separate: se separate, tra l'una e l'altra ci sarà qualcosaltro; e così qualcosaltro tra queste due, e qualcosaltro sempre, all'infinito. Se c'è molteplicità, inoltre, sarà questa data molteplicità determinata, e non più, nè meno? ma, per quel che abbiamo detto, fra una e l'altra ce ne dev'essere

una terza; e tra queste una quarta; e così all'infinito; onde la molteplicità sarà determinata, ed infinita insieme.

Così ancora impugnava lo spazio, dicendo che se una cosa è in un luogo, questo luogo doveva alla sua volta essere in un altro; sino all'infinito.

Così finalmente impugnava il moto; ed i suoi quattro celebri argomenti hanno tutti lo stesso principio, cioè l'impossibilità di passare da un luogo ad un altro, stante la infinità dell'intervallo, che tramezza questi due luoghi: la distanza da percorrere essendo, difatti, divisibile all'infinito, non potrà mai realmente percorrersi: Achille non potrà più raggiungere una tartaruga, se questa abbia su lui la precedenza di soli venti passi, perchè questi soli venti passi avranno una tale infinità d'istanti, da non potersi più raggiungere. Questo specioso sofisma fu detto l'Achille.

Intanto i sensi attestavano e la molteplicità ed il moto: c'è la leggenda di colui che gli rispondeva non con argomenti, ma passeggiando: come fare? Zenone impugnò la veridicità delle sensazioni con la seguente osservazione. Un medinno di miglio, cadendo, fa rumore; un grano di miglio, la decima, la ventesima parte, no: come? Tra suono e suono adunque non passa la stessa proporzione che c'è tra le cause che li producono? E se questa proporzione c'è, ed il senso non coglie il suono del grano di miglio, esso c'inganna.

Zenone in tutt'i suoi argomenti risolvè la quantità continua in quantità discreta, e così annoda tutte le contraddizioni, di cui abbiamo fatto cenno.

4. Melisso, figlio d'Itagene, nato a Samo, fu molto probabilmente più giovane di Zenone: oltre ad esser filosofo,

ebbe nome come uomo di stato, ed in qualità di Navearca vinse la flotta ateniese che assediava Samo, il 440 a. C.

Come filosofo seguì i principii della scuola eleatica. L'essere non può diventare, ei disse, ma dev'essere eterno. Se diventasse, diventerebbe o dal non-essere, o dall'essere: dal non-essere no, perchè non è nulla; dall'essere neppure, perchè cotesto non sarebbe un diventare, ma una continuazione dell'esistenza. È dunque eterno: e s'è eterno, è infinito; saltando così dalla infinità nella durata alla infinità nella grandezza. Aristotele s'accorse di questo salto, e ne lo redarguì.

Stabilita l'infinità, ne dedusse l'unità. Se ci fossero due esseri, uno limiterebbe l'altro, e non sarebbe più infinito. Inoltre mancando la molteplicità, manca il cangiamento; mancando il vacuo, ossia il non-ente, manca la possibilità del moto; sicchè l'essere è eterno, infinito, uno, immutabile, immobile.

Melisso provò direttamente ciò che Zenone provò per via indiretta. Con lui, che fu certamente inferiore a Parmenide ed a Zenone, la scuola eleatica si può dire finita, e ciò che ne avanzò si perdetto nella Sofistica; come, per esempio, Gorgia che dei pronunziati eleatici si valse a sostenere il dubbio universale.

Di questa scuola è da notare, ch'essa non si diparte dalla ricerca de' filosofi detti fisici, come potrebbe far credere il linguaggio usato: ei cercano il fondamento dei fenomeni naturali; ed il loro Essere, non ostante l'apparenza dialettica, non è altro, secondo il giudizio di Aristotele, che la sostanza delle cose sensibili.

Le tre scuole finora esposte si propongono la spiegazione de' fenomeni naturali, la ionica per mezzo di una

materia qualitativamente determinata; la pitagorica per mezzo de' numeri, ossia di una relazione quantitativa; la eleatica finalmente per mezzo del sostrato permanente medesimo, ossia dell'Essere.

CAPITOLO IV.

ERACLITO, EMPEDOCLE, DEMOCRITO, ANASSAGORA.

I. Non tutti gli storici assegnano ad Eraclito lo stesso posto nella successione de' sistemi filosofici: alcuni, come lo Strümpell, e l'Ueberweg lo mettono prima della scuola eleatica; altri, come lo Zeller, l'Erdmann, e tra noi il Bertini lo mettono dopo. La ragione di questo spostamento consiste in ciò, che i primi vogliono, esser Eraclito derivato dai soli presupposti della scuola ionica; gli altri ammettono sopra di lui una certa influenza della scuola eleatica.

Storicamente è certo, che Eraclito ha scritto dopo di Senofane, perchè fa menzione di lui, come di Pitagora, senza dar grande importanza nè all'uno nè all'altro. Comunque sia di questa controversa connessione storica, Eraclito, figlio di Blisone, nacque in Efeso, fiori circa il 500 a. C., appartenne a famiglia conspicua, e fu chiamato, per l'altero carattere, *δολοιδωρος*, cioè dispregiatore del volgo, come *δ σκοτεινός* fu soprannominato per la oscurità del suo linguaggio. Lucrezio non senza un certo disdegno lo chiama *clarus ob obscuram linguam*.

In contrapposto agli Eleatici che negavano il cambiamento ei negò la stabilità dell'essere, e principio della sua dottrina fu: *πάντα ῥεῖ*, tutto scorre. Parmenide impugnò il diventare, Eraclito impugna l'Essere: Parmenide

avea dichiarato una illusione de' sensi il cangiamento; Eraclito dichiara una illusione la permanenza dell'Esse-
re. La realtà è come un fiume che scorre sempre: tu non potresti tuffarti due volte nella stessa acqua. Quindi la contesa è la regina delle cose, ed il mondo s'annullerebbe, se avesse a verificarsi il voto d'Omero che voleva finita la rìa contesa. Da tal contesa nasce però l'armonia, essendo questa la legge prescritta alle cose, che da un contrario nasca l'altro, dalla luce le tenebre, dalla vita la morte. Il nascere ed il perire, l'incremento e la diminuzione ei simboleggia come due moti opposti, all'insù ed all'ingiù (*ὄδὸς ἄνω, ὄδὸς κάτω*).

La metafisica sentenza del flusso perenne delle cose trova presso di Eraclito un'intuizione fisica corrispondente, nel fuoco. Il fuoco simboleggia a lui la legge del cangiamento. La divinità, o la legge del mondo, è il fuoco primitivo. Il simbolo gli serve ancora di mezzo, ed il fuoco è il principio della vita, e dell'animazione.

Paragonando Eraclito alle scuole precedenti, si possono notare alcune delle principali attinenze con le modificazioni da lui introdotte. C'è in lui il cangiamento, come nella scuola ionica, e c'è la stabilità come nella eleatica, ma la stabilità non consiste nell'essere, sì veramente nella legge del diventare, principio superiore, il quale contiene la mutazione e la stabilità. Similmente c'è in lui la contrarietà degli opposti, come appresso i Pitagorici; essa però non è originaria e fissa, ma nasce dalla trasformazione di un contrario nell'altro contrario; e, finalmente, l'armonia che accorda gli opposti, non ha per Eraclito un significato semplicemente numerico e musicale, come pe' Pitagorici, ma penetra più addentro nell'essenza stessa delle cose.

Si può accennare altresì che Eraclito usa oggettivamente la Dialettica per provare la vicenda assidua delle mutazioni nelle cose, come l'usò poi Zenone pel fine opposto, per fondare cioè la dottrina della unità. Così Hegel poté scovrire in Eraclito il fondatore della Dialettica in senso oggettivo, come Aristotele avea additato Zenone per la Dialettica in senso subbiettivo. Eraclito faceva passare le cose una nell'altra, Zenone i concetti.

La dottrina eraclitea trovò molti seguaci: fino ai tempi di Platone essa era professata, ed esagerata da Cratilo, di cui Platone stesso era stato a scuola. Cratilo rimproverava ad Eraclito di non aver abbastanza rilevata la rapidità del flusso delle cose. Non si può portare nessun giudizio, dice egli, perchè giudicare è già affermare l'essere. Eraclito avea detto: non si può discendere due volte nello stesso fiume; e Cratilo, rincarendo: neppure una volta.

2. Empedocle di Agrigento, figliuolo di Metone, visse, secondo l'induzione dello Zeller, dal 496 al 432 a. C. Oltre alla dottrina filosofica, ebbe varia cultura. Aristotele gli attribuisce l'invenzione della Rettorica, altri gli attribui 43 tragedie, altri lo fece perfino taumaturgo. Attorno a lui si creò una leggenda, che si conchiude col tragico salto nell'Etna, a cui porse occasione la sua varia dottrina, il bel parlare, la vita benefica e l'ineccepibile curiosità di sapere. In politica seguì la parte popolare, ed esercitò non poca influenza, e fu detto amico del popolo. Di libri scrisse certamente due col titolo *Φυσικά*, e *Καθαροί*, e di lui rimangono parecchi frammenti.

Come filosofo, Empedocle si libra fra gli Eleatici ed Eraclito: ritiene co' primi l'impossibilità del diventare, e col secondo cerca di spiegare il cangiamento; ammise dun-

que l'esistenza di quattro elementi, originariamente differenti in qualità, pel cui miscuglio, e per la cui separazione nascono e periscono le cose singolari. Questi elementi, ch' egli il primo contò esser quattro, sono i tre già noti, il fuoco, l'aria, e l'acqua, e dippiù un quarto, la terra. Veramente la parola elemento (*στοιχείον*) non è di Empedocle, ma di Platone, che usolla in significato scientifico: l'Agrigentino li avea chiamati le quattro radici di tutte le cose: *τέσσαρα τῶν πάντων ῥιζώματα*.

Vero nascimento, e vero deperimento dell'essere non c'è; in ciò d'accordo con gli Eleatici; ma c'è cangiamento, pur permanendo inalterabili le qualità originarie; c'è per miscuglio, o per separazione. Ed il miscuglio è possibile anche in distanza per gli effluvii (*ἀπορροαί*) che si partono da un corpo e vanno in un altro, il quale n'è penetrato pei pori (*πόροι*), nei quali gli effluvii s'insinuano. Or chi produce il miscuglio, e la separazione, che apportano nascimento, e corruzione? Non la trasformazione della materia primitiva, come diceva l'Ilozoismo ionico; e neppure la legge fatale del divenire, come voleva Eraclito: Empedocle si apparta dagli uni e dall'altro; rigetta l'Ilozoismo, dispicca la materia dalla causa motrice, che prima erano confuse insieme ne' Ionici; e nello stesso tempo sdoppia la legge del divenire eracliteo in due forze, e personifica nell'Amore il momento del nascere, nell'Odio il momento del perire.

L'amicizia (*φιλία*) e la contesa (*νεῖκος*) però, come nota lo Zeller, non sono ben chiare nella mente dell'Agrigentino: or s'accostano alla personificazione del mito, or paiono alcun che di materiale. Ed Aristotele notava che miscuglio non ci può essere senza separazione, nè viceversa; piuttosto filosofando di suo, che esponendo la mente di Empedocle. Pel filosofo siciliano l'amore era causa del

miscuglio, l'odio della separazione. E le due forze motrici par che oscillassero alternativamente; e che or prevalesse una, or l'altra; e dal vicendevole predominio nascevano i vari periodi cosmici, di formazione e di distruzione.

Empedocle ammise uno stato originario, in cui gli elementi erano raccolti e mescolati insieme nello Sfero (*σφαῖρος*) che tutti li abbracciava insieme: predominava l'amore, l'odio era impotente. Ruppe quell'accordo l'odio, che guadagnò forza, e nacquero così le cose particolari. Ma l'amore, a sua volta, piglierà la rivincita, e la separazione cesserà, e le essenze particolari scompariranno; la vita del mondo così descrive un circolo. L'unità dell'Essere è per Empedocle un passato, o un avvenire, è lo Sfero, da cui ci siamo separati, ed in cui ci raduneremo quandochessia: il presente del mondo è in balia del flusso eracliteo, e del contrasto che n'è la legge. Nella filosofia del pensatore agrigentino si ricomprendono le due scuole opposte di Elea e di Efeso.

3. Fondatore della scuola atomistica fu Leucippo; ma di lui si sa molto poco, e neppure si è certi se fosse nativo di Abdera, di Mileto, o di Elea. Democrito, detto da Aristotele, compagno di Leucippo, e nato il 460 a. C. in Abdera, lasciò consegnata la sua dottrina in molti scritti, fra i quali il più famoso è il *μέγας δάκτυλος*. Costui figlio di Egesistrato, o di Damasippo, o di Atenocrito, si dice di quarant'anni più giovane di Anassagora, e con tutto ciò parecchi storici premettono l'esposizione del suo sistema a quello di Anassagora, sia per essere una continuazione, ed uno sviluppo di quello di Leucippo, sia avuto riguardo al valore scientifico.

Nell'atomismo, come suol chiamarsi la filosofia demo-

critea, c'è un addentellato col principio di Parmenide. Senza il non essere, avea detto questi, non ci può essere nè molteplicità, nè moto. Vero, ripigliano Leucippo e Democrito; se non che, si affrettano di soggiungere: il non essere esiste non meno dell'essere stesso. Così c'è l'essere, o il pieno; e c'è il non essere, o il vuoto.

L'essere non è uno, ma molti, infinitamente molti: sono dei piccoli corpi indivisibili, che si muovono nel vuoto: si congiungono insieme, e danno origine al nascimento; si separano, e danno origine al perire. Legarsi e slegarsi possono, ma cangiarsi no: ei rimangono sempre quali sono. L'immutabilità dell'essere originario è ritenuto dagli Atomisti, non meno che da Empedocle, e da Parmenide. Dagli Eleatici in poi, si può anzi dire, che tutte le scuole posteriori ne risentono l'influsso in questo senso, che la spiegazione dinamica, quella che chiariva i fenomeni per mezzo della trasformazione della materia primitiva, si abbandona e si accetta la spiegazione meccanica, o quella che s'ingegna di chiarirli per via del moto soltanto.

Pieno (*πλήρες*), Vuoto (*κενόν*), ed Atomi (*ἄτομοι*): ecco i tre fattori della fisica atomistica. Gli atomi sono il pieno stesso in quanto è tenuto diviso dall'intervallo del vuoto.

Senza vuoto non ci sarebbe movimento, perchè il pieno non può ricevere in sè altra cosa; non ci sarebbe accrescimento, perchè questo avviene per la introduzione di nuovi atomi negli spazi vuoti.

Negli atomi c'è da distinguere la figura (*σχῆμα*), l'ordine (*τάξις*), e la posizione (*θέσις*) che sono, come noi dicemmo, qualità primarie, da cui le altre derivano. Nè tutti gli atomi sono uguali: alla varia grandezza corrisponde la varia qualità. Tutti sono portati all'ingìù, ma i più leggieri sono rimbalzati all'insù dai più pesanti, e

così nasce un moto vorticoso (*δίνη*), che allargandosi mena alla formazione dei mondi.

Del moto non si assegna causa: è eterno. L'incontro degli atomi, la loro riunione non succede per caso, ma per necessità di natura (*ἀνάγκη*), ed è determinata dalla legge di gravità; onde si scorge quanto erroneo sia il giudizio volgare, seguito dall'Alighieri, quando cantò:

« Democrito che il mondo a caso pone. »

Questo sbaglio divulgato va messo con la solita storiella del riso di Democrito, e del pianto di Eraclito, ripetuta da tutti quelli che vogliono fingere d'esser versati nella storia della filosofia. E lo sbaglio, nota il Zeller, fu messo in voga da Cicerone il quale fece produrre il cielo e la terra, secondo gli Atomisti, *concurso quodam fortuito*. Ora se con ciò si vuol indicare la mancanza di ogni finalità nella produzione del mondo; allora non a Leucippo e a Democrito soli, ma a tutti i filosofi precedenti bisogna estendere il citato giudizio; ma se si vuol indicare la mancanza di ogni causa naturale, è vero perfettamente l'opposto; perchè gli Atomisti vollero che tutto nascesse per necessità con determinato fondamento.

Nell'atomismo non ci è divario tra anima e corpo; e non c'è divario tra Dio e mondo: tutto si risolve negli atomi, e le nostre sensazioni sono effluvi d'atomi (*εἰδωλα*) che si partono dalle cose, e penetrano ne' nostri sensi.

Discepolo di Democrito fu Nesso, o Nessa, di cui non si sa altro che il nome, e l'essere stato maestro di Metrodoro di Chio, il quale la dottrina di Democrito tirò allo scetticismo. La stessa via seguì Anassarco di Abdera, maestro dello scettico Pirrone; ed a lui si rannoda pure

Nausifane : tutti accoppiando alla Fisica degli atomisti una certa propensione scettica a proposito dell'umana conoscenza. Del resto come l'atomismo si è conchiuso col dubbio; così era avvenuto della dottrina eraclitea mediante Cratilo e Protagora: così della eleatica mediante Gorgia e gli Eristici.

4. Anassagora di Clazomene, nell'Asia minore, nacque circa il 500 a. C., e fu figlio di Egesibulo, o di Eubulo; contemporaneo di Empedocle e di Leucippo. Giovannetto andò in Atene, ove introdusse lo studio della filosofia, che fino allora s'era sviluppata nell'Asia minore, o nelle colonie doriche dell'Italia: vi dimorò trent'anni, legossi di amicizia con Pericle, a cui la sua dottrina giovò non poco; attirò attorno a sè non solo Pericle, ma Archelao, Euripide, Tucidide, e forse il giovane Socrate. Le sue spiegazioni naturali di alcuni portentosi fenomeni insospettirono il popolo ateniese; e Anassagora fu accusato di ateismo. Dovette riparare a Lampsaco, dove poco dopo morì nell'età di 72 anni.

Anassagora accettò il pronunziato eleatico, che nulla può nascere di nuovo, e nulla perire; s'accordò dunque con Empedocle e con Democrito nel dire che ogni cambiamento si risolve in una riunione di parti preesistenti (*σύνχρισις*), o in una separazione (*διάχρισις*). Ma quali elementi si radunano; e chi raduna e separa? Qui comincia il divario.

Questi elementi primitivi per Anassagora non sono nè gli atomi di Democrito, privi di ogni differenza qualitativa, e solo varii per figura; e neppure i quattro elementi empedoclei, qualitativamente differenti sì, ma in un numero determinato, cioè in quattro qualità primitive: per Anassagora ogni qualità è primitivamente sostantiva: la

carne, il sangue, i nervi, le ossa, l'oro sono composti di particelle similari, ed originariamente costituite così. Da Aristotele in qua, queste qualità primitive si son chiamate *omeomerie*, ma Anassagora le chiamò semi (*σπέρματα*): Aristotele vi applicò quel nome, tolto dal suo linguaggio, il quale è rimasto adottato. Lucrezio le descrive così:

« Nunc et Anaxagorae scrutemur homoeomeriam,
Quam Graii memorant. . .
Principio, rerum quam dicit homoeomeriam,
Ossa videlicet e pauxillis atque minutis
Ossibus hic, et de pauxillis atque minutis
Visceribus viscus gigni sanguenque creari
Sanguinis inter se multis cœuntibu' guttis » etc.

Gli elementi di Empedocle per lui erano adunque un miscuglio di semi, o secondo la sua frase una *panspermia*, dove c'era di tutto; e poichè queste particelle similari non erano mai schiette, ed erano divisibili all'infinito, perciò egli inferiva che in ogni composto ci è di ogni cosa; e che il composto piglia natura dalla qualità predominante.

Originariamente tutte le omeomerie eran confuse insieme, ed immobili, quasi come nell'infinito di Anassimandro le qualità tutte, o nello sfero di Empedocle tutti gli elementi: chi le distinse? chi le ordinò? La materia per sè è inerte: Anassagora non accettò i due mitici agenti di Empedocle; nè si contentò della forza di gravità degli atomisti: a lui occorreva una spiegazione del moto, ed insieme dell'ordine, e della bellezza del mondo: la forza distintrice e ordinatrice a lui fu il Noo (1), ch'è essen-

(1) Il νοῦς di Anassagora è tradotto per *Geist*, spirito, dallo

zialmente diacosmico. Così la prima volta si contrappone alla materia un'altra forza, l'intelligenza. Vero è che Anassagora non se ne giova abbastanza, e ricorre più volentieri alle cause meccaniche, che alla intelligenza: di lei si vale nella Cosmopea, come i poeti della macchina nell'Epopea, cioè quando altro scioglimento plausibile loro vien meno; Platone ed Aristotele nel rimproverarono.

Ma che cosa è quella intelligenza? È forse un Dio personale? Alcuni han risposto risolutamente sì: i più cauti ne han dubitato: cito fra questi ultimi lo Zeller, ed il Bertini. E valga il vero: il νοῦς senza la materia non avrebbe operazione propria: suo compito è soltanto ordinare (διακοσμεῖν): la sua forza, il suo sapere non vanno più oltre. Si aggiunga che talvolta per Anassagora il Noo par che si divida, e che ora è detto più grande, ora più piccolo; talvolta è detto ancora il più sottile di tutte le cose (λεπτότατον πάντων χρημάτων). Tutt' assieme adunque Anassagora non ha avuto un concetto chiaro di Dio, in modo da concepirlo come persona; accenna di spiccarsi dal realismo dell'antica filosofia della natura; ma, come avverte lo Zeller, vi rimane sempre con un piede sopra. Egli cercava la causa del divenire naturale, e del movimento, e gli venne veduto lo spirito: era una scoperta che oltrepassava la mira della sua ricerca; perciò non ne fece quel caso che doveva. Aristotele, dopo averlo lodato come

Zeller, e dall'Ueberweg: per *Verstand*, intelletto, dall'Erdmann. Lo Zeller però osserva che il *Geist* non vi corrisponde esattamente. Il nostro Bertini traduce *intelligenza*. Certamente il Noo di Anassagora è qualcosa più del Logos di Eraclito, che ha valore di ragione universale e necessaria, ma spirito ancora non si può dire.

solo serio in mezzo all'ubriachezza universale, lo rimproverò poi giustamente per aver continuato nella trattazione meccanica della natura: aveva trovato la causa finale, e se ne servi come di causa semplicemente motrice.

Ad Anassagora fu dato a maestro Ermotimo di Clazomene; personaggio leggendario, a cui si riferì la dottrina insegnata da Anassagora, specialmente quella che toccava il dualismo di materia e di spirito, tanto discosto allora dalla comune credenza. Discepolo di Anassagora fu Archelao di Atene, o di Mileto, il quale mitigò il dualismo del maestro, e lo raccostò all'antica fisica.

CAPITOLO V.

LA SOFISTICA.

Il periodo precedente s'è travagliato intorno alla spiegazione della natura: i filosofi, chi in poesia, chi in prosa hanno finora quasi tutti posta per intestazione alle loro ricerche: *περι φύσεως*: da qui in avanti la storia della filosofia muta indirizzo. Verso la metà del quinto secolo avanti Cristo si mostra in Grecia quella maniera di filosofare, che s'è chiamata la Sofistica; variamente giudicata dai critici, ma impossibile a trascurare. Il centro di gravità del pensiero umano si sposta: dalla investigazione della natura egli si converte sopra di sè. Se abbia fatto bene o male, vedremo poi: per ora chiediamo il perchè di siffatta conversione.

La filosofia eleatica aveva detto: il cambiamento è apparente; ed Eraclito per contrario: è apparente la stabilità; e le due conclusioni collimavano in ciò che la realtà delle cose è ben distinta dalla nostra apprensione: distinta

tanto, che può essere con la nostra cognizione in aperto contrasto. Messi su l'avviso di questo dissidio, le conseguenze non si faranno aspettare: Gorgia le tirerà dal principio di Parmenide, e dalla polemica di Zenone contro il moto; e Protagora dal principio eracliteo. Gorgia inferì, che tutte le opinioni sono false: Protagora, che tutte sono vere: le due tesi opposte se la dicevano; però che tra verità e falsità non c'era più divario: ogni pensiero si riduceva a semplice opinione.

Applicando il medesimo metodo alle relazioni pratiche della vita, il bene si riduceva al piacere ed all'utile individuale. Se la verità è la mia opinione, la bontà è il mio interesse. La natura delle cose non si guardò più in sè stessa, ma per rispetto al soggetto, dal quale soltanto le cose prendevano norma e valore. Protagora formolò questa dottrina nel celebre adagio: « l'uomo è la misura di tutte cose » (*πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος*).

Questa medesima era la conseguenza del flusso eracliteo. Se tutto scorre, ciò che a ciascuno apparisce, quello soltanto è: la verità è essenzialmente relativa; l'esistenza degli Dei incerta.

Gorgia formolava la sua dottrina in queste tre proposizioni: non v'è nulla; se qualche cosa fosse, non sarebbe conoscibile; se fosse conoscibile, non si potrebbe comunicare ad altrui.

Egli, com'è facile vedere, sviluppava il concetto parmenideo, che la natura è il non essere; ed anche lo esagerava, perchè escludeva perfino il pensiero, ch'era un raddoppiamento dell'essere; escludeva la espressione del pensiero, perchè l'espressione è differente dalla cosa espressa.

Il titolo della sua opera principale ci ammonisce chia-

ramente della sua intenzione: esso suona così: *Del non essere, ossia della natura.* (περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως).

Tali sono le premesse speculative dell'origine della Sofistica, e si potrebbe aggiungere un'altra, come avverte lo Zeller, la importanza, cioè, attribuita da Anassagora al Noo nell'ordinamento della natura. Che se nessuna conseguenza diretta si poteva ricavare dal principio di Anassagora a favore della Sofistica, indirettamente però n'era messa in risalto l'efficacia e l'eccellenza del pensiero.

La Sofistica però non fu semplicemente una scuola filosofica, come tutte le altre finora esposte, ma piuttosto il risultato di cause molteplici e svariate.

Dopo la guerra contro i Persiani era, difatti, avvenuta in Grecia una mutazione profonda nelle credenze religiose, ne' costumi, negli ordinamenti politici, nelle relazioni tra città e città: la Sofistica riassume ed esprime quel turbamento generale, ed è quasi una guerra del Peloponneso combattuta dentro del pensiero. Lo Schwegler diceva: non sai qual parte v'abbia avuto la scienza, e quale la vita. In tanto scompiglio, galleggia lo spirito individuale, l'egoismo: la rapida ed assidua trasformazione delle leggi persuade sempre più, ch'esse son vacue di ogni valore assoluto: il subbietto si avvezza a contar da solo, per sè. I Sofisti trovarono questa inclinazione, e l'aiutarono: ei, come dice il Grote, furono i rappresentanti della loro età. Impresero a coltivare lo spirito greco, ad addestrarlo alle lotte civili, ad insegnargli il modo come tirar le ragioni dalla sua, come cavar partito dallo stringente discorso, dallo stile elegante e forbito: furono maestri di dialettica, di eloquenza, di morale, di politica, ed i Greci li cercavano a gara, ne pagavano a

caro prezzo le lezioni, li colmavano di lodi e di onori: i Sofisti erano il caso loro. Per opera de' Sofisti si aguzzò l'intelletto greco, e s'ingagliardì nell'uso del ragionare; si perfezionò la prosa attica; nè la poesia si risentì meno del loro influsso, nel teatro di Euripide segnatamente.

La vecchia accusa che la Sofistica avesse guasta e corrotta la Grecia, oggidì non si ripete più: Hegel il primo, nella sua storia della filosofia, la rintuzzò, rivendicando a quel periodo tutta l'importanza, che agli altri era sfuggita: Zeller, Schwegler, Ueberweg; e, tra gli storici inglesi, Grote e Lewes hanno seguito il giudizio dell' Hegel; questi ultimi anzi con una certa parzialità, che sa di apologia.

I Sofisti sono stati assomigliati agli Enciclopedisti del secolo passato; ed il paragone tiene, non solo perchè entrambi mirano più a distruggere, che ad edificare; ma ancora per la universalità delle loro ricerche.

Come, noi tedeschi, dice lo Zeller, senza il periodo di coltura del secolo decimottavo, ben difficilmente avremmo avuto Kant; così i Greci senza i Sofisti non avrebbero potuto avere nè Socrate, nè la scuola socratica.

Il giudizio sereno dello storico tedesco che valuta i vantaggi della Sofistica senza occultare gl'inconvenienti, deve ammonirci, che nella storia umana non si dee giudicare con criterî preconceppi, e che il male germoglia inevitabilmente allato al bene.

Coi Sofisti cominciano le scuole a pagamento; costume che diè appiglio ad accuse di venalità a chi l'introdusse, ma che rese possibile una diffusione maggiore della coltura, e diè origine alla scuola, che prima propriamente non c'era. La Scuola pitagorica, difatti, era piuttosto un con-

sorzio politico e religioso , che una vera scuola scientifica.

De'Sofisti i più celebri, ed anche i primi in ordine di tempo, sono Protagora e Gorgia; i due ancora di cui si possano additare i presupposti filosofici; perchè degli altri mal si potrebbe definire con precisione quale filosofia professassero; e taluni ancora non ne professavano alcuna. Da qui la difficoltà di ridurre la Sofistica a direzioni determinate.

Protagora, figlio di Artemone, o di Meandro, o di Menandro, nacque in Abdera, il 480 a. C. o forse prima; di trent'anni circa andò in Atene, e vi aprì scuola a pagamento. Attorno a lui s'affollò la gioventù ateniese; Callia lo proteggeva, e gli uomini più cospicui lo stimavano. Si dice leggesse il suo libro su gli Dei a casa di Euripide: Pericle ne cercava la conversazione. Poichè però nel libro anzidetto aveva scritto che degli Dei non si può sapere nè se siano, nè se no: impedirne la scienza due ostacoli, la oscurità della cosa, e la brevità della vita; fu sbandito da Atene, ed il libro fatto bruciare. Nella traversata per andare in Sicilia, egli annegò. Platone intitolò dal suo nome un dialogo.

Gorgia Leontino, forse un po' più attempato di Protagora, andò il 477 a. C. in Atene per domandare soccorso, durante la guerra peloponnesiaca, contro i Siracusani, a capo di un'ambasceria: fu accolto con ammirazione, e riuscì nell'intento. Platone lo paragonò a Nestore per la eloquenza, e forse per l'età ancora: da lui intitolò un altro dialogo. Gorgia morì vecchissimo a Larissa in Tessaglia.

Degli altri Sofisti citeremo i nomi soltanto. Essi furo-

no Prodicò di Iulis, vicino a Ceo, ch'ebbe fra gli scolari Socrate, e scrisse la orazione sul bivio d'Ercole, ricordata da Senofonte: Ippia di Elide, Trasimaco di Calcedone; Eutidemo e Dionisidoro, forse fratelli, nativi di Chio; Polo di Agrigento, discepolo di Gorgia; il retore Licofrone, appartenente pure alla scuola gorgiana; Xeniate di Corinto, che s'accostava più a Protagora; Antimero, di Mende in Macedonia, discepolo pure di Protagora; il retore Eveno di Paros; Antifone; Crizia, che fu a capo dell'oligarchia de' trenta tiranni; Calliele, Ippodamo di Mileto; Falea di Calcedone; ed infine quel Diagora di Melos, poeta ditirambico, il quale, per aver divulgato i misteri, fu condannato a morte come ateo.

Non si creda però che tutti questi uomini annoverati tra i Sofisti avessero una dottrina in comune: in comune avevano soltanto l'essersi dispiacati dalla ricerca della natura, e l'essersi applicati alla coltura umana, oltre a quell'indirizzo generale della Sofistica, che di sopra abbiamo accennato: del resto ciascuno s'era messo per la via più confacente alla sua particolare inclinazione. Protagora coltivava a preferenza l'etica; Gorgia, la retorica e la politica; Prodicò, la linguistica; Ippia la storia; Eutidemo e Dionisidoro la condotta delle armi; Gorgia, Prodicò ed Ippia sostennero ambascerie; Antifone ed Isocrate, fondatori della scuola oratoria, sebbene non sofisti, derivano da loro.

L'età più fiorente della Sofistica fu la seconda metà del quinto secolo a. C.: ne'primordi del quarto secolo essa scema d'importanza; e Platone che la combatte vivamente ne'primi dialoghi, negli ultimi la menziona soltanto. Aristotele poi la tratta come se fosse cosa passata: come scuola viva tratta l'Eristica.

L'Eristica era nata insieme con la Sofistica: era l'applicazione pratica della scep*s*i, accettata dalla Sofistica come conseguenza de' principii di Eraclito e di Zenone. Ogni valore della ricerca obbiettiva era sfumato: rimaneva solo il valore formale del pensiero. Combattere per combattere, senza intenzione positiva di provare qualche affermazione: dire no, quando l'avversario diceva di s*i*: contraddire ad ogni tesi: ecco l'ufficio della Eristica, che per un certo tempo fu confusa con la Sofistica. Un esempio di quel che fosse l'Eristica ci rimane nell'Eutidemo di Platone, e nel nono de' Topici di Aristotele. Questo vano armeggio però portò per conseguenza uno studio accurato delle forme del pensiero, e come la Sofistica aveva partorito l'Eristica, così l'Eristica partorirà la Logica.

CAPITOLO VI.

SOCRATE.

Gli Dei di Grecia erano stati minacciati dalle audaci spiegazioni de' filosofi della prima età, che avevano sostituito ai mitici agenti l'azione degli elementi naturali: la Sofistica era andata più oltre, ed aveva impugnato le spiegazioni medesime di quella prima filosofia dommatica, e ridotto ogni sapere ad una mutevole opinione, senza valore universale, e senza stabilità. Ed, applicando lo stesso criterio alla vita pratica, al costume consacrato dall'autorità e dalla tradizione s'era sostituito il piacere e l'utile individuale.

Pervenuti a questo punto, due vie rimanevano aperte: o farla finita con la scienza, o cercarla altrove, che nell'apprensione sensibile, e nella opinione. Prevalse questa

seconda via per opera di Socrate, il quale parte continuò l'avviamento della Sofistica, e parte vi contraddisse.

Lo continuò, distornandosi dalla investigazione della natura, ed accettando il principio della subbiettività: vi contraddisse, in quanto che i Sofisti rifiutavano la verità universale del sapere, e tutto riducevano ad opinione individuale, ed egli si propose di trovare quale fosse il vero sapere, dai Sofisti disconosciuto, e quindi non cercato.

Il vero sapere consiste nel conoscere i concetti delle cose; ed i concetti si formano per induzione. Non l'apprensione immediata del particolare ci dà la vera cognizione, ma il riscontro de' particolari, e la induzione dell'universale dai casi particolari. Gli esempi della vita giornaliera fornivano a Socrate la prima mossa, l'abilità dialettica gli faceva poi, attraverso al conflitto de' particolari, scovire l'essenza permanente, o il concetto universale. Così al dommatismo dei filosofi fisici, che muoveva immediatamente dagli oggetti; allo scetticismo de' Sofisti, che muoveva dall'apprensione sensibile, egli sostituiva la dialettica, o la filosofia de' concetti, il cui metodo Aristotele riassume in due capi: indurre e definire.

La mira principale di Socrate era la vita pratica dell'uomo: fondare su norme universali quel costume, che aveva visto distrutto dalla Sofistica, parve a lui il più alto compito, ed a questo si dedicò.

Il concetto, pensato come fine delle azioni umane, è per lui il bene; quindi la virtù coincide con la scienza; quindi non può esser virtuoso, se non chi ha il concetto del suo operare: il malvagio è un ignorante; quindi la virtù si può insegnare, ed è una sola. Se dunque disconobbe ogni efficacia del costume su la virtù, fu, come nota lo Zeller, per aver visto la mala prova che la mo-

ralità tradizionale aveva fatto contro gli assalti della Sofistica.

La filosofia di Socrate si riduce dunque a due parti, alla Dialettica, cioè, ed all' Etica; ed entrambe le parti della sua mente rinvergono insieme: formarsi i concetti, operare a norma di essi.

Questo principio rimarrà il capo saldo di tutta la sua scuola: Platone ed Aristotele seguiranno le sue orme: la filosofia greca sarà quindi innanzi l' Idealismo.

Verso i Sofisti perciò Socrate sosteneva le parti di uomo che non sa, e che cerca il vero sapere: il sapere infatti per lui non era la prima apprensione che si offre allo spirito, ma il risultato di una paziente ricerca. Egli non aveva un sistema bello e pronto, ma il suo metodo era essenzialmente critico verso le opinioni altrui. Da questa confessione d'ignoranza, e dal convincere, che poi faceva, di falsità le opinioni de' Sofisti, nasceva quel tono di fina derisione, ch'è stata detta l'ironia socratica. I Sofisti, facendo consistere il sapere nell'apparenza, erano di facile contentatura: Socrate, chiarendo l'errore loro, e contrapponendo apparenza ad apparenza, li sforzava a penetrare più addentro nell'essenza, dove le contrarie apparenze si conciliano.

Verso i discepoli Socrate non la pretendeva a maestro di dottrine formolate dommaticamente: si offriva loro compagno nella ricerca; faceva l'ufficio di chi non partorisce, ma aiuta a partorire: era una maieutica spirituale, alla quale diceva di averlo avvezzato sua madre Fenarete.

L'attività di Socrate è dovuta tutta quanta alla sua persona: di libri non ne scrisse; ma niuno nella storia del mondo ha avuto tanta efficacia quanto lui.

Variamente è stata giudicata la sua relazione coi Sofisti, fino dai tempi antichi. Senofonte e Platone, suoi discepoli, non lo descrivono qui allo stesso modo: l'opposizione tra Socrate ed i Sofisti è men cruda per Senofonte, che per Platone. Nei tempi moderni l'Hegel fu il primo a scorgere una parentela, piuttosto che un dissidio, tra Socrate ed i Sofisti: il Grote pure li ha raccozzati molto da vicino: lo Zeller non disconosce la parentela, ma dà più peso al contrasto. Mossi e l'uno e gli altri dal principio della subbiettività, Socrate si avvia alla ricerca di un sapere universale; i Sofisti no, ed anzi si compiacciono nell'impugnarlo: il principio è lo stesso, la mira è diversa non solo, ma opposta: la opposizione del risultato vince la parentela del principio. La misura di tutte cose per Protagora era ciascun uomo come individuo (*πᾶς ἀνθρώπου*); per Socrate fu l'uomo, come universale (*ὁ ἀνθρώπου*).

Ma chi fu Socrate?

Della sua persona si è scritto moltissimo: le fonti principali sono Senofonte e Platone; e, per la dottrina, anche i pochi ma fecondi accenni di Aristotele. Noi saremo brevissimi, sforzati dall'angustia del libro.

Socrate, figlio di Sofronisco e di Fenarete, nacque ad Atene prima del 469 a. C., il mese Targelione. Suo padre fu statuario, ed egli medesimo esercitò quest' arte: sua madre fu levatrice: ebbe a moglie Santippe, rimasta tipo di moglie, proverbiale. Gli son dati a maestri Anasagora, ed Archelao, ma non è certo: egli stesso s'è detto discepolo di Prodicò, però non senza una fina ironia. Storico è il suo incontro con Parmenide, narrato da Platone. Ha fatto parte di tre spedizioni militari a Potidea, a Delio, ad Amfipoli.

Molto si è discorso del demone socratico; una specie d'istinto che gli suggeriva la norma da tenere là dove la riflessione nol poteva soccorrere; e molto caso ei ne faceva. Era una specie di oracolo interno sostituito all'oracolo esteriore, come nota l'Hegel, che stava in armonia col principio della subbiettività. Allato al sapere conscio e riflesso c'era il sapere inconscio ed istintivo, senza uscire però del proprio subbietto.

Che cosa fosse questo demone non si è potuto definire: Senofonte l'adopera come sostantivo, Platone come aggettivo: segno della incertezza che regnava tra i suoi discepoli medesimi, avverte lo Zeller. Cicerone traduceva il *δαμόνιον* non per *genius*, ma per *divinum quoddam*.

Maturo negli anni, Socrate fu accusato di negar gli Dei dello Stato, e di corrompere la gioventù. Promosse l'accusa Melito, (Zeller scrive Meleto), a cui si aggiunse Anito, e 'l retore Licone. Già prima Aristofane nelle Nuvole aveva assalito il filosofo nel teatro: ora l'accusa si portava innanzi ai giudici. Socrate vi comparve, e vi parlò non da accusato, ma da maestro: consigliato a proporre un'ammenda pecuniaria di trenta mine, che quattro dei suoi discepoli, tra cui Platone, avrebbero pagata per lui, ei propose invece di esser nutrito a spese pubbliche nel Pritaneo. Spiacque il tono della difesa, e la proposta, ed a scarsa maggioranza fu condannato a bere la cicuta, quando di poco aveva oltrepassato la settantina. I discepoli non l'abbandonarono; gli avrebbero anzi agevolata la fuga, s'ei vi si fosse lasciato indurre. L'alto concetto che aveva dell'autorità dello Stato, e dell'obbligo di obbedire alle leggi, fecelo rimaner saldo a non voler sapere di fuga. La morte, a suo avviso, avrebbe moltiplicata l'efficacia della sua dottrina: e così

avvenne. Socrate morì, dice lo Zeller, come di Leonida cantò Simonide, per obbedire allo Stato.

L'accusa che gli si mosse aveva un colorito religioso, e morale; ma la politica non vi fu del tutto estranea. A lui non seppe perdonare il partito democratico l'aver avuto a discepoli Crizia e Carmide aristocratici, e quindi detestati.

Degli amici di Socrate la storia ha conservato i nomi: Platone ne ha immortalato moltissimi, introducendoli come interlocutori ne' suoi dialoghi: più preme conoscere coloro che ne continuarono, come discepoli, il metodo e la dottrina. Tra questi ce ne furono di non filosofi, come Senofonte ed Eschine, che figurano tra i primi scrittori della prosa attica. Senofonte, anzi, benchè non fornito d'ingegno speculativo, ha giovato alla Storia della filosofia co' suoi Memorabili, nei quali ha registrate molte sentenze socratiche, trasportandole quasi in linguaggio popolare.

Da Socrate scaturirono parecchie scuole filosofiche, come da unico raggio di luce, attraverso del prisma, si partono svariati colori: e chi tenne dietro ad una ricerca, e chi ad un'altra. Socrate aveva coltivato la Dialettica, e l'Etica: le scuole posteriori secondarono con più amore or la prima or la seconda tendenza: ed, a svilupparla meglio, giovaronsi o delle dottrine eleatiche, o delle investigazioni sottili, se non profonde, della Sofististica. Così nacquero quelle che direi le piccole scuole socratiche; finchè tutti questi indirizzi parziali, ed esclusivi non si raccolsero di nuovo nella grande scuola socratica rappresentata da Platone e Aristotele. Noi, premesse brevi notizie su le altre scuole, ci tratterremo poi più diffusamente su di Platone e di Aristotele.

CAPITOLO VII.

DELLE SCUOLE SOCRATICHE MINORI.

Da quattro Socratici furono fondate quattro scuole, le quali coltivarono a preferenza chi uno chi un altro germe contenuto nella feconda dottrina del maestro. Le quattro scuole presero il nome di Megarica, di Eritrea, di Cinica, e di Cirenaica: i nomi dei fondatori sono Euclide, Fedone, Antistene, Aristippo.

Euclide, da non confondere col matematico alessandrino vissuto un secolo più tardi, fu amico ed ammiratore di Socrate: un po' più attempato di Platone, nacque, o certo abitò a Megara, e visse probabilmente fino al 360 a. C.— Versato nella filosofia eleatica, ei cercò di contemperarla con la socratica, ed attribuì al Bene le determinazioni, che Parmenide aveva attribuito all'Essere: disse il Bene essere uno, ed unica virtù il conoscerlo; ciò che non è il Bene, non esser punto. Così dalla scienza dei concetti tornò all'astratta unità eleatica.

Nella Dialettica Euclide preferì il ridurre all'assurdo (*deductio ad absurdum*) le conclusioni degli avversarî, anzichè il combatterne direttamente le promesse.

La Scuola Megarica si valse da prima della dialettica a sostegno delle sue dottrine; ed in ciò si differenziò della Eristica, a cui il sillogizzare era fine, e non mezzo: più tardi però tenne dietro alla sola forma, e del contenuto della dimostrazione non si brigò più; sicchè in questa degenerazione posteriore meritò di esser annoverata insieme con l'Eristica vuota e battagliera de' sofisti.

Parecchi seguirono questa scuola; ma son rimasti ce-

lebrì due soltanto: Ebulide di Mileto, maestro di Alesino, il quale insieme col suo scolare applicossi ad escogitare quelle capziose argomentazioni che ancora s'insegnano nelle logiche; e Stilpone, il quale, per essere stato maestro di Zenone, precorse alla Stoa.

Fedone, il bel giovane che, allorquando assisteva Socrate nella prigione, aveva, secondo il conto del Preller, appena diciotto anni, tramutatosi, probabilmente dopo la morte del maestro, in Elide sua patria, vi fondò una scuola, che da lui prese nome, e si disse Scuola d'Elide: Menedemo, e 'l suo amico Asclepiade, la trapiantarono in Eritrea. Nè dell'una nè dell'altra rimangono però notizie sicure: entrambe par che rasantassero l'indirizzo megarico sì nella Dialettica, come nell'Etica.

Più importanza ebbe la scuola cinica fondata da Antistene di Atene: Nato costui probabilmente il 436 a. C., visse settant'anni, e fu prima scolare di Gorgia, poi di Socrate. Figlio di un Ateniese, e di una schiava di Tracia, morto che fu Socrate, egli aprì una scuola al Cinosarge: di qui il nome di cinici, ch'ebbero i suoi seguaci; se pure al nome non diè origine la maniera di vita caninamente oscena. Su la dottrina del maestro rincari quell'originale di Diogene di Sinope, figlio d'Ikesia, che morì a Corinto di oltre 80 anni, il giorno stesso, si disse, che morì Alessandro, vale a dire il 323 a. C.

I Cinici sono stati la caricatura di Socrate, l'esagerazione dell'uomo virtuoso. Qualcuno li ha chiamati i Cappuccini del mondo greco: qualche altro ha raffrontato Rousseau a Diogene. Muovendo dal principio che la virtù basta a sè stessa; che non v'ha altro bene che lei, altro male che la malvagità, ei si credevano i veri interpreti dell'ideale socratico. Al Cinosarge avevano eretto un tempio ad Ercole, loro modello, per le fatiche durate

e gli ostacoli vinti. Affrancarsi al possibile dai bisogni del mondo esteriore era la loro mira: le vestimenta ridussero al solo mantello socratico, tralasciando la sottoveste come soverchia. Non arrivarono però fino alle esagerazioni posteriori dell'asceti, e gli stimoli sessuali vollero sodisfare, smesso ogni pudore, e con ignudità sfrontata. Il matrimonio ritennero un'azione indifferente: conta bensì la loro scuola il matrimonio di Crate, e d'Ipparchia, ma come eccezione. Amor di patria non sentirono, smarriti in un vago cosmopolitismo. Lo Stato, e la nazionalità, non meno che la famiglia, ei reputarono vincoli da slegarsene. Nè verso gli Dei furono più ossequiosi: quelli dello Stato ei li negarono, uno ne ammisero non figurabile in effigie.

Il sapere sottomisero al fine pratico della vita, e di Socrate ammirarono la forza del carattere più che la penetrazione dell'intelletto: ed allargando la sentenza socratica, che la virtù si può imparare, Antistene soggiunse, che imparata non si può perdere. Una sola massima compendia la loro dottrina: vivere secondo natura.

Stanno all'altro estremo de' Cinici, o degli Antistenei, come li chiamava Aristotele, i seguaci di Aristippo.

Costui nacque a Cirene, e fu figlio di Aritada. Iscomaco nei giuochi olimpici gli parlò di Socrate, ed ei volle conoscerlo. Quando però Socrate fu giudicato e condannato, Aristippo mancava nel convegno dell'ultimo giorno, ed era ad Egina: Platone notò l'assenza.

Nella dottrina di Aristippo pretese essere socratico, pur ammettendo come un bene incondizionato, come fine a sè stesso il piacere (*ἡδονή*): donde il nome di Edonici ai suoi seguaci. Come potesse essersi persuaso di rimaner fedele alla dottrina socratica, spiega lo Zeller nel seguente modo.

In Socrate c'era l'Eudomonismo: poteva dunque Aristippo crederci fedele al fare socratico se manteneva lo stesso fine, ancorchè ne cangiasse i mezzi.

Nel godimento però Aristippo voleva conservare la padronanza dell'animo, ed a proposito della sua relazione con la celebre Laide, diceva: ἔχω, οὐκ ἔχομαι — Onde Orazio molto fedelmente ne esponeva la dottrina ne' due noti versi:

« Nunc in Aristippi furtim praecepta relabor.
Et mihi res, non me rebus subiungere conor. »

Aristippo dichiara più intensi e più vivi i piaceri del corpo, ma non nega quelli dell'animo; anzi di questo raccomanda la educazione. Ed è da notare, che sì la scuola cinica, come la cirenaica s'accordano nel proporsi a fine la vita pratica: l'educazione (παιδεία) è la espressione favorita d'entrambe: della Logica, e della Fisica nessuna delle due si cura più che tanto; studiose di liberar l'uomo, e di renderlo padrone del mondo esteriore.

Benchè tra la dottrina della conoscenza, e l'Etica della scuola cirenaica non passi uno stretto legame vuolsi ricordare che per Aristippo tutto il conoscere consiste nelle sensazioni, e che queste sono un semplice stato della nostra persona, conforme al dettato di Protagora.

Gli scolari di Aristippo, pur ritenendo la sostanza della dottrina del maestro, vi arrecarono notevoli modificazioni. Il maestro aveva insegnato che il piacere è il solo bene; che il piacere è positivo godimento, e non già semplice privazione di dolore; e finalmente che il piacere è uno stato fuggevole ed istantaneo. I suoi discepoli corressero tutt'e tre queste sentenze. Teodoro fece

consistere il bene non nel piacere istantaneo, ma in uno stato costante di gaudio (*χαρά*). Egesia lo fece consistere piuttosto nella liberazione dal dolore, che nel positivo godimento. Anniceri finalmente nobilitò il piacere, e v' incluse l'amicizia, la gratitudine, l'amor di patria. L'egoismo edonico si slargava per via; ma la scuola si dissolveva sul nascere.

Merita particolar menzione in questa scuola Evemero, razionalista greco, il quale interpretò i miti religiosi come fatti storici, o naturali, e dal cui nome quella maniera di critica fu chiamata Evemerismo. Fu congetturato essere stato discipolo di Teodoro, e visse circa il 300 a. C. Di patria chi lo fa agrigentino, chi di Messene, chi di Kos, chi di Tegea.

Giudicando brevemente le anzidette scuole, si può dire di tutte, che guardando della dottrina socratica un lato solo, e questo esagerando, ne perdettero di vista l'integrità, e fecero un corso a ritroso verso la sofistica. Così i Megarici ritennero con Socrate che la scienza si fonda sui concetti; ma, negando la pluralità de' concetti, contraddissero al proprio principio. Ammisero inoltre per principio il Bene, ma riducendolo ad un'astrazione, com'era l'Essere di Parmenide, gli tolsero ogni causalità. Socratici nel principio, finirono Eristici.

In simili contraddizioni s'avvolgevano per opposte vie i Cinici ed i Cirenaici: entrambi fondavan la vita nel sapere, e riuscivan poi a distruggere il sapere stesso: miravano a liberare il savio dal mondo esteriore, ed invece o ne facevano un individuo astratto senza punto di doveri etici; ovvero sempre più lo impaniavano in quel mondo, da cui volevano dispiccarlo. Così i Cinici per liberare l'individuo distrussero la famiglia e lo stato: così

i Cirenaici, in cerca del piacere, non s'accorgevano essere per tal modo impossibile la sufficienza dell'uomo a sè stesso.

Non senza profitto per la storia passarono queste esagerazioni medesime; chè i semi latenti della dottrina socratica si svilupparono meglio; la dialettica per opera di Euclide; l'etica negli opposti indirizzi di Antistene e di Aristippo. Platone metterà a profitto la scuola megarica nella teorica delle idee; la cinica e la cirenaica nella ricerca del sommo bene. E quando, dopo la fioritura della grande scuola socratica, rappresentata da Platone e da Aristotele, la grande unità di quella filosofia si ridividerà, la Stoa ripiglierà il principio di Antistene, ampliato e mitigato; Epicuro rinnoverà Aristippo; e la rinnovata Accademia farà ricordare con la sua scepsi le capziose deduzioni di Euclide e di Ebulide.

CAPITOLO VIII.

PLATONE, SUA VITA E CARATTERE.

Ecco un uomo, che, con Aristotele suo discepolo, ha dato per ventidue secoli l'avviamento filosofico all'intelletto umano: la storia gli si è mostrata riconoscente, conservando o immaginando i più minuti particolari della sua vita lunga e varia. Qualcuno si è sforzato di volerne imitare la gloria; il titolo di divino, che i posterì gli attribuirono, ha fatto gola, ma invano: i platonî redivivi han fatto ridere, come faran ridere sempre le caricature impotenti.

Platone nacque in Atene poco prima che vi morisse il gran Pericle: lo stesso giorno, han detto alcuni per va-

ghezza di raccostare i due nomi; lo stesso anno però par certo. Pericle morì due anni e mezzo dopo incominciata la funesta guerra peloponnesiaca, cioè il 429 a. C. Si è voluto determinare perfino il giorno, il settimo cioè del mese Targelione, il 26 o 27 maggio, quando si festeggiava il delio Apollo; se pure non è stata invenzione de' suoi ammiratori per ricongiungere il nascimento di Platone al nascimento del dio, di cui lo dicevano figliuolo. Visse oltre agli ottanta anni: Seneca lo fa morire l'ottantaduesimo anniversario della sua nascita per l'appunto, continuando i raccostamenti straordinari.

Ebbe a padre Aristone, figlio di Aristocle; discendente da quel Dropide ch'era imparentato con Solone; e dall'avo tolse il nome di Aristocle anche lui, che poi fu fatto dimenticare dal soprannome di Platone datogli dal suo maestro di ginnastica Aristone d'Argo, in grazia della sua robusta complessione. Sua madre Perictione era sorella di Carmide, cugina di Crizia, che figuravano fra i capi del partito aristocratico: Crizia fu uno dei trenta tiranni.

Dionisio gl'insegnò leggere e scrivere; Dracone lo ammaestrò nella musica; Aristone, come abbiamo detto, lo esercitò nella ginnastica; Teodoro nella matematica: v'ha chi dice che abbia appreso la pittura; portò le armi, compose in poesia, almeno fino a che non ebbe conosciuto Socrate; frequentò le lezioni de' sofisti; insomma fu un greco perfetto. La maggior efficacia su l'animo di lui l'ebbe però l'amicizia e la conversazione di Socrate. Quando l'abbia conosciuto, non è certo: dicesi ch'egli era ancora ventenne; e fu gran ventura per lui. La leggenda inventò che Socrate vide in sogno un cigno arrivar a volo verso lui, e cantar dolcemente: l'indomani gli fu presen-

tato Platone, ed ei capì il significato del sogno. Da indi in poi furono legati d'amicizia, e sebbene Senofonte non menzioni, se non una volta sola ne' Memorabili, il conversare di Socrate con Platone, pure i costui dialoghi fanno fede di quella intimità. Può darsi che Platone abbia avuto cognizioni filosofiche, anche prima di amicarsi con Socrate; può darsi, che oltre alle note lezioni de' sofisti, abbia avuto da Simmia e Cebete notizia della dottrina pitagorica; può darsi altresì, che abbia letto i libri di Anassagora allora in voga in Atene; ma la sua educazione non si compì, se non sotto la disciplina e l'indirizzo di Socrate.

Quando si agitava il giudizio del maestro ei si professe con altri amici a pagare una somma come pena pecuniaria: quando però la condanna, contro ogni sua aspettativa, ebbe luogo, ei se ne accordò tanto, che non potè intervenire agli ultimi colloqui insieme con gli altri discepoli ed amici: quei colloqui rivivono però affettuosi e spirano ancora serena mestizia nelle pagine immortali del suo Fedone.

Morto Socrate, Platone partì presso Megara, dove fermossi presso Euclide suo amico: era sui trent'anni, e la scuola megarica, ch'era nata pure dall'insegnamento socratico, gli giovò non poco a formarsi la teorica propria delle idee. Viaggiò inoltre, avido di sapere, verso l'Egitto, Cirene, la Magna Grecia e la Sicilia. In questi viaggi si dice abbia fatto acquisto ad alto prezzo di libri pitagorici; di uno segnatamente scritto da Filolao, di cui si valse pel suo Timeo: Timone il sillografo narrò primo questa compra.

Importanti avventure gli successero in Sicilia, alla corte di Dionigi tiranno di Siracusa. Imperciocchè il vecchio

re, incollerito della franchezza del filosofo, lo trattò da prigioniero di guerra, e lo consegnò a Pollis, inviato spartano, perchè lo vendesse come schiavo sul mercato di Egina. E Pollis lo vendette ad Anniceris, cirenaico, per venti mine; ma questi lo liberò senza accettare il prezzo di riscatto che gli amici di Platone volevano sborsargli: si aggiunge anzi che con queste venti mine, rifiutate da Anniceris, furono comprati gli orti di Academo dove Platone insegnò.

Rimpatriato, dopo tanti casi, se pure non prima di questi fatti, Platone aprì scuola in un ginnasio, ch'era vicino agli orti predetti, il 387 o 386 a. C. Nell'insegnare preferì la maniera dialogica, che usò pure nello scrivere, non senza alternar le domande e le risposte con lezioni continue e filate.

Risaputa la morte di Dionigi il vecchio torna in Sicilia una seconda volta il 387. Forse ve lo attirò la speranza di agevolare quivi la fondazione di uno Stato, quale egli lo aveva ideato, con leggi ordinate, ed una forma monarchica: cosa che nella democratica Atene gli era impossibile di sperare. Quivi egli aveva lasciato un amico, Dione cognato del vecchio Dionisio: quivi il giovane Dionisio, anche col costui aiuto, gli pareva di poter essere guadagnato ai dettami della filosofia. Non riuscì nell'intento, parte per l'incostante carattere del giovane principe, parte pel sospetto che questi nutriva, non forse Dione aspirasse al trono per conto proprio; parte finalmente per timore del partito contrario. E Platone ritornò ai suoi giardini, e ai suoi dialoghi. Sei anni appresso, il 361 tornò una terza volta a Siracusa per conciliare Dione con Dionigi; ma poco mancò non capitasse male, e salvollo a tempo l'intercessione di Archita tarentino.

Chi guarda nel suo insieme la vita di Platone non può a meno di ammirare tanta armonia di qualità di corpo e d'animo; tante doti esteriori, e tante intrinseche. Quest'armonia colpì perfino i contemporanei, e già dai tempi di Speusippo correva la voce ch'ei fosse figlio di Apollo; e 'l suo natalizio si volle far rinvergere con quello del dio: le api dell'Imetto lo avevano nutrito del loro mele: Platone, nota lo Zeller, era veramente una natura apollinea. Socrate, con tutto ciò che si mostri disgustato della democrazia, è pur sempre una natura popolana: insegna nelle officine, ne' mercati, per le vie: Platone no; si ritrae dalla folla, si circonda di discepoli, insegna ne' suoi giardini: in lui si direbbe che si sente circolare il sangue di Neleo, ultimo re dell'Attica, da cui Solone, suo antenato, era disceso. C'è alcun che di regale, di aristocratico: è bensì aristocrazia dell'ingegno. Forse per questa specie di alterezza non si mescolò nella vita politica del suo paese, che, morto Pericle, andava cadendo in mano della plebe e de' demagoghi: da prima però affermò, ch'ella era inconciliabile con la filosofia; fosse persuasione o dispetto: dipoi mutò avviso, o per influsso della filosofia pitagorica, che richiedeva anzi la vita politica; o per speranza natagli nell'animo di veder attuato altrove il suo ideale. Il triplice viaggio a Siracusa non è stato giudicato estraneo a questo disegno. La politica però non gli arrise mai, e rimase filosofo: la storia deve esser lieta che fosse avvenuto così.

In filosofia egli raccoglie e concilia le più disparate dottrine: Parmenide e Protagora; pitagorici e megarici; cinici e cirenaici, tutti rappresentano un momento del suo vasto sistema. Ma ciò si parrà meglio nel seguente capitolo: per ora, volendolo rappresentare con un tratto solo,

ci giova ricordare la sembianza che gli diede la fantasia di Raffaello nel celebre dipinto: La scuola d' Atene. Platone è messo di rincontro, ed a paro d' Aristotele, se non che Platone addita il cielo, ed Aristotele tien rivolto lo sguardo verso la terra. Il Goethe, interpretando la figura del pittore italiano scrisse così: Platone si riferisce a questo mondo come uno spirito felice, ch'è venuto ad alloggiarvi per breve tempo. D' informarsi che cosa sia il mondo, ei non si cura: già lo conosceva anche prima: intende invece a comunicare amichevolmente ai mortali ciò che loro fa mestieri. Intanto si profonda dippiù nella cognizione della sua essenza, ed in ciò che si richiede a riempirla: con lo sguardo in alto, pieno di desiderio, ei si muove, si sforza di tornare alla sua origine: ogni sua espressione è il Bene, il Vero, il Bello, di cui cerca eccitare il desiderio in ogni petto: se qualcosa s' appropria del sapere terreno, nel suo metodo, nel suo racconto s' attenua e svapora.

Meglio di come ha fatto il Goethe non si poteva ritrarre il fare platonico: un continuo dispicarsi dalla terra, un continuo salire verso il cielo; ed un'iride di colori risplendenti che irradia questo sollevamento, ed una nuvoletta leggera e sfumante che circonda e vela a poco a poco la terra che s' allontana.

CAPITOLO IX.

DEGLI SCRITTI PLATONICI,
E DE' VARI CRITERI CON CUI SONO STATI ORDINATI.

Di Platone è avvenuto come de' poemi omerici: c'è una ricca letteratura di quistioni platoniche, alla quale han contribuito filosofi, storici, e filologi; segnatamente in Ger-

mania. La prima traduzione si fece in Italia, e fu la latina di Marsilio Ficino il 1483-1484: la prima edizione del testo greco si fece pure in Italia, e fu l'aldina del 1513: da indi in poi o poco o nulla; e solo a tempi nostri c'è stato un risveglio della critica platonica per opera del Bonghi, del Ferrai, e del Tocco.

In un manuale non si può esporre con larghezza lo stato di tali controversie; ma neppure si può del tutto trasandare: ne toccheremo i capi principali.

Di Platone sono rimasti tutti gli scritti destinati alla pubblicità; non si parla che se ne siano perduti: al contrario si discute se siano genuini tutti quelli che ci sono stati tramandati col suo nome. E portano il suo nome 36 scritti contando per uno le lettere. Aristofane di Bisanzio, grammatico di quella scuola alessandrina, a cui dobbiamo i documenti della civiltà ellenica, li ordinò il primo, e li ordinò a trilogie: partizione teatrale, dice l'Erdmann; ma che pure manifesta il presentimento di un certo legame che li unisse insieme. A tempi dell'Imperatore Tiberio, il neopitagorico Trasillo li distribuì invece in tetralogie.

Fra i moderni chi attribuì agli scritti platonici un disegno più intimo che non fosse la semplice disposizione esteriore del canone alessandrino, fu Schleiermacher, la cui opera lo Zeller chiama veramente geniale. Il disegno attribuito da lui a Platone è tutto didascalico, poichè Platone gli parve mirare ad esporre gradatamente la sua dottrina; onde i primi lavori sono elementari, i secondi dialettici o investigatori, gli ultimi soltanto costruttivi. I dialoghi adunque vanno ordinati così: primamente il Fedro, il Protagora, il Parmenide, come lavori principali, ed accanto a questi il Liside, il Lachete, il Carmide, l'Eutifrone: sono scritti d'occasione l'Apologia ed il Critone,

ed appartengono alla storia, anzichè alla dottrina. La seconda classe dei dialoghi contiene come principali il Gorgia ed il Teeteto, ed accanto a questi il Menone, e poi l'Eutidemo, ed il Cratilo: seguono il Sofista, il Politico; il Convito, il Fedone, il Filebo. La terza classe finalmente comprende la Repubblica, il Timeo, il Crizia, ed accanto a questi Le Leggi: le quali ultime non furono pubblicate da Platone, ma lasciate inedite furon poi pubblicate dal suo discepolo Filippo Opunzio.

Gome dialoghi non genuini ritenne lo Schleiermacher nella prima classe: L' Io, l'Ippia minore, l'Ipparco, il Minosse, l' Alcibiade secondo: nella seconda classe il Teagete, i Rivali, l' Alcibiade primo, il Menesseno, l' Ippia maggiore, il Clitofone.

Carlo Federico Hermann ritenne con lo Schleiermacher che ne' dialoghi platonici ci fosse un disegno: ma ei volle trovarlo non nel criterio didascalico, come aveva fatto lo Schleiermacher, sì bene nello sviluppo proprio di Platone. Due avvenimenti stima l'Hermann che abbiano molto conferito su lo sviluppo filosofico di Platone: la morte di Socrate, cioè e la dimora a Megara che fece dopo quella morte; e poi il primo viaggio, e la cognizione della filosofia pitagorica che ne attinse. I dialoghi platonici vanno adunque tripartiti con questo criterio: dialoghi prima della morte di Socrate: Ippia minore, Io, Alcibiade I., Carmide, Liside, Lachete, Protagora, Eutidemo: dialoghi del periodo megarico, Cratilo, Teeteto, Sofista, Politico, Parmenide: dialoghi della età matura, cioè dopo il primo viaggio, il Fedro, il Menesseno, il Convito, il Fedone, il Filebo, la Repubblica, il Timeo, il Crizia, Le Leggi.

Tra il primo ed il secondo periodo l'Hermann annovera come scritti di transizione l' Apologia, il Critone, il Gorgia, l' Eutifrone, il Menone, l' Ippia maggiore.

Al criterio dello Schleiermacher o dell'Hermann si sono accostati i critici posteriori di più importanza: al primo il Ritter, il Brandis, ed anche lo Zeller: al secondo lo Schwegler, e lo Steinhart. Il Susemihl tiene una via di mezzo, in quanto che non crede che la cognizione della filosofia eleatica e pitagorica sia un criterio sicuro per discernere ne' dialoghi platonici quelli d'un periodo da quelli di un altro; avendo potuto Platone averne notizie anche prima e della dimora a Megara, e de' viaggi in Italia: egli dà più all'originalità dello spirito di Platone, che all'influsso delle circostanze esterne.

Eduardo Munk ha considerato in Platone più l'artista, che il filosofo; perciò, pur ammettendo un nesso tra i dialoghi di lui, ha voluto poi trovarlo nel disegno d'idealizzare l'immagine della vita socratica, come del vero filosofo. Conseguentemente l'attività di Platone comincia propriamente dopo la morte di Socrate, salvo pochi scritti giovanili che non entrano nel ciclo socratico, ed altri pochi scritti, che sebbene composti dopo, ne rimangono pure esclusi. Nel primo periodo Socrate si dedica alla filosofia, e combatte la falsa scienza; nel secondo insegna la scienza vera; nel terzo dimostra la verità della sua dottrina con la critica de' suoi oppositori, e con la consacrazione del suo martirio.

Contro l'opinione di un disegno qualsiasi, o didattico o artistico, insorge il Grote. Ei nega che nei dialoghi platonici, e degli altri socratici, composti dopo la morte di Socrate, ci sia una sequenza, ed una dipendenza scambievole: egli opina che ogni dialogo è il prodotto dello stato della mente, in cui si trovava l'autore nel tempo che l'ha composto.

E ciò basti per saggio de' disparati pareri: non crediamo

però di poter tacere alcune osservazioni dello Zeller per orientarci un poco nella controversia di questo ordinamento.

Nei dialoghi elementari, ei dice, non si oltrepassa il giro socratico: invano cercheresti nell' Ippia minore, nel Liside, nel Carmide, nel Lachete, nel Protagora, nell' Eutifrone, nell' Apologia, nel Critone, nessuna traccia della teorica delle idee, che segna il passaggio dal semplice discepolo di Socrate al pensatore originale, ed all' autore di una dottrina propria: c'è ancora il concetto, ma non c'è l'idea, questa che lo Zeller chiama la pietra fondamentale (*Grundstein*) del sistema di lui; c'è l'insegnamento socratico, non c'è la scoperta platonica. La virtù in questi dialoghi è ancora rimenata al sapere, il metodo scientifico non è ben maturato; l'immortalità dell'anima è citata come una credenza popolare, ma non come una dottrina: di ricerche fisiche ed antropologiche non ce ne sono punto. L'intonazione cangia soltanto nel Fedro: questo dialogo pare allo Zeller, com'era parso allo Schleiermacher, e poi ad altri, quasi un programma dell'insegnamento originale nell' Accademia: qui traspare la dottrina delle idee; qui la filosofia pitagorica s'intreccia con la platonica per mezzo della reminiscenza; qui si adopera il nome ed il concetto di Dialettica come qualcosa di nuovo. È impossibile adunque disconoscere un divario tra un periodo ed un altro. Meno facile è l'impresa di ordinare i dialoghi appartenenti ad un medesimo periodo, salvo rarissimi casi in cui si ha qualche dato sicuro; ma bisogna contentarsi del poco, e a noi del resto è vietato entrare in questi particolari, contenti di aver disegnato le linee più generali della controversia.

Passiamo ora ad un altro gruppo di quistioni non meno

annodato di quelle testè discorse su l'ordinamento. Quali dialoghi sono genuini, e quali no?

Già Diogene Laerzio aveva scartati come spurii parecchi dialoghi che correvano per platonici: la critica moderna è stata più severa. L'Ueberweg, ritenendo come criterio di genuinità la testimonianza di Aristotele, ne inferisce il seguente risultato.

Sono certamente dati per platonici la Repubblica, il Timeo, le Leggi: dopo questi il Fedone, il Teeteto, il Gorgia: son dati per esistenti, ma non per platonici il Menone, e l'Ippia minore. Par che Aristotele abbia conosciuto il Sofista ed il Politico, non come scritti di Platone, ma di un Platónico. È dubbio se abbia avuto presenti il Liside, il Lachete, l'Apologia, il Menesseno, il Filebo, l'Eutidemo ed il Cratilo.

Lo Schaarschmidt, seguendo quasi lo stesso criterio, dà per certamente genuini solo i seguenti nove scritti: il Fedro, il Protagora, il Convito, il Gorgia, la Repubblica, il Timeo, il Teeteto, il Fedone, le Leggi.

S' intende che con questo non è esclusa la genuinità degli altri, ma soltanto posta in dubbio, come non dimostrata.

Il Grote ritiene per genuini tutti gli scritti che si trovano nel canone di Trasillo. A lui pare che l'essere stati conservati nella biblioteca di Alessandria come libri platonici garentisca la loro genuinità. Aggiunge che questa biblioteca li aveva acquistati da quella dell'Accademia, archivio fedele degli scritti platonici. Di questa fedeltà però dubita l'Ueberweg fino a un certo punto, supponendo possibile che insieme con gli scritti platonici si siano raccolti altri dialoghi senza nome di autore, ma della stessa scuola, che poi furono creduti pure platonici. N'è prova

questo, che Aristofane di Bisanzio ed anche Trasillo tenero per genuini il Minosse, e le lettere, che certamente non sono.

Le tetralogie di Trasillo, riportate da Diogene Laerzio, sono le seguenti:

1. Eutifrone, Apologia, Critone, Fedone. 2. Cratilo, Teeteto, Sofista, Politico. 3. Parmenide, Filebo, Convito, Fedro. 4. Alcibiade primo, e Alcibiade secondo, Ipparco, gli Anterasti. 5. Taegete, Carmide, Lachete, Lisia. 6. Eutidemo, Protagora, Gorgia, Menone. 7. Ippia Maggiore, Ippia Minore, Io, Menesseno. 8. Clitofone, Repubblica, Timeo, Crizia. 9. Minosse, le Leggi, Efinomide, le Lettere.

Esposti i vari criteri con cui sono stati ordinati e giudicati i dialoghi di Platone ci rimane di soggiungere, che per la disposizione la partizione fatta dallo Schleiermacher, e adottata dallo Zeller, pare la più opportuna per la storia della filosofia, la quale deve tener conto della dottrina a preferenza: che per la genuinità il silenzio di Aristotele non ci par motivo sufficiente di escludere alcuni come apocrifi; nè, d'altra parte, l'esser registrati nel canone trasilliano basta alla genuinità di altri. Bisogna aiutarsi col criterio intrinseco della dottrina contenutavi, e dello stile: se non che la dottrina, se il dialogo è composto da qualcuno della stessa scuola, non è criterio infallibile; e lo stile in uno scrittore, che ha dettato opere nell'intervallo di cinquant'anni, come ha fatto Platone, ha dovuto subire non lievi modificazioni. Per tali considerazioni le quistioni Platoniche rimangono nella storia una palestra di dotte investigazioni e d'ingegnose congetture; ma difficilmente potranno con piena evidenza venir risolte.

CAPITOLO X.

DELLA DOTTRINA PLATONICA.

La filosofia di Platone non ha partizioni precise: la forma stessa del dialogo nol comportava, senza dire che Platone l'ha sviluppata a poco a poco, ed anche ritoccata per via. Ogni dialogo è un lavoro a sè, donde abbiám visto procedere la difficoltà d'intrecciarli e di ordinarli. La sostanza della dottrina però si può ridurre a tre capi principali, alla Dialettica, alla Fisica ed all'Etica; delle quali la prima e l'ultima erano state il tema preferito da Socrate; mentre la Fisica era stato il problema unico della filosofia antesocratica. Platone ricomprende tutte le direzioni precedenti, pur conservando come prevalente l'indirizzo del maestro.

Di queste tre parti della filosofia diremo i concetti principali; e prima della Dialettica.

La pietra fondamentale dell'edificio platonico è la idea (*ιδέα*, ovvero *εἶδος*): il sistema intero ha preso nome da essa. Qual'è la genesi storica di questa Idea?

S'è visto come Parmenide ed Eraclito avessero rilevato l'infedeltà de' sensi, come di questo discredito avesse cavato partito la Sofistica per le sue negazioni, come Socrate avesse escogitato i concetti per assicurare il sapere: Platone ritiene il divario tra l'opinione, proveniente dai sensi, e la cognizione per la via de' concetti; ma egli v'aggiunge un'altra ricerca; ed è questa: come dobbiamo pensare la realtà delle cose, se i soli concetti garentiscono la vera cognizione? Alla opinione, o *doxa*, corrispondono i fenomeni mutevoli; ai concetti corrisponde una

realtà immutabile, l'essenza: le idee sono ciò che v'ha di costante nell'avvicinarsi de' fenomeni. Il sistema delle idee nasce adunque con trasportare la ricerca socratica dalla nostra cognizione alla realtà: le Idee, dice profondamente lo Zeller, sono i concetti socratici, elevati, da semplici norme della conoscenza, a principii metafisici, ed applicati alle quistioni speculative della filosofia della natura.

Herbart aveva espresso in una formola la genesi delle Idee platoniche: *divide Heracliti γένισιν οἰσίᾳ Parmenidis, habebis ideas Platonis*. La formola non è completa. Il divenire eracliteo, e la permanenza dell'Essere parmenideo conferiscono incontrastabilmente sul nascimento delle idee di Platone; ma occorrono altri due dati: uno, specificare l'unico Essere di Parmenide nella molteplicità de' concetti socratici; l'altro, trasferire questi concetti agli obbietti della nostra cognizione.

Nell'età matura di Platone vi concorse pure, la sua parte, la dottrina pitagorica; ma di ciò tra poco.

La transizione dai concetti alle Idee s'era fatta così. I concetti sono stabili, dunque non possono avere ad oggetto le cose sensibili, che sono scorrevoli; dunque le Idee che sono appunto questo oggetto, sono separate dalle cose sensibili (*χωριστά*), sono l'unità sotto cui si raccoglie la molteplicità di esse (*ἐν ἐπὶ πολλῶν*), da cui le cose pigliano nome: sono insomma sussistenti (*οὐσίαι*).

Questi caratteri differenziali segnalati da Aristotele sono stati confermati, dopo molte discussioni, dalla critica moderna: lo Zeller vi conferma il suo giudizio. Non mancano però di altri, che hanno impugnata questa esistenza indipendente, e separata delle Idee platoniche, e che hanno cercato di ridurle a pensieri, o della mente umana, o

della mente divina: Buhle e Tenneman, della mente umana; opinione che sa però troppo di moderno, e di kantiano. Più antica, e meno discosta dal fare platonico è l'opinione degli altri: fu seguita dai Platonici più giovani, dai Neo-platonici, e dai realisti del Medio Evo: tra i moderni poi dal Meiners, dallo Stallbaum, dal Richter, dal Kühn, e dall'Ebben.

Il Teichmüller, finalmente, ha considerato le idee platoniche come immanenti nel mondo, togliendo loro ogni trascendenza, ed interpretando come mitica tutta quella parte de' dialoghi che esplicitamente la professa.

Platone intorno alla relazione delle Idee con le cose, e delle Idee con Dio non è mai preciso: da qui l'appiglio, che ha fatto crederle tutt'uno con la mente divina.

Le cose individuali talvolta hanno una partecipazione alle Idee; tal'altra ne sono un'imitazione: metessi, la prima; mimesi, la seconda; parole, che a tempi nostri il Gioberti adottò nel suo linguaggio filosofico, con pari difetto di precisione.

Le Idee or sono paradimmi, modelli esemplari delle cose, e quindi esistono per sè; or hanno una certa comunanza (*κοινωνία*) con esse: talvolta questa comunanza si riduce alla semplice presenza (*παρουσία*) dell'Idea: donde le frequenti metafore platoniche del sole che illumina, e che fa visibili le cose. C'è una oscillazione, insomma, tra la ipostasi, e la universalità; secondo che or le Idee si considerano in sè stesse, ora in relazione con le cose individuali, di cui formano l'unità.

Anche la relazione delle Idee con Dio rimane indefinita: le Idee non hanno causalità, perciò la causa efficiente deve trovarsi accanto a loro, e concorrere con loro alla formazione del mondo. Platone toglie la causa effi-

ciente dalla credenza religiosa, mentre, per tutt'altra via, alle Idee perviene speculativamente; quindi fra l'una e le altre, come provenienti da diversa origine, non intercede connessione scientifica. Nota ancora lo Zeller, che la ragione appresso gli antichi non arriva mai sino alla pienezza della persona: e che il Dio di Platone è un dato della tradizione piuttosto che della filosofia. Platone non tenta neppure di conciliare Iddio con le Idee; perciò accanto alla speculazione tu trovi ancora il mito, non come semplice ornamento, ma come elemento integrale del sistema.

Guardando or alla relazione delle Idee tra di loro, nella quale consiste propriamente il processo del metodo dialettico, Platone accenna due vie: per una la molteplicità si raccoglie sotto l'unità; per l'altra l'unità si scinde nella molteplicità: la prima si compie con la definizione, che riduce le specie sotto il genere; la seconda con la divisione, che, viceversa, fa dal genere venir fuori le specie.

Un ordinamento graduato delle Idee intanto manca, e manca la determinazione precisa del loro numero; onde se da un lato parrebbe che di ogni cosa avesse ad esserci un'idea propria; dall'altro, seguendo l'osservazione di Aristotile, parrebbe che non ce ne potesse essere delle cose artificiali, nè delle negazioni, nè delle relazioni. Una cosa è certa, che l'altissima Idea è per Platone quella del Bene; la quale or par che s'immedesimi con la ragione divina, ora è quella a cui guardando il Demiurgo (*δημιουργός*) dà forma al mondo. Neppure adunque si può risolutamente affermare che il Bene s'immedesimi con Dio: se questa immedesimazione fosse chiara, ci sarebbe un certo collegamento tra le idee e la mente divina.

Negli ultimi anni Platone adottò il linguaggio pitagorico a proposito delle Idee, onde Aristotele potè dire ch'egli considerò le Idee come numeri. Già nel Filebo aveva trattato del Bene applicando la teorica del limite e dell'illimitato nel senso de' Pitagorici: più tardi, nell'insegnamento orale, par che sia andato più oltre, e che abbia voluto dimostrare come in ogni Idea ci sia un annodamento dell' Uno col molteplice. Per Platone però ci sarebbe stata sempre una differenza tra numeri matematici e numeri ideali: ed i numeri ideali avrebbero avuto un prima ed un poi, cioè una serie, nella quale primo è quel numero, dal quale nasce un altro: così il due è prima del quattro.

Dopo la dialettica è da dire della Fisica.

Platone non rifiutò al divenire ogni qualsiasi realta, come avevan fatto gli Eleatici: ei lo collocò in mezzo fra l'essere e il non essere: appunto com'è in noi la opinione, che lo rappresenta, la quale non è la verità, ma può però parteciparvi. Or dove si fonda il diventare della essenza sensibile? Non certo su l'Idea, alla quale corrisponde il puro essere: anzi su l'opposto di lei, perchè, difatti il fenomeno con la sua mutevolezza è il contrario della permanenza dell'Idea. E cotesto contrario è appunto la materia (*ύλη*). Ille veramente significa selva: Platone usolla nel senso ordinario a dinotare la materia da lavorare: Aristotele, il primo, ne fece un vocabolo tecnico. Platone la descrive in due dialoghi, in guise differenti; il che ha dato appiglio a diverse interpretazioni. Nel Filebo la chiama l'indeterminato (*ἄπειρον*), ciò che riceve il più ed il meno. Nel Timeo la chiama ciò che riceve la forma (*ἐκμαγεῖον*), quasi fosse un ricettacolo: talvolta anche spazio (*χώρα*), e non essere (*μηδ' ὄν*). Lo Zel-

ler discute tutte queste determinazioni, e, d'accordo con Aristotele, conclude, che « il fondamento di ogni materiale esistenza è l'illimitato, non come predicato, ma come soggetto, cioè l'illimitatezza, il grande ed il piccolo, il quale però non è da indicare come qualcosa di sussistente, è il non essere; è lo spazio come esteriorità, e divisibilità. » In altri termini non si tratta di una eterna materia, ma di una semplice *forma della materialità*: se non che questa forma non appartiene semplicemente alla nostra rappresentazione, ma è alcun che di oggettivo.

Dalla relazione tra le Idee e la materia nasce il mondo (*ὁ κόσμος*). Perchè nasce? L'esistenza del finito non è dedotta: il mondo è presupposto. L'Idea essendo lei sola tutta la realtà, un'altra realtà, che le stia accanto, è una contraddizione. Alcuni si sono ingegnati di dedurre l'esistenza del mondo coi dati del sistema di Platone stesso, ed han detto, che il Bene essendo scevro d'invidia ama diffondersi. E sta bene; ma si diffonde già nella realtà delle Idee, nel mondo ideale: qual necessità di ulteriore diffusione? Bisognerebbe provare che gli occorre mostrarsi e diffondersi anche nel finito; e ciò non si può. Altri hanno cercato di congiungere l'esistenza della materia con quella illimitatezza, che Platone ammise, negli ultimi anni, anche dentro il mondo ideale, quando lo raccontò ai numeri pitagorici. Ma che la materia sensibile sia tutt'uno con l'illimitato, ch'entra nelle idee, non è detto da Platone. Il mondo rimane adunque senza spiegazione plausibile nel sistema platonico. L'autore medesimo dà soltanto per verisimili le cose che espone intorno alla genesi del mondo, pel quale non richiede una scienza, ma una fede: qui abbiamo dunque più miti che dottrine; più ipotesi che ricerche.

Il mondo così com'è, è opera della ragione; ma la ragione non può operare, se non è impiantata in un'anima: da qui l'anima del mondo, la quale fu formata la prima, perchè l'anima precede il corpo: dopo dell'anima del mondo viene il mondo stesso. L'anima del mondo fu formata come mediatrice tra l'indivisibile, ed il divisibile, ossia, come intende lo Zeller, tra le idee e le cose sensibili. Per mezzo dell'anima il mondo partecipa alla ragione: per mezzo di lei, ancora, sono legati insieme il medesimo e l'altro: legati nel movimento de' corpi celesti, fuori di noi; legati nella razionale conoscenza, dentro di noi.

L'anima del mondo muove sè stessa, ed inoltre comprende in sè i rapporti de' numeri e delle misure: essa stessa è un numero. La mediazione fra l'Idea ed il fenomeno succede, secondo Platone, per mezzo dell'anima del mondo, e per mezzo delle relazioni matematiche: l'anima occupa tra l'Idea ed il sensibile quel medesimo posto che le cognizioni matematiche occupano tra la scienza e l'opinione.

Nel mondo opera la ragione, ma opera altresì la necessità: ci sono adunque cause finali che chiariscono il disegno della ragione, e cause fisiche, opera della necessità. Le cause fisiche però sono, o dovrebbero essere, istrumenti della ragione; ma non sempre succede così, e talvolta le contrastano; onde invece, del bene, nasce il male. Aristotele quindi non a torto dice, che per Platone la materia è causa del male (*κακοποιόν*). Come poi ciò che non ha realtà possa attraversare l'attività del Bene, realtà somma, è uno de' tanti nodi insolubili del Platonismo; conseguenza di quel presupposto e non chiarito dualismo, il quale se in lui è men grossolano, che in Anassagora, non è però punto sorpassato.

Le proporzioni numeriche regolano il cosmo: gli elementi hanno tra loro le relazioni delle figure geometriche: la terra si compone di elementi cubici, il fuoco di piramidali: nel tramezzo l'acqua costa d'icosaedri, l'aria di ottaedri. Come nella terra, così nel cielo: anche quivi proporzioni numeriche. Posto che la distanza tra la Luna e la Terra sia stabilita = 1, quella del Sole sarà = 2, quella di Venere = 3, quella di Mercurio = 4, quella di Marte = 8, quella di Giove = 9, quella di Saturno = 27.

Il Cosmo è un grande animale: la Fisica e l'Antropologia adunque si rassomigliano e si corrispondono. Le tre parti dell'anima del mondo si riscontrano nell'anima umana; la indivisibile, la divisibile, la media. L'anima del mondo fu inoltre formata prima del corpo, e così l'anima umana preesisteva al corpo: data la preesistenza, ne consegue l'immortalità (1).

Le anime singole stanno all'anima del mondo, come le singole idee all'Idea suprema del Bene: la simmetria è perfetta.

Nell'uomo, ch'è il mondo in piccolo, si scorge del pari che nel cosmo l'influsso della ragione e della necessità: gli appetiti anche qui riluttano all'imperio della ragione.

(1) Veramente l'immortalità è fondata da Platone su diverse ragioni: nel Fedro, perchè l'anima muove sè stessa, ed è principio di ogni movimento; nella Repubblica, perchè non può essere distrutta la sua vita dalla malvagità morale, ch'è il solo male che possa incoglierle; nel Timeo, per la bontà di Dio, che non vorrebbe discioglierla; nel Fedone, finalmente, per la preesistenza, da cui deriva la reminiscenza, e la sua parentela con le idee. Zeller però nota, che tutte le varie ragioni per provare l'immortalità si fondano su la postura ontologica dell'anima nel sistema platonico.

I luoghi stessi, dove queste energie della vita umana si collocano, esprimono il rispettivo grado: la ragione ha per organo il capo, gli appetiti il corpo inferiore; nel mezzo, nel petto, sta il *θυμός*, l'*animus* de' latini, ch'è ministro della ragione, e giova a rintuzzar gli appetiti.

Le tre parti dell'anima umana riproducono il dualismo della Dialettica, e la tentata conciliazione. La parte superiore (*λογιστικόν*) che Platone chiama pure Logo, e Noo, è, o dovrebbe essere la signoreggiante; nel tramezzo l'animo (*δ θυμός*); giù in basso gli appetiti (*ἐπιθυμητικόν*). Alle parti designate corrisponde un particolar modo di apprensione; alla prima la cognizione, alla seconda l'opinione, alla terza la sensazione. Queste tre parti però paiono piuttosto tre essenze, più o meno strettamente collegate insieme, che manifestazioni di un'unica essenza. Il motivo ne è chiaro: il corpo umano, a cui sono inevitabilmente associate le due funzioni inferiori dell'anima nostra, è per Platone piuttosto un impaccio che un aiuto: talvolta è chiamato espressamente una prigione, da cui l'anima anela di liberarsi. Con questa concezione com'è possibile arrivare alla pienezza della personalità umana?

Ultima rimane a considerare l'Etica, benchè questa trattazione al sistema platonico abbia dato le prime mosse: certo è anzi, che il Bene vi occupa il principio, il mezzo, ed il fine. La Dialettica mette capo nell'idea del Bene: la Fisica tratta del Bene in quanto si diffonde, e si mostra nel Cosmo: l'Etica tratta del Bene come contenuto della nostra volontà: tutta la filosofia di Platone è in sostanza un'Agatologia; ed una catarsi, o purificazione, per arrivarvi.

Nella investigazione del Bene per rispetto a noi Pla-

tone si trova tra l'Edonismo de' Cirenaici, e l'Apatia de' Cinici: ei rifiuta il piacere come indefinito, ed impossibile a formare da sè il Bene; ma non volendo distruggerlo, cerca sottoporlo a misura: e la misura egli l'attinge alla Idea. Così, come risultato delle ricerche del Filebo, noi possiamo indicare, in una parola sola, la natura del Bene consistere nella Metriopatia: parola usata più tardi, ma corrispondente esattamente alla soluzione platonica. Nè solo piacere, nè sola ragione, ma misura del piacere per mezzo della ragione.

Questa misura arreca la sanità dell'anima, l'armonia di tutte le sue parti: in essa consiste la felicità. Unica via per conseguire la felicità è la virtù. La virtù non è un dono, e neppure si ha ad arbitrio: è un frutto della educazione. La partizione della virtù si fonda su la partizione delle energie dell'anima nostra; essendoci una virtù propria di ciascuna. Della parte conoscitiva è virtù propria la saggezza (*σοφία*); dell'animo, la fortezza (*ἀνδρεία*); dell'appetitiva, la temperanza (*σωφροσύνη*): di tutte è proprio il compiere il proprio ufficio, il non varcare i proprii limiti, la giustizia (*δικαιοσύνη*), virtù universale, alla quale si riduce altresì la pietà religiosa (*δοσιότης*), che è una specie di giustizia verso gli Dei. Ecco adunque l'origine delle quattro virtù, che furono dette di poi cardinali.

La virtù è il bene supremo per l'individuo, ed è pure per lo Stato, ch'è l'uomo in grande. Lo Stato è per Platone un organismo etico, anzi esclusivamente etico.

Quante virtù nell'individuo, tante nello Stato: ed il fondamento è lo stesso, la tripartizione cioè della nostra energia; se non che nello Stato ciascuna virtù è rappresentata da una classe. Ai reggitori dello Stato s'addice

la saviezza; ai guerrieri la fortezza; ed ai commercianti la temperanza. Condizione indispensabile, perchè si attui questo Stato ideale, è che i suoi reggitori siano filosofi. Il mezzo del quale ci dovevan valersi a conseguire il loro fine era l'educazione; la quale perciò era cosa dello Stato, era pubblica. Rin vigorire il corpo, e l'animo; comporli in armonia; tal era lo scopo della educazione, e parti di essa erano la ginnastica e la musica. Platone rimase sempre greco, quindi l'arte ebbe per lui una grandissima efficacia ad attuare il bene: il Bello ed il Bene sono spesso per lui tutt'uno.

A procurare viemmeglio l'armonia, e l'unione dello Stato propose, non ci avesse ad essere divisione di proprietà: il mio ed il tuo gli parvero ostacoli insormontabili alla concordia de' cittadini. A cessare le gelosie e le rivalità; a crescere l'amore reciproco della famiglia, propose la comunione delle donne e de' figliuoli. La tendenza all'armonia, esagerata, lo fuorviò.

L'Ueberweg nota che lo Stato ideale di Platone sta agli Stati realmente esistenti, come la Città di Dio di Sant'Agostino sta agli Stati mondani: i filosofi adempiono a Platone il ministero di sacerdoti; le altre classi ne sono i laici.

Una modificazione di gran momento avvenne nella filosofia platonica, specialmente per l'indirizzo pratico, negli ultimi anni della vita del filosofo: le Leggi contengono questa ultima forma del suo pensiero. Noi abbiamo accennato, come nella teoria delle Idee, Platone, stando alla testimonianza di Aristotile, si accostò ai numeri pitagorici (1): cotesta testimonianza trova un riscontro ed

(1) Il divario tra numeri ideali e numeri matematici consi-

un rincalzo nelle Leggi, pubblicate dopo la morte di lui. La lunga sperienza della vita, e i disinganni dell'ultimo viaggio in Sicilia dovettero persuadere il vecchio filosofo che il suo Stato ideale era discosto da ogni possibile attuazione: ei ne ritocò il disegno. Nel disegno ritoccato segnaliamo due cose: il maggior colorito religioso, e la importanza attribuita alla matematica; una cosa e l'altra conforme all'indirizzo pitagorico. Il primato nel governo passa dalla filosofia alla religione. Lo Zeller tratta separatamente la nuova dottrina politica delle Leggi, e fa risaltare il divario tra essa e quella espressa nel Politico e nella Repubblica.

Dalle poche linee che abbiamo potuto tracciare del sistema platonico è dato scorgere a mala pena la sua vastità, e lo sforzo continuo di raggiungere quella coerenza, che gli contendevano i discordanti elementi che aveva tra le mani. Trovate innanzi a sè due filosofie opposte, e scorse la nuova via additata da Socrate come la sola, dove si potessero radunare, e per quella si mise, e quivi tentò di fonderle in una. Certo non vi pervenne, ma vi si appressò più di tutt' i suoi predecessori, e i suoi sforzi ci colmano ancora di meraviglia. Il Platonismo è la più greca di tutte le manifestazioni di quel popolo armonioso: L' Ionismo di Eraclito, il Dorismo di Parmenide nella mente di Platone formano una sola Grecia.

steve in ciò che i primi sono specificamente differenti, dimo-
dochè gli uni non si possono sommare con gli altri: i numeri
matematici, invece, sono tutti a un modo, e si possono be-
nissimo addizionare.

CAPITOLO XI.

DELL' ACCADEMIA.

Morto Platone, l'orto vicino all'Accademia rimase pur sempre la sede della sua scuola, rimase fino al sesto secolo dopo Cristo: successione gloriosa che meritò bene di durare circa dieci secoli.

Primo successore del gran maestro fu Speusippo, nipote a Platone da parte della sorella di lui, a nome Potone; e più giovane dello zio di un venticinque anni. La successione poi si stabilì in modo, che lo Scolarca morendo, o partendo, designava il successore; e se designazione non c'era stata, i condiscipoli se lo sceglievano. Dopo otto anni, a Speusippo morto successe Xenocrate, che visse vecchio di ottantadue anni. A poco a poco venivan meno gli scolari che avevano udito personalmente Platone, e che formavano quella che si disse la vecchia Accademia. Essi furono Eraclide dal Ponto, Filippo da Opus, matematico ed astronomo, editore delle Leggi di Platone, e forse autore del dialogo Epinomide; Estieo da Perinto, che pubblicò le lezioni di Platone sul Bene; e finalmente l'astronomo Eudosso da Gnido. La successione dello Scolarca dopo Xenocrate cadde su Polemone, e dopo di lui su Crate, noto per le sue relazioni con Crantore, il quale fu autore di un libretto sul dolore.

Il successore di Crate, Arcesilao, diede un altro avviamento alla scuola, e da Arcesilao comincia appunto quella che si disse Accademia media.

La vecchia Accademia s'era ingolfata nella metafisica pitagoreggiante, ed in un astruso dommatismo; la media,

al contrario, s' avviò per lo scetticismo. La media ebbe, oltre ad Arcesilao, anche Carneade, il quale ampliò lo scetticismo di Arcesilao: onde la media accademia suole da taluni essere suddivisa in due, con a capo i due mentovati filosofi.

Carneade di Cirene è più noto: tra noi è popolare per la famosa domanda di Don Abbondio: chi era Carneade?

Carneade fu inviato a Roma il 155 a. C., e vi fece fortuna come parlatore copioso. Un giorno innanzi al pubblico lodò la giustizia, il giorno appresso però la dimostrò inconciliabile con la Politica: se i Romani volevano essere giusti, dovevan tornare alle loro capanne.

Clitomaco, suo scolare, disse non essere stato mai chiaro, quale fosse stata l'opinione del maestro intorno all'Etica.

La nuova Accademia finalmente tornò al dommatismo di prima. Essa, come si era fatto della media, è stata pure ridivisa in due; e a capo dell'una c'è Filone di Larissa, che viveva a tempi della prima guerra mitridatica, e fu udito anche da Cicerone: a capo dell'altra, il suo scolare Antioco di Ascalone, il quale cercò di amalgamare le dottrine di Platone con quelle di Aristotele, e più ancora degli Stoici, spianando così la via al Neoplatonismo.

L'Accademia adunque è vecchia, media, e nuova; e poichè le due ultime sono state ridivise in due ognuna; perciò di Accademie se ne contano sino a cinque.

Mentre la Vecchia Accademia si trasmetteva una parte dell'eredità spirituale di Platone col celebre giardino, dove Platone aveva insegnato: mentre la Media, e la Nuova Accademia si sviluppavano principalmente a Roma, il pieno possesso della eredità platonica era passato, come nota lo Zeller, da Platone in Aristotele.

CAPITOLO XII.

VITA E SCRITTI DI ARISTOTELE.

Aristotele nacque a Stagira il 384. a. C., da Nicomaco, medico ed amico di Aminta re di Macedonia, e da Festis. Mortigli i genitori, prese cura della sua educazione Proseno d'Atarneo, a cui egli rese il controcambio, educandone poi il figlio Nicanore. Diciottenne ancora andò in Atene, ed entrò nella scuola di Platone, dove si fermò vent'anni, fino alla morte cioè del vecchio maestro. Invitato da Hermias, signore di Atarneo e di Assos, dopo la morte di Platone, ei v'andò insieme con Xenocrate: dimorò ad Assos tre anni. Dopo la morte dell'amico Hermias, sposò Pithias, sorella o nipote di lui: e mortagli poi questa moglie, sposò Erpillis, da cui ebbe il figlio Nicomaco.

Tramutatosi a Mitilene dopo la morte di Hermias, ebbe quivi la richiesta di Filippo il Macedone perchè gli educasse il figlio: Aristotele v'andò il 343, o 342 a. C. Alessandro aveva tredici anni. La scuola continuò un triennio, finchè, andato Filippo verso Bisanzio, Alessandro dovette prendere l'amministrazione del regno.

Grande fu l'influsso di Aristotele su l'animo di Alessandro: grandissimi gli aiuti che Aristotele s'ebbe pei suoi studi dalla dimora nella corte macedone. Si valutano ad ottocento talenti i sussidi datigli dal regale allievo per la storia degli animali; oltre alla ricca biblioteca che Aristotele, il primo fra i Greci, potè radunare. Se non che, quest'amichevole corrispondenza fu troncata, quando Callistene, nipote di Aristotele, e fautore del par-

tito greco, cadde in disgrazia di Alessandro. Aristotele allora tornò ad Atene, tredici anni appunto dopo che n'era partito: e questa volta vi dimorò dodici anni, dal 335 a. C al 323. Questo intervallo di tempo fu il più fecondo nella vita di Aristotele, ed il più importante per la coltura del mondo; avendo egli in tal tempo distese quelle opere, di cui aveva prima ammannito i materiali. Ritornato in Atene fondò una scuola nel ginnasio vicino al tempio di Apollo Liceo: e poichè insegnava passeggiando nei viali ombreggiati da alberi, la scuola prese nome di peripatetica.

Morto Alessandro, ed Atene meditando una rivincita, Aristotele doveva esservi malvisto: le invidie degli emuli ne trassero partito, e Demofilo, istigato dal ierofante Eurimedone, aveva portato contro di lui la solita accusa di empietà. Aristotele disse non voler dare occasione agli Ateniesi di rendersi un'altra volta colpevoli verso la filosofia, e se ne fuggì in Calcide nell'Eubea. Quivi morì l'anno appresso, nella estate del 322, di una malattia di stomaco di cui soleva soffrire: morì un anno dopo di Alessandro Magno, qualche mese prima di Demostene: quell'anno si può dire che morisse l'Ellade gloriosa.

Sul carattere di Aristotele non abbiamo certe notizie, salvo le accuse che i suoi nemici accumularono: massime tra queste, la invidiosa ingratitudine verso Platone, e le relazioni con la corte di Macedonia, quando Filippo ed Alessandro avevan manomessa la libertà greca. Se non che, quanto alla prima accusa, egli è certo che Aristotele non si partì dalla scuola di Platone, finchè il maestro visse; non ne fondò nessuna in nome suo; è certo, che partitosi, dopo la costui morte, stette in compagnia di Xenocrate ben tre anni; e della fedeltà di Xenocrate,

che poi fu a capo dell' Accademia, niuno può dubitare. Quanto alla dimora nella corte macedone, e l'aver parteggiato per Alessandro, chi può fargli carico, come nota lo Zeller, di aver creduto più adatto lui a tutelar la libertà greca, che non il Re di Persia? Di aver creduto Alessandro capace di dare alla Grecia l'unità dello Stato, la sola cosa di cui ella mancasse a signoreggiar tutti gli altri popoli? E la libertà stessa era forse senza pericoli, anche tolto di mezzo Alessandro?

La critica moderna ha scagionato il sommo filosofo delle più gravi accuse, che gli erano state mosse, e sebbene questa difesa non tocchi il merito della sua dottrina, pure non è piccola soddisfazione il sapere, che un uomo il quale ha scritto sì meravigliosamente, pe' suoi tempi, intorno alle virtù morali e politiche, sia stato egli stesso fornito di un nobile e virtuoso carattere.

Del testamento di Aristotele ricordiamo due disposizioni soltanto: una, la liberazione di tutti quegli schiavi che lo avevano servito; l'altra, la direzione della scuola lasciata a Teofrasto: al quale toccò altresì la biblioteca, forse dopo la morte di Nicomaco figlio di Aristotele.

Importante per la storia dell'Aristotelismo è il destino di questo lascito, non tanto pe' molti libri da Aristotele, a grandissimo prezzo, raccolti, quando pei libri suoi medesimi. Secondo un racconto di Strabone, ripetuto da Plutarco, i libri di Aristotele, dopo la morte di Teofrasto, esistevano soltanto negli esemplari contenuti in quella biblioteca, la quale fu ereditata da Neleo da Scepsi. I costui eredi poi nascosero gli anzidetti libri in un sotterraneo: quivi stettero sepolti sino al principio del primo secolo avanti Cristo; quando scoperti da Apellicone di Teio furono portati ad Atene: da Atene furono tra-

sferiti a Roma da Silla vincitore, 87 anni a. C. A Roma dopo la morte di Silla, dal grammatico Tirannione, e, come aggiunge Plutarco, da Andronico di Rodi furono ordinati e pubblicati, 70 anni circa a. C. Secondo un tal racconto, adunque, i Peripatetici posteriori a Teofrasto avrebbero ignorato i libri di Aristotele; e quelli che si servirono di essi libri dopo un secolo e più, così come furono trovati guasti dall'umidità, e corrosi dalla tignuola, non poterono essere neppure certi, se l'ordinamento, e il rattoppamento di Andronico corrispondesse al genuino pensiero del primo autore.

Agli storici era indispensabile assodare la genuinità de' libri aristotelici, e quindi vagliare che cosa fosse d'erroneo del racconto straboniano.

Lo Zeller dopo erudite ricerche arriva a questo risultato, esser cioè verosimile tutta la parte del racconto che si riferisce al destino de' libri ereditati da Neleo; essere però affatto inverosimile, che questi libri fossero i soli esemplari esistenti nelle opere aristoteliche; essere inverosimile che Eudemo e Stratone non ne avessero copia, mentre fra la morte di Aristotele e quella di Teofrasto corsero non meno di nove olimpiadi; essere inverosimile che non si trovassero nella biblioteca d'Alessandria; star contro all'ipotesi dell'unica copia il fatto che i libri aristotelici si trovano citati nel frattempo che corre tra il sotterramento fatto nella Troade dagli eredi di Neleo, ed il disseppellimento per opera di Apellicone; e finalmente la nessuna maraviglia che ha arrecato ai contemporanei questa scoperta; maraviglia che avrebbe dovuto essere stragrande, se veramente sì importanti libri fossero stati ignorati per lo innanzi.

Premesse queste notizie, vediamo quale sia il numero e l'ordine de' libri aristotelici.

Platone scriveva pel gran pubblico, ed in forma popolare; Aristotele, al contrario, scriveva per la scuola, ed in forma scientifica. Nella prima dimora in Atene, e mentre ancora frequentava l'Accademia, Aristotele, ad esempio del maestro, usò anch'egli la forma del dialogo, e parecchi si dice ne abbia scritti, lodati da Cicerone, ma non pervenuti fino a noi: salvo alcuni frammenti dell'Eudemo, dialogo che volle intitolato al nome di un suo amico, e condiscipolo, morto il 354 a. C., in Sicilia, nella battaglia combattuta fra Dione e Dionigi. Era un dialogo fatto a simiglianza del Fedone, e vi si propugnava pure l'immortalità dell'anima. Diogene Laerzio dà un catalogo delle altre opere essoteriche, o popolari, di Aristotele, e sono: su la giustizia, sul poeta, su la filosofia, il Politico, il Grillo, il Nerinto, il Sofista, il Menesseno, l'Erotico, il Simposio, sopra la ricchezza, il Protreptico ecc. — L'Erdmann osserva a loro proposito, non essere forse stata ingiustizia del destino, s'esse appunto sono andate perdute.

Più importanti però sono le opere essoteriche, ossia quelle composte per la scuola. Esse si possono raccogliere sotto quattro capi: logica, metafisica, fisica, ed etica.

Le opere logiche vanno raccolte col nome di Organo, titolo che non appartiene ad Aristotele: il Prantl anzi stima non appartenere neppure ai primi ordinatori degli scritti aristotelici, come Ermippo, o Andronico, ma ai commentatori venuti più tardi. Organo fu detto quasi istrumento della ricerca scientifica.

L'Organo contiene cinque parti, di cui daremo un breve cenno.

Le categorie (*κατηγορίαι*), delle quali lo Spengel ed il Prantl hanno impugnato la genuinità: lo Zeller crede genuino il fondo, ma ammette che sia stato ritoccato: il

Brandis tiene per aggiunti da altra mano i postpredicamenti.

2. La interpretazione (*περι ἑρμηνείας*), di cui Andronico di Rodi impugnò pure la genuinità: ora però è accettata per genuina. Il Zeller, poichè vi si tratta delle proposizioni, preferirebbe l'intestazione di un libro consimile di Eudemo: *περι Ἀξίσεως*.

3. Gli Analitici primi (*ἀναλυτικὰ προτέρα*), dove si tratta del sillogismo, e gli Analitici posteriori (*ὕστερα*), dove si tratta della prova, della definizione, della divisione, e della conoscenza de' principii.

4. I topici (*τοπικά*), dove si espongono i sillogismi dialettici, o verisimili.

5. Finalmente gli elenchi sofistici (*περι σοφιστικῶν ἐλέγχων*) dove sono esposte e sciolte tutte le conclusioni capziose usate dai sofisti.

Ai libri logici si suole congiungere la Rettorica, la quale appartiene al tempo dell'ultima dimora di Aristotele in Atene: non è però di Aristotele quella che s'intitola: la Rettorica ad Alessandro; avendo lo Spengel dimostrato ch'essa ha per autore il retore Anassimene di Lampsaco. E poichè con la Rettorica si suole unire la Poetica, è bene sapere, che lo stesso Leonardo Spengel, seguito dallo Zeller, dalle lacune che vi si scorgono, arguisce, che quella da noi posseduta, non sia altro, se non un semplice sommario, e non completo, dell'opera originale.

Dopo i libri logici viene la Metafisica. Gli scritti che vi si riferivano furono ordinati da Andronico di Rodi, che loro diede il nome che ora portano di Metafisica (*τὰ μετὰ τὰ φυσικά*): Aristotele soleva chiamarla filosofia prima (*πρώτη φιλοσοφία*). La denominazione di Andronico nacque da ciò, che Aristotele soleva distinguere ciò ch'è primo

per rispetto a noi da ciò ch'è primo per natura : nella Metafisica si trattava appunto di ciò ch'è primo per natura, e quindi che, per noi, vien dopo le cose naturali. Il contenuto dei quattordici libri della Metafisica non è però tutto dottrinale: ce n'è di alcuni che sono storici e critici e che rappresentano il primo e miglior saggio di storia della filosofia che l'antichità ci abbia tramandato. Principalissima parte di questa critica è la polemica contro le idee di Platone.

Più copioso è il numero dei libri fisici. Primi per ordine sono gli otto libri che si chiamano *physica auscultatio* (*φυσική ἀκρόασις*), come se si dicesse: lezioni intorno alla natura. Ne' primi cinque libri vi si discorre de' principii naturali, negli ultimi tre del moto: il settimo libro non è però creduto composto da Aristotele.

Seguono i quattro libri del Cielo (*περὶ οὐρανοῦ*): i cinque della generazione e della corruzione (*περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς*): ed i quattro meteorologici (*μετεωρολογικά*).

Non genuino è il libro del mondo, che si trova ancora nella collezione delle opere aristoteliche, come pure quello su le piante: Aristotele ne compose veramente uno su quest'ultimo argomento, ma esso andò perduto. Quanto al libro del Mondo, esso appartiene, secondo Zeller, all'eclettismo del primo secolo avanti Cristo.

La storia degli animali (*περὶ τὰ ζῷα ἱστορίαι*) è una fisiologia, ed un'anatomia comparata: il decimo libro n'è stato però dimostrato spurio dallo Spengel e dal Brandis.

Parte degli scritti naturali è la psicologia, contenuta ne' tre libri dell'anima (*περὶ Ψυχῆς*), dei quali sono più compiuti i primi due; meno compiuto il terzo. Ai libri dell'anima si rannodano quelle piccole dissertazioni parte fisiologiche, parte psicologiche, che sono comprese sotto

il titolo collettivo di *Parva naturalia*, e che trattano del senso, della memoria, del sonno, dei sogni, della divinazione nel sogno, della lunghezza e della brevità della vita; della vita e della morte. Sarebbero da collocare qui i 262 problemi (*προβλήματα*), che vanno sotto il nome di Aristotele, se non si fosse verificato, che questa raccolta racimolata sopra sue indicazioni non appartiene a lui. Cita bensì Aristotele in sette o otto luoghi i Problemi, ma nessuna citazione si riscontra con quelli che noi abbiamo; il che dimostra, essere la presente compilazione stata fatta dalla sua scuola.

Dobbiamo segnalare altresì come non genuini il libro della fisognomia, quello sul moto degli animali, e forse quello de' colori, contro il quale Prantl ha mosso fondate difficoltà.

L'Etica di Aristotele finalmente rimane in tre differenti opere, che hanno diverse intestazioni, e divisione diversa. I libri etici Nicomachei (*ἠθικὰ Νικομάχεια*) sono dieci: sette sono i libri Etici Eudemei (*ἠθικὰ Εὐδήμεια*): due, la grande Etica (*ἠθικὰ μεγάλα*).

Come si potesse chiamare Grande Etica il più breve scritto, spiega il Trendelenburg dicendo, che *ἠθικὰ μεγάλα* si scrisse invece di *ἠθικῶν κεφάλαια*, ovvero di *ἠθικῶν μεγάλων κεφάλαια*: come se fosse una riaccapitolazione delle Grandi Etiche.

Su la relazione reciproca di queste tre redazioni dell'Etica aristotelica i critici non sono concordi. Lo Schleiermacher credette più antica la redazione dei *Magna Moralia*, e più recente quella degli Etici Nicomachei: lo Spengel stimò, invece, essere soli genuini gli Etici Nicomachei; redatti da Eudemo sopra i libri di Aristotele gli Etici Eudemei; e riassunto di entrambi i *Magna Moralia*. Allo

Spengel hanno aderito il Brandis ed il Prantl: lo Zeller non crede risolta la controversia, finchè si contrasta su la posizione da assegnare ai tre libri che sono comuni agli Etici nicomachei, ed agli Etici eudemei.

Con l'Etica vanno intimamente connessi gli otto libri della Politica (*πελιτικó*). Non sono genuini i libri economici, o per lo meno non è genuino il secondo libro. Aristotele aveva pure composto un'opera (*πολιτεΐαι*), dove eran descritti le costituzioni politiche di circa 158 città; ma questa andò perduta.

Ed ecco annoverate le opere del sommo Stagirita, non tutte neppure, avendo lasciato fuori di conto le lettere, le poesie, i dialoghi, e tutti gli altri scritti che gli sono stati attribuiti, e di cui non avanza vestigio, o che la critica ha ritenuto per non genuini.

La serie cronologica delle opere di Aristotele veramente non è così essenziale alla comprensione del suo pensiero, com'è forse il caso per Platone: Aristotele par che abbia formulato il suo sistema tutto di getto, e la priorità cronologica poco rileva, essendone le singole parti intimamente collegate. Daremo però la serie degli scritti aristotelici secondo che l'ha ricostruita lo Zeller.

Per primi composti ei dà gli scritti logici, ad accezione del *περί Ἐρμηνείας*. Dopo i logici i fisici, e tra questi son da mettere avanti quelli che trattano la natura inorganica, poi la storia degli animali, e i libri dell'anima: senza decidere quale di questi due abbia la precedenza. L'Etica, e la Politica, per lo Zeller, avrebbero tenuto dietro ai libri fisici, come quelle che presuppongono la trattazione dell'anima: dopo sarebbe stata scritta la Rettorica: e nel tramezzo fra la Politica e la Rettorica cadrebbe la Poetica. Ultima ad essere composta sarebbe stata la Metafi-

sica, la quale sarebbe rimasta incompiuta, ed edita soltanto dopo la morte di Aristotele.

Questa serie non è accettata da tutti specialmente per quel che tocca la priorità tra i libri fisici e gli etici: lo Zeller stesso però avverte, che tal controversia non è poi di gran significato per la comprensione del sistema.

CAPITOLO XIII.

DELLA DOTTRINA DI ARISTOTELE.

Aristotele, come il suo maestro Platone, si rannoda a Socrate: per lui oggetto della filosofia è l'universale; per lui la cognizione si distingue dalla semplice opinione, che versa su l'accidentale: il metodo è l'induzione, da cui è condotto alla formazione dei concetti: le prime mosse sono prese pure dall'opinione comune, o dall'uso della lingua, o dalle dottrine de' filosofi precedenti. A questi tratti è dato riconoscere la fisonomia della scuola; pure a chi guardi più sottilmente cominciano a rilevarsi importanti differenze. La sfera del sapere scientifico, la quale per Platone si limita alle eterne idee, in Aristotele si slarga.

Si dà scienza, per lui, non del solo necessario, ma anche di ciò che suole accadere d'ordinario (*τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*). Inoltre la esperienza, la quale per Platone rimaneva o nemica, o almeno estranea alla scienza, per Aristotele entra in rapporto positivo con lei: la scienza deve rischiarare i fenomeni dati, e dimostrare le cause. E perchè ciò? Perchè l'idea, sebbene essenza delle cose, anzi appunto perchè essenza, non può stare staccata dai fenomeni. Qui il divario tra Platone ed Aristotele è capitale, è reciso: le obiezioni che il discepolo muove frequenti e

incalzanti al maestro, girano sempre su questo cardine: le idee separate non dichiarano i fenomeni, sono un duplicato inutile delle cose.

Per Aristotele il sensibile è la materia, la non sensibile essenza è la forma: entrambe sono un medesimo essere; non sviluppato, ed in potenza la materia; sviluppato ed in atto la forma. La materia si sforza verso la forma per intima necessità: e la forma, alla sua volta, si rappresenta, e s'impronta nella materia: le due fanno uno.

Se non che, si potrebbe più esattamente dire: le due dovrebbero fare uno; perchè in realtà il dualismo in Aristotele rimane pure inconciliato. In Platone c'era l'idea ed il fenomeno, staccati l'una dall'altro, in Aristotele ci sono la materia e la forma. La più alta forma del mondo è per lui scevra di materia: la più alta forma nello spirito umano, l'intelletto, viene dal di fuori, e non s'intrinseca bene nell'unità della nostra persona.

Ma se Aristotele non riuscì a conciliare l'Idealismo platonico col Realismo, fece però il possibile, secondo i suoi tempi: sviluppò meglio il metodo induttivo; si valse della esperienza nella spiegazione de' fenomeni fisici; cosa che avevan trascurato e Socrate e Platone; e fu osservatore diligentissimo, per quanto gliel consentivano gli scarsi mezzi di osservazione, e 'l difetto delle matematiche. Zeller dice di lui con piena giustizia: Aristotele non è semplicemente un pensatore speculativo, ma uno dei più esatti ed infaticabili osservatori, che noi conosciamo. E questo giudizio valga di risposta ai contemporanei detrattori dello spirito metafisico dello Stagirita; positivi essi, ma soltanto a parole.

Dette queste cose su la posizione storica della dottrina aristotelica, esponiamola parte per parte, con quella bre-

vità ch'è propria del nostro libro. Che se in questa esposizione ne trapassiamo i limiti, ci sia consentito per la ragione, che le parole spese dippiù sopra Aristotele ce ne risparmieranno moltissime altre sopra i filosofi posteriori.

L'ordine con cui si può distribuire la dottrina aristotelica è il seguente: logica, metafisica, fisica, morale: una divisione a parte potrebbe formare la poetica e la retorica. La poetica sarebbe una trattazione dell'arte, benchè Aristotele non abbia trattato, se non la sola poesia; e l'arte è una produzione dello spirito sì, ma non si può confondere con l'attività pratica, la quale è materia dell'etica. Aristotele chiama *ποίησις* la prima, *πράξις* la seconda: l'una è prodotta dalla facoltà artistica, l'altra dalla volontà; nell'una si guarda all'opera prodotta, nell'altra all'intenzione di chi opera. Quanto alla retorica essa è l'applicazione della dialettica adoperata per un fine politico; sicchè starebbe nel tramezzo della logica e della politica.

Logica. Senza la metafisica sarebbe impossibile intendere le altre parti della filosofia aristotelica; ma alla metafisica è indispensabile propedeutica la logica. Onde alcuni hanno stimato, che la logica secondo la mente dello Stagirita andasse compresa nella filosofia prima. Lo schema della logica aristotelica è il seguente. Le forme del pensiero corrispondono a quelle del reale: queste forme, o categorie sono la sostanza, la quantità, la qualità, la relazione, il luogo, il tempo, la disposizione, l'aver, il fare, il patire: *τι ἔστι*, ovvero, *οἴσια, ποσόν, ποιόν, πρὸς τι, ποῦ, ποτέ, κείσθαι, ἔχειν, ποιεῖν πασχειν*: in tutto dieci, del qual numero diremo appresso. Perchè si abbia un concetto reale, occorre che la cosa sia rappresentata sotto una o più di queste categorie.

Il concetto reale poi coglie l'essenza : onde se il legame de' nostri concetti corrisponde al nesso medesimo delle cose, i nostri giudizi saranno veri ; se no, saranno falsi. La verità consiste nel pensare l'essere come essere, ed il non essere come non essere : la verità della conoscenza è il pieno accordo con la realtà. Affermare e negare è l'ufficio della proposizione , funzione che corrisponde all'unire ed al separare nella natura.

Oltre la connessione (*συνπλοκή*) immediata c'è il sillogismo , con cui da un concetto universale si deduce un concetto particolare, purchè tra essi interceda un concetto medio, collegato con entrambi. Aristotele il primo ha introdotto il nome e la teorica del sillogismo : egli ne ha determinato gli scherzi ; o, come oggi si chiamano, le figure ; che s'insegnano tuttavia com'egli le descrisse.

Dal semplice sillogismo si distingue l'apodissi, o la dimostrazione. Nel sillogismo si bada alla sola connessione delle premesse con la conclusione : i principii della prova, invece, debbono essere veri e certi: il mezzo termine qui è la causa, o il real fondamento medesimo. Ne' primi Analitici si tratta del sillogismo ; negli ultimi Analitici della dimostrazione. Che se le premesse sono soltanto verosimili (*ἔνδοξα*), o contengono semplici indizii, da arguire una conclusione, si ha il sillogismo dialettico, di cui si discorre ne' libri topici. E se finalmente le premesse sono semplicemente presunte per verosimili, si ha il sillogismo eristico, di cui si tratta negli elenchi sofistici.

Oltre la dimostrazione che procede dall'universale al particolare, v'ha l'induzione, o sillogismo epagogico, il quale procede, per via inversa, dai particolari sottordinati, al concetto universale. Questo processo è per rispetto a noi più chiaro ; ma l'altro, quello dell'apodissi, ha più forza dimostrativa.

La determinazione de' concetti si fa per mezzo della definizione: onde mentre la dimostrazione chiarisce la cosa per mezzo della sua causa; la definizione la determina cogliendone l'essenza.

Con la definizione i concetti si ordinano, s'ingradano, si organano: a un capo di questa serie, c'è l'individuo, all'altro l'universalissimo, che non può più essere provato, e ch'è colto immediatamente dall'intelletto.

Il canone supremo che domina la logica è il principio di contraddizione, e quello del mezzo escluso tra i contraddittorii: di queste proposizioni non è possibile dare una prova: la prova anzi le presuppone; e la prova indiretta, o apagogica, specialmente si fonda sul principio del mezzo escluso.

Tema proprio della Logica è il concetto, della Metafisica, o della filosofia prima, è l'Essere: l'una si tiene dunque con l'altra, perchè il concetto è l'Essere stesso in quanto pensato.

Di transizione servono le Categorie.

La parola categoria fu tradotta in latino *praedicamentum*, e non a torto; il Prantl nota che il verbo *κατηγορεῖν* presso Aristotele significa enunciare, predicare una cosa di un'altra τὸ καθ' οὗ.

Ma ci sono categorie nella Logica, e ce ne sono nella Metafisica: nell'una e nell'altra hanno il valore di predicamenti dell'Essere; or come va che non tutte quelle della Metafisica trovano anche luogo nella Logica? Noi abbiamo annoverato fino a dieci le categorie della logica aristotelica: questo numero, messo in canzone dal Prantl, s'è giudicato arbitrario; ed è difatti, perchè lo stesso Aristotele ha talvolta tralasciate due delle dieci categorie, l'aver e il giacere, pur nei luoghi dove pareva aver l'intenzione di

darne il numero preciso. Ma se il numero è accidentale, non è così del significato che le categorie hanno nella Logica. Qual è questo significato?

Qui cominciano le discrepanze, che noi toccheremo rapidamente.

Il Trendelenburg dà alle categorie logiche di Aristotele un valore grammaticale. Tutte queste esprimono il nome (*ὄνομα*), o il verbo (*ῥῆμα*) inteso largamente per tutto ciò che si dice del nome. La sostanza corrisponde adunque al nome sostantivo: la quantità, la qualità, la relazione corrispondono all'aggettivo, al numerale, ed a certi avverbi: il tempo ed il luogo agli avverbi che esprimono l'uno e l'altro: il giacere al verbo intransitivo: l'aver al perfetto passato de' Greci: il fare al verbo attivo: il patire il passivo.

A questa spiegazione del Trendelenburg s'è accostato l'Erdmann: il Bonitz però e l'Zeller le contraddicono. Le loro ragioni in contrario sono: che Aristotele non ha mai accennato a questa origine; e che le parti del discorso, come le ha distinte Aristotele, non corrispondono a questa distribuzione che il Trendelenburg presuppone. Così, per dirne una, Aristotele non rileva gli avverbi, che pel Trendelenburg avrebbero una gran parte nella distribuzione categorica; ed in generale poi Aristotele, oltre il nome ed il verbo, d'altro non fa menzione, se non della congiunzione e dell'articolo.

L'Ueberweg ritiene che Aristotele abbia avuto d'occhio le parti della proposizione piuttostochè le specie delle parole; o meglio, che Aristotele non ha distinto abbastanza tra le une e le altre.

Il Bonitz ritiene che le categorie annoverate da Aristotele nella Logica siano soltanto quelle che servono a chiarire l'esperienza; escludendo perciò le altre. Ma il

Zeller gli obietta: e perchè non v'ha incluso la materia, la forma, la potenza, l'atto, il moto? Forse che queste categorie non sono necessarie a chiarire l'esperienza?

Lo Zeller perciò è indotto a credere che le categorie logiche non siano punto concetti reali, ma classificazioni generali, nelle quali debbono entrare tutti i concetti reali. Per tal motivo n'è escluso ogni predicamento che abbia un contenuto o fisico, o etico. Queste classi generali, secondo l'illustre storico, non sono state dedotte, ma raccolte empiricamente da Aristotele, riflettendo su le date condizioni del reale.

Il Prantl finalmente spiega così il valore e l'origine delle categorie logiche: e la sua spiegazione ne sembra più accettabile.

Aristotele, ei dice, al contrario di Platone, sostiene che l'universale si attua nella concretezza dell'essere; ed in quella della realtà vien colto dal nostro pensiero ed espresso dal nostro linguaggio. Il risultato di questo processo d'attuazione è quindi la Sostanza la quale entra nelle determinazioni dello spazio e del tempo, acquista concreta proprietà, e si mette in relazione col mondo numerabile e misurabile per mezzo della sua attività. La base ontologica delle categorie dunque è il processo della realizzazione determinata, che riesce alla concretezza della Sostanza.

Secondo questa spiegazione non solo sarebbe manifesta l'origine delle categorie logiche, ma anche la ragione, perchè non tutte le categorie metafisiche vi fossero state incluse: bisognava annoverare quelle soltanto che si riferiscono al processo della determinazione come già pervenuto al suo risultato, escludendo del pari e quelle che lo precedono, e quelle che ne conseguono. Ma ciò si parrà meglio appresso.

Metafisica. Il problema della Metafisica è la ricerca dell'Essere. Aristotele si trovava davanti, le spiegazioni de' filosofi che lo avevano preceduto, e quindi le seguenti domande. L'Essere è la sola materia, il solo essere corporeo; o c'è pure un essere incorporeo? I filosofi anteriori ad Anassagora avevano accettato la prima opinione; da indi in poi s'era cominciato a distinguere tra corporeo ed incorporeo.

L'essere consiste nell'individuo, o nell'universale? Ovvero non c'è, se non un essere solo? L'opinione comune era che l'essere consiste nell'individuo: Platone le aveva contraddetto, riponendo l'essere nell'universale. Parmenide, prima di lui, aveva ritenuto l'Essere per un solo.

Inoltre: l'esperienza ci dà l'unità e la molteplicità: dove consiste l'essere? nell'unità sola, o nella molteplicità sola? ovvero nel legame d'entrambe? Gli Eleatici avevan risposto: nell'unità sola; gli Atomisti: nella molteplicità sola, perchè l'unità è semplicemente meccanica ed esteriore; i Pitagorici avevan proposto il legame de' numeri, Platone delle idee.

Finalmente: c'è passaggio dall'essere al non essere? Parmenide l'aveva impugnato: Platone lo aveva ritenuto, ma con una restrizione, ammettendolo cioè nel solo mondo de' fenomeni, negandolo nel mondo delle idee, al quale realmente appartiene l'essere.

Sopra questi problemi ereditati dalla filosofia anteriore, Aristotele istituisce una critica, ch'è un capolavoro di profondità: noi ci limitiamo a quella parte che riguarda Platone, il quale alla sua volta aveva già pure polemizzato contro i suoi predecessori.

Platone dall'esigenza socratica, che il concetto sia soltanto dell'universale, aveva concluso, che dunque l'uni-

versale solo è il vero essere, ed inoltre che questo universale ha una esistenza separata. Aristotele impugna questa esistenza separata, la quale non nasce dal principio socratico: esiste l'universale bensì, ma nell'individuo, non fuori di esso. Se avesse una esistenza separata, sarebbe un raddoppiamento inutile; le idee sarebbero sensibili eterni (*αἰσθητὰ αἰδία*). E poi, dato l'individuo sensibile da una parte e l'idea dall'altra, ci vorrà un tipo, un'idea comune ad entrambi; ne nascerà una terza cosa. Quest'argomento è detto del terzo uomo, perchè dalla dottrina platonica s'inferisce la necessità di un terzo uomo, che sta su l'uomo individuo, e l'uomo idea; comune ad entrambi.

Finalmente se le idee sono le essenze degli individui, in che modo l'essenza può stare fuori di ciò di cui è l'essenza?

L'universale dunque esiste, ma non separato: esiste nell'individuo. Il rapporto tra l'individuo e l'universale è concepito da Aristotele nella Sostanza: la forma è l'essenza dell'individuo, non come universale, ma come determinata, sviluppata nella piena realtà: dirimpetto ha la materia, la quale è l'universalità indeterminata, la possibilità di determinarsi così o così.

La relazione tra individuo ed universale si converte in quella di forma e di materia. La forma è il reale, la materia è il possibile: il possibile, non già il non ente, com'era per Platone: il possibile, ch'è il non ancora essere. Il passaggio dalla possibilità all'atto si fa per mezzo del moto.

Così abbiamo l'idea di Platone cangiata in forma: la materia di Platone, ch'era l'opposto dell'idea, diventata per Aristotele potenza, di cui la forma è l'atto. L'uno accanto ai molti o di là dai molti (*ἐν πρὸς τὰ πολλὰ*) in

Platone, diviene l'uno ne' molti (*ἐν κατὰ πολλῶν*) nel suo discepolo: l'universale non abita in un altro mondo diverso da questo degl'individui, ma è nello stesso individuo, è in lui immanente (*ἐνυπάρχον*).

La forma non si trova senza la materia, salvochè in Dio, il quale è forma pura, ma individua anche essa, e senza contenere in sè le altre forme. La materia, alla sua volta, non può stare senza forma; perfino la materia elementare ha una sua forma propria, benchè rudimentale, e capace di assumerne altre.

Il moto, per cui dalla potenza si va all'atto, è definito da Aristotele: l'atto del possibile, in quanto possibile. Esso ha un principio donde nasce, ed un fine dove tende. Il fine è la stessa cosa del concetto: ogni finalità è l'attuazione di un concetto. Questo concetto può muovere o dall'interno, come nelle produzioni naturali, o dall'esterno come nelle opere artificiali. In Dio, ch'è la più alta forma, è pure l'altissimo fine, e quindi il fondamento ultimo di ogni moto.

Ecco adunque li quattro principii aristotelici: la materia (*ἡ ὑλη*); la forma* (*τὸ εἶδος*) (1); il principio donde è il moto, (*τὸ ὅθεν ἡ κίνησις*); e ciò per cui, o in grazia di cui il moto si fa, detto anche causa finale (*τὸ οὐ ἔνεκα*). Le ultime tre si dicono propriamente cause (*αἰτίαι*) per rispetto alla materia: anzi negli organismi le tre cause coincidono, e si unificano nell'anima; una medesima cosa essendo quivi la forma, il fine, e la causa efficiente (2).

(1) Per esprimere la causa formale, Aristotele usa, oltre alla parola *εἶδος*, anche la parola *λόγος*: talvolta si riscontrano *μορφή*, e *παράδειγμα* nello stesso senso.

(2) La causa efficiente (*ποιῦν αἰτίον*) è la stessa di quella che

La materia, nel riguardo dell'operare, si dice potenza (*δύναμις*); la forma, entelechia (*ἐντελέχεια*): ed entelechia si distingue da energia, in quanto che la prima accenna propriamente allo stato di perfezione in cui la sostanza si trova attuata; l'energia poi accenna alla reale attività ch'essa esercita.

L'operazione in quanto proviene dalla materia si dice nascere da causa necessaria: in quanto proviene dalla forma, o dal concetto, si dice nascere da causa finale.

Il concetto è la forma stessa, ma in quanto separata dalla materia: separata mediante l'astrazione che ne fa il nostro pensiero. Onde Aristotele distingue l'*ousia*, o la sostanza in prima, e seconda: prima, quella che sussiste, ed è individuale; seconda, o sostanza secondo la ragione, o essenza (*κατὰ τὸν λόγον οὐσία, τὸ τί ἦν εἶναι*), quella che è stata astratta, e che corrisponde al concetto (1).

Iddio solo essendo pura forma, egli è pensiero di pensiero (*νόησις νοήσεως*): in lui il concetto e la sostanza s'adeguano perfettamente, per essere egli scevro di materia, cioè di ogni potenzialità. Perciò pure egli è immobile, non capendo in lui passaggio dalla potenza all'atto; ed è primo motore, (*πρῶτον κινῶν*), perchè il moto ha sempre il fondamento in un atto precedente; onde in una serie di motori mossi, bisogna pervenire ad un assolutamente *prius*, ch'è il motore immobile.

In questa connessione di deduzioni, dalla quale vien fuori il concetto di Dio, lo Zeller trova la origine vera-

Aristotele chiama principio del moto, anzi propriamente ciò da cui è il moto.

(1) Il *τὸ τί ἦν εἶναι*, tradotto nel latino scolastico: *quod quid erat esse* ha dato poi origine alla parola *essentia*.

mente filosofica del Teismo: Aristotele l'ha fondato il primo. Se non che il Dio aristotelico, ridotto a mero pensiero teoretico, mancante di volontà, è privo ancora di una propria e viva personalità: il Dio di Aristotele è un concetto, non già una persona.

La Fisica. Nella metafisica la ricerca riesce al primo motore, o pura forma immobile: oggetto della fisica, per contrario, è il corporeo mobile. Dicendo corporeo mobile Aristotele distingue questa scienza dalla matematica, le cui quantità sono considerate scevre di moto.

La Fisi, o natura, da cui la fisica piglia il nome, è l'insieme degli oggetti che hanno in sé stesse il principio del proprio moto, a differenza delle opere artificiali, a cui il moto viene da fuori. E sotto il nome di natura si comprendono non solo i corpi propriamente detti, ma anche quelli che sono legati con corpi, come l'uomo; e quelli infine che al corpo sono principio di movimento, come l'anima.

La natura non ha in Aristotele una vera unità: egli non arriva, come Platone, alla personificazione di questa unità in un' anima del mondo: le attribuisce nell'insieme una finalità, ma inconscia ed istintiva; onde la chiama demoniaca sì, ma non divina. Talvolta questo concetto viene oltrepassato, e la natura è messa a paro con Dio, ed è detto di lei che non fa nulla invano: quindi l'adagio tanto frequente nelle scuole: Dio e la natura non fanno nulla invano, (*ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν*).

È una delle frequenti ambiguità di Aristotele, di cui troveremo esempi appresso; la sua mente essendo rimasta perplessa tra il dualismo ed il monismo.

Benchè nella natura operi pure la materia, essa nel congegno della fisica aristotelica ha un posto secondario: la

vera causà è il fine; la materia, per lui, come per Platone, è una concausa (*συναιτία*); una condizione, senza cui il fine non si sarebbe potuto recare in atto (*ἄνευ ὧν οὐ γίνεται*), donde venne alle scuole la *conditio sine qua non* diversa dalla *causa efficiens* (*αἰτία*).

Il fine s'impadronisce della materia, come d'istrumento per attuarsi nella natura, e si attua in una serie graduata di organismi. Che se la materia è sorda a rispondere a questa attuazione, ed anzi la turba, si ha il caso (*τὸ αὐτόματον*), e se questo turbamento deriva da causa capace d'intenzione, si chiama fortuna (*τύχη*). Aristotele mette assieme il caso e la fortuna con l'arbitrio umano, ch'è anch'esso sviamento dalla ordinata finalitá.

Dove c'è materia, c'è cangiamento, o moto, perchè c'è potenza che tende a recarsi in atto. Di qui l'importanza che ha il moto nella fisica.

Aristotele adopera le due parole cangiamento (*μεταβολή*) e moto (*κίνησις*) talvolta indifferentemente: in senso ristretto però ei nota che ogni moto è un cangiamento, ma non viceversa; essendoci di movimenti dove non c'è semplice cangiamento, ma generaziane, o corruzione.

Il moto avviene o secondo la quantità, o secondo la qualità, o secondo il luogo: il passaggio dall'essere al non essere, o viceversa, si dice moto soltanto in significato largo, perchè il moto, propriamente detto, presuppone l'essere, come principio, mentre nella generazione l'essere si pone di nuovo. Veramente però in Aristotele non c'è assoluto nascimento, nè assoluto deperimento, perchè nel generarsi, chi era in potenza, passa in atto; nel corrompersi, chi era in atto, torna in potenza.

Mettendo fuori delle guise del moto la generazione (*γενεσις*) e la corruzione (*φθορά*), rimangono: il moto secondo

la quantità, (*κατὰ πόσον*), ch'è accrescimento, e diminuzione (*αὔξεις καὶ φθίσεις.*); secondo la qualità (*κατὰ τὸ ποῖόν*) ch'è alterazione (*ἀλλοιώσεις*); e finalmente secondo il luogo (*κατὰ τὸ ποῦ*), ch'è la traslazione (*φορά*).

Tra questi movimenti precipuo è lo spaziale, perchè ad esso si riducono gli altri due. Presupposti di ogni movimento nello spazio, sono il luogo ed il tempo. Il luogo (*τόπος*) è il primo limite immobile del corpo circondante: non c'è dunque spazio vuoto, perchè non ci può essere limite circondante dove non c'è nulla rinchiuso. Il mondo è perciò finito, e fuori del mondo non c'è altro luogo. Il tempo è il numero, o la misura del moto secondo il prima ed il dopo. Il moto uniforme, che serve di misura agli altri movimenti, è il circolare; ma il moto circolare è il mezzo con cui misuriamo, non già la misura stessa: senza l'anima pensante non ci sarebbe dunque tempo, ma semplice moto. Il tempo per Aristotele è infinito, perchè di ogni numero dato se ne può pensare uno maggiore.

Il primo motore è Dio, il primo mosso è il cielo, dove sono le stelle fisse: il suo movimento è la rotazione uniforme: attorno al primo mobile ruotano poi le sfere degli altri pianeti.

La terra sta immota nel mezzo del mondo: in essa il movimento è dal mezzo alla circonferenza, o viceversa dalla circonferenza verso il mezzo, che si dicono: il primo all'insù o verso sopra; il secondo all'ingiù, o verso sotto.

La materia non è la stessa nel cielo e nella terra. La materia celeste è l'etere, adatto al movimento circolare, e si estende dal cielo delle stelle fisse sino alla luna; da indi in giù sono i quattro elementi noti, ai quali paragonato l'etere fu perciò detto più tardi *quinta essentia*

(πεμπτον στοιχείον), benchè, secondo il grado, l'etere sia per Aristotele il primo elemento (1).

La distinzione dei quattro elementi è fatta secondo la gravità: la terra, assolutamente pesante, è nel mezzo del mondo: il fuoco, per contrario, assolutamente leggero, è nella sfera che più s'accosta all'etere: l'acqua e l'aria tengono il luogo mezzano, la prima più vicina alla terra, la seconda al fuoco.

Avuto riguardo poi alle qualità del caldo, del freddo, del secco e dell'umido, i quattro corpi elementari sono ordinati così. Il fuoco è caldo e secco: l'aria calda ed umida: l'acqua fredda ed umida: la terra fredda e secca.

Queste qualità, apprese dalla nostra sensibilità, derivano dal movimento de' corpi celesti: il caldo ed il freddo sono le più universali forze, che operino nei corpi elementari: il secco e l'umido tengon dietro ad esse. Il nascere ed il perire delle cose sublunari dipende dalla loro vicenda e dal loro contrasto: Aristotele se ne vale a spiegare la generazione degli organismi, non meno che l'apparizione di quei fenomeni che son detti meteore.

La finalità si mostra in un modo maraviglioso nelle produzioni organiche, perfino nelle infime. Dove c'è vita, c'è anima, cioè una forma che muove sè stessa (2). Nelle piante la vita è meno perfetta, che negli animali: e tra gli animali sono più perfetti quelli che hanno sangue. I

(1) Si Platone come Aristotele vogliono derivato l'etere da *ἀεὶ θεῖν*, dal suo moto incessante.

(2) La definizione data dell'anima suona così: è la prima entelechia di un corpo organico avente la vita in potenza. (*ἐστὶν οὖν ψυχὴ ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦζωῆν ἔχοντος δυνάμει. τοιοῦτο δὲ ὁ ἀνὴρ ὀργανικόν*).

perfetti sono generati da loro simili; l'uomo, ad esempio, è generato dall'uomo: gl'imperfetti sono prodotti per generazione equivoca, vale a dire, che questi organismi hanno lo stesso nome, sono omonimi, ma non hanno la stessa essenza.

Il maschio e la femmina hanno nella generazione la stessa relazione che la forma e la materia.

L'anima si serve del corpo come di suo organo per recare in atto il suo fine: ogni organo in particolare adempie una funzione, ch'è sua propria; fine per rispetto all'organo singolo, ed insieme mezzo alla vita totale.

L'anima delle piante consiste nell'assimilazione della materia (*τὸ θρεπτικόν*), e nella riproduzione: l'animale ha, oltre queste funzioni, altre tre, il sentire (*τὸ αἰσθητικόν*) l'appetire (*τὸ δρεκτικόν*), ed il muoversi secondo il luogo (*τὸ κινητικόν κατὰ τόπον*).

Gli animali, almeno i più perfetti, a differenza delle piante, hanno un organo centrale, che per Aristotele è il cuore, posto nel mezzo, e sede della sensibilità. Alla sensibilità poi tien dietro la fantasia e la memoria; e la fantasia dà una sensazione indebolita, un fantasma: la memoria riconosce nel fantasma la percezione già avuta. Se il fantasma occorre come immagine di una precedente percezione soltanto, si dice *μνήμη*; se ci è la consapevole riproduzione, si dice *ἀνάμνησις*; cioè semplice memoria la prima, reminiscenza la seconda: la quale ultima presuppone una influenza della volontà non solo, ma la formazione delle serie delle nostre rappresentazioni.

Sono capaci di memoria quegli animali, dove la sensazione acquista un certo grado di persistenza (*μονή*); sono capaci di scienza poi quelli soltanto, dove questa persistenza diviene reminiscenza.

Dallo sviluppo delle funzioni teoriche, mediante il senso dell'aggradevole o del disgradevole, nasce l'appetito (*ὄρεξις*).

Sopra queste facoltà, che nell'uomo si trovano già radunate, risplende e signoreggia il *νοῦς*. Questo per Aristotele è alcun che di divino, viene da fuori, e quindi nè si sviluppa dalla potenza del corpo, nè muore con lui. Si accoppia co' fantasmi, e forma i concetti; si accoppia con l'appetito, e diviene ragione pratica: il *νοῦς* dunque ha bisogno di aver nell'uomo una potenza, ch'egli poi traduce in atto. Aristotele perciò distingue l'intelletto attivo (*νοῦς ποιητικός*), che è principio informante, dall'intelletto passivo (*νοῦς παθητικός*), che ne riceve la forma. L'intelletto attivo soltanto è separato, impassibile, immisto; a lui solo Aristotele attribuisce l'immortalità. Dove poi consiste la umana personalità, se nell'intelletto passivo, o nell'attivo, invano si cercherebbe nel suo sistema: indi derivarono le interpretazioni discordanti, e le polemiche del Risorgimento.

Etica. Questa ultima parte della filosofia aristoteleica, la quale tratta dell'attività pratica dell'uomo, meglio andrebbe chiamata, secondo l'intenzione dell'autore, *Politica*. Benchè l'Etica e la Politica siano distinte in due parti, non formano in sostanza, se non una sola scienza. Sbagliano coloro che hanno creduto l'Etica occuparsi delle virtù individuali, la Politica delle virtù civili: per Aristotele non c'è virtù fuori della vita comune. Le due parti hanno piuttosto tal relazione, che la Politica cerca di attuare nella vita ciò che l'Etica descrive come puro sapere: quella che chiamasi Etica, dice lo Zeller, sarebbe l'Etica pura; la Politica, l'Etica applicata.

La vita pratica consiste nell'attuazione del Bene: il

Bene però non è qualcosa di astratto, di universale: ogni attività ha il suo proprio bene, e questo è il suo fine: il piacere accompagna l'attività, come il fior di giovinezza accompagna la vita sul primo crescere. Qui Aristotele rinnova la sua polemica contro il Bene universale, ch'è sottosopra la stessa di quella fatta contro le idee separate. Or dunque, se il Bene è l'attuazione del fine proprio, qual è il fine umano? La felicità. Ed in che consiste la felicità? nell'adempimento dell'attività peculiare dell'uomo. L'uomo ha di proprio, di esclusivamente suo, la ragione; dunque l'operare secondo ragione è la sua felicità, la sua eudemonia. Operare secondo ragione è appunto la virtù.

La virtù etica non è una semplice disposizione naturale, e non è neppure un semplice sapere: è invece un'abitudine acquistata con l'esercizio: abitudine di operare secondo che la retta ragione prescrive. E che cosa prescrive la retta ragione? Di evitare l'iperbole, e l'ellissi: il troppo, ed il poco, e di tenersi nel mezzo: (*τὸ δὲ μέσον ἐστὶν ὡς ὁ λόγος ὁ ὀρθὸς λέγει*). La retta ragione fa ad Aristotele lo stesso ufficio che il *πέρας*, o il limite a Platone nel Filebo. L'infinito (*ἄπειρον*) è da trovare nelle varie funzioni della vita; negli stimoli che servono a conservarla, e a propagarla come vita naturale; nelle relazioni della vita comune come negli onori, nei beni, nelle azioni, negli uffici pubblici, e finalmente nelle funzioni teoretiche. Così la fermezza è medietà fra il timore e la fiducia; la temperanza è medietà fra i piaceri; la liberalità, tra l'avarizia e la prodigalità; insomma nella sconfinatezza degli appetiti sta alla ragione stabilire un limite, trovare il mezzo diritto. La virtù principale quindi, quella che contiene in sé tutte le altre, è la giustizia: essa non è una parte della virtù, ma

la virtù tutta quanta. La giustizia è un' analogia, o proporzione di ragioni: proporzione geometrica, se riguarda le persone, gli onori, gli ufficii, che loro competono: proporzione aritmetica, se riguarda gli utili ne' loro contratti: giustizia distributiva la prima, il cui contenuto è il merito (*ἀξία*); giustizia commutativa la seconda, il cui concetto è l' eguaglianza (*ἰσόν*). Cardine della società è la giustizia, perchè questa virtù si riferisce propriamente agli altri.

Oltre le virtù etiche, in cui le parti irrazionali, partecipando alla ragione, ne vengono misurate, ci sono le virtù dianetiche, che appartengono alla ragione stessa, come la prudenza, e la sapienza; la prima intenta a scernere quelli che all'uomo sono beni o mali; l' altra, a conoscere le cose che sone più degne di onore:

Sopra le virtù pratiche, che sono irrequiete, Aristotele pone la teoria, la pura contemplazione, che è la beatitudine propria degli Dei. È una conclusione dell'Etica che si assomiglia al Noo della Psicologia.

Come transizione dall'individuo allo Stato serve ad Aristotele l'amicizia (*φιλία*). Ognuno ne ha bisogno: il povero per soccorso, il felice per comunicare la sua gioia, il giovane per consiglio, e così tutti. Questa virtù in Aristotele ha una grande larghezza: comprende le relazioni più varie che corrono tra persona e persona; tra padre e figlio; tra marito e moglie; tra padrone e schiavo: si fonda su l' eguaglianza di carattere, e su la benevolenza reciproca.

L'amicizia è il legame più intimo del dritto; ma essendo legame personale è ancora accidentale: lo Stato è legame intimo ed insieme necessario.

Lo Stato per Aristotele è tanto necessario, che la città ei dice fondata per natura; e l'uomo ei definisce un animale politico: (*ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστί, καὶ ὅτι ἄνθρωπος φύσει πο-*

λατικὸν ζῶον). Lo Stato, benchè in ordine di tempo succeda alla famiglia, nel concetto le va innanzi: allo stesso modo come nell'organismo il tutto precede le parti, come il fine precede i mezzi che sono ordinati alla sua attuazione. L'individuo non può recare in atto pienamente la sua essenza fuori dello Stato: qui soltanto ei può dire di trovar la sua autarchia; di bastare a sè stesso.

Il fine dello Stato è la felicità de' cittadini; non il loro vivere, ma il loro ben vivere (εὖ ξῆν): il procurare cioè che ei non siano impediti nell'esercizio della virtù, e che con la educazione, e con le leggi ne abbiano anzi l'esempio e gli stimoli.

Nello Stato di Platone, nota lo Zeller, c'è oltre alla pienezza della virtù in questa vita, anche la preparazione per un mondo ideale: in quello di Aristotele non c'è traccia di questa preparazione, ed il compito dello Stato si assolve nell'appagamento della vita etica presente. Questo divario, com'è chiaro, nasce dalla diversa concezione de' due sommi filosofi greci per rispetto al mondo delle idee.

Un'altra differenza tra loro due si trova ne' mezzi. A conseguire meglio l'unità Platone propose la comunione delle donne, dei figli, de' beni: Aristotele non concepisce lo Stato come vuota ed astratta unità; ma come un organismo dove l'unità viva è raggiunta per via della molteplicità. Anche qui è facile ricordare, che a Platone il reale è l'universale astratto; ad Aristotele, invece, è l'universale esistente nel singolo.

Le forme dello Stato sono tre, e tre le degenerazioni di queste forme, quando, scambio di mirare al bene comune, chi governa mira al proprio vantaggio. Le tre forme sono: la regalità (βασιλεία), l'aristocrazia (ἀριστοκρατία), la polizia (πολιτεία): alla prima si oppone la tirannide

(*τυραννίς*), alla seconda l'oligarchia (*ὀλιγαρχία*), alla terza la democrazia (*δημοκρατία*): peggiore di tutte queste degenerazioni è la tirannide, perchè corruzione della forma migliore. Veramente ad Aristotele sembra più durevole la costituzione, dove le tre buone forme siano temperate insieme.

Ma la forma dello Stato dev'essere proporzionata al carattere del popolo: ed il popolo che vuole fondare un ottimo Stato dev'essere fornito di coraggio e di coltura: tali sono gli Elleni: ai popoli nordici abbonda il coraggio, e manca la coltura: e gli orientali per contrario sono accorti, ma vigliacchi. Aristotele nel ponderare le condizioni di fatto da tenere in conto nelle varie costituzioni politiche mostra un acume veramente meraviglioso.

Come negl'individui le virtù etiche hanno un valore diverso, ed altro dev'essere il coraggio del marinaio, altro del guerriero; così le leggi debbono accordarsi alle varie forme dello Stato.

Precipua cura dello Stato è l'educazione morale della gioventù: uno de' mezzi, la scuola, dove, discipline elementari, s'insegnino la grammatica, la ginnastica, la musica, il disegno.

In servizio della educazione (*παιδεία*) dev'essere volta anche l'arte: non già che questa produca immediatamente la moralità, ma in quanto ella giova alla purificazione, o catarsi degli affetti.

Aristotele, come notammo, ha distinto, oltre la cognizione ed il fare pratico, un'altra funzione psichica, la produzione artistica; ma una trattazione compiuta dell'arte nel suo sistema manca. Fra tutte le arti ei trattò la sola poetica, e neppure compiutamente. Per lui, come per Platone, l'arte consiste nella imitazione (*μίμησις*); ma l'imitazione

non doveva essere dell'individuo tale quale, sì bene dell'individuo o come doveva essere, o come doveva essere rappresentato: in altri termini l'imitazione artistica dev'essere di ciò che nell'individuo v'ha di necessario e di universale.

Si è disputato in che modo l'arte potesse psicologicamente produrre quella purificazione degli affetti (*κάθαρσις τῶν παθημάτων*), che Aristotele se ne aspettava. Aristotele parla di questa catarsi, nella poetica, a proposito della tragedia, e nella politica, a proposito della musica: lo stesso influsso par dunque attribuito all'arte in generale: in che consiste? Non potendo discorrere le varie sentenze, citiamo la spiegazione dello Zeller. La catarsi, ei dice, secondo l'intenzione di Aristotele è un tranquillamento degli affetti prodotto mediante la loro eccitazione: una guarigione omeopatica degli affetti.

Dando ora un'occhiata al vasto insieme della filosofia aristotelica giova ridurlo a sommi capi. Fedele alla scuola socratica egli appartiene alla filosofia dei concetti; ma, studioso osservatore, ei vuol innestarvi l'osservazione della natura: accettando adunque il principio che la scienza consiste ne' concetti, il cui obbietto è l'universale, ei volle trovare l'universale stesso nell'individuo, e si discostò da Platone, ed anzi ne combattè risolutamente la dottrina delle idee separate. Ma riuscì egli stesso a vincere il dualismo? E se in Platone eran rimasti irreconciliati l'idea ed il fenomeno, avvenne questa conciliazione per opera di Aristotele? Rispondiamo subito, ch'ei vi si accostò più del maestro, ma che non vi pervenne neppure.

Ei legò insieme la materia e la forma, come potenza ed atto: disse l'una non potersi trovare senza dell'altra, ed entrambe coesistere nel sinolo dell'individuo; e poi con-

cluse che la realtà somma era una forma scevra di materia, cioè le ridivise da capo. Disse che il moto era il passaggio della potenza all'atto: e poi arrivò al moto che proveniva non da una potenza, ma dalla pura forma, dal motore immobile. Attribui alla natura una finalità intrinseca; poi le disdisse questa finalità propria, facendola muovere dal di fuori, da un motore, ch'era fuori della natura. La natura stessa, in sè, non era omogenea: il cielo e la terra erano in opposizione, la materia dell'uno non era quella dell'altra; il moto dell'uno non era il moto dell'altra neppure. Nell'uomo c'era sviluppo graduale di forma, di facoltà, fino al Noo attivo: questo però veniva da fuori, e con le altre facoltà si trovava bensì congiunto, ma connessione intima non ce ne aveva. Finalmente la virtù veramente umana ora è la virtù etica, quella che consiste nella vita comune; ora è la teoria, la contemplazione solitaria dell'uomo individuo. Adunque nella metafisica ei lasciò dualismo di materia e di forma; nella Fisica, di terra e di cielo; nella Psicologia di Noo passivo ed attivo; nell'Etica, finalmente, di virtù etica, e di virtù teorica.

CAPITOLO XIV.

DELLA SCUOLA ARISTOTELICA.

Quando Aristotele partì di Atene lasciò affidata la direzione della scuola a Teofrasto. Gellio aggiunge, che dipoi, poco prima di morire, domandato chi designasse a succedergli, abbia risposto, che il vino di Rodi e quello di Lesbo erano eccellenti; quest'ultimo aver però più soavità. Così tra Eudemo di Rodi, e Teofrasto di Lesbo Aristotele preferì il secondo.

Checchè sia del racconto, successore di Aristotele fu Teofrasto, nativo di Ereso presso a Lesbo. Dicono si chiamasse Tirtamo, ed Aristotele avergli cangiato il nome in grazia dell'eloquio; ma il Brandis e lo Zeller ne dubitano. Anche su la lunga durata del suo insegnamento, dai trentacinque ai trentasei anni, non v'ha certezza. Più giovane di Aristotele, di undici o sedici anni, ei fu suo amico, forse prima della morte di Platone: ne continuò poi la dottrina non senza allargarla, specialmente nella scienza della natura, scrivendo su le piante. Del resto fu fedele peripatetico: mantenne pel Noo quella certa separazione lasciata dal maestro; ma lo volle congenito all'uomo (*σύμφυτος*): ed in generale piegò più per la immanenza, che per la trascendenza; più pel lato fisico, che pel teologico del sistema aristotelico: in ciò diversificando dal suo condiscipolo Eudemo che fece il contrario.

Teofrasto morì di 85 anni, probabilmente il 288, o 287 a. C. Gli successe Stratone di Lampsaco, detto il Fisico, il quale tenne la direzione della scuola per diciotto anni. Questi fu più risoluto, e tolse di mezzo le antinomie aristoteliche, negando il Noo separato, ed il concorso di Dio nella produzione del mondo.

Degli altri aristotelici registriamo soltanto i nomi; e prima di Aristosseno, il musico, il quale concepì l'entelechia aristotelica come un'armonia musicale: e poi di Dicearco, di Licone, di Aristone, di Jeronimo, di Critolao, di Diodoro, di Stasea, di Cratippo, i quali tutti seguirono a preferenza o le ricerche fisiche, o le trattazioni etiche in forma popolare.

Importanti a conoscere sono i commentatori, o gli esegeti, i quali si studiarono di cogliere il senso genuino del primo maestro, e tornarono ai libri di Aristotele.

Tra questi tiene il primo luogo Andronico di Rodi, da noi già menzionato come ordinatore dei libri aristotelici circa il 70 a. C. Seguono Boeto da Sidone, il quale, insieme col matematico Sosigene, visse al tempo di Giulio Cesare: Nicola di Damasco, vissuto sotto Augusto e Tiberio, e maestro di Roma; Alessandro di Ega, uno dei maestri di Nerone; Aspasio ed Adrasto di Afrodisia, vissuti circa 120 anni dopo Cristo, Ermino, Aristocle; e finalmente quell'Alessandro di Afrodisia, che fu chiamato l' esegete per eccellenza.

Questo Alessandro fu discepolo di Erminio e Aristocle da Messene testè citati, ed inoltre del peripatetico Sosigene, da non confondere con l'astronomo dello stesso nome; ed ebbe affidato l'insegnamento della filosofia peripatetica in Atene sotto Settimio Severo, tra il 198, ed il 221.— Non tutt' i suoi commenti ci rimangono; ma dai rimasti si scorge, ch' egli ammette nell' uomo un Noo materiale e fisico (*νοῦς ὀλικὸς καὶ φυσικὸς*) da distinguersi dal Noo acquisito (*ἐπίκτητος*); e che il Noo attivo è da lui immedesimato con Dio. Grande fu la importanza del suo commento nell' Aristotelismo del Risorgimento, e tale da contrastare all' autorità dell'arabo Averroè, che ottenne pure il nome di Commentatore per antonomasia. Dopo di lui l'Aristotelismo si confuse col Neoplatonismo.

CAPITOLO XV.

DELLA FILOSOFIA DOPO ARISTOTELE — STOICISMO.

La filosofia, come l' arte greca erano state figlie della libertà: cangiato lo stato politico della Grecia, una grande mutazione si verificò altresì nel pensiero filosofico. Dopo

la battaglia di Cheronea finì la libertà; dopo il 146, dichiarata che fu l'Acacia, provincia romana, finì l'indipendenza greca: con Aristotele si può dire esaurita la originalità della ricerca speculativa: rimangono i continuatori di lui, rimangono i continuatori di Platone; ma le loro scuole ripetono un pensiero già esplicito, non ne aggiungono di nuovi; tutt' al più, delle varie tendenze dei loro maestri coltivano una a preferenza dell'altra.

Succede una nuova mutazione, come ai tempi di Socrate; più profonda ancora. Smessa la ricerca speculativa, l'uomo cerca in sé, nella sua individualità la propria soddisfazione: l'interesse pratico prevale un'altra volta sul sapere. Se non che, ora la moralità non è collegata più con le istituzioni dello Stato, com'era quando fioriva lo Stato greco: la Morale e la Politica non sono più tutt'uno, come in Aristotele. Il riposo, la tranquillità dall'animo si cerca nella profonda coscienza del soggetto: i tre sistemi che accennano il nuovo indirizzo sono lo Stoicismo, l'Epicureismo, lo Scetticismo: le scuole superstiti nell'Accademia e nel Peripato ne risentono l'influsso, vivendo loro accanto; il sapere non è più il problema fondamentale della filosofia, nè il fine massimo: accanto al sapere spuntò e prevalse la tendenza religiosa, ed il fine pratico.

I tre sistemi nati da questa nuova trasformazione della coscienza greca hanno in comune il compito di affrancare la coscienza da ogni esteriorità: già fin dai tempi socratici erano apparsi i segni di questa nuova tendenza nelle scuole dei Cinici e dei Cirenaici. Al fine comune si accingono però ora, come allora, di arrivare per opposte vie: gli stoici cercando la tranquillità dell'animo o l'apatia, nella subordinazione dell'individuo al tutto, e quindi nella virtù: gli Epicurei al contrario, cercano l'atarassia nel piacere,

nella sodisfazione dell'individuo: entrambi fondando la cercata tranquillità in certi presupposti dommatici. La scepse si disfece anche di questi, ed opponendosi in ciò sì allo Stoicismo, come all'Epicureismo, stimò più facilmente raggiungibile l'atarassia, se si levava di mezzo ogni pungolo alla ricerca: da qui l'indifferenza proveniente dalla coscienza del nostro non sapere. Così, mentre agli Stoici, ed agli Epicurei, il sapere fu mezzo, e la vita pratica fine: agli scettici parve mezzo più conducente il non sapere.

Delineato il carattere generale della nuova filosofia, diciamo ora partitamente di ciascun sistema.

Lo Stoicismo merita il primo luogo per la efficacia che esercitò nella storia del mondo. Lo Zeller nota che i principali stoici appartennero all'Asia minore, alla Siria, alle isole dell'arcipelago precludendo, con questa origine cosmopolitica alla cosmopolitica della dottrina: più tardi questo sistema signoreggiò a Roma, dove trovò il genio latino più proclive al fare che allo speculare.

Fondatore ne fu Zenone di Cizzio, in Cipro; figliuolo di Mnasea, e discepolo di Crate cirenaico, di Stilpone megarico, e finalmente di Senocrate e Polemone, accademici. La scuola fu aperta circa il 310 nello Stoa peile, in un portico cioè decorato di dipinture del celebre Polignoto. Indi il nome di stoici ai suoi seguaci.

La lunga vita di Zenone si pone tra il 350 ed il 258, a. C.; ed il suo insegnamento si dice durato 58 anni. Gli Ateniesi l'onorarono assai, con una corona d'oro prima, poi con un monumento dopo morto. Di lui si disse, raro elogio, aver menata vita virtuosa, così, come inculcava la sua filosofia.

Ebbe seguaci numerosi: tra i quali Cleante di Asso, Per-

seo di Cizzio, Aristone di Chio, Erillo di Cartagine, Sfero del Bosforo, e sopra tutti quel Crisippo che gli antichi chiamarono secondo fondatore dello stoicismo.

Crisippo, nato il 280 circa a. C., a Soli nella Cilicia, fu discepolo di Cleante, e dopo la costui morte, prese la direzione della scuola. Fu suo condiscipolo lo stoico Boeteo, suoi seguaci Zenone di Tarso, e Diogene il babilonese, nativo di Seleuca sul Tigri; ed Antipatro di Tarso, scolare di quest'ultimo.

Lo stoicismo; per opera di esso Diogene, fu introdotto in Roma. Egli v'andò il 155 a. C., come inviato di Atene, in compagnia dell'accademico Carneade, e del peripatetico Critotao: v'andò, e vi propagò la sua dottrina, non ostante il senatoconsulto che, cinque anni dopo la sua andata, sbandiva da Roma ogni straniera filosofia. Panezio di Rodi fu suo scolare, e seppe guadagnarsi difatti i patrizii romani, tra i quali Lelio e Scipione, raddolcendo l'asprezza della stoica dottrina. Panezio nacque circa il 180, e morì il 111 a. C. La sua opera: *περί τοῦ καθήκοντος*, si trova rifusa nel *De officiis* di Cicerone.

Oltre di Lelio e di Scipione fu discepolo di Panezio Q. Muzio Scevola, pontefice massimo morto l'82 a. C., il quale distinse una triplice teologia: quella dei poeti, ch'è antropomorfica, e falsa; quella dei filosofi ch'è razionale e vera, ma da non mettere in pratica; quella degli uomini di Stato, che si fonda sul culto tradizionale, e sul costume.

Fu discepolo altresì di Panezio quel Posidonio di Apamea, nella Siria, il quale tenne scuola a Rodi, dove andarono ad udirlo Cicerone e Pompeo.

Lo stoicismo continuò ancora. Fu stoico Atenodoro di Tarso, prima preposto alla biblioteca di Pergamo, poi

guida ed amico al giovane Catone, che fu detto l'Uticense dal luogo della sua morte, e che era tanto imbevuto della stoica morale. Allo stesso Catone era stato maestro Antipatro di Tiro, ed amico Apollonide, entrambi stoici.

Fu stoico Diodoto, maestro di Cicerone, e poi suo ospite, ed amico: stoico Antenodoro maestro di Ottaviano Augusto.

Al tempo dello stesso Augusto scriveva su le allegorie omeriche Eraclide, un altro stoico: sotto Tiberio insegnava a Roma Attalo, maestro di Seneca; e ci viveva Chermone, maestro di Nerone.

Altri molti stoici si possono annoverare vissuti a Roma sotto i Cesari: Lucio Anneo Seneca, figlio del retore M. Anneo: Lucio Anneo Cornuto; C. Musonio Rufo di Volsinio; Epitteto di Jerapoli nella Frigia, il quale, schiavo di Epafrodito, liberato che fu, insegnò a Roma filosofia, finchè a Domiziano non parve il 94 d. C. di sbandire d'Italia i filosofi; chè allora riparò a Nicopoli in Epiro, e quivi seguitò ad insegnare, e quivi udillo Arriano, il quale copiò i suoi discorsi. Un successore di Domiziano però, l'Imperatore Marco Aurelio, tesoreggiò le sentenze del liberto Epitteto, e portò lo stoicismo sul trono de' Cesari.

Così lo Stoicismo, nato sul suolo greco per opera di stranieri, allignò più a Roma che altrove: ora, quale fu la dottrina stoica?

Esporre tutte le piccole variazioni, e sfumature de' singoli filosofi appartenenti a questa scuola, non è del nostro libro; raccoglieremo adunque le linee generali della dottrina.

Agli stoici la filosofia non è altro che studio della virtù (*philosophia studium virtutis est*): la vita morale dello spirito n'è il centro. Tuttavia essa si divide in tre parti: Logica, Fisica, Etica; di non pari importanza però, perchè

la logica rimane come qualcosa di esteriore, al di fuori del sistema, come il guscio dell' uovo, ovvero il muro che circonda la città, o che circonda un giardino, secondo la loro stessa imagine. Tra la Fisica e l' Etica poi il valore si bilanciava, e nella scuola le opinioni sul loro valore erano discordi; perchè se per un verso tutta la filosofia consiste nella virtù, dall' altra non si può dare virtù senza il coordinamento dell' individuo col tutto, coordinamento insegnato nella fisica.

La logica degli Stoici si suddivideva in due parti, dialettica e rettorica, differenti piuttosto nel modo, che nella sostanza; l' una era il pugno chiuso, l' altra la palma aperta: la dialettica poi era una dottrina della conoscenza, la quale integrava l' Analitica di Aristotele per mezzo di una ricerca speciale sul criterio della verità (*κριτήριον*). E criterio della verità era per essi la rappresentazione che coglie con pienezza, e con chiarezza l' oggetto (*φαντασία καταληπτική*). Origine di ogni sapere era a loro la percezione sensibile, e l' anima una carta bianca, dove il senso segna i primi caratteri. A questa scuola adunque appartiene la immagine della *tabula rasa* a torto attribuita ad Aristotele: ad essa pure il primo fondamento di quel sistema, sul valore degli universali, che molto dopo fu detto Nominalismo (1). Per gli Stoici, difatti, in realtà non esi-

(1) Nella logica degli Stoici era una parte importante la trazione delle forme delle parole. Nella parola poi c' era il mero suono *φωνή*, e c' era il significato; il quale ultimo era detto *λεκτόν*, che Seneca traduce *effatum*, o *enuntiatum*, o *edictum*. Il τὸ λεκτόν era, al dire del Prantel, una ossificazione del *λογος* di Platone, e di Aristotele: non era la cosa, e non era il pensiero, ma un intermedio fra entrambi; del resto, per gli Stoici,

steva altro che il singolo: gli universali eran concetti subbiettivi formati per astrazione. Di questi concetti, alcuni erano comuni a tutti, nati naturalmente dalla percezione, ed ei li dicevano anticipazioni (*πρόληψεις*); non perchè fossero innati, ma per contrapporli a quelli che richiedevano certa arte, e certe norme, che insegna la dialettica. Da queste anticipazioni, che Seneca traduce per *praesumptiones* derivano le *notitiae communes* (*κοιναι έννοιαι*).

Avverte però lo Zeller, che il proprio criterio della verità non erano nè le percezioni sensibili, nè le nozioni comuni, ma il *καταληπτικόν*, ossia la forza di convinzione immediata ed insita ad una data rappresentazione.

Oltre alla ricerca del criterio introdotto nella Logica, altre due novità sono a notare. La prima che gli Stoici par che non vollero sapere di sillogismi apodittici, e che tutto il valore del sillogismo ridussero ad una forma meramente grammaticale; onde ei trattarono di soli sillogismi ipotetici e disgiuntivi, compresi sotto il nome di sillogismi anapodittici. L'altra novità concerne le categorie: alle quali, oltre all'averle ridotte a quattro, attribuirono un altro ordine ed un altro significato. Aristotele le aveva considerate come differenze indipendenti, e gli Stoici le ordinarono in modo, che l'infima supponesse la superiore: Aristotele le aveva considerate come irreducibili sotto un genere, ed essi le ridussero sotto un genere generalissimo (*τὸ γενικώτατον*).

Le quattro categorie degli Stoici sono le seguenti: il

era esso solo incorporeo, perchè il pensiero, essendo una soggettiva impressione fatta dall'oggetto su l'anima, non potea chiamarsi veramente incorporeo. Il *λεκτόν* fu il primo passo per ridurre gli universali a semplici voci (*voces*).

sostrato (τὸ ἐποκείμενον); la qualità in generale (τὸ ποιόν); la modificazione determinata (τὸ πῶς ἔχον); e finalmente la modificazione determinata relativamente (τὸ πρὸς τι πῶς ἔχον).

Di queste l'ultima presuppone la terza, la terza la seconda, e questa la prima; ma quale sia il sostrato per gli stoici è incerto: il più delle volte è l'essere (τὸ ὄν), cioè il corporeo; talvolta però intendono anche il non essere, cioè l'incorporeo; ed in questo caso esprimono il sostrato con una parola più indeterminata, col τί.

Fisica. Gli stoici comprendevano sotto questa parte della filosofia tutto ciò che Aristotele aveva trattato nella fisica e nella metafisica insieme, Dio, cioè, e la natura: e la ragione sta in ciò che per loro altra realtà non v'era, se non la corporea. Mantengono essi il dualismo di materia e di forza, che ricorda quello aristotelico di materia e di forma; ma i due principii erano affatto inseparabili, più che in Aristotele non fossero. La materia era principio inerte, immobile, ma capace di ricevere ogni forma, ogni movimento; la causa era principio attivo, intrinsecato nel mondo, ed ei lo chiamavano Dio. Per questo motivo lo Zeller dice che i tre caratteri della fisica stoica sono il materialismo, il dinamismo, il panteismo. Materialismo, perchè, Dio, e l'anima non sono già un immateriale Νοο, ma sostanze corporali, sebbene più alte e più sottili. Dinamismo perchè il principio attivo (τὸ ποιῶν), ed il passivo (τὸ πάσχον) sono posti come inseparabili. Panteismo finalmente, perchè il principio attivo è un solo ed è Dio, il fuoco artefice (τὸ πῦρ τεχνικόν), l'etere, il soffio divino da cui deriva al mondo ogni natura vivente. Onde Cicerone esponendo questa loro dottrina scriveva: *omne quod vivit, sive animal, sive terra editum, id vivit propter inclusum in eo calorem. Ex*

quo intelligi debet, eam caloris naturam vim habere in se vitalem per omnem mundum pertinentem.

Da questo unico principio attivo nasce quella parentela di tutte cose, dallo stesso Cicerone detta *consentiens, conspirans, continuata cognatio rerum*, la quale a suo avviso non sarebbe possibile, se tutte cose non fossero contenute da un solo divino e continuato spirito (*nisi ea uno divino et continuato spiritu continerentur*).

La forma pura di Aristotele, il Dio ch'era pensiero di pensiero, il Noo attivo, che proveniva dal di fuori nell'anima umana, nello stoicismo spariscono: non v'ha traccia di trascendenza, e l'immanenza è ristretta in uno schietto materialismo.

Da Dio, da questo fuoco creatore (da non confondere col fuoco distruttore), per la formazione del mondo, si partono quelle ragioni seminali (*λόγοι σπερματικοί*), le quali sono una graduale ed organica distribuzione di un unico Logo spermatico.

Formato dalla forza architettonica del fuoco il mondo era pure dal fuoco distrutto: l'epirosi, ereditata dalla fisica eraclitea, faceva tornare il mondo in Dio. Tornava, e ne riusciva; ed il ritorno o restituzione del mondo (*ἀποκατάστασις*) costituiva per gli stoici un ritmo, un periodo continuo, pel quale il fuoco operava ora come logo spermatico, ora come epirosi.

L'anima umana era una parte staccata di questo fuoco, o di Dio (*ἀπόσπασμα τοῦ θεοῦ*); la *divinae particula aureae*. I più degli Stoici ne collocavano la parte principale (*ἡγεμονικόν*) nel petto, donde prorompeva la voce, che ne era l'espressione; e donde essa signoreggiava su le altre facoltà, ch'erano i sensi, la parola, la forza generativa.

L'anima individuale era per loro un istrumento della

grande anima del mondo, un momento della vita di lei: era immortale però, sebbene la durata ne fosse limitata alla durata del mondo: dopo l'epirosi ella si sarebbe di nuovo staccata dallo pneuma, o dal fuoco universale, ed avrebbe ripigliato un nuovo corso di vita. Da qui la somiglianza tra gli Stoici e i Cristiani a proposito di una vita di là, ed il dipingere che fanno entrambi il corpo come un breve ospizio.

Nel mondo, tutto è collegato con nodi adamantini: una causalità ineluttabile stringe tutte le cause indissolubilmente tra sè, e tutte le sospende ad una causa prima, ch'è causa delle cause (*caussa caussarum*) e che si chiama Dio, fato, necessità. Cicerone esponendo le dottrine dello stoico Posidonio dice ch'egli chiamava: (*fatum εἰμαρτέμην*) *ordinem seriemque caussarum*. E Seneca lo spiegava meglio, scrivendo: *cum fatum nihil aliud sit quam series implexa caussarum, illa est prima omnium caussa, ex qua caetarum pendent* ».

E poichè il nesso tra le cause era certo e non interrompibile, il Fato era pure detto provvidenza (*πρόνοια*), la quale veramente mirava al Tutto; e si estendeva agl'individui, solo in quanto essi vi erano necessariamente compresi.

Su la immutabilità del destino era fondata la Mantica, o la predizione del futuro. Essendo le cose collegate tra loro, ne derivava, per questo legame appunto, che fu detto simpatia della natura, che un avvenimento preceduto preindicasse un altro futuro, e ne fosse segno (*ut certis rebus certa signa praecurrerent*). Non v'era nulla di miracoloso in tutto questo, nulla anzi pareva più naturale: dove c'è ordine certo, qui c'è predizione; ogni avvenimento è segno di quello che gli succede.

L'anima è capace in parte di questa predizione, per la parentela che ha con l'anima del mondo; má accanto a questa mantica naturale ce ne può essere una acquisita per via di osservazione e di diligenza. Molto attribuirono gli Stoici a quest' arte: Crisippo aveva scritto due libri *περὶ μαντιῆς*, e Cicerone ce ne ha lasciata una larga notizia nei libri *de Divinatione*.

Morale. Questa parte della filosofia è, come abbiamo visto, per gli Stoici la principale: compito dell' uomo è il fare, non il sapere: la virtù è il piu alto fine della vita. Ma che cosa è la virtù? Ed anzi, prima di vedere che cosa ella è, bisogna chiedere: n' è l' uomo capace?

Il presupposto della virtù è la libertà: ora c' è libertà nello Stoicismo? Quella che s' intende per libertà nel proprio senso della parola, gli Stoici non la possono ammettere: la rigida ed inflessibile causalità determina l' animo nostro, come la legge di gravità determina i corpi. Gli Stoici però non richiedono alla imputabilità di un' azione altro, che il provenire essa dalla nostra attività: potessimo o no operare altrimenti, è domanda ch' essi non fanno. La lode o il biasimo, il premio o la pena è un giudizio su la qualità di certe azioni, o di certe persone.

E la virtù che cosa è? Il vivere conforme alla natura (*ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*). A quale natura? Cleante aveva d' occhio la natura del mondo nella sua totalità; Crisippo l' unità della natura universale e della umana in particolare: lo Zeller nota che la natura universale non poteva escludere l' umana; e parmi giustamente notato: certamente però l' indirizzo antropologico prevalse negli stoici posteriori. Per Seneca poi bastava il solo *ὁμολογουμένως*, vale a dire la *vita sibi concors*, la semplice coerenza; *semper idem velle et idem nolle*; e ne assegnava la ragione;

perchè, a suo avviso, voler sempre non si può, se non ciò ch'è retto: *non potest cuiquam semper idem placere, nisi sit rectum*. C'è alcun che, in questo criterio di Seneca, che rassomiglia all' Imperativo categorico di Kant.

Nella natura e nell'uomo signoreggia del pari la ragione: vivere secondo ragione è dunque proprio del saggio.

La virtù è una linea retta, *recta ratio*, come esponeva Cicerone: star un po' più in qua, o più in là, vuol dire esser fuori della virtù: nella virtù non ci entra nè più, nè meno: si è virtuosi, o viziosi.

La diritta ragione però, che per Aristotele serviva di misura agli affetti, per gli Stoici doveva servire a rinzuzzarli, ed a produrre quello stato che si dice *apatia*. Il divario è degno di esser ben rilevato. Lo affetto (*πάθος*) era per Aristotele capace di partecipare alla ragione; per gli Stoici no. Per questi ultimi l' affetto non proveniva da natura, ma era perturbazione cagionata da falsa opinione: bisognava dunque sterparlo, negarlo affatto. Secondo natura è soltanto la ragione. Qui la filosofia stoica cadeva d' accordo, in gran parte, con l'intuizione cristiana.

L'azione secondo natura, o secondo ragione, che fa stesso, è ciò appunto che si deve fare (*καθ' ἑχον*), quello che Cicerone tradusse *officium*.

La virtù ha dunque un lato negativo, l'apatia; un lato positivo che consiste nella forza della volontà fondata su la razional conoscenza.

Le virtù furono per gli stoici quelle medesime quattro che riscontrammo in Platone, ed in Aristotele, designate dipoi col nome di virtù cardinali.

Il modello ideale del savio, com'era da essi descritto, rimase una meta inattingibile: sforzo continuo della vita doveva essere l'accostarvisi al possibile. All'ideale del

savio si addiceva il perfetto adempimento di ogni dovere (*κατόρθωμα*); a lui l'impassibilità, benchè non fosse insensibile; a lui la giustizia: egli solo veramente libero: nulla lo inceppa; padrone di tutto: della vita stessa può liberarsi a sua volontà col suicidio; neppure a Giove secondo.

Importante nella morale stoica è la dottrina del suicidio. Il suicidio, che gli Stoici greci chiamano costantemente *ἔξαγωγή*, ed i latini traducono *exitus*, è indispensabile a cessare la lotta dell'uomo col destino, e con le circostanze esteriori che lo sopraffanno. Nel troncare la battaglia, quando si scorge vicino il pericolo di soccombere, consiste l'eccellenza della umana libertà; diceva lo Stoico, ed i fatti rispondevano all'insegnamento. Così, di fatti, pose fine ai suoi giorni Zenone, fondatore della scuola; così gli ultimi romani della Repubblica, i quali professavano quella filosofia. La cosa pareva loro molto semplice, perchè la vita contava non come un bene, ma come una di quelle cose indifferenti (*ἀδιαφορά*), che si possono a volontà ritenere o rifiutare.

Nell'Etica applicata gli Stoici schivarono le esagerazioni ciniche; consentirono il matrimonio, richiedendo però la castità, e la moderazione negli appetiti; accettarono una costituzione dello Stato mista; dove fossero temperate le tre note forme politiche: ma l'Ideale del saggio non era cotesto. Crisippo, come i Cinici, mostra che queste concessioni non nascevano dai principii stoici: lo Stato ideale ch'ei describe non ha matrimonio, non famiglia, non tempio, non tribunale, non monete, nè scuole: una specie d'internazionalismo dottrinale.

E non c'è da maravigliarsene: l'uomo individuo era bensì fatto naturalmente per la società, gli uomini erano tutti fratelli; ma il fondamento di questa vita comune

era questo, che la ragione individua era una parte della ragione universale: la società umana per gli Stoici non avendo altro fondamento, doveva dunque riuscire al Cosmopolitismo: gli organismi intermedi fra l'individuo e 'l genere umano, come la famiglia e lo Stato, rimanevano destituiti di ogni razional fondamento. A udir Seneca discorrere della città stoica, di cui il sole misura i confini (*terminos civitatis nostrae cum sole metimur*), avverte giustamente lo Zeller, ti par di udire Santo Agostino nella Città di Dio. Gli ultimi cittadini della Repubblica romana, i quali s'immolarono alla patria, e caddero con lei, furono più romani, che stoici: il loro augusto patriottismo contrastava alla dottrina cosmopolitica.

La dottrina stoica era essenzialmente religiosa: tutti gli uomini eran legati fra loro, perchè eran legati con Dio. I singoli Dei però, particolari ai singoli stati, parvero ad essi invenzioni infantili dell'antropomorfismo. Il culto religioso fu fatto consistere nella purità della mente: *Deum colit qui novit*; sbandito il timore, ch'era tanta parte della religione romana, pel motivo che Dio non può volere il male; dichiarate inutili le espiazioni, stante la immutabilità del destino. Nella religione stoica si sente vicina la coscienza cristiana; e la somiglianza è tanta, che indusse alcuni a favoleggiare di un carteggio tra Seneca e San Paolo; senza badare che Seneca è uno degli ultimi rappresentanti di quella scuola, la quale durava già da più di tre secoli. Lo stoicismo anzi si rannoda a dottrine precedenti, all'etica de' Cinici ed alla fisica di Eraclito: vi si rannoda, ma non le ripete: fra i Cinici e gli Stoici c'è stato Platone con la teorica del Bene; tra Eraclito e gli Stoici medesimi, c'è stato Aristotele con la teorica del Noo: entrambi questi filosofi

hanno contribuito potentemente su le modificazioni delle anteriori dottrine. Nella vita pratica poi, alla quale lo Stoicismo ha principalmente mirato, erano accadute due grandi novità storiche, la prevalenza macedone prima e l'Impero romano poi: il cosmopolitismo dottrinale rifletteva il cosmopolitismo politico: la filosofia stoica è quella che più s'intreccia con la mutazione politica e religiosa del mondo.

CAPITOLO XVI.

CONTINUAZIONE DELLA FILOSOFIA DOPO ARISTOTELE.

EPICUREISMO.

Il medesimo indirizzo pratico, che abbiamo visto prevalere nello Stoicismo, prevalse pure nell' Epicureismo, con maggior negligenza verso il sapere. I due sistemi filosofici, di cui discorriamo, avevano in comune questo, il contrapporre cioè alla scepri un postulato pratico: il sapere dev'essere per entrambi possibile, altrimenti non ci sarebbe nessuna sicurezza del fare. Vedremo altre corrispondenze appresso: per ora basta aver notato questa fondamentale.

La scuola epicurea sorse in Atene il 306 a. C., quasi contemporaneamente alla stoica che vi era stata fondata il 308. Quando Epicuro andò la prima volta in Atene, il 323, Senocrate insegnava ancora nella Accademia, Aristotele però era fuggito in Calcide dove l'anno stesso moriva. Chi era il giovane diciottenne che inaugurò una nuova filosofia accanto all'Accademia ed al Peripato?

Epicuro, figlio di Neocle ateniese, nacque a Samo il 341 a. C. — Alcuni lo fanno nato in Atene, ma essendo

stato suo padre mandato per *cleruche* in Samo (1), e questo fatto essendo succeduto prima della nascita di Epicuro, lo Zeller lo tiene per nativo di Samo. Suo padre era un maestro di scuola, nè Epicuro nei primī anni ebbe gran coltura: non mancò però affatto di maestri, come egli voleva farne le viste. Udi a Samo prima il platonico Panfilo che non riuscì a persuaderlo, poi Nausifane democriteo; e le dottrine fisiche attinse da Democrito; come le morali in gran parte derivò dall' edonico Aristippo. Più tardi, venuto in fama, non volle parer debitore verso nessuno, e chiamò lo stesso Democrito col soprannome dispregiativo di cianciatore, giuocando su le parole Democrito e Lerocrito.

Prima di fondare la scuola in Atene, aveva insegnato in alcune città dell' Asia minore: il 306 comprò per ottanta mine (7500 franchi) i celebri giardini, e v'impianò la sua scuola, la quale per vero dire, aveva piuttosto l'aria di una accolta di amici, e vi partecipavan donne, come Temista moglie di Leonteo, e perfino delle etere; delle quali ultime la più conosciuta, Leonzio, scrisse non senza spirito contro Teofrasto.

Dal luogo dove si radunavano i seguaci di Epicuro furono anche detti quelli da' giardini (*οἱ ἀπὸ τῶν κήπων*), ed i più noti sono: Metrodoro, o Polieno di Lampsaco, che morirono prima del maestro; Ermarco di Mitilene, che gli successe nella direzione della scuola; Timocrate; Leonteo e la moglie Temista; Colote di Lapsaco, contro cui più tardi scrisse Plutarco, e Idomeneo. Nella dire-

(1) *Cleruchi* chiamavano i Greci coloro a cui era assegnata qualche porzione di terra in una colonia. È l'origine della nostra parola *chierico*.

zione della scuola ad Ermarco succedettero Polistrato, Ippoclido, Dionisio, Basilide. Va fra tutti segnalato Apollodoro; autore di ben 400 libri, che ebbe ad uditore Zenone di Sidone lodato da Cicerone: seguono Filodemo, due Tolomei di Alessandria, Demetrio, Diogene di Tarso, Orione, e poi Fedro, contemporaneo di Cicerone, e un altro Filomeno di Gadara. Già avanti la metà del secondo secolo l'Epicureismo fu introdotto in Roma: primo ad insegnarvelo in lingua latina fu C. Amafinio: ne trattò la dottrina in versi T. Lucrezio Caro nel poema *de Natura rerum*, ch'è uno dei più bei poemi didascalici che siansi scritti al mondo. Questo poeta latino nato il 95 e morto di 44 anni il 51 a. C., celebra Epicuro non tanto come filosofo, quanto come liberatore dell'umanità per aver prosciolti gli animi dal terrore delle religioni. Chi non sa i versi in lode di Epicuro con cui s'incomincia il terzo libro del poema? Epicuro è la gloria della gente greca, è l'inventore della vera scienza: all'apparire della sua dottrina

« Diffugiunt animi terrores, moenia mundi
Discendunt, totum video per inane geri res:
Apparet divum numen, sedesque quietae. »

La filosofia di Epicuro fu insegnata sino al quarto secolo dopo Cristo ed ebbe numerosissimi seguaci.

Lungo è il catalogo de' libri composti da Epicuro, stando alla testimonianza di Diogene Laerzio, il quale ce ne ha tramandato i titoli: poco però ci è rimasto di lui, fosse il poco conto che i suoi seguaci facevano della scienza, o l'averne l'autore medesimo porta l'occasione con la raccolta delle principali sentenze (*κύρια δόξαι*), che scu-

savano la lettura del resto. Dei 37 libri su la natura (*περι φύσεως*) sul principio di questo secolo furono trovati frammenti ne' volumi disotterrati ad Ercolano, del 2° libro; cioè, e dell'11°, pubblicati il 1809; ed il 1818 ripubblicati dall' Orelli più correttamente, a Lipsia. Altri frammenti furono ritrovati più tardi: e pubblicati a Napoli il 1866, ma appartenenti allo stesso undecimo libro.

Il tono di Epicuro, e di tutta la scuola, è perfettamente dommatico, e rare volte si piglia la briga di addurre la ragione delle sue brevi formole. Scopo della sua filosofia era la vita pratica, alla quale bastano pochi postulati. Ritenendo la tripartizione di tutta la filosofia in Logica, Fisica, ed Etica; a lui la Logica, ch'ei chiama Canonica, serve di semplice introduzione alla Fisica; e la Fisica, alla sua volta d'introduzione all'Etica.

La Logica si riduce a due trattazioni sole, a dar le norme, o i canoni della conoscenza; ed a stabilire il criterio della verità. Nè la conoscenza spazia largamente, ridotta com'è alle percezioni sensibili, ed alle rappresentazioni di più percezioni simili che rimangono nella memoria. Epicuro chiamava le prime sensazioni (*τὰς αἰσθήσεις*); le seconde anticipazioni (*τὰς προλήψεις*); ma queste ultime in sostanza si fondavano su le prime, e Cicerone s'ingannò a crederle innate; come avverte giustamente lo Zeller.

I sensi danno piena certezza, immediata certezza, quale risulta dalla evidenza (*ἐναράγεια*); che se fossero capaci di errore, non ci sarebbe verso di correggerlo, essendo la ragione da essi dipendente. L'errore mette capo soltanto nella nostra opinione (*δόξα, ἀπόληψις*).

Stabilito il criterio nella immediata evidenza della sensazione, trova il criterio pratico del sentimento del piacere, e del dolore (*πάθη*).

Il piacere ci addita ciò che deve cercarsi, il dolore ciò che deve fuggirsi.

La Fisica di Epicuro è ricavata sostanzialmente da quella di Democrito. A capo si legge il principio fondamentale de' meccanici: dal niente nulla si fa: nessuna cosa può tornare in nulla (*οὐδὲν γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος: οὐδὲν φθείρεται εἰς τὸ μὴ ὄν*).

Ammesse sole le cause naturali, o vogliam dire meccaniche: esclusa ogni finalit ; n  a spiegare i fenomeni   permesso che intervengano, e se ne mescolino gli Dei. Eterni gli atomi e lo spazio; e gli atomi forniti di tre propriet  originarie, la figura, la grandezza, la pesantezza.

In una cosa si diparte da Democrito, nell' ammettere cio  una piccolissima deviazione nella caduta degli atomi. Democrito aveva detto: cadono tutti all'ingiu in linea retta, ed intanto si urtano, e danno origine ad un movimento vorticoso. Ci  non   possibile; osserva Epicuro, se vanno ognuno per la sua linea. La deviazione non nasce da urto esterno, ma   una specie di arbitrio nell'atomo, una determinazione individuale, come   appunto l'arbitrio nell'uomo: ecco ci  che Lucrezio diceva *clinatio*.

Spiegata cos  l'origine del mondo, Epicuro accanto a questo ammette infiniti altri mondi: negli spazi intermedi poi tra mondo e mondo, o negli intermundi abitano gli Dei, infiniti di numero anche loro, ma immutabili, e felici. Formati degli atomi pi  fini, scevri di bisogni, di cure, e di pericoli, ei vivono sereni, e porgono all'uomo l'ideale della felicit  attuato compiutamente. Hanno corpo anch'essi, ma trasparente: Cicerone li chiama perci  *perlucidi*, Lucrezio *tenui*.

C'  in Epicuro un antropomorfismo, il quale rende la sua dottrina in parte conciliabile con la fede popolare:

nè questa fu una concessione alle credenze de'tempi, come altri sospettò, essendosene in altri casi saputo discostare.

L'anima è in certa guisa come gli Dei, un corpo composto di atomi più fini, quasi come l'aere, o il fuoco, che si diffonde per tutto il corpo; se non che l'anima razionale ha sua sede nel petto.

Con la morte questi atomi si disciolgono, e la morte è quindi la privazione del sentire; (*στέρησις αίσθησεως*): e non è da temere, perchè finchè siamo noi, essa non è; e quando essa sarà, noi non saremo più.

Sul modo come fa l'anima a sentire, Epicuro segue la dottrina di Democrito: sono i tipi, o gl'idoli, che dispiccandosi dalla superficie dei corpi, attraverso dell'aria, ci vengono a produrre delle impressioni.

Epicuro ammette indipendente la libertà dell'arbitrio, e rifiuta ogni soggezione al destino.

L'Etica di Epicuro è in conformità delle precedenti parti della sua filosofia. Poichè la realtà originaria è per lui l'atomo, l'essenza individuale; poichè la norma è l'individuale sensazione, il fine non può essere altro, che il bene individuale. Ogni ordinamento universale non può essere per lui, se non accidentale.

Intanto l'Etica è vita comune, nè l'individuo può esserne il fine: ecco l'osservazione preliminare che abbiam voluto premettere per intendere, e giudicare l'Etica epicurea.

Il piacere (*ἡδονή*) è il principio della vita felice: al piacere adunque tende ogni individuo. Se non che v'ha il piacere che consiste nel movimento, il piacere presente, il piacere positivo; qual era cercato dai Cirenaici; e questo non sembra ad Epicuro sufficiente ad assicurare la felici-

cità: di esso bisogna andare in traccia soltanto allora, quando il mancarne ci dà molestia. V' ha poi un altro piacere, che consiste nella privazione del dolore, e quindi nel riposo; ed a questo bisogna che si aneli il savio.

Così Epicuro ha temperato l' edonismo de' Cirenaici; così ha potuto anteporre i piaceri spirituali ai corporali; ha potuto preferire i piaceri durevoli benchè futuri, ai fugaci benchè presenti. La felicità per lui consiste dunque, per ciò che concerne il corpo, nella privazione del dolore (*ἀπονία*); e per ciò che concerne l'animo, nella tranquillità (*ἀταραξία*). Corpo sano ed animo tranquillo: ecco l'uomo felice per Epicuro. (*ἡ τοῦ σώματος ὑγίεια καὶ ἡ τῆς ψυχῆς ἀταραξία*).

Sono esagerate adunque le accuse rivolte ad Epicuro, ed al suo gregge, come per istrazio si chiamò da alcuni la sua scuola, per questa parte della sua dottrina.

Ciò che manca all' Etica epicurea è l' universalità, e quindi la vita comune. Veramente Epicuro non impugna nè la famiglia, nè lo Stato; ma dissuade il savio dal matrimonio per la difficoltà d'incontrarsi bene colla moglie, e pei dispiaceri e le brighe che procura l'educazione de' figli. Similmente per lo Stato: ci si ricorre per utilità, come garanzia della propria difesa; ma, potendo, è meglio vivere appartato. Tra le massime di Epicuro c'è anzi esplicitamente: *λάθε βιώσας*.

Questa dottrina s'acconciava mirabilmente ai tempi de' Cesari, e Pomponio Attico, qual è descritto da Cornelio Nipote, n'è, al dir dello Zeller, il modello. L'Epicureo di Lucrezio preferisce alle noie del comandare la quieta obbedienza (*ut satius multo jam sit parere quietum*).

Grande importanza attribuivano gli Epicurei, a preferenza di tutt'i i legami etici, all'amicizia. Ed era na-

turale un sistema fondato sul nudo individuo, e quindi su l'egoismo, doveva rigettare ogni vincolo necessario, ed accettare solo quelli che si radicavano nell'arbitrio, e nella inclinazione individuale. Della scelta degli amici criterio era pure l'utilità: la scuola di Epicuro però soggiunse, che, nata dal bisogno, poteva di poi l'amicizia assurgere al valore di legame disinteressato.

Rimane a toccar della religione. Epicuro voleva fondato il culto degli Dei su l'ammirazione della loro felicità, anzichè sul timore della loro ingerenza nelle cose umane. Questo timore nato dalla superstizione era da sgombrare affatto: e a ciò bisognava aiutarsi appunto con la filosofia. Lucrezio soprattutto infosca le tinte dei danni arrecati dalla religione, di questo mostro, ei dice, che col capo tra le nubi sovrasta alla misera ed ignorante razza umana: si direbbe che il terrore religioso assedia l'animo del poeta latino, e che sentisse vivo il bisogno di liberarse. e: incalzato da questo spettro egli ha accettato la dottrina di Epicuro, i cui Dei sono tanto tranquilli: una cosa ei cerca: *cum Epicuro quiescere*, per usare una frase di Seneca.

Dalle cose dette appare quanto esagerati siano stati i giudizi intorno ad Epicuro. Certamente non fu ateo, nè dedito a sfrenati piaceri; come d'altra parte non fu il colmo della scienza, e della saggezza umana.

Guardando ben addentro nella sua dottrina è dato scorgere relazioni, che a prima vista non si sospetterebbero. Pare discostarsi dagli Stoici, ed è a loro molto vicino: il piacere a cui egli anela può di leggieri raccostarsi alla virtù di quelli. Se il piacere ad Epicuro è una virtù; la virtù, alla sua volta, è un piacere a Zenone. Così pure sembra discostarsi le mille miglia da Platone e da Ari-

stotele per via del suo materialismo, ma nel tentar di sollevarsi di là dalla esteriorità sensibile in cerca della felicità, ei fa ricordare gli sforzi consimili de' due suoi predecessori. Per contrario poi, sebbene nella dottrina fisica ei tenga molto di Democrito, pure il suo filosofare mira a ben altro: Democrito investigava la spiegazione dei fenomeni naturali per sè senza altra intenzione: mentre Epicuro la investiga per affrancare la coscienza dal timore religioso.

CAPITOLO XVII.

CONTINUAZIONE DELLA FILOSOFIA DOPO ARISTOTELE.

SCETTICISMO.

Le origini lontane dello scetticismo si può cercarle nella dialettica megarica, e nel discredito in cui Democrito mise le percezioni de' sensi; o anche in una critica del Platonismo e dell'Aristotelismo, delle cui soluzioni lo spirito poteva non chiamarsi soddisfatto: le più vicine però si dee cercarle ne' due sistemi che stavano di fronte al tempo medesimo, in cui la scepsti fu formolata.

Lo stoicismo e l'epicureismo, appunto perchè miravano allo stesso fine, poichè vi tendevano con mezzi opposti, davano più rilievo al contrasto. Nello stoicismo difatti prevaleva l'intuizione panteistica; nell'epicureismo l'isolamento dell'individuo: nel primo riviveva la fisica eraclea, nel secondo quella di Democrito: l'uno in traccia della felicità per via della virtù; l'altro per la via del piacere.

Tra queste dottrine tenzonanti Pirrone di Elide formolò il primo la scepsti, che, al dir dello Zeller, è la neu-

tralità di tutte quelle opposizioni; ritenendo di entrambe quello soltanto che hanno di comune sì nel principio, e sì nel termine, vale a dire l'astratta individualità che vuol riposare in sè stessa.

Di Pirrone si hanno poche notizie. Sembra che sia stato pittore, e che abbia accompagnato Anassarco democriteo nella spedizione che Alessandro fece nell'India; si sa che visse di poi nella sua patria povero, ma rispettato molto, fino a tarda età, circa novantenne; e che morì tra il 275 ed il 270 a. C. — Non lasciò libri scritti, e quel tanto che si sa della sua dottrina si deve ai discepoli; donde riesce impossibile sceverarnela con precisione; il suo nome perciò rimase tipico, e pirronista valse scettico.

Il più importante de' suoi discepoli fu Timone di Flio, detto il sillografo da certi poemi derisorii (*σίλλος*) che aveva composti in tre libri, dove flagellava i filosofi che non aderivano allo scetticismo.

Gli altri discepoli furono Euriloco, Filone di Atene, Ecatteo di Abdera più noto come storico, e Nausifane il quale fu maestro di Epicuro.

I nomi diversi che presero indicavano la somma della loro dottrina; accennando ciascuno o il dubbio, o l'investigazione, o il divieto di prendere una risoluzione, o lo stato di chi sta deliberando: aporetici, zetetici, efettici, scettici (*ἀπορητικοί, ζητητικοί, ἐφεκτικοί, σκεπτικοί*). L'ultimo nome è però il più comune.

La somma della dottrina si riduce a tre capi. 1. Come siano le cose, non possiamo in nessun modo comprendere nè per via de' sensi, nè per via della ragione (*ἀκαταλεψία*): i sensi ce le mostrano come appaiono a noi, non come sono: e la ragione s'acqueta in ciò che le par conveniente, e

nell'abitudine. 2. Di qui nasce che noi dobbiamo sospendere ogni giudizio sopra di esse (*ἐποχή*). 3. E poichè di ogni cosa non si può affermare un predicato piuttosto che un altro (*οὐδὲν μᾶλλον*), ognuna dev' essere per noi indifferente (*ἀδιάφορον*), ed il savio quindi non deve punto turbarsi, checchè possa succedergli, ma conservare inalterata la sua tranquillità di animo (*ἀταραξία*).

Tre parole contengono adunque le risposte ai problemi che si propone lo scetticismo pirroniano. Sono le cose comprensibili? Ed ei risponde con l'*acritelessia*, o incomprendibilità. Dobbiamo portarne giudizio? Ed ei risponde con l'*epocci*, o con la sospensione che talvolta esprimeasi con la parola *ajasia* (*ἄρασιᾶ*). Come, conseguentemente, dobbiamo condurci nella nostra vita? Ed ei risponde con l'*atarassia*, o con l'imperturbabilità; che talvolta dicesi pure *apatia*.

La scuola di Pirrone si disciolse ben presto, ma le obiezioni da lui accampate contro la certezza della scienza furono rilevate dalla seconda Accademia fondata da Arcesilao. Già notammo come l'Accademia, dopo la morte di Senocrate, si fosse sempre più sviata dal fare platonico; in Arcesilao la trasformazione è completa. Il Tennemann afferma che questi sia affatto indipendente da Pirrone: lo Zeller tiene il contrario, e la sua opinione ci sembra più conforme al corso delle loro dottrine. L'acatalessia di Pirrone si riscontra pure in Arcesilao, ed entrambi la contrappongono alla catalessi degli stoici.

Una qualche differenza rimane tuttavia tra lo scetticismo pirroniano, e la media Accademia: non quella però ch'è stata additata da alcuni, i quali agli Accademici facevan dire: so una cosa sola, ed è che non so nulla; agli Scettici poi facevan soggiungere: non so neppur cotesto.

In realtà neppure gli Accademici attribuivano piena certezza alle loro sentenze scettiche. Dov'è adunque da riporre siffatta differenza.

Anzi tutto gli Accademici lasciavano, e dovevan lasciare qualche appiglio al Platonismo: senza di ciò Arcesilao non sarebbe stato messo a capo dell'Accademia. L'autorità di Platone doveva essere invocata in aiuto della nuova dottrina, e lo scetticismo aver l'aria di una preparazione a quella filosofia. Inoltre, gli Accademici andavano meno a fondo, ed ammettevano una certa verisimiglianza, contro cui più tardi si scaglieranno gli ultimi scettici. Da ultimo la differenza diventava più visibile nell'Etica, dove Pirrone tendeva all'atarassia, gli Accademici no.

L'eccletticismo dommatico, che prevalse da Filone di Larissa in poi, e di cui discorreremo appresso, fece nascere una specie di tregua, durante la quale lo scetticismo scemò di forza. Risorge un'altra volta, e più vigoroso, con Enesidemo di Gnosso, il quale insegnò in Alessandria circa la fine del primo secolo a. C.

Enesidemo tornò a Pirrone, ed alla media Accademia, ma congiungendovi le dottrine de' medici empirici, le quali inclinavano pure allo scetticismo. Scrisse otto libri su le ragioni pirroniane, e della scepsi si valse a sostegno della fisica eraclitea.

Celebri sono i suoi dieci tropi, detti altresì luoghi, e ragioni, con cui convalida la scepsi, e che alcuni malamente hanno attribuito a Timone. Essi, come ce li ha tramandati Sesto Empirico, sono i seguenti: 1. La differenza degli animali, donde consegue un vario modo di apprendere le cose, senza sapere quale di queste apprensioni sia la vera: 2. la differenza degli uomini: 3. la dif-

ferenza della struttura degli organi nello stesso uomo: 4. la differenza degli stati, in cui ci troviamo: 5: la differenza delle posizioni, delle distanze, de' luoghi: 6. la mescolanza delle cose da percepire con altre da cui non possiamo scompagnarle, e che sono il mezzo in cui quelle si trovano; come ad esempio, l'aria e simili: 7. la differenza de' fenomeni secondo il vario modo del loro accoppiamento: 8. la relatività: 9. la differenza nel percepire, cioè la maggior frequenza o rarità: 10. finalmente la differenza della educazione, de' costumi, delle leggi, delle rappresentazioni mitiche, delle opinioni filosofiche.

Sesto Empirico nota che tutt'i tropi enumerati concorrono nell'ottavo, ch'è la relatività, e che lo Zeller chiama il pensiero fondamentale che penetra tutte queste obiezioni contro la nostra scienza.

A questi tropi escogitati da Enesidemo, concernenti la relatività delle nostre rappresentazioni, i nuovi scettici ne aggiunsero altri due, che impugnano ogni dimostrazione. Presupposto che ogni rappresentazione sia incerta, stante la propria relatività, è chiaro che si debba provare per mezzo di un'altra. Or dunque possono darsi due ipotesi. O una si prova per un'altra, e questa di nuovo per una terza, e la terza per una quarta, senza mai arrestarsi; e si avrà il progresso all'infinito e la dimostrazione non avrà mai luogo. Ovvero una si prova per un'altra, e l'altra vicendevolmente per la prima; e si avrà un circolo, o come dicono gli scettici, un diallelismo.

Con questa aggiunta la critica degli scettici era compiuta; chè se Enesidemo avea impugnata la certezza delle rappresentazioni per la loro relatività; i nuovi scettici, alla lor volta, impugnando la possibilità della prova, precludevano ogni varco alla verità; onde conseguiva che

nessuna cosa potesse esser certa nè per sè, nè per appoggio su la certezza altrui.

Cotesta estensione veramente era stata fatta la prima volta da Agrippa, il quale nei suoi cinque tropi accoppiò la relatività delle rappresentazioni insieme con la impossibilità di ogni prova. I nuovi scettici perciò più volentieri si rannodavano a lui che ad Enesidemo.

Tra questi nuovi scettici che mettono capo all'indirizzo dato da Agrippa, il quale fu seguace di Enesidemo, tiene certamente il primo posto Sesto che fu detto Empirico, perchè medico: egli però preferiva chiamarsi medico metodico. Visse circa il 200 d. C., e lasciò vari scritti, di cui noi possediamo le *Ipotiposi pirroniane* in tre libri, che comprendono uno schizzo della filosofia di Pirrone; e due altre opere, le quali sono state raccolte sotto un titolo solo *Adversus Mathematicos*, e divise in undici libri. Il contenuto però non corrisponde esattamente al titolo: perchè in realtà i primi sei libri si occupano della grammatica, della rettorica, della geometria, dell'aritmetica, dell'astronomia, e della musica: gli ultimi cinque poi della logica, della fisica, dell'etica; cioè il settimo e l'ottavo della logica, il nono ed il decimo della fisica, e l'undecimo dell'etica.

Sesto Empirico raccoglie le istanze de' suoi predecessori non sempre con ordine, ma innegabilmente con acume, che non è comune.

Senza ripetere i tropi di Enesidemo, e di Agrippa, e degli altri scettici, da lui riproposti, notiamo soltanto alcune sue speciali obiezioni:

Ogni sillogismo è per lui un circolo vizioso, perchè la premessa maggiore dovrebbe essere assicurata da una induzione completa: ora, affinchè possa dirsi completa, è

evidente che vi si debba trovar compresa anche la conclusione del sillogismo che ancora si ha da dimostrare. Che se questa mancasse, l'induzione non sarebbe completa, e la premessa non sarebbe indubbiamente assicurata. E d'altra parte, se la conclusione v'è compresa, qual nuova prova le aggiungerà il sillogismo?

Importante è pure l'obbiezione contro il principio di causalità, ch'è la chiave di volta della metafisica. Osserva primieramente Sesto Empirico, che la causa, essendo un relativo, non ha esistenza reale, (*οὐχ ὑπάρχει*), ma è soltanto pensata (*ἐπινοεῖται*).

Inoltre la causa non può essere prima dell'effetto, perchè senza questo non sarebbe ancora causa: non dopo, perchè non servirebbe più: e finalmente se coesistono nello stesso tempo, tanto si può dire che la causa produca l'effetto, quanto il contrario, che cioè l'effetto produca lei.

È notevole, dice lo Zeller, che in tutta questa sottile discussione del principio di causalità non sia mai venuto in mente a Sesto Empirico di domandare come avvenga, che alla successione temporanea o alla coesistenza spaziale, che ci dà l'esperienza, noi aggiungiamo una connessione causale. Il nascimento psicologico di questa relazione che occupa i moderni filosofi, da Hume in poi specialmente, non si affaccia neppure alla mente de' Greci, tutti intesi al contenuto del concetto, o al suo valore logico.

Di Sesto Empirico fu discepolo Saturnino; ed il loro indirizzo seguì pure Favorino di Arelate nella Gallia, noto come grammatico ed investigatore delle antichità, il quale visse sotto Adriano, e fu maestro di Aulo Gellio.

Si può ora domandare: fu Sesto Empirico un semplice raccoglitore, o aggiunse qualcosa di suo alle obbiezioni escogitate dagli altri?

Noi non abbiamo tutto quanto si scrisse ne' due secoli corsi da Enesidemo a Sesto Empirico: la storia de' tropi inoltre ci ammonisce abbastanza a supporre che ogni scettico si provò di allargare le ragioni della scepsi. Sesto Empirico con tutto questo non è da stimare un semplice raccoglitore: sinceramente egli suol dire le ragioni che mutua or dalla Accademia, or dagli scettici precedenti, ma non si limita a ciò: egli combatte bene spesso i suoi precessori accademici in quel che concerne la verosimiglianza, accettata da Enesidemo e da Carneade, combattuta da lui. La sua critica non è però così originale e stringente nell'Etica, e nelle credenze religiose, com'è nella filosofia speculativa.

Il risultato finale di tutta la scuola scettica si riduce a conchiudere che le ragioni pro e contro, si bilanciano, ed hanno pari forza; il che con frasi che si riscontra in Timone si disse poi sempre *isostenia* delle ragioni (*ἰσοσθένεια τῶν λόγων*).

CAPITOLO XVIII.

ECCLETICISMO. — CICERONE.

Gli Scettici, secondo una frase dello Zeller, sono gli Epigoni del mondo greco: lo spirito di quel popolo in loro si sente indebolito: accennerà di rinvenire un'ultima volta col Neoplatonismo, e poi finirà del tutto. Se non che, pur tra cotesti Epigoni traluce un raggio di valore, sebbene il loro si possa chiamare il coraggio della disperazione. Maggior fiacchezza dimostra, a mio avviso, l'Eccleticismo, di cui il più splendido rappresentante è Marco Tullio Cicerone. Di lui diremo più che la sua filosofia non meriti, in grazia della popolarità che ha come scrittore, e del gran pregio che altri ha voluto attribuirgli anche come filosofo.

Marco Tullio Cicerone nacque in Arpino il 3 gennaio del 648 dalla fondazione di Roma, ossia del 106 a. C. e fu ucciso il 7 dicembre del 43 a. C. su la via che da Formia mena a Gaeta. Non tutta la vita ei spese a filosofare, e da buon romano dedicò agli studi gli anni giovanili, e l'età più tarda, quando cioè non poté prender parte alla vita pubblica, o perchè ancora inesperto, o perchè sforzato agli ozii non infecundi della villa tuscolana.

Secondo la usanza de' giovani del suo tempo andò a studiare ad Atene e a Rodi, ed udì maestri delle varie scuole che tenevano il campo filosofico: udì Fedro Epicureo, e Filone di Larissa accademico, ben inteso della nuova Accademia (1): ebbe amichevoli legami con lo stoico Diodoto, il quale dipoi, insieme col grammatico Tirannione, divenne suo ospite: udì inoltre Antioco di Ascalone, che lo Zeller chiama il fondatore dell'eclecticismo accademico; e l'epicureo Zenone; a Rodi, all'ultimo, fu discepolo dello stoico Posidonio, con cui si strinse di amicizia che durò fino alla morte.

La vita tempestosa di Roma lo distolse poi dagli studii filosofici: più tardi li ripigliò, riparando nel porto donde era uscito, per usare la sua medesima frase. Lo Zeller nota che, se levi i politici, tutt'i libri filosofici di Cicerone furono scritti nell'ultimo triennio della sua vita. Giova qui indicare la data di ciascuno, e le fonti greche, a cui ha attinto; essendo questi libri, o dovendo essere tra le mani di ogni giovane colto.

I sei libri *de Republica* furono scritti tra il 54 e il 52

(1) Ho aggiunto questa avvertenza, perchè i pochi pratici potrebbero scambiare accademico con platonico. Si dà tanti casi a questo mondo.

a. C., e furono composti ad imitazione di quelli di Platone, aggiungendovi i frutti della propria speranza politica, e ciò che avevan pensato Aristotele, gli stoici, ed anche Polibio. A noi n'è pervenuta una parte, scoperta da Angelo Mai in un palinsesto del Vaticano, ed edita il 1822. — Quello che si dice il *sogno di Scipione*, e che apparteneva al sesto libro, ci fu conservato da Macrobio.

Circa il 52 a. C. furono cominciati a scrivere i libri *de Legibus*, rimasti però incompiuti. Le fonti sono le stesse delle precedenti.

Circa il 46, o anche più tardi, furono dovuti scrivere i *Paradoxa*, perchè nel *de Divinatione*, dove dà notizia dei suoi libri, di questi non è ancora menzione. I *Paradossi* commentano alcune tesi della filosofia stoica.

L'anno 45 fu il più fecondo: Cicerone compose il libro *Consolatio*, e l'*Hortensius* già perduti, ed inoltre le *Academicæ disputationes*, che abbiamo in parte, il *De finibus* che abbiamo per intero, e che è la migliore delle opere filosofiche di lui, che siano a noi pervenute; e finalmente incominciò le *Quæstiones tusculanæ*, e i tre libri *De natura deorum* condotti a termine l'anno appresso.

Le fonti de' predetti libri sono le dottrine degli Accademici, e le lezioni udite dai suoi maestri per le *Questioni accademiche*: pei libri *De' fini* le opere di Fedro, di Crisippo, di Carneade, di Antioco: per le *Questioni tuscolane* gli scritti di Platone, di Crantore, degli Stoici, e dei Peripatetici: pel primo libro *Della natura degli Dei* lo scritto di un Epicureo, stato rinvenuto ne' rotoli d'Ercolano, ed attribuito prima a Fedro, ed ora a Filodemo: la critica poi che ivi è fatta dell'Epicureismo è tolta da uno scritto dello Stoico Posidonio. Pel secondo libro Cicerone s'è valso delle opere di Cleante, e di Crisippo: pel terzo, delle opere di Carneade e di Clitomaco accademici.

Nel principio del 44 a. C. Cicerone compose il *Catone maggiore*, o *de Senectute*, e la dissertazione *De divinatione*, che serve a compiere l'opera *De natura deorum*, e dove si trovano le notizie concernenti le opere sopra menzionate. Compose inoltre una dissertazione incompiuta *De fato*; lo scritto *De gloria* ora perduto, ma esistente fino ai tempi del Petrarca; il *Lelio*, o *De amicitia*, e finalmente il *De officiis*.

Le fonti delle opere anzidette sono: pel primo libro *De divinatione* lo scritto di Crisippo *περὶ χρησμῶν*, e quello di Posidonio *περὶ μαντικῆς*, nonchè gli scritti di Diogene e di Antipatro: pel secondo poi gli scritti di Carneade, e dello stoico Panezio. Pel *De fato*, Platone, Senofonte, Ippocrate ed Aristone di Chio. Pel *De amicitia* precipuamente il libro di Teofrasto col medesimo titolo, nonchè l'Etica di Aristotele e gli scritti di Crisippo. Pel *De officiis* Panezio ne' primi due libri; Posidonio nel terzo; oltre alle dottrine derivate da Platone, da Aristotele, dagli stoici Diogene di Babilonia, Antipatro di Tiro, ed Ecatone.

Da giovane, Cicerone si esercitò nelle traduzioni, e voltò in latino i libri economici di Senofonte, ed il Protagora di Platone, la quale ultima traduzione si conservava sino ai tempi di Prisciano e di Donato. Maturo negli anni, tra il 45 ed il 44, ma dopo le *Disputazioni accademiche*, tradusse pure il Timeo di Platone, di cui rimane un grande frammento.

Cicerone annoverava pure tra i libri filosofici gli scritti di retorica; perciò è da dire di questi ancora. I tre libri *De oratore* appartengono al 55, il *Brutus*, e l'*Orator* al 46 a. C.

Così abbiamo sott'occhio tutta l'attività filosofica di Cicerone come scolare, e come scrittore. Quale importanza

ora gli si deve attribuire come espositore delle dottrine altrui, e come filosofo originale?

Cicerone ha una grande erudizione storica certamente, ed a lui dobbiamo ricorrere per molte notizie della filosofia antica: egli però non è sempre molto preciso e molto esatto, più studioso di vestire di bella forma i pensieri greci, che di sottoporli ad una critica severa. Lo Zeller inoltre opina di aver lui di Aristotele conosciuto soltanto le opere popolari, e le rettoriche.

Quanto alla originalità del suo pensiero par che egli stesso ci abbia avuto meno pretensioni, che taluni i quali han voluto farlo passare per un filosofo modello. Sono importanti a questo proposito le parole di una lettera ad Attico, dov' egli stesso giudica l'originalità de' suoi libri: *ἀπόγραφα sunt: minore labore fiunt: verba tantum affero, quibus abundo*. Non è già ch' ei si contenti di passare per un semplice traduttore (*non interpretum fungimur munere*), qualcosa di suo c'è, ma non è però tale, da assicurargli una importanza nella storia della filosofia, e se non fosse stato lo splendore della sua fantasia e della sua forma, non avremmo occupato queste pagine per lui.

Qual è il valore della sua filosofia?

La filosofia di Cicerone non ha originalità: educato da filosofi greci, ed imbevuto di dottrine discordanti, egli nè sa sollevarsi ad una concezione propria, nè sa risolversi dove le autorità si contrastano e si distruggono a vicenda. Accetta la scepsi della nuova Accademia non come frutto di una ricerca critica, ma come conseguenza della sua irresolutezza. La forma stessa rivela l'incertezza, perchè il dialogo, ne' suoi libri, non è volto a provare indirettamente la propria convinzione, ma si bene ad esprimere l'ondeggiamento dell'animo: dialogizza non come Platone, ma co-

me Carneade, bilanciando il pro ed il contro; e se ne accorge, e lo confessa. Su di lui ha più peso la dissensione de' filosofi, che non le ragioni scettiche ricavate o dagli inganni de' sensi, o dalle fallacie delle dimostrazioni; e non ha torto, perchè dove l'autorità gli manca, ei sente vacillare il terreno. L'accordo de' filosofi è per lui il capo saldo, a cui si attiene.

Se non che, Cicerone è romano, uomo di stato, ed oratore; e queste tre qualità lo salvarono dall'ingolfarsi nello scetticismo accademico. Finchè si tratta di ricerche fisiche, ed anche di teologiche, ei professa il dubbio senza riserva: nella dialettica non ha neppure fiducia; delle cose dichiara di poter dire piuttosto quel che non sono, che quel che sono; ma la sua scepsti non è coerente, e si arresta come prima gli si affaccia avanti o una convinzione etica, o una esigenza del sentimento. Nell'etica però invita la *perturbatrice Accademia* a star zitta: qui non ammette invasione del dubbio, non perchè abbia scoperto un più solido fondamento, ma perchè teme delle conseguenze pratiche: *nimias edet ruinas*: troppe ruine ammucchierà, ei dice pauroso, più da uomo di stato, che da filosofo (1).

A lui romano il fare vale più del sapere, senza paragone: a lui oratore basta la verisimiglianza, e si passa, volentieri o rassegnato, dell'assoluta certezza: egli cerca quel ch'è più verisimile, *quod maxime verisimile est*, e ne fa un postulato sufficiente alla vita pratica.

(1) Delle *Academicæ quaestiones* Cicerone fece due redazioni: una in due parti intitolate *Catullus*, e *Lucullus*: l'altra, rifatta e dedicata a Varrone, in quattro libri. Le due edizioni non rimangono tutte, ma soltanto una gran parte del primo libro, e parecchi frammenti del *Lucullus*.

Anche in Carneade, suo modello nel filosofare, si rinviene la verisimiglianza, ma in seconda riga, mentre risultato capitale della filosofia accademica era il dubbio: in Cicerone è tutto il contrario, la verisimiglianza è la meta a cui si sforza la sua filosofia, ed in cui, soddisfatta, s'acqueta. Cicerone non sente gli stimoli di una ricerca a fondo, e si chiama da sè stesso *magnus opinator*.

Se però, filosofando, diffida di cogliere il vero, ei tenta di aprirsi una più schietta sorgente di verità nella coscienza immediata, e nel consenso del genere umano, che ne congue: dove i filosofi falliscono, i fanciulli, in cui si specchia la natura, possono farne da maestri.

Nota lo Zeller, che questo ricorso alla coscienza immediata per trovarvi i semi innati della virtù (*semina innata virtutum*) è tutto proprio di Cicerone; perocchè nè le *anticipazioni* degli Epicurei, nè le *nozioni comuni* degli Stoici potevano derivare senza un certo lavoro sui dati sperimentali. Scoperta questa sorgente, Cicerone, ne trasse partito non solo per definire che cosa sia l'onesto, ma i presupposti speculativi che s'accompagnano con la virtù, e con lo interesse pubblico dello Stato, come l'esistenza di Dio, e la libertà del nostro volere. *Deos esse natura opinamur*: quindi tutte le genti si accordano ad ammettere che un Dio esista, sebbene poi discordino nel dire che cosa sia. Similmente il nostro filosofo ondeggia nel risolvere qual sia l'essenza divina, e talvolta accenna d'inclinare perfino alla sentenza degli stoici, e di considerarlo come un fuoco, o un etere. Tal'altra volta ricorre all'argomento teleologico, e dall'ordine del mondo inferisce l'esistenza di un Dio, perchè le ventuno lettere dell'alfabeto, agitate, non avrebbero potuto produrre gli annali di Ennio.

Pari incertezza regna nel concetto dell'Etica. Delle quattro scuole allora in voga, ripudia apertamente l'epicurea, mostra che Accademici e Peripatetici, in sostanza, van di accordo; e per conto suo preferisce la stoica. Facile però, anche troppo, è il modo come si sbriga degli Aristotelici, i quali stimavano gli affetti capaci di misura. Il πάθος è per lui una perturbazione (*perturbatio*) aliena della dritta ragione; dunque ravviar le passioni non si può, fa d'uopo svellerle di sana pianta. Se non che, anche qui l'uomo di mondo la vince sul filosofo; e se ne' libri si accalora per l'Ideale stoico, nella vita capisce che il contemperamento aristotelico è più attuabile.

Cicerone adunque è un eclettico, che cerca di correggere le esorbitanze delle dottrine con le esigenze pratiche; incerto sempre, quando si tratta di procedere senza quelle cautele, e perciò autore di quella filosofia popolare, che si dà piuttosto pensiero di ben vivere, che d'indagare della vita le riposte ragioni.

Dopo lui merita menzione il suo amico M. Terenzio Varone, che fu detto il più dotto de' romani; e quel Quinto Sestio, da cui si chiamò scuola de' Sestii quella de' suoi seguaci, i quali furono pure eclettici, con una certa preferenza per lo Stoicismo. Vi appartennero Sestio, figliuolo del fondatore; Sozione di Alessandria, che fu maestro di Seneca; Cornelio Celso contro cui scrisse Origene; Lucio Crassizio di Taranto, e Papirio Fabiano.

La scuola de' Sestii durò poco: Seneca la deplorava spenta a' tempi suoi, e Sestio padre era nato il 70 a. C. Una sentenza di lui conservataci dallo stesso Seneca, diceva: « *Iovem plus non posse, quam bonum virum* ». Giulio Cesare concesse a Sestio il laticlavo; ma questi non accettollo: aveva ragione adunque Seneca a dire, ch'ei filosofo con parole greche, ma con costumi romani.

CAPITOLO XIX.

TEOSOFIA — IL NEOPITAGORISMO.

Poichè la scienza greca si chiariva impotente a cogliere la verità, e per usare una frase energica dell' Erdmann, dichiarava la bancarotta nello Scetticismo, la verità rimaneva inattingibile, e quindi pensata come esistente fuori del mondo. Cotesta appunto si dice la trascendenza di Dio; la verità, il bene posti di là dalle nostre forze; la nostra mente incapace di comprendere la prima, e la nostra volontà incapace di effettuare il secondo. Da qui una doppia conseguenza: se l' uomo ha da conoscere la verità, è necessario che Dio gliela riveli; se ha da fare il bene, ha bisogno che Dio lo soccorra del suo aiuto, e lo abiliti a farlo. Rivelazione nel primo caso, redenzione nel secondo: ecco le due nuove parole, ignote alla precedente filosofia greca, che sono la chiave della nuova speculazione sui destini dell' uomo.

Lo Zeller delinea i tratti principali di questo nuovo periodo, indicando i capi, a cui si riduce la teosofia. Opposizione tra il divino ed il terreno nella forma più recisa del dualismo: Iddio concepito astrattamente come un' essenza ch' esclude ogni cognizione: disprezzo del mondo sensibile: accettazione di forze spirituali riconosciute come indispensabili mediatrici tra Dio ed il mondo in genere; tra Dio e l' uomo in particolare: esigenza di una liberazione della sensibilità per via dell' ascesi: fede in una rivelazione più alta, che non sia l' umana ragione.

Questa nuova intuizione del mondo non è un portato dello schietto pensiero greco: sebbene, verso gli ultimi tem-

pi, questo le avesse spianato la via con l'indirizzo pratico dello Stoicismo, e dell'Epicureismo, con gli assalti dello Scetticismo, e con lo sgomento del Sincretismo. La teosofia nasce da un miscuglio di elementi giudaici e di elementi greci, è un sincretismo anch'essa, ma non già di sole dottrine filosofiche, sì bene di un elemento religioso, e di un altro filosofico; del religioso giudaico, e del filosofico greco; e dalla prevalenza dell'uno o dell'altro piglia nome diverso, ed è il Neopitagorismo la teosofia che tiene più dell'ellenismo; ed è il Giudaismo Alessandrino quella che tiene più dell'elemento giudaico. Diciamo giudaico, e non orientale in genere, perchè noi stimiamo col Zeller che le tradizioni giudaiche, o sole, o certo con grandissimo sopravvento, abbiano dato a questa filosofia un colorito religioso.

Il luogo, dove effettuossi questo rimescolamento di tradizioni religiose e di dottrine filosofiche, fu Alessandria, dove accanto ai Greci eransi moltiplicati i Giudei sotto la protezione dei Tolomei. I due popoli portavano nella coscienza una rottura, che cercava d'essere risaldata; entrambi sentivano allo sforzo venir meno la possa, e da questa intima contraddizione tra il desiderio incalzante e la chiarita impotenza nasce in entrambi la soluzione teosofica.

Diciamo prima del Neopitagorismo. Questa filosofia non attinge tanto alle fonti pitagoriche, come darebbe a credere il nome, quanto alle platoniche, alle aristoteliche, ed alle stoiche; alle prime principalmente. Il nome di Pitagorica però, più avvolto nel mistero, parve più dicevole; e più adatta ancora la dottrina de' numeri a dar occasione alle interpretazioni allegoriche. Nell'astratto simbolismo numerico era facile nascondere pensieri mu-

tuati dalle filosofie posteriori al vecchio pitagorismo. Non contenti a ciò i Neopitagorici si diedero a comporre libri apocrifi, pubblicando nuove dottrine sotto i nomi antichi: vano accorgimento, che se ingannò i contemporanei troppo creduli, non riuscì appresso i posteri.

Poco importante, e senza vera novità è il Neopitagorismo, perciò indichiamo soltanto i nomi de'suoi seguaci.

Come primo rinnovatore della dottrina pitagorica Cicerone menziona P. Nigidio Figulo, suo amico, vissuto in Alessandria, e morto alcuni anni prima di lui: in Alessandria pure viveva Sozione, scolare di Sestio. Principale rappresentante del Neopitagorismo devesi però considerare Apollonio Tiano, e dopo lui Moderato di Gades che viveva sotto Nerone, e Nicomaco di Gerasa che viveva sotto gli Antonini. A loro si può aggiungere Secondo di Atene, vissuto sotto Adriano: senza dire di quegli autori ignoti che scrissero sotto altro nome.

Di Apollonio scrisse la vita Filostrato, e gli storici tedeschi chiamano questa biografia un romanzo composto con la mira (*Tendenzroman*) di contrapporre questo Pitagora ideale al savio degli Stoici, e forse dippiù ancora all'ideale cristiano. Filostrato dice che il suo eroe era un'essenza intermedia tra Dio e l'uomo. Storicamente si sa ch'egli era nativo di Cappadocia, e che, stando a Dione Cassio, avrebbe attestata la uccisione di Domiziano, in Efeso, l'istante medesimo che avvenne: certamente poi i miracoli, che di lui si contano, provano la fede viva di chi li scriveva e di chi doveva leggerne il racconto.

Vanno compresi tra i Neopitagorici anche quelli che son detti platonici pitagoreggianti.

Già fin dai tempi della prima Accademia, anzi dagli

ultimi anni di Platone stesso, notammo una certa propensione a raccostare le idee ai numeri pitagorici: nei platonici, di cui diciamo ora, non solo si scorge maggior raccostamento, ma uno sviluppo più largo del principio della trascendenza, che si conteneva nella primitiva forma del platonismo; un colorito religioso più spiccato; e finalmente uno sforzo d'introdurre una certa mediazione tra Dio e la Materia.

Ecco questi altri platonici, Eudoro ed Ario Didimo al tempo di Augusto; Dercillide e Trasillo, al tempo di Tiberio, i quali furono gli ordinatori dei dialoghi platonici; Teone di Smirne, e Plutarco di Cheronea, al tempo di Trajano; Massimo di Tiro, sotto gli Antonini; Apulejo di Madaura nella Numidia, Alcinoo, Albino, e Severo, sotto gli Antonini, tutti quanti: più tardi, Calvisio Tauro, ed Attico; il medico Galeno; Celso contro cui scrisse Origene, e già annoverato nella scuola de'Sestii; e finalmente Numenio di Apamea, tutti nel secondo secolo dopo Cristo.

A Claudio Galeno, vissuto dal 131 al 200 dell'era volgare, e più conosciuto come medico, fu attribuita la scoperta della quarta figura del sillogismo; la quale non era già una nuova figura, ma alcuni modi della prima figura, che Teofrasto ed Eudemo avevano unito agli altri, ed egli aveva considerati in disparte.

Inoltre alle quattro cause di Aristotele egli aveva aggiunta una quinta, l'istrumento, cioè, o il mezzo (*δὲ οὐδ*), che Platone ed Aristotele avevano compreso sotto il concetto di causa motrice.

CAPITOLO XX.

TEOSOFIA—GIUDAISMO ALESSANDRINO.

Il Neopitagorismo ed il Giudaismo alessandrino nascono da due fattori comuni, che sono la cultura ellenica, e le tradizioni giudaiche. Alcuni storici hanno detto: nascono dall'ellenismo, e dall'orientalismo, ma lo Zeller ha dimostrato che nè del Parsismo; nè del Buddismo vi si trovano tracce, onde bisogna restringere l'influsso dell'oriente alle sole tradizioni religiose del Giudaismo.

L'efficacia di questi due fattori non è stata però uguale; imperciocchè essendo l'elemento ellenico più vigoroso e più sviluppato, ha impresso più movimento di quel che abbia ricevuto. Avvenuta di poi la fusione, il Neopitagorismo svaporò in un simbolismo astratto, mentre la seconda forma di teosofia, rappresentata dal Giudaismo alessandrino continuò i suoi influssi su la coscienza cristiana, ed ebbe non piccola parte nella formazione de' nostri dommi.

I precursori di questa teosofia giudaica sono stati creduti primieramente i Settanta, che tradussero la Bibbia in greco; se pure la traduzione non fu detta così, perchè probabilmente ebbe luogo per ordine del Consiglio de' Settanta. Essi però se ne temperarono, voltandolo in greco, qualche frase, non poterono nulla innovare.

Aristobulo, che fu un Giudeo peripatetico, e che va contato pure tra questi precursori, non ebbe indirizzo teosofico. Più chiara è l'influenza di quelli che furono detti Terapeuti in Egitto, ed Esséni in Palestina, perchè gli uni e gli altri furono proclivi alla interpretazione alle-

gorica de' libri santi; e pretesero, come i Pitagorici, di guadagnare una più alta santità per via di una vita ascetica, benchè gli Esséni vivessero in comune; ed i terapeuti, appartati e solitarii.

Della esistenza degli Esséni fa menzione Giuseppe, come una delle tre sette nate in seno del Giudaismo fin dalla metà del secondo secolo: le altre due erano i Farisei ed i Sadducei; e certamente in questo torno ha dovuto cominciare quel miscuglio, che si trova così ben fuso insieme in Filone Alessandrino.

Costui nacque in Alessandria fra il 30 ed il 20 a. C.: quando fu a Roma a capo di un'ambasceria presso Caligola verso il 40 dopo Cristo, per chiedere la liberazione de' Giudei dalla persecuzione, ei stesso si chiamava vecchio: morì probabilmente sotto Claudio tra il 41 ed il 54. In Filone troviamo chiara la coscienza della sua posizione storica tra la scienza greca e la rivelazione: a lui i libri santi sono la vera scienza, ma addottrinato nell'Ellenismo, ei per trovarvela si serve di interpretazioni, e di allegorie.

Dio è insieme, per lui, una essenza personale, ed un essere universalissimo, rinnovando l'ambiguità platonica: se non che discostasi da Platone nel tenere che Dio non solo sovrasta alla scienza ed alla virtù umana, ma alla stessa idea del Bene, con cui Platone pareva di averlo immedesimato. Le immagini di Platone sono da lui adoperate più frequenti e più ardite: Dio è il sole intelligibile (*νοητὸς ἡλίος*): la nube luminosa che ne ricopre l'inaccessibile trono, mutuata dagli orientali, è aggiunta all'immagine platonica del semplice sole senza nube: i lampeggiamenti si succedono senza interruzione.

La stessa incertezza regna negli scritti filoniani a pro-

posito del Logos: questo è anzi il cardine della sua dottrina. Se Dio doveva essere una forza attiva insieme ed un'idea, e perciò ondeggiava tra la personalità e l'essere impersonale, lo stesso succede del Logos. Il motivo fondamentale del sistema filoniano è l'esigenza di un mediatore tra Dio ed il mondo, i quali sono troppo discosti, e troppo in contrasto. Ora il Logos talvolta par l'unità delle idee divine, e quindi il divino pensiero; tal'altra invece è chiamato il Mediatore, il Paraclito, il Figlio di Dio; come una persona che s'interpone fra Dio e l'uomo. Insomma ora prevale l'accezione che il Logos sia una semplice funzione di Dio, ed ora ch'ei sia un'ipostasi: il suo concetto, come dice concisamente l'Ueberweg, oscilla tra l'attributivo ed il sostantivo. In tale incertezza si scorgono le prime linee del contrasto che avrà luogo tra Attanasio ed Ario a proposito della persona di Gesù Cristo.

Il Logos è pure detto figlio di Sofia: ed è certe volte considerato in doppia guisa, appunto com'è nell'uomo: Logos concepito (*λόγος ἐνδιάθετος*) cioè, e Logos profferito (*προφορικός*): e finalmente è detto anche Logos seminale (*σπέρματικός*). Ora se la descrizione della Sofia come madre del Logos ricorda il libro della Sapienza, malamente attribuito a Salomone; le altre appellazioni e distinzioni del Logos metton capo visibilmente nello Stoicismo.

Se vogliamo ora discernere che cosa vi sia in Filone di giudaico, e che cosa di greco, non è difficile a vederlo. La parola di Dio, lo spirito di Dio, la sapienza di Dio sono frasi bibliche: invece le idee, ed il Logos sono concetti greci: platoniche le Idee, stoico il Logos, specialmente considerato come ragione seminale. Nell'Ellenismo troviamo altresì lo sforzo di radunare le idee nell'idea del Bene; le forze efficienti nell'anima del mondo: sforzo dovuto a

Platone; troviamo inoltre il radunamento delle ragioni individuali nel Logos comune (*κοινός*); delle ragioni semi-nali nel Logos sparmatico: sforzo dovuto agli Stoici. Date persona all'idea del Bene, ed all'anima del mondo; liberate dall'intuizione, concepite col solo intelletto il Logos degli Stoici, ed avrete il Logos filoniano.

Di tutti gli elementi ellenici il prevalente è lo Stoicismo, non solo a causa del Logos; ma ancora per l'Etica: Zeller lo chiama la sorgente più vicina.

Nel contrasto tra Dio ed il mondo se ne comprende un altro, il contrasto tra lo spirito e la carne: la mortificazione della carne corrisponde all'apatia stoica. Ogni uomo, diceva nel suo linguaggio allegorico Filone, dev'essere un Mosè che abita suo malgrado nell'Egitto, ch'è il regno della carne, e deve sforzarsi di arrivare alla terra promessa dello spirito. Per Filone, come per Zenone, il mondo è un ospizio, ed il savio un pellegrino che anela di partirsene.

Accanto a queste somiglianze c'è però una profonda differenza tra le due Etiche, com'è nel loro principio speculativo. Dall'influsso della sensibilità lo Stoico vuol liberarsi per virtù propria, e Filone per contrario non può confidare in sè, perchè egli è una essenza sensibile, ed ha bisogno di un aiuto sovrasensibile; appunto come comprendere la verità non può da sè, ed ha bisogno della rivelazione. La fede in un soccorso divino gli è necessaria a fare il bene, come la fede in una rivelazione divina gli è necessaria al sapere.

La maggior perfezione che possa concepire Filone è l'estasi del profeta, nella quale la luce della coscienza individuale sparisce immersa nella coscienza divina, come tenue fiammella appresso agli scintillanti splendori del

sole. L'estasi è un fenomeno nuovo nello sviluppo della psiche umana; e se c'è qualcosa di simile nella classica immagine dell'entusiasmo coribantico, usata da Platone nel Simposio, il divario immenso ne risalterà subito, quando si ponga mente, che l'entusiasmo a Platone tiene l'infimo posto, mentre l'estasi, e l'ispirazione profetica sono a Filone il colmo della perfezione.

La meditazione, la rivelazione, l'estasi segnano adunque un distacco reciso tra lo schietto Ellenismo ed il Giudaismo elleneggiando di Alessandria.

Filone ha intessuto nel suo sistema elementi disparati non solo, ma cozzanti insieme; di strigare i nodi non si è punto dato pensiero; il problema stesso che ha proposto era una contraddizione, che si può formulare così: conciliarsi con un'essenza, la quale esclude da sè ogni conciliazione, essendo inaccessibile. Ora quando il problema implica una contraddizione, egli è chiaro che non possa trovare uno scioglimento: il problema diviene domma, la soluzione diviene fede. Alla filosofia alessandrina poteva dunque tener dietro una nuova fede religiosa, non già una nuova soluzione razionale.

CAPITOLO XXI.

TEOSOFIA — NEOPLATONISMO.

Il Pitagorismo rinnovato, ed il Giudaismo grecizzante prepararono il Neoplatonismo, che fu la forma più larga di Ecclètismo, e che intese alla conciliazione della dottrina di Platone con quella di Aristotele non solo, ma di tutti i filosofi greci. Se non che la conciliazione sta veramente in ciò, che in tutti si crede trovare la medesima filosofia, quantunque variamente espressa a parole.

Ora, sebbene il Neoplatonismo prenda nome da Platone, pure la direzione principale gli viene dai sistemi postaristotelici. Dopo lo scetticismo lo spirito greco si trova quasi nelle medesime strette, in cui si trovò al tempo della sofistica: si trova di possedere una scienza chiarita inefficace a cogliere la verità. Dalle obiezioni de' sofisti che impugnavano la sufficienza de' sensi, Socrate ricorse al sapere per via de' concetti: dalla critica degli scettici che impugnavano la forza della ragione, era mestieri sollevarsi di là dalla ragione, rinunciare alla chiarezza scientifica, ed affidarsi ad una intuizione oscura, inconscia, immediata, che si chiamò con tanti nomi, ma che significava sempre un al di là della scienza. Il dubbio dei Sofisti fu parziale, il dubbio degli Scettici assoluto: al primo si rimediò appellandosi dal senso alla ragione; al secondo saltando dalla ragione alla fede. Socrate all'oggetto sensibile sostituì l'oggetto intelligibile: Filone il primo parla nella storia della filosofia di una intuizione immediata di Dio: Plotino sviluppa il principio filoniano, e ne cava una intera filosofia, che lo Zeller chiama sistema religioso.

Il Neoplatonismo; preparato dalle due forme filosofiche esposte ne' due capitoli precedenti, fu formulato molto più tardi. N'è riconosciuto autore Ammonio Sacca vissuto dal 175 al 250 dell'era volgare. Si dice fosse stato allevato nella fede cristiana, e poi tornato all'Ellenismo; ma di lui non si hanno opere. Fu maestro di Origene Adamanzio, il cristiano, annoverato tra i padri della chiesa greca, e da non confondere con Origene detto il Neoplatonico, che fu pure della stessa scuola: ed oltre a questi, maestro di Erennio, di Longino il Filologo; ma sopra tutti i condiscipoli primeggia Plotino, che fu il vero fondatore del Neoplatonismo.

Poichè Ammonio non aveva scritto nulla, di lui come di Pitagora si creò una specie di leggenda: si disse che Erennio, Origene, e Plotino s'eran promesso di non propalare la dottrina del maestro; che poi Erennio ruppe il divieto, comunicandola fuori la scuola, appunto come Filolao aveva fatto della pitagorica: gli altri discepoli s'eran perciò tenuti sciolti dalla promessa.

Origene cristiano, nacque il 185, e frequentò la scuola di Ammonio, circa il 212. Zeller veramente dubita se sia stato scolare di Ammonio: ad ogni modo lo mette fuori del Neoplatonismo.

Longino nacque il 213, e morì il 273, fu grammatico ed estetico, scrisse il libro del sublime (*περι ὑψους*), e fu lodato da Plotino come il più valoroso critico del suo tempo, benchè questi lo reputasse piuttosto filologo che filosofo. Ebbero disparere intorno ad una dottrina capitale della scuola, perchè Longino sosteneva essere le idee separate dal Noo, e Longino teneva che gli fossero immanenti.

Il più grande rappresentante della scuola neoplatonica fu Plotino. Costui nacque il 205 a Licopoli in Egitto; ma nè della sua patria, nè dei suoi antenati voleva parlare, quasi gli rincrescesse di avere un corpo terrestre: insegnò a Roma il 244, e si era ingraziato presso l'Imperatore Galieno a segno, da indurlo ad annuire al disegno di fondare nella Campania una città di filosofi, col nome di Platonopoli dove si dovessero adottare le istituzioni e le leggi del filosofo greco. I consiglieri però dissuasero l'Imperatore, ed il disegno non fu effettuato. Plotino morì presso Minturnò il 270. Dal luogo dove insegnò, il suo Neoplatonismo è detto romano.

Plotino nelle *Sinusie*, o conversazioni co' discepoli, leg-

geva non meno i libri di Aristotele, che di Platone: di cinquant'anni cominciò a scrivere la sua dottrina. Compose cinquantaquattro dissertazioni; che lasciò inedite, e che Porfirio, suo discepolo, e suo biografo, pubblicò, ordinandole a nove a nove col nome di Enneadi. Sono adunque sei Enneadi, che trattano in complesso le seguenti materie: 1. l' uomo, 2. la fisica, 3. il cosmo, 4. la psiche, 5. il noo, 6. l' uno. Marsilio Ficino le tradusse la prima volta in latino il 1492.

Il sistema di Plotino, dice lo Zeller, non è altro, che una descrizione metodica de' gradi, pei quali vengono mediati ed il nascimento del mondo dalla Divinità, ed il ritorno dell' uomo alla Divinità.

Plotino accetta da Platone la distinzione di sensibili e d' intelligibili; mediando cotesti opposti per mezzo delle essenze psichiche. Chi ricorda l' anima del mondo di Platone può stimare, che anche questa mediazione sia mutuata dal filosofo ateniese; ma più importanti differenze si rilevano tra le due filosofie. A Platone l' idea del Bene rimane nel giro delle altre idee, con tutta la preeminenza ch' ei le attribuisce tra le altre: a Plotino il Bene, e l'Uno non è più un' idea. A Platone le idee sono sussistenti ed indipendenti, a Plotino immanenti nell' Uno. Plotino nel pensiero scorge una dualità di pensato, e quindi conclude non potersi il Noo aver in conto di principio originario. L'Uno, o il Bene non è nè l' intelligente, nè l' intelligibile: sopra ogni dualità bisogna presupporre l' unità: il νοῦς, ed il νοητόν essendo una dualità, bisogna cercare oltre per trovare la loro unità, la quale non può essere irrazionale; ma sovrarazionale (*ὑπερβιβηχὸς τὴν νοῦ φύσιν*).

Ecco una trascendenza, che oltrepassa di lungo tratto il Noo di Aristotele, e che se ritiene anche i nomi di Bene,

e di Uno adoperati da Platone, acquista però una tutt'altra, e nuova significazione: il principio vero non è ideale (*ἀρχὴ δὲ τὸ ἀνείδεον*): il principio è sempre un al di là (*τὸ ἐπέκεινα*) della ragione, ed un al di là dell' essere.

Come da questo Uno, da questo fondo oscuro nasce il tutto? La risposta di Plotino è una metafora: nasce per irraggiamento intorno a sè (*περὶλαμψις*).

L' immediata produzione dell'Uno (*ἓν*) è il νοῦς, il quale n'è l' immagine (*εἰκὼν*). Il produttore è più semplice naturalmente del prodotto, perchè il prodotto è un' alterità (*ἑτερότης*). Il Noo è una dualità di conoscente e di conosciuto, e la cognizione è il rivolgersi (*ἐπιστροφή*) ch' egli fa verso il suo principio. Che se, invece di rivolgersi al suo principio, si rivolge alle cose sensibili, la comprensione non sarà Noo, ma senso.

Qui cade la controversia che Plotino ebbe col suo discepolo Longino: se il Noo non avesse le idee in sè, ma soltanto gl' idoli loro, ei non sarebbe ca pace della verità, diceva Plotino.

Come l' Uno produce il Noo, così questo alla sua volta produce l' Anima; il prodotto, s' intende, è sempre da meno del produttore; onde se l' Uno è la pura luce, il Noo è il sole, e l' Anima la luna. C' è una molteplicità di anime; e di tutte la più alta è l' anima del mondo.

Il divino si estende adunque, per un graduale irraggiamento dell' Uno, sino all' anima, non più in là: l' anima, difatti, produce il corpo, ma la materia, che n' è il sostrato, non è più luce, ma ombra (*σκιὰ λόγου*). Come succede che dalle essenze intelligibili si trascorre nelle sensibili, dal bene al male, dalla luce alle tenebre, da un contrario, insomma, all' altro? Plotino risponde, che a questa serie di irraggiamenti sempre più indeboliti bisogna

pure porre un fine: nè si accorge, nota lo Zeller, che così ad una opposizione qualitativa ne sostituisce un'altra quantitativa. Ma Plotino non può fare diversamente, perchè da una parte non può ammettere la materia come condizione positiva per l'attuazione del bene, e dell'altra è obbligato di fare scaturire ogni cosa dall'Uno.

C'è una materia ideale, ed una sensibile, e quest'ultima è una immagine della prima, ed ha estensione e solidità che all'altra mancava. Ci sono ancora categorie a parte per le essenze ideali e per le sensibili, e Plotino rimprovera ad Aristotele ed agli Stoici di non averle scerverate. Le categorie poi sono le cinque enumerate nel Sofista di Platone, cioè l'essere, la quiete, il moto, l'identità, l'alterità; applicabili al mondo ideale ed al sensibile soltanto per omonimia, e per una certa analogia.

Notevole è pure il concetto che ha Plotino della bellezza: concetto conforme all'indirizzo trascendentale di tutto il sistema. La bellezza non è più un'armonia dell'idea e della forma sensibile, dell'anima e del corpo, ma un predominio dell'elemento ideale sul sensibile.

Dalle cose dette apparisce il compito che ha per Plotino la filosofia. Essendosi l'uomo straniato da Dio, suo fine dev'essere di tornarvi. In che modo? Con la virtù, col pensiero filosofico, ed in un modo più intimo ancora, con l'estasi, con l'espansione, col contatto (*ἔκστασις, ἀπλώσις, ἀφῆ*).

Porfirio attesta, che ne' sei anni che dimorò con Plotino, questi ben quattro volte aveva raggiunto siffatta unificazione con Dio.

La virtù serve ad assomigliarci a Dio, onde quelle virtù sono più perfette che più ci accostano alla schietta unità: le virtù politiche sono le inferiori, poi vengono le

purificatrici, quelle che ci liberano dal peccato (*ἀμαρτία*): perfettissimo di tutte è il sollevamento estatico, durante il quale l'anima non si muove più verso Dio, come nella cognizione, ma vi si riposa.

L'importanza, che Aristotele attribuiva alle virtù politiche, è, come si vede, stremata non solo, ma tra esse e le virtù teoriche è introdotta una specie di virtù, a lui ignota, la catarsi. Tutta la serietà di questa vita svapora in un'ansiosa sollecitudine per la vita di là: la preesistenza e l'immortalità dell'anima tengono il primo luogo nella filosofia plotiniana, come lo Stato nell'aristotelica.

Se guardiamo ora l'insieme del sistema, invece del dualismo platonico, noi vediamo una dottrina dell'emanazione: con questo divario, nota lo Zeller, che distinguendo emanazione della essenza ed emanazione della forza, la filosofia di Plotino ci apparisce come un emanatismo dinamico.

L'emanazione è un discendere da Dio; l'Etica è un ritornarvi: le due parti del sistema adunque si tengono e si rispondono: quanti gradi di discesa, tante virtù per risalire.

I due scolari di Plotino, noti come scrittori, sono Gentiliano Amelio nato in America, e stato a scuola a Roma il 246; e Porfirio. Quest'ultimo merita più speciale menzione.

Nacque a Batanea nella Siria il 233, e fu educato prima a Tiro: si chiamava Malco; e Longino, o, come altri dicono, Plotino gli mutò il nome in Porfirio: il 263 fu discepolo di Plotino a Roma. Viaggiò in Sicilia, donde dedicò la sua Isagoge, o introduzione alle categorie di Aristotele, al romano Crisaorio. Essa è inoltre chiamata

il *περὶ τῶν πέντε γενῶν*, o il *de quinque vocibus*, che contiene i così detti cinque universali o predicabili di Porfirio (1). Aprì la schiera dei commentatori neoplatonici di Aristotele: Simplicio, menzionando il commento di lui su la Fisica, dice che il suo metodo è la sinopsi, quello di Temistio la parafrasi, quello di Alessandro l'esegesi. Stato discepolo di Longino, mescolò con l'indirizzo critico di costui l'entusiasmo plotiniano. Viveva ancora i primi anni del quarto secolo.

Porfirio dà maggior rilievo all'elemento teosofico del maestro: fa consistere il fine della filosofia nella salute dell'anima, desidera una riforma religiosa, non pel popolo veramente, ma pe' filosofi. Nell'Etica fa una distribuzione delle virtù tale da far trasparire il suo indirizzo. V'ha quattro classi di virtù: le politiche, le quali danno una certa misura alle passioni, ed il cui sforzo dev'essere la metriopatia: le catartiche, con la purificazione debbono ammorzare le passioni del tutto, e raggiungere l'apatia: entrambe le classi con un compito negativo. Le due classi di virtù positive poi sono dette dell'anima, e del Noo: l'anima si rivolge al Noo, ch'è la sua causa, per mezzo della teoria: ma il Noo non è il primo paradigma: di là dal Noo si deve adunque sforzare l'altissima virtù, la virtù paradimmatica. La metriopatia è propria dell'uomo giusto, l'apatia dell'uomo demoniaco, ed anche del buon demone; la teoria è propria di Dio; la virtù paradimmatica finalmente del padre degli Dei.

Porfirio non si contenne ne' limiti della purificazione interiore, come il maestro, ed all'estasi plotiniana aggiunse le pratiche esterne dell'ascesi.

(1) Questi cinque predicabili sono: il genere, la differenza, la specie, il proprio, l'accidente.

CAPITOLO XXII.

CONTINUAZIONE DEL NEOPLATONISMO — LA SCUOLA SIRIA,
E LA SCUOLA ATENIESE.

Come l'Impero romano trasferito a Bisanzio vide succedere alle legioni ordinate le orde tumultuanti de' barbari, così il Neoplatonismo romano introdotto in Oriente smarri ogni senso di misura, e si smarri in fantasticherie di colorito orientale.

Il vero fondatore di quella forma di Neoplatonismo, che si è detta la scuola Siria, è Giamblico. Costui, discepolo di Anatolio, e di Porfirio, nacque in Calcide, non si sa quando precisamente: morì circa il 330. Fu ammirato oltre il suo merito: Proclo lo chiamava divino; Giuliano l'apostata, divinissimo. Quest'ultimo che nel tempo del suo regno, durato dal dicembre 361 al giugno del 363, aveva concepito l'ardito disegno di ristorare le sorti del politeismo ellenico ridotte a mal punto dal Cristianesimo sempre più prevalente, non poteva a meno di apprezzare altamente un uomo che metteva la filosofia in servizio della concepita intrapresa.

La filosofia di Giamblico è attinta a torbide sorgenti: vi si rimescolano dentro le favole delle leggende pitagoriche, la mistica dei numeri rimessa in onore dai Neopitagorici, e l'arcana sapienza degli oracoli caldei. La chiara e semplice disposizione del sistema plotiniano non gli bastò: ogni momento del suo fantastico pensiero egli convertì in una ipostasi, e di tal moltitudine ne popolò la sua filosofia, o piuttosto teologia, che difficilissimo riesce raggrupparle e ritenerle. All' unica Iperusia di Plo-

tino, donde promana tutto il mondo intelligibile, ei ne sostituì due: ed il mondo intelligibile sdoppiò pure in mondo pensabile, e mondo pensante: più mediazioni escogitava, e più credeva di aver assicurato la esistenza del divino. Il Politeismo adunque gli sembrava la vera religione, il Monoteismo cristiano il nemico da combattere: tutti gli Dei trovan posto nella sua intricata teologia, salvo quello de' cristiani.

Accanto a questa fungaia di divinità è facile intendere che nella pratica della vita ei dovesse propugnare ogni maniera di superstizione religiosa: quindi la mantica, il culto delle immagini, le preghiere, la teurgia.

La scuola fu numerosa: ne accenniamo soltanto i nomi, non meritando maggiore importanza. Vi appartennero Teodoro di Asine, Edesio, Sopatre, Eusebio, Massimo, Crisanzio, Prisco, Eunapio, Giuliano, Sallustio, Libanio, Dessippo.

Morto Giuliano, e fallito il tentativo di ripristinare la greca religione, il Cristianesimo pigliò la rivincita su lo Ellenismo, ed aiutato dai successori, specialmente da Teodosio I. diessi a disperdere le reliquie del mondo greco; Dei, templi, riti; e quindi anche la scienza, la quale si era fatta alleata di quella religione. Poichè però questa distruzione non poteva farsi, se non per gradi, noi troviamo ancora a Costantinopoli Temistio che insegna la seconda metà del quarto secolo. Questo filosofo, rimasto celebre come commentatore di Aristotele, fu anzi ammesso al Senato da Costanzo, il 355, ed ebbe favore presso il governo. Acquistò nome per la dottrina non solo, ma per la eloquenza, e fu soprannominato il facondo (*ὁ εὐφραδής*), col quale titolo talvolta si trova menzionato. Scrisse parecchi commenti, ma noi abbiamo solo

quelli dei Secondi Analitici, della Fisica, e de' libri dell'anima.

Sul principiare del quinto secolo il Neoplatonismo fiorì in Alessandria, ma per poco, per opera della dotta, bella, e infortunata Ippazia, figlia di Teone; per poco, perchè, sospettata costei di opporsi al vescovo Cirillo, fu da una turba fanatica in modo disumano trucidata, il marzo del 415. Così il Neoplatonismo si conchiudeva in Alessandria con un martirio filosofico. Un po' più tardi vi troviamo ancora Ierocle, e Olimpiodoro, maestro di Proclo; ma la scuola era dispersa.

Prima di conchiudersi per sempre il ciclo della filosofia greca, essa torna ad Atene, alla sua culla antica.

Il primo Neoplatonico ateniese è Plutarco figlio di Nestorio, morto il 433; Ierocle, ch'era stato sbandito di Alessandria, Siriano illustratore degli scritti platonici ed aristotelici, e finalmente il più importante ed il più celebrato, Proclo.

La scuola d'Atene, di cui parliamo, a differenza di quelle fondate ai tempi di Adriano, e di Marco Aurelio, e pagate dallo Stato, era un'istituzione privata: Plutarco n'era il fondatore: Proclo era stato discepolo del primo fondatore, e poi di Siriano, sotto cui principalmente studiò la filosofia. Egli si chiamava il successore (*ὁ διαδοχος*) per eccellenza; ma piuttosto che ai suoi immediati maestri, egli accennava alla successione di Platone.

Nato il 410 a Costantinopoli, Proclo, ossia Proculo, era oriundo dal licio Xanto: cominciati i primi studi ad Alessandria sotto Olimpiodoro era andato a finirli ad Atene. Visse 75 anni.

Marino scrisse la sua vita, e dalle notizie tramandate, e dai libri che sono arrivati sino a noi si raccoglie che

in quest' uomo meraviglioso in cui si chiuse il giro del pensiero ellenico si radunavano le più opposte tendenze: una forza astrattiva potente al pari che la fantasia; bisogno di sapere e di credere; filosofo e teurgo specula e prega; da una parte si volge alla Grecia che tramonta, dall'altra al Medio evo che sorge: compone inni, e pensa i momenti del processo dialettico; crede ai presagi dei sogni, alla potenza degl'incanti e degli scongiuri, è persuaso di aver l'anima del pitagorico Nicomaco, di essere uno degli anelli della catena ermetica portatori della sapienza mistica, anela di diventare il ierofante di tutto il mondo, e compone i commenti sui dialoghi di Platone, e spende gran parte della sua attività scrivendo ed insegnando. Strano miscuglio che rappresenta la coscienza umana in quella transizione da un'epoca all'altra.

Il Cousin pubblicò tutte le opere di questo filosofo, le quali sono, oltre ai commenti platonici, la istituzione teologica, ed i sei libri su la teologia di Platone; e nella prima opera si accosta al Neoplatonismo plotiniano, nella seconda a quello di Giamblico.

Qual'è ora l'aggiunta di Proclo alla filosofia neoplatonica? Eccola in breve.

Platone aveva additato i tre termini, a cui egli riduceva la sua dottrina metafisica, l'Uno cioè, il Noo e l'Anima: Giamblico aveva moltiplicate a dismisura le ipostasi: Proclo ordina sistematicamente e gerarchicamente le ipostasi emanate dall'Uno.

I momenti del processo dialettico, onde procede la formazione del mondo, sono l'uscire dall'Uno, ed il tornarvi. Ogni prodotto somiglia al produttore, e ne dissomiglia: in quanto somiglia, rimane in esso (*μονή*): in quanto ne dissomiglia, se ne stacca (*πρόδος*): la somiglianza

però, pur dopo staccatosene, lo sforza a tornarvi (*ἐπιστροφή*): immanenza, progresso, conversione sono adunque i tre momenti dialettici secondo Proclo. L'Ueberweg fa un riscontro tra questo schema procliano, e l' metodo dialettico dell' Hegel, e ne fa rilevare la differenza per ciò, che in Proclo si procede discendendo, in Hegel salendo; là è una spirale digradante dal più alto al più basso; qui una spirale saliente in cammino inverso. Proclo adunque accetta il principio neoplatonico, e ne stabilisce il metodo.

L'ecceletismo neoplatonico si differenzia dal sincretismo, perchè il primo ha un sistema, il secondo no. Con Proclo finisce ogni novità speculativa: rimane però la sua scuola, di cui ecco i nomi: Marino, che gli succedette, e che ne scrisse la vita, il medico Asclepiodoto di Alessandria, Eliodoro, Ammonio, Isidoro di Alessandria, Egia, Zenodoto.

Come Scolarca successe a Marino Egia, ad Egia Damascio, il quale fu l'ultimo che stette a capo della scuola di Atene. Imperocchè l'Imperatore Giustiniano, salito sul trono il 527, pubblicò due anni appresso l'editto con cui chiudeva la scuola ateniese; non le pubbliche, già state chiuse prima; ma questa, ch'era stata istituita privatamente. Damascio col suo discepolo Simplicio ripararono in Persia, dove li accolse Cosroe Nuschirvan amico della coltura greca. Fatta la pace tra la Persia e l'Impero, Damascio e Simplicio rimpatriarono, e con loro cinque altri Neoplatonici, Diogene, Ermia, Eulalio, Prisciano, Isidoro: tornarono, ma il divieto durò, e la scuola rimase chiusa per sempre.

Tra questi nomi degno di special menzione è quello di Simplicio pei pregevoli commenti che fece, special-

mente sopra Aristotele, di cui cinque sono pervenuti sino a noi, cioè quattro su le categorie, sui libri dell'anima, del cielo, e su la fisica di Aristotele; e 'l quinto su l'Enchiridio di Epitteto; utili tutti pei molti luoghi riportati di filosofi, le cui opere di poi si perdettero.

Il ritorno dalla Persia ebbe luogo il 532: i commenti su la fisica, e sui libri del cielo sono adunque posteriori a questa data, perchè vi si accenna a quell'avvenimento.

Proclo fu l'ultimo filosofo greco, Simplicio l'ultimo commentatore schiettamente greco. Altri, anche prima di lui, avevano alla filosofia greca sovrapposta una veste cristiana, come Sinesio, e lo pseudo-Dionisio, detto l'areopagita; ovvero avevano cercato di cristianeggiare Aristotele, commentandolo, come Giovanni Filopono, e Davide detto l'armeno, il quale circa il 490 commentò in lingua greca ed armena l'Isagoge porfiriana, e i libri logici, ed alcuni altri libri di Aristotele. La filosofia greca, e specialmente l'aristotelica fu sfruttata nelle scuole cristiane a loro profitto.

Cristiano come uomo, non già come scrittore, nè come filosofo, merita un particolar cenno Anicio Manlio Severino Boezio; nato a Roma il 480, educato in Atene, e morto il 525, ultima grande figura del patriziato romano, e come filosofo e come cittadino. Teodorico prima l'ebbe in favore, poi insospettito di qualche intesa tra Boezio e la corte di Costantinopoli, lo fece mettere a morte. Scrisse il *de Consolatione*, libro più poetico che filosofico, alcuni libri logici; parte tradotti da Aristotele, parte composti da lui a schiarimento di quelli.

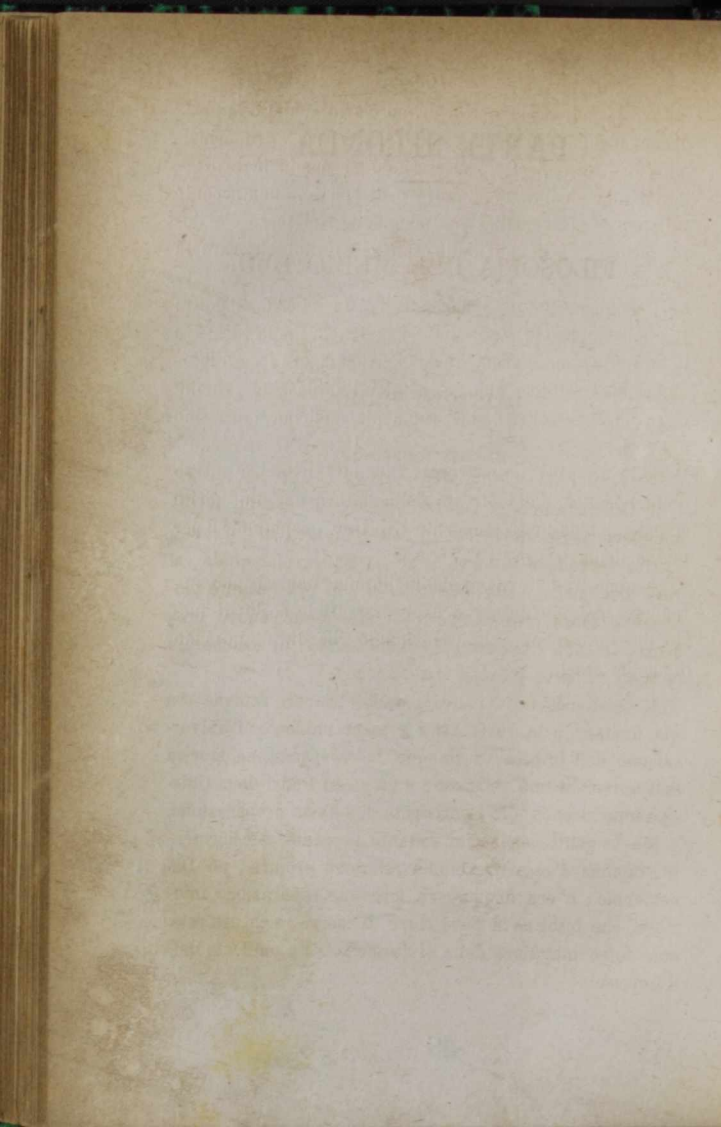
Volgendo uno sguardo rapido al cammino percorso, la filosofia greca da Talete a Proclo ci apparisce spartita

in tre grandi periodi. Nel primo c'è lo schietto naturalismo, o dinamico o meccanico; ma senza altro principio, che la materia. Nel secondo si comincia a disegnare una dualità di materia e di spirito, l'una accanto all'altro senza conciliazione adeguata. Nel terzo c'è l'unificazione, in quanto dallo spirito si vuol ricavare la materia.

Il monismo naturale dura da Talete ad Anassagora: il dualismo tra la Fisi ed il Noo; tra la Ille la Idea; tra la Materia a la Forma dura da Anassagora', da Platone, e da Aristotele fino agli Stoici: l'unificazione, cominciata dagli Stoici e dalla Scuola alessandrina dura sino a Proclo.

Dalla semplice natura si passa allo spirito per mezzo della Sofistica; dalla dualità della natura e dello spirito si passa all'unità trascendente dell'Uno neoplatonico per mezzo della Scepsi.

La genesi ed il valore della filosofia non si può intendere esattamente senza aver presenti le soste di questo laborioso e meraviglioso viaggio che dura non meno di dodici secoli.



PARTE SECONDA

FILOSOFIA DEL MÈDIO EVO

CAPITOLO PRIMO

IL CRISTIANESIMO.

Il Cristianesimo è l'avvenimento più grande e più complesso della storia: dalla sua comparsa in poi il suo spirito pervade e vivifica la storia umana, la quale, si versi nei fatti o nelle idee, non si può più spiegare pienamente senza presupporre l'efficacia delle nuove credenze. Quando comparve il Cristianesimo? fu accidentale la sua comparsa in quel dato tempo?

Il Cristianesimo apparve quando l'Impero romano era già fondato, e le varie genti s'erano unificate: l'universalismo dell'Impero fu dunque la preparazione storica dell'universalismo religioso; e gli stessi Padri della Chiesa hanno riconosciuto la necessità di siffatta preparazione.

Ma le genti non erano soltanto separate esteriormente: ognuna d'esse aveva una religione propria, un Dio nazionale; c'era dunque tra loro una separazione interiore, che bisognava pure torre di mezzo; e ch'era ostacolo forse maggiore della divisione politica unificata dall'Impero.

Il Cristianesimo è la religione universale, la religione assoluta: perchè?

Perchè essa non ha limiti, come il Politeismo, dove un Dio si contrapponeva ad un altro: perchè non consiste in un cerimoniale esterno, come il Giudaismo. Affinchè il Cristianesimo apparisse nel mondo, bisognava dunque vincere prima due ostacoli, la limitazione del Politeismo, e la esteriorità del Giudaismo. Questo lavoro lento di distruzione dovette precorrere la comparsa effettuale del Cristianesimo; anzi, poichè l'antico nell'edificio storico non comincia a crollare, se non perchè il nuovo va sorgendo, è mestieri indurre che il Cristianesimo era cominciato a spuntare prima della sua visibile comparsa, come la nuova cellula si plasma sotto la vecchia epidermide.

Inconsciamente da taluni è stato paragonato Gesù Cristo a Socrate: il paragone è esatto soltanto se s'intende, che da Socrate incomincia una serie di mediazioni nelle forme speculative, le quali preparano il grande avvenimento del Cristianesimo. Anzi risalendo ai primordi della speculazione greca si può dire, che lo spirito cristiano operò come riflessione critica in tutto il corso della storia di quella; vuotò i miti del loro contenuto religioso; chiari insufficiente la spiegazione del mondo coi soli elementi naturali; e fece intravedere quell'orizzonte ideale, che fu il futuro sostrato della nuova religione.

Nella prima parte abbiamo esposto nel processo della filosofia greca la formazione storica del Teismo: Cicerone ch'è nel confine del mondo antico e del mondo cristiano ammette come innate, ed universalmente consentite alcune verità: da quell'innatismo, e da quel consenso universale alla rivelazione immediata non c'è che un passo.

Il Giudaismo, d'altra parte, ch'è l'altro precedente storico del Cristianesimo, sottostà in quel torno di tempo ad importanti modificazioni. Per esso c'è un solo Dio, come sarà pel Cristianesimo; ma il Dio del Vecchio Testamento si deve ancora liberare del particolarismo nazionale, che lo assomiglia agli Dei del Politeismo: occorre ch'ei smetta inoltre le forme, o piuttosto le passioni umane; ciò che si è detto il suo carattere antropomorfo e antropopatico. A ciò gioveranno gl'influssi della filosofia greca.

In Alessandria, come abbiamo visto nella prima parte, dopo la morte di Alessandro Magno il Giudaismo si trasformò: quivi nacque quello che fu detto Giudaismo alessandrino, dove, pur serbando la tradizionale riverenza ai loro libri santi, i Giudei più colti, per via d'interpretazione, nelle vecchie parole trovarono, o piuttosto insinuarono le idee nuove: l'allegoria fu la compiacente mediatrice di quel connubio.

E poichè una interpretazione vale l'altra, ed ogni interprete si crede licenziato a sostenere a preferenza la sua, nacque di necessità un conflitto di sette che scrollò la fede antica: l'edificio giudaico si scropolò.

Così scaduti di credito e ridotti a simboli i miti gentileschi; scissa dalle allegorie la rivelazione giudaica, il vecchio mondo religioso era esaurito: la miscredenza e la superstizione erano succedute alle credenze dell'antichità: le anime intanto erano sitibonde di una fede, e ne anelavano una nuova: tutti cercavano il Dio ignoto.

Ed il Dio ignoto si rivelò: una fausta novella l'annunziò al mondo, e fu detta Evangelo. Il Cristianesimo primitivo fu dunque l'annunzio semplice di un fatto, non già un sistema dottrinale: fu evangelico, non già dom-

matico. Come dal fatto si sia passato alla dottrina, vedremo di poi; ed è ricerca importante per noi, a cui il Cristianesimo importa qui come contenente un sistema filosofico.

Prima di vedere la formazione del domma cristiano, è necessario premettere come fu variamente appresa la buona novella dai diversi popoli che l'aspettavano.

Ai Giudei che aspettavano un liberatore del loro popolo per antica promessa de' loro Veggenti, Gesù apparve come Messia: ai Gentili apparve come redentore del mondo. Questa doppia maniera di apprendere uno stesso fatto si risolverà in un contrasto, attraverso del quale si disegnerà il contorno prima della coscienza cristiana, e di poi del domma.

La prima domanda che si fecero i primi Cristiani fu questa: La nuova legge è una continuazione della legge vecchia, o è un'altra? Il Nuovo Testamento è un'appendice del Vecchio, o no?

E qui le risposte non furono concordi. I Giudei risposero: le due leggi sono una stessa, con questo divario che la seconda è quantitativamente più larga della prima: i Gentili risposero al contrario: la seconda legge è tutt'altra della prima; è in contrasto con la prima. Questa seconda risposta fu detta dai critici della scuola di Tubinga Antinomismo, cioè opposizione alla legge del Vecchio Testamento.

Degli apostoli, san Pietro figura a capo dei Cristiani Giudei; san Paolo a capo de' Cristiani Gentili: Petrino e Paolino sono le due direzioni opposte della Chiesa nascente.

Il discorso di Gesù nella montagna, ch'è l'intuizione schiettamente originaria della nuova fede, pone in con-

trasto l'interno e l'esterno, lo spirito e la lettera, l'intenzione e l'opera: non è dunque un semplice allargamento quantitativo della legge mosaica la nuova dottrina, ma una mutazione qualitativa. Poichè però i primi seguaci furono giudei, Gesù fu a loro il Messia; la sua dottrina un'appendice della loro legge. Stefano un ellenista, che intende il primo il Cristianesimo nella sua universalità, e che contrappone al culto del tempio il culto interiore, è lapidato. Paolo, gentile anche lui, ne ripiglia il concetto. Egli non aveva conosciuto Gesù di persona, ma lo spirito di Dio lo aveva interiormente illuminato. Gesù intanto era morto senza aver liberato il popolo giudaico; l'interpunzione ch'ei fosse un Messia nazionale, mancava di fondamento: rimaneva il liberatore del mondo.

Ci furono due missioni, una intesa a convertire alla nuova fede i Giudei; un'altra, i Gentili; la comunità religiosa di Gerusalemme accolse i primi, quella di Antiochia i secondi. Le due chiese primitive tirarono ognuna per la sua via; mantennero in comune la prestazione di aiuto ai poveri. La Chiesa di Gerusalemme accettava nel suo seno i soli circumcisi, cioè i Giudei; la Chiesa di Antiochia i non circumcisi, cioè i Gentili: entrambe battezzavano i nuovi convertiti.

Questa duplice direzione traspare negli stessi Evangelii: quello di Matteo è fatto con la tendenza al Petrinismo: quello di Luca con la tendenza al Paolinismo: forse tentativo di una conciliazione è il Vangelo di Marco. Questi tre evangelisti, detti i Sinottici, si distinguono poi molto chiaramente da Giovanni, del cui Vangelo diremo tra poco.

Più manifesta si legge la storia di questo contrasto nelle Lettere di Paolo, e negli Atti degli Apostoli. San Paolo rispondendo alle molte accuse che gli facevano i Giudei Cri-

stiani, contrappone alla legge del Vecchio Testamento l'amore ch'è fondamento del Nuovo: i due termini νόμος ed ἀγάπη suonano per lui un reciso contrasto.

Il Cristianesimo paolino prendeva piede ogni giorno più; e la predicazione presso i Gentili portava più frutto che presso gli Ebrei: le città dell'Asia minore, della Grecia, delle isole, e finalmente Roma, la sede dell'Impero, abbondavano di seguaci della nuova fede. La gelosia dei Cristiani giudei cominciò ad osservare che San Paolo non si poteva arrogare l'apostolato, egli che non era stato tra i discepoli di Gesù; che le visioni avute non erano titolo sufficiente e sicuro per la missione che si era data; e da queste voci sparse allora, si cominciò a dar appiglio alla formazione della leggenda di Simon Mago, di cui san Paolo fu non già l'originale voluto raffigurare, ma la prima sorgente. Costui era un falso Simone, un falso Pietro cioè, il quale contraffaceva il vero apostolo; e che aveva profferto danaro per acquistare la autorità. E forse quest'ultima circostanza accennava all'ajuto proferto da Paolo ai poveri della chiesa di Gerusalemme.

Simon Mago fu detto il fondatore della Gnosi, perchè, come vedremo, lo Gnosticismo nacque dalla esagerazione dell'Universalismo cristiano, o dall'ultra-paolinismo.

La leggenda di Simon Mago si trova nelle Omelie clementine.

Se non che, se i Gnostici trapassarono il segno da una parte, gli Ebioniti, o i Giudei cristiani trasmodarono dall'altra: entrambi rimasero quindi fuori della Chiesa, la quale fu detta cattolica o universale, essendosi le due direzioni opposte finalmente conciliate.

Il Cristianesimo era parso scandalo ai Giudei, follia ai Greci, e riuscì ad assimilarsi entrambi; il nuovo spirito

informò la carne, o il Gentilesimo; vivificò la lettera, o il Giudaismo: nacque da entrambi, e con entrambi lottò: vinse da ultimo; facendo disparire ogni differenza tra giudeo e gentile: portò lungamente le tracce di quel contrasto e si sviluppò come un dramma. Chi ne ha fatto un idillio, e chi l'ha considerato come un'esplosione istantanea della coscienza, non l'ha compreso bene.

La conciliazione avvenuta nella coscienza cristiana apparisce a due segni, che sono la fondazione della Chiesa universale o cattolica di Roma, e la comparsa del quarto Evangelio attribuito a san Giovanni; la prima è la conciliazione pratica, il secondo è la conciliazione ideale.

La Chiesa di Roma fu fondata da san Paolo: probabilmente san Pietro non ci venne mai: Ireneo, il primo, attribuisce ad entrambi gli apostoli, rappresentanti del primitivo contrasto, la fondazione della Chiesa romana. A principio del terzo secolo si mostrava a Roma il luogo dove Pietro e Paolo avevano sostenuto il martirio: allora per la prima volta. Di circoncisione non si parla più; la la pretensione dei Giudei Cristiani non si accampa neppure. San Pietro, l'apostolo giudeo, diviene apostolo delle genti anche lui, ed è fatto venire a Roma.

La conciliazione ideale è stata tentata più volte. Secondo la scuola di Tubinga ne appaiono le prime linee nell'Evangelio di Marco: più spiccata si rileva negli Atti degli Apostoli, dove San Pietro è introdotto a parlare il linguaggio di san Paolo, e viceversa: evidentissima si scorge nell'Evangelio di san Giovanni.

In questo documento, al di sopra delle due tendenze c'è l'idea del Logos. Tra il Vecchio Testamento ed il Nuovo non c'è più contrasto: il contrasto accennerebbe ad un certo valore indipendente del primo, verso il secondo: in-

vece il Vecchio è mero simbolo del Nuovo; è la figura, e non ha nessuna sostanza, nessuna realtà. È il concetto gnostico del simbolo.

Ciò che in San Paolo è una tendenza, qui è un fatto compiuto: nelle Lettere del primo c'è il processo dialettico dell'Universalismo cristiano: lo sforzo di raggiungerlo; ci sono quindi le concessioni della polemica: qui c'è l'intuizione schietta e serena: in San Paolo il dramma, in San Giovanni l'idillio.

Nelle Lettere del primo, accanto all'amore, considerato come fondamento della nuova religione, c'è la giustificazione mediante la fede in Gesù morto per la nostra salute: nel Vangelo di San Giovanni c'è l'amore solo che tien le veci di tutto; l'amore alla persona di Gesù. La giustificazione in San Paolo era una concessione al rigorismo della legge mosaica.

Quando fu scritto questo Vangelo e dove?

I critici ne riportano la composizione al tempo che fervevano le contese su la celebrazione della pasqua: la scuola di Tubinga lo pone scritto tra il 160 e il 170 dell'era volgare: probabilmente in Alessandria, e per l'influsso manifesto di quella filosofia.

Il 170 noi troviamo stabilito il canone della fede cristiana: gli Ebioniti e li Gnostici rappresentanti del Giudaismo e dell'Ellenismo sono entrambi dichiarati eterodossi: l'ortodossia è fissata. Il Cristianesimo ha una fede propria, e come religione dello spirito si contrappone al gentilesimo, ch'era mondo della carne; come religione dell'amore si contrappone al Giudaismo, ch'era legge, rituale, cerimonia esteriore.

Verso il mondo romano la nuova religione possiamo dire che si trova nella relazione in cui sta l'etica col

diritto: l'Impero era il diritto, essa è la intenzione morale, la coscienza interiore. Queste due forze di diversa indole entrarono in lotta pure; il Cristo era venuto a portar guerra, non pace. La lotta ebbe varia fortuna: perseguitata ed oppressa prima, la Chiesa ebbe la peggio nei primi cimenti, da Nerone a Diocleziano: stette nascosta nelle catacombe: con Costantino trionfò; o meglio l'Impero ch'era la forza esterna dovette piegarsi alla forza della coscienza umana. La leggenda dice che Costantino vide una croce promettitrice di vittoria tra le nubi: il vero è che la croce era realmente vittoriosa su la terra.

Dall'Impero vinto e convertito la Chiesa tolse la sua gerarchia. Nel Giudaismo c'era una tribù sacerdotale, ed una certa aristocrazia religiosa fondata su la eredità: la gerarchia cristiana è elettiva come quella dell'Impero. I vescovi succedono agli apostoli nella gerarchia, come i Padri della Chiesa nella dottrina: l'Impero latino porse il modello all'una, come la speculazione greca all'altra. Roma metropoli dell'Impero dovette avere a vescovo il primo apostolo; quindi san Pietro dovette dimorare a Roma, e quivi morire: dove manca la storia supplisce la leggenda in grazia della euritmia gerarchica.

CAPITOLO II.

LA GNOSI.

Il Cristianesimo, apparso la prima volta come annunzio dell'avvenuta redenzione, fu appreso, come abbiamo visto, in doppia guisa; come redenzione del solo popolo giudaico, e come redenzione di tutti gli uomini. Se fosse prevalsa la prima accezione esso non sarebbe stato, se

non una setta dippiù fra le molte in cui si era divisa il Giudaismo: prevalse invece la sua universalità, ed ebbe valore di religione assoluta.

In quest' ultima significazione c'era però un altro pericolo, la tendenza cioè alla idealità: un fatto universale deve trovare posto nell' insieme del sistema del mondo. Per questa via si mise la Gnosi (*γνώσις*), la euale non si tenne paga alla credenza del fatto (*πίστις*) e ne volle scandagliare le ragioni.

I varii sistemi filosofici, compresi sotto questo nome, hanno quindi un' idea comune, ed un colorito proprio: essi sono tutti quanti una filosofia della religione; a tutti il fatto è un velo che ricopre l' idea: se non che il fatto è ora il Cristianesimo.

Platone, in cui si può trovare il primo esempio dell' allegoria filosofica, volle trovare nei miti ellenici la conferma delle sue speculazioni: Filone si valse del Vecchio Testamento; la Gnosi, continuando per la stessa via, ricorre al Testamento Nuovo a preferenza, sebbene talvolta non disdegni nè le allegorie giudaiche, nè i poemi omerici.

Quando noi discorriamo nella Gnosi in complesso, non possiamo naturalmante rilevare le differenze che passano tra una forma di Gnosi ed un'altra. Cristiano Ferdinando Baur, che le ha molto particolarmente studiate, ripone il loro divario nella religione a cui ciascuno dà la preferenza; e cotesto criterio parmi esatto, ed è quasi generalmente adottato; talchè in alcuni gnostici la trama del sistema è la religione giudaica, in altri la cristiana; in altri finalmente la gentilesca.

La religione però in nessuno ha un interesse pratico, non mira alla salute dell' anima: in tutti ha invece un

interesse speculativo, e si adopera 'alla spiegazione del mondo. Nata dalla tendenza antinomistica, la Gnosi l'oltrepassa; essa non chiede più se la redenzione giova ai soli Giudei, o a tutti gli uomini; ma domanda come lo spirito si possa affrancare dalla materia.

I Padri della Chiesa attribuirono le prime origini dello Gnosticismo a quel Simon Mago, della cui leggenda abbiamo toccato nell'altro capitolo. A lui la fantasia degli scrittori sacri associò Elena, la donna fatalmente bella, a cui risaliva la prima favilla della guerra troiana. Simon Mago era la personificazione dell'Antinomismo, l'opposizione al particolarismo giudaico, lo sforzo verso l'universalità della nuova fede cristiana: la Gnosi era l'esagerazione di questa universalità stessa, era il Cristianesimo che uscito dai limiti della coscienza religiosa dell'uomo era considerato come un momento dello sviluppo cosmico.

Non meno significativi furono i nomi, con cui la Gnosi fu significata nel primo nascimento, e quando non pigliava ancora nome da autori noti. Il nome di *Ofti* e di *Naasseni*, valevano uno in greco, l'altro in ebraico la stessa cosa: entrambi alludevano al serpente, la cui sottile dialettica intrecciò il bene col male, sì che l'uno non poteva discernersi dall'altro. Più speciale significato includeva la denominazione di *Perati*, perchè ai Gnostici soli era nota la via di oltrepassare la distruzione delle cose con la scienza.

Quali sono ora i caratteri fondamentali di questa filosofia? Anzi tutto è da rilevare il Dualismo: segno certo, che essa si ricongiunge alla speculazione greca, i cui sforzi erano rimasti inefficaci a colmare l'intervallo che disgiungeva lo spirito dalla materia. Se non che nella

Gnosi questo contrasto non è soltanto concepito, ma rappresentato intuitivamente: l'uno è il mondo della luce, l'altro delle tenebre; l'uno del bene, l'altro del male. E i due principii opposti non rimangono uno di contro all'altro, ma si mettono in contatto; e poichè è più agevole allo spirito di scendere, che alla materia di salire, segue che l'intervallo è colmato da una serie di emanazioni, o di proiezioni (*προβολαί*). Coteste emanazioni hanno il nome comune di eoni (*αιῶνες*) a causa della loro eternità; e più scemano di valore, quanto più si discostano dalla prima sorgente. E gli eoni procedono appaiati, ed ogni coppia è un sizigia (*σοζυγία*), di cui uno rappresenta l'elemento maschile, l'altro il femminile. Il complesso degli eoni è il pleroma (*πλήρωμα*) composto di trenta eoni. Ma se il dualismo è visibile nell'ordinamento a coppie, arrivato alla prima sorgente il sistema oscilla tra il dualismo ed il panteismo. Qui non vanno tutti li Gnostici d'accordo: vi ha chi tiene il primo principio come un solo, e v'ha chi lo fa accoppiato; se non che assegnandogli a compagna *σιγή*, ossia il silenzio, con questo medesimo l'incertezza non si dilegua.

In un solo autore la forma del Dualismo rimase spiccata, nel persiano Mani cioè, donde provenne il nome di Manicheismo; ma in lui non è schietto gnosticismo, e le rappresentazioni cristiane vi sono mischiate con quelle della religione de' Parsi. Di Mani, nato probabilmente il 214 dopo G. C., ha lasciato larghe notizie sant'Agostino, il quale prima ne seguì le dottrine, poi strenuamente le combattè.

Tornando allo Gnosticismo, un altro carattere essenziale è da riporre nel Demiurgo. A lui è attribuita la creazione, o piuttosto l'ordinamento del mondo; a lui,

ch'è uno degli eoni, anzi l'ultimo, o quello ch'è più vicino alla materia, e quindi in contatto immediato con lei. Il Demiurgo può parere somigliante al Dio giudaico, creatore anche lui; e si ritrova altresì in Platone con lo stesso ufficio, e con lo stesso nome.

Il Demiurgo mediatore tra lo spirito e la materia è un concetto necessario, quando tra quello e questa c'è originario contrasto. Da questi presupposti nasce altresì un altro corollario, le tre parti, cioè, che bisogna distinguere nell'uomo, la materiale, la pneumatica, e la psichica; le due prime che scaturiscono dai due principii opposti, la terza che nasce dal mediatore: dalla materia, l'uomo materiale o ilico; dallo spirito, l'uomo pneumatico; dal Demiurgo l'uomo psichico. Ci si vedono le tracce della tripartizione platonica, che n'è il modello storico, come degli eoni sono modello le idee, con la personale sussistenza dippiù. La Gnosi personifica ciò che Platone aveva pensato.

I due principii opposti, nella Gnosi, non si escludono, anzi si includono; nota profondamente il Baur. Lo spirito tende a proiettarsi per andar incontro alla materia, e questa alla sua volta si spinge in su per accostarsi al suo contrario: sarebbe ciò possibile, domanda il precitato critico, se ciascun principio non accogliesse in sè qualcosa del suo contrario? Donde nascerebbe la vicendevole tendenza che li sospinge uno verso l'altro? Sotto l'apparente inimistà si cela la irrefrenabile conciliazione. La Gnosi manifesta questa sua tendenza nel cercare nel mondo anteriore il germe, e la preparazione del Cristianesimo.

E non basta: il Cristianesimo dev'entrare altresì nel concerto del mondo come elemento essenziale; ed ecco come.

Ciò che il Demiurgo fa nel processo discensivo, Cristo dee farlo nel processo ascensivo: il Demiurgo crea l'uomo psichico, che tiene ancora della materia, Cristo deve purificarlo, liberarlo affatto della materia, farlo pneumatico. Il Cristianesimo per tal modo è una funzione cosmica; è il punto di conversione, dove si chiude il periodo dell'umanità incominciato con Adamo, e donde se ne dischiude un altro incominciato con Cristo.

Il Cristianesimo nel secondo secolo della sua apparizione era già camminato per questi tre gradi: liberazione dalla servitù nazionale; liberazione universale dalla servitù del peccato; liberazione cosmica dall'ingombro della materia. Sono i tre passi del Nettuno omerico. Il Messia de' Giudei, il Cristo di san Paolo, il Cristo della Gnosi sono però tre tipi che hanno un valore ben diverso. Se il Cristianesimo si fosse rinchiuso nella prima intuizione messianica sarebbe rimasto la religione di una frazione di un popolo; se, invece, si fosse svaporato nell' indefinito ideale cosmico della Gnosi, avrebbe perduto il carattere religioso: bisognava tornare al giusto mezzo dell' Universalismo paolino: così soltanto esso poteva rimanere religione universale. Ma di ciò nell' altro capitolo.

I rappresentanti principali delle sette gnostiche sono tre, Valentino, Basilide, Marcione, de' quali il primo è il più profondo ed il più noto: tutti vissuti nello stesso secondo secolo.

Valentino viveva ed insegnava in Alessandria verso il 140, e di poi a Roma: moriva a Cipro circa il 160. Basilide, oriundo dalla Siria, insegnava pure in Alessandria verso il 130. Marcione, del Ponto, insegnava a Roma circa il 160.

Degli altri gnostici ci contentiamo riportare soltanto i nomi : Cerinto , Saturnino , Cerdone , Carpocrate , Era-
cleone , Tolomeo , Secondo , Marco , Bardesane .

Le loro particolari dottrine sono note pel libro di San-
t'Ireneo, con cui questi si studiò di confutarle; e più an-
cora pel libro d'Ippolito, suo discepolo, intitolato *Philo-
sophumena*, prima erroneamente attribuito ad Origene.

Ecco ora un saggio della maniera gnostica desunto dal
sistema valentiniano.

Bitò è la monade ingenita, o il padre, o il primo pro-
genitore, il quale accoppiato con Sige produce la prima
coppia che si noma Noo ed Aleteia : tutt'e quattro for-
mando la prima tetratti, radice prima di tutte cose. Da
Noo ed Aleteia sono generati Logo e Zoe; e quindi An-
tropo ed Ecclesia. Ed ecco l'ogdoade. Da Logo e Zoe na-
scono dieci altri eoni: da Antropo ed Ecclesia altri do-
dici. In tutto si compie il numero di trenta, l'intero Ple-
roma. Se non che il più giovane eone è Sofia, femmina,
la quale vorrebbe da sola generare, come il primo padre,
non sapendo che senza l'intervento del maschio il parto
diverrebbe informe : genera difatti un aborto (*ἔκτρομα*):
se ne addolora , prega il padre di rimediarvi , pregano
con lei gli eoni tutti; e Noo ed Aleteia producono Cri-
sto, e lo mandano a consolare Sofia: il Pleroma è felice.

La storia continua su questo andare : dopo il primo
Cristo ce n'è un secondo , che piglia il nome stesso ed
è inferiore; e poi un altro, Gesù, figliuolo di Maria.

La Cristologia, come si vede, è intrinsecata nell'orga-
nismo de' sistemi gnostici in un modo inseparabile; ma
corollario di questa intrinsecazione fu il Docetismo, alla
quale diede origine la Gnosi. Si chiamò Docetismo la
dottrina, la quale a Gesù Cristo attribuiva un corpo, sol-

tanto secondo l'apparenza (*κατὰ δόξαν*), discostandosi sempre più dai dati storici, e smarrendosi in vaporose sottigliezze.

Contro lo Gnosticismo scrissero i padri della Chiesa greca e della latina, non ad uno stesso modo però. I primi, come Clemente Alessandrino, ed Origene, risposero contrapponendo alla Gnosi una dottrina più conforme ai libri santi, ma condotta con lo stesso metodo: Alessandria aveva ereditato lo spirito sottile e speculativo de' Greci, e fu culla della Gnosi non meno che della teologia cristiana. I padri latini, Ireneo e Tertulliano, risposero rompendola a dirittura con ogni speculazione, ed appellandosi alla tradizione della chiesa, la quale metteva capo nella predicazione apostolica. Che cosa han di comune, dicevano essi, la Chiesa e l'Accademia?

Se la persona corporea di Cristo era stata una mera parvenza, dove sarebbe andata la realtà della sua vita, della sua predicazione, della sua morte? Il fatto storico dell'annunziata redenzione, e quindi il Cristianesimo sarebbe rimasto fontalmente distrutto.

Con lo Gnosticismo si associa il Montanismo, che prese nome da un certo Montano. Lo Gnosticismo tolse dall'intuizione cristiana la spiegazione delle origini, il Montanismo ne prese appiglio a spiegare la catastrofe, o la fine del mondo. La venuta di Cristo, o la Parusia, che, predicata da san Paolo, era entrata nella coscienza cristiana come condizione indispensabile a fornire l'opera lasciata incompiuta dal Messia, diede appiglio alla credenza del regno di Dio in questo mondo. Il Chiliasmo, o la dottrina de' Millenari, riteneva appunto che alla nuova venuta di Cristo i credenti vedrebbero sciolte le antiche promesse, che la morte del Messia aveva lasciate inappagate.

Ma queste cose appartengono piuttosto alla storia della Chiesa, che della filosofia; e noi le abbiamo appena accennate, perchè in questi primi tempi specialmente è difficile sceverare l'una dall'altra.

CAPITOLO III.

IL DOMMA.

Il Cristianesimo nascente non ebbe, com'era naturale, una formola esatta che n'esprimesse la fede, fu evangelico, e non già dommatico; annunziò semplicemente il fatto della redenzione, ma non ne esaminò le condizioni ed il modo. Le prime controversie si aggirarono quindi intorno alla estensione di questo fatto, e non più in là. Apparso però in un tempo di speculazione adulta non poteva tardare a sollevarsi dal fatto alla dottrina; e così avvenne per opera de' Gnostici, i quali lo sforzarono a circoscrivere in limiti certi il contenuto dalla propria fede. La formola della fede fu detta domma (*δόγμα*).

Il domma non è un filosofema. Anzi tutto, esso non nasce dallo spirito individuale, ma dalla coscienza collettiva de' credenti: i Padri della Chiesa sono i successori della tradizione apostolica nella dottrina, come i vescovi sono nella gerarchia. Il fondamento della definizione dommatica è la tradizione attestata dai vescovi raccolti insieme in concilio. E poi il domma non è una verità astratta, ma è la storia convertita in verità eterna; la tradizione (*κήρυγμα*) n'è il fondamento. Da ultimo nella definizione del domma la filosofia c'entra come mezzo soltanto: si tien conto del risultato, senza badare al processo razionale, per cui vi si è pervenuto.

Il bisogno del domma nacque da due cause, una dottrinale, l'altra gerarchica.

La Gnosi, affidatasi alle ale della fantasia, s'era di troppo dilungata dal fatto storico, e minacciava di fare svaporare il Cristianesimo tra le più astratte ed arbitrarie sottigliezze di una metafisica lussureggiante: occorreva dunque raffrenarne l'ardito volo. D'altra parte le poche e modeste comunità religiose crescevano di numero, si diffondevano rapidamente, e si mostravano all'aperto come ecclesie: necessitava stabilire una regola di fede (*regula fidei*) comune a tutte quante, se non si voleva vederle in breve non che rivali, nemiche. La Chiesa per diventare una ed universale, o cattolica, richiedeva indispensabilmente la definizione del domma.

La Chiesa come cattolica, nel senso che abbiamo detto, si può dire fissata nel Concilio di Nicea il 325 dopo G. C. — Prima di questa data importantissima c'era stato un grande ondeggiamento nella fede religiosa, e i Padri stessi della Chiesa anteriori a quest'epoca non vanno di accordo intorno ai capi principali. Da indi poi rimangono controversie teologiche ancora, ma il fondamento della Chiesa è inconcusso.

Or qual era questo fondamento?

Esso non poteva esser altro, se non il fatto stesso della redenzione: senza Gesù Cristo redentore, il Cristianesimo vacillava nella sua base.

Questa fede accolta da principio alla buona, e senza analizzarne la possibilità, e le condizioni, fu dallo spirito filosofico sottoposta alla critica. Chi può essere redentore, salvo che Dio? Chi può redimere l'umanità, altro che uno, il quale partecipi alla umana natura, e viva e conversi tra gli uomini? Da qui la doppia esigenza che Gesù

Cristo sia stato Dio, e sia stato uomo ad un tempo. Il Docetismo gnostico aveva impugnata la realtà della persona umana, il razionalismo di Ario aveva impugnato la divinità di lui: il Concilio niceno definì l'una e l'altra, e fissò la Cristologia nel simbolo della fede cristiana.

Il nuovo domma dell' Uomo-Dio non poteva non modificare due parti sostanziali della filosofia, la teologia cioè e l'antropologia, sicchè la storia della filosofia ora non può sceverarsi affatto dalla storia del domma. Se Cristo come Dio è stato mandato a redimere l'uomo; dunque in Dio ci sono più persone: il monoteismo rimane, quanto alla natura divina, ch'è sempre una sola; ma c'è una giunta rilevantissima dippiù, ed è la pluralità delle persone.

E se l'uomo ha avuto bisogno di esser redento, dunque era caduto: da qui il peccato originale che guastò l'umanità nascente, la ereditaria trasmissione di questo peccato, e la necessità di sanare quell'antica corruzione. Con qual mezzo? Con un aiuto soprannaturale, dato gratuitamente da Dio, perciò chiamato grazia; e concesso pe' meriti del redentore.

Ecco dunque i cardini su cui gira tutto il congegno della dommatica cristiana: Gesù Cristo è uomo e Dio: Dio è uno e trino: l'uomo, caduto per effetto del peccato, è redento per mezzo della grazia. Gli altri dommi hanno un'importanza secondaria verso di questi; e sono o corollari di queste dottrine, o teologumeni, cioè sottigliezze da teologi.

Dei Padri della Chiesa, coloro che sono anteriori alla definizione di un domma, ne preparano con le loro polemiche la formola definitiva; coloro che sono posteriori, ne sviluppano le conseguenze, che servono da premesse

ad altri dommi. Non tutti i Padri hanno la stessa importanza: noi ci fermeremo un poco più su quelli che hanno più contribuito alla formazione de' dommi capitali.

CAPITOLO IV.

I PADRI DELLA CHIESA.

Nel primo secolo della chiesa, gli scrittori cristiani non si discostano dal semplice racconto: ciascuno narra però con una certa tendenza, a mostrare cioè la vita e i fatti del redentore in accordo con l'ideale che egli ne ha concepito. Questi primi libri possono importare alla storia della fede cristiana, ma non già a quella della dottrina: essi sono quindi alieni dal nostro tema.

Aprè la serie degli apologisti cristiani Flavio Giustino nativo di Napoli Flavia in Palestina (100-166), il quale tolse a difendere la nuova dottrina, parte contro gli eretici, parte contro i Giudei, e i Gentili.

Egli veramente non è il primo apologista, ma il primo di cui ci siano pervenuti gli scritti; ed il primo altresì che alla difesa si sia giovato di argomenti filosofici, per essere stato versato nella filosofia greca, massime nella stoica e nella platonica.

Lo precedettero nel difendere il Cristianesimo contro il Gentilesimo, Quadrato, ed Aristide: scrissero nello stesso secolo e contro i medesimi avversari gentileschi Melito di Sardi, Apollinare di Ierapoli, ed il retore Milziade, le cui apologie andarono perdute; rimangono invece quelle di Taziano, di Atenagora, di Teofilo, di Ermia; in tutto dieci apologisti contro il Gentilesimo. Contro il Giudaismo, scrissero, oltre a Giustino, anche Aristone di Pella, e Milziade.

Giustino scrisse due apologie, una grande ed una piccola, indirizzate agl' imperatori Antonino Pio e Marco Aurelio, ed un dialogo contro il giudeo Trifone che sembra scritto in Corinto. La prima delle apologie fu scritta circa il 147, e la seconda indi a poco. Il dialogo fu ricopiato molto più tardi.

Pur dopo convertito alla nuova fede, Giustino tenne conto della filosofia greca, della quale era stato imbevuto. Cristo è bensì il logo, la piena verità, ma ognuno vi partecipa: ogni verità è cristiana: cristiani Eraclito e Socrate fra gli elleni; Abramo, Anania, Elia ed altri profeti tra i giudei. I filosofi ed i poeti greci hanno avuto contezza della Bibbia: la credenza di Dio è innata agli uomini.

Due cose sono degne di nota nella teologia di Giustino, ch' egli non oltrepassa il dualismo platonico; sicchè Iddio non crea, ma ordina l'informe materia e che il logo sebbene generato prima della produzione del mondo, pure non è detto risolutamente eterno. La Trinità in lui non ha ancora contorni precisi.

Dopo Giustino, importante per lo sviluppo della dottrina, è Teofilo, nato gentile, poi vescovo di Antiochia, morto il 186. Circa il 180 compose tre libri, dove per la prima volta si parla della *triade*, composta di Dio, del Logo, e della Sofia. Il Logo è eterno: ma la Sapienza, che dovrebbe essere la terza persona v'è ancora molto indeterminata.

Ireneo nato nell' Asia Minore il 140, morto il 202 vescovo di Lione nella Gallia, educato da Policarpo, è celebre per la confutazione degli Gnostici, in cinque libri. All' arbitrio della speculazione gnostica ei contrappone la scrittura, e la tradizione: la vera gnosi è la dottrina apostolica.

L' opera d' Ireneo, diretta principalmente contro i seguaci di Valentino, fu composta circa il 180: ha importanza più storica, che dottrinale.

Ippolito, discepolo d' Ireneo, era un prete di Roma, e fu esiliato in Sardegna circa il 235. Espose anche egli e confutò i Valentiniani, come il maestro; ma v'aggiunse studi propri intorno alla dottrina di Basilide.

L' opera di lui, intitolato: *κατὰ πασῶν αἰρέσεων ἔλεγχος*, fu scoperta il 1842 da Minoide Mina, e pubblicata la prima volta il 1851. Per lo innanzi se ne conosceva il solo primo libro sotto il titolo: *Origenis Philosophumena*.

In Ippolito il concetto del Logo è preciso: il Logo è generato dall'essere, dalla stessa sostanza di Dio; il mondo è creato dal nulla. Non ci sono però due Dei, ma due persone, ed una terza *economia* (1), lo Spirito santo.

Quinto Settimio Fiorente Tertulliano, nacque in Cartagine circa il 160 da genitori gentili: educato alla giurisprudenza, tra la quarantina e la cinquantina convertissi al cristianesimo, e inclinò all' austerità del Montanismo, considerando la nuova fede così rigida com' era stata la mosaica. Scrisse parecchio, ora apologie contro i Gentili, or cose morali e disciplinari, ed ora controversie dommatiche. Ebbe in odio la filosofia, che gli parve madre delle eresie, e la sua persuasione espresse nella energica sentenza: *credo quia absurdum est*.

Esagerò il contrasto tra lo spirito e la carne; esagerò la impotenza dell' umana ragione: a lui basta la fede nell' evangelo; tutto il resto è un fuordopera. Il pensiero speculativo non può addentrarsi nel contenuto della fede;

(1) Vedremo appresso il significato proprio della parola *economia* nelle controversie su la Trinità.

la moralità non può penetrare nel senso: interdetto il filosofare, e l'insegnare: tollerato a mala pena il matrimonio. L'austero africano non inculca altro che il romperla con la carne: il suo precetto etico è la *fuga saeculi*.

A questa avversione contro i sensi accoppia però un grossolano materialismo nella sua dottrina teoretica. Non c'è nulla che non sia corpo; l'incorporeo non esiste; quindi l'anima umana si propaga *per traducem*; e Dio medesimo, perchè reale, dev'esser corporeo. La corporalità non nuoce alla maestà di Dio, nè alla immortalità dell'anima.

Nel concepire la Trinità, ch'era la gran controversia del suo tempo, egli cercò di conciliare la *Monarchia con l'Economia*, sebbene alla generazione del Figlio attribuisse un certo cominciamento temporaneo.

Difensore di una religione perseguitata stette *per* la libertà nella scelta della propria religione; largo concetto, del quale gli si potrebbe dare più merito, se vincitore avesse altrettanto largheggiato co' vinti, ma il vedere con qual compiacimento ei discorra dei castighi dell'oltremondo riservati ai nemici del cristianesimo fa indurre, che non sarebbe stato più mite in questo mondo, se avesse avuto la forza in mano. Checchè ne sia, torneranno sempre a suo onore le seguenti sentenze, le quali pur troppo non furono applicate dai suoi successori. *Humani juris et naturalis potestatis est unicuique quod putaverit colere... Nec religionis est cogere religionem, quae sponte suscipi debeat, non vi... Videte ne et hoc ad irreligiositatis elogium concurrat, adimere libertatem religionis, et interdicere optionem divinitatis, ut non liceat mihi colere quem velim, sed cogar colere quem nolim.*

Tertulliano rivolse principalmente le sue polemiche contro la morale gnostica, e diè, come abbiamo avvertito, nell'estremo opposto, piegando al rigido Montanismo. Un'altra, non meno vivace opposizione fu fatta contro al politeismo gnostico, ritornando al puro monoteismo giudaico. Seppe male la separazione che avevano introdotta quasi tutti i gnostici tra il sommo Dio, ed il Demiurgo; e poichè tal separazione aveva avuto effetto per allogare Cristo nel processo della divinità, parve necessario escludere da Dio ogni pluralità. Questo spediente fu contrassegnato col nome di Monarchianismo. Iddio era un solo, monarca assoluto; il Logo, lo Spirito Santo erano a lui subordinati, o erano semplici suoi modi: la forma più spiccata di questa dottrina fu quella che prese nome di Arianesimo dal prete Ario che la propugnò. Cristo era bensì una creatura la più eccellente di tutte e somigliante a Dio, ma non della stessa sostanza divina. Attanasio, vescovo di Alessandria, tenne il contrario, e la sua sentenza prevalse nel concilio di Nicea, dove fu definita la controversia tra l'*ὁμοούσιος* e l'*ὁμοίσιος*.

Attanasio che, secondo la frase di Ferdinando Baur, si può chiamare il Gregorio VII del domma dell'Omousia, e della consustanzialità, visse dal 298 al 373, e, come Gregorio VII, da chi fu levato a cielo, da chi esecrato; che ad alcuni parve aver iniziato un gran progresso mettendo a cardine della nostra fede il concetto del Dio fatto uomo; ad altri invece parve di aver fatto indietro la religione dal Monoteismo al Politeismo, ritenendo costoro la Trinità per un velato triteismo.

Nella mente di Attanasio la *Monarchia* o l'unità di Dio si conciliava benissimo con l'*Economia*, o uguaglianza delle tre persone. Trattandosi di argomento così grave, giova indicare la somma del suo ragionare.

Cristo pensato come creatura non è già, rimprovera Atanasio ad Ario, un mediatore; che tra il finito, per quanto perfetto, e l'infinito non c'è mai proporzione. Invece il Logos, come generato eternamente da Dio, chiarisce la creazione del mondo. Se Dio non s'è manifestato a sè, non può manifestarsi al di fuori: la generazione del Logo è la condizione essenziale della creazione del mondo. Questo Logo non può essere il Demiurgo delli Gnostici, differente da Dio; e neppure una creatura, come vuole Ario; è lo stesso Dio, generato per natura, e non già creato per volontà; generato ab eterno, e non già creato nel tempo. Lo stesso dicasi dello Spirito Santo, ch'è pure persona (*ὑπόστασις*). Sono adunque tre persone, ed una sola natura divina. Così fu fissato la prima volta il domma della Trinità.

Atanasio aveva delineato tutto lo schema della dottrina cristiana; non tutto però fu colorito con eguale determinatezza a Nicea. Su la processione dello Spirito Santo rimase in sospeso, se esso procedeva dal solo Padre, o dal Padre e dal Figlio insieme: sospensione che più tardi cagionò la divisione della Chiesa greca dalla latina. Su la relazione in cui stavano la natura umana e la divina nella persona di Gesù Cristo non fu neppure data definizione precisa; e quindi nacquero nuove polemiche, delle quali toccheremo or ora. Atanasio tuttavia rimane la più grande figura nella formazione del domma cristiano. Diacono e Segretario di Alessandro, vescovo di Alessandria; vescovo egli stesso alla morte del suo predecessore, ei fu il campione dell'Omousia contro Ario educato nella chiesa antiochena.

Fra le due scuole di Alessandria e di Antiochia si mostrarono più tardi nuovi dissidii su la persona di Cristo.

Nestorio antiocheno scindeva la divinità e l'umanità in modo, da non poter organarsi in una sola persona, onde negava che la vergine potesse chiamarsi madre di Dio: Eutiche, al contrario, confondeva le due nature in una sola, onde i suoi seguaci furono detti monofisiti. Il giusto mezzo fu tenuto dalla dottrina cattolica; unità di persona cioè, e duplicità di natura. Cirillo patriarca di Alessandria fece adottare questo domma, contro Nestorio patriarca di Costantinopoli, dal Concilio di Efeso: nel Concilio costantinopolitano fu del pari condannato l'altro estremo sostenuto da Eutiche.

La formazione de' dommi, com'è dato scorgere dai cenni precedenti, appartiene tuttaquanta alla chiesa greca, dove il genio speculativo pareva ereditario: la chiesa latina si tenne paga ad adottarli. In Occidente prevalevano, secondo il genio romano, gl'interessi pratici, e gli ordinamenti gerarchici; talchè mentre Alessandria, e Costantinopoli rivaleggiavano nelle controversie dommatiche, Roma intendeva a fondare il Papato. Lattanzio Firmiano che scrisse le sue *Instituzioni divine* circa il 300 meritò il nome di Cicerone cristiano, ma non si può dire partecipe alle grandi lotte dommatiche de'suoi tempi; e così neppure sant'Ambrogio (340—4 aprile 397); nè l'erudito san Girolamo morto assai vecchio il 30 settembre del 420, non ostante che come autore della *Volgata* abbia avuto grandissima influenza su la Chiesa. A loro tutti mancava l'acume speculativo.

CAPITOLO V.

PADRI DELLA SCUOLA ALESSANDRINA.

La Gnosi fu stimolo alla formazione del domma cristiano; ma dei Padri della Chiesa taluni vi si accinsero combattendola, ed appellandosene alla tradizione apostolica, come quelli di cui s'è discorso nel precedente capitolo; altri, invece, come quelli di cui discorriamo ora, se ne giovarono, e accettandone il fondamento razionale, si misero a scaverarne le esorbitanze contrarie alla fede ortodossa.

Alessandria, secondo la già citata osservazione del Baur, fu del pari la culla della Gnosi, e della teologia cristiana.

Il concetto cardinale de' padri alessandrini è quello stesso di Giustino, che tra fede e scienza non ci sia contrasto; che la fede sia anzi la radice, di cui il più bel fiore è il sapere. C'è una Gnosi falsa ed eterodossa, e ce n'è un'altra vera ed ortodossa; scambio di volgersele contro polemizzando, i Padri alessandrini intesero perciò a raddrizzarla.

Fu a capo di questa scuola Panteno, maestro di quel Clemente che fu chiamato alessandrino per distinguerlo dal romano che aveva lo stesso nome. Clemente apparisce successore di Panteno il 189, e morì circa il 217. Scrisse una *Esortazione alle genti* (*λόγος προτρεπτικός*), per dimostrare quanto ci sia di irrazionale nel Gentilismo; ed in continuazione il *Pedagogo* (*παιδαγωγός*), per additare in Cristo il vero maestro della moralità; ma importantissimi fra le sue opere sono gli otto libri detti

Stromati, perchè trattano di varii argomenti, nei quali ei mira a dimostrare che il Cristianesimo è la più alta filosofia.

Iddio per lui non è conoscibile in modo positivo; ne sappiamo soltanto quel che non è: conoscibile è il Figlio, ch'è la forza e la sapienza del Padre. Ma che cosa sia precisamente il Figlio non appare chiaro: Clemente oscilla come Filone; ora il Figlio è una persona subordinata al Padre, ed ora invece è un attributo di lui. La stessa incertezza vi si scorge a proposito dello Spirito Santo.

Ma il più grande rappresentante di questa scuola è Origene. Nato il 185, verosimilmente in Alessandria, morto il 254, fu educato prima da suo padre Leonida, poi da Clemente alessandrino. Studiò con amore la Bibbia, e i filosofi greci: di diciotto anni prese parte alla scuola de' catecheti, di venticinque frequentò quella di Ammonio Sacca, fondatore del Neoplatonismo. Il 232 andò a Cesarea ed a Tiro.

Delle sue opere hanno importanza filosofica i quattro libri *de' Principii* (*περὶ ἀρχῶν*), primo tentativo di ridurre a sistema il contenuto della fede cristiana; ed una polemica di otto libri contro Celso, platonico, il quale aveva mosse parecchie obiezioni alla nuova fede.

I libri *de' Principii* non sono pervenuti però nel testo greco, ma nella traduzione di Rufino, che ne avrà probabilmente mitigata l'eterodossia.

Il sistema cristiano esposto da Origene ha quest'ordine. Nel primo libro de' Principii ei comincia da Dio, dall'eterno fondamento di ogni esistenza; vi tratta della Trinità, e di ciò ch'è eterno nel mondo, vale a dire degli spiriti creati. Nel secondo vi discorre del mondo, della sua formazione, del Figlio di Dio ch'è mandato a redi-

merlo. Nel terzo vi parla della libertà, e della liberazione dell'uomo. Nel quarto finalmente della rivelazione di Dio nella santa Scrittura. È importante il notare, che egli finisce là, donde i teologi posteriori usarono poi cominciare le loro trattazioni.

Iddio è per lui un'unità spirituale e semplicissima (*μονάς*); immutabile, perchè ogni mutazione presuppone la materia: è ineffabile ed inconoscibile, perchè non ha limite nè misura; salvo quella misura ch'egli stesso si dà. Da Dio padre è prodotto il Figlio, il quale è un altro dal padre (*θετερος θεός*), ma è da lui dipendente; sicchè se al Padre Origene attribuisce la divinità assolutamente (*ὁ θεός*); al Figlio l'attribuisce in modo dipendente (*θεός*, senza articolo). La scienza che il Figlio ha del Padre, è meno perfetta di quella che il Padre ha di sè stesso. Il Figlio si riferisce al Padre, come noi a lui. Nello sviluppò della divina unità, il primo membro è il Figlio; il secondo lo Spirito Santo, il quale appartiene pure alla Trinità, ma è più vicino al mondo creato.

In Origene, come nota il Baur, le due tendenze opposte intorno alla natura del Logo si equilibrano; in lui trovano un predecessore sì Ario, come Attanasio. Imperocchè se il Figlio ha un'operosità meramente logica, e non si estende come il Padre a tutto quanto l'essere; se l'uno non si può chiamare Dio assolutamente come l'altro, vuol dire che eguaglianza perfetta tra loro due non ce n'è. Ma d'altra parte, se la generazione del Figlio è eterna, ciò significa che senza del Figlio il Padre non potrebbe stare, e che la generazione di lui scaturisce dalla essenza. Se non che, Origene fa eterna sì la generazione del Figlio, come la creazione del mondo; se non che, e generazione e creazione ei deriva da un atto della volontà

divina; onde a lui la eternità della generazione non ha tutto quel peso ch'ebbe di poi, quando la Chiesa ritenne per eterna sola la generazione, e lasciò cadere tra le opinioni eterodosse la eternità della creazione.

De' due elementi, onde si componeva la dottrina origeniana, Ario sviluppò la inferiorità del Figlio verso il Padre, e giunse a farne una creatura; Attanasio la eternità, e giunse a farne una stessa essenza col Padre: in Origene c'erano entrambe le esigenze; prevalse però l'identificazione, la quale per vero era più conforme alla tendenza primitiva del Cristianesimo. Con questo non intendiamo dissimulare i motivi estrinseci che cooperarono con tal tendenza nella definizione nicena. Da una parte Costantino mirava a far del Cristianesimo la religione dell'Impero, e le divisioni di Ario attraversavano il suo disegno; dall'altra, essendosi verificata una rottura tra il prete Ario ed il vescovo Alessandro, era naturale che il vescovo dovesse vincerla sul semplice prete. I motivi politici ed i gerarchici cospiravano dunque con la tendenza della nuova fede. Ma torniamo alla esposizione di Origene.

Iddio ha creato il mondo ab eterno; nè si è valso di una materia preesistente: i mondi passano, ma ciascuno, e quindi tutti insieme hanno una esistenza limitata; se no, la scienza di Dio non potrebbe comprenderli. Iddio riempie tutto nel mondo, salvo il male che non può essere riempito dalla sua presenza. Il male non è opera di Dio, ma della nostra libertà, la quale è peccabile, perchè non ha tutto l'essere. Alle buone ed alle male azioni è riservato un premio ed una pena nell'altro mondo; ma il bene all'ultimo trionferà del male, e tutto tornerà a Dio: il fine delle cose sarà l'apocatastasi: gli stessi demoni saranno liberati. Il liberatore è appunto il Verbo

divino, più potente assai che non il peccato: suo compito è di ricondurre tutti a Dio.

La creazione prima fu degli spiriti, tutti creati uguali, ma secondo il vario merito dipoi differenziati. La caduta è quindi particolare a ciascuno, non già comune a tutta la specie, secondo il concetto del peccato originale, prevalso poi nella Chiesa. Ammessa la preesistenza degli spiriti, la causa del peccato non è dunque più da rintracciare negli stimoli della carne, e neppure nella intrinseca imperfezione della materia. La libertà del volere è la vera chiave di tutto il sistema origeniano; nè ancora si è ben chiari quanto concorra con la nostra volontà la grazia di Dio, sebbene anche in lui si trovi menzione di aiuti divini.

Queste sono le linee principali del suo disegno. Intorno alla Scrittura importanti sono le sue opinioni. Contiene essa la parola divina, ma ogni lettore a leggerla dee mettersi in relazione con lo Spirito Santo; frutto di questa individuale ispirazione è la comprensione del significato allegorico che v'è dentro: la lettera corrisponde al corpo; i precetti morali alla psiche. Mira precipua della parola rivelata è però scoprirci i misteri; additarci la condotta della vita è compito subalterno. Ogni nuova rivelazione discopre la precedente, ed allarga la nostra veduta: così l'Evangelo ha fatto per rispetto al Vecchio Testamento; così farà la futura rivelazione verso quest'altra. In aspettativa di questo eterno evangelo che si rivelerà, può intravedersene intanto qualcosa, e sollevarsi quasi un lembo del presente velo mediante il senso allegorico, ch'è perciò il più grande di tutti i carismi; e donde scaturisce non la Gnosi, chè Origene non si contenta di questo nome, ma la divina Sofia.

La scuola di Origene continuò pur dopo il 325, quando, fissato il domma, il teologizzare non poteva avere la stessa libertà di mosse che aveva prima; ma le arrischiate ipotesi della creazione ab eterno, della preesistenza delle anime, della finale apocatastasi furono dai suoi continuatori o apertamente combattute, o con prudente silenzio messe in disparte. Perdurò soltanto il suo genio speculativo, ed il bisogno di cercar nella ragione, se non più il fondamento del domma, almeno i corollari che ne derivano.

Si segnarono tra gli Origenisti quelli che furono detti le tre stelle della Chiesa di Cappadocia, Basilio Magno di Cesarea, cioè; Gregorio di Nazianzo, stato pure discepolo di Attanasio; e finalmente il più celebre di tutti, Gregorio vescovo di Nissa, fratello di Basilio.

Con Gregorio Nisseno si può dire che la medesimezza tra teologizzare e filosofare finisca; che la filosofia non lavori più a fondare il domma, ma ad esplicarlo; e che verso la teologia ella si mostri non più compagna, ma ancella. Siffatta relazione veramente non si può ancora dire ben fermata, nè universale; perciocchè se i dommi capitali erano stabiliti, altri, sebbene di minore importanza, erano rimasti in sospenso, intorno a cui la speculazione poteva liberamente esercitarsi; ma il futuro metodo della scolastica già s'intravede, e la filosofia si avvezza a rassegnarsi all'umile ufficio di ancella. Gregorio di Nissa è perciò di grande importanza nella storia del pensiero medievale.

Nel sistema di questo Padre della Chiesa, sviluppato nel *Discorso catachetico*, è chiara la postura della Trinità cristiana tra il Monoteismo giudaico ed il Politeismo ellenico. Il domma cristiano concilia l'unità della

natura (*ἡ τῆς φύσεως ἐνότης*) e la distinzione delle persone (*ἡ κατὰ τὰς ὑποστάσεις διακρίσις*).

Se l'uomo ha un logo limitato, e temporaneo, e fuggevole, il Logo divino dev'essere infinito, eterno, e sussistente; quindi un' *ὑπόστασις*. Sussistendo, dev'essere vivente, fornito di volontà, e di attività propria; dev'essere una vera persona.

Similmente se la natura umana essendo sola, ci sono tuttavia più persone; perchè nell'unica essenza di Dio non possono esserci più persone?

Notevole è la ragione che Gregorio Nisseno adduce per provare la possibilità della creazione della materia. Dio è spirituale, si dice; e che perciò? È forse altro la materia, se non l'unità di qualità, le quali in sè sono immateriali?

Se il Nisseno abbia accettato da Origene il ripristinamento di tutti gli spiriti, non è certo: i luoghi delle sue opere che vi si riferiscono sono stati da qualcuno creduti interpolati.

Ultimo rappresentante della scuola alessandrina fu Cirillo, vescovo di Alessandria dal 412 al 444. Egli volle essere per la persona di Cristo ciò che Attanasio era stato per la Trinità; e fino a un certo punto vi riuscì, sebbene minor forma abbia ottenuto di quella che guadagnossi il suo modello. Occasione alle sue polemiche fu la dottrina del suo competitore Nestorio.

Costui, prete della scuola rivale di Antiochia, fu creato nel 428 patriarca di Costantinopoli. Un suo amico, Anastasio, in una predica sostenne che Maria non si potesse chiamare madre di Dio (*θεοτόκος*), perchè Dio non può nascere da una donna. La predica dispiacque, e Nestorio approvò la dottrina del suo amico: da qui si accese la

disputa. È da sapersi che le due scuole di Antiochia e di Alessandria avevano una certa rivalità, e che, su la persona di Cristo', la prima tendeva a separare al possibile le due nature sì da compromettere l'unità della persona; dovechè la seconda le intrinsecava tanto, da farne disparire una. Nestorio fu l'esageratore della scuola antiochena, come dipoi Eutiche fu della scuola alessandrina. Nestorio era vescovo di Costantinopoli, Eutiche era abate in un chiostro della stessa città. Cirillo stette in mezzo a questi due estremi e formolò la dottrina diventata cattolica; essendo state le altre due dichiarate eretiche.

Nestorio dunque sosteneva che le due nature erano unite per una semplice congiunzione (*συνάφεια*); ma discoste in modo, che la natura umana non era stata indiana per la sua unione con la divina. Maria era stata dunque madre dell'uomo, non già di Dio; sebbene umanità e divinità si fossero unite nella persona di Gesù Cristo.

Cirillo ammetteva l'unità fisica (*ένωσις φυσική*) delle due nature in una sola persona.

Eutiche finalmente sosteneva che le due nature, dopo avvenuta l'unione, non fossero più due; l'umana esser rimasta quasi assorbita nella divina: la vera sostanza era il Logos; e l'uomo, o meglio la carne era divenuta un mero indumento accidentale. Dimodochè Gesù Cristo non si poteva dire *δμοίσιος* con noi per rispetto all'umanità. La dottrina di Eutiche rassomigliava al docetismo gnostico, nel quale il corpo era ridotto a semplice apparenza.

Il Concilio calcedonese, convocato il 451, pose fine a tutte queste controversie, e definì essere la persona di

Gesù Cristo veramente Dio e veramente uomo (*θεόν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς*). Così a metà del quinto secolo erano assodati i due dommi capitali della Trinità, e della persona di Cristo.

CAPITOLO VI.

PADRI DELLA CHIESA LATINA — S. AGOSTINO.

Alla Teologia ed alla Cristologia cristiana posero mano i Padri greci; dell'Antropologia, quale si addiceva ai dommi sanciti, si può dire fondatore sant' Agostino, il più robusto intelletto della Chiesa occidentale.

Aurelio Agostino nacque il 13 novembre 354 a Tagaste nella Numidia, da Patrizio, stato pagano sino a vicino la morte; e da Monica; cristiana. Fu educato a Tagaste, a Madaura, a Cartagine: accostossi alla dottrina de' Manichei; il 383 andò a Roma, e piegò allo scetticismo della Nuova Accademia. L'anno appresso ottenne a Milano una cattedra di eloquenza: una predica di Santo Ambrogio lo convertì al Cristianesimo; il 387 fu battezzato; l'anno appresso tornò in Africa, ed il 391 vi divenne prete; il 395 coadiutore del Vescovo Valerio; poi egli stesso alla costui morte fu Vescovo di Bona: morì il 28 agosto 430.

Delle sue opere, furono scritte a Milano *Contra Academicos*, *de vita beata*, *de ordine*, *soliloquia*, *de immortalitate animae*; a Roma *de moribus ecclesiae*, *de moribus Manichaeorum*, *de quantitate animae*, ed il 1.º lib. *de libero arbitrio*, di cui gli altri due furono composti a Bona. In Africa scrisse *de genesi contra Manichaeos*, *de musica*, *de magistro*, *de vera religione*,

prima che fosse vescovo: dopo l'episcopato tutte le altre opere contro i Manichei Fausto, Felice, e Secondino; contro i Donatisti Petigliano, e Cresconio; contro Pelagio; contro Giuliano di lui seguace; ed importantissimi fra tutti, i 15 libri *de trinitate*, attorno a cui lavorò dieci anni (400-410); ed i 22 *de civitate Dei*, attorno a cui lavorò ben tredici anni (413-426). Pochi anni prima di morire scrisse una specie di recensione di tutte le sue opere col titolo: *Retractationes*; e ne annoverò 93, senza contare le lettere; esempio di attività portentosa.

Tale in breve la vita; grandissima l'importanza nella filosofia cristiana. Agostino solo eguaglia Origene nella vastità e nella coerenza della dottrina; partono anzi entrambi da uno stesso principio, dalla libertà dello spirito; libertà modificata da un fatto precedente, che è succeduto in un al di là dalla coscienza presente dell'individuo. L'al di là di Origene è la preesistenza delle anime, reminiscenza platonica, ed attinta alle fonti gentilesche. Quivi le anime, create libere ed uguali, ebbero varia fortuna, secondo il proprio fatto di ciascuna; meritavano o demeritarono, più o meno; quindi la disuguaglianza. L'al di là di Agostino si ricongiunge col Vecchio Testamento, è il peccato di Adamo, raccontato nel Genesi. In Adamo era seminalmente rinchiusa tutta la specie umana; in lui adunque peccarono tutti gli uomini.

Quali siano le conseguenze de' due presupposti, diversi, vedremo tra poco. Giova intanto notare che sì in Origene come in Agostino le controversie intorno alla Trinità, ed alla persona di Gesù Cristo non tengono il luogo principale, sebbene siano largamente trattate; non in Origene, perchè venuto prima del Sinodo niceno; non in Agostino, perchè venuto, quando ogni controversia era stata già definita.

Nella Chiesa occidentale la dottrina della Trinità fu accettata, com'era stata sancita nell'orientale. Agostino vi aggiunse di suo un certo sforzo di renderla quasi visibile nell'opera stessa della creazione. In ogni creatura ci sono l'*esse*, la *species rei*, e l'*ordo*, che sono l'analogo delle tre persone; nello spirito umano n'è più chiaro ancora il vestigio, e la memoria, l'intelligenza, la volontà simboleggiano la Triade; la quale è concepita come rapporto dello spirito pensante a sè stesso. Agostino con questa eccezione aiuta forse la possibilità d'intendere, ma assottiglia il rilievo dato dai Greci alle persone: ciò che ai teologi greci era prima *πρόσωπον*, e poi *ὑπόστασις*, a lui è *relatio*: quivi la parola ha più del plastico, qui ha più dell'astratto. *Substantia continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem*. Le persone sono altrettante relazioni di una sola sostanza.

Di questo fare astratto che prevale in Agostino voglio addurre la precipua prova ch'ei ci dà della esistenza di Dio. C'è il pensiero soggettivo della verità, si deve dunque dare qualcosa ch'è da più della mia soggettività, perchè quando io la penso, m'accorgo che non è soltanto per me; ma che è « *quod omnes ratiocinantes sua quisque ratione atque mente communiter vident* ». Questo ch'ei chiama *secretum et publicum lumen* è appunto l'incommutabile verità.

Il Baur nota che quella prova è un avviamento alla prova ontologica dell'esistenza di Dio. Ancora veramente non si va dal pensiero all'essere; ma si va dal pensiero soggettivo al pensiero oggettivo, ch'è il primo passaggio che si richiede a pervenire a quella prova: Anselmo andrà dal pensiero soggettivo alla realtà addirittura.

Più meritevole ancora di nota sembra a me un pas-

saggio consimile nella sfera della sensibilità. Per Agostino anche qui si dà « *commune et quasi publicum, quod ab omnibus sentientibus nulla sui corruptione atque commutatione sentitur* ». Qui ci potrebbe essere un presentimento delle forme pure della sensibilità.

Ma torniamo all' antropologia, ch'è il centro delle sue speculazioni.

Come bisogna pensare l' uomo nel Cristianesimo? Agostino si trova tra il Manicheismo, già allargato nell' Africa, e fra il Pelagianismo che prendeva piede per opera di Pelagio, pio monaco della Bretagna, che nel principio del quinto secolo era venuto a Roma, ed aveva trovato seguaci.

Contro i Manichei Agostino aveva dimostrato che l' origine del male non è già in una essenza originariamente malvagia che coesista con un' essenza buona, e le faccia guerra; ma che scaturisce dalla volontà, la quale, creata libera, per propria scelta deviò da Dio e peccò. Il male non esiste dunque, se non inerente in un' essenza buona; ha una causa non efficiente, ma deficiente; non è un fare, ma un tralasciare. La creatura, in quanto è, viene da Dio; in quanto torna in sè, torna nel nulla, perchè di suo non ha altro che questo.

Si può domandare: perchè degli spiriti creati da Dio, alcuni caddero, altri no?

Origene alla domanda aveva risposto: perchè gli uni liberamente si determinarono al bene, altri al male: Agostino, invece: perchè alcuni ebbero la grazia di seguire il bene, altri liberamente si determinarono al male. Per Origene c'è un' uguaglianza originaria; per Agostino una disuguaglianza, la quale ha radice non nella libertà, ma nella grazia; sicchè mentre del male è causa

la originaria negatività delle creature, del bene per contrario è causa la reale cooperazione di Dio. Ora è manifesto, che secondo lui, gli spiriti, o angeli, che si mantennero buoni, nol fecero per la sola libera determinazione del soggetto.

La quistione dell'origine del male è il problema capitale dell'Augustinismo. Uscito però Agostino stesso dalla scuola manichea, finchè ebbe fresca la memoria di quegli avversari, ei diè risalto alla libertà: ne assottigliò l'importanza, come prima vide insorgere avversari nuovi.

Il problema della esistenza del male ha due periodi; nel primo si cerca com'è cominciato; nel secondo, come continua.

È cominciato con la caduta degli angeli, puri spiriti; e quindi è cominciato o per libera determinazione, secondo la dottrina di Origene; o per manco di grazia, secondo Agostino. Gli angeli caddero o perchè vollero, o perchè ebbero meno di grazia, che non gli altri i quali perseverarono.

Questa prima caduta spiega ad Origene anche la caduta dell'uomo: per Agostino però, quanto all'uomo, c'è una condizione diversa. Creato Adamo, questi liberamente cadde: i suoi posterì ereditarono il suo peccato, che perciò è detto peccato originale; ed il peccato ereditario rese la volontà impotente al bene. L'uomo nasce servo del peccato, in balia del diavolo: la grazia di Dio può liberarcelo, se vuole; perchè per giustizia l'uomo non vi ha nessun diritto. La vita presente è dunque una lotta tra il bene ed il male; tra la grazia ed il peccato; tra Dio ed il Diavolo: il Dualismo manicheo, evitato nelle origini, è mantenuto nel corso del mondo. Agostino disegna spiccatamente questo contrasto, ed il Cristianesimo non è per

lui tanto una religione, quanto una Chiesa, *Civitas Dei*, alla quale sta di contro la *Civitas huius saeculi*: lotta, che incominciata con Abele e Caino, toccò il colmo nel corso mondano con la Chiesa cristiana e l'Impero romano, e perennera nell'altro mondo con l'eternità della vita per gli eletti, e con l'eternità della morte pei dannati.

Le fondamenta di questo edificio sono il peccato, e la grazia. Il peccato originale però non è un fatto individuale, non è un fatto volontario: come si può essere responsabile di ciò che non è fatto nostro? Ecco la difficoltà che mosse Pelagio, in nome della giustizia divina, che non può punire là dove manca il volere. E poi anche Agostino aveva insegnato che la fonte del male era la volontà, non già la natura; ora il peccato originale era proprio un peccato naturale; era guasta la natura stessa. Il peccato di Adamo, concluse Pelagio, non ha potuto nuocere ad altrui; la libertà de' suoi discendenti non ne rimase nè distrutta, nè scemata: potè loro nuocere per l'esempio dato ai posteri, potè nuocere per l'abitudine che poi ne invalse; ma altro danno non potè derivare dal fatto suo.

Le obiezioni di Pelagio corrispondevano alla dottrina sostenuta da Agostino contro i Manichei: *ipsa voluntas*, aveva questi detto, *est prima causa peccandi, aut nullum peccatum est prima causa peccandi* (De lib. arb. 3, 49).

Qui poi, nella polemica contro Pelagio, il peccato originale non era più volontario; ed un primo peccato era causa del peccare successivo: era il contrario preciso della prima tesi.

Gli uomini preesistevano in Adamo *jure seminationis*: alla preesistenza individuale di Origene, che faceva cia-

senno responsabile del fatto proprio, sostituivasi una preesistenza seminale, che ricordava il Naturalismo primitivo.

Un'altra dottrina venne in sussidio della propagazione ereditaria del peccato, la quale fu detta Traducianismo, perchè ammetteva le anime generarsi *per traducem*, di modochè come il corpo nasce dal corpo, così l'anima dall'anima. Era la dottrina opposta a quella della creazione delle singole anime separatamente, che con barbaro nome fu detta Creazionismo. Agostino, sebbene oscilli tra i due sistemi, sebbene abbia paura di risolversi o pel creazionismo che gli rompeva il filo del peccato ereditario; o pel traducianismo, che importava poi la materialità dell'anima umana; pure piega più verso il traducianismo, che gli agevolava la spiegazione del peccato originale. È superfluo il dire che Pelagio stava per la creazione.

Ammissa la propagazione del peccato originale, il bene non è più possibile all'uomo altrimenti che per grazia. Nella Chiesa greca l'aiuto divino impartito agli spiriti non era qualcosa di diverso da quella efficacia universale che il creatore esercita su le creature: in Agostino essa diviene un'azione speciale, diretta, soprannaturale, che Iddio esercita su quegli spiriti privilegiati, ch'ei vuol salvare dalla comune rovina. Gli uomini sono tutti dannati a morte: Iddio ne presceglie taluni con uno speciale decreto, che si chiama predestinazione, ed a costoro dà la sua grazia; gli altri abbandona alla loro libera determinazione, la quale poi non è più libera per la ereditata servitù del peccato.

Agostino è detto il dottore della grazia; ed è vero, perchè da lui fu formulato questo domma, in cui si compendia tutta la relazione tra la libertà umana, e l'azione divina.

Pelagio aveva ammesso, esser già una grazia comune a tutti gli uomini l'aver avuto la possibilità del bene, cioè il libero arbitrio; poichè però questo pel malo esempio del peccato fu inclinato al peccare, Dio con la parola rivelata, prima, e con la incarnazione poi gli diede nuovi aiuti, o nuove grazie; affinchè illuminato da questi precetti e da questo esempio potesse operare più facilmente il bene.

Agostino impugnò la possibilità del bene dopo il peccato; impugnò la esteriorità dell'aiuto divino consistente nella legge, nella dottrina, e nell'esempio; ammise una ispirazione diretta della grazia su la volontà, (*inspiratio voluntatis*); ammise che questa opera vince ogni ostacolo della volontà riluttante (*indeclinabiliter et inseparabiliter*); che non è comune a tutti, ma data gratuitamente ai soli predestinati; e che i predestinati sono stati scelti non già per la previsione de' loro futuri meriti, ma per mero beneplacito divino.

I seguaci di Pelagio risposero, che cotesta grazia così concepita era il fato antico con nome mutato (*fatum nomine gratiae*): rimase tuttavia come dottrina ortodossa della Chiesa, la quale cercò di mitigarne gli effetti nella vita pratica per via d'interpetazioni benigne. Leone Magno difatti la raddolcì, ed appresso di lui san Tommaso; onde invalse la regola: *Augustinus eget Thoma interpretre*.

La grazia così concepita non lasciava posto all'umana libertà, non la iniziativa, non la continuazione dell'azione, non il termine: « *nolentem praevenit; volentem subsequitur, ne frustra velit* ». Questa dottrina si connette essenzialmente con tutte le quistioni dell'Etica; ed esprime un momento importante nella storia del Determinismo.

Rimane da ultimo la Teodicea. Ad Origene la pena era un mezzo di purificazione; da ultimo quindi gli spiriti scaduti finiscono con essere reintegrati; ad Agostino, la pena è una prova della giustizia divina; onde, invece di essere un mezzo transitorio, è eterna come la giustizia. Per Origene Iddio è giustificato della esistenza del male, perchè questo finirà; per Agostino, è giustificato, perchè serve a mostrare un attributo divino, la giustizia; come il bene ne dimostra un altro, la bontà, « *Et est pulchritudo universae creaturae per haec tria inculpabilis, damnationem peccatorum, exercitationem justorum, perfectionem beatorum* ». La bellezza del mondo pel Padre greco consiste nel trionfo del bene; per Agostino nel contrasto tra bene e male: « *contrariorum oppositione saeculi pulchritudo componitur* ».

Se vai a scandagliare la ragione intima di questa varia soluzione data al problema della Teodicea, facilmente la troverai in ciò, che ad Origene il male è un fatto accidentale, proveniente dall' arbitrio umano, il quale non può, se non temporaneamente, intralciare il disegno divino; doveche ad Agostino il male nasce dal difetto della grazia, e la grazia n' è data da Dio, ed il darla fa parte de' suoi disegni, de' decreti assoluti della sua imperscrutabile predestinazione.

Nell' Augustinismo il Dualismo di bene e di male è impugnato nel principio del sistema; ma è ritenuto nella fine: l' intuizione manichea non è del tutto dimenticata. Anche il valore della redenzione rimane circoscritto ne' limiti de' soli uomini predestinati, mentre nel sistema di Origene si allargava a tutto l' universo.

L' Augustinismo mitigato fu approvato come dottrina universale della Chiesa, primieramente nel sinodo di Oran-

ge nel 529, dipoi in quello di Valenza, dove si condannò perfino la sentenza dei Semipelagiani, i quali all' uomo volevano lasciata almeno l'iniziativa della fede, ed il desiderio del bene. Così fu chiusa l'era de' dommi, rimanendo ai credenti di teologizzarvi sopra, e di svilupparne le conseguenze.

CAPITOLO VII.

SCRITTORI ORIENTALI ED OCCIDENTALI DEL PERIODO DELLA PATRISTICA.

Delineata la formazione de' dommi, tocchiamo appena di alcuni scrittori che appartengono a quel periodo medesimo senza avervi avuto parte efficace.

Sinesio di Cirene nacque il 375, fu discepolo d'Ippazia; designato vescovo di Tolemaide, disse franco non accordarsi in tutto con la dottrina della Chiesa. Secondo il metodo alessandrino, parecchi dommi, come la risurrezione per esempio, ritenne per sante allegorie; e concepì Iddio come indifferenza degli opposti, e come unità delle unità. Ritenne con Origene la preesistenza delle anime; fu più neoplatonico, che cristiano.

Nemesio, vescovo di Emesa in Fenicia, vissuto chi dice circa il 450, chi circa il 400, fu pure neoplatonico: si occupò dell'anima, ne ammise la preesistenza e la incorporeità come Platone; ritenne con lui la eterna durata del mondo, ma rifiutò l'anima del mondo, e la trasmigrazione delle anime umane in corpi di animali. L'uomo sta tra le cose sensibili e le sovrasensibili, e può volgersi dove vuole; nel che consiste la sua libertà.

Neoplatonici furono pure Enea di Gaza, e Zaccharia

di Mitilene; se non che il Neoplatonismo accettarono quivi soltanto, dove s' accordava col domma cristiano. Quest'ultimo, detto pure Zaccaria Scolastico, fu vescovo, e prese parte al Concilio di Costantinopoli il 536.

Giovanni, Grammatico come si chiamava egli stesso, o Filopono come lo chiamavano i contemporanei, scrisse tra il 500 ed il 570; e scostandosi dagli altri alessandrini, che rendevano a dissimularle, rilevò anzi le differenze tra Platone ed Aristotele.

Qui cade in acconcio la menzione degli scritti attribuiti a Dionigi Areopagita, primo vescovo di Atene, di cui fan cenno gli Atti degli Apostoli. Le opere attribuitegli sono: *de divinis nominibus*, *de theologia mystica*, *de coelesti hierarchia*, *de ecclesiastica hierarchia*, e dieci lettere.

Lorenzo Valla il primo s'accorse che non appartenessero a Dionigi: altri di poi l'hanno dimostrato. Menzionarli la prima volta Innocenzo vescovo di Maronia il 532: e poichè contengono frasi adoperate nel Concilio di Calcedonia tenuto il 451, e ripetute nel decreto dell'Imperatore Zenone promulgato il 482; perciò son da credersi composti, secondo l'Ueberweg, l'ultima diecina del quinto secolo.

Il commento che ne fece l'Abate Massimo ne accrebbe l'autorità appresso i mistici, come la traduzione che ne fece più tardi Scoto Erigena li fece influire non poco sulla filosofia scolastica.

L'Erdmann ne fa autore Sinesio, non il contemporaneo di Sant'Agostino, ma un cristiano allevato nella scuola di Proclo: e vi riconosce le tracce de' filosofi di quella scuola, anche degli ultimi, come di Porfirio, di Giamblico e di Proclo.

Il Pseudo-Dionisio distingue la teologia positiva dalla negativa, secondochè a Dio o si attribuiscono tutt'i nomi che appartengono al finito; o di lui si negano tutti, per quel che hanno di limitato; e naturalmente preferisce la seconda alla prima.

A lui si deve la distribuzione della gerarchia celeste: serafini, cherubini, troni; poi dominazioni, virtù, potestà; finalmente principati, arcangeli, angeli. La Chiesa ha ritenuto la tripartizione ridivisa a ciascun grado in tre ordini di spiriti celesti.

Kuno Fischer nota che i due libri della gerarchia celeste e della gerarchia ecclesiastica si riscontrano fra loro; che lo scopo è di mostrare l'indiamiento della gerarchia terrena e la sua continuità con la celeste; che diacono, prete, vescovo sono i gradi per cui la chiesa terrena va montando in su; che, insomma, i libri areopagitici sono la Gnosi applicata alla Chiesa.

Merita finalmente menzione Giovanni di Damasco, un monaco che viveva circa il 700, e che scrisse un libro intitolato *Fonte della cognizione* (*πηγή γνώσεως*) dove con l'ajuto della logica e della teologia aristotelica ordinò sistematicamente le dottrine della Chiesa.

Questi sono gli strittori principali dell'Oriente, i quali vennero dopo le grandi lotte dommatiche; in Occidente, dopo sant'Agostino, e prima dell'avvenimento della Scolastica propriamente detta, sono da menzionare i seguenti.

Clandiano Eccidio Mamerto, un prete del Viennese nella Gallia, scrisse *de statu animae*, dovè cerca di provarne l'incorporeità. Abbiám visto che Tertulliano non esentava dalla corporalità neppure Iddio; dipoi circa il 350 Ilario, vescovo di Poitiers, n' esentò Iddio, ma per far

corporea ogni creatura, perchè tutte composte di materia e di forma, e quindi soggette a tutte le categorie; onde anche a quella di quantità, e di luogo. Mamerto sostiene la tesi contraria, senza novità di ragionamento.

Più importante è lo scritto del cartaginese Marciano Mineo Felice Capella su le arti liberali, che servì di manuale nelle scuole di quel tempo, e che fu composto circa il 470.

Il Capella non fu cristiano, come forse non fu Boezio di cui fu detto nella prima parte.

Al pari del Capella, se non dippiù, ebbe voga il manuale enciclopedico di Magno Aurelio Cassiodoro, di Squillace in Calabria, nato il 469, morto non prima del 562.

Ei ripiglia, alquanto modificata, la distinzione delle tre arti sermocinali, Grammatica, Dialettica, Rettorica; e delle quattro discipline reali, già annoverate da Platone nel Protagora, che sono l'aritmetica, la geometria, la musica, l'astronomia; che costituiscono il trivio ed il quadrivio.

Per indicare l'oggetto di queste sette arti liberali si composero dipoi i seguenti versi mnemonici.

Gram. loquitur, Dia. verba docet, Rhet. verba colorat.

Mus. canit, Ar. numerat, Geo. ponderat, Ast. astra colit.

Il Prantl nota che sant' Agostino nel tempo che fu a Milano s'era dato a scrivere su le arti liberali, ma non potè finire, se non la grammatica, che poi perdette, e i sei libri della musica; le altre soltanto incominciò, e pure di esse smarri il manoscritto.

Isidoro di Siviglia, morto il 636, continuò per un verso

l'opera di Boezio e Cassiodore componendo un vocabolario *Etymologiarum libri XX*; per l'altro, fu per l'occidente ciò che Giovanni Damasceno era stato per la chiesa orientale, perchè i suoi *Sententiarum libri tres* racchiudono la dottrina sparsa ne' precedenti Padri della Chiesa.

Agli scritti d' Isidoro attinse Beda (673-735) i Compendii; ed a quelli di entrambi attinse Albino Alcuino (753-804) i suoi libri su la Grammatica, la Rettorica, e la Dialettica.

Più tardi, e propriamente in Parigi, invalsero le distinzioni di trivio, e di quatrivio: trivio dicendosi le arti contenute nel primo verso testè citato; quatrivio le discipline contenute nel secondo. L' Haureau crede che tali nomi provennero dai crocicchi delle vie di santa Genoveffa, dove abitavano i rispettivi maestri.

CAPITOLO VIII.

CONCETTO E DIVISIONE DELLA SCOLASTICA.

L'attività filosofica, già matura nel mondo greco, cooperò con la nuova fede alla definizione de' dommi: in questo periodo, che si è detto Patristica, noi annoverammo i Padri della Chiesa. Nel secondo periodo, che si dice propriamente Scolastica, il cômputo è un altro, ordinare i dommi definiti, ridurli ad un unico sistema, le cui parti abbiano una logica coerenza: ora non ci sono più *Patres ecclesiae*, ma *doctores*. I Padri della Chiesa prendevan le mosse dalla rivelazione immediatamente; i Dottori muovono invece dal domma, cioè dalla rivelazione già elaborata.

Oggetto della Patristica era la coscienza religiosa; oggetto della Scolastica è una dottrina: là c'era una mediazione semplice, qui doppia. I Padri s'erano rivolti a formulare con principal cura un domma solo, Attanasio la Trinità, Cirillo la Cristologia, Agostino la Grazia: i dottori badano all'insieme dei dommi.

Il criterio per distinguere la Patristica dalla Scolastica è dunque preciso e sicuro; nella prima c'è il domma nel divenire; nella seconda c'è il domma già bello e formato: entrambe però s'accordano nel cominciare da un presupposto; da una fede, o da una dottrina data ed accettata come verità.

Avvertiamo che le date storiche hanno l'apparenza di contraddire talvolta alla precisa divisione de' due periodi; e noi non neghiamo che durante il corso della Patristica c'è stato qualche tentativo di ordinamento sistematico, come in Giovanni Damasceno, ed in Isidoro di Siviglia; e d'altra parte, durante il corso della Scolastica c'è stato qualche nuovo domma definito, come, per esempio, quello della transustanziazione sotto Innocenzo III nel 1215; ma nè i primi tentativi sono da paragonare alle grandi somme teologiche venute dipoi, nè questi altri dommi sgorgano direttamente dalla parola rivelata, ma o sono dedotti dai dommi precedenti, o sono sanciti per un riguardo avuto all'universalità del culto.

Determinato così il concetto e l'andamento storico della Scolastica, sorge un'altra domanda: è stata essa un progresso verso la Patristica o no?

Per rispondere imparzialmente bisogna svestirci del superbo disdegno con cui oggi se ne suole discorrere, e considerarla nel tempo in cui apparve: la storia ha l'obbligo di essere giusta.

La Scolastica, ha detto giustamente Ferdinando Baur seguendo l'Hegel, è il progresso dalla Chiesa alla scuola. Se allo spirito umano occorre ora una dottrina sviluppata, ed almeno *formalmente* coerente, vuol dire ch'egli è progredito. Nella Patristica il pensiero concorreva con la rivelazione esteriore, e non sentiva il bisogno di distinguersene: ci si confondeva nel comune prodotto del domma. Nella Scolastica il domma è già distinto dal sapere soggettivo: il domma è l'oggetto, il ragionamento siamo noi; ed il domma definito, distinto, intrecciato è almeno in parte concepito: manca la concezione piena, il contenuto rimane ancora estrinseco, ma la forma è interna: lo spirito umano non può assimilarcelo tutto, se ne assimila però una parte.

La Scolastica mette in rilievo la dualità di soggetto e di oggetto, che nella Patristica era indistinta: da quella dualità ne rampolla un'altra, l'intendere, ed il credere. I due termini si rispondono, è vero, puntualmente; ma dati due termini è già spuntata la possibilità del disaccordo. Finchè intendere e credere andranno all'unisono, la posizione della Scolastica durerà; cominciato che sarà uno squilibrio, anche menomo non ci sarà più verso di salvare l'edificio dalla lenta rovina.

Nel primo concetto della Scolastica, la sostanza consiste nel credere, e l'intendere è accidentale; ma questa relazione non sarà mantenuta sempre in quest'ordine: verrà tempo e l'intelletto avrà maggiori pretensioni, e nella lotta contro la fede rivale or soccomberà, or vincerà, secondo la qualità dei campioni che ne sosterranno le parti, o secondo l'opportunità dei tempi. Queste singole battaglie costituiscono la storia della Scolastica. L'unità della religione e della filosofia, l'unica verità si sdoppierà

col tempo in verità di fede, e verità di ragione: e sdoppiate continueranno prima le amichevoli relazioni, e l'una farà le viste di lasciar vivere l'altra senza darle molestia; più tardi s'inimicheranno, alla fede sarà negata ogni razionalità, ed unico puntello le si lascerà l'autorità divina, o l'autorità della chiesa.

Nè questa inimistà le sarà dimostrata da nemici esterni: la Scolastica ruinerà per intrinseco difetto, per la contraddizione delle proprie esigenze. Imperocchè se da una parte essa ha lo stimolo di comprendere, dall'altra gliene manca la possibilità. Ogni ragione ch'essa adduce si fonda in un presupposto: ogni premessa del suo sillogizzare è conclusione di un sillogismo precedente; ma la prima, primissima premessa le sfugge sempre, è un assolutamente presupposto. Tantalo non favoloso, lo spirito umano si sforza invano di rinfrescare le labbra nelle acque che sempre gli si discostano davanti.

Tormentato dall'insaziato desiderio della verità, lo spirito si ribella contro questo sistema di concetti astratti, che non lo appaga, e dalla Scolastica nasce la Mistica. La storia suol chiamare con uno stesso nome queste due direzioni opposte; ma esse non vanno confuse in tutto, sebbene in sostanza si assomiglino. La scolastica ricorre a concetti astratti ed a presupposti; la Mistica, che ha un sentimento confuso di quel vasto vuoto, s'ingegna di colmarlo con intuizioni, con immagini indefinite, e di riscaldarlo con l'affetto. Se non che non riesce nell'intento nè l'una, nè l'altra, e la Scolastica, in ambe le forme, rimane un edificio incomplete, come quei duomi colossali del Medio Evo che ne sono quasi l'immagine plastica ed a cui sforzi inauditi non son bastati a dare l'ultima mano.

La Scolastica ha avuto due cominciamenti, divisi uno

dall'altro dall'intervallo di oltre a due secoli: il primo al tempo carolingio, il secondo al tempo di Gregorio VII. Gli iniziatori de' due periodi sono Scoto Erigena, e Anselmo d'Aosta. Quale sia il divario delle due direzioni appare dalla relazione diversa in cui sono considerate l'autorità e la ragione. Secondo Scoto il primato per natura appartiene alla ragione; secondo Anselmo il primato spetta alla fede. L'uno scrive: *auctoritas ex vera ratione processit, ratio vero nequaquam ex auctoritate*. L'altro per contrario: *neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam*. In entrambi però la verità è una sola, e la vera religione s'identifica con la vera filosofia: accordo perfetto, che, secondo una giusta frase di Kuno Fischer, è insieme il compito ed il programma della Scolastica.

Portatori di questo spirito nuovo, che cerca di penetrare la vita in tutte le sue manifestazioni, sono i popoli germanici novellamente convertiti al Cristianesimo. Il periodo della Patristica scorre ancora fra i popoli dell'Impero; la più parte in Oriente, dove se n'era trasferita la sede: Alessandria ed Antiochia sono il centro della educazione teologica, e la sede delle due scuole rivali. Il periodo della Scolastica si sviluppa tra i popoli occidentali; tra quelli che le invasioni germaniche hanno rinnovato: n'è centro Parigi, la sede del nuovo Impero occidentale de' Carolingi. Quivi primieramente divenne stabile la *schola palatina* fondata da Carlo Magno; quivi accanto alla scuola imperiale altre se ne fondarono ne' chiostri, negli episcopi; qui nelle scuole claustrali fondate da Carlo Magno i maestri furon detti *Doctores scolastici*; quivi maestri e scolari uniti insieme ebbero dal terzo Innocenzo il nome di *Universitas*; quivi l'Università si co-

minciò a distinguere in Facoltà; quivi concorsero ad insegnare i più rinomati dottori del mondo (1).

La Scolastica si può dividere in tre età distinte; una che si estende da Scoto Erigena ad Anselmo di Aosta; un'altra che va da Anselmo di Aosta a Duns Scoto; la terza da Duns Scoto ad Occam.

L'età più fiorente è la seconda, e tocca il colmo in Tommaso d'Aquino; la prima n'è la preparazione, e la terza la dissoluzione. Nella seconda età cadono le famose controversie tra Realisti e Nominali; nonchè i più vigorosi assalti della scuola mistica. Diremo partitamente di ciascuna.

CAPITOLO IX.

PRIMA ETÀ DELLA SCOLASTICA. — GIOVANNI SCOTO ERIGENA.

La scuola palatina istituita da Carlo Magno, prima vagante con la corte imperiale, poi stabilmente impiantata a Parigi, fu il nocciolo della nuova coltura occiden-

(1) La parola *Universitas* designò non la università delle scienze, ma la università de' maestri e degli scolari; e fu divisa secondo le varie nazioni, a cui questi appartenevano. Innocenzo III le diede questo nome in una decretale, ed il 1203 le concesse il diritto di nominarsi un cancelliere proprio, per farla indipendente dal cancelliere del capitolo di Notra Dama. Nel 1271 l'Università di Parigi si costituì nella Facoltà di medicina e di dritto; poichè i due ordini francescano e domenicano s'erano costituiti in Facoltà teologica alcuni anni prima: s'erano costituiti, perchè stati esclusi dalla università divisa per nazioni.

tale: Alcuino, maestro dello stesso Carlo, Rabano Mauro, ne furono maestri; e dopo loro Scoto Erigena, che fu maggiore di tutti. A tutte le dispute del tempo ei presero parte, richiesti dall' Imperatore; e le dispute erano ancora affatto teologiche; ma di queste non è nostro compito discorrere, contenti di una breve menzione nell'altro capitolo. Nella filosofia stampò un'orma il solo Erigena, del quale tocchiamo ora alquanto distesamente, perchè in lui troviamo il primo esempio dove la filosofia greca e la coscienza cristiana si trovano unite in un sistema. Di lunga mano superiore ai tentativi de'sistemi teologici fatti da Giovanni di Damasco e da Isidoro di Siviglia, l'Erigena si lascia addietro senza paragone le sdrucite raccolte di sentenze scritturali o patristiche intorno a questo o quel domma, alle quali solevasi dare il nome di *συναξαί*, o di *catenae*.

Giovanni detto Scoto, per accennare alla sua origine scozzese, ed Erigena, perchè Erin era il nome dell'Irlanda, detta allora *Scotia major*, fiorì il nono secolo; dove e quando precisamente fosse nato non si sa: certo che circa l'anno 843 fu chiamato alla Corte di Carlo il Calvo a Parigi; probabile, secondo l'Haureau, che fosse morto in Francia circa l'877.

Importante sopra tutte le sue opere sono i cinque libri *de divisione naturae*; or celebrati oltre misura, or abbassati, secondo la varia inclinazione dei critici. Chi ci ha scorto una semplice ripetizione della filosofia neoplatonica cristianeggiata da Dionigi e commentata dal monaco Massimo, e chi la prima manifestazione di una riflessione nuova, che non è più greca, ma cristiana e germanica. Il Baur imparzialmente giudica che c'è del vecchio e del nuovo; ch'è l'ultimo anello di una serie che

si chiude; ed il primo di un'altra che incomincia: ma che è più ultimo che primo.

Nell'Erigena, che fu detto l'Origene occidentale, c'è certamente un ardimento che oltrepassa la misura dei tempi. Ritenendo, secondo l'intuizione fondamentale della Scolastica, l'identità della vera religione con la vera filosofia, egli se ne discosta nel valutare la relazione scambievolmente fra l'autorità e la ragione. *Auctoritas*, ei dice, *ex vera ratione processit, ratio vero nequaquam ex auctoritate*. Così il primato della filosofia su la teologia era propugnato contro all'opinione dominante allora. La Scrittura, per lui, è scritta in servizio de' nostri sensi rozzi ed infantili; bisogna che la ragione sappia intenderla: ci si vede una reliquia dell'allegoria alessandrina.

Inoltre, mentre a tutti l'intendere pareva un accessorio, e la salute dell'anima consisteva nel credere; a lui l'intendere pare non meno essenziale della fede. « *Ani-
marum salus est... credere, et quae vere creduntur, in-
telligere:* » Sentenza rilevante ed insolita.

In conformità di queste opinioni, l'Erigena accoppia insieme la trascendenza di Dio con l'immanenza, quasi allo stesso modo che farà, molto tempo dopo di lui, il Cusano; il solo che gli si possa più da vicino assomigliare.

L'opera *della divisione della natura* è scritta in forma di dialogo fra un maestro ed il suo scolare, ed è ripartita in cinque libri, il cui contenuto è determinato dal soggetto stesso.

La Fisi, sotto il cui nome egli intende tutto l'essere ed il non essere, è partita in quattro specie: 1° quella che crea e non è creata: 2° quella che crea ed è creata: 3° quella ch'è creata e non crea: 4° quella che nè crea nè vien creata.

Sotto la prima e la quarta s'intende Dio una volta come creatore, un'altra volta come fine di tutte cose. Sotto la seconda s'intende il mondo ideale, o le cause primordiali; sotto la terza, il mondo in quanto apparisce nel tempo e nello spazio, ossia il mondo reale.

I primi quattro libri trattano di queste quattro divisioni della natura, il quinto describe il ritorno delle cose a Dio.

Che cosa è Dio? Erigena accetta le due teologie dell'Areopagita, l'affermativa, e la negativa, e preferisce pure l'ultima alla prima. A Dio appartiene l'essere, ma appartiene pure il non essere: si può chiamare con entrambi i nomi, ma meglio si direbbe *nihilum*, che *ens*, e quando si vuole chiamare con qualche nome positivo, bisogna aggiungere un *sopra*: non essenza, ma sovraes-senziale; e così per tutt' i nomi.

Questa natura così infinita è incomprendibile, non solo agli altri, ma a sè stessa: conosce di essere, ma non sa che cosa sia: ogni *quid* è un limite. Questa *divina ignorantia*, che fa pensare alla *docta ignorantia* del Cusano, è però la divina ed incomprendibile scienza.

Creando le cause primordiali, o il mondo ideale, questa natura infinita crea sè stessa, comincia ad apparire nelle sue teofanie; ma non si conosce in nessuna di esse, perchè esse sono finite, ella infinita. Anzi il suo vero essere non comincia, se non in questa distinzione; « *descendens vero in principijs rerum, ac veluti seipsam creans in aliquo inchoat esse* ».

Queste cause primordiali sono create, e creatrici; le loro operazioni sono le creature realmente esistenti, le quali sono create, e non creano.

Tra le cause primordiali e gli effetti loro; ovvero tra il mondo ideale ed il reale qual relazione v'ha?

Sono la stessa natura considerata in due modi diversi (*modi theoriae*): *una eademque rerum natura aliter consideratur in aeternitate Verbi Dei, aliter in temporalitate constituta mundi.*

La materia, ch'è la condizione della esistenza reale, è l'unione di qualità incorporee « *ex incorporeis qualitibus copulatur* ».

Erigena dà questa dottrina come fondamento razionale della Trinità: la natura increata e creatrice è il Padre; la creata e creatrice, il Figlio; la creata e non creatrice, lo Spirito Santo.

E poichè questi tre termini equivalgono a tre momenti di uno stesso processo: Dio in sè, mondo ideale, mondo reale; noi vediamo in lui che il processo teogonico della Trinità s'immedesima col processo cosmogonico della creazione. La medesimezza però non è tale che Iddio passi tutto nel mondo; rimane sempre quella indistinta ed inconoscibile sovraessenza, che costituisce il fondo oscuro della trascendenza divina. Erigena talvolta parla di una conoscenza divina in sè, che non si distingue, ma sa semplicemente di essere; tal'altra il Padre si conosce e si attua nel Figlio soltanto, cioè nel mondo ideale, ch'è poi la stessa cosa del mondo reale: c'è una oscillazione, che del resto non può recar meraviglia.

La dialettica con cui dagli universali si discende agli individui, e viceversa da questi si risale a quelli è un'arte reale formata nella natura del suo autore, e non già escogitata da congegni umani. La vera sostanza, o realtà è l'universale, da cui si procede ai particolari per via di divisione; ed a cui si risale per via di complicazione.

L'uomo è il nodo della creazione, colui dove concorre

la creazione invisibile e la visibile; detto perciò officina di tutte le creature, e loro conclusione: in lui tutte nascono, con lui cadono, con lui tornano a Dio, e si salvano.

Il processo divino si scorge nella triplicità delle sue energie: egli è noo, è logo, è diancia, come Iddio è Padre, è Figlio, è Spirito Santo: le sue facoltà sono l'immagine della Trinità divina.

Il Baur nota, che essendo l'essenza divina incomprendibile; e le differenze che noi vi ponghiamo avendo radice nel nostro modo di considerarla; possiamo ben dire che la triplicità delle nostre facoltà cogitative è il modello su cui è fondata la Trinità divina. Il sistema erigeniano qui difatti accenna all'Idealismo.

Nè meno valore ha il concetto antropologico nella dottrina del peccato originale, e della redenzione.

L'uomo ideale era perfetto, finchè aderì alla causa primordiale, cioè finchè non esistè realmente nel tempo. La caduta non è avvenuta in un dato tempo: peccò, quando uscì dal paradiso, quando uscì dal mondo ideale: esistere realmente è cadere, la finità è il peccato. Che cosa è la redenzione? La riconciliazione della finità con la infinità. E poichè il peccato non è stato in un tempo, così Cristo, unità del divino e dell'umano, si è sempre incarnato. Se l'incarnazione non fosse avvenuta, sarebbero venute meno le ragioni delle cause che sono eternalmente nel Verbo di Dio: « *Si Dei Sapientia in effectus causarum quae in aeternaliter vivunt, non descenderet, causarum ratio periret: pereuntibus enim causarum effectus nulla causa remaneret* ». Il che significa che l'Incarnazione non è soltanto necessaria alla salute dell'uomo, ma alla conservazione del mondo ideale, cioè è necessaria allo stesso processo teogonico.

Questa dottrina della redenzione corrisponde all'altra della creazione del mondo sensibile, la quale, secondo Erigena, non avrebbe avuto luogo, se Dio non avesse preveduto la caduta del primo uomo: « *mundus iste in varias sensibilesque species..... non erumperet, si Deus casum primi hominis, unitatem suae naturae deserentis, non praevideret* ».

La caduta dell'uomo e la sua redenzione sono momenti del processo cosmico, e quindi del processo teogico.

Or qual'è l'unità che l'uomo cadendo perde? L'uomo ideale non aveva divisione di sessi, non divisione di natura sensibile e d'intellettuale; viveva nel paradiso, cioè nelle cause primordiali, nel Verbo, e con lui vivevano indivise tutte le creature, di cui egli è centro.

Cadde, e questa unità si sparpagliò: bisogna radunarla da capo: redento l'uomo, le cose tornerranno a Dio, vale a dire cesserà prima la dualità de' sessi poi la terra si unirà col cielo; poi le creature sensibili e le spirituali faranno tutt'uno, e saranno tutte spirituali; poi le spirituali si raduneranno con le loro cause primordiali; poi queste con Dio: l'appellazione di creatura cesserà, Dio sarà tutto in tutti.

L'ardimento di questo pensatore solitario oltrepassa il suo secolo, e parecchi degli altri susseguenti; perciò non è da maravigliare se la sua opera fu quasi dimenticata durante la prevalenza della Scolastica. Niccolò I disapprovò certamente l'Erigena, non sappiamo se per questa, o per altra opera: Onorio III, il 1225, poichè la seppa disseppellita per le ricerchè che si facevano contro gli Albigesi, ordinò incontanente si bruciasse: la Storia della filosofia non può a meno di additarla come un primo saggio di speculazione libera in tempi in cui tutti quasi si curvavano sotto il giogo dell'autorità.

CAPITOLO X.

DIVISIONE DEGL' INDIRIZZI NELLA SCOLASTICA.

Giovanni Scoto Erigena non era il tipo di quell'età; tutt'altro: egli era il nuovo Origene, e i tempi richiedevano un nuovo Agostino, il quale non tarderà a rivivere in Anselmo di Aosta.

La filosofia scolastica doveva tenersi contenta ad essere l'ancella della teologia, ad essere scienza meramente formale; e così difatti avvenne: il nocciolo delle controversie erano le questioni sul domma; la Dialettica, nella quale sola s'era rannicchiata la filosofia, era adoperata in servizio di quelle controversie. A noi spetta delineare la storia della filosofia, non già quella dei dommi, pure in questo periodo è impossibile sceverare l'una dall'altra, sì perchè l'una s'interseca, e s'intrinseca con l'altra; e sì ancora perchè gl'individui che vi prendono parte sono in entrambe le storie gli stessi. Diremo adunque delle dispute sui dommi che allora correvano, e poi un pò più largamente della scarsa parte che avanzava di speculazione indipendente.

La fecondità produttiva de' dommi era quasi esaurita nella età anteriore della Patristica, ora si tornava sui dommi definiti, se ne faceva il riscontro, e nuove contraddizioni non mancavano di apparire alla riflessione, quantunque poco adulta. Talvolta nuove occasioni rinfrescavano antichi contrasti; rivalità di chiese, e nuovi riti davano appiglio a ritornare su le dottrine, ed a porvi freno era necessario ricorrere a nuove definizioni dommatiche. Ecco difatti come stavano le cose nei tempi in cui discorriamo.

Un'aggiunta (divenuta celebre nella storia della Chiesa) di una parola sola: *Filioque*, fatta al simbolo costantinopolitano, riaccese le questioni su la Trinità. La Chiesa di Spagna, imitata dalla Chiesa francese, sostenne l'aggiunta; la Chiesa greca protestò contro: il pontefice riprovò il modo, accettò la dottrina, che consisteva nel far procedere lo Spirito Santo dal Padre insieme e dal Figlio, e non già dal Padre solo: Fozio dipoi innasprì la contesa, scagliandosi contro le innovazioni della Chiesa occidentale: le due Chiese finirono col separarsi. Leone III, a prevenire altre innovazioni, fece incidere in due tavole di argento il simbolo, ma il *Filioque* rimase, e Carlo Magno lo fece difendere da Alcuino; e i dottori delle due Chiese, ebbero materia nuova a polemizzare per un pezzo.

Intorno alla stessa Trinità Incmaro, arcivescovo di Reims, fece mutare in un certo inno la frase *trina deitas*; Gottschalk figlio di un Conte sassone, e poi *oblato* nel chiostro di Fulda, s'incaponì a sostenere la *trina deitas*; e da qui nuove contese: Alcuino vi si cacciò dentro.

Lo stesso Gottschalk tolse a rivedere la predestinazione, e rincarì su la dottrina agostiniana, ammettendo una predestinazione doppia: degli eletti, alla gloria; e de'reprobi, alla perdizione. Si contrappose alla sua dottrina, questa volta, Scoto Erigena, affermando che di predestinazioni non ce n'è nè una nè due, non potendosi in Dio distinguere il sapere dal volere. E poi in ogni caso, prescienza si dà del solo bene: il male, la pena, non possono essere saputi, perchè non sono reali, ma negazioni.

Intorno alla persona di Gesù Cristo, mutati i nomi, riapparivano in certo modo i Monofisiti ed i Nestoriani; i primi chiamandosi Monoteleti, i secondi Adoziani.

Prima si diceva: in Gesù Cristo c'è una sola natura, ora si dice, c'è una sola volontà: è la stessa controversia, la quale prima si trattava sotto l'aspetto fisico, ed ora si tratta sotto l'aspetto etico.

Prima si diceva: in Gesù Cristo la natura divina e l'umana rimasero separate; ed ora si dice: Gesù Cristo, come Dio, è figlio naturale del Padre; ma come uomo, è figlio semplicemente adottivo. Si applicava alla persona del redentore un concetto giuridico: il Dörner chiama questa specie di unione sostenuta degli Adoziani: *unio forensis*.

Ma tutte coteste erano dispute vecchie rinnovellate; concernevano la teologia, la cristologia, l'antropologia cristiana: nuovi sviluppi ripresentavano le stesse contraddizioni sott'altro aspetto: l'intelletto speculativo, impotente di scioglierle, se ne appellava all'autorità della Chiesa che le tagliava con le sue definizioni. Sorge però in questo tempo una controversia nuova, la quale non si congiunge con nessuna delle tre parti della dommatica cristiana testè citate, ed è la dottrina detta della *transustanziazione*. Pascasio Radberto, abate nel chiostro di Corvey, si può dire il prossimo autore di questa nuova sentenza, la quale si rannoda con tutti gli altri sacramenti, accennati appena dall'Areopagita e dal Damasceno. Il pane ed il vino nel Sacramento dell'altare, secondo questa dottrina, (che formolata l'anno 831 fu dipoi definitivamente accettata dalla Chiesa nel Concilio Lateranese del 1215) pur rimanendo negli accidenti gli stessi, nella sostanza sono però convertiti nel corpo e nel sangue di Gesù Cristo.

Tutti questi dommi s'intrecciano con le controversie filosofiche di quel tempo, che si versavano intorno al

valore degli universali, ed intorno alle categorie, e quindi anche intorno alla relazione che passa tra accidenti e sostanza. Per chiuder la bocca all'avversario non di rado avveniva che una opinione si chiarisse contraria o al dogma della Trinità, o a quello del peccato originale, o alla transustanziazione. E non è maraviglia, perchè perfino ai tempi recenti abbiamo visto che, per lasciare salva la possibilità di questo ultimo dogma, il Leibniz escogitò una modificazione al suo sistema delle monadi.

Qual era il problema propriamente filosofico che occupava le menti in questo periodo?

Era quello intorno agli universali, nato da un luogo dell'Isagoge porfiriana. Ecco il luogo testuale nella traduzione di Boezio, quale corse nel Medio Evo.

« Quum sit necessarium, Chrysaori, et ad eam quae est apud Aristotelem praedica mentorum doctrinam, nosse quid sit genus, quid differentia, quid species, quid proprium, et quid accides, et ad definitionum assignationem, et omnino ad ea quae in divisione et in demonstratione sunt, utili istarum rerum speculatione, compendiosam tibi traditionem faciens, tentabo breviter, velut introductionis modo, ea quae ab antiquis dicta sunt aggredi, ab altioribus quidem quaestionibus abstinens, simpliciores veromediocriter conjectans. Mox de generibus et speciebus illud quidem sive subsistant, sive in solis nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensilibus an in sensilibus posita et circa haec, consistentia, dicere recusebo, altissimum enim negotium est hujusmodi et majoris egens inquisitionis ».

Il Tennemann il primo segnalò questo luogo come la sergente delle dispute medievali.

Le questioni proposte e non risolte da Porfirio sono tre: gli universali hanno sussistenza propria, o sono soltanto nel pensiero? Se hanno sussistenza, sono corporali, o incorporali? Se sono incorporali, sono accompagnati o scompagnati da circostanze sensibili?

La divisione primaria che doveva aver luogo nelle risposte era tra chi diceva: sono reali, e chi diceva no; quindi le scuole opposte furono dette *realiste* e *nominali*.

Ma la realtà degli universali si può intendere in due modi, o che essi preesistono alle cose individuali, o che esistono negl'individui come loro attività medesima, quindi universali *ante rem*, conforme alla dottrina platonica, o universali *in re*, conforme all'aristotelica.

Già universali considerati non come sussistenti in realtà, ma come segni comuni ch'esprimono individui simili possono essere o concetti, o parole: concetti se più individui rispondono ad uno stesso pensiero della mente; parole, o nomi, se rispondono ad uno stesso vocabolo. Sicchè coloro che tenevano essere gli universali privi di sussistenza reale s'accordavano nel dire ch'erano *post rem*, ma differivano nel determinare precisamente che cosa fossero: i più temperati affermavano: sono *concetti*, e la loro dottrina fu detta Concettualismo; i più esorbitanti: sono *nomi*, e la loro dottrina fu detta Nominalismo, benchè questa ultima nomenclatura, intesa largamente, comprendesse e gli uni e gli altri.

La varia profondità, ed il vario sviluppo dato alle singole spiegazioni enumerate, e ad altre sfumature facilmente a queste riducibili, proviene dalla più estesa cognizione che di mano in mano si ebbe de' libri aristotelici. Quando si ebbe notizia de' problemi proposti da Porfirio, poco si sapeva di filosofia in generale, e pochis-

simo di Aristotele in particolare. Si è fatto l'inventario della coltura filosofica di quelle età, ed ecco quanto scarsa n'era la suppellettile. Fino alla metà del secolo XII si conosceva di Aristotele le categorie e l'Ermenia nella traduzione boeziana; l'Isagoge di Porfirio, Marziano Capella, Sant'Agostino, Cassiodoro, Boezio e i suoi commenti ai libri citati di Aristotele, ed ai trattati del Sillogismo categorico ed ipotetico, nonchè ai topici di Cicerone. Di Platone si aveva una parte del Timeo nella traduzione di Calcidio.

Il commercio aperto per le crociate, e le invasioni de' Maomettani arricchirono l'Europa occidentale di nuovi libri: il 1128 un certo Giacomo da Venezia tradusse dal Greco gli Analitici, i topici, e gli elenchi sofistici di Aristotele; e poichè il 1204 i crociati occuparono Costantinopoli, si conobbe la metafisica, i libri fisici, e quelli dell'anima. Questo allargamento di orizzonte giovò non poco al corso della filosofia, la quale finchè si restringeva nella sola dialettica era sforzata a travagliarsi sul contenuto dommatico, non fosse per altro, per far prova di abilità. Su questo noi giudichiamo col Prantl « che in tutto il Medio Evo senza eccezione, non uno autore produce da sè un pensiero suo proprio, ma tutta la coltura di quel tempo è dipendente ed è determinata dall'ambito del materiale tradizionale che trova ».

Oltre alla conoscenza più compiuta de' libri aristotelici concorsero all'allargamento delle ricerche filosofiche nel secolo XIII due altre cause, la coltura bizantina cioè e l'araba.

Più angusta per vero fu la cerchia della prima in paragone della seconda per ciò che concerne la filosofia. Michele Psello, nato il 1020, aveva scritto un Compendio,

o Sinopsi della Logica aristotelica, che tradotta prima da Guglielmo Shyreswood, poi da Pietro Hispano servì alle scuole di occidente per libro di testo.

Il Prantl, che ne ha rilevata l'influenza nota che da lui ebbero cominciamento quelle parole mnemoniche che servirono a contrassegnare le varie combinazioni delle proposizioni nelle figure sillogistiche. A, E, I, O indicavano le proposizioni universali e le particolari; le affermative, e le negative; dipoi accoppiandole a tre a tre, si vedeva a colpo d'occhio di quali proposizioni costasse il sillogismo.

Così della prima figura le combinazioni erano quattro, espresse dalle seguenti parole: *γράμματα, ἔγραψε, γραφίδι, τεχνικός*. — Queste parole nel greco davano un senso, ma i traduttori latini vi sostituirono parole senza significato, che sono: *barbara, celarent, darii, ferio*. La corrispondenza delle vocali, come può vedersi, è però conservata.

Dei cinque modi di Teofrasto, che appartengono alla prima figura, e di cui dipoi si formò la così detta quarta figura di Galeno, le parole greche di Psello erano: *γράμμασιν ἔταξε, χάρισι, πάρθενος, ἱερὸν*, e le latine: *baraliphton, celantes, dabit, fapesmo, frisesmorum*.

Della seconda figura le parole greche erano: *ἔγραψε, κάτεχε, μέτριον, ἄχολον*; e le latine: *cesare, campestris, festino, baroco*.

Della terza le greche: *ἄπασι, σθεφαρός, ἰσάκις, ἀσπίδι, δμαλός φέριστος*; e le latine: *darapti, selapton, disamis, datisi, bocardo, ferison*.

L'influsso bizantino fu limitato alla tecnica della logica. Più importante e di maggior estensione fu l'influsso arabo.

Gli arabi avevano avuto, per mezzo de' cristiani di

Siria, notizia dell'antica coltura greca principalmente nella metà dell'ottavo secolo. Il monoteismo della loro religione doveva indurli a dar la preferenza ad Aristotele sopra Platone, specialmente come quest'ultimo era stato rappresentato dai Neoplatonici e dai Cristiani. La loro propensione alla medicina, e alle scienze naturali trovava più acconcia guida alle loro ricerche ne' libri fisici dello Stagirita; perciò non tardarono ad apprezzarlo, a commentarlo, a diffonderlo. Se non che questo ardore filosofico fu spento per la prevalenza del fanatismo religioso, che degli ardimenti speculativi ebbe ombra e sospetto. Col XII secolo la filosofia araba finisce: Averroè, l'ultimo, ed il più grande de' commentatori arabi dello Stagirita soffersse gravi persecuzioni sotto Alman-sour, terzo re della intollerante dinastia degli Almoadi. La coltura di questo popolo sarebbe andata perduta per l'Europa, se i loro libri non fossero stati tradotti in ebraico dai Giudei. Federigo II a Napoli dava una pensione ad un Giudeo per simili traduzioni, ed a questa sollecitudine dobbiamo, tra le altre cose, la traduzione del Commentario di Averroè su l'*Organo*, che fu compiuta il 1232 da Jacob ben-Abba-Mari ben-Antoli. Dall'ebraico erano dipoi ritradotti in latino. Le tracce della speculazione araba si vedono manifeste ne' grandi dottori cristiani del secolo XIII. Ma e de' filosofi arabi, e de' giudei riparleremo, quando saremo a quel secolo.

CAPITOLO XI.

REALISTI E NOMINALISTI.

Il realismo attribuiva la realtà agli universali, il Nominalismo agl'individui soli. Quale di queste due opinioni fu la prima che s'affacciò alla mente delle scuole? Scoto Erigena fu realista o nominalista?

A noi sembra che il pensiero fondamentale del suo filosofare sia d'immedesimare i gradi del pensiero con quelli della realtà; o, come dice l'Ueberweg, di fare un'ipostasi della *Tabula logica*. Il realismo è dunque la prima soluzione data, non appena che incomincia la Scolastica. A questa però si contrappone subito la contraria, ed Erico di Auxerre, uscito dalla scuola di Alcuino per mezzo di Haimon, fu nominalista. In tutto il corso di questa controversia su gli Universali si procede sempre con lo stesso metro, saltando cioè dall'una all'altra sentenza; tanto che non di rado un maestro realista ha per discepolo un nominale.

Se Erico sia stato più o meno rigoroso nel suo nominalismo, non si può decidere, tanto era incerta la mente di quei primi disputatori: talvolta par che stia pei nudi nomi, tal'altra pel concetto. Così quando definisce il genere: *cogitatio collecta ex singularum similitudine specierum*, sembra concettualista, nominalista poi quando scrive: *quia propria nomina sunt innumerabilia..... haec omnia coarctata species comprehendit*.

Ma realista è il suo scolare Remigio di Auxerre, il quale dall'a. 882 insegnò a Reims, e poi a Parigi. Per lui il genere è una complessione di molte specie (*genus*

«*s complexio*»), non più una semplice *cogitatio*. Ed a chiarire meglio la sua sentenza, ecco la definizione dell'uomo: *homo est multorum hominum substantialis unitas*.

Ma chi diede al Nominalismo fama e rigore dialettico, fu Roscellino, tanto che da alcuni ne fu detto, sebbene a torto, il fondatore. Costui, nato in Armorica, studiò a Soissons ed a Reims, visse lungamente, circa il 1089, in qualità di canonico a Compiègne, e poi a Besançon, insegnò in Tours ed in Locmenach nella Bretagna, dove ebbe a discepolo Abelardo.

Non essendo pervenuti a noi suoi libri, nè avendone egli, secondo ogni verisimiglianza, scritti, è forza starcene alla testimonianza dei suoi avversari, fra i quali gagliardissimo Anselmo di Aosta. A lui è attribuito il Nominalismo rigido, che fa dell'universale un *status vocis*. Un verso riportato dal De Gérando diceva di lui:

« *Quas, Ruceline, doces, non vult dialectica voces* ».

L'opinione di lui fu condannata dal Concilio di Soissons il 1092, come incompatibile con la Trinità, e tendente al Triteismo. Anselmo non aveva mancato di rilevare a di lui danno: « *Qui enim nondum intelligit quomodo plures homines in specie sint homo unus, qualiter in illa secretissima natura comprehendet quomodo plures personae, quarum singula quaeque est perfectus Deus, sint Deus unus?* »

Questo addurre a propria difesa gl'inconvenienti che nascevano da alcune opinioni filosofiche degli avversari per rispetto al domma fu il gran difetto di tutto il Medio Evo, non dileguato neppure nell'età moderna.

A Roscellino si oppose pure, col solito ritmo, un suo scolare, Guglielmo di Campeaux. Questi nato circa il 1070,

e morto il 1121 vescovo di Châlons su la Marna, sostenne la realtà degli universali, dicendo che in tutti gl'individui l'essenza era una sola, e la varietà nasceva soltanto dalla moltitudine degli accidenti (*nulla in essentia diversitas, sed sola multitudinem accidentium varietas*).

Abelardo gli fece due obbiezioni: come una stessa sostanza può portare accidenti differenti? Come può esistere in due diversi luoghi? Imperocchè se l'uomo stesso è Socrate, ed è Platone, bisogna bene ch'esso uomo abbia qualità differenti, e stia in diversi luoghi.

Il realismo intanto sodisfaceva alle condizioni richieste pel domma della Trinità; e Roberto Pulleyn ve l'adattava così. « *Species una est substantia, ejus vero individua multae personae, et hae multae personae sunt illa una substantia.* »

Per quali motivi la Chiesa trovasse il fatto suo nel Realismo; e per quali altri nel tratto successivo se ne insospettisse, vedremo tra poco: continuiamo intanto ad indicare le soste principali di questa interminabile disputa.

Tra Roscellino e Guglielmo di Champeaux entrò in mezzo Abelardo, d'entrambi discepolo, ad entrambi avversario, sebbene più s'accostasse al Nominalismo, che ad altro.

Pietro Abelardo, nacque al Pallet il 1079, morì il 1142 nel Priorato di san Marcello presso Châlons su la Saona. Ebbe vita travagliatissima, ch'egli stesso narrò nella *Storia delle sue calamità*; d'ingegno pronto, disputatore insuperabile, esercitò grande influenza con l'insegnamento. Innamorato della non meno celebre Eloisa, per la feroce vendetta del canonico Fulberto di lei zio, ne rimpianse

tutta la vita l'amore, ne patì il castigo. Scrittore di teologia trovossi di fronte a Bernardo di Chiaravalle che non gli diè tregua, accusandolo di eresia, facendolo due volte giudicare dal Concilio, il 1121 a Soissons, 1140 a Sens. L'abate di Chiaravalle, passionato, focoso, mistico vedeva di mal occhio gli ardimenti della ragione, che in Abelardo voleva farsi valere più che i tempi non comportassero. Forse Abelardo, applicando la dialettica ai dommi, non seppe evitare ogni scoglio, ma le accuse di san Bernardo erano pure esagerate. Se parla della Trinità, diceva Bernardo, sa di Ario; se della grazia, sa di Pelagio; se della persona di Cristo, sa di Nestorio. Il vero era che, inclinato al Nominalismo, Abelardo doveva propendere altresì al Monarchianismo; e i paragoni che usava davano più risalto alla sua inclinazione. Tre sono le persone divine, ei diceva, come tre e non più sono le persone del verbo, una che parla, l'altra a cui si parla, la terza di cui si parla. Volentieri ancora paragonava il Figlio al Logos, e lo Spirito Santo all'anima del mondo; e Bernardo scriveva a Papa Innocenzo, vuol cristianeggiare Platone, ed egli stesso dà nel Gentilesimo.

Su la dottrina degli Universali egli in sostanza segue il Nominalismo di Roscellino, con lieve modificazione. Quanto al realismo narra di aver costretto il suo maestro Guglielmo a mutare d'avviso. L'universale però non è una voce per lui, com'era pel maestro Roscellino, ma un *sermone*: la voce è pure singola, si predica delle altre cose solo in quanto si riferisce ad esse nel discorso. Ora il carattere dell'universale è appunto questo: *quod de pluribus natum est predicari*. Negl'individui è assurdo che uno si possa predicare di un altro: *nec rem ullam de pluribus dici, sed nomen tantum concedimus*.

Abelardo fu più insigne per l'ingegno che per la novità delle dottrine, ma la vendetta di un canonico, e le persecuzioni di un abate lo raccomandarono, forse anche più che l'ingegno, alla memoria de' posteri. Il Cousin gli attribuisce il merito di aver primo applicato la dialettica alla teologia, e quindi di aver fondata la Scolastica: a lui par bello il concludere che un Francese fondò la Scolastica, Abelardo; ed un altro la distrusse, Cartesio. Se non che questa applicazione era stata fatta prima da Scoto Erigena, ed era stata rifatta in questo periodo medesimo e prima di lui, con più acume e con più larghezza da un Italiano, da Anselmo di Aosta. Ben però l'Abelardo può dirsi con l'Erdmann l'incarnazione della Scolastica francese con la sua penetrazione e con la sua eleganza, così ben delineato dal Rémusat.

CAPITOLO XII.

ANSELMO DI AOSTA. LA PROVA ONTOLOGICA DELL' ESISTENZA DI DIO.

La Scolastica ricomincia, ed in un senso più ristretto si può anche dire che comincia con questo gran nome, che posto accanto a quello del suo contemporaneo Gregorio VII non perde di splendore, e che il Fischer chiama il redivivo Agostino.

Anselmo nacque ad Aosta (*Augusta Praetoria*) il 1033, fu abate del chiostro del Bec in Normandia, già reso celebre dal pavese Lanfranco; fu arcivescovo di Canterbury dal 1093 al 1109, quando morì: Gregorio VII ve lo aveva nominato, e lo ebbe compagno in tutte le lotte ch'ei sostenne in Inghilterra per le prerogative della Chiesa.

La formola in cui si compendia l'indirizzo filosofico di Anselmo è il rovescio di quella dell'Erigena: l'aostano dice: *neque enim quaero intelligere, ut credam, sed credo ut intelligam*. La fede è l'assolutamente primo, ella poi cerca l'intelletto. La ragione deve rifar suo il contenuto della fede, compenetrarlo s'è possibile, ma non alterarlo. Il domma ha definito Gesù Cristo essere Dio ed uomo; Anselmo non ne discute più, assume per verità inconcussa questa dottrina, e si limita a domandare: *cur Deus homo?* In ciò diversificando dai diversi Padri della Chiesa, i quali discutevano per dare appunto la definizione.

La fede tiene per esistente ciò che i sensi non attestano, e non possono attestare: prima condizione dunque di una filosofia che vuol intendere la fede è di sostenere un'altra sorgente della cognizione, che non sia il senso. Il Realismo, il quale, oltre agl'individui colti co' sensi, ammetteva la realtà degli universali appresi dal solo intelletto, era la dottrina più conveniente alle mire di Anselmo, ed ei fu realista.

Nella disputa accanita, dove Berengario impugnava la verità della transustanziazione eucaristica, e Lanfranco suo maestro la difendeva, s'era egli accorto che il principale argomento di Berengario era la testimonianza dei sensi. Berengario, difatti, dice il Rémusat, era un nominalista speciale, e sopra una questione. Il Nominalismo, aveva egli notato, impediva a Roscellino di concepire la Trinità; né Abelardo era riuscito meglio, perchè intinto della stessa pece. Finalmente, se la realtà dell'umano genere fosse negata, come si spiegherebbe che la natura umana magagnata in Adamo siasi poi trasmessa con lo stesso peccato d'origine ne'suoi discendenti?

Anselmo mirava a edificare una filosofia in servizio del domma: le accennate considerazioni lo fecero risolvere, nè l'ingegno gli faceva difetto.

Còmpito della Scolastica era dimostrar tutto, muovendo dai concetti; le sue dimostrazioni quindi intanto potevano aver valore, in quanto si presupponeva che i concetti fossero reali. Niuno più di Anselmo vide più chiara questa esigenza; onde egli il primo osò *dimostrare l'esistenza* muovendo dal *concetto*. Questo è il valore del così detto argomento ontologico per provare la esistenza di Dio, che primo di tutti Anselmo osò formolare.

Alcuni ne han voluto trovare il germe in Sant'Agostino, altri ancora più in là, in Platone; ma s'ingannano ugualmente. In Platone l'idea è il vero reale, non occorre provare dunque la realtà dell'idea, ma piuttosto la realtà degli individui. In Sant'Agostino poi c'è l'esempio della prova che Sant'Anselmo dà nel *Monologio*, non di questa ontologica che dà nel *Proslogio*. La prima dice: c'è dei beni, dunque c'è il sommo bene; ci sono degli esseri, dunque ci è il sommo essere, e via via; vale a dire da una realtà limitata e partecipata, si va alla somma ch'è per sé, e non già per partecipazione. Gli Scolastici posteriori formularono questa prova cosmologica così: se c'è una realtà *secundum quid*, c'è questa realtà *simpliciter*.

Nella dimostrazione ontologica non si va da una realtà ad un'altra; ma dal concetto alla realtà. Il mezzo termine tra il concetto e la realtà, tra *l'esse in intellectu* e *l'esse in re* è *il quo majus cogitari nequit*.

L'essere di cui non si può pensare uno maggiore se fosse come pensiero, e non eziandio come pensato, ne verrebbe l'assurdo, che sopra di lui ce ne potrebbe essere un altro maggiore, il quale fosse ad un tempo e nel pen-

siero e nella realtà. Dunque l'essere di cui non si può pensare uno maggiore, esiste realmente.

« *Quidquid intelligitur*, dice Anselmo, *in intellectu est. At certe id quo majus cogitare nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim quo majus cogitari non potest, in solo intellectu foret, utique eo, quo majus cogitari non potest, majus cogitari potest (scilicet, id, quod tale sit etiam in re.). Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re ».*

Nell'argomento di Sant'Anselmo notiamo due cose. Una, che il concetto, o piuttosto la rappresentazione di un essere grandissimo è qualcosa di accidentale allo spirito: l'insipiente, dice egli, se l'ode a pronunziare questo essere sommo, ad udirlo l'intende. Questa accidentalità del concetto di Dio diversifica l'argomento ontologico di Anselmo da quello di Cartesio: a Cartesio l'idea dell'Infinito è essenziale quanto quella dell'Io stesso. Il non aver posto mente a questa differenza capitale ha indotto alcuni critici superficiali a mettere le due prove in un fascio.

La seconda avvertenza è questa. Tra i due estremi, che sono il pensiero ed il pensato c'è un termine medio c'è il *quo majus cogitari nequit*: il termine medio deve contenere entrambi gli altri termini, deve essere dunque pensiero e realtà; e s'è già tale, non c'è più passaggio, non c'è conclusione, ma identità presupposta immediatamente, presupposta fin da quando io ho l'idea di un'essere sommo. Quando si dice poi *esse in intellectu*, ed *esse in re*, l'essere è preso in due significati diversi, e la dimostrazione giuoca di equivoco. Essere nell'intelletto non implica in nessun modo realtà oggettiva: significa soltanto esser pensato. Pensare l'essere sommo non vuol dire in

nessun modo, che l'essere sommo è, ma soltanto che io lo penso. Ora Anselmo si fonda su ciò: l'essere sommo è nell'intelletto, dunque dev'essere pure nella realtà; altrimenti non sarebbe sommo. Non è, diciamo noi, niente affatto, nè l'intelletto nè nella realtà, finchè non abbiate giustificato la sua esistenza.

A rilevare l'insufficienza di questa prova insorse il monaco Gaunilone del chiostro di Marmontier (*Majus Monasterium*) presso Tours. Questi che al secolo era un conte di Montigni, che per una disgrazia incontratagli in un duello il 1044 s'era fatto frate, e che visse fino al 1083, scrissevi contro un opuscolo: *liber pro insipiente*. L'obbiezione capitale è questa: *prius certum mihi necesse est fiat, revera esse alicubi majus ipsum, et tum demum ex eo quod majus est omnibus, in seipso quoque subsistere non erit ambiguum*.

Gaunilone aveva dato nel segno: mi si mostri dove è questo essere di cui non si può pensare un uno maggiore, ed allora vi accorderò ch'esso sussista in sè stesso. Vi pare, continuava egli, che dal perchè io penso un'isola perfettissima, che non s'è mai vista da alcuno, solo perchè io me la rappresento perfettissima fra tutte, essa abbia da esistere davvero?

Anselmo replicò, che l'obbiezione militava contro ogni altra esistenza, ma non contro l'esistenza di colui, di cui non si può pensare il più grande: non rimosse, e forse non intese la difficoltà. A lui era accaduto come a chi non potendo penetrare in un castello altissimo, costruito inaccessibile per incanto di fate, tenta di gittarvi un ponte e vi riesce; ma per mala sorte il ponte è esso stesso campato in aria, e niuno può arrivare ad arrampicarvisi. Sant'Anselmo fece il più poderoso sforzo di aprirsi il

varco nel mondo sovrasensibile mediante l'intelletto, come la coscienza religiosa aveva fatto mediante la fede; ma le ali dello intelletto non arrivarono il volo spiccato dalla fede.

Nel *Monologio* scritto circa il 1070, e nel *Proslogio*, che continuò la dimostrazione dell'esistenza di Dio, Anselmo s'insegnò di fondare su nuove base la filosofia scolastica; nel *Cur Deus homo*, di cui il 1.^o lib. fu scritto il 1094, il 2.^o il 1098, ei ritocò la teologia. Il dogma dell'Incarnazione vi è provato con due presupposti, con la caduta dell'uomo, e con la bontà e la giustizia divina. L'uomo col peccato s'era obbligato verso la giustizia di Dio; doveva e non poteva soddisfare: Iddio buono stabilì di pagare per lui. L'uomo solo *doveva*, Iddio solo *poterà* soddisfare: il redentore adunque dovette essere un Uomo-Dio.

Qui la Incarnazione è concepita come soddisfazione, e perciò connessa col peccato originale, concetto che prevale nella chiesa latina a differenza della greca, dove la Gnosi lasciò la tendenza di considerarla come un momento del processo cosmico, indipendentemente dal peccato dell'uomo.

E cotesta soddisfazione inoltre è dovuta alla giustizia di Dio: il Figlio porta al Padre il prezzo del perdono: il conflitto è tra la giustizia e la bontà; non più tra Dio ed il diavolo, com'era presso Origene, per una reminiscenza gnostica, e presso Sant'Agostino per una reminiscenza manichea.

Ad Anselmo di Aosta dunque deve la filosofia scolastica l'argomento ontologico, e la teologia il nuovo concetto dell'incarnazione:

CAPITOLO XIII.

SVILUPPO POSTERIORE DEL REALISMO.

Il pericolo del Nominalismo consisteva nel distogliere la mente da ogni altra realtà, da quella in fuori che cade sotto i sensi; pericolo che fu tosto avvertito, e contro il quale fu sostenntà la sentenza opposta de'Realisti. Ma neppure il Realismo era scevro di ogni pericolo: in fondo esso covava il germe del Panteismo. Di universale in universale bisognava arrivare all'universale massimo, che tutti li doveva comprendere, e di cui tutti erano quindi determinazioni e modi particolari. Così aveva fatto Scoto Erigena, il quale aveva considerato l'*ov-
sia* come la essenza di tutte le cose; e così ognuno sarà sforzato a rifare, come prima si sarà deviato da quel Platonismo cristianeggiato, di cui Anselmo di Aosta aveva dato il modello.

Appartennero al Realismo platonico Bernardo di Chartres che visse fin verso il 1160, e Guglielmo di Conches morto circa lo stesso anno.

Gualtiero di Mortagne, che insegnava a Parigi a tempo di Abelardo, e morì, vescovo di Laon, il 1174, considerò l'universale come uno *status*; cotalchè un individuo in quanto uomo, p. es., apparteneva ad un universale; in quanto animale ad un altro; in quanto sostanza ad un altro: essendo in lui diversi *stati*.

Abelardo di Bath, circa il 1115 compose un libro *de eodem et diverso*, dove sostenne la conciliazione di Platone e di Aristotele per mezzo la dottrina che l'universale sia l'indifferenza degli individui. Secondo la massima: *sin-*

gulare sentitur, universale intelligitur, nello stesso oggetto il senso coglie il singolo, l'intelletto l'universale; quindi: *id quod vides, et genus, et species et individuum est.*

Gausleno o Joscellino, dal 1125 al 1151 vescovo di Soissons, rinnovò la dottrina della indifferenza in modo però che l'universale non giaccia nell'individuo, ma nasca dagli individui *in unum collectis.*

Gilberto de la Porrée (*Porretanus*), discepolo di Bernardo di Chartres, morto il 1154, concepì gli universali come *formae substantiales*, o *formae natae* non separate però, ma concrete, che l'intelletto può astrarre per mezzo dell'attenzione.

Giovanni di Salisbury, discepolo di Abelardo e di Gilberto Porretano, vissuto fino al 1180, nel *Metalogico* annoverò le opinioni invalse intorno agli universali fino ai tempi suoi e le distribuì così.

Roscellino li disse *voci*, Abelardo *sermoni*; altri *nozioni*; Gualtiero di Mortagne *stati*; Bernardo di Chartres *idee* nel senso platonico; Gilberto Porretano *forme native*; Gausleno di Soissons un *raccogliere*; altri li dissero *manieries*, ossia *maniere di essere*; altri *forme astratte* come le matematiche; altri *indifferenza*; altri, come Guglielmo di Champeaux, *essenza* degli individui.

Altre opinioni si dovevano però aggiungere alle precedenti, le quali dimostrassero manifeste le tendenze verso il panteismo, fino allora rimaste celate.

Almarico di Bena, nel distretto di Chartres, morto a Parigi il 1206, o 1207 maestro di teologia; ed i suoi seguaci, fra i quali il più importante fu Davide di Dinant, insegnarono l'identità del creatore e delle creature; Id-dio essere la sola essenza di queste; e Davide di Dinant

spiegò che Iddio, la prima materia, e l'intelligenza fossero tutt'uno, come quelli che costituiscono il più alto, o più astratto concetto. *Omnia unum*: ecco la formola della loro dottrina.

Un Concilio provinciale a Parigi condannò laempietà di Almarico, ne fece disotterrare e scomunicare il cadavere; perseguì i seguaci, alcuni fece punire col rogo: a Davide de Dinant fu proibito l'insegnamento, e poiché ispiratori di queste eresie furono creduti i libri fisici di Aristotele, e quelli di Scoto Erigena, pur questi furono abbruciati e proibiti. Ciò avveniva il 1209, ma indi a poco i libri naturali di Aristotele, e la Metafisica, il 1231, furono riabilitati da una bolla di Gregorio IX: l'Haureau congettura che avuta la traduzione del testo greco, i libri aristotelici senza il commento arabo non erano più parsi pericolosi.

Non sarà quindi inutile rintracciare brevemente le variazioni che gli arabi avevano introdotto nella schietta dottrina di Aristotele.

CAPITOLO XIV.

FILOSOFIA ARABA.

Honain ben Isak, medico nestoriano a Bagdad, fondò una scuola, la quale fu continuata da suo figlio e da suo nipote; tradusse il primo in arabo i libri di Aristotele, di Temistio, di Porfirio, di Alessandro Afrodiseo; e morì l'anno 876 d. C.; da questa data comincia la filosofia araba, piuttosto come commento, che come speculazione originale.

Primo a commentare i libri logici di Aristotele fu Al-

Kendi, morto verso l'anno 870 d. C. A lui seguì Al Farabi morto circa il 950, la cui dottrina è l'Emanazione de' Neoplatonici, senza rilevante novità.

Più importante di lui fu Ibn-Sina, o Avicenna nato il 980 d. C. ad Afsenna nella provincia di Bokhara, e morto di 58 anni ad Hamadan. Fu medico rinomato, e capo di una Scuola che durò lunghi secoli: commentò i libri aristotelici dell'Anima, del Cielo, del Mondo, la Metafisica, la Fisica; che Domenico Gundisalvi, arcidiacono di Segovia, aiutato dall'ebreo Avendéath, tradusse in latino verso la fine del secolo XII.

Smessa l'intuizione neoplatonica di Al-Farabi accostosi più ad Aristotele, e con lui ammise la materia eterna accanto a Dio, ma non da lui emanata. E la materia è per lui principio della moltiplicazione degli individui, ed in essa si fonda la potenzialità delle cose, come in Dio si fonda l'attualità. Da qui le origini delle dispute sul principio della individuazione, che nel secolo XIII succedono alle dispute degli Universali.

Nella logica egli è autore della sentenza: *intellectus in formis agit universalitatem*, che poi Averroè ed Alberto Magno accettarono: ed è autore della distinzione tra *prima e secunda intentio*; prima, quella con cui l'attenzione nostra si volge all'essere individuale; seconda, quella con cui si volge all'universale.

Al-Ghazzàli; e, come al solito latinizzate, Algazel nacque il 1059 d. C., e morì il 1111. In filosofia scettico, in teologia mistico, ei segna la riscossa del Maomettanismo contro la filosofia. Scrisse la *Distruzione dei filosofi*, alla quale di poi Averroè replicò con la *Distruzione della distruzione*.

Ammise la creazione del mondo dal niente, e nel tempo;

la realtà degli attributi divini, la potenza dei miracoli. Un suo libro contenente la Logica, la Metafisica e la Fisica fu tradotto a mezzo del secolo XII, dal precitato Domenico Gundisalvi, e molto letto. Per lui finisce la filosofia araba in Oriente, e cercando più mite cielo rifiorisce nella Spagna.

Avempace, o Ibn Badja, apre questa nuova schiera. Nato a Saragozza verso la fine del secolo XI. morì nel 1138. Fu medico, matematico, astronomo, filosofo; scrisse di filosofia, e commentò inoltre la Fisica, la Meteorologia, ed altri opuscoli naturali di Aristotele. Si menziona di lui un libro col titolo: *Regime del solitario*, dove s' insegna come l' anima si liberi dalla materialità arrivando alla perfetta coscienza di sè. Per la via mistica da lui dischiusa camminò Ibn Tophail al Keisi, latinamente Abubacer, nato a Cadice il 1100, morto al Marocco il 1185, il quale in un libro intitolato *il Vivente* contrappone l'uomo che si sviluppa da sè all' uomo allevato fra le istituzioni sociali, e dell' uomo naturale fa il suo ideale, quasi come Rousseau il secolo scorso. Il suo libro è una specie di romanzo filosofico, e fu tradotto in latino dal Popolke col titolo: *Philosophus autodidactus*; ad Oxford il 1671.

La maggior riputazione acquistossi Ibn Roschd, conosciuto sotto il nome di Averroè, e celebrato da Dante come colui che fece [il gran commento. Nato a Cordova il 1126 ei morì di 73 anni il 1198.

Ebbe uffici nel governo do' Califfi, fu medico di corte anzi, onorato e benvenuto finchè non levossi contro lui il fanatismo musulmano: gli ultimi tre anni della sua vita però cadde in disgrazia, e fu perseguitato; i suoi libri furono abbruciati, egli cacciato in esilio nella città di Lucena dal re Almansor medesimo che prima l' aveva avuto in pregio.

Averroè era versato in tutte le scienze, da giovane aveva studiato teologia e giurisprudenza, che per gli arabi eran tutt'uno; e i suoi lo dicevano in esse una fenice. Studiò di poi la medicina, e lasciò un'opera di terapeutica col titolo *Collyyat*, che significa *Generalità*, e che i latini tradussero col nome *Colliget*. Mostrò quanto sapeva di astronomia nel riassunto dell' *Almogesto*; ma il suo nome è rimasto pei suoi commenti sopra Aristotele.

Ammiratore dello Stagirita, quanto, e più che si possa ammirare un uomo, egli lo teneva per l'apice a cui possa salire l'intelletto umano. La sua ammirazione passò in tutti gli Scolastici, i quali tennere Aristotele precursore di Gesù Cristo *in naturalibus*, come il Battista era stato *in gratuitis*.

Scrisse dunque il commento in tre forme: uno, ch'era una semplice parafrasi, ed un riordinamento rigoroso della dottrina espressa nel testo: un secondo, detto pure commento medio, alquanto più diffuso, ma che lasciava desiderare chiarimenti maggiori; composto prima del terzo ed ultimo commento, al quale si accinse in età più matura, e ch'è veramente il più compiuto.

Di alcuni libri aristotelici abbiamo tutt'e tre questi commenti, come dei Secondi analitici, della Fisica, del *de Coelo*, *de Anima*, e della Metafisica; degli altri non tutti, ma i più brevi commenti soltanto; nessuno poi della Storia degli animali, nè della Politica, per non essersene potuto procacciare il testo nella Spagua.

Averroè non conosceva il greco, onde dovè giovarsi delle traduzioni altrui: non fu il primo nè a tradurre, nè a commentare Aristotele, come erroneamente qualcuno ha asserito; fu il più grande tra i commentatori arabi.

Prima di commentare ei soleva riportare intero, o com-

pendiato il testo di Aristotele, preceduto sempre dalla parola *Kál, dixit*; donde forse *l'ipse dixit*. Averroè scrisse, oltre i commentari, dissertazioni sue, dove tratta problemi fisici, o psicologici, benchè di questi ultimi il Prantl impugni l'autenticità: scrisse confutazioni contro Avicenna, e contro Algazel, della quale ultima abbiamo toccato, ma nulla aggiunge in questi trattati a ciò che ha espresso in forma di commento.

Egli commentando Aristotele ha difatti aggiunto, fra le altre, due mutazioni tali, che oltrepassano la dottrina dello Stagirita. Una concerne la materia, ch'è pel commentatore non la sola possibilità delle forme, ma il germe donde l'influsso delle forme superiori e di Dio suscita le forme inferiori. L'altra concerne l'intelletto, che Averroè ammette separato dall'anima umana, ed unico per tutti gli uomini. Delle quali mutazioni la prima conferì molto su le dispute intorno al fondamento della individualità; la seconda su quelle intorno alla natura dell'anima umana.

Le grandi controversie difatti che si agitarono durante il Medio Evo furono tre: una su gli Universali, che comincia nel nono secolo col primo cominciamento della Scolastica; ed anzi, secondo il Prantl, si trova già nello stesso Boezio, e dura sino al principio del secolo XIII quando si conobbero la Fisica e la Metafisica di Aristotele, non che i commentatori arabi.

La seconda controversia concerne il principio dell'individuazione, e dura dal 1276, quando Stefano Tempier censurò la dottrina tomistica, fino al XIV, quando la Scolastica si discioglie. La terza che cerca la natura dell'anima umana, si agita durante quel periodo che si dice Risorgimento, e propriamente durante il secolo XVI nelle scuole di Padova e di Bologna.

In sostanza le tre controversie sono uno stesso problema considerato sotto tre aspetti, logico, fisico e psicologico; ma le circostanze esteriori lo hanno fatto diversamente proporre.

Fu riputato arabo ancora Avicebron, ossia Ibn Gebrol autore del *Fons vitae*, ch' ebbe non piccola efficacia nel tempo della Scolastica, specialmente sui Scotisti; ma il Munck ha scoperto, il 1845, ch' ei fosse un ebreo.

CAPITOLO XV.

LA SCOLASTICA CONSIDERATA PER RISPETTO ALLA TEOLOGIA.—SOMMOLISTI E VITTORINI.

L'unità della ragione e della fede si conserva intatta ancora in Anselmo di Aosta: è disciolta in Abelardo, ma non si che tra loro non intercedesse stretto legame: non voglio essere filosofo, scriveva egli ad Eloisa, se debbo ricalcitrare contro Paolo; nè diventare Aristotele se debbo staccarmi da Cristo. I due termini ora tendono a separarsi, ed a mettersi in contrasto; e la separazione avviene per zelo di religione: furono i Mistici coloro che vi si adoperarono.

Il Misticismo ha due momenti, uno pratico, l'altro che si può dire, fino ad un certo segno, teorico. Bernardo di Chiaravalle (1091-1153) rappresenta il primo; e combatte in Abelardo la tendenza al razionalismo con mezzi pratici, tirando dalla sua pontefici e concilii. I così detti Vittorini rappresentano, invece, il Misticismo teorico, contrapponendo all'intelletto astratto degli avversarii l'affetto, e cercando d'integrare il difetto del sapere mediante l'entusiasmo del credere.

Furono detti Vittorini dal chiostro di San Vittore, allora fuori di Parigi, e fondato il 1108 da Guglielmo di Champeaux, poichè si ritirò dalla concorrenza di Abelardo. Ma l'indirizzo mistico di questo chiostro fu determinato da Ugo, conte di Bankenburg, nato il 1096, il quale vi entrò diciottenne ancora; e vi morì il 1141. Fu continuato da Riccardo, e da Gualtiero, tutti chiamati con l'appellativo comune di San Vittore.

Costoro nella fede disgiungevano la cognizione, o sia il contenuto, *quod fide creditur*; e l'affetto, l'atto soggettivo del credere. Per loro l'importante era l'*affectus*, perchè poteva aversi benissimo l'altro elemento, la *cognitio*, senza che vera fede ci fosse. Più tardi questa distinzione fu espressa con le due frasi: *fides quae creditur*, la cognizione; e *fides qua creditur*, l'affetto.

La cognizione però non trascuravano del tutto: essa avea per loro tre gradi: *cogitatio*, *meditatio*, *contemplatio*; la cogitazione, o anche speculazione, stando alla etimologia da *specula*, guardava il mondo, come da una vedetta con l'occhio del corpo; la meditazione lo guardava in noi stessi; la contemplazione poi, ch'era la cognizione vera, lo affissava in Dio. I tre gradi rispondevano alla materia, all'anima, a Dio.

Ugo di San Vittore non avea tralasciato di attendere all'ordinamento delle dottrine dommatiche secondo la forma logica, e n'è testimonio la *Summa Sententiarum*, ch'è la prima che diede l'esempio ed il nome ai trattati posteriori, che furono tutti chiamati *Somme*. Forse egli ne avea tolto l'idea dall'opuscolo di Abelardo intitolato *Sic et non*, dove sono riportate le opposte sentenze intorno alle singole questioni. I suoi seguaci però ricusarono cotesti ordinamenti logici, ed il Vittorino Gualtiero

non dubitò chiamare Abelardo, Pietro Lombardo, Pietro di Poitiers, e Gilberto, autori di simili trattati, i quattro laberinti di Francia.

Da indi in poi Sommelistici e Mistici furono in aperto contrasto, ed il primo Sommelista puro fu Roberto Poulain (*Robertus Pullus*), un inglese che professò a Parigi, e morì Cardinale a Roma il 1159. A lui succedettero infiniti scrittori, che tutti oscurò Pietro Lombardo, nativo di Lumelognolo in Lombardia, e morto il 1164 vescovo di Parigi.

Nei suoi quattro libri *delle Sentenze* pei quali meritò il titolo di *Magister sententiarum* è raccolta tutta la sua dottrina teologica.

Ne' primi tre vi si tratta delle cose, nel quarto de' segni. E le cose sono o quelle di cui possiamo godere (*frui*), o di cui possiamo servirci (*uti*); i segni sono i sacramenti. Quest'opera divenne il libro di testo nelle scuole teologiche, e fu commentata dai più insigni dottori, tra i quali Alberto Magno, San Tommaso, e Duns Scoto: il gesuita Possevino ne contava fino ai suoi tempi 243 commenti. La importanza di quest'opera, nota l'Erdmann, fu pari a quella del Decreto di Graziano; l'una fu il testo ufficiale della teologia, come l'altro della giurisprudenza romana: il concetto di entrambi è la *Concordantia discordantium*.

La Mistica segna nel secolo dodicesimo il primo assalto dato alla Scolastica, precursore dell'altro definitivo che le darà Occam nel secolo XIV.

Essa dice: il contenuto della fede è razionale in sè, ma a noi non preme altro che l'affetto con cui c'immergiamo in lei: Occam dirà, come vedremo, anche dippiù; dirà: il contenuto stesso della fede non è razionale. Inutile è la ricerca razionale per entrambi; per la Mistica, perchè non giova; per Occam, perchè non è possibile. E quel che rileva, a co-

testi assalti muovono non già nemici estranei, ma i dottori stessi di quella Chiesa, a cui la Scolastica prestava i suoi servigi.

CAPITOLO XVI.

IL RIFIORIMENTO DELLA SCOLASTICA.

Il secolo decimoterzo segna il colmo del periodo scolastico: grandi mutazioni avvenivano negli studi i primi anni di questo secolo, le quali eran segno di maggiore estensione del pensiero, e di più profonde ricerche. Costantinopoli occupata dai Crociati, la coltura araba cessata nella Spagna, ma di quivi diffusa nella rimanente Europa, aveano dato alle menti avidi di sapere, nuovo materiale scientifico. Fin dal 1209 rimangono documenti che a Parigi si leggevano libri di Aristotele tradotti direttamente dal testo greco in latino; e, durante il secolo precedente, sotto Raimondo vescovo di Toledo, parecchi libri arabi aveva tradotto in latino quel Gundisalvi, di cui abbiamo detto. Più tardi Tommaso di Aquino sollecitava a lavorare sul testo di Aristotele, Guglielmo di Meerbecke. Filippo il Bello aveva con la sua protezione e i suoi privilegi ampliato e fortificato l'Università di Parigi, cittadella di ortodossia cristiana contro le pericolose novità. Due ordini religiosi sorgevano, fecondi di valorosi campioni, il domenicano ed il francescano; entrambi nel torno medesimo, anzi l'anno medesimo, il 1206, nel quale Domenico, un prete di Tolosa, fonda il suo Ordine nella Spagna, nel mentre Francesco di Assisi raccoglie attorno a sè pochi compagni, nucleo dell'Ordine dei frati minori. Guerre, commerci, fervore di studi, favore di principi, zelo di religione tutto concorrevano alla gran lotta, tutto serviva ad accrescerne l'importanza. Al nostro mode-

sto fine basta additare pochi uomini, e ricordare pochi libri; due primieramente esciti di questi ordini religiosi di fresco istituiti, Alessandro di Hales, francescano; e Alberto Magno, domicano.

Alessandro di Hales, nativo della contea di Gloucester, venne, secondo il costume quasi univiale di quel tempo, a Parigi, e quivi studiò ed insegnò, e vi morì il 1245.

Egli il primo nella *Summa theologiae* comprende tutta quanta la filosofia aristotelica, della quale i predecessori avevan tenuto in conto la sola Logica, o tutt' al più con questa anche l'Etica. Egli dunque fece il primo tentativo di cristianeggiare Aristotele, e di adoperarlo in ajuto della teologia, assenziente il pontefice; ed egli finalmente tenne primo in conto i commenti arabi di Avicenna e di Averroè, benchè più di quello, che di questo. Intorno alla questione degli Universali fu realista.

Gli scolari lo dissero: *doctor irrefragabilis*, e diedero l'ultima mano alla Somma, ch' ei lasciò incompiuta. Fra questi scolari il più celebrato fu Giovanni di Fidanza, nato a Bagnorea il 1221, e conosciuto col nome di Bonaventura che gli diede san Francesco di Assisi. Morto il 1274, fu santificato da Sisto IV il 1482. In filosofia si ricongiunge con l'indirizzo mistico della scuola di San Vittore, e nell'*Itinerario della mente a Dio* imita Riccardo, come nel *Soliloquio* imita Ugo. Fu detto nelle Scuole *doctor seraphicus*, e fu titolo meritato.

Alberto di Bollstädt, nacque a Lavingen nella Svevia il 1193, fu educato a Padova, dove studiò filosofia, matematica, medicina: entrò fra i domenicani il 1221, studiò a Bologna teologia: insegnò filosofia a Colonia il 1229; poi il 1245 a Parigi, dove convenivano i dottori più famosi: tornò da ultimo il 1162 a Colonia dove finì l'insegnamento e la vita il 25 nov. 1280.

Alberto ha più cognizioni di Alessandro Hates; più, dico oltre alle teologiche ed alle filosofiche, che ha comuni col suo predecessore; con maggior prevalenza della ricerca filosofica da parte sua. Egli il primo propose il problema del principio della individuazione, e lo ripose nella materia; ed egli, per ordine di Alessandro IV, scrisse un trattato *dell'unità dell'intelletto contro gli Averronisti*, nel quale, secondo il malvezzo de' tempi, a trenta argomenti addotti a favore della tesi averroistica ne contrappone ben trentasei contro, e vince gli avversari col numero. La vastità della dottrina gli procacciò il soprannome di Magno. Poiché però la sua dottrina si trova prodotta con maggior lucidezza nel suo gran discepolo, Tommaso di Aquino, ci riserviamo di toccarne allora.

CAPITOLO XVII.

TOMMASO D' AQUINO.

Tommaso di Aquino nacque nel Napoletano dalla nobile casa de' Conti di Aquino, circa il 1227, nel castello di Rocca Secca. Suo padre si chiamava Landolfo, imparentato con la casa imperiale degli Hohenstaufen; sua madre, Teodora, e discendeva dai principi normanni conquistatori del Regno; i fratelli Reginaldo, e Landolfo si eran dati alle armi, egli inclinava agli studi, e studiò prima sotto i vicini monaci di Montecassino, poi a Napoli. Quivi volle, malgrado i suoi, entrare nell'ordine domenicano il 1243; e studiò alquanto quivi, ma tosto fu inviato a Parigi, e poi a Colonia, dove Alberto Magno teneva scuola. Il 1245 Alberto andò a Parigi, e Tommaso lo seguì: pensoso e meditativo, i compagni lo chiamavano

il bue muto della Sicilia; ed il maestro, che s'era accorto dello ingegno stragrande del discepolo disse: cotesto bue farà ben tosto sentire i suoi muggiti a tutto il mondo. Laureossi a Parigi l'ottobre del 1257 : insegnò quivi, a Roma, a Orvieto, ad Anagni, a Viterbo, a Napoli, nella Università, dove fu chiamato per volere del re Carlo di Angiò. Da quest'ultima città fu inviato da Gregorio X al Sinodo di Lione; ammalatosi per via morì il 7 marzo 1274 alla Badia di Fossa Nuova, presso Terracina, di circa 48 anni. Chi ne veda le opere, si maraviglierà certamente come gli sia bastato il tempo di scriverle. Giovanni XXII il 18 luglio del 1323 lo annoverò fra i santi: le Scuole lo chiamarono *doctor angelicus*.

La prima opera fu scritta il 1252, ed è il commento sul *Maestro delle Sentenze*; esercizio preparatorio all'insegnamento di quell'età; l'ultima un commento pure, ma sul *Cantico de' Cantici*, dettato ai frati che lo assistevano sul letto di morte; il canto del cigno.

A noi importa notare soltanto le opere di argomento filosofico. San Tommaso, oltre ai commenti sui libri di Aristotele, scrisse 74 opuscoli di filosofia, di teologia, di etica, di cui Jourdain ritiene autentici soli 34. Scrisse una *Summa de veritate*, ch'è una introduzione filosofica alla trattazione delle cose di fede; per comando di Raimondo di Pennafort, Generale del suo ordine, una *Summa catholicae fidei contra gentiles* in quattro libri, dove difende la religione cristiana contro i gentili, valendosi delle sole risorse della ragione ne' primi tre libri, ed accennando nel quarto alla rivelazione. Scrisse finalmente il suo capolavoro, la *Summa theologiae*, divisa in tre parti, che scrittori contemporanei distinguono così: col nome di naturale la prima, di morale la seconda, di sacramentale la terza;

perchè la prima tratta della natura di Dio e delle creature; la seconda tratta dell'Etica generale nella prima parte, ch'è detta *Prima Secundae*; e dell'Etica speciale nella seconda, ch'è detta *Secunda Secundae*; e la terza finalmente tratta de' Sacramenti, ma non è compiuta, secondo il fato di queste grandi Somme, che al pari dei grandi duomi rimanevano incomplete: Alessandro d'Hales, Alberto Magno, Tommaso d'Aquino non finirono nessuno le loro Somme. Quella di san Tommaso si arresta alla 90.^a quistione ch'è sul Sacramento della Penitenza; ed un'altra mano l'ha fornita, ed il supplemento è citato così: *S. Thomas in supplementis tertiae* (1).

La Chiesa cattolica ha considerato la Somma dell'Aquinate come l'organismo vero della sua dottrina: nel Concilio di Trento i vescovi la tenevano allato alla Bibbia per consultarla nelle loro decisioni. Tanta venerazione non è esagerata: quivi la ragione umana ha fatto i più mirabili sforzi per sostenere una data fede religiosa. L'unità della Chiesa cattolica si fonda su l'unità della fede, come lo Stato di Platone su l'idea della giustizia; e la fede si è applicata, organata nel modo più pieno, nella Somma dell'Aquinate. Nella natura si perpetua la colpa, nella Chiesa si perpetua la grazia: sono due mondi, uno sensibile e patente ai sensi ed alla ragione; l'altro occulto, che il senso non può cogliere, ma che la fede rivela, e la ragione deve coordinare al primo. L'architetto di questo nuovo edificio coordinato col primo, è san Tommaso;

(1) La Somma teologica fu cominciata a scrivere sotto il pontificato di Clementi IV, e probabilmente nel 1269: il Jourdain dice a Roma, l'Erdmann a Bologna; la seconda parte par di certo scritta a Parigi; e la terza a Napoli dal 1271 in poi.

il suo capolavoro è la dottrina de' Sacramenti, questa ultima parte della sua Somma, che fa delle funzioni della Chiesa un organismo vivente e perfetto.

Sant' Agostino aveva dato il principio dell' antropologia cristiana, san Tommaso ne dà il sistema. Qual è questo sistema?

Il numero de' sacramenti, come fissato dommaticamente a sette, si trova la prima volta in Pietro Lombardo: san Tommaso però ne assegna le ragioni, e mostra la necessità di questo numero.

L' uomo spirituale ha una vita religiosa, come l' uomo naturale ha una vita fisica. Che ci vuole per la vita fisica? Nascere, crescere, nutrirsi. Il battesimo è il nascimento nella grazia, la cresima l' adolescenza, l' eucaristia il cibo spirituale. Ma la vita naturale va soggetta a malattie, e la vita spirituale a peccati: quindi la penitenza per cancellare i peccati della vita, la estrema unzione per distruggerne gli ultimi avanzi in fin di morte. E fin qui è l' uomo individuale; ma l' uomo vive in società, e c' è quindi anche una società religiosa, che deve conservarsi e governarsi. Si conserva con la generazione degl' individui, alla quale mira il sacramento del matrimonio; si governa con l' autorità legittima che vi è preposta mediante il sacramento dell' ordine. I sacramenti son dunque e debbono essere sette; nè più, nè meno.

Ma di questa terza parte della Somma, ch' è la più originale, basti aver accennato, essendo materia affatto teologica; a noi importano più le due prime parti, dove teologia e filosofia sono insieme intrecciate in un solo sistema; anzi porremo ogni cura rilevare maggiormente ciò che v' ha di filosofico.

L' Aquinate è filosofo altrettanto, se non forse dippiù,

che non sia teologo: il lungo studio sopra Aristotele n'è chiaro documento. Non contento della traduzione ricavata dal testo arabo, ei vuol avere una traduzione dal testo greco, e si giova dell'opera di un frate del suo ordine che sa di greco. Per questa cognizione più piena della dottrina genuina di Aristotele egli entra innanzi ad Alberto Magno, il quale se fu il vero autore del commento latino, talvolta sbagliò per difetto del testo imperfetto che aveva sott'occhio.

Inteso Aristotele, bisognava adattarlo alla nuova fede: questo è il suo secreto desiderio nel commentare; questa è la palese intenzione quando ragiona in nome proprio.

San Tommaso ritiene per sorgente di verità non solo la rivelazione; ma anche, e prima, la ragione. La fede nella parola rivelata suppone la cognizione naturale, come la grazia presuppone la natura: *Sic fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam*: Quel che insegna la ragione è la verità, ma non è tutta la verità: rimane qualcosa al di là, che la nostra limitazione non può raggiungere. In Dio però verità di ragione e verità di fede sono tutt'uno; nè quindi una può contrastare all'altra. Non possiamo intender tutto, ma siamo certi che nessuna verità della ragione può contraddire alla fede. Che se dunque non sempre siamo in grado di dimostrare la nostra credenza, sempre però dobbiamo aver buono in mano da difenderla dagli assalti che le si danno. La Somma dell'Aquinate non segue perciò il metodo dimostrativo, come fece Alano di Ryssel; ma procede per via di disputa: pone la questione, espone le obbiezioni, le discute una per una, e vi risponde. Nella Somma di san Tommaso son discusse ben cinquecento e più quistioni, divise in due mila seicento e più articoli che sono questioni secondarie in cui si divide la questione principale.

Tra la ragione e la fede ci dev' essere una qualche comunanza di principii (*prima credibilia*), i quali non sono articoli di fede, ma preamboli agli articoli (*non sunt articuli fidei, sed preambula ad articulos*). Tale è l'esistenza di Dio.

L'Aquinata non ritiene che l'esistenza di Dio sia evidente per rispetto a noi; ma la ritiene dimostrabile: e dimostrabile non *a priori*, come Anselmo, sì veramente *a posteriori*. Accorta è l'osservazione ch'ei fa contro la prova ontologica: per inferire l'inconveniente che deriva dalla ipotesi di un essere di cui non si possa pensare uno maggiore, bisogna prima aver dimostrato che questo essere sommo esista in realtà, e che non sia una mera ipotesi. « *Non enim inconueniens est quolibet dato vel in re vel intellectu, aliquid majus cogitari posse, nisi ei, qui concedit aliquid esse, quo majus cogitari non possit, in rerum natura* ».

Gli argomenti *a posteriori* san Tommaso li deduce principalmente dal moto, secondo la dottrina aristotelica, per la quale dato il moto si deve ammettere un motore immobile, donde il moto provenga.

A questo ch'ei sviluppa dippiù nella Somma contro i Gentili, altri quattro ne aggiunge nella Somma teologica: 1. ricavato dalla serie delle cause, che non può procedere all'infinito: 2. dalla esistenza dell'accidentale che richiede il necessario, perchè l'essere per partecipazione suppone l'essere per sè: 3. dai gradi della perfezione che si trovano nel mondo, e che arguiscono un essere perfettissimo: 4. dalla finalit  delle cose che arguisce un unico disegno.

Nello stabilire la relazione tra Dio ed il mondo ei si diparte da Aristotele ed ammette la creazione; ma non sa dimenticarsene tanto, da sostenere che il mondo cominci

nel tempo: *mundum incepisse sola fide tenetur*. La stessa reminiscenza aristotelica si può riconoscere nella sentenza seguente: v' ha nelle cose create certi esseri che è necessario che siano, e che non potrebbero non essere: *sunt quaedam in rebus creatis quae simpliciter et absolute necesse est esse*.

La qual proposizione se non afferma la necessita della creazione, vi è assai vicina; e parve pericolosa, quando il domenicano Giovanni Montson la sostenne il secolo appresso, nella Università di Parigi. Certamente per l'Aquinate Iddio crea liberamente, ma posta la creazione, è necessario anche per lui, che nel mondo allato alle creature contingenti ed accidentali ce ne siano altre necessarie, delle quali non si può far senza. Come queste due esigenze possano star assieme è però difficile il comprendere.

Voglio qui aggiungere che per rispetto all'Incarnazione ei ne riconosce la contingenza: facilmente non sarebbe avvenuta, se l'uomo non avesse peccato; e Dio poteva redimerlo con altro mezzo. E noto due cose: una, che potendosi l'Incarnazione considerare o per rispetto a Dio, o per rispetto alla caduta dell'uomo, sogliono tenerla per necessaria quelli che la fanno entrare nel processo teogonico, come perfezione di Dio; e per contrario sogliono tenerla per contingente' quelli che la collegano col peccato dell'uomo. L'altra, che nella Chiesa latina prevale quest'ultima concezione; donde il peccato di Adamo è detto *felix culpa*, per la Incarnazione che ne seguì.

Con la dottrina della creazione e dell'Incarnazione si congiunge la esistenza del male. San Tommaso va d'accordo con sant'Agostino; il male non è una realtà, ma la mancanza di realtà; e non ogni mancanza in generale, ma quella di una realtà tale, che una creatura dovrebbe avere

secondo la sua natura: non la remozione del bene *negative*, ma *privative*. Il male non è dunque il limite dell'essere, ma il difetto che nasce dall'azione stessa della creatura. Nella creatura intelligente e libera questo difetto è il peccato: Dio lo permette, perchè egli bada alla perfezione del tutto; e senza la libertà dell'uomo, ch'è la sorgente del male morale, grandi beni mancherebbero all'opera intera della creazione.

La creazione è azione propria di Dio, perchè non presuppone nessuna materia su la quale si eserciti: Dio crea ad un tempo la materia e la forma, dissimile in ciò dalle cause seconde, le quali hanno bisogno di una materia preesistente.

Qui si ripresenta il problema degli universali, ma sotto un altro aspetto: prima se ne cercava sotto l'aspetto logico, ora si cerca sotto quali determinazioni le essenze universali diventano individuali: è il problema detto del principio della individuazione. Alberto Magno vi aveva accennato, san Tommaso lo sviluppa perfettamente.

Egli ammette l'universale *ante rem*, come idea divina; ammette poi l'universale *in re*, immannente nelle cose; e l'universale *post rem* nell'intelletto umano, come concetto.

Ci si scorge un certo ecclètismo, notato giustamente dal Prantl.

Lasciando stare l'idea divina, ed il concetto umano, che cosa è ora per lui l'universale *in re*? San Tommaso non risponde risolutamente: se fosse una l'essenza degli individui, come poi ei sarebbero molti? e se fossero più le assenze, come si potrebbe parlare di una sola natura umana, per esempio? Vedendo difficoltà stringenti da ambe le parti ei prende una scappatoia: le essenze non sono nè univer-

sali, nè individuali, ma possono ricevere una o l'altra impronta; l'universalità, per mezzo dell'intelletto astraente; ovvero la individualità. In che modo, quest'ultima?

Alberto Magno aveva accennato che la individualità consiste nella materia; l'Aquinate esplica questo accenno. L'individualità, ei dice, dev'essere incomunicabile; e deve esistere in un dato tempo, ed in un dato luogo. La forma non può dare questi caratteri, perchè è comunichevole a più individui; rimane che li dia la materia. Quale materia? Non la materia indefinita, aperta a tutte le forme; ma la materia determinata (*materia signata*) in un luogo e in un istante (*hic et nunc*): talvolta ei dice pure: la materia *quanta*, avente cioè certe dimensioni.

E se si tratta d'individui meramente spirituali, dove risiede l'individualità? Nella forma stessa, nella determinazione dell'essere in sè: la distinzione di materia e di forma vale soltanto nel mondo sensibile. Ogni specie allora costituisce un solo individuo, perchè la moltiplicazione di un'unica forma in più materie segnate qui non è possibile. Ogni angelo è una specie a sè: ecco il fondamento dell'angelologia.

E le anime umane? Spiriti puri non sono, e, d'altra parte, materia non ne hanno: donde proviene loro la individuazione? Dall'attitudine che hanno ad informare questo, o quel corpo. L'anima comprende più attività gerarchicamente disposta in un'unica forma: suprema è la virtù intellettuale, la quale contiene in sè la sensitiva, e le altre inferiori. Con la morte dell'organismo corporeo le altre virtù, la sensitiva, la nutritiva si disciolgono, ma nell'anima rimane sempre la virtù intellettuale, capace di rifare le rimanenti.

Vedremo poi le obbiezioni accampate contro la soluzione

data al problema della individuazione, o piuttosto contro le tre soluzioni, perchè in sostanza esse sono tre: una che la ripone nella *materia segnata*, un'altra che la ripone nella *forma*, e l'ultima che la ripone nell'*attitudine*.

Noi non possiamo esporre tutt' i capi della filosofia tomistica, e non è necessario, per essere un rinnovamento dell' aristotelica, acconciata alle mutate condizioni religiose.

San Tommaso dà più importanza all' intelletto che alla volontà, seguendo in ciò Aristotele, che intorno alla volontà, non ebbe sicura dottrina. La volontà opera sempre determinata dall' intelletto, e fine ultimo dell' uomo è l' appagamento di questa facoltà. La nostra persona consiste nella forma intellettiva, la quale, contro il commento di Averroé, egli fece moltiplicata secondo gl' individui. E la sentenza dell' Aquinate intorno alla sostanzialità di questa forma intellettiva, ed alla sua unità ricca delle altre facoltà inferiori, fu accolta nel Concilio viennese del 1311, come la sola ortodossa fra le due estreme, una degli averroisti, che attribuivano ad un intelletto unico l' informazione di tutti gl' individui umani; l' altra di coloro che in ciascuno individuo ammettevano più forme non raccolte nella forma superiore della intelligenza.

Di queste due opinioni la signoreggiante era quella di Averroé: l' Aquinate non contento ad averla combattuta nelle due Somme, vi scrive contro un apposito trattato: *de unitate intellectus*. Il trionfo sul commentatore arabo gli valse gran riputazione tra i contemporanei: a Pisa nella Chiesa di S. Caterina, ed a Firenze a Santa Maria Novella due pittori rappresentarono il dottore cristiano col vinto avversario prostrato ai piedi. Combattè pure con vigore il Panteismo di Davide de Dinant, ma nè con lo

stesso impeto, nè con la stessa insistenza: segno che le scuole gli davano minor peso.

Intorno all'Etica San Tommaso segue da presso Aristotele: ne accetta le quattro virtù cardinali, e tutto il fondamento psicologico su cui lo Stagirita le impianta; ma v'aggiunge virtù nuove, al filosofo greco naturalmente ignote; virtù che si riferiscono al mondo di là, del quale in Aristotele non c'è vestigio. Esse sono: la fede di verità superiori all'umano intendimento, la speranza che si ripromette un premio, di cui quaggiù non si può neppure misurare la grandezza; e la carità finalmente, che di tanto intervallo vince l'*amicizia* di Aristotele, e che non ha bisogno di aspettar l'altra vita per esercitarsi: la carità che stringe tutti gli uomini in un solo affetto, perchè gli uomini tiene come figli dello stesso Dio.

Così alle antiche virtù *cardinali* si aggiungono le tre nuove virtù dette *teologali*.

Un'altra differenza importante della teorica d'Aristotele è questa, che al filosofo greco bastano per l'acquisto delle virtù tre sole condizioni, una felice disposizione naturale, la guida della ragione, e l'abito: all'Aquinate è mestieri un soccorso dall'alto, la grazia, senza la quale è impossibile, dopo la colpa, perfino quel tanto di bene naturale, che con le prime sue forze l'uomo avrebbe potuto conseguire.

La stessa aggiunta di fini sovranaturali si fa manifesta nella Politica. San Tommaso discorre in generale come Aristotele; ma il fine supramo, che ad Aristotelè era lo Stato, a lui è un altro, la Chiesa; quindi al di sopra dell'autorità politica egli innalza l'ecclesiastica, il Papa, al quale tutt'i re del popolo cristiano debbono essere soggetti: « *cui omnes reges populi christiani oportet esse subditos, sicut ipsi domino Jesu Christo* ».

È la dottrina medievale applicata con maravigliosa coerenza dalla più astratta metafisica alle ultime conseguenze della vita pratica, e del vivere sociale. San Tommaso dà la più compiuta, la più vigorosa sintesi di quell'edificio, di cui non puoi muovere un sassolino, che non si veda screpolare da tutte parti, e minacciare rovina.

San Tommaso aveva cominciato intorno alla Politica un'opera speciale col titolo *de regimine principum*, che morte gli tolse di poter finire. Par che l'abbia interrotta a mezzo circa del secondo libro, perchè nei libri successivi vi si allude a fatti posteriori alla morte dell'Angelico. Il Jourdain su la fede di due antichi manoscritti ne ha attribuito la continuazione ad un fra Bartolomeo de' Fiadoni da Lucca. Con quel tanto però che lo stesso San Tommaso ne aveva detto nelle altre opere è facile integrarne l'insieme.

CAPITOLO XVIII.

SEGUACI ED AVVERSARI DI SAN TOMMASO. — DUNS SCOTO.

Tra i due ordini de' domenicani e de' francescani nacque una certa rivalità d'insegnamento, che i loro fondatori non avrebbero sospettata. San Tommaso trovò generalmente seguaci tra i suoi, avversari nell'ordine francescano.

Tra i seguaci di questa prima età spetta il primo luogo ad Egidio Colonna, detto Romano dalla città natale; e poi viene Enrico di Gand, il dottor solenne, che nella Università parigina insegnò insieme con l'Aquinate, ed in parecchie dottrine se ne dilungò.

Tra gli avversari, vivente ancora l'Aquinate, primeg-

giò Guglielmo di Lamarra; e poi Guglielmo Warron; detto il dottor fondato, e maestro di Scoto.

Morto che fu il gran dottore d'Aquino, gli avversari erano riusciti, il 1276, a far condannare dal vescovo di Parigi la dottrina circa il principio di individuazione. Parve che il non potersi dare due individui di una medesima specie, salvo che tra gli individui aventi una materia, limitasse la potenza divina; e parve che il fondare la individualità umana nell'attitudine verso la materia compromettesse la immortalità dell'anima. Queste proposizioni furono condannate, e i francescani trionfaron. Ma santificato Tommaso, i suoi s'adoperarono perchè la condanna fosse rievocata, e fu difatti il 14 febbraio del 1323. Ad Oxford c'era stata la stessa condanna ma il credito dell'autore coprì il pericolo delle tesi.

Il gran rivale di san Tommaso, Duns Scoto, ripigliò la contesa, sul principio dell'individuazione, ch'era stata lasciata in balia dei disputanti.

Giovanni Duns Scoto nacque probabilmente a Dunston nel Northumberland, entrò nell'ordine de'Francescani, insegnò ad Oxford, poi a Parigi il 1304, finalmente a Colonia il 1308, quando morì, dicesi, nella fresca età di 34 anni. Le scuole lo han chiamato il dottor sottile per la gran forza di acume dialettico: ineluttabile nella polemica, non era parimenti valoroso nelle proprie soluzioni, colpa in parte della materia che aveva fra mani. Avvezzo agli studi matematici non si contentava facilmente di quelle che passavano allora per dimostrazioni, e non erano. Per rivalità di ordini, forse ancora per desiderio di gloria, continuò la battaglia contro i seguaci di san Tommaso con tal proposito deliberato, che ad ogni tesi dell'avversario ei contrapponeva una altra opposta: si può indovinare la risposta

ch'ei darà, quando si sappia quella di san Tommaso, perchè Scoto costantemente dice di no, quando Tommaso ha detto di sì.

L'opposizione capitale si può radunare in una, nel diverso valore che Scoto dà alla volontà, e nella diversa relazione in cui la concepisce verso l'intelletto.

La volontà per san Tommaso teneva dietro allo intelletto: *voluntas intellectum consequitur*: per Scoto è il contrario: *voluntas superior intellectu*. Vedremo or ora l'estensione di questo capovolgimento: intanto notiamo che esso era una conseguenza della teorica sul principio della individuazione. Per san Tommaso la forma intellettuale informando un dato organismo corporeo ne determina la individualità: a Scoto, invece, sembra che la individualità non possa consistere nella materia. Imperocchè o la materia è indefinita e non può distinguere un individuo da un altro: o è definita per la quantità che ha, ed allora l'individuazione è fondata sopra una dimensione accidentale, che va soggetta a continue mutazioni; il che è grandemente assurdo.

Dove consiste adunque la sorgente vera della individuazione?

Non in determinazioni esteriori ed accidentali, ma nel profondo stesso della essenza, in una *ultima realitas*. Nella stessa guisa che all'animale la determinazione della umanità dà una differenza specifica; così all'uomo una nuova determinazione, la *Socrateità* per esempio, dà la differenza individuale, che lo fa essere Socrate e non altro. E cotesta ultima e profonda radice è indefinibile, sfugge alla conoscenza: *ratio singularitatis frustra quaeritur*. I suoi seguaci hanno detto questa nota differenziale *haecceitas*, o anche *ecceitas*, con parola intraducibile, come indefinibile

è la realtà. L' *ecceità* degli Scotisti si contrappone alla *quiddità* dei Tomisti, che si poteva benissimo definire.

Nella persona umana questa ecceità è la volontà, fondamento della nostra individualità. Questo principio non patisce determinazione dal di fuori; non dai motivi dell' intelletto, verso i quali esso si conserva indipendente; non dalla efficacia stessa dell' azione divina. E così si contrappone al Determinismo di san Tommaso, esagerato anche dippiù dai suoi discepoli, i quali facevano la volontà determinare dall' intelletto, da una parte; e dalla premozione di Dio, dall' altra.

Posta la individualità dell' uomo nel volere, la stessa dottrina si applicò a Dio. È fatto costante nella storia della filosofia questo, che come si concepisce l' uomo, così si concepisce Iddio.

Iddio adunque è volontà assoluta: ciò ch' egli vuole è buono, ed è giusto; del suo volere non c' è ragione. Avrebbe potuto voler il contrario, ed allora il bene sarebbe stato anche il contrario di quello che è. Il merito nostro consiste nella obbedienza, nel far la volontà di Dio: la nostra felicità non è la visione, ma la fruizione, l' appagamento della nostra volontà.

Dando più rilievo e più importanza al lato pratico, Scoto se non toglie affatto la teologia naturale, ne restringe di molto la cerchia.

Iddio si può provare, ma non già la sua onnipotenza; e non si può provare la creazione dal nulla, perchè non c' è ragione assegnabile perchè essa sia avvenuta; e non si può provare la immortalità dell' anima: sono tutte cose di fede.

Rimane in Scoto l' accordo tra la fede e la ragione: una non è contraria all' altra; ma l' accordo non è di-

mostrabile. San Tommaso s'affatica di cercare un perchè per ogni verità di fede, un perchè plausibile almeno, se non dimostrativo: Scoto vi rinunzia, la ragione ha per lui un ufficio subalterno, perchè sa che delle cose è principio la volontà, e della volontà non si dà ragione. Non dice come i mistici: basta credere, e non occorre scandagliare l'oggèto della fede; ma aggiunge dippiù: l'oggèto della fede non è *razionale*, ma è *volontario*: non solo non giova alla salute il cercarne; ma è inutile ancora alla scienza; la quale aggiunta ne'mistici non c'era.

Si è dagli storici collocato Scoto ora nel periodo della Scolastica fiorente, ora in quello della dissoluzione: Stockl, p. es., l'ha collocate nel primo, Erdmann nel secondo. Egli, per vero dire, segna una transizione, e tiene dell'uno e dell'altro. Il vincolo tra la ragione e la fede, ch'è la fondamentale intuizione della scolastica, in lui non è rotto ancora; ma è però visibilmente allentato. Qualche fiata si legge in lui, come fa notare l'Erdmann, i *filosofi* messi in contrasto ai *cattolici*, ma il contrasto non penetra addentro molto profondamente, e prevale il criterio che filosofia e teologia stanno una accanto all'altra con intenzioni differenti, e con metodi disparati. Fra san Tommaso e lui c'è questo divario, che Tommaso bada più alla dottrina che ha da provare; Duns bada invece più alla prova: la dottrina passa in seconda riga.

Tra i francescani Scoto ebbe numerosi seguaci, principali Francesco di Mayronis, detto maestro delle astrazioni; che prese nome da *Mayro* suo luogo nativo; e l'Aragonese Andrea, soprannominato il dottor mellifluo; e Nicola di Lira; e Gualtiero Burleigh, il dottore piano e perspicuo; e Giovanni Gianduno, il *Gandavensis*, che fu il più grande averroista del suo tempo.

CAPITOLO XIX.

DISSOLUZIONE DELLA SCOLASTICA — GUGLIELMO OCCAM.

Successes della Scolastica, al dir dell'Erdmann, come delle Crociate. Cominciarono queste per desiderio di liberare il sepolcro di Cristo dalle mani degl' infedeli, e riuscirono a creare il commercio, ed a crescere la prosperità degl' interessi mondani. Similmente la Scolastica prese a difendere la fede con Alberto, e con Tommaso d'Aquino; ne festeggiò e ne cantò il trionfo con Dante Alighieri, ma finì con l'avvivare un movimento intellettuale, che rifiutò al domma ogni appoggio ed ogni difesa.

Scoto, come abbiamo visto, badava piuttosto a criticare le prove addotte da san Tommaso, che alle dottrine da difendere: il suo scolare Guglielmo Occam va più in là. Nato questi nel borgo d'Occam nella Contea di Surrey, studiò sotto Duns Scoto ad Oxford, e poi a Parigi. Entrato giovane nell'ordine de' francescani, ben tosto si fece ammirare per acume, per ardimento, per insofferenza verso il giogo dell'autorità. Alla prima occasione, difatti, cacciò in mezzo alle lotte che allora fervevano fra l'autorità ecclesiastica e la civile. Filippo il Bello si guasta con Bonifacio VIII, ed Occam prende le parti del re di Francia per combattere, come osserva l'Haureau, i privilegi della tirannide più antica: Occam scrive una disputa su l'autorità ecclesiastica, dove disconosce ogni autorità del pontefice su le cose temporali. Morto Bonifacio, l'Occam assale Giovanni XXII, intorno alle ricchezze e allo sfarzo della Chiesa; difende insieme con Michele di Cesena, e Buona Grazia di Bergamo la povertà evangelica: a loro aderiscono

i francescani, detti *spirituali*, e poi *fraticelli*; la corte papale, allora residente ad Avignone, se ne adombra; li fa incarcerare in quella città, e sarebbero capitati male, se il 1328 non fossero riusciti a fuggire, agevolati da Ludovico il Bavaro. Andati alla costui corte, dove prima s'erano ricoverati Giovanni di Jandun, e Marsilio di Padova, Occam disse all'Imperatore: difendimi con la spada, ed io ti difenderò con la penna. Quivi libero visse, e polemizzò contro i Papi a favore dell'indipendenza dello Stato; e morì a Monaco, credesi, il 1347. I contemporanei lo chiamarono dottore invincibile.

La vita dell'Occam è già una prima battaglia con la Politica della Scolastica. Qual divario tra lui e San Tommaso, anzi tra lui e lo stesso Dante! L'Impero si stacca dalla Chiesa, anzi le si ribella, le si sovrappone; e poi il Regno di Francia si stacca dall'Impero: le forze centrifughe cominciano a prevalere in tutte le direzioni. Nostro compito è però guardare al solo movimento filosofico.

Che cosa rappresenta Occam?

Nella relazione tra la filosofia e la teologia, egli non solo segue, ma porta all'ultimo limite la loro distinzione già delineata alquanto dal suo maestro Duns. Per lui c'è lo sforzo di far risaltare le contraddizioni tra il dogma e la ragione. Nel Centiloquio la più parte delle conclusioni mira a dimostrare che la Trinità, l'Incarnazione, la Eucaristia, perfino la creazione dal niente intoppano contro il principio di contraddizione. Intorno all'esistenza di Dio sparge molti dubbî: non se ne può dimostrare nè la esistenza, nè l'unità, nè l'infinità. Chi ricorda le prove allegate dai primi dottori, trovà in Occam una critica di ciascuna. Il concetto di Dio non implica la esistenza reale, perchè la realtà è data dalla in-

tuizione; e Dio non s'intuisce. La dimostrazione *a priori* non è possibile, perchè questa si fa, muovendo dalle cause; e Dio non ha causa. La dimostrazione *a posteriori* finalmente non basta, perchè dall'effetto finito si dovrebbe saltare alla causa infinita; e perchè si deve presupporre che non ci possa esser progresso all'infinito: cosa che non è provata.

A questa insufficienza della ragione Occam rimediò con la fede: l'autorità della Scrittura e della Chiesa tengono il luogo di prova. La teologia non è scienza, perchè le manca la base dell'intuizione, ed il metodo del dimostrare. Qualcuno ha giudicato l'Occam per scettico; qualche altro ha scorto nel ricorso alla fede contro alle contraddizioni de' dommi una ben dissimulata ironia; ma tutto ciò non ha fondamento, massime avuto riguardo alla soverchia franchezza del suo carattere. Se ironia c'è, non è quella dello scrittore, che fingendo di credere a cose contraddittorie, vuole la baia de' fatti altrui; ma, in ogni caso, sarebbe l'ironia della stessa ragione umana che si vendica delle strette in cui è stata cacciata.

Della distruzione, che fa di tutto l'edificio scolastico, Occam è conscio in parte soltanto: egli ha coscienza di scalzare la politica papale, ma non sa di spiantare del pari la teologia. Rompendo ogni legame fra teologia e filosofia, egli poteva credere di metter la prima al coperto degli assalti ostili: dove tutto dipende dalla volontà divina, dove questa volontà non ha ragione nè legge, niuno ha più il diritto di obiettare, di dubitare, di discredere. Similmente se la filosofia non ha da proteggere più una data fede, è più circoscritta nel suo tema, ma è più libera nelle mosse; nè può essere tacciata di empietà: quanto perde in ampiezza, tanto guadagna in

libertà. Tali potevano essere i sinceri divisamenti dell'Occam; che la qualità de' tempi, e la sperienza che aveva delle diuturne ed intricate controversie rendono plausibili.

« Che cosa pensa Occam della filosofia ridotta a così modesti confini? »

Qui possiamo dire col Prantl, ch'ei si muove ancora nel giro della Scolastica. Imperocchè giova sapere che questo illustre storico, badando alle ricerche logiche, di cui soltanto descrive la storia, ha impugnato la comune sentenza, che fa di Occam il distruttore della Scolastica; e se si guarda alla logica il Prantl ha ragione.

Occam, difatti, da una parte prosegue la polemica contro il realismo del suo maestro Scoto con ragioni attinte dai nominali; e dall'altra arricchisce la logica delle ricerche aggiunte dai seguaci della *Sinopsi* bizantina.

Il fondamento della dottrina dell'Occam è quello stesso de' Nominali, che cioè esistono i soli individui. Servendosi dell'adagio che non sono da moltiplicare enti senza necessità, ei rifiuta come inutile la pluralità di forme che Duns aveva considerato come realmente esistenti in uno stesso individuo. Distingue una doppia conoscenza; la intuitiva, che ci attesta l'esistenza reale; e l'astrattiva che della esistenza non si occupa. Le nostre conoscenze non si riferiscono immediatamente alle cose, ma ai loro segni, i quali stanno in luogo delle cose e si dicono *termini*. In questo senso Aristotele ha detto che la scienza è intorno agli universali. I segni poi sono o naturali, o arbitrari. Natural segno della cosa è il concetto della mente; arbitrario è o la voce, o lo scritto. Tra i concetti della mente alcuni si riferiscono immediatamente alla cosa, e si dicono termini di prima intenzione; altri

si riferiscono non a cose, ma ad altri termini, e si dicono di seconda intenzione. Il segno non è necessario che assomigli alla cosa significata; onde tra la nostra conoscenza e la realtà c'è un certo collegamento naturale, e non altro: la verità non si può conoscere.

Aristotele nell'annoverare le categorie, ei dice, non ebbe in animo di dividere in classi le cose, ma le parole; e delle classificazioni categoriche dello Stagirita dà tali spiegazioni, che possono passare per modello alle spiegazioni posteriori del Trendelenburg.

Occam non è *nominale*, ma *terminista*, se per nominale s'intende chi escluda ogni esistenza del concetto nell'animo. Egli difatti scrive: « *triplex est terminus: scriptus, prolatus, conceptus . . . terminus conceptus est intentio seu passio animae aliquid naturaliter significans vel consignificans, nata esse pars propositionis mentalis.* »

Onde si scorge che per lui c'è il termine scritto ch'è segno del profferito; e c'è il profferito ch'è segno del concepito. Ed il concepito è segno naturale che significa da solo, o consignifica unito ad un altro, e che è uno degli elementi della proposizione.

Ciascuna di queste determinazioni è da lui ampiamente sviluppata, ma non è del nostro libro entrare in questi particolari tecnici della logica: chi ne abbia vaghezza consulti la Storia della Logica del Prantl.

La filosofia dell'Occam fece gran rumore: se ne adombrò l'università di Parigi ed il 1339 fu vietata: il 1473 Luigi XI impose il realismo come filosofia ufficiale, ma il 1481 s'accorse della inutilità del divieto, e lasciò libero l'insegnamento anche del nominalismo.

Tra i seguaci dell'Occam si contano come principali il suo scolare, Giovanni Buridano, rettore dell'università

di Parigi, morto dopo il 1350, noto pel paragone dell'asino che non si deciderebbe per nessuno de' due fasci di fieno postigli avanti ad ugual distanza; paragone, che del resto non si trova nei suoi libri. E poi Marsilio d'Inghen, uno de' fondatori dell'università di Heidelberg, morto il 1392; e Pietro di Ailly, n. il 1330, m. il 1425; e Raimondo di Sabunda, teologo spagnuolo, che circa il 1434 tentò conciliare il libro della natura con quello della bibbia; e finalmente Gabriele Biel, morto il 1495, il più fedele espositore della dottrina dell'Occam, chiamato l'ultimo degli Scolastici.

CAPITOLO XX.

ALTRE DIREZIONI NEL PERIODO DELLA SCOLASTICA. —

ROGIERO BACONE, RAIMONDO LULLO, MAESTRO ECKHARDT, NICOLA DI CUSA.

La filosofia scolastica propriamente detta è quella di cui abbiamo disegnato il corso finora; ciò non toglie però che altre vie non siano state tentate, senza che lo spirito umano le abbia percorse: sono rimaste piuttosto come indicazioni da servire per l'avvenire.

Primo tra questi è Rogiero Bacon. Nato ad Ilchester, il 1214, studiò prima ad Oxford, poi a Parigi; là il trivio, qua il quatrivio, e specialmente la matematica: entrò nell'ordine francescano, si occupò di sperienze, coltivò l'alchimia, l'astrologia; seppe di scienze naturali quanto bastava per farlo sospettare di magia. A richiesta di Papa Clemente IV in 15 mesi scrisse l'*Opus majus*: morto il Papa suo protettore, fu perseguitato, ed incarcerato: morì circa il 1292.

In quest' opera, che in alcuni manoscritti porta il titolo: *de utilitate scientiarum*, ed in altre, dette *opus minus*, ed *opus tertium*, ci sono intuizioni che oltrepassano quel secolo: doversi allo studio della grammatica e della logica sostituire le lingue; l'ebraica e la greca per intendere la Bibbia ed Aristotele; l'araba per intendere Avicenna ed Averroé. Biasima quindi quelli che hanno studiato filosofia nelle traduzioni, e non risparmia San Tommaso. Da grandissima importanza alla matematica, sotto la quale raduna tutte le discipline del quatrivio; la chiama l'alfabeto della filosofia, il fondamento della logica e della teologia ad un tempo. Largamente si occupa dell'astrologia, e molto attribuisce all'influsso degli astri sui corpi, e quindi per loro mezzo su gli animi, senza che ne patisse violenza l'umana libertà: largamente pure dell'ottica, della musica, della geografia; studi insoliti in quell'età. San Tommaso il quale contemporaneo di Rogiero Bacone, raccolse pure l'enciclopedia nella Somma, trascura le ricerche naturali; anzi tralascia perfino di commentare la Fisica di Aristotele.

Quel che più rileva è inoltre il gran caso che il frate francescano fa dell'esperienza: maggiore non ne farà Francesco Bacone tre secoli dopo. « *Sine experientia*, egli dice, *nihil sufficienter sciri potest.... haec sola scientiarum domina speculativarum*.

E non la inculca soltanto a parole, ma ne dà l'esempio, ed osserva e sperimenta quanto i tempi gliel possono consentire.

C'è in questo frate della divinazione certamente, ma del secolo in cui viveva ci ammoniscono altre sentenze. La esperienza interna è per lui fondata nella mistica, sui gradi della illuminazione interiore; inclina con gli

arabi alla separazione dell'intelletto agente dall'anima: conviene coi suoi contemporanei che la teologia sta più in alto della filosofia, e n'è il complemento; conviene, che la filosofia « *habet dare probationes fidei christianae* »; e finalmente riconosce che ogni studio è vano, se non è rivolto alle cose divine: « *humana nihil valent, nisi applicentur ad divina* »; e che il servire alla chiesa è il vero regnare. La Chiesa però non volle saperne del *doctor mirabilis*.

I germi nuovi rimasero soffocati dalla mistica, e dall'ambiente sfavorevole: rimasero ne' suoi libri a testimoniare che sì nella storia, come nella natura appariscono talvolta delle varietà straordinarie, le quali per manco di proporzione col mondo circostante passano inosservate ed infeconde.

Se Rogiero Bacone rappresenta un presentimento dello sperimentalismo Raimondo Lullo rappresenta un tentativo di razionalismo.

Ranfon Lull nacque a Majorca il 1235: fino a trent'anni fu cavaliere, e gran siniscalco alla corte di Giacomo d'Aragona, quando a un tratto si disgustò del mondo. Fervente nella nuova via, come succede, si mise in capo di diffondere la fede cristiana dimostrandola la sola vera: studiò dieci anni, imparò l'arabo da uno schiavo per combattere l'averroismo, ch'era il gran nemico di quel tempo, ed entrò nell'ordine de' francescani. Corse l'Europa sollecitando re e papi ad una crociata: andò in Africa da missionario in cerca di martirio: due volte imprigionatovi, fu liberato da mercatanti genovesi; all'ultimo per lunghe violenze patite morì di ottant'anni il 1315, in fama di martire e di santo. A noi preme la sua attività scientifica, e principalmente quell'*Ars ma-*

gna che scrisse di circa 40 anni, e per cui acquistò celebrità tale da controbilanciare, per numero di seguaci, la prevalenza di San Tommaso.

Lullo partiva da questi due presupposti, che Dio vuol essere conosciuto, e che di Dio non c'è niente più grande. Sbagliarsi all'ingrosso coloro che antepongono la fede alla dimostrazione; è merito della fede, esser sovrasensibile, non già indimostrabile; e poi la fede poterci ingannare, la dimostrazione no.

La filosofia, ei dice, comincia col dubbio: *quam primum incipit, incipit dubitare, incipit philosophari*. E le dimostrazioni lulliane sono tutte *a priori*: così egli prova l'esistenza di Dio, la Trinità, l'incarnazione; ed il Cristianesimo è vero, perchè insegna ciò che la ragione deduce *a priori*.

Il Lullo attribuì l'invenzione di quest' *Ars magna* ad una illuminazione divina, e i suoi seguaci lo dissero dottore illuminatissimo, e tromba dello Spirito Santo. Chiamò l'Arte Magna col nome di Kabbala, e ne spiegò così il motivo: *dicitur haec doctrina kabbala..... quod idem est secundum Hebraeos ut receptio veritatis cujuslibet rei divinitus revelatae animae rationali*.

Qual è il concetto di questa nuova arte?

L'Arte Magna, dice lo Stöckl, è un metodo logico-matematico di combinare certi concetti, e disciogliere ogni problema scientifico: un'arte inventiva universale fondata su la Topica di Aristotele. Essa pretende di essere una introduzione universale alla scoperta di tutto ciò che si può di ogni oggetto scientificamente cercare, stabilire, distinguere, provare.

C'è un artificio tecnico per cui si dispongono in un cerchio tutt' i soggetti possibili, in un altro i suoi predi-

cati assoluti, in un altro i relativi, in un altro le virtù, in un altro i vizi, in un altro tutte le varie domande di tempo, di luogo, di causa, di fine, e vie via, espresse con le parole, *utrum, quid, de quo, quare, quantum, quale, quando, ubi, quomodo, cum quo*. Tutti questi cerchi concentrici rappresentano tutte le possibili combinazioni di questioni, e di soluzioni: si gira un cerchio, e gli altri stanno immobili; poi un altro, e poi un altro cerchio, finchè tutte le combinazioni si siano esaurite. È stato detto che occasione alla scoperta di questo metodo siano state le combinazioni e l'uso che la Cabbala faceva de' numeri e delle parole bibliche; e non è inverosimile; ma noi della Cabbala e della sua origine diremo quando essa si appaleserà nel nostro Risorgimento. Certo è che il Lullo tentò di introdurre in filosofia l'uso delle lettere in luogo de' nomi, come il Vieta fece nella matematica, per facilità di metodo.

L'Arte Magna del Lullo fu commentata e rifatta da Cornelio Agrippa, da Giordano Bruno, ed in tempi recenti studiata anche da Leibniz: l'Erdmann ne ha fatta una esposizione molto particolareggiata nel suo Sommario di storia della filosofia. A noi basta il dire che l'Arte Magna non è la semplice logica formale, ma il fondamento della filosofia e della teologia insieme: è la scienza assoluta che vuol costruire *a priori* il suo contenuto, specialmente quello della fede: è un'anticipazione della Logica dell'Hegel, quale si poteva tentare sei secoli fa.

La Chiesa se ne adombrò, e non a torto: dimostrare i misteri era un distruggerli; fondare la fede nella ragione umana era un capovolgere il mondo medievale. Il martirio del santo autore non salvò l'opera dalla condanna, che dopo molte inchieste fu profferita il 1376.

Allato a questo razionalismo lulliano, che tutta la religione vuol fondare su la dimostrazione, un altro è da registrarne che tutta l'impianta su la conoscenza immediata di Dio. Questa tendenza risalta in quella che si dice la *Mistica tedesca* in contrapposto all'altra che il Lasson chiama la *Mistica romanza*. San Bernardo e poi i Vittorini in Francia, San Bonaventura in Italia avevano dato più peso all'affetto che alla cognizione, la Mistica tedesca, invece, ritiene la prevalenza della cognizione su la volontà, ma la cognizione vera è il contatto immediato di Dio. Per questo verso la Mistica tedesca nasce dai principi di Alberto Magno e di San Tommaso, ed è fondata dal domenicano Eckhardt. Nato circa il 1250 forse a Strasburg, egli è stato o ha potuto essere discepolo di Alberto: studiò poi ed insegnò a Parigi, ed il 1302 fu nominato dottore da Bonifacio VIII a Roma. Predicò con molta fama in varie parti della Germania, e la sua scuola fu detta Mistica tedesca non tanto per la nazionalità, come nota lo Stöckl, come ancora perchè lasciata la lingua latina si serviva della lingua popolare. Non ostante il credito che aveva, e le cariche disimpegnate nel suo Ordine, 28 proposizioni della sua dottrina furono condannate il 28 marzo 1329: egli però premorì alla condanna.

Nel Maestro Eckhardt si scorge il genio della sua nazione; ed alle ardite speculazioni del Pseudo-Dionigi più ardite ancora ne aggiunge del suo.

La più alta attività dell'anima è il conoscere, ma nella cognizione v'ha tre gradi, sensibile, razionale, sovrarazionale: in quest'ultimo soltanto si ha la piena verità. Questa conoscenza nasce da una scintilla divina, dallo stesso intelletto divino, perchè l'occhio di Dio ed il mio qui fan tutt'uno; increato ed increabile è l'intelletto umano

come il divino. Finchè c'è distinzione, non c'è vera conoscenza, perchè in Dio nè c'è, nè si può pensare distinzione alcuna: « *nulla in Deo distinctio esse aut intelligi potest* ! » ma il conoscere consiste nel divenire uno con l'oggetto, dunque anche la nostra conoscenza dev'essere scevra di distinzione: tra l'intelletto e Dio non ci deve essere intermezzo alcuno, ma contatto immediato.

Riguardo a Dio, il domenicano tedesco ripete la dottrina della Teologia negativa dell'Areopagita: fa la creazione necessaria, perchè la relazione tra Dio ed il mondo è come quella che passa tra l'universale ed il particolare: fa necessaria l'incarnazione, anche se Adamo non avesse peccato, secondochè aveva espressamente insegnato l'abate Massimo nel commentare l'opera del Pseudo-Dionigi. Intorno a questa necessità giova anzi avvertire una volta per sempre, che la tengono per necessaria, ed indipendente dal peccato di Adamo tutti coloro, i quali la fanno entrare nel processo teogonico. Raimondo Lullo, di cui abbiamo detto testè, formolava così la ragione di questa necessità: « *oportet Incarnationem esse, ut dignitates divinae ostendant perfecte similitudines suas in creatura, et quiententur in ea* ». Similmente per l'Eckhardt, il mondo essendo un momento integrante nel concetto di Dio, e nell'uomo essendo create tutte le creature, Dio necessariamente deve farsi uomo. Il primo uomo creato da Dio, per lui, non fu dunque Adamo, ma Cristo (1).

(1) Quando in un libro recente fu per la centesima volta ripetuta la teorica della Incarnazione indipendente dalla caduta di Adamo, parve all'autore avere scritta una dottrina ortodossa, ai lettori aver trovata nel libro una cosa nuova; ingenui l'uno e gli altri, perchè in ciò non v'era nè ortodossia, ne novità.

La teosofia dell'Eckhardt si fonda tutta su la identità dell'essere e del conoscere; dell'intelletto umano e del divino; identità che sarà più tardi sviluppata nel corso del pensiero tedesco, specialmente poi dallo Schelling; ma per l'Etica ci s'intravede Kant. L'operare virtuoso è un fare senza fine; il regno celeste, la felicità, la vita eterna non sono fini giustificati, per la volontà etica: come Dio è esente di tutt'i fini finiti, così dev'essere l'uomo giusto. Opera per operare, ama per amare, se anche cielo ed inferno non ci fossero; e se l'Eckhardt dice: ama Dio, si affretta a soggiungere: amalo non perchè è giusto, o perchè ha altri attributi, ma in quanto egli è perfetta uguaglianza con sè stesso.

Potrei mostrare come questi principii applicati alla teologia contengano il germe della giustificazione per la grazia, che poi Lutero propugnò nella Riforma; ma uscirei dai termini del mio libro. Adolfo Lasson, da noi citato di sopra, ha ragione di dire che il fondamento della dottrina eccartiana è nato dall'intima essenza della nazionalità tedesca, e che l'impulso da lui dato non è più cessato, anche quando il nome di lui era dimenticato.

I più importanti di questa scuola sono il famoso predicatore Giovanni Taulero di Strasburgo (1300-1365), ed Enrico Suso di Costanza (1300-1365) più poeta che filosofo.

Coi mistici tedeschi mi sembra da annoverare Nicola di Cusa, assai celebrato, e degno della sua fama; perciocchè nè mi sembra da mettere tra gli scolastici come ha fatto l'Erdmann, nè a capo del risorgimento come ha fatto il Ritter.

Nicola Chryppfs, o Krebs, nacque il 1401 nel villaggio di Cues presso Treves, onde fu detto *Cusanus*. Figlio di

un povero pescatore , per le cure del conte di Mander-
scheid fu messo a studiare nel chiostro di Deventer, donde
era da poco uscito quel Tommaso di Kempis, autore del-
l'Imitazione di Cristo, del cui misticismo si trovano le
tracce nella filosofia del Cusano (1).

Nel 1424, dopo continuati studi a Padova, dottorossi
in diritto: intervenne al Concilio di Basilea, chiamatovi
da Giuliano Cesarini, ch'era stato il suo secondo protet-
tore. Scrisse sostenendo la prerogativa del Concilio; con
tutto questo da Eugenio IV fu mandato in Francia, ed
in Costantinopoli: il 28 dicembre 1448 fu creato cardi-
nale, onore inaudito allora per un tedesco; dipoi da Nic-
colò V, il 1450 ebbe il vescovado di Brescia. Per con-
trasti con l'arciduca Sigismondo d'Austria patì amarezze
e prigionia: morì a Todi a dì 11 agosto 1464.

In tanta operosità di vita scrisse molte opere studiando
durante i viaggi: nella traversata di Costantinopoli ab-
bozzò il disegno de' tre libri *de docta ignorantia*, che
furono la prima e capitale opera da lui composta: altre
moltissime tennero dietro a questa prima composta il 1440;
tra le quali importanti per la storia della filosofia sono
il *de conjecturis*, il *Possest*, e l'apologia della docta i-
gnoranza, che taluni han preteso fosse di Bernardo di
Waging, scolare del Cusano.

Nella filosofia del Cusano, come nei mistici tedeschi,

(1) Tommaso Hamerken, latinamente *Malleolus*, nacque a
Kempen il 1380, e morì il 1471: educato dal tredicesimo al ven-
tesimo anno nel chiostro di Deventer fu l'autore del libro della
Imitazione, che venne attribuito a San Bernardo, a Gersono, e
finalmente a Giovanni Gersen, abate di Vercelli. Di questo libro
furon fatte duemila edizioni, di cui mille francesi.

prevale molto l'influenza degli Alessandrini, di Dionigi Areopagita, di Scoto Erigena, ch'egli chiama *Scotigena*, e dei Mistici nella cui scuola ebbe la prima educazione; ma in lui tutti cotesti influssi sono temperati da un ingegno robusto, e dall'ortodossia delle credenze.

Nell'uomo egli distingue, come Scoto Erigena, il senso, la ragione, l'intelletto. Col senso comincia ogni conoscenza, perchè questo ci dà gli elementi positivi del sapere: il senso non nega mai (*sensus ut sic non negat*). La ragione, astraendo, e quindi negando, distingue gli elementi dati confusamente dal senso. Il tipo delle conoscenze prodotte dalla ragione è la matematica, i cui oggetti, i numeri cioè e le figure, hanno per fondamento l'inconciliabilità degli opposti. Così la retta si oppone alla curva, l'ipotenusa ai cateti, il diametro alla circonferenza, il pari al dispari.

Sopra le opposizioni va però l'intelletto, e le concilia nell'infinito, dove tutti i contraddittorii coincidono. E poichè il principio della cognizione secondo i Peripatetici, si fonda sul principio detto di contraddizione, perciò questa coincidenza de' contraddittorii eccede la scienza, è una non scienza, ma ignoranza. Senonchè essendo noi consci, che questa ignoranza vince di eccellenza la scienza della ragione finita, perciò è una *dotta ignoranza*. Tal è il concetto capitale della nuova filosofia del Cusano.

Ora perchè l'intelletto sovrasta alla ragione? Perchè la ragione col suo *discorso* afferma e nega, cioè distingue: l'intelletto invece nega solamente, nega tutte le opposizioni, nega tutte le differenze. Dimodochè tra le nostre facoltà c'è questa progressione: il senso è positivo, la ragione positiva è negativa, l'intelletto è negativo; e l'intelletto dà la conoscenza più perfetta, appunto come nel-

l'Areopagita e nell'Erigena la teologia negativa è preferibile alla positiva; perchè la negazione della negazione, o del limite, è la più pura affermazione.

La matematica serve di passaggio dalla disciplina all'intelligenza, dal discorso all'intuizione. Il Cusano chiama Iddio, con termine matematico, il Massimo, perchè in matematica nel massimo le differenze spariscono, e la massima circonferenza è tutt'uno, per es., col massimo diametro. Iddio dunque è il massimo assoluto (*maximum absolutum*), dove tutto l'essere è complicato: il mondo creato da lui è il massimo concreto (*maximum contractum*).

Iddio è l'unità, la quale produce l'eguaglianza di sè ed entrambe sono legate da un nesso. *Unitas, aequalitas, nexus* sono l'attività infinita di Dio *ad intra*, le tre persone della Trinità. Partecipare alla unità non si può perfettamente, perchè ogni cosa partecipante è un'altra dall'unità, ha un'alterità (*alteritas*), ch'è compagna della finitezza. *Ad extra* adunque Iddio non può produrre un altro infinito, un'eguaglianza di sè, ma un'alterità soltanto, l'universo; il quale non sarà il massimo assoluto, ma il massimo concreto o contratto; e conterrà *esplicitamente* ciò che Iddio contiene *complicatamente*.

Iddio è dunque l'assoluto essere, e l'assoluto potere; essere per rispetto a sè, potere per rispetto al mondo: egli è il *Possesit*, l'unità perfetta dell'essere e del potere.

L'uomo s'assomiglia a Dio, perchè se Dio ha una mente produttiva degli esseri, l'uomo si assimila gli esseri creati: *divina mens est vis entificativa, nostra mens est vis assimilativa*. Iddio e l'uomo complicano entrambi in sè l'universo, sebbene in modo diverso.

L'uomo-Dio è l'unità di queste due diverse compli-

cazioni : del Massimo assoluto e del Massimo contratto. Mercè di Gesù Cristo gli uomini diventano *crisiformi* e quindi anche *deiformi*. Se non che ciascun uomo non potendo in sè agguagliare Gesù Cristo, tutt'insieme si uniscono in una sola Chiesa, che rappresenta la diversità della concordanza, nello stesso modo come le singole creature si uniscono in un solo Universo. E l'organismo della Chiesa ha, come l'uomo, il senso, la ragione, l'intelletto, nei tre fattori onde risulta; il corpo nel laicato, l'anima nel sacerdozio, lo spirito nei sacramenti.

Il Cusano dalle sue intuizioni filosofiche ha avuto un presentimento del movimento della terra, come di ogni altro astro: non è però esatta la comune opinione, che gli attribuisce il moto della terra intorno al sole: il moto di cui egli fa menzione, si aggira intorno ai poli del mondo: *super polis mundi revolvitur*. Così ha chiarito il Clemens su la fede di un manoscritto trovato a Caes. Più che per questa divinazione astronomica, che del resto egli confessava derivata dai Pitagorici, egli è benemerito per lo spirito conciliativo che portò nelle controversie religiose; non solo ei si provò a conciliare la Chiesa greca con la latina, ma pure nel Maomettanismo tentò di sceverare il vero ed il falso. La sua mente dialettica lo portava a queste conciliazioni, ch'erano in confermata della sua dottrina filosofica. E cotesta osservazione lo scagiona forse del carico che gli si è fatto di aver mutato parere, e sostenuta prima la prerogativa del Concilio di Basilea, poi il primato del Pontefice: ei poteva e nell'un caso e nell'altro aver sempre di mira il pacificamento della Chiesa.

Tutt'i filosofi, di cui noi abbiamo discorso finora, ritengono conforme al fondamento della Scolastica la tra-

scendenza di Dio, ma le loro dottrine, le loro esigenze vi ripugnano. Rogiero Bacone vuol fondare la scienza su la esperienza; Raimondo Lullo vuol dimostrare per fino i misteri; il Maestro Eckhardt ammette l'identità dell'intelletto umano col divino; Niccola di Cusa scorge nell'Universo un Dio contratto: tutti cotesti germi fecondati nel Risorgimento, non tarderanno a portare i loro frutti nella filosofia moderna.

CAPITOLO XXI.

IL RISORGIMENTO CLASSICO E LA PROTESTA.

Tra il fine della Scolastica, e l'inizio del nuovo pensiero filosofico, con cui si apre il mondo moderno, tramazza un periodo di circa due secoli, che vien chiamato Risorgimento: sede principale n'è l'Italia. Se non che essendo doppio il giogo che gravava le menti durante il Medio Evo, uno il domma, l'altro la scuola, in doppia guisa lo spirito ridesto v'insorse contro, con la Riforma in Germania, col Risorgimento in Italia; qui contro la Scuola, là contro il domma. Nostro tema precipuo è dire il disegno ed il corso del Risorgimento: della Riforma toccheremo solo in quanto serve alla piena comprensione di questo periodo.

Nella Scuola signoreggiava Aristotele, e con lui i commentatori, specialmente l'arabo Averroè: rivolgersi contro la Scolastica importava pigliarsela con Aristotele prima, e poi con gli averroisti: e così avvenne. Il 1438 fu mandato a Firenze da Giovanni Paleologo l'erudito Giorgio Gemisto Pletone per trattare l'unione della Chiesa greca con la latina. Costui nato a Costantinopoli il 1355,

e morto nel Peloponneso il 1452, tutt'altro desiderio aveva, che di veder conciliate le due grandi chiese, e mirava invece a far rinverdire il Gentilesimo: il suo odio contro Aristotele non aveva altra radice, che di esser servito da campione alla dottrina della Chiesa. Ravvivò adunque gli studi greci: e sua mercè a Firenze si raccolse, sotto gli auspici di Cosimo de' Medici, quell'Accademia platonica, in cui rivisse l'antica scuola d'Atene, distrutta nove secoli avanti da un decreto di Giustiniano. Il Concilio detto dell'Unione fallì al suo scopo, ma il mondo greco si riunì veramente col latino, e Gemisto fu più fortunato di Eugenio IV. — Caduta Costantinopoli il 1453 in mano de' Turchi, altri Greci profughi vennero in Italia e continuarono a infondervi l'amore dell'antichità: l'Italia tornò un'altra volta ad essere la Magna Grecia: tornò alle fonti fresche della civiltà classica, e si sentì rinascere. Sorsero a questo proposito le prime lotte tra il Platonismo e l'Aristotelismo: Giorgio Scholarios, detto Gennadio, s'oppose a Gemisto, e fece bruciare l'unico esemplare completo del libro di lui su la differenza tra il Platonismo e l'Aristotelismo. Il Bessarione, diventato di poi cardinale (1395-1472), riprendeva la difesa di Platone contro Giorgio Trapezunzio, suo concittadino.

Meglio che le polemiche di questi Greci giovò Marsilio Ficino (1433-1499) con le sue lezioni regolari intorno alla filosofia platonica tenuta nell'Accademia, e più ancora con la traduzione delle opere di Platone edita a Firenze il 1483, e di Plotino edita il 1492. A lui, innamorato della speculazione greca, e nato nella fede cristiana, sembrò di scorgere una stretta parentela tra il Cristianesimo ed il Neoplatonismo, la quale fu il fondamento della nuova teosofia.

Ma il Risorgimento non nacque dalla scuola, nè dall'avvenuta de' Greci : già si è soliti trovarne le origini più in là, ed il Petrarca si può dire a capo di questo Risorgimento anteriore. L'Italia, perduto l'Impero, perdette la memoria di sua grandezza terrena : la Chiesa aiutolla a questa dimenticanza, sereditando quella che sant'Agostino aveva chiamata la *città terrena*. La prima volta che gli occhi si stornarono dal cielo, il voto universale fu la liberazione della città santa, di Gerusalemme : all'ultimo si accorsero che qualcosa di santo c'era pure tra noi, ed era l'Italia dei nostri grandi avi, ch'era anche essa una tomba ; la tomba, come la chiama il Fischer, del più glorioso passato del mondo. Gli umanisti furono i nuovi crociati : l'Italia in questa ricerca conquistò se stessa, festeggiò la sua gloria ; e la ricerca non fu eccitamento di scuola, ma il senso della vita che dopo tanto torpore si ridestava.

Quelli che furono detti *studia humaniora* miravano a formare non l'astratta intelligenza, ma l'*umanità*, ed erano quasi una riscossa contro le forme vuote della scolastica. La Chiesa non si accorse delle conseguenze che ne sarebbero derivate, ed il periodo più fiorente di questi studi corre tra Niccolò V, fondatore della biblioteca vaticana (1447-1455), e Leone X (1513-1521), che diede il nome al suo secolo, fra due papi cioè.

Gli Umanisti avevano cominciate le loro prove mostrando il loro animo ostile contro le istituzioni della Chiesa non meno che contro la barbarie della scuola : Lorenzo Valla (1415-1465) impugna ad un tempo e la donazione di Costantino, e la logica aristotelelica. Talvolta la loro ostilità era inconscia, e lo scrittore credeva in buona fede poter essere cristiano di cuore, e pagano di

mente; tal' altra n' eran bensì consapevoli, ma sotto la frase antica sapevan celare il pensiero nuovo; ed era tollerato in elegante latino un pensiero che sarebbe stato pericoloso, se espresso in volgare.

E poi gli stessi uomini di chiesa, qualcuno de' papi ancora; avevan preso gusto agli studi classici, come quelli che a loro sembravano assai discosti dalla materia della nuova fede; e mentre si adombravano di dottrine che toccavano immediatamente il domma, lasciavan correre poi opere ch' erano il reciso contrapposto delle tendenze cristiane.

Per questo motivo il Risorgimento e la Protesta furono giudicati dalla Chiesa con diverso criterio; ed i papi protessero, o almeno lasciaron correre il primo, mentre contro la seconda furono fin dal principio implacabili.

La Protesta nacque in Germania come riscossa contro il domma: non contro ogni domma in generale, ma contro le indulgenze prima, contro la giustificazione per mezzo delle opere dopo, contro la costituzione gerarchica della Chiesa all' ultimo. Diremo in poche parole il significato di queste negazioni protestanti, e la loro progressiva connessione.

La Chiesa costituita in gerarchia esteriore richiedeva obbedienza, la quale non si poteva altrimenti manifestare, che per mezzo delle opere. Ammesso questo principio, ne derivava che la Chiesa stessa potesse dispensare dalla prestazione di un' opera, riscuotendone l'equivalente: l' indulgenza era appunto la tariffa di questa equivalenza.

La Protesta di Lutero (1483-1546) cominciò con le tesi contro l' indulgenza sostenute a Wittemberg il 31 ottobre 1517. L' indulgenza è un assurdo, perchè la salute

dell'anima, a suo avviso, non dipende da prestazione di opere.

Che cosa sostituisce egli alla giustificazione per mezzo delle opere? Sostituisce la giustificazione per mezzo della fede. Or poichè la fede è effetto immediato ed intimo della grazia, poichè la grazia non si può conferire per nessun mezzo esteriore, ma dev'essere largita da Dio, perciò ogni culto è perfettamente estraneo alla salute dell'anima; e quindi inutile l'intervento di ogni potestà ecclesiastica.

Così la Protesta si rivolgeva contro la gerarchia cattolica, fondandosi sopra un motivo religioso.

Dalle poche linee che abbiamo disegnate è facile scorgere l'essenziale divario tra il nostro Risorgimento, e la Protesta germanica: noi si mirava a rinnovare la scienza, in Germania si mirava a rinnovare la coscienza: noi a distruggere la intuizione medievale del mondo, i Tedeschi a distruggere la religione medievale. La chiesa cattolica poteva o non comprendere o non temere gli effetti lontani del Risorgimento; ma essa non poteva disconoscere l'imminente pericolo della Protesta.

Lutero, dal suo canto, temeva della coltura mondana, non meno che la chiesa cattolica: tutti sanno le sue polemiche con Desiderio Erasmo di Rotterdam (1467-1536), ed il suo odio accanito contro Aristotele. Di quest'ultimo credeva quasi che fosse un diavolo in persona; dimodochè se l'Aristotele scolastico gli era esoso come campione del papismo, l'Aristotele originale gli pareva del pari nocivo come tendente ad un naturalismo inconciliabile con la religione.

La rigorosa esclusione di Lutero fu temperata però da Melantone (1497-1560), il quale, tutto pesato, pronunziò: *carere monumentis Aristotelis non possumus.*

Risorgimento e Protesta nel loro primo impeto concorsero adunque nel divisamento di romperla con Aristotele: entrambi però s' accorsero che questa rottura era ancora impossibile, e se la pigliarono prima con la barbara forma, poi con le interpretazioni della scuola. Bessarione, rinnovando il giudizio di Salomone, divide tutta la filosofia in due parti, e la teologia assegna a Platone, la scienza della natura ad Aristotele; e Melantone, pur ammettendo che nelle rimanenti parti della filosofia si possa far capitale degli altri autori, per la logica stima si debba aderire pienamente ad Aristotele.

Oltre ai Greci menzionati, che presero parte a favore di Platone, o a favore di Aristotele, degni di esser citati, per l' aiuto filologico che prestarono, sono ancora alcuni altri, quali per esempio, Giovanni Argiropulo di Costantinopoli, morto a Roma il 1486, maestro di Pietro e di Lorenzo de' Medici; e dopo lui Demetrio Calcondila (1424-1511) succedutogli nell' ufficio di maestro della lingua greca nell' Accademia di Firenze. All' Argiropulo si debbono le traduzioni latine di parecchi libri aristotelici, dell' Organo, della Fisica, dei libri sul cielo, e su l' anima, e finalmente degli Etici nicomachei. E traduttori di opere aristoteliche furono Giorgio Trapezunzio (1396-1486), e Teodoro Gaza, morto il 1478, inclinati entrambi all' aristotelismo.

Similmente, oltre al Ficino ed al Pico, sono da ricordare Angelo Poliziano (1459-1494) elegantissimo poeta, discepolo di Cristoforo Landino nelle lettere latine, e dell' Argiropulo nelle greche, che tenne delle lezioni sopra Aristotele, più rettoriche che filosofiche, e che tradusse l' Enchiridio di Epitteto, ed il Carmide di Platone; e dopo del Poliziano Ermolao Barbaro, anche lui più filologo che

filosofo, il quale, benchè nato a Venezia (1544-1593), appartiene tuttavia a quel ciclo di ellenisti antiscolastici, a cui erano barbari così i commentatori latini, come gli arabi. Costui tradusse alcuni scritti di Aristotele, i commentari di Temistio, e compose un *Compendium scientiae naturalis ex Aristotele*.

Seguirono questo indirizzo filologico Mario Nizolio, nato a Bersello (1498-1576), il quale combattè la scolastica nel suo *Thesaurus ciceronianus*, e nell'*Antibarbarus*; e Leonico Tomeo, nato il 1456, il quale sebbene insegnasse a Padova fin dal 1497 non fu nè averroista, nè alessandrista, anzi neppure aristotelico, ed intese a conciliare Platone con Aristotele.

Tra gli stranieri per la stessa via camminarono Desiderio Erasmo, di cui s'è detto: il suo giovane amico Ludovico Vives nato a Valenza il 1492, morto a Brügge verso il 1540; e finalmente Giacomo Lefrève di Etaples in Piccardia, detto *Faber Stapulensis*.

CAPITOLO XXII.

RISORGIMENTO — NEOPLATONISMO, CABBALA, MAGIA.

La filosofia in Grecia incominciò dal naturalismo, e riuscì alla teologia: nel risorgimento essa segue il processo inverso, e dalla teologia prende le mosse per avviarsi al naturalismo. La ragione di questa inversione è manifesta. I primi Greci quando presero a filosofare non avevano una scienza precedente, e l'obbietto delle loro ricerche non potè essere altro, che la circostante natura: gl' Italiani invece quando ripigliano la loro speculazione si trovano avanti una dottrina precedente. Saltando il periodo

della Scolastica, primi ad incontrare trovano i Neoplatonici. Fra il Neoplatonismo ed il Cristianesimo c'è, come abbiamo visto, una certa parentela: entrambi mirano alla conciliazione del mondo con Dio: il Ficino coglie questo sforzo comune, e poichè la conciliazione era stata nel Medio Evo in mano della Chiesa, ei si volge a tentarla per altra via, per mezzo la conoscenza della natura. Ora la conoscenza di Dio determinata dalla conoscenza della natura è appunto la teosofia. Il Ficino è un teosofo: la natura è per lui un gran mistero da svelare: nelle profondità di lei s'oculta l'essenza medesima di Dio. La religione per lui non tanto non è il solo mezzo di conciliazione con Dio, ma non è neppure il principale: Iddio, come Alessandro Magno, si compiace che ogni popolo l'adori a modo suo, purchè gli renda omaggio. Sebbene di quarantadue anni si fosse fatto prete, sebbene avesse scritto *de religione christiana*, e commentato la lettera ai Romani, nondimeno il fondo della sua filosofia è platonico, com'egli credeva; neoplatonico in realtà. Nel filosofare tenne ferma la massima di non volersi contrapporre a Platone: *nolim marsilianam doctrinam opponere platonicae*, e la sua trattazione più importante intitolò: *teologia platonica*. Quest'opera in 18 libri edita il 1482 si aggira precipuamente intorno alla dimostrazione della immortalità dell'anima.

Amico di Marsilio Ficino, e *complatónico*, come questi lo chiamava, fu Giovanni Pico principe della Mirandola. Nato il 1463, morto il 1494, egli accoppiò al Neoplatonismo la Cabbala, della quale ora cade in acconcio spiegare la origine ed il significato. Il giovane principe mirandolano aveva formolato 900 tesi contenenti la sua dottrina con intenzione di difenderle in pubblica disputa

a Roma: l' autorità ecclesiastica glielo vietò, perchè i teologi d' Innocenzo VIII ne avevano scoperto tredici come eretiche.

Qui si domanda: che c'entra la Cabbala col Neoplatonismo?

La risposta è chiara. Concepita la natura come un gran mistero da disvelare, è naturale altresì il supporre che ci abbia da essere una chiave che ce ne aiuti l' intelligenza. La Cabbala, creazione della filosofia giudaica, è appunto la ricerca di questa chiave segreta: la Cabbala è la gnosi giudaica. Come altra volta nel corso della storia il Logos de' filosofi greci s'era riscontrato col Messia giudaico, così ora il Neoplatonismo s'incontra con la Cabbala.

Intorno alla origine storica di questa scienza occulta chi la fa risalire ai tempi dell'esilio in Babilonia, quando i Giudei conobbero le dottrine del Parsismo; chi, invece, al Medio Evo, quando essi per mezzo degli Arabi conobbero i filosofi neoplatonici: può stare che nata anticamente si sia ampliata e modificata appresso.

La Cabbala (Cabbalah) è contenuta nel libro di Iezirah scritto da Akibah, e nel libro di Sohar scritto da Simon Ben Iochai. Nel primo si discorre di Dio, delle essenze intermedie, e del mondo: nel secondo s'insegna la conoscibilità di Dio, e le sue manifestazioni graduali per mezzo di successive emanazioni.

Iddio in sè non è qualche cosa di determinato nè di conoscibile, e si chiama *Ain-Soph*: prima sua produzione è l' *Adam Kadmon*, l' uomo primitivo, figlio di Dio. Mediante *Adam* sono determinate le dieci forze o intelligenze (*Shepiroth*), ordinate a tre a tre, esprimenti l' intelligenza, la moralità, la forza: l' ultimo *Sephirot*, ch'è il decimo,

si aggiunge ai primi nove ed è l'ordine, l'armonia di tutt' i precedenti. È lo stesso processo della Gnosi, con questo divario che quivi gli Eoni sono ordinati a due a due, e qui i Sephiroth sono ordinati a tra a tre.

Questa fantastica filosofia fu rinnovata da Pico della Mirandola, il quale allo studio delle lingue classiche aggiunse quello dell'ebraica; e dopo di lui da Giovanni Reuclin (1455-1523), un tedesco che venuto a Firenze, e conosciutovi Pico Mirandolano, s'innamorò della letteratura ebraica, e fu uno di quelli che prepararono la Riforma.

A Reuclino si congiunge Enrico Cornelio Agrippa di Nettesheim (1487-1535), il quale si volse al lato pratico, e dalla Cabbala procedette alla magia. La Cabbala dice che nella natura si occultano forze divine, la magia soggiunge: bisogna che l'uomo s'ingegni di guadagnarle, e di dominarle. Agrippa distinse la magia in elementare, che cercava le forze occulte degli elementi corporei; in celeste, che investigava l'influsso delle stelle; ed in divina, che si serviva della fede, e delle cerimonie religiose.

A cercare le forze elementari occulte soccorse l'alchimia, questa scienza che penetra nell'intima formazione de' corpi; a spiare l'influsso delle stelle applicossi l'astrologia; a penetrare nelle virtù delle parole e de' riti la mistica pratica, la teurgia.

Per l'anzidetto rimutamento avvenuto nel concetto della natura, il sisorgimento si differenzia dal Medio Evo: prima la natura era lo strumento dell'azione divina, ora essa stessa ha una virtù divina, che l'uomo può scoprire, e metter a profitto: al miracolo succede quindi l'arte magica; alla leggenda de' santi taumaturghi la leggenda degli uomini sapienti e maghi. Il tipo di questa età è prima Merlino, poi Fausto, il dottore leggendario della

Germania, che Kuno Fischer chiama il nuovo Prometeo; i poeti ne sono Ariosto e Goethe.

CAPITOLO XXIII.

RISORGIMENTO — ARISTOTELE E I DUE COMMENTI.

Durante il Medio Evo Aristotele fu commentato in servizio del dogma cristiano: questo commento fu detto latino, e ne furono autori Alberto Magno e Tommaso di Aquino; nel Risorgimento era naturale che di questo commento non si facesse più caso.

Quando l'odio covato contro Aristotele si volse contro quelli che ne avevano stracchiato le dottrine per cristianeggiarle, i soli commenti che rimasero in campo furono l'arabo, ed il greco; quello di Averroé, e quello di Alessandro di Afrodisia. Le Università italiane, quelle di Padova e di Bologna segnatamente, si divisero in due parti ostili, averroisti ed alessandristi: la controversia principale si aggirava intorno alla natura dell'anima umana. Gli Averroisti ammettevano un unico intelletto il quale dà l'intelligenza a tutti gl'individui umani; gli Alessandristi, invece, dell'intelletto facevano la forma intrinseca di ciascuno individuo. Gli Averroisti a pro della loro tesi adducevano il contrasto che c'è tra il senso e l'intelletto, e quindi la impossibilità che l'intelletto possa nascere da uno sviluppo delle facoltà sensitive inferiori. A loro sembrava necessario che l'intelletto dovesse avere un'esistenza separata, ed indipendente dall'organismo corporeo. Gli Alessandristi, per contrario, considerando che l'anima è la forma del corpo organico, e l'intendere una funzione di essa anima, tenevano per impossibile di staccare la

funzione dal soggetto a cui appartiene, ed il grado superiore dai gradi inferiori da cui si sviluppa, e con cui è indissolubilmente collegato.

È da avvertire però che si gli uni come gli altri s'accordavano nell'impugnare l'immortalità dell'anima umana; gli Averroisti, perchè l'intelletto unico, al quale solo appartiene l'immortalità, non è forma di nessun individuo in particolare, ma forma esteriore la quale assiste l'uomo nella funzione dell'intendere, finchè la immaginativa dura, e non più; sicchè disciolto l'organismo, e quindi la sensibilità, e l'immaginazione, ogni atto intellettuale viene a mancare, e perciò a mancare anche la personalità dell'individuo umano: gli Alessandristi poi, perchè mancando l'organismo, deve altresì mancare per necessità la forma che vi è collegata.

Il principio di questi ultimi è formulato così: non c'è intendimento senza fantasma, nè fantasma senza organi. Le due opinioni erano entrambe in reciso contrasto con la credenza religiosa della immortalità, e perciò furono ugualmente condannate dal Concilio lateranese il 1513.

Or chi rifletta che su la esistenza dell'oltremondo è fondato tutto quando il sistema delle credenze cristiane, s'accorgerà di leggieri come le scuole del Risorgimento fossero ostili alla fede. La Chiesa adunque si trovava in serio pericolo in mezzo a questo risveglio degli spiriti, ed a questo ritorno verso il paganesimo. Poichè però i filosofi non parlavano a nome loro, ma a nome di altri; non professavano una dottrina propria, ma commentavano la dottrina di Aristotele; perciò il loro insegnamento poteva sembrare conciliabile con la ortodossia religiosa. Si inventò inoltre un'altra distinzione nuova e molto significativa: si distinse la coscienza religiosa dalla scienza; si

disse: come cristiano credo, come filosofo no; e la distinzione si poteva giustificare con le due maniere di verità messe avanti nel periodo della dissoluzione della Scolastica, verità di ragione cioè è verità di fede. Le due verità nel Risorgimento entrano in contrasto, una esclude l'altra: la ragione mi dice che l'anima muore col corpo; la fede, ch'è immortale: le due proposizioni si escludono a vicenda, ma io posso intendere ad un modo, e credere ad un altro. Questa coesistenza del sì e del no nel medesimo spirito era la precisa antitesi della Scolastica, il cui concetto capitale era l'accordo della ragione con la fede. Chi mise in chiaro, e formulò questa situazione fu Pietro Pomponazzi.

Delineato così il carattere di questo periodo, diamo brevi notizie de' filosofi che vi appartengono (1).

Il primo maestro dell'Averroismo nel Risorgimento fu Nicoletto Vernia che insegnò a Padova dal 1474 al 1499. Il suo più rinomato discepolo fu Agostino Nifo, detto pure il Sessano, perchè adottò la cittadinanza di Sessa. Il Nifo (1437-1546) però mitigò l'Averroismo in modo da conciliarlo con l'immortalità dell'anima, che prese a sostenere contro del Pomponazzi.

Dell'Alessandrismo fu principale sostenitore Pietro Pomponazzi (1462-1525) il quale menò gran rumore col libro *De immortalitate animae*. A lui s'opposero Gaspare Contarini, stato suo discepolo, e poi diventato Cardinale (1483-1542), ed Agostino Nifo: egli replicò al primo con

(1) Chi desiderasse notizie più ampie intorno alla storia del presente periodo consulti il nostro *Pomponazzi*, dove sono narrate tutte le controversie su l'immortalità dell'anima umana avvenute durante il secolo XVI.

l' *Apologia*, al secondo col *Defensorium*. Non meno importante è il suo libro *De incantationibus*, dove s'ingegna di spiegare con cause naturali alcuni effetti creduti portentosi; ed i cinque libri *de fato, libero arbitrio, predestinatione, providentia*, dove istituisce una critica rigorosa del dogma cristiano su la predestinazione.

Seguace dell' Averroismo, ed emulo del Pompanazzi fu Alessandro Achillini morto il 1512. L'Alessandrismo prese piede dippiù. Simone Porzio, napoletano, (1496-1554) si ricongiunge alle ardite interpretazioni del Pompanazzi nel libro *de mente humana* principalmente; e tra gli Alessandrini si può annoverare Cesare Cremonesi (1550-1641) che fu l'ultimo commentatore, e l'ultimo aristotelico di fama. Non dico già che l'Averroismo non avesse più seguaci, ma erano di minor conto dei loro avversarii: ed al Pompanazzi si contrapponeva Giacomo Marta un avvocato; ed a Giacomo Zabarella (1533-1589) si contrapponeva Francesco Piccolomini (1520-1624), discepolo di quel Marco Antonio Zimara che passò la vita a conciliare le antimonie aristoteliche, e le averroistiche. Un solo filosofo di questa età ripiglia l'Averroismo con una certa originalità, e gli dà un aspetto panteistico, ed è Andrea Cesalpino (1519-1603): se non che egli nella questione dell'anima non è schiettamente averroista, e si sforza di conciliare i due indirizzi opposti in una dottrina propria. Né il Cesalpino però, né Simone Porzio, che forse gli fu maestro, commentano più: le *Quaestiones peripateticae* del primo, e i due libri *de rerum naturalium principis* del secondo, benchè in sostanza esponano la dottrina aristotelica, hanno la forma di un lavoro originale.

Contro il Cesalpino scrisse Niccolò Torelli (1547-1686), professore di Altdorf, un libro col titolo: *Alpes Caesae*, dove accusò di empietà il filosofo italiano.

CAPITOLO XXIV.

RISORGIMENTO. — DIREZIONE ANTIARISTOTELICA.

Il nostro risorgimento si può partire in due periodi distinti: in uno si cerca di spogliare la filosofia greca di quella sopravveste cristiana che le avean fatto indossare le scuole: Kuno Fischer chiama questo periodo processo di purificazione; in un altro si cerca di gettar le fondamenta di una filosofia nuova, e proporzionata alla cangiata intuizione del mondo. Il primo periodo, che complessivamente si può dire antiscolastico si compie nell'Accademia Fiorentina, e nelle scuole di Padova e di Bologna: quivi si torna, o meglio si crede di tornare al genuino Platone, qui al genuino Aristotele: il Ficino ed il Pomponazzi sono i principali rappresentanti del lavoro che tende a purificare, ossia a cristianeggiare Platone ed Aristotele: Bernardino Telesio apre il secondo periodo del Risorgimento, periodo che per mezzo del Bruno e del Campanella arriva sino al limitare della filosofia moderna.

On'd'era nato questo nuovo bisogno?

L'umanismo frugando nel passato, per mezzo delle sue ricerche aveva reso possibile attingere alle fonti originali la cognizione della civiltà classica: con l'Umanismo va congiunto il primo periodo del Risorgimento filosofico, il rinnovato Platonismo, ed il rinnovato Aristotelismo. Dopo la ricerca erudita vennero i viaggi, le scoperte di terre nuove; ed il mondo fu corso da un capo all'altro. Si conobbero altri popoli, e si osservarono nuovi costumi; nella natura stessa si trovarono fenomeni diversi da quelli fino allora sperimentati. Nel nostro vecchio mondo l'antico

Impero si era disciolto, ed erano venute su nuove signorie; l'antica Chiesa cattolica s'era disciolta ancor essa: non solo la greca non s'era conciliata con la latina, ma dall'antico tronco della latina s'era dispiccata la Germania, e l'Inghilterra. Che più? Il cielo stesso era mutato, o meglio era mutato l'assetto che gli uomini gli avevano attribuito: il sistema planetario di geocentrico, che s'era creduto, s'era dopo le osservazioni e i calcoli di Niccolò Copernico (1543) chiarito eliocentrico. La stampa, di fresco inventata, moltiplicava la diffusione delle nuove scoperte; era naturale quindi che la filosofia aristotelica, escogitata quando si aveva una tutt'altra intuizione del mondo, non fosse più giudicata bastevole in tanta mutazione di uomini e di cose. Bisogna rifarsi da capo, ricominciare le osservazioni, non accettare i principii tradizionali, filosofare secondo principii propri: questo fu il programma del Telesio, che meritamente Bacone chiama il primo degli uomini nuovi. Non più principii teologici, nè aristotelici, ma uopo è trattare *de natura rerum juxta propria principia*. Con questo titolo uscì l'opera di Telesio il 1565 in due libri, il 1587 in nove libri.

Che cosa v'insegna di nuovo?

Anzi tutto che bisogna starsene alla testimonianza dei sensi, dai quali si origina ogni conoscenza, non essendo questa, se non un senso illanguidito ed oscuro.

Nel concepire la natura Telesio non ammette altro che materia, e forza; e la forza si sdoppia in due contrari, il calore ed il freddo; e del calore è centro il sole, del freddo la terra. Insegnando poi egli la medesimezza del calore col moto, ne conseguita che tutto alla fine si riduce a materia ed a moto. La sua filosofia si riduce ad un rigoroso monismo; contrapponendosi al dualismo a-

ristotelico in tutte le guise. Per Telesio non c'è opposizione di materia e di forma; non opposizione di elementi; non opposizione di senso e d'intelletto; e neppure di motore e di mosso, perchè il motore non è estrinseco alla materia, ma è una sua forza.

Telesio il primo ha ricavato senza esitazione tutte le conseguenze contenute nel naturalismo schietto: ha spiegato la psicologia col senso, ed il senso col moto; ha spiegato la morale con la conservazione della propria forza; precorrendo al Naturalismo inglese di Bacone e di Hobbes.

La semplicità, la coerenza, e l'originalità del Telesio si lascia addietro tutti gli avversari dell'Aristotelismo che gli furono contemporanei. Così Girolamo Cardano (1501-1576), uomo dotto e balzano, matematico, medico, e filosofo, talvolta, come fu detto dallo Scaligero, ne sa più di un uomo, e tal'altra intende meno di un fanciullo. A molte critiche assennate che fa della dottrina aristotelica mescola stranezze; e mentre attribuisce grande efficacia al calore ed alla luce, in vece di considerarli come forze naturali, ne fa l'anima del mondo.

Pertinace persecutore di Aristotele fu Francesco Patrizi (1529-1597), il quale scrisse un'opera apposta: *Discussiones peripateticae*, per combattere lo Stagirita; ed una altra: *Nova de universis philosophia*, per edificare un sistema proprio. Se non che nella critica riuscì acerbo oltre il convenevole, e le buone osservazioni confuse con calunnie e maldicenze; e nella esposizione della sua dottrina fu poco felice, avendo dal Neoplatonismo ricavato una specie di emanatismo, ch'è veramente poco nuovo, e dove si parla frequentemente di luce, ma ci si vede poco chiaro.

Il Patrizi fece di tutto per indurre e papa e gesuiti alla distruzione dell'aristotelismo, ma, sebbene chiamato ad in-

segnare a Roma, non ebbe la soddisfazione di vedere per le scuole italiane raccomandato il suo poco sincero Platonismo.

Più accanito di lui, s'è possibile, fu Pietro Ramo (1515-1572) nelle sue *Animadversiones in dialecticam Aristotelis*; ma, oltrechè la costui riforma concerneva soltanto la Logica, nulla di nuovo seppe ei contrapporre, salvo un certo miscuglio di rettorica attinta alle opere di Cicerone e di Quintiliano. E l'innovazione gli costò cara, perchè fu trucidato la notte nefasta di San Bartolomeo, non senza complicità del suo avversario Charpentier.

Si il Patrizzi, come il Ramo furono giudicati aspramente da Giordano Bruno avversario di Aristotele e di ogni maniera di pedanteria. Questo sventurato ingegno nato a Nola il 1548 fu bruciato vivo a Roma il 17 febbraio del 1600 non per altra colpa, che per aver osato filosofare liberamente.

Il Bruno, estimatore di Telesio, capi che se dovevasi rinnovare la filosofia, non bastava ricorrere nè alle spiegazioni fantastiche del Neoplatonismo, come aveva fatto il Patrizzi, nè ai trattati di rettorica, come aveva fatto Pietro Ramo: occorreva por mano a nuove sperienze, ed a produrre spiegazioni più plausibili. Non dico che nel sistema bruniano non si riscontri qualche reminiscenza neoplatonica dell'anima del mondo, o nuovi artifici logici ricavati da Raimondo Lullo, ma il perno della sua dottrina è l'infinità della natura contrapposta alla finità propugnata da Aristotele. I nuovi fatti erano a lui somministrati e dalla scoperta copernicana, e dalle osservazioni di Ticone Brahe. Da Copernico tolse il sistema eliocentrico del mondo che distruggeva il tolemaico, il quale faceva della terra il centro del mondo, conforme ai dettami aristotelici; e di

là da Copernico procedette, ammettendo una moltitudine innumerevole di sistemi planetari somiglianti a questo nostro. Da Ticone poi attinse il fatto delle comete, che attestano come nel cielo qualcosa di nuovo si generi, contro alla dottrina aristotelica della incorruttibilità de' cieli.

A questi dati offerti dal progresso della scienza astronomica il Bruno aggiunse speculazioni proprie intorno alla necessità che all'infinita causa debba corrispondere un effetto ugualmente infinito; ed intorno alla coincidenza de' contrari nell'Uno, sorpassando il dualismo aristotelico di materia e di forma, di Dio e di mondo, di cielo e di terra, di senso e d'intelletto; e fondando una filosofia più larga e più consentanea alla nuova intuizione del mondo.

Le opere principali dove il Nolano sviluppò i suoi pensieri sono scritte parte in italiano, parte in latino: in italiano i dialoghi del *Principio Causa ed Uno*, e quelli dell'*infinito universo e mondi*; in latino i tre poemi *de triplici minimo et mensura*; *de monade, numero et figura*; e *de immenso et infigurabili et innumerabilibus, seu de universo et mundis*.— In latino sono pure le opere logiche, dove il Bruno imita e commenta l'Arte Magna di Raimondo Lullo.

Ultimo degli avversari di Aristotele, e de' seguaci del nuovo naturalismo telesiano, fu Tommaso Campanella, nato a Stilo in Calabria il 1568, morto a Parigi il 1639. — Appartenente all'Ordine domenicano, al pari del Bruno, promotore di una cospirazione contro il Governo spagnuolo, fu incarcerato dal 1599 al 1626; sicchè il meglio della vita logorò in prigione, fra molti stenti, e con pochi mezzi di studio. Scrisse opere moltissime, di cui più importanti per la storia della filosofia sono il *De sensu rerum*, la *Philosophia realis*, e la *Methaphysica*.

Il Campanella muove i primi passi d'accordo col Telesio: da lui impara che moto e senso sono tutt'uno; quindi che ogni cosa che si muove sente. Da Giambattista Porta (1530-1615) questa opinione gli viene confermata, in quanto che altra spiegazione ei non sa trovare a chiarire la simpatia e l'antipatia delle cose, di cui il naturalista napoletano aveva addotto infiniti esempi. Lavora adunque a sviluppare la teoria del senso, lo distingue in *abditus* ed *additus*, cioè in senso nativo, od occulto, ed in senso sopraggiunto: dal senso deduce l'amore, anche questo distinto in amor di sè, ed amor degli altri. Considera che si il senso come l'amore hanno radice nell'esser nostro, in cui se ne trova la possibilità; e si solleva alle tre primalità della Potestà, Sapienza, ed Amore, che sono il principio della sua Metafisica.

Il Campanella e il Bruno non se ne stettero al modesto e cauto Naturalismo del Telesio: entrambi v'aggiunsero una Metafisica, che diversifica dall'aristotelica, e che in entrambi sotto l'apparente dissomiglianza lascia trasparire un fondo comune. Il principio della coincidenza de' contrari, e quello delle primalità esprimono l'opposizione al principio metafisico di Aristotele. Per lo Stagirita l'atto puro, la pura forma è il vero essere; la materia ne rimane esclusa: per Bruno il vero principio è l'Uno dove materia e forma coincidono; per Campanella è l'Essere uno e distinto in tre primalità originarie ed ugualmente essenziali.

Col Bruno e col Campanella il Risorgimento si chiude: il Vanini nato dopo di entrambi non solo non aggiunge nulla al pensiero speculativo de' suoi antecessori, ma torna indietro sino al Pomponazzi; meritevole di menzione principalmente per l'atroce morte a cui fu condan-

nato dal Parlamento di Tolosa sotto l'accusa di ateismo.

Giulio Cesare Vanini nacque a Taurisano il 1585, morì a Tolosa il 1619. Scrisse due opere: *Amphiteatrum aeternae providentiae* e *de admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis libri quatuor*. In esse di poco discostasi dal Pompanazzi, specialmente dal libro *de incantationibus*: nell'ultima opera però traspare un certo scetticismo che si può credere piuttosto imitato, che frutto delle proprie riflessioni. In Francia, dove il Vanini passò molti anni della vita, i Saggi di Michele de Montaigne (1533-1592), e dipoi le opere di Pietro Charron (1541-1603), e quelle di Francesco Sanchez (1562-1632) avevano messo in voga uno scetticismo, proveniente dalla insufficienza della scienza umana, al quale il Vanini si mostra pure inclinato.

Cotesto scetticismo è parso all'Ueberweg una rinnovazione di quello che prese piede nell'antichità; ma l'Erdmann avverte giustamente, che lo scetticismo de' tre precitati autori non proviene dalle stesse cause: qui dalla scuola si ricorre alla sapienza del mondo, dalle lezioni sterili alla utilità de' viaggi: lo scetticismo non è dunque un momento negativo in senso assoluto: non nega ogni scienza; nega la Scienza della Scuola: ecco il suo vero significato (1).

Mentre in Italia il Risorgimento si conchiudeva con lo scetticismo, in Germania riviveva il misticismo eccartiano

(1) Intorno a quest'ultimo periodo del Risorgimento il lettore potrà consultare i volumi del nostro *Bernardino Telesio*. Anzi se nella esposizione di tutto il Risorgimento siamo stati più brevi, è stato perchè di questo abbiamo trattato distesamente nelle due opere sul *Pompanazzi* e sul *Telesio*.

per opera di Valentino Weigel (1533-1594), e di Giacomo Boehme (1575-1624), il quale in un libro intitolato: *Aurora*, s'ingolfò in ricerche su l'origine del male, e sul peccato originale; strano e buio miscuglio di teologia e di filosofia, con una certa terminologia alchimica attinta ai libri di Paracelso.

FILOSOFIA MODERNA

—————
—————
TAVOLA PRIMA

Il primo capitolo della filosofia moderna comincia con la critica della metafisica scolastica, e si divide in tre parti: la prima tratta della critica della metafisica scolastica, la seconda della critica della metafisica moderna, e la terza della critica della metafisica contemporanea. La seconda parte tratta della critica della metafisica moderna, e si divide in due parti: la prima tratta della critica della metafisica moderna, e la seconda della critica della metafisica contemporanea. La terza parte tratta della critica della metafisica contemporanea, e si divide in due parti: la prima tratta della critica della metafisica contemporanea, e la seconda della critica della metafisica contemporanea.

PARTE TERZA

FILOSOFIA MODERNA

CAPITOLO PRIMO

FRANCESCO BACONE.

Il Medio Evo incomincia con la fede, l'età moderna col dubbio: dubita Bacone e dubita Cartesio, i due uomini che troviamo a capo della nuova filosofia; entrambi insoddisfatti della dottrina tradizionale, entrambi desiderosi di trovar più saldo fondamento all'umano sapere.

Noi avvertimmo un certo progresso nello stesso Medio Evo, quando la filosofia dalla chiesa passò nella scuola; maggiore senza paragone è il progresso dei tempi nuovi, dove la filosofia dalla scuola esce all'aria aperta, e s'intrinseca con la vita. La Scolastica, sia che si rinserrasse in sillogismi, o che s'immergesse nell'estasi, non usciva dalla pura contemplazione; la filosofia moderna comincia col proposito deliberato d'esser pratica. L'Ideale del Medio Evo fu la *civitas Dei*, della quale noi non potevamo in nessun modo essere gli architetti; l'Ideale moderno è il *regnum hominis*, il cui ampliamento dev'esser una conquista fatta co' nostri sforzi.

La mutata postura in cui l'uomo si trova verso la sua meta corrisponde al cambiamento della meta stessa: l'uomo era contemplativo verso l'oltremondo; l'uomo è pratico verso il mondo in cui vive, e si muove.

Chi diede rilievo a questo rivolgimento fu Francesco Bacone. Nato a Iorkhouse il 22 gennaio 1561, morto il 9 aprile 1626, egli visse durante l'epoca della fondazione della potenza inglese. Suo padre era Guardasigilli sotto Elisabetta; egli divenne Guardasigilli e Gran Cancelliere sotto Giacomo I. Vide il suo paese innalzarsi su le ruine della Spagna, la bandiera inglese compiere il giro del mondo, e dominare di là dall'Atlantico; onde gli si generò nell'animo la gran persuasione che la forza umana possa trionfare di ogni ostacolo, solo che sia debitamente indirizzata; e massima ambizione essere il dominar la natura; maggiore dell'ambizione dell'uomo di Stato, che vuol primeggiare nel suo regno; maggiore ancora della superiorità di uno Stato sopra di un altro.

Tra le cure di Stato, a cui attese con varia fortuna, e da cui fu distolto non senza sua colpa, egli covò sempre il disegno di rinnovare la scienza verbosa ed infeconda che avea trovato nelle scuole; ed il 1603 compose l'*Advancement of learnig*, edito il 1605, che poi accresciuto divenne il 1623 il *de dignitate et augmentis scientiarum*; una specie d'enciclopedia, dov'è descritto tutto intero il globo intellettuale (*globus intellectualis*). Ma l'opera a cui egli ha principalmente collegato il suo nome è il *Novum Organon*, pubblicato il 1620, e da lui rifatto ben dodici volte.

Il titolo stesso chiarisce l'intenzione dell'autore: il Nuovo Organo ricorda la logica aristotelica, a cui gli antichi commentatori diedero il nome di Organo: Baco-

ne vuol essere l'Antiaristotele. Al sillogismo ei contrappone l'induzione; all'induzione, che Aristotele non mancò di accennare, contrappone l'induzione vera; e che cosa egli intenda per questa, or ora vedremo.

L'Organo baconiano porta pure il titolo: *de interpretatione naturae, sive de regno hominis*: ecco adunque chiarito il compito che la nuova logica si propone.

Il regno dell'uomo si fonda su la potenza; ma poichè egli tanto può quanto sa, a regnar largamente, bisogna molto sapere: sapere che cosa? Le leggi della natura; conosciute le quali noi possiamo adoperare le forze naturali a nostro servizio. Scoprire queste leggi è la chiave che assicura all'uomo il suo regno: la scoperta è la vera utilità, e quindi la vera grandezza. Bacone si dà ad analizzare la invenzione, come Aristotele aveva analizzato la prova: il Nuovo Organo è l'arte d'inventare (*ars inveniendi*). Ora come si può inventare? Per mezzo della interpretazione della natura: e la natura s'interpreta muovendo dalla speranza.

Bacone, s'è detto, è un filosofo sperimentale: non è del tutto esatto questo giudizio. A lui la speranza non è il fine, ma il mezzo: la serie de' suoi pensieri procede così: sperimento per inventare; invento per dominare su la natura. È il genio pratico degli Anglosassoni che ispira la sua filosofia: perciò egli la chiama figlia del tempo, non dell'ingegno: non è lui che l'ha immaginata, sono i suoi tempi che gliela hanno suggerita.

La esperienza, l'empiria, non era ignota ad Aristotele: che cosa diversifica l'uso che ne fece lo Stagirita dall'uso che inculca Bacone? Aristotele non indicò il modo di purificare l'esperienza, nè di ordinarla metodicamente. L'esperienza è una selva: la storia naturale ne fa l'in-

ventario esatto; ma la storia non è scienza. Come dalla storia si passa alla scienza? Chi ci aiuterà ad uscire dal labirinto, se non il filo di Arianna?

Bacone disdegna gli Empirici, i quali tutto fanno consistere nel raccogliere fatti sopra fatti; e disdegna i razionalisti che tutto vogliono ricavare dal loro intelletto: paragona i primi alle formiche, gli altri ai ragnateli: bisogna raccogliere e lavorare ad un tempo, fare insomma come le api.

In che sta veramente cotesto lavoro? Abbiamo detto: nel purificare e nell'ordinare la sperienza.

Or come si purifica? Sceverandola da tutte quelle anticipazioni che l'intelletto umano può aggiungervi di suo. La scienza dev'essere l'immagine fedele della natura: bisogna dunque sgombrarne quelle tali anticipazioni, che Bacono chiama *Idoli*.

Questo primo ufficio è descritto nella prima parte dell'Organo, ch'è la parte negativa (*pars destruens*).

Ci sono quattro specie di Idoli, da cui bisogna guardarsi: 1. quelli che derivano dall'individualità propria di ciascuno, da questo speco profondo che s'oculta dentro di noi (*idola specus*); 2. quelli che sono inerenti alla umana natura in generale, alla tribù umana (*idola tribus*); 3. quelli che accolgonsi per tradizionali, nel commercio con gli altri uomini, nel foro (*idola fori*); 4. e quelli finalmente che s'imparano nelle scuole, in questi teatri dove si rappresentano favole che si danno per verità (*idola theatri*).

Degl'idoli insiti nel profondo della individualità di ciascuno, Bacono non si occupa molto: chè sarebbe impossibile tenervi dietro: insiste principalmente su gli altri tre. La dottrina degl'*Idoli* per lui risponde al trattato degli

Elenchi sofisticati in Aristotele: l'uno discorre degli impedimenti a formarci i sinceri concetti delle cose, perchè fa la logica dei concetti; l'altro delle illusioni nel ragionare, perchè fa la logica della prova. Ecco un esempio di cotesti Idoli. Chi dice: il sole si muove, perchè lo dice la Bibbia, o perchè lo dice Tolomeo, è in balia di un idolo *theatri*; chi dice lo stesso, ma perchè così credono tutti, casca in un idolo *fori*: chi finalmente lo dice, perchè così gli testimonia la vista, è in preda di un idolo *tribus*.

La correzione degli idoli *tribus* è possibile, se l'uomo considera ch'egli non è abilitato a trasportare nella natura le determinazioni del suo intelletto; e che bisogna trattar le cose *non ex analogia hominis*, ma *ex analogia universi*. Lo spirito è uno specchio disuguale che non riflette bene la natura; bisogna appianarlo con l'arte. Come appianarlo? Aiutando i sensi per via d'istrumenti artificiali, come, ad esempio, la vista col telescopio, e col microscopio. Bacone nel proporre questa maniera di correzione non s'accorse ch'era insufficiente: ei non comprese, che il senso, quantunque invigorito, rimane pur sempre senso. Così al sistema copernicano ei non prestò fede, perchè l'illusione del moto del sole non è tolta neppure dal telescopio.

Che ci fossero però illusioni naturali nelle nostre facoltà conoscitive, egli vide benissimo; ed un'analisi più accurata ce ne darà la critica Kantiana: gli *Idola tribus* sono i precursori delle *Illusioni trascendentali*.

Sceverate le illusioni, o gl'idoli, ciò che rimane è la speranza purificata; purificata, non ordinata. Ora viene il compito della parte positiva della Logica.

L'esperienza ci dà i fatti, dove le circostanze essenziali, e le accidentali sono mischiate confusamente: la legge intanto consiste nelle sole essenziali: con qual criterio sceverarle?

L'induzione *per enumerationem simplicem*, che registra il numero dei fatti senza più, è chiaramente insufficiente. Chi vede in un tempio appese molte tavolette votive, saprà quanti devoti hanno ottenuto la guarigione; ma non già quanti saranno rimasti frustrati nel loro desiderio. Bisogna allato alle *istanze positive* registrare le *negative*. La garanzia della induzione è riposta nel maggior numero de' casi sperimentati: più sperienze, più probabilità. Ma un numero considerevole di istanze positive può esser distrutto da una sola istanza negativa, che provi in contrario. L'induzione vera è quella che non ha più a temere istanze negative. Chi potrà assicurare ciò? Quanto tempo non si dovrà aspettare prima di raggiungere un certo grado di probabilità? E poi, la speranza non potrà mai dare la certezza che istanze negative non ce ne saranno in futuro.

Il processo induttivo viene accertato, se si avrà un fatto tale, che da solo basti a garantire la induzione: e cotesto fatto, attraverso a cui luce limpida la legge, si dice *istanza prerogativa*.

Talvolta l'istanza prerogativa si offre da sè all'osservatore; ma per lo più l'uomo bisogna che la cerchi. Questa ricerca si fa per via dello *sperimento*, che, secondo Bacone, è l'arte di costringere la natura, questo vecchio Proteo, a svelarsi. Il filosofo inglese ha avuto un concetto chiaro del valore metodologico dello *sperimento*, di questo che l'Erdmann chiama la *sperienza sperimentale*, cioè la speranza non data, ma fatta; figlia non della natura, ma dell'arte.

Così abbiamo sott'occhio la tela del Nuovo Organo, e si raccoglie in questi pochi capi.

La scienza dev'essere pratica, cioè in servizio dell'uo-

mo: si esercita per mezzo della invenzione: l'invenzione si ottiene per via della interpretazione della natura: la natura s'interpreta con l'esperienza purificata ed ordinata: la esperienza si purifica con la critica, sceverandola dagl'idoli: si ordina con l'induzione. L'induzione è vera se contro alle istanze positive non temesi più che insorgano le negative; si accelera se per mezzo dello sperimento si trovano le istanze prerogative che la confermino.

La seconda parte del Nuovo Organo, la positiva, non fu finita; non per manco di tempo, nota il Fischer, ma perchè nulla vi si poteva più aggiungere.

Tra il Nuovo Organo, e l'opera sul valore e lo accrescimento delle scienze, che si può dire l'enciclopedia baconiana, corre questo divario, che nel primo c'è la scienza nuova da scoprire; nella seconda, oltre alla nuova, trova anche luogo la scienza antica. Quivi si tratta del rinnovamento scientifico, qui dell'ampliamento. Così dal Nuovo Organo, p. es., è esclusa la metafisica, nella Enciclopedia v'è compresa. E qui giova notare che Bacone non sempre attribuisce alla Metafisica il medesimo valore: una volta è a lui la scienza delle cause finali, un'altra volta delle supreme forme naturali. Ed in quanto la metafisica è scienza de' fini non ha nulla di comune con la fisica; ma in quanto è scienza delle forme semplicissime, è una specie di fisica generale. Le cause finali, come vergini consacrate a Dio, sono infeconde; ma dalla conoscenza delle forme supreme l'uomo può trar profitto, e su di essa Bacone fonda la magia naturale.

Il Fischer nota ancora che l'Enciclopedia di Bacone porse il modello all'Enciclopedia francese compilata dal Diderot e dal D'Alembert. Se non che Bacone distinse il suo globo intellettuale con un criterio psicologico, seguendo

la distinzione delle tre facoltà dell'anima, della memoria cioè, della fantasia, e della ragione; dovechè l'Enciclopedia francese ha la forma raccogliatrice di un dizionario. Ed un'altra differenza più importante forse, è questa che Bacone fa un gran catalogo di ciò che rimane a scoprire; gli Enciclopedisti francesi, di ciò che s'era scoperto: Bacone raduna i problemi; Diderot e D'Alembert i risultati.

Di Bacone si sono portati opposti giudizi non solo sul carattere morale, ma ancora sul merito scientifico. Lasciando stare il carattere che pur troppo non fu bello, per rispetto alla scienza noi possiamo imparzialmente dire col Fischer che egli non fu un abile sperimentatore, ma che però prima di ogni altro delineò il processo del metodo induttivo, e come tale aprì i tempi nuovi. Il Liebig, celebre chimico, ha dimostrato che niuno degli esperimenti fatti da Bacone, hanno importanza; ma Kuno Fischer ha dimostrato altresì e contro del Liebig, e contro dell'Erdmann che la teorica dell'induzione appartiene a Bacone. E come ad esser critico nell'arte non si richiede essere artista, così a Bacone il non aver fatto esperimenti nè scoperte di gran valore, non può levare la gloria di aver additato con precisione il metodo. Egli fu, come la cote di Orazio, impotente a tagliare, ma atta però ad affilare il ferro. L'Erdmann alloga Bacone tra i filosofi del Risorgimento, il Fischer gli dà posto tra i fondatori della filosofia moderna: è quest'ultimo più propriamente il posto che merita.

CAPITOLO II.

RENATO DES CARTES.

Con Cartesio tutti d'accordo fanno cominciare la filosofia moderna: il buon Gallupi ne lo chiama padre. Il vero è che questo nascimento è doppio, uno da Bacone, l'altro da Cartesio.

La filosofia moderna, in entrambi, comincia con una certa critica del passato: una critica tutta esteriore prima, che rifiuta la scienza delle scuole; una critica più penetrativa dipoi che cerca di appurare la vera conoscenza, e di fermarvisi. Sì Bacone, come Cartesio cominciano dal dubbio; dubitano prima di esser certi della propria scienza, ma a Bacone la vera scienza è la esperienza, e proviene dal senso; mentre a Cartesio è il puro pensiero. Bacone fonda il Realismo, che si continua di poi in Inghilterra, ed in Francia; Cartesio fonda l'Idealismo, che si continua in Olanda ed in Germania. Ed il Realismo segue la via della induzione, l'Idealismo quella della deduzione. Così in questi due uomini abbiamo segnati i due sistemi e i due metodi che si contenderanno il campo della filosofia, finchè le due vie non s'incrocieranno nella Critica di Emanuele Kant.

Ma il riscontro si parrà meglio nella esposizione della dottrina cartesiana; diamo intanto pochi accenni intorno alla vita del riformatore francese,

Renato Descartes nacque il 1596 in un villaggio della Turrena fra Dours e Poitiers: nacque di nobile lignaggio, e fu signore du Perron: fece gli studi nel collegio di La Flèche sotto la direzione de' Gesuiti. Per tempo s'ac-

corse però della incertezza e della vacuità che regnava nelle scuole; e infastidito di tutte, pregiò solo le matematiche, mirabili per la loro chiarezza. Andò a Parigi, frequentò le conversazioni, viaggiò pel mondo nove anni, sempre desideroso di imparare: arruolossi soldato in diversi eserciti dell'Alemagna, senza stipendio per essere indipendente; e quando militava sotto l'Elettore di Baviera, in un quartiere d'inverno, concepì il disegno del *Discorso sul metodo* il 1619, il quale fu dunque concepito mentre il *Nuovo Organo* era sotto i tipi.

Il disegno però fu più lungamente maturato nella mente di Cartesio, perchè dopo una lunga dimora in Olanda spesa in meditazioni, ei pubblicollo finalmente a Leida il 1637, in francese. Nel 1641 pubblicò in latino le *Meditazioni* a Parigi; il 1650 il *Trattato delle passioni dell'anima* in francese, ad Amsterdam. Andato in Svezia a studiare nuove meteore sotto un cielo nuovo, morì a Stocolma il 1650. La sua salma dopo 16 anni fu trasportata a Parigi.

Cartesio disdegna ogni sapere, che non sia trovato dalla propria riflessione, quello che si dice sapere storico, e lo paragona all'idropisia, la cui enfiagione non è certo sanità. Forse esagerava questo disprezzo, ma l'esagerazione era allora un contrapposto necessario. Qualcuno ha creduto un'affettazione la sua ignoranza, per potersi più onestamente appropriare i pensamenti altrui. Voltaire diceva di lui: non ha letto nulla, *pas même l'Évangile*. Trovar da sè, ecco il compito ch'egli si propone, in ciò d'accordo con Bacone. Ma donde muovere per andare oltre? Qui comincia il divario. A Bacone la testimonianza del senso era parsa ineluttabile, a Cartesio sembra malsicura. Il punto fermo che cercava Archimede per quindi muo-

vere la terra, a lui è la propria coscienza, la coscienza della propria esistenza. Qui non cape dubbio di sorta, perchè pur volendo dubitare, il dubbio, il pensiero c'è: volendo togliere di mezzo la coscienza, con l'atto medesimo essa si presuppone. Il dubbio può estendersi alla testimonianza de' sensi: Dio può avermi creato in un mondo di apparenze, in uno stato continuo di sogno, e tutto ciò che vedo può essere inganno; ma io che m'inganno, ci sono sempre.

Sottraendo adunque tutto ciò che può essere rivocato in dubbio, ciò che rimane sarà il vero mio essere. Che cosa rimane? Il pensiero: *Cogito ergo sum*.

Cartesio ha trovato la vera conoscenza, e la prima, da cui poi dedurrà le altre. Quali ne sono i caratteri? Due, la chiarezza, e la distinzione: chiarezza, perchè l'Io è immediatamente presente a sè stesso; distinzione perchè l'Io è pensante, ed il pensiero costituisce la sua nota distintiva, per la quale si differenzia dalle altre esistenze. Dovunque posso applicare gli stessi caratteri, io posso estendere la mia scienza: la *regula generalis* di Cartesio è questa: è vero ciò di cui si ha un'idea chiara e distinta.

Bacone aveva stimata più limpida la conoscenza della natura, che quella di noi stessi: egli aveva detto che la natura percuote nel nostro intelletto con raggio diretto; Dio vi percuote con raggio rifratto, a causa della disuguaglianza del mezzo (*propter medium inaequale*); lo stesso uomo vi percuote con raggio riflesso: a Cartesio, invece, nulla è più vero dello spirito, perchè nulla gli è più presente, di quel ch'egli sia a sè stesso: ne' corpi c'è di vero quel che v'è di pensabile, l'estensione, la mobilità, le varie grandezze, le varie figure. I due indirizzi si scorgono qui nella loro più recisa opposizione.

Procediamo nella esposizione della deduzione cartesiana. Perchè io dubito d'ingannarmi? Perchè sono imperfetto. E perchè imperfetto? Perchè ho l'idea dell'infinito e del perfettissimo. Senza questa idea il dubbio non sarebbe possibile; oltre all'idea dell'Io, ho dunque l'idea di un essere perfettissimo, ed entrambe sono innate. « Superest ut mihi sit innata (*idea substantiae infinitae*), quemadmodum etiam mihi est innata idea mei ipsius ». Ma nell'effetto non ci può essere più della causa: se dunque in me c'è l'idea di una sostanza infinita, ed io sono sostanza finita, cotesta idea che si trova in me, deve essere prodotta da causa infinita, di cui l'idea che ne ho io è quasi la nota ch'egli ha impresso in me « ut esset tanquam nota artificis operi suo impressa ».

Abbiamo dunque due idee innate, l'idea dell'Io e l'idea di Dio; e questa necessaria a quella: Dio è in me originariamente, inseparabilmente; nè si deduce per sillogismo dal pensiero di Dio la sua esistenza, come non si deduce dalla conoscenza nell'Io la mia esistenza: l'Io, e Dio sono immediatamente presenti come oggetti al mio spirito: non si deduce dicendo: *Deus cogitatur ergo est*, come non v'ha deduzione nel dire: *Cogito ergo sum*.

L'originarietà dell'idea di Dio, la sua inseparabilità dalla mia essenza, è ciò che differenzia la posizione cartesiana da quella di Sant'Anselmo, erroneamente da parecchi confuse. La novità di Cartesio consiste nella giustificazione antropologica dell'idea di Dio, nell'aver detto: l'idea di Dio è essenziale allo spirito, è innata: ella fa possibile il mio dubbio:

E del mondo esterno?

Cartesio distingue tre classi d'idee: innate, di cui si è detto; fattizie che la nostra attività produce; avventizie

quelle che nè troviamo, nè produciamo, ma di cui la causa dev'essere fuori di noi. A quest'ultima classe appartengono le rappresentazioni dei corpi: noi siamo intelletto e volontà, e quelle rappresentazioni sono immagini: ciò che produciamo noi, lo vogliamo, e quelle rappresentazioni succedono talvolta nostro malgrado; dunque non ne siamo causa noi. Dire che ne sia causa Dio, non può stare, perchè se fosse, c'ingannerebbe, facendocene cercare la causa nel mondo esterno. Ma Dio è verace, dunque i corpi esistono.

Le nostre rappresentazioni provengono da' corpi, ma non in tutto: c'è qualcosa di nostro, dello spirito, che bisogna sottrarre. Quali sono questi modi che appartengono a noi? Le qualità sensibili, colori, odori, sapori e suoni. Che cosa rimane? La sola estensione: in questa consiste l'essenza della natura esteriore. Sottraendo dalla coscienza ciò che v'era di non essenziale, trovammo il pensiero; sottraendolo dal corpo, troviamo l'estensione.

Lo spirito è pensiero, il corpo è estensione: lo spirito è attività, il corpo inerzia: ecco il dualismo cartesiano.

La conciliazione di questo contrasto si fa in due modi: una, metafisica, in Dio; un'altra, antropologica, nell'uomo.

Iddio è il real fondamento della conoscenza e del moto: la verità nello spirito, il moto nella natura provengono ugualmente da lui. Ma c'è un altro soggetto, dove cotesti due opposti si unificano pure, ed è l'uomo. Io non sono nè solo spirito, nè solo corpo: a me appartiene ed il pensiero ed il moto; ma in quale funzione propriamente si rivela l'unità di questi opposti che in me si radunano? Nella passione.

La passione ha nel sistema cartesiano un significato peculiare: essa è un'emozione dell'anima causata, mantenuta,

rafforzata dagli spiriti animali: emozione che non nasce dagli oggetti esterni, ma dalla loro valutazione; vale a dire che ha un'origine mista. Le passioni son date dalla natura, e sono tutte buone: è finita la spiegazione teologica, che attribuiva le passioni ad uno scadimento, e comincia la spiegazione razionale.

Se non che, sebbene buone di lor natura, le passioni contraddicono alla esigenza dello spirito. Lo spirito esige la conoscenza chiara e distinta, e quindi l'opposizione col corpo; le passioni, invece, consistono nel legame di entrambi. Bisogna liberarsi dalle passioni: ecco il compito dell'Etica. E come liberarsene? Svelando la natura delle passioni, conoscendole chiaramente. Ci s'intravede il problema, e la soluzione di Spinoza.

Conciliato il contrasto tra spirito e corpo, ne rimane un altro dentro lo spirito stesso: e se dal primo nasceva la esigenza di liberarci dalle passioni, dal secondo nasce una esigenza nuova, di liberarci cioè dall'errore. Qual è questo secondo contrasto?

Lo Spirito è intelletto e volontà: senza questa dualità non saremmo soggetti ad errori. L'intelletto, infatti, da solo non può ingannarsi, perchè quanto gli riluce la verità, non può a meno di vederla. E la volontà da sola non errerebbe, perchè essa è indifferente. La possibilità dell'errore consiste in ciò, che la volontà spazia più largamente dell'intelletto, sicchè può estendersi del pari alla conoscenza chiara ed alla oscura. La volontà non coincide con l'intelletto, non ne ha gli stessi limiti, e quando li travalica, sbaglia. L'errore richiede dunque il concorso di due fattori, dell'intelletto e della volontà. A liberarsi dell'errore occorre il proposito di contenere l'assenso della volontà dentro i limiti delle conoscenze chiare porte dall'intelletto.

Tutte le conciliazioni tentate da Cartesio per vincere il contrasto del suo reciso dualismo rimasero però infruttuose: egli doveva ricorrere sempre ad uno de' termini a danno dell'altro. La conoscenza chiara, proposta a liberare l'uomo dalle passioni e dagli errori, era propria del solo spirito. Cartesio ridusse l'animale ad un mero automa, perchè non essendo spirito non poteva avere anima: ridusse lo spirito alla sola coscienza, e ne sbandì tutti gli stati inconsci: ridusse la scienza della natura alle sole determinazioni quantitative, e confuse la fisica con la matematica, sempre per voler mantenere il contrasto tra pensiero ed estensione, che domina tutte le applicazioni del suo sistema. Nè s'accorse, che se le sensazioni erano semplici movimenti negli animali, non c'era ragione perchè fossero altra cosa nell'uomo, e che mancando le sensazioni, non eran più possibili le rappresentazioni del mondo che si trovano nella nostra coscienza. Dell'uomo quindi non seppe risolversi a dire che cosa sia: talvolta lo disse *unione sostanziale*, tal'altra non *unità di natura*, ma di *composizione*. Un suo seguace, il Regius scrisse fra le sue tesi questa, che l'uomo è un composto *per accidens*, e suscitò le ire e le accuse del Voetius. L'uomo, difatti, spirito e corpo ad un tempo, era un'obbiezione continua ed effettiva contro il sistema del dualismo. Cartesio non potendo negare questo fatto che gli stava davanti, s'impigliò in parecchie contraddizioni, che la storia dei sistemi posteriori venne esplicando.

CAPITOLO III.

DIREZIONI OPPOSTE CHE SI SVILUPPANO DA BACONE
E DA CARTESIO — HOBBS.

Il corso della filosofia europea procede per due direzioni opposte, seguendo ciascuna la via che l'è stata indicata. Una dice: la verità consiste nella sensibilità, e l'altra invece: la verità consiste nell'intelletto; perchè Bacone cercando il terreno saldo, dove impiantare la scienza, s'era fondato nella sperienza, e Cartesio nella evidenza interiore, ossia nella coscienza. I seguaci svilupperanno le conseguenze di queste due spiegazioni unilaterali; ed all'ultimo s'accorgeranno che nessuna delle due è sufficiente: le due direzioni opposte si raduneranno in una spiegazione piena, e da questo radunamento nascerà la Critica Kantiana. Tal è lo schema di questo periodo che si compie in un secolo e mezzo, e di cui la doppia origine, ed il doppio corso va a finire in una medesima meta.

Bacone aveva detto che con la sperienza s'avessero a rinnovare tanto le scienze sperimentali, come le morali; ma egli alla Morale aveva appena accennato, della Politica aveva taciuto, e la Religione aveva espressamente escluso dalla trattazione scientifica. Le applicazioni da lui tralasciate o per difetto di tempo o per accorgimento politico furono fatte da un suo giovane amico, Tommaso Hobbes.

Hobbes nacque a Malmesbury il 1588; studiò ad Oxford, e si compiacque della dottrina de' Nominalisti. Ventenne ancora fece da educatore a casa di Lord Cavendish, di-

poi Conte di Devonshire, e viaggiò in Francia ed in Italia: tornato entrò in relazione amichevole con Bacone: tradusse Tucidide, studiò matematiche e scienze naturali che poi insegnò a Carlo II: conobbe il Gassendi e l'P. Mersenne; ebbe in pregio le scoperte di Galilei e di Harvey: cominciò a comporre il 1640 il trattato su la natura umana, ed il *de corpore politico*, ma non li pubblicò: il 1642 compose a Parigi gli *elementa philosophiae* ed il *de Cive*; a Londra finalmente il 1651, il *Leviathan*, ch'è il suo lavoro principale. Morì ad Hardwicke il 1679.

Hobbes vissuto tra la ribellione e la restaurazione, a vincere il drago della rivolta concepì la necessità di uno Stato mostruosamente forte, di un Leviathan. A questo concetto concorse e la speranza de' tempi, e la filosofia ch'egli aveva accettato.

Hobbes dai Nominali aveva imparato che nulla esiste, tranne gl'individui; e da Bacone, che il mondo va spiegato con le cause meccaniche. Non c'è dunque altro che individui, la cui operazione è soltanto movimento. La filosofia deve spiegare i fenomeni con le cause, e dalle cause prevedere i fenomeni: deve essere pratica; nè più nè meno di come aveva detto Bacone. Se non che dove Bacone ebbe d'occhio le scoperte tecniche, ei si volge alle applicazioni politiche.

Tutto il nostro sapere nasce dalle sensazioni, e le sensazioni dal moto. Pensare non è altro che addizione e sottrazione; è un legare, ed uno sciogliere; un calcolare insomma.

Gli elementi del pensiero sono le sensazioni, gli elementi dello Stato gl'individui umani. La natura non dà altro che individui, come nasce dunque lo Stato, la cui essenza consiste nel viver comune? Come dallo *Status naturalis* si origina lo *Status civilis*?

Ogn' individuo tende a conservare sè stesso, ad estendere la sua forza fin dove può: gli altri individui gli sono d' inciampo; quindi la guerra di ognuno contro tutti (*bellum omnium contra omnes*) come conseguenza dello stato naturale. Ogni uomo è per un altro un lupo: *homo homini lupus*.

Dalla guerra di tutti contro tutti bisogna uscire: è un caos, dove manca la sicurezza della propria conservazione: sicurezza che ognuno desidera. Come uscirne? Rinunziando alla sua forza, trasportandola in un altro; e cotesto trasferimento è il contratto primitivo, su cui si fonda lo stato civile. Chi è investito della forza di tutti? Lo Stato: il quale perciò diviene onnipotente, senza limiti, un *dio mortale*.

Ogni limitazione, che si tentasse di opporre alla costui potenza, sarebbe una ribellione: e limitazione sarebbe lo Statuto, limitazione l' indipendenza della Chiesa. Hobbes vuol tutt' i poteri in una mano sola, il temporale e lo spirituale; vuole la sovranità assoluta, senza divisione di poteri; rifiuta i Parlamenti: concepisce lo Stato, come lo concepivano gli Stuardi, salvochè questi lo fondavano su la grazia di Dio, egli su la natura stessa dell' uomo.

Non è esatto il dire che per lui lo Stato non abbia contenuto etico nè religioso: l' ha, ma è morale ciò che giova allo Stato: è vera religione quella che lo Stato comanda. Ogni religione nasce dal timore di potenze invisibili: dove non arriva la forza dello Stato, quivi si finge una forza invisibile: la religione colma adunque gl' interstizii dello Stato di Hobbes, come gli Dei di Epicuro colmavano gli intermundi. Ora se cotesto culto verso le forze invisibili è comandato dallo Stato, ed è legittimo, si chiama religione; se non è, si chiama superstizione.

Hobbes si trova innanzi ad una religione esistente, come concilia il valore del Cristianesimo con la supremazia dello Stato?

La dottrina di Gesù Cristo, egli dice, serve a preparare il regno di Dio, ch'è di là da venire: in questo frattempo gli apostoli, e i vescovi loro successori, predicano, ma non regnano; regnano soltanto i re: quando poi verrà il regno del Messia, allora i re smetteranno. E che debbono predicare i vescovi? di far la volontà di Dio, la quale volontà essendo la legge di natura, e la legge di natura coincidendo con la legge dello Stato, ossia con la volontà del re, la predicazione si compendia in questo tema: obbedite al re.

È la Chiesa anglicana, come si vede, co' suoi vescovi dipendenti dal re. E del papa? Hobbes se ne libera con bel garbo: in questo mondo non c'è posto per lui: ogni Stato deve avere a capo della sua religione il suo sovrano: se ne parlerà nel regno avvenire del Messia; se non che, essendoci allora Gesù, la intromissione di un vicario non occorrerà più; e se uno occorresse, ci sarebbe san Pietro, il quale escluderebbe gli altri.

La dottrina obbesiana non quadrò nè agl' Indipendentisti che volevano la religione libera dall'ingerenza dello Stato, nè ai Gesuiti, che la volevano dipendente dal papa: non quadrava neppure a quelli che nella separazione della Chiesa dallo Stato vedono la guarentigia della libertà di coscienza. Un articolo di fede tale, che il discredervi, è punito dal codice, fa paura. Hobbes difatti vietava ogni critica razionale della religione ricevuta dallo Stato: i misteri, ei diceva, sono come le pillole; bisogna ingoiarle intiere: *Mysteria autem, ut pillulae, si deglutiantur integrae sariant; mansae autem plerumque revomuntur.*

Hobbes, nota Kuno Fischer, ha *mediatizzato* la religione per mezzo della politica. Così aveva accennato di voler fare Bacone ne' suoi Saggi: così aveva fatto prima di entrambi Machiavelli in Italia. Hobbes però presenta la dottrina in una forma deduttiva, e svelata. Noi vedremo la teorica del contratto riproposto dopo di lui da Spinoza, e da Rousseau; ma il medesimo principio non ha più lo stesso valore. Al Rousseau specialmente il contratto parve effetto di volontà libere, che si accordavano di buon grado, non sospinte da inevitabile necessità: al filosofo ginevrino parve quindi il passaggio dallo stato naturale al civile descritto dall'Inglese come un capitare nell'antro del ciclope Polifemo.

Hobbes fu così pertinace avversario della Politica di Aristotele fondata su la finalità etica, come il suo maestro Bacone era stato dell'Organo: i due filosofi inglesi rappresentano lo schietto Naturalismo.

CAPITOLO IV.

EMPIRISMO — GIOVANNI LOCKE.

Hobbes estende il Naturalismo alle scienze morali, Locke giustifica l'empirismo baconiano mediante una critica della genesi, e de' limiti della nostra conoscenza: Hobbes fa nascere lo stato civile dallo stato naturale; Locke fa nascere l'intelletto dal senso.

La innovazione di Locke è molto più profonda dunque che non sia quella di Hobbes, perchè se quest'ultimo aveva allargato l'indirizzo baconiano, non aveva però pensato a giustificarlo criticamente: s'era messo, al pari di Bacone, nella via della speranza, senza cercare se altra ce ne

fosse da battere. Locke invece, venuto dopo di Cartesio, tien conto del costui innatismo, e non si contenta di chiamare con Bacone la mente un' arena spianata (*abrasa, aequalis mentis arena*), ma si accinge a dimostrare, che veramente è così.

Il tentativo di Locke è per questo verso il primo libro critico della conoscenza umana: vi si fa la storia naturale del nostro intelletto, con l' intenzione di provare che la conoscenza si genera non da una conoscenza precedente, ma da ciò che non è conoscenza; ch'è una generazione *aequivoca*, e non già una generazione *ab ovo*.

Cartesio aveva detto che le nostre idee erano o avventizie, o fattizie, o innate: Locke rifiuta quest' ultima classe, e ritiene soltanto le due prime. Così egli si congiunge con Bacone e con Cartesio, i due antesignani della nuova filosofia; col primo, giustificandone la dottrina; col secondo, combattendola: in che modo vedremo or ora, ed intanto diciamo brevemente qualche notizia della sua vita.

Giovanni Locke, figliuolo di un altro Giovanni, giureconsulto, nacque il 1632 a Wrington, a cinque miglia da Bristol. Studiò prima nel collegio di Westminster, e dal 1651 in quello di Oxford, scienze naturali e medicina. Il 1664 accompagnò in qualità di segretario d'ambasciata sir William Swan alla corte di Brandeburgo; visse quindi un anno a Berlino. Tornato, occupossi di metereologia. Ad Oxford il 1667 stette molti anni col Duca di Shaftesbury, amico, medico di casa, ed educatore del costui figliuolo, che poi ne continuò la dottrina. Il 1688 accompagnò il Duca di Northumberland ne' viaggi in Francia ed in Italia. Quando il Shaftesbury divenne Lord cancelliere, ei ne fu segretario: cadde con lui, quando il suo protettore venne in disgrazia; e tornò da Olanda in Inghilterra di nuovo

quando per la rivoluzione del 1688 gli Stuardi furono definitivamente scacciati, e Guglielmo d' Oranges occupò il trono. Ebbe un ufficio pubblico, ma gli ultimi anni passò in Oates nella Contea di Essex, a casa di Francis Masham, dove morì di 73 anni il 1704.

De' tre filosofi inglesi, dice il Fischer, Bacone rappresenta la riforma, Hobbes la restaurazione, Locke la rivoluzione; tutt' e tre specchio fedele de' tempi in cui vissero.

Di Locke a noi preme descrivere l'efficacia che esercitò nella filosofia; efficacia che si deve al *Saggio su l' intelletto umano* (*Essay concerning human understanding*). L'autore concepì il disegno il 1670, fornì il 1687, pubblicò il 1690: aveva 38 anni quando lo disegnò, 57 quando lo mise a stampa; l'età di Kant per l'appunto, quando pubblicò la sua Critica.

Il Saggio è diviso in quattro libri, di cui i primi due parlano delle idee, il terzo delle parole, il quarto della conoscenza e della fede: combatte Cartesio, e sarà alla sua volta combattuto da Leibniz: è il punto insomma dove le due direzioni opposte della filosofia moderna s'incontrano la prima volta, e vengono alle prese.

Che cosa vuole Locke? Due cose: combattere l'innatismo, e dimostrare l'origine empirica di tutte le nostre conoscenze; ed il primo libro è polemico, il secondo costruttivo.

Cartesio aveva detto: abbiamo idee innate; ma aveva detto pure: nello spirito ci è soltanto ciò di cui abbiamo coscienza, perchè la coscienza è la essenza dello spirito. Ora, ripiglia Locke, delle idee innate non abbiamo coscienza; dunque idee innate non ci sono. È una confutazione *ad hominem*, ma va più oltre, enumera i principii teoretici, ed i pratici che passano per innati, e mostra che

non sono. Il principio di contraddizione è notissimo, ma i bambini conoscono molto prima che l'amaro non è dolce: l'universale vien dopo del particolare. L'idea di Dio non è innata, perchè non tutti l'hanno, nè tutti quelli che l'hanno, l'intendono allo stesso modo. Meno evidenti ancora sono i principii morali: fa agli altri ciò che vuoi per te, è massima che non tutti accettano per lo stesso motivo: i Cristiani l'accettano perchè Dio vuole così; Hobbes, perchè così vuole lo Stato; altri, perchè così porta l'umana dignità.

L'intelletto è dunque un foglio bianco, dove non c'è caratteri di nessuna sorta: chi ve li scrive è il senso: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*. Come ve li scrive il senso? Ecco il problema che Locke s'ingegna di risolvere positivamente nel secondo libro, ch'è il più importante di tutto il Saggio.

Le nostre idee sono semplici, o complesse (*simple ideas*, *complex ideas*); e per idee intende Locke le nostre rappresentazioni. Le complesse sono combinazioni d'idee semplici: come nascono le semplici?

Nascono dai sensi esterni, o dal senso interno; dalle sensazioni, e dalla riflessione: alcune da un senso esterno solo, altre da più sensi esterni; alcune dalle sensazioni, o dalla riflessione soltanto; ed altre da entrambe insieme. Così sono quattro classi di provenienza.

Nascono da un senso solo i colori, i suoni, gli odori, i sapori, il sentimento dell'urto, dal quale ultimo si origina la solidità. Nascono da più sensi lo spazio, l'estensione, la figura, il numero, il moto, il riposo. Nascono dalla sola riflessione il pensare ed il volere, sotto cui si comprendono tutti i fatti della nostra coscienza sì attivi, come passivi, che Locke non vuole compresi come Car-

tesio sotto l'unica denominazione di pensiero. Nascono finalmente dalla sensazione e dalla riflessione insieme il piacere, il dolore, l'esistenza, l'unità, la forza, il tempo.

Qual è ora il rapporto delle nostre sensazioni ai corpi esistenti fuori di noi?

Locke qui distingue qualità primarie, che appartengono ai corpi in sè, e qualità secondarie, che sono relative; e le qualità secondarie, se si riferiscono a noi si dicono immediatamente secondarie; e se si riferiscono tra di loro, si dicono secondarie mediamente.

Sono qualità primarie, o originali: la solidità, la estensione, la figura, il numero, il moto ed il riposo. Di queste le nostre sensazioni sono copie fedeli, e le cose sono gli originali: tra gli originali e copie c'è somiglianza. E qui è da notare che la solidità per lui è distinta dalla estensione; e che essa è la nota essenziale del corpo, a differenza di Cartesio che la riponeva nella estensione.

Sono qualità secondarie immediate tutte le qualità sensibili, colori, odori, suoni e simili; e queste sono copie senza originali: nei corpi non c'è nulla di simigliante.

Sono qualità secondarie mediate le forze, ossia le relazioni che intercedono tra le qualità di un corpo e quelle di un altro.

Così il sole imbianca la cera, il fuoco ammollica il piombo: tra l'azione del sole e l'imbiancamento della cera c'è relazione, ma non già somiglianza: l'una qualità produce l'altra.

Distribuite così le rappresentazioni elementari, o, per usare una frase dello stesso Locke, le lettere che compongono l'alfabeto del nostro intelletto, si tratta di combinarle, e di accozzarne le sillabe e le parole.

Com'è possibile questo accozzamento? Come nascono le combinazioni delle rappresentazioni semplici?

Noi riceviamo, percepiamo le idee, non le produciamo noi; e se non le produciamo, non possiamo neppure distraggerle: noi le conserviamo nella memoria, ma meno gagliarde: la memoria è una percezione di seconda mano. Da ciò deriva che se nella percezione siamo passivi, nella riproduzione siamo meno passivi: talvolta la riproduzione dipende dalla nostra volontà.

Avendo presenti più idee, ne notiamo le differenze e le somiglianze, giudichiamo. Il risultato di cotesti paragoni non è più rappresentazione, e per fissarlo abbiamo bisogno di segni: da qui l'origine del linguaggio. Un solo segno deve poter esprimere moltissime rappresentazioni, deve generaleggiarle: l'intelletto consiste appunto in questo poter astrarre; la facoltà della *general ideas*, dell'astrazione cioè, distingue l'uomo dal brutq.

Quante maniere di combinazioni ci possono essere? Tre, di modi, di sostanze, di relazioni: e le combinazioni anzidette, si badi bene, si riferiscono alle nostre rappresentazioni, non già alle cose: sono maniere di rappresentare.

Cominciamo dai modi: essi sono semplici, o misti: semplici se le rappresentazioni che ne sono gli elementi sono simili; misti, se dissimili. Ed i semplici sono lo spazio, il tempo, e con essi la distanza, la durata, il luogo, l'istante, la misura, l'immensurabilità, l'eternità, il numero, l'infinità: e modo semplicè è pure la forza, la quale in quanto è forza attiva interiore si dice volontà, o libertà. La nostra attività di fatti si mostra producendo pensieri, o movimenti, e degli uni e degli altri è principio la volontà. Locke immedesima la volontà con la forza, e dice che quella si estende fin dove si estende questa; che quindi non si può voler di volere. Coloro che

ammettono esser libera la volontà quando non è determinata da nessun motivo, debbono concludere che i soli imbecilli sono liberi, perchè questi soli non si risolvono a volere, indotti dal motivo di star meglio. La volontà si muove sempre per uscir da un disagio.

Sono modi misti le combinazioni delle nostre disparate guise di attività: così a mo' d' esempio il parlare, pel quale si richiede ed il pensiero ed il movimento.

Dati i modi si dà l' esigenza della sostanza: abbiamo modi di pensiero, e noi supponghiamo che dev' esserci una sostanza spirituale che, sottostandovi, ne sia la portatrice: così de' modi della estensione, della solidità, del movimento e simili facciamo portatrice la sostanza corporea. E sollevando all' infinito il nostro pensiero, ed il nostro volere, noi facciamo di questi attributi portatrice una sostanza che chiamiamo Dio.

Che cosa sono queste sostanze? Idee collettive (*collective ideas*), che il nostro intelletto ha concepito senza averne avuto nessun dato positivo dalla sensazione, nè dalla riflessione; noi percepiamo modi soltanto. La psicologia, la cosmologia, la teologia che si fondano su la sostanza spirituale, corporea, e divina mancano adunque di base: la sostanza essendo ignota, ed inconoscibile, la metafisica rimane esclusa affatto dal novero delle scienze; non ha per Locke neppure quella sinecura che le aveva lasciato Bacone: Locke qui prenunzia Kant, e vi si accosta.

Terza ed ultima specie di combinazioni sono le relazioni. Ogni cosa può dall' intelletto essere riferita ad un' altra: infinito è dunque il numero delle relazioni possibili. Locke insiste tuttavia sopra tre che sono rilevantissime: la causalità, la identità, la moralità.

Ogni modo, ogni sostanza, che comincia ad esistere per

l'operazione di un'altra, si dice effetto di questa altra che n'è la causa.

La causalità è dunque la stessa cosa della forza (*power*), ma considerata più largamente: la forza aveva luogo fra i modi, la causalità tra i modi e le sostanze; perchè, si badi bene, Locke ha dichiarato la sostanza inconoscibile, ma non ne ha negato l'esistenza.

L'identità è l'accordo di un oggetto con sè stesso: trattandosi di noi stessi, l'identità della nostra persona si fonda non già su l'unità e la semplicità della sostanza, ma su la continuità delle nostre rappresentazioni. Ci può essere pluralità di sostanze, ed intanto esserci un' unica coscienza; e per contrario una sola sostanza, a cui mancasse la continuità delle rappresentazioni, non sarebbe identica. Il borgomastro di Queenborough, che Locke conosceva, e che s'immaginava di esser Socrate, quando anche di Socrate avesse avuta la stessa essenza, non sarebbe stato col filosofo greco una stessa persona. Questa critica è, come vedremo, quasi con gli stessi termini, ripetuta da Kant.

La moralità è l'accordo delle nostre azioni con la legge morale. Locke distingue tre leggi, la divina, la civile, la morale. Quest'ultima nasce dall'accordo delle nostre azioni con la pubblica opinione: il premio morale è sentirsi approvato; la pena, biasimato.

Determinate le idee semplici, e le loro maniere di combinazioni, rimane a stabilire il valore della nostra conoscenza.

Poichè conoscendo, noi non facciamo se non vedere l'accordo o il disaccordo delle nostre idee, ne viene che tali sono i limiti della conoscenza, quali sono definiti dalle percezioni. È intuitiva la conoscenza di noi stessi, è di-

mostrativa quella della esistenza di Dio; la prima immediata, la seconda mediata. Dopo viene la conoscenza dei corpi esterni, ch'è detta sensitiva, e che tiene un posto di mezzo, fra la conoscenza e la fede.

La causalità è il mezzo con cui Locke arriva alla realtà di Dio, ed alla realtà del mondo esteriore: così rifà la metafisica distrutta dalla critica della idea di sostanza.

Tutt'e due queste conclusioni, difatti, dicono: c'è in me sensazioni che io non produco, dunque ci sono i corpi fuori di me: ci siamo noi che siamo qualche cosa, che però non abbiamo prodotto noi stessi, dunque c'è la causa di noi, che non può essere effetto, ma eterna causa. E poichè noi pensiamo, essa deve essere eterna essenza pensante (*eternal cogitative being*). La dimostrazione della realtà di Dio sembra a Locke più certa della conclusione con cui si arriva alla realtà de' corpi. Il perno di entrambe è la conoscenza intuitiva dell' Io: qui Locke sta con Cartesio.

Senonchè a Cartesio l'Io è intuito come sostanza pensante; a Locke no: il senso interiore, o la riflessione non coglie altro che il modo, il pensiero, ma non la sostanza. Locke non ammette eccezioni: ogni sostanza è inconoscibile, anche la sostanza pensante: egli è dunque costretto ad oscillare fra due opposte esigenze del suo sistema, fra la conoscenza intuitiva che deve mostrargli la sostanza pensante immediatamente, e la inconoscibilità della sostanza che gl'interdice di penetrare più in là del modo del pensiero. Locke quindi non sa risolversi, ed una volta dice: l'anima è certamente immateriale; ed un'altra: l'anima forse è materiale: chi vieta che Dio non abbia potuto attribuire il pensiero anche alla materia? Per verità la mente di Locke non è soddisfatta di nessuna di queste

due risposte: la critica da lui rigorosamente istituita gli suggerisce sempre: la sostanza è inconoscibile. L'inconoscibilità della sostanza è un ostacolo insormontabile alla ricostruzione della metafisica: la ricostruisce, e non potrebbe. Tra poco Hume distruggerà la realtà del principio di causa; e Kant profitterà di poi dell'una e dell'altra negazione.

Locke continuò non solo Bacone, ma Hobbes; se nonchè del primo sviluppò le dottrine, a quelle del secondo, concernenti lo Stato, s'oppose diametralmente. Locke concepisce lo Stato come lo concepiva Guglielmo III; quindi non come potere illimitato ed arbitrario, non come Leviathan: sostenne la separazione della Chiesa dallo Stato, come conseguenza di quella tolleranza da lui propugnata nelle tre lettere, di cui la prima fu pubblicata il 1685, le altre due quattro anni dopo.

Di Etica non scrisse nulla, se non si vuole tenere per preparazione a quello studio il libro su la educazione, ch'ei scrisse pei figliuoli della Masham, sorella di Cudworth, alla cui casa morì. Il contenuto del libro è veramente pedagogico: e Locke in alcune cose previene Froebel. Vi si applicò però il suo discepolo Shaftesbury, di cui discorreremo nel capitolo de' moralisti inglesi.

CAPITOLO V.

IDEALISMO. — GIORGIO BERKELEY.

Locke aveva ammesso due sorgenti delle idee elementari, la sensazione, e la riflessione; ma erano esse di pari valore? No: di ciò che percepisce la sensazione, la causa è fuori di noi: di ciò che percepisce la riflessione la cau-

sa è in noi stessi. Per la sensazione lo spirito è un foglio bianco, su cui scrive una mano estranea: per la riflessione, chi vi scrive è lui stesso. Bisogna risolversi adunque per l'una o per altra sorgente; bisogna semplificare l'empirismo lockiano; e due vie di semplificazione vi sono. O io sono *tavola rasa*, e tutto mi viene dalle impressioni esteriori, e la sorgente unica rimarrà la sensazione: la riflessione non produrrà niente, e sarà semplice facoltà formale. Ovvero la riflessione sarà produttiva, e produrrà rappresentazioni anch'ella, ed allora io non sarò rappresentazione, ma attività rappresentatrice, i cui oggetti saranno rappresentazioni, e non altro che rappresentazioni.

La prima via è lo schietto sensualismo, che si svilupperà un poco più tardi in Francia col Condillac: la seconda è l'Idealismo, sostenuto dal Berkeley.

Giorgio Berkeley, nacque a Kilcrin nella Contea di Kilkenny in Irlanda il 1684: studiò a Dublino, dove conobbe le opere di Bacone e di Locke; di Cartesio e di Malebranche: viaggiò due volte in Francia, in Italia, in Sicilia: pubblicò a Londra il 1709 un saggio di una nuova teorica della vista; il 1710 i principii dell'umana conoscenza; il 1713 i dialoghi tra Hylas e Filonous. Fu vescovo di Cloyne fin dal 1734: morì ad Oxford il 1753. Berkeley non solo ammette con Locke che il mondo corporeo non sia dimostrabile, ma ritiene che sia un falso presupposto. Immediatamente certe sono le nostre idee; impossibile il chiarire la mutua azione di sostanze totalmente differenti.

Locke aveva distinto qualità primarie, e qualità secondarie; aveva detto le prime appartenere ai corpi in sè, le seconde alla relazione verso di noi. Berkeley impu-

gna questa distinzione. Le qualità primarie sono idee astratte, e le idee astratte non hanno nessuna realtà, sono un non senso: il concreto solo si rappresenta, e noi non possiamo avere altro che rappresentazioni. L' Idealismo berckelejano non solo non mira a contrapporsi al sensualismo, ma pretende d'essere un sensualismo più rigoroso: Kant ben si appose a dirlo Idealismo empirico.

☞ Dove sono le qualità primarie, tolte che siano le secondarie? Dove si trova un'estensione che non sia colorata, per esempio? E se anche ci fossero, come potrebbero assomigliare alle nostre rappresentazioni? che cosa ci può esser di simile tra un colore ed una cosa invisibile? E poi, come faremmo a verificare la somiglianza? Noi abbiamo davanti le sole rappresentazioni, le copie; e non abbiamo, nè possiamo aver mai presenti gli originali: come sincerarsi della loro corrispondenza?

☞ Rimane che reali siano soltanto quelle che noi diciamo erroneamente copie; che le copie siano i veri originali; che gli originali siano un falso presupposto.

☞ Coi corpi non arriveremmo a spiegare le nostre rappresentazioni: invece date le nostre rappresentazioni, si spiega benissimo il mondo corporeo. Perchè Dio avrebbe dovuto creare un mondo inutilmente? L'essere reale del mondo è l'esser rappresentato: *esse est percipi*. Esser rappresentato non dal mio spirito solo, ma da tutti gli altri spiriti creati; e quando questi mancassero, da Dio.

Berkeley in parte ritiene la dottrina lockiana, in parte la corregge. Ritiene che de' corpi conosciamo sole le qualità, e che della sostanza non si dia percezione di sorta; corregge la distinzione tra qualità primarie e secondarie; onde riducendo tutte le qualità corporee a sensazioni, e le sensazioni non potendo esistere altrove che in

una mente, ne deduce che il mondo de' corpi esiste in una mente, o finita, o infinita. Dire che una percezione esiste in una sostanza non percipiente, è un assurdo.

Le idee si succedono e si cangiano nella nostra coscienza, dunque ci dev'essere una sostanza che le produca, e le modifichi; ma cotesta sostanza non può essere un corpo, dunque sarà uno spirito; e in quanto le produce è volontà, in quanto le percepisce è intelletto. Or poichè quando le produce non le percepisce, e quando le percepisce non le produce, perciò e l'attività della mente non si può percepire, e le idee sono stati passivi.

Le idee prodotte dalla nostra volontà mancano di chiarezza e di precisione; le idee prodotte da Dio sono invece precise e regolari: noi comprendiamo questa regolarità come legge di natura.

L'idealismo adunque non impugna la realtà: se non che ammette idee reali non già corpi reali. Ciò che diciamo corpo è l'associazione di più idee semplici.

Muovendo dai principii di Locke, Berkeley è molto più conseguente. Locke fondava ogni conoscenza su la percezione, e poi parlava di oggetti che non potevano essere percepiti, di sostanze corporee: impugnava la realtà degli universali, e poi parlava di qualità primarie, comuni a tutt' i corpi: egli aveva avuto torto; Berkeley ha avuto il merito di rilevarlo.

Con fino accorgimento ribattè egli le obbiezioni che si scagliarono contro la sua paradossastica dottrina. Precipua obbiezione era quella derivata dal sistema copernicano: la vostra rappresentazione dice che si muove il sole, ed in realtà si muove la terra: il *percipi* non risponde all' *esse*. È vero, ma chi vi dice che a tutti gli spiriti il fenomeno si rappresenti così? A chi fosse nel sole non

parrebbe muoversi la terra? L'errore non è nel fenomeno, ma nel giudizio che vi si fonda. Più difficile però in simili casi riesce rispondere al frizzo. Berkeley era stato ammalato, guarito che l'ebbe il suo medico Arbuthnot, celiando diceva: il buon Berkeley ha avuto l'idea di una febbre ardente, e ci volle del bello a ridargli l'idea della sanità.

Quel motteggiatore di Voltaire nel dizionario filosofico all'articolo « corpo » scrisse: diecimila cannonate, diecimila uomini morti, secondo la filosofia di Berkeley, sono stati diecimila idee. Ma, nota il Fischer, è più facile il riso della confutazione. Bisogna provare che in una sola cannonata ci sia qualche cosa di non percepibile. Il Voltaire, ammiratore di Locke, non s'accorgeva che la filosofia da lui messa in canzone era quella stessa ch'egli ammirava e professava.

Prima di finire questo ulteriore sviluppo dell'empirismo, avvertiamo che l'intenzione di Berkeley era di turrar la bocca ai materialisti, agli scettici, agli atei. Pei materialisti, è manifesto: tolta la materia, non c'è più luogo per la loro dottrina. Per gli scettici che fondavano il loro dubbio su la impossibilità di riscontrare gli originali delle nostre idee, era spuntata ogni arma, quando le copie stesse erano gli originali con tanto studio cercati. Per gli atei finalmente il buon vescovo la credeva del tutto finita, perchè di Dio non occorre più una idea: nessuna lo esprime, ma l'ordine, la regolarità delle leggi della natura sono l'opera di Dio: più si conosce il mondo, e più risplende l'artefice, di cui l'opera è il segno.

CAPITOLO VI.

SCETTICISMO — DAVIDE HUME.

La filosofia inglese si sviluppò rapidamente; nello spazio di mezzo secolo essa era proceduta dall'empirismo lockiano allo scetticismo di Hume: l'idealismo di Berkeley era servito di transizione. Questi tre filosofi camminano di conserva: dove l'uno finisce, l'altro ripiglia.

Davide de'conti di Hume nacque ad Edimburgo il 1711: svogliato del foro e del commercio, dove prima aveva disegnatto di avviarsi, andò a studiare in Francia, e giovane ancora scrisse la più importante opera intitolata: *Trattato della natura umana (A treatise of humane nature)*, a La Flèche, dove Cartesio aveva fatto i primi studi. Quest'opera fu pubblicata il 1739, ed egli aveva 28 anni: niuno però s'accorse della sua grande importanza, e l'autore vi tornò sopra e ne rese popolare la dottrina de'Saggi pubblicati posteriormente; specialmente nella seconda parte che compose a Torino col titolo: *Saggi filosofici su l'intelletto umano (Philosophical essays concerning human understanding)*. Per la Storia della filosofia queste due opere sono capitali. Altre opere scrisse il nostro autore specialmente di argomento storico, quando fu fatto bibliotecario di Edimburgo, e contengono la storia degli Stuardi, quella della Casa Tudor, e finalmente tutti gli avvenimenti dell'Inghilterra da Cesare fino ad Enrico VII. Benchè su le prime, osteggiato dal clero, non avesse potuto ottenere la cattedra di filosofia morale ad Edimburgo, e gli fosse stato preferito Beattie, pure salì più tardi in riputazione ed il

1767 pervenne ad essere sottosegretario di Stato. Maggior riputazione forse godeva in Francia, dove era stato più volte, ed anni parecchi, e vi conosceva Buffon, Mallesherbes, Diderot, Helvetius, Holbach; ed era legato di stretta amicizia con D'Alembert, e con Turgot. Conobbe pure il Rousseau, ed al ritorno condusselo seco a Londra e l'ospitò; ma per l'indole fantastica del ginevrino presto si ruppero. Hume morì il 1776.

La filosofia inglese aveva assottigliato il patrimonio dell'umana conoscenza: Hume fa il bilancio definitivo, e segna tutte le partite che trova in meno.

Locke aveva sottratto la realtà dell'idea di sostanza; ed Hume è d'accordo con lui. Berkeley avea negato la realtà delle qualità primarie, e quindi delle idee astratte, ed Hume anche d'accordo.

Ma Locke e Berkeley avevano lasciato in piedi la causalità: Hume farà la critica di questa idea, conformemente ai principii accettati dai suoi predecessori, e ne dimostrerà il vero valore.

Comincia anch'egli dalle impressioni sensibili, come dalla sola sorgente delle nostre idee. Tra impressioni (*impressions*) ed idee (*ideas*) c'è differenza soltanto di grado, più vivaci le prime, meno le seconde; del resto non c'è idea senza impressione corrispondente, come non c'è copia senza originale.

Le impressioni più gagliarde e più vive, se sono ripetute spesso, generano in noi la fede (*belief*): noi le aspettiamo. Non è il contenuto della impressione che produce la fede, ma il grado di forza con cui si presenta, ma il numero di volte con cui si ripete. Così succede di ogni fede, di quella che ci serve di guida nelle azioni della vita giornaliera, non meno che della fede religiosa. Il

culto anzi mira appunto a ravvivar la fede religiosa con le continue impressioni dei suoi riti esteriori.

La fede forma l'originale, di cui la scienza è la copia: ma qual'è la fede donde si origina la conoscenza?

Le impressioni hanno un certo ordine in cui sono date: la memoria le conserva in quest'ordine: la memoria è un'immagine delle sensazioni. Ma c'è inoltre un ordine diverso dal dato, c'è un ordine mutato, e posto dalla immaginazione; e quest'ordine è formato dalla associazione delle idee.

Che cosa vuol dire associazione? Una certa parentela che lega insieme le nostre idee, una certa legge di attrazione psichica, che si verifica ne' seguenti modi.

Le nostre idee si possono collegare insieme o per composizione o per relazione.

Quando più idee noi raduniamo in un'idea collettiva, diciamo quelle modi, questa sostanza: ed ecco la composizione delle idee, nella cui genesi Hume si accorda con Locke: la sostanza non ha realtà.

La relazione è di più modi: quella che si scorge immediatamente fra idea ed idea, e che ne concerne o la qualità, o la quantità, ed è di quattro maniere: somiglianza, e contrasto; ovvero grandezza, e grado: ed inoltre relazione che non si scorge immediatamente, ed è o identità, o contiguità, o causalità.

L'identità importa la permanenza di un essere: perchè fosse reale dovrebbe avere una impressione permanente che le corrispondesse: ora l'impressione è uno stato passeggero; dunque la identità non è reale. Eppure noi diciamo di essere gli stessi, noi parliamo del nostro Io come permanente; come va ciò?

Hume attribuisce ad una *illusione* generata dalla im-

maginazione cotesta identità: la memoria conserva tutte le nostre successive rappresentazioni, la immaginazione continuamente e rapidamente le associa: in tanta rapidità scambia il continuo *fare* col continuo *essere*, e senza badare alle celeri associazioni personifica questo legame, se lo rappresenta, e lo chiama Io. Noi vi siamo tanto avvezzi, che diciamo uno stesso un fiume, di cui pur di continuo vediamo le acque scorrere sotto gli occhi nostri.

Questa spiegazione sarà, con certe modificazioni, rinnovellata da Kant nella critica dell' idea psicologica (1).

Dopo la identità l'altra relazione mediata è la contiguità (*contiguity*), ch'è doppia, di coesistenza e di successione; una camera è contigua ad un'altra camera; il giorno è contiguo alla notte.

Qui l'associazione è spiegata da Hume come da Locke: il divario comincia nella causalità, ch'è connessione necessaria (*necessary connexion*), ossia contiguità che noi aspettiamo costantemente.

Chi ha veduto un fatto dopo di un altro non ha il diritto di aspettarsi che questa successione si verifichi sempre: nella causalità intanto l'aspettativa c'è. Donde nasce? Dall'analisi logica? Dalle impressioni? Ecco il problema su la origine della necessità con cui noi pensiamo connesso l'effetto alla causa, proposto la prima volta con precisione filosofica.

Analizzando un concetto logico noi possiamo trovarvi soltanto le note che vi sono rinchiuso, e non altro: ora l'esistenza non è mai la nota di un concetto; sicchè l'e-

(1) Avvertiamo che Hume tralasciò nei *Saggi* questa critica della identità che aveva fatta nella prima opera, cioè nel *Trattato della natura umana*.

sistenza dell'effetto non potrà mai ricavarsi dall'analisi logica del concetto della causa. Nè si potrà dedurre, perciocchè alla inferenza occorre un termine medio, e tra causa ed effetto termine medio non ce n'è.

A percepire l'esistenza di un fatto finalmente ci vuole l'impressione corrispondente; ma nella causalità ci sono due fatti, l'esistenza della causa e l'esistenza dell'effetto; una sola impressione non può dare entrambi, nè molto meno la loro connessione, che non ha un'impressione a parte che le corrisponda.

Dunque? Deduzione logica no; percezione empirica neppure: donde viene la causalità, perchè senza di essa la conoscenza sperimentale non può stare?

Chiarire un'idea vuol dire trovare l'*impressione* su cui si fonda: impressioni *date* che siano l'originale della causalità non abbiamo trovate; rimane per necessità che le risponda un'impressione non data, ma *divenuta*. Questa impressione divenuta è l'abitudine (*custom or habit*). La successione dà un fatto dopo di un altro, dà il *post hoc*; la successione abituale cangia il *post hoc* in *propter hoc*.

Mediante la ripetizione si genera un legame costante, cioè un'abitudine di aspettare un secondo fatto dopo la apparizione del primo. Ciò che avvenuto sola una volta è semplice congiunzione, o contiguità, ripetuto in molti casi simili diviene connessione.

Noi non possiamo dimostrare la causalità, nettampoco possiamo percepirla, ma noi vi crediamo: la nostra scienza non è oggettiva, perchè si fonda semplicemente sopra una associazione psichica, e non è quindi estensibile alle cose; non è necessaria, perchè non si fonda sopra un assioma, e quindi non dimostra: essa riposa sopra un sentimento,

sopra una fede, la quale ci basta a dirigere la vita. L'abitudine è per Hume la gran condottiera della vita: essa è ciò che il Wallestein dello Schiller chiamava con eroico disprezzo l'*eterno ieri* (*das ewige Gestrige*): oggi vale quel ch'è valso ieri, e perchè è valso ieri.

Hume è il vero fondatore di quella che oggi si dice la psicologia dell'associazione, ed è la mente più filosofica che abbia avuto l'Inghilterra. I filosofi contemporanei hanno allargato il campo dell'associazione per mezzo della eredità: l'abitudine acquistata dagli individui singoli non si dilegua: è un tesoro accumulato che si conserva, e si propaga. Quale sia il valore di siffatto allargamento dell'associazione, vedremo nello esporre la filosofia inglese dopo Kant. Intanto non vo' tralasciare un'osservazione, ed è che la scoperta newtoniana dell'attrazione universale potè suggerire ad Hume la legge dell'associazione, ch'è un'attrazione psichica. Così al problema che trovò proposto dalla filosofia sperimentale, egli avrebbe potuto applicare la stessa spiegazione ch'era stata escogitata pel mondo naturale; non altrimenti che a dì nostri i filosofi s'ingegnano di tirar a loro vantaggio le dottrine dell'evoluzione, e della eredità. Un filosofo italiano, di poco anteriore ad Hume, Francesco Maria Zanotti (1692-1777), applica esplicitamente la legge dell'attrazione ai fenomeni psichici, e non è stata, ch'io sappia, avvertita da nessuno la somiglianza che corre tra la sua spiegazione e quella del filosofo inglese. Entrambi mi paiono aver fatto capitale di una legge fisica, che in quel tempo, per la novità, doveva aver molto colpito le menti filosofiche.

Chiedo scusa di questa intramessa che trapassa i limiti del mio libro, e concludo: qual è il risultamento delle ricerche di Hume?

Il risultamento è lo scetticismo in tutte le scienze che toccano l'esistenza reale delle cose; scetticismo moderato che non toglie nè scema quella fede con cui continuiamo a regolarci nella vita. Anzi lo scetticismo rampolla dalla fede: dubitiamo, perchè non possiamo dimostrare ciò che pur tutta volta crediamo: è uno scetticismo *conseguente*, dice Hume, ed è il rovescio di quello ch'egli chiama *antecedente*. Cartesio, p. es., comincia dal dubbio, Hume finisce là donde Cartesio era cominciato.

C'è una scienza non soggetta a dubbio ed è la matematica, la quale si fonda sul solo legame delle nostre idee: il dubbio nasce non appena noi vogliamo collegare le nostre idee con la reale esistenza delle cose, perchè su quest'ultimo legame ci è interdetta ogni evidenza, ogni dimostrazione, e dobbiamo contentarci di un sentimento, perchè un sentimento è appunto l'originale di quel principio di causalità su cui le scienze tutte quante si fondano, tranne le sole matematiche. Hume ha distrutto compiutamente la metafisica senza toccare menomamente la fede del genere umano, anzi fondandosi su di essa: col senso pratico della sua nazione egli ha scrolata la scienza, ma ha rispettata la vita.

CAPITOLO VII.

INDIRIZZO CARTESIANO — L'OCCASIONALISMO ED IL
PANTEISMO. — MALEBRANCHE E SPINOZA.

La filosofia inglese procede diritta per la sua via: il suo compito è di spiegare la conoscenza coi soli dati sperimentali; Locke, Berckley, Hume si propongono lo stesso problema, che in sostanza è questo: spiegare l'intel-

letto per mezzo del senso; problema modesto, soluzione semplice, ma in cui si assolve tutta la filosofia moderna.

Cartesio aveva lasciati altri groppi. C'erano due idee innate, Dio e l'Io; e c'erano nell'Io complicati due altri fattori, lo spirito ed il corpo. In virtù della distinzione richiesta dal criterio cartesiano ognuna di queste idee era indipendente dall'altra, e la indipendenza delle idee portava la indipendenza delle realtà a loro corrispondenti. In virtù della conoscenza però cotesta opposizione doveva cedere il luogo ad un radunamento. Se Dio ed il mondo, la sostanza infinita e la finita sono indipendenti, come Dio illumina lo spirito con le idee? Come muove la materia con la forza motrice che proviene pure da lui? E d'altra parte, se l'Io ed il corpo sono indipendenti, come nella coscienza si trova la rappresentazione de' corpi? Come l'istinto, che muove l'organismo?

Ecco i problemi che Cartesio lasciò in eredità ai suoi successori, i quali se li divisero così: gli Occasionalisti e Spinoza cercarono di rispondere al problema concernente il dualismo tra Dio e 'l mondo: Leibniz all'altro tra spirito e corpo.

Cominciamo dal primo. Perchè tra Dio e il mondo non ci sia dualismo occorre che Dio sia la sola causa, quella che realmente opera, e che le creature siano mere *occasioni* di quella divina azione. Ovvero occorre che Dio sia la sola sostanza, e le creature modi di lei. La prima spiegazione diedero gli Occasionalisti, la seconda Spinoza.

Cartesio aveva detto che con tutta l'opposizione che c'era tra corpo e spirito, pure un influsso fisico (*influentia physica*) li teneva in comunichevolezza: Clauberg, nato a Solingen in Vestfalia il 1622, il primo osservò che se la cosa stava in regola per la volontà che pro-

duce i movimenti nel corpo, non poteva andare così per la produzione delle idee: come i moti meno nobili potrebbero produrre un effetto più nobile nell'animo? I movimenti, concluse egli, sono cause occasionali (*causae procatarticae*): la vera causa delle idee è Dio.

Arnoldo Geulinx, nato ad Anversa il 1625, ampliò l'occasionalismo sostenendo, ch'è impossibile che operi chi non sa come l'azione si faccia: *impossibile est, ut is faciat qui nescit quomodo fiat*.

Con questo presupposto, all'anima rimaneva di poter operare dentro di sé, ma l'era impossibile di operare sul suo corpo, e molto meno sui corpi esterni (*nihil me extra me facere, quidquid facio in me haerere*). Avanti al mondo lo spirito è nudo ed inerme spettatore; è Dio che gli presenta in modo incomprendibile questo spettacolo.

Questo modo cercò infine di chiarire Niccolò Malebranche (1638-1715), padre dell'Oratorio, dicendo che in Dio noi vediamo l'estensione intelligibile, che a questa accoppiando i nostri sentimenti, ne derivava la conoscenza del mondo. L'opera in cui si contiene la sua dottrina è intitolata: *la Ricerca della verità*.

La spiegazione malebranchiana era coerente ai dettami di Cartesio. Che cosa costituisce la sostanza corporea? L'estensione; il resto è un insieme di qualità sensibili che noi le attribuiamo. Avendo l'estensione, è facile costruire il mondo: Malebranche riponendo in Dio l'idea della estensione, aiutava la spiegazione della conoscenza del mondo che in Cartesio era rimasta oscura, per non potersi chiarire come l'estensione, opposta al pensiero, si potesse da noi pensare: egli riponendo in Dio l'idea dell'estensione mitigava quella reciproca esclusione, e s'accostava a Spinoza.

L'Occasionalismo è una conciliazione, ma è pure un miracolo: si fa per l'intervento divino, che trascende la nostra intelligenza; e intanto Cartesio richiedeva una conciliazione naturale, un *influsso fisico*: cotesto invece era un influsso metafisico, piovuto dall'alto: i due orologi, secondo la imagine malebranchiana, s'accordavano appuntino, ma non per virtù loro.

Non dico che di cotesto influsso metafisico non ci fosse pure in lui l'appiglio: affermando che da Dio sono impiantate nello spirito le idee innate, e comunicato il moto alla materia, la conciliazione metafisica era pure additata da lui; ma l'estensione non era idea innata, sì veramente fattizia, e quindi proveniente direttamente dal mondo esterno: per la estensione è chiaro dunque che non voleva ricorrere a Dio: Malebranche era corso più in là che non fosse la intenzione del maestro.

Cartesio oscillava tra la conciliazione metafisica e la fisica; tra l'Augustinismo ed il Naturalismo, come dice Kuno Fischer. Ciò spiega perchè i Padri dell'Oratorio, seguaci della dottrina di Sant'Agostino intorno alla grazia, propendessero per la filosofia cartesiana; o meglio per quel tanto che s'accomodava al loro proposito. Rinovare la premozione degli Scolastici non si poteva, e perciò ebbe più importanza la conciliazione naturale data dallo Spinoza.

Baruch de Spinoza nacque ad Amsterdam il 1632, di una famiglia ebrea oriunda dal Portogallo: studiò sotto il rabbino Morteira; fu scacciato dalla Sinagoga il 1656 per le dottrine che professava; visse molto modesto studiando, e lavorando di occhiali; rifiutò una cattedra ad Heidelberg per non mettere a repentaglio la sua libertà filosofica; morì sereno ad Aja il 1677, modello di filosofo e di uomo.

Spinoza s'era formato su le opere di Cartesio, la cui filosofia espone in un trattato col titolo: *Principii della filosofia cartesiana*; pubblicati il 1663. Compose dipoi un *trattato teologico politico*, e pubblicollo il 1670. Dopo la sua morte soltanto fu pubblicata la sua opera capitale, l'*Etica*, ed insieme con essa il *trattato politico*, e l'altro *della emendazione dell'intelletto, e le lettere*; tutt' assieme il 1677.

Dell'etica principalmente è dato occuparci, accennando appena di volo i suoi pensieri su la religione e su lo Stato contenuti nelle altre opere; e dell'Etica espone il programma il titolo: « *Ethica, ordine geometrico demonstrata, et in quinque partes distincta in quibus agitur I. de Deo, II. de natura et origine mentis, III. de origine et natura affectum, IV. de servitute humana seu de affectuum viribus, V. de potentia intellectus seu de libertate humana* ».

Spinoza si rannoda a Cartesio, e senza di lui non si può capire. Cominciando dalla definizione della sostanza egli ha dinanzi la definizione datane da Cartesio: *quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum*. Se non che dove il maestro da questa definizione conclude che un'altrettale sostanza non può essere altra che Dio, il discepolo, accettando la conclusione, fa una variante, e dice *Deus, seu natura*. Il Dio di Spinoza è la Natura, ma la definizione suona la stessa: *per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius, a quo formari debeat*.

E qui si può avvertire come Spinoza piglia le mosse da quel concetto di sostanza, che Locke ed Hume hanno considerato come affatto vuoto, e come idea semplice-

mente *collettiva*. La sostanza spinoziana è proprio il rovescio: essa è la sola causa efficiente, e la sua attività si esplica in infiniti attributi. A lui la essenza stessa della sostanza involge l'esistenza (*essentia involvit existentiam*); passaggio non giustificato, se non si bada, come ho testè avvertito, ch'egli accetta la tesi cartesiana, secondo la quale l'idea di Dio richiede la costui realtà: la cartesiana, non quella de'Realisti del Medio Evo, come giudica l'Ueberweg. Qual divario ci corra, noi l'abbiamo chiarito precedentemente.

Tutta la realtà è riposta nell'unica sostanza, la quale è dunque assolutamente infinita; ma ella si può mostrare in infiniti attributi, ed infiniti qui vuol dire innumerevoli: Spinoza intanto non parla d'altro che di due, della estensione e del pensiero.

Ciascuno attributo è infinito pure, ma nel *suo genere*: nella estensione ci sono infiniti modi, e nel pensiero anch' infiniti; ma i modi dell'estensione si limitano l'un l'altro, senza intromissione di modi del pensiero: ciascuno attributo sta a parte, infinito sì, ma in quel dato genere. Or poichè ciascuno attributo esprime la sostanza nel suo genere, ne consegue che tutta la sostanza si troverà espressa in due forme, come pensiero, e come estensione: e i modi di ciascuno attributo saranno corrispondenti, e paralleli, senza causalità reciproca; nè il mondo spirituale si può spiegare per via di movimenti; nè il mondo corporeo per via di pensieri. A ciascun corpo corrisponde un'idea, e viceversa, e quanta più complessità di modi sarà radunata in un corpo, tanto più perfetta ne sarà l'idea che gli corrisponde, e che Spinoza chiama anima. Ogni corpo è quindi animato.

Spinoza ritiene adunque come Cartesio, e come gli oc-

casionalisti la indipendenza del mondo spirituale e del mondo corporeo; non dà altra spiegazione del mondo corporeo, che la meccanica, n' esclude la finalità; e sì l'un mondo come l'altro vuole chiarito per mezzo della causalità, vale a dire impugna risolutamente ogni azione, che non sia determinata dall'esterno, quindi nega la libertà, e fa dello spirito un *automaton spirituale*, andando più oltre e di Cartesio, e degli stessi occasionalisti.

Sostanza, attributo, modo: ecco i tre concetti capitali dell' Etica.

La Sostanza è tutta la realtà, ma indifferente; l'attributo è la realtà differenziata come pensiero, o come estensione; modo è una singola cosa, un singolo anello di coteste due serie infinite, che Spinoza chiama *ordo rerum*, ed *ordo idearum*, aggiungendo ch'esse in sostanza sono lo stesso: *ordo et connexio idearum idem est ac ordo, et connexio rerum*. Presi i modi di ciascuna serie nel loro insieme formano uno l'infinito intelletto; l'altro, l'infinito moto e quiete; e riunendoli complessivamente entrambi formano l'universo, *facies totius universi*. Cotesti modi complessivi sono detti da Spinoza modi infiniti a differenza delle singole cose, da lui chiamati modi finiti.

La Sostanza e gli attributi con altro nome son detti *natura naturante*; i modi, sì finiti, come infiniti, son detti *natura naturata*. La distinzione di naturante e di naturata, ossia di produttore e di prodotta fu la prima volta attribuita alla natura da Averroè.

Questa è la somma del fondamento dell' Etica; non voglio però tralasciare una breve esposizione del vario modo con cui è stata giudicata da due valorosi critici contemporanei.

Giovanni Eduardo Erdmann, fermandosi molto sul metodo geometrico con cui è condotta l'Etica spinoziana, ha sostenuto che la sostanza non è punto vera ed effettiva causa, ma semplice ragione; che quindi meglio che causa, andrebbe chiamata *Unbedingt*, l'Incondizionato, in quanto che è il concetto, da cui tutti gli altri sono determinati; un presupposto logico insomma da cui seguono delle conseguenze, non già degli effetti. Ha sostenuto che gli attributi sono predicati che l'intelletto deve attribuire alla Sostanza, non perchè abbia queste forme la Sostanza medesima; ma perchè le ha il nostro intelletto: appunto come se noi guardando un corpo una volta con un occhiale giallo, un'altra volta con un occhiale bleu, il colore varia, non perchè muta il corpo, ma perchè noi abbiamo cangiato di occhiali.

Contro questa interpretazione soggettiva e quasi Kantiana dell'Erdmann, Kuno Fischer nota che la Sostanza essendo assolutamente infinita, ossia indeterminata, senza gli attributi non potrebbe produrre i modi; che gli attributi esprimono l'eterna essenza di Dio; che si concepiscono per sè, e non già per il nostro intelletto, come dovrebbe dirsi se reggesse la chiosa dell'Erdmann; che quindi non sono nostre vedute subbiettive, ma *eterne potenze* della Sostanza; che Spinoza suole dire: *Deus sive omnia attributa ejus*, scambio che non potrebbesi fare nell'ipotesi contraria; e finalmente che per Spinoza, sottratti gli attributi, la Sostanza è ridotta a zero; dove che nell'interpretazione dell'Erdmann, levati di mezzo gli attributi, la Sostanza dovrebbe rimanere incolume. A noi sembrano decisive le ragioni del Fischer.

I modi finiti, o le cose particolari sono idee e corpi: noi abbiamo il corpo più perfetto, cioè più complicato,

quindi anche l'anima più perfetta; ed in quanto spirito siamo causa delle idee, in quanto corpo delle affezioni: or come va che rispetto alle idee ci sentiamo attivi, e rispetto alle affezioni passivi?

Lo spirito non è la semplice anima: l'anima è l'idea del nostro corpo, lo spirito è l'idea dell'anima, *idea ideae*: un'idea che comprende tutto il suo oggetto è adeguata: chi ha idee adeguate è attivo. Invece il nostro corpo è urtato dai corpi esterni; di queste affezioni non abbiamo un'idea adeguata, perchè la causa n'è il corpo nostro insieme coi corpi estranei, e nè dell'uno, nè degli altri noi abbiamo una comprensione intera. Chi ha idee confuse, si sente passivo. L'attività consiste nell'adeguatezza, la passività nella inadeguatezza delle nostre idee.

Le affezioni corporee in quanto accrescono o diminuiscono la forza del nostro corpo, e conseguentemente anche del nostro pensiero, sono dette da Spinoza affetti. Ogni cosa particolare, e quindi anche noi abbiamo un conato di perseverare nel nostro essere: accompagnato da coscienza questo appetito si dice cupidità, ed è il fondamento degli affetti.

Se l'affetto accresce la nostra perfezione ci arreca letizia, se la diminuisce, tristezza: ed ecco i due primi affetti. Che se alla letizia si aggiungerà la rappresentazione della causa esterna che l'ha prodotta, nascerà l'amore; se alla tristezza, nascerà l'odio.

Spinoza prosegue la deduzione di tutte le altre passioni: qui basta rilevare che nelle passioni noi sottostiamo inevitabilmente alla forza delle cause esterne: la nostra conservazione è appetita per natura, ma il nostro accrescimento o la nostra diminuzione dipendono dal di fuori; l'uomo è anello di una catena che lo avvince e lo tra-

scina. In una sola guisa egli potrebbe liberarsene, se cioè egli fosse non una cosa, ma il Tutto; non un modo, ma la Sostanza. Lo può? Sì, ma non già come cosa, sì veramente come pensante, facendo le cose suoi oggetti, trattandolo come s'egli le comprendesse tutte nella loro connessione. Lo spirito contemplando le cose *sub specie aeternitatis*, cioè nella connessione di tutto l'insieme, e non più nel loro isolamento, non sarà sottoposto ad affetti: la soggezione proveniva dal pensarsi come causa parziale, la libertà consiste nel pensarsi come necessario anello di tutta la catena causale: la libertà è liberazione dagli affetti per via della conoscenza adeguata. Or poichè la conoscenza adeguata è conoscenza di Dio, ossia della Sostanza infinita; poichè questa conoscenza piena non può andare disgiunta dall'amore, la vera libertà consiste nell'amore intellettuale di Dio (*amor dei intellectualis*). Arrivato a quest'apice lo spirito si rasserena, perchè sa ch'egli è quel che può essere, e quindi quel che dev'essere.

Il contadino si rammaricherà che la ghianda non sia zucca, il botanico invece si fa capace che ogni frutto è proporzionato all'albero che lo produce. Servitù e libertà stanno tra loro come limitazione e liberazione dal limite: le idee che cadono parte in noi, parte in altri, e che quindi sono mutilate, costituiscono la servitù dello spirito: le idee integrate ne costituiscono la libertà. L'immaginazione ci presenta le idee in frammenti, o in immagini, e quindi ci turba e ci assoggetta alle passioni: l'intelletto ce le rintegra, e ci libera. La cognizione umana ha tre gradi: l'immaginazione, l'intelletto, ed infine la cognizione intuitiva, dalla quale ultima rampolla l'amore di Dio.

La libertà etica nella filosofia spinoziana ha assai più

pregio della libertà politica. L'autore tratta di quest'ultima nel trattato teologico, che si può considerare come un episodio dell'Etica. La libertà vera si consegue per mezzo della cognizione adeguata delle cose, ed è processo individuale: la libertà politica si consegue mettendo a profitto le passioni stesse degl'individui, ed è processo collettivo. Lo Stato di Spinoza è un meccanismo che bada a fortificarsi contro gli assalti esterni, e ad assicurare i cittadini all'interno per mezzo della forza.

Lo Stato di Spinoza si fonda su le leggi naturali, ossia su le leggi meccaniche: il dritto è la forza, e la forza umana si manifesta nelle passioni. Le passioni quindi sono le ruote con cui si deve costruire la macchina sociale. Nello stesso modo come nell'Etica le passioni non sono nè lodate nè biasimate, ma studiate; così nella Politica. Le passioni nascono dalla cupidità, e questa è lo sforzo di perseverare nella propria natura; e la natura dello spirito lo sprona alla conoscenza; onde avviene che dalla stessa radice comune, ch'è la cupidità, germogliano le passioni, e la conoscenza ch'è la libertà. Similmente nello Stato il dritto, o la forza di ciascuno appetisce di essere conservata ed accresciuta: la conservazione e l'accrescimento è possibile mediante la forza collettiva (*imperium multitudinis*): dalla stessa sorgente nasce dunque il dritto naturale dell'individuo, ed il dritto civile dello Stato.

Lo stato civile di Spinoza non toglie lo stato naturale, come succede nella dottrina di Hobbes, ma lo limita: e cotesta limitazione è condizionata al solo bisogno di assicurare il dritto degl'individui; tanto che ciò che non patisce forza non è soggetto allo Stato; possono essere limitate le azioni, ma non le credenze o le opinioni. Re-

ligione, scienza, arti sono esenti da ogni limitazione esterna. Qui Spinoza si differenzia essenzialmente da Hobbes: e si differenzia ancora nel prescegliere la forma di governo, chè ad Hobbes par migliore la monarchia, anzi la forma dispotica, a Spinoza invece la democratica. L'individuo nello Stato di Spinoza sembra dire quel che cantava Goethe: « voglio essere libero nel pensiero e nè carmi: nelle azioni mi limita abbastanza il mondo ».

Diamo una rapida occhiata all'insieme di questo sistema: è coerente? Scioglie il problema che si propone?

Il compito dell'Etica è la liberazione dello spirito per mezzo della conoscenza adeguata: è possibile una tale conoscenza? Vediamo.

Dio, o la Sostanza non ha nè intelletto, nè volontà; non è una persona; conoscenza adeguata non può dunque averne, e neppure amore; e quando Spinoza parla dell'amore di Dio verso di noi non si capisce che cosa voglia intendere.

Lo spirito umano è un modo finito, una cosa particolare, come può quindi comprendere la serie infinita degli altri modi? Per quanto si vuole estendere la capacità del pensiero, non si arriverà mai a far corrispondere il nostro intelletto alla infinita delle due serie in cui si contiene la realtà della Sostanza: la sproporzione tra infinito e finito rimarrà sempre. E se nè Dio, nè lo spirito nostro sono capaci di conoscenza infinita, chi ne sarà capace?

Si dirà: n'è capace l'intelletto infinito, che abbiamo visto essere infinito modo. Neppure; perciocchè essendo questo un insieme di modi finiti, e stando a loro come la somma totale sta alle parti, ciò che non si trova negli spiriti finiti non si potrà trovare neppure nell'infinito intelletto.

La conoscenza di Dio adeguata e perfetta è dunque impossibile secondo gli stessi principii spinoziani, ed il compito da lui proposto rimane insoluto, ed insolubile.

Voltiamoci alle conoscenze inadeguate: esse si fondano su le sensazioni, la cui produzione è dovuta parte a noi, parte alle cause esterne. Spinoza insiste su questa distinzione. Della luce è causa il sole, ma dell'ombra non basta il sole a dar ragione; ci vogliono altri corpi: così delle sensazioni non è causa lo spirito solo, ci vogliono le impressioni esterne. Ma in verità nè il corpo solo, nè lo spirito solo bastano a chiarire l'origine delle sensazioni; perchè la sensazione non è semplice moto, e non è semplice idea. Spinoza non ammette la comunichevolezza tra l'ordine delle idee e l'ordine delle cose, come Cartesio non l'ammetteva tra spirito e corpo: il dualismo è rimasto; la passione, la sensazione richiedono una sorgente mista, tra spirituale e corporale, e niuno dei due filosofi è in grado di accomunare le due sorgenti. Spinoza non riesce più di Cartesio a colmare il dualismo tra spirito e corpo: ecco la conclusione che la Storia è costretta a ricavare dal corso dei due sistemi.

CAPITOLO VIII.

GOFFREDO GUGLIELMO LEIBNIZ.

Ecco un uomo, di cui si dovrebbe scriver parecchio.

Goffredo Guglielmo Leibniz nacque a Lipsia il 1646, quattordici anni dopo di Spinoza e di Locke: studiò prima a Lipsia, poi a Iena; laureossi ad Altdorf. A Parigi il 1676 scoprì il calcolo differenziale, pel quale si disputò lungamente a chi si dovesse la scoperta, se a lui o a

Newton. Ebbe cognizione delle opere di Cartesio, e le inedite ricopiò: dal Tschirnhausen, amico di Spinoza, ebbe comunicata la costui Etica ancora manoscritta. Negli archivi italiani frugò per cercare i documenti di casa d'Este, donde discendeva quella di Brunswich, e della sua erudizione faceva maravigliare il Magliabechi. Col Bossuet e con l'Arnauld teneva carteggio teologico per tentare l'unione della chiesa cattolica con le confessioni protestanti. A Berlino fondava la Società delle Scienze, che più tardi sotto Federico II diventava l'Accademia; a quelle di Pietroburgo e di Vienna e di Dresda dava la spinta. Ad Hannover raccoglieva e pubblicava il Codice diplomatico del diritto delle genti. Polemizzava con Locke nel Nuovo Saggio, e con Bayle nella Teodicea. A Luigi XIV proponeva di aggrandire la Francia con la conquista dell'Egitto, ch'ei chiamava l'Olanda dell'Oriente, per isviarlo dalle rive del Reno. Concepiva il disegno di una pasigrafia, o di una lingua scientifica universale che tutt'i dotti comprendessero, come il Vieta aveva fatto per la sola matematica, come a tempi nostri s'è fatto per la chimica. Ed in tanta mole di scritti, ed in tanta alacrità di carteggi, di viaggi, di tentativi occupò cariche importanti; fu consigliere presso l'Elettore di Magonza, più tardi membro del Consiglio dell'Impero a Vienna; fu nominato da Pietro il Grande suo Consigliere di Giustizia; fu bibliotecario ad Hannover. Qui morì il 1716 nel meglio della sua disputa con Samuele Clarke intorno ai principii della filosofia, dove il Clarke propendeva per Locke e per Newton. Sul monumento si legge questa semplice indicazione: *Ossa Leibnitii.*

Noi diremo soltanto e brevemente della parte che ebbe nel rinnovare la filosofia.

Venuto dopo il dualismo cartesiano, dopo il monismo spinoziano, egli diessi ad escogitare un'altra conciliazione, che non fosse lo sragionevole e permanente miracolo introdotto dagli occasionalisti: delle difficoltà incontrate dai suoi predecessori era pienamente consapevole.

Cartesio aveva detto: c'è sostanze pensanti, e sostanze estese: e tra loro c'è dissidio irreconciliabile.

Spinoza, a cansare il dissidio, aveva ripigliato: di sostanze ce n'è una sola, e pensiero ed estensione sono attributi di lei.

Leibniz si contrappone ad entrambi, e sostiene: le sostanze sono tutte quante attive, tutte quante rappresentative; il dualismo cartesiano non regge; e poi: le sostanze sono molte, non già una sola; il monismo spinoziano non regge neppure.

Leibniz ottiene questo risultato, riformando il concetto di sostanza. La sostanza, egli dice, è un essere capace di azione. Ogni sostanza è forza, ed una sostanza inerte, come supponeva Cartesio i corpi, è un assurdo. Cartesio stesso ha ammesso in ciascun corpo il natural conato di perseverare nel suo stato: e che altro è questo conato, se non attività? Perchè un corpo di maggior mole oppone maggior resistenza? Ora l'estensione geometrica non è la forza, perchè l'estensione è composta, e la forza è semplice; l'estensione è divisibile, la forza indivisibile: l'essenza del corpo non è l'estensione: Cartesio ha avuto torto nel riporla in questa. Al contrario l'estensione è qualcosa di derivato, suppone gli elementi della cui opposizione si forma: e se gli elementi sono estesi, bisogna dividere anche questi in altri, e gli altri in altri, finchè si arrivi ai punti non più fisici, ma metafisici; si arrivi non agli atomi di Democrito e di Epicuro, rinnovati da Gassendi e da

Hobbes; ma ai veri atomi della natura, agli elementi primi delle cose, che il Leibniz con termine preso in prestito da Giordano Bruno, come ritiene l' Erdmann e l' Ueberweg, chiamò *monadi*.

Ma se la sostanza dev'essere pensata come forza; la forza, alla sua volta, dev'esser pensata come sostanza; se ha torto Cartesio ad ammettere sostanze inerti, ha torto pure Spinoza ad ammettere forze senza originalità, e senza indipendenza, ossia come semplici modi. Già Spinoza stesso era dovuto all'ultimo accorgersi che il modo poteva agguagliare la sostanza, ammettendo l'amore intellettuale di Dio quale apice della perfezione della mente umana. E che altro è questo amore, se non l'indipendenza del modo? Il modo si mostra qui infinito nella sua operazione, non meno che la sostanza nel suo essere. La sostanza è la totalità della serie delle cause: noi conosciamo quella totalità; che cosa ci manca ad esser la sostanza?

Leibniz ammette tante sostanze quante sono le forze: un'unica sostanza importerebbe l'esistenza di una cosa sola, perchè la forza è indivisibile.

Leibniz ha piena coscienza di questa doppia critica: *non tantum*, egli dice, *omne quod agit est substantia singularis, sed etiam omnis singularis substantia agit sine intermissione, corpore ipso non excepto, in qua ulla unquam quies absoluta reperitur* ».

E più chiaramente ancora, scrivendo ad Hoffmann, dice che, tolta la forza attiva alle cose, si casca nello Spinozismo, perchè senza azione propria le cose non si distinguerebbero dalla sostanza divina: « *adempta rebus vi agendi, non posse eas a divina substantia distingui, incidique in Spinosismum* ».

Ed ecco per quale via Leibniz è pervenuto al concetto

della monade, non senza lunghe esitazioni, com'egli stesso confessa. Lo Zeller, che ha notato nelle opere del Leibniz altre opinioni anteriori alla dottrina delle monadi, ritiene che questa dottrina sia stata formolata tra il ventesimosesto, ed il trentesimo anno della vita dell'autore.

La monade è dunque una forza semplice, originaria, differenziata in sè stessa, e non dal di fuori. Quale sia questa determinazione interna di ciascuna, noi non possiamo sapere per esperienza; ma possiamo però indurla per analogia, attribuendo alle altre monadi ciò che troviamo nell'anima nostra. Così ogni monade avrà una forza di percepire, ed una tendenza a passare da una percezione all'altra.

Percepire, rappresentare, esprimere hanno per Leibniz lo stesso valore: ogni monade ha una forza rappresentativa. Che cosa rappresenta? Sè, e tutte le altre monadi. E qui bisogna notare che rappresentare sè, non è lo stesso che rappresentare a sè: ci sono delle monadi che rappresentano anche a sè, ma cotesto non è grado comune a tutte le monadi; appresso vedremo perchè.

Ogni monade è attiva, ma è limitata pure: come sostanza è attiva; come individuo è limitata; ed è originariamente l'una e l'altro insieme. In quanto attiva rappresenta sè, in quanto limitata rappresenta le altre monadi. Il Leibniz applica alle sue monadi e generalizza il principio cartesiano, che ciascuna sostanza è chiusa in sè, ed indipendente; e che lo spirito non può operare sul corpo: le monadi, egli dice, non hanno finestre, donde possa uscire o entrar qualche cosa. La limitazione adunque non potendo provenire dall'azione reale delle altre monadi, deve per necessità provenire da un'influenza ideale, dalla rappresentazione di esse. Da qui nasce quella che

ei chiama forza passiva della monade, ch'è l'impenetrabilità, la resistenza; in cui fa consistere la *materia prima*. « *Materia est, quod consistit in antitypia, seu quod penetranti resistit* ». Beninteso che questa materia prima non ha nulla da fare con la *materia secunda*, che nasce dall'aggregato di più monadi, e che costituisce il corpo.

Per la materia prima, per questa forza passiva originaria le monadi sono unite tra di loro: una monade non può stare isolata, non può essere scevra di materia, di questo vincolo universale: la materia è la relazione mutua delle monadi: una sola n'è esente, Iddio: ogni altra monade ha in sè due momenti, uno attivo ed uno passivo; è anima e corpo; è un individuo, un corpo animato.

Lo Zeller avverte l'inesattezza della espressione leibniziana nel chiamare l'impenetrabilità una forza passiva: in sostanza, dice lo storico tedesco, è una stessa forza di espansione che si mostra come forza motrice, e come forza di resistenza.

Che cosa è l'estensione in questo caso? Non è altro che un'astrazione, che un fenomeno, fenomeno ben fondato però, perchè realmente esistono le monadi con la loro resistenza che ne sono il fondamento. L'estensione è appunto la diffusione di questa qualità del resistere: *extensio est continuatio resistendi*. Lo spazio è l'ordine della coesistenza, il tempo è l'ordine della successione delle monadi.

Di rincontro alla condizione negativa della monade, alla sua limitazione, c'è la forza attiva, la condizione positiva, l'entelechia prima, opposta ed unita alla materia prima. La forza attiva è l'anima (*principium actionis internae*), principio dell'azione interna, la quale non è

semplice causa, ma causa che fa sè stessa; vale a dire, è fine.

Nella monade c'è dunque un momento passivo, ed un attivo; una materia prima ed un'entelechia prima; una forza motrice ed una forza rappresentativa; una resistenza verso le altre monadi, ed un conato di passare da una rappresentazione all'altra all'interno; e come moto al di fuori sottostà alla legge di causalità, come conato all'interno che la sollecita ad attuare sè stessa, sottostà alla legge di finalità. In Spinoza, dove la serie de' movimenti è indipendente dalla serie delle idee, c'è la sola causalità, e manca la finalità; in Leibniz, dove moto e rappresentazione hanno lo stesso principio, la causalità è conciliata con la finalità. Anzi poichè i corpi sono il mezzo per cui si sviluppano le anime, ne consegue che le cause efficienti dipendono dalle finali; e che mentre la causalità, o la legge del moto regge il solo mondo corporeo, la teleologia governa tutto l'ordine dell'universo, il mondo meccanico ed il morale, il regno delle cause ed il regno de' fini. La teleologia, dice Leibniz, serve non solo all'etica ed alla teologia, ma ancora alla fisica; perciò Kuno Fischer chiama il concetto del fine il punto di coincidenza del sistema leibniziano.

E che il concetto del fine a lui sia stato fecondo, apparirà dalle cose che diremo: giova intanto indicare una notovole differenza tra lui e Cartesio intorno alla legge del moto.

Cartesio aveva detto che la somma del moto nell'universo è costante, perchè, secondo la sua concezione, le forze create lo propagano, ma non lo producono. A Leibniz ciò non poteva garbare, perchè le sue monadi non sono inerti, nè semplici istrumenti di trasmissione: è co-

stante, ci disse, la somma delle forze motrici, ma non già del moto. Inoltre Cartesio aveva ritenuto come opposti il moto e la quiete; Leibniz considera la quiete come una differenza graduale, cioè come un movimento infinitamente piccolo; la forza morta come una *vis elementaris*, come una forza viva sul cominciare.

Queste due differenze tra lui e Cartesio sono capitali, e meritano uno speciale sviluppo.

La somma delle forze motrici è costante: tra moto e quiete non c'è salto, ma graduale passaggio. Perché queste due proposizioni?

Le monadi, secondo il nostro autore, hanno ordine tra loro; nessuna è prima delle altre in ordine di tempo: il loro ordine nasce dalla guisa del rappresentare, consiste nella maggiore o minor chiarezza, di cui sono capaci nelle loro rappresentazioni; ognuna tiene il suo luogo, nessuna ne nasce di nuovo, nessuna ne perisce; e tutte insieme formano una serie continua di differenze infinitamente piccole: levate una monade, e tutta la catena, tolto quel piccolo anello, si smaglia. Due monadi identiche non si possono trovare, perchè una di esse non troverebbe posto: Iddio non può crearle tali: ciascuna alla spicciolata è possibile, non implica contraddizione; entrambe però non sono compostibili, non potrebbero coesistere. Di monadi adunque non ce ne può essere nè più nè meno di quelle che sono: ecco ciò che significa la costanza delle forze motrici.

L'universo è dunque una serie continua: ecco il principio di continuità; due monadi identiche non possono esistere: ecco il principio degl'indiscernibili, ch'è un corollario della prima legge. Leibniz, come nota lo Zeller, espressamente si attribuisce la scoperta della legge di con-

tinuità, e se ne tiene, ed ha ragione. La scoperta del calcolo differenziale non è altro che un'applicazione particolare di questa legge alle quantità: in virtù di essa la disuguaglianza è come un'infinitamente piccola eguaglianza, la parabola è un'ellissi, di cui un foco sia infinitamente lontano dall'altro. Applicando questa medesima legge alla meccanica, la quiete diventa a lui, come abbiamo visto, un'infinitamente piccolo movimento. In una lettera comunicata da Pichler egli espresse la congettura che tra animali e piante ci sia un grado intermedio, e le osservazioni posteriori, dice Zeller, gli hanno dato ragione. Il Leibniz con profondo convincimento scriveva così: « io son persuaso che tali essenze ci abbiano ad essere: la scienza della natura forse le scoprirà. La natura non viola la legge di continuità mai ed in nessun modo. Tutto l'ordine delle essenze naturali forma una catena, dove le differenti classi sono unite per sì strette articolazioni, ch'è impossibile alle rappresentazioni sensibili determinare il punto preciso dove una comincia e l'altra cessa ».

Fondato su questa legge ammette una connessione graduale tra le specie naturali: (*connexion graduelle des espèces*): un vacuo nelle forme è per lui un impossibile; perciò ei diede importanza alle essenze intermedie, che secondo il Darwin sono la più feconda sorgente di scoperta. Ora l'armonia è appunto la continuità di monadi analoghe, perciò a lui l'armonia non è un'ipotesi, ma una legge; e non è da maravigliare se il suo sistema prese il nome dell'armonia prestabilita: nome che, al dir dell'Erdmann, divenne ufficiale fin dal 1696; e perchè si dicesse *prestabilita*, tra poco vedremo.

Consideriamo intanto le applicazioni di questa ch'ei

chiama *bella legge della continuità* in relazione alle ricerche filosofiche.

Ogni monade è uno specchio vivo (*miroir vivant*) dell'universo; ma ognuna differisce dalle altre: come differisce? Non quantitativamente, perchè la monade non ha quantità, ma per la maggior o minor chiarezza con cui rappresenta. Ogni monade rappresenta sè chiaramente, rappresenta però tutte le altre oscuramente. Le monadi inferiori sono rappresentate più chiaramente nelle superiori: dal che nasce una gerarchia di monadi subordinate e di monadi signoreggianti. Una monade signoreggia altre, quando le rappresenta chiaramente; e le monadi rappresentate le stanno attorno, la rivestono, sono il suo organismo. Così nasce la vita, dove una monade centrale si subordina altre monadi: la centrale è l'anima; le subordinate il corpo. Più monadi un' anima si subordina, più chiaramente se le rappresenta, e più eccellente ne proviene l'individuo organico. Gli esseri dove non c'è subordinazione, ma semplice coordinazione, sono inorganici; quasi frammenti isolati di organismo; perchè, si badi bene, vero isolamento non ce ne può essere, per quel che abbiamo detto di sopra; onde Leibniz afferma che la natura è da per tutto organica (*natura ubiquè organica est*).

I gradi del rappresentare sono tre, onde tre gradazioni ci sono nella vita organica: rappresentazione semplice, rappresentazione accompagnata da sensazione, rappresentazione accompagnata da *appercezione*, o da coscienza. Onde c'è la vita, c'è la sensibilità, c'è la ragione; la vita, rappresentazione oscura; la sensibilità, rappresentazione chiara, ma di cui non si possono indicare le note distintive; la ragione, rappresentazione non solo chiara, ma distinta, di cui si possono dire le note

caratteristiche. Nei viventi c'è una monade centrale; negli animali un'anima; negli uomini uno spirito.

L'individuo per Leibniz non è un fenomeno fugace della specie, come per Aristotele; ma è un microcosmo: ha ciascuno per sé un valore universale, ognuno contiene tutto l'universo. Come lo contiene? Non materialmente, ma idealmente, come disposizione di rappresentarselo. In ogni individuo c'è una continuità di stati, come in tutto l'universo c'era una continuità di monadi. Applicando questa che Leibniz chiama legge della continuità della serie delle operazioni (*legem continuationis seriei suarum operationum*), ne viene che ogni stato nasce da uno stato precedente, e che lo stato presente, alla sua volta, è gravido dell'avvenire.

Nello spirito umano lo stato conscio proviene dagli stati inconsci che l'hanno preceduto: la coscienza non balza improvvisa come lampo dalla nuvola, ma si accende e s'illumina gradatamente; dal fondo dell'oscurità spunta una chiarezza sempre crescente. Così c'è un punto, dove la coscienza differisce dalle rappresentazioni oscure per una differenza infinitesimale: il contrasto cartesiano è colmato. Come si è colmato? Con percezioni piccole, insensibili, le quali accumulate si chiariscono: da qui il gran caso che Leibniz ne fa: « *les petites perceptions, diceva egli, sont donc de plus grande efficace qu'on ne pense pas* ».

E il principio del calcolo infinitesimale applicato alla psicologia: Leibniz è non meno benemerito di questa che di quello. Cartesio non conobbe le piccole percezioni: tutto quanto lo spirito era coscienza, e soltanto coscienza; perciò non seppe trovare vincolo unitivo tra l'organismo corporeo e lo spirito.

Ma la monade non è fornita solo di percezioni: essa ha uno sforzo altresì di passare da una percezione all'altra; e nelle monadi superiori c'è lo sforzo quindi di passare dalla percezione oscura alla chiara, e dalla chiara alla distinta. Questo sforzo è forza tipica nei viventi, istinto negli animali, volontà nell'uomo.

Donde nasce il volere? Per Leibniz la risposta è semplice: il volere è determinato dagli stati inconsci che lo hanno preceduto; non potendoci essere vacuo nella psiche più di quello che non ci possa essere vacuo nell'universo. Questa spiegazione è stata detta determinismo. Leibniz è stato oppugnatore poderoso di quello che si è detto libero arbitrio: egli ha giustamente osservato che questa indifferenza assoluta è uno stato chimerico che ripugna alla continuità dello spirito; ha osservato che noi possiamo volere una cosa, ma non possiamo voler di volere; perchè così s'andrebbe all'infinito. Il volere, per lui, è il risultato di un conflitto tra più percezioni ed inclinazioni opposte; e la scelta cade su di ciò, a cui tira la inclinazione maggiore. Poichè però questa inclinazione è un nostro stato interno, essa ci determina senza sforzarci. Spinoza aveva assomigliato la libertà alla pietra scagliata da altrui, la quale se fosse fornita di coscienza si crederebbe libera; Leibniz, invece, la paragona alla direzione dell'ago magnetico, il quale si volge al polo, dove la sua natura lo indirizza. Nelle due similitudini si scorge manifesto il divario delle due forme di determinismo, esteriore in Spinoza, interno in Leibniz.

La vita dello spirito è dunque un'alternativa di percezioni e di conati oscuri, e di percezioni e di conati chiari: Leibniz chiama pure piccole le percezioni che sono oscure, perchè lontane dal foco della coscienza dal

quale solo raggiunge la chiarezza. In questa alternativa di oscuramenti e di schiarimenti, di ombra e di luce, la maggiore intensità è quella che fa formontare alcuni stati, e la minore quella che fa abbassare altri: le percezioni più intense sono le più chiare. Ma noi sappiamo eziandio che il grande nasce dal piccolo, e che ricacciate di là dalla coscienza si occultano le percezioni piccole che aspettano di ritornare. È il principio che feconderà Herbat nella psicologia.

Gli stati susseguenti dipendono dai precedenti: ma qual è il primo stato di ciascuna monade? Quale quello del nostro spirito?

Ogni monade nasce con uno stato originario dato, con una disposizione, ch'è determinata dal punto di vista da cui l'è dato di rappresentar l'universo: ogni monade ha il suo luogo, non già spaziale, ma metafisico. Prendendo le mosse di quivi, ciascuna si sviluppa dentro di sè. Se non che nell'interno di ciascuna monade uno stato nasce dall'altro; nell'insieme dell'universo una monade non nasce già dall'altra: sono tutte date originariamente, e da una all'altra non c'è produzione, nè influsso scambievole. L'accordo, o l'armonia nasce dalla distribuzione di queste disposizioni originarie, ch'è stata fatta da Dio nella creazione delle monadi, e che perciò si dice prestabilita. Leibniz rifiuta l'intervento continuo degli occasionalisti, e ritiene che questo intervento abbia avuto luogo una volta soltanto.

Del perchè Iddio abbia dato quelle disposizioni originarie, non v'ha cenno: l'armonia prestabilita è un *Deus ex machina*: ciò che forma la gloria di Leibniz è il concetto della monade, e la legge di continuità: l'armonia prestabilita è una varietà dell'occasionalismo, e nulla più.

Kuno Fischer perciò afferma ch'essa sia una forma popolare che Leibniz scelse per far accettabile la sua filosofia appresso i più, che inclinavano alla filosofia cartesiana; o lo Zeller, pur ammettendo che nel sistema leibniziano alcune dottrine, come l'armonia prestabilita, l'ottimismo del mondo, la giustificazione di Dio, siano state provate prima, giudica tuttavia, che la teoria delle monadi n'è però il punto centrale.

Di quest'armonia per rispetto a Dio ordinatore toccheremo or ora; aggiungiamo ancora poche altre parole per rispetto a noi.

Qual'è la disposizione originaria dello spirito umano? Leibniz accetta da Locke l'adagio: *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*; ma tosto soggiunge: *nisi ipse intellectus*. Ogni pensiero nasce da una rappresentazione sensibile, ma non come da causa, sì veramente come da un grado anteriore, da cui si è sviluppato: l'intelletto non è una *tavola rasa*, ma un'attività preformata; esistono in lui delle verità, sebbene non ne abbia coscienza, esistono virtualmente.

Quali sono queste verità? Due, il principio d'identità, ed il principio di ragione sufficiente. Il primo concerne la monade in sè, il secondo per rispetto alle altre monadi; il primo dice: ogni monade è identica con sè stessa; il secondo: ogni monade deve accordarsi con l'insieme delle altre. E questo secondo si sdoppia nel principio di causalità, ed in quello di finalità: ogni fatto deve aver una causa; ogni azione deve avere un fine. Dal principio d'identità dipendono le conoscenze necessarie, i giudizi analitici; dal principio di ragion sufficiente dipendono le conoscenze empiriche.

Ma lo spirito è intelletto e volontà: la volontà è l'i-

stinto fatto chiaro nella coscienza : la legge morale è dunque da cercare nell'istinto. Qual'è la disposizione naturale, a cui è inclinata la nostra natura? È la tendenza alla felicità, ch'è il piacere durevole. Ed il piacere in che consiste? Nella coscienza della azione, come il dolore nella coscienza dell'impedimento. Operare vuol dire rappresentare; operare, per lo spirito, vuol dire rappresentare con chiarezza; conoscendo chiaramente scorgiamo che noi siamo legati al tutto, che il nostro spirito è un elemento dell'universale armonia: così l'istinto umano concorre con l'umana conoscenza: chi più conosce, più è morale. Chi cerca l'utile proprio ha una rappresentazione confusa; chi cerca poi l'utile comune, questi sì che ha rappresentazione chiara e distinta. L'uomo ignorante è egoista, l'uomo illuminato è filantropo. La morale leibniziana si compie nella filantropia, nell'accordo etico degli uomini; mentre la morale spinoziana si conchiudeva nell'amore intellettuale di Dio. Si l'uno come l'altro però lasciano intravedere la medesima direzione, riponendo la libertà dello spirito nella cognizione.

L'armonia finora descritta si dice prestabilita, in quanto che Iddio, creando, ha accordato tra loro le disposizioni naturali delle monadi, e da questo accordo anteriore è poi derivato l'accordo effettuale del mondo.

Per istituire questo accordo Iddio ha scelto tra le possibili creature quelle che meglio rispondevano al suo fine: Iddio non ha operato a caso. Concepito il determinismo nell'uomo, esso si trasferisce a Dio; è, ciò che abbiám visto succedere costantemente nella storia, Iddio fatto a somiglianza dell'uomo. Questa scelta divina, motivata a guisa del determinismo umano, s'è detta l'Ottimismo.

Nell'ordinare le rappresentazioni di una monade cen-

trale coi movimenti delle monadi subordinate, Iddio ha scelto quella e queste così corrispondenti, che l'una rappresenta ciò che le altre fanno. Ecco l'armonia prestabilita in luogo dell'intervento incessante degli occasionalisti. Così due orologi disposti da un abile orologiaio battono le ore all'unisono, senza che uno tocchi l'altro.

Ma se Dio ha scelto il miglior mondo possibile, se il mondo va come Dio l'ha ordinato, perchè esiste il male? Ecco l'obiezione di Pietro Bayle, alla quale Leibniz rispose con la Teodicea, giustificando Dio nella seguente maniera.

Il male è o metafisico, o fisico, o morale; cioè è o limitazione, o dolore, o peccato. La limitazione ci dev'essere, perchè ogni monade creata deve averla: Dio non avrebbe potuto farne a meno. Il dolore nasce dallo sforzo per passare da uno stato all'altro: senza questo sforzo non ci sarebbe azione, e quindi non ci sarebbe piacere: leva il dolore, e levi pure il piacere; dunque necessario anche questo. Il peccato finalmente nasce dalla libertà umana, la quale non sempre arriva alla conoscenza chiara: leva la rappresentazione oscura da cui rampolla il male, e levi eziandio la conoscenza chiara, che, come abbiamo visto, si sviluppa da quella: leva il male, e levi la libertà, e conseguentemente anche il bene. Il male morale è dunque una condizione indispensabile: e non è solo questo, ma è mezzo per ottenere la maggior somma possibile di bene. Ecco la giustificazione di Dio piena; e Leibniz non si tiene ne' limiti della filosofia, ma s'ingolfa nella teologia, e discorre della pena eterna de' dannati che s'ingegna di giustificare con la distinzione di volontà antecedente e di volontà conseguente, in Dio; ma ciò non appartiene alla nostra esposizione. Leibniz

dedicò la Teodicea alla Principessa Carlotta, ed il Fischer nota ch'ei pubblicolla, non ostante che Bayle, a cui aveva replicato, fosse morto. Non fece così però del Nuovo Saggio, dove replicava al Locke, che fu pubblicato più di mezzo secolo dopo, sotto pretesto che, essendo morto Locke, la pubblicazione non era più opportuna. Il Fischer ne attribuisce il motivo al vario modo con cui l'armonia era considerata nelle due opere: nella Teodicea era armonia prestabilita, fatta da Dio; nel Nuovo Saggio era armonia naturale, fatta per via delle piccole percezioni.

Cotesto doppio modo di trattar l'armonia è appunto la critica del sistema leibniziano. L'armonia dovrebbe nascere dall'accordo reale delle monadi, dovrebbe essere una legge della loro natura; e non è, e non può essere, perchè tra le monadi non c'è azione effettiva: l'accordo si deve quindi trasportare in un al di là del mondo, in Dio. Talora par che sia accordo naturale, in quanto ogni monade sviluppa la propria disposizione; ma cotesta disposizione non essendo veramente originaria, ma data, esige una spiegazione della sua origine, e ci rimena all'armonia prestabilita.

Se non che Dio stesso, da cui quest'armonia è stabilita, dovrebbe essere alla sua volta una monade, e non può. Dovrebbe, perchè la legge di continuità esige una monade somma, in cui la serie si conchiuda: non può, perchè le monadi sono essenzialmente relative tra di loro, e Dio sta da sè, isoleggia, non ha materia, cioè non ha relazioni estrinseche, e quindi si stacca da quella serie, che pur doveva compire. La legge di continuità vorrebbe ch'ei differisse dalla monade vicina di una differenza infinitamente piccola, ed egli invece è infinitamente lontano da tutte, quanto il creatore è dalla creatura. Kant metterà in rilievo queste contraddizioni.

Leibniz inoltre non ha saputo evitare lo scoglio in cui ruppe Spinoza: egli fa dello spirito umano una monade finita, ed intanto gli attribuisce la conoscenza chiara e distinta dell' Universo, nè più nè meno di come aveva fatto Spinoza, il quale allo spirito, semplice modo finito, aveva attribuito la conoscenza adeguata della Sostanza: in entrambi c'è lo stesso spareggiamento tra la realtà dello spirito e la cognizione che gli si attribuisce.

Ma in Leibniz c'è un progresso molto significativo: non si parla più delle cose, ma della rappresentazione che noi ne abbiamo: i corpi anzi sono un fenomeno, ed alla loro estensione corrisponde un aggregato di monadi. Il fenomeno è bensì detto reale (*phaenomenon reale*), ma già si scorge un avviamento verso il Criticismo, che più tardi parrà ancora più manifesto.

Alla filosofia del Leibniz diede assetto sistematico Cristiano Wolff, che per tal modo la diffuse nelle scuole tedesche; taluni anzi lo han giudicato un semplice commentatore di quella, ma è qualcosa dippiù, dice l' Erdmann.

Nato a Breslau il 1679, il Wolff studiò a Iena teologia, matematica, fisica, filosofia: professò dipoi filosofia ad Halle dal 1707 al 1723, ma per le arti bieche de'suoi avversari, di Giovan Gioacchino Lange specialmente, fu dal re Federigo I soldatescamente rimosso dalla cattedra non solo, ma sbandito dallo Stato: accolto a Marburgo professolla quivi fino al 1741, quando Federigo II richiamollo con grande festa: morì il 1754 pieno di anni e di onori.

Il Wolff scrisse molte opere filosofiche in tedesco, e più diffusamente le rescrisse in latino: ordinolle così; prima la logica, poi la metafisica divisa in quattro parti

che sono: l'ontologia, la cosmologia, la psicologia, la teologia naturale. L'Ontologia è un'introduzione generale alle altre tre parti; la cosmologia è una specie di fisica generale; la psicologia, come chiamò la scienza dell'anima, rinfrescando un nome introdotto dal Goclenio, è suddivisa in empirica e razionale; la teologia naturale infine è destinata alle prove dell'esistenza di Dio, ed alla trattazione degli attributi di lui. Dopo la metafisica trattò la filosofia pratica universale, la quale comprende il dritto di natura, il dritto delle genti, e l'etica.

È uno schema compiuto di tutte le parti della filosofia quali s'insegnarono tradizionalmente fino alla Critica Kantiana.

La dottrina leibniziana ne costituisce il fondo, ma non sempre perfettamente immutato. Il Wolff prima tentennò ad accettare la virtù rappresentativa, concessa dal Leibniz a tutte le monadi: poi risolutamente la rifiutò, ritenendola per sole le anime: le monadi furon per lui *atomi naturae*, con una virtù attiva sì, ma non rappresentativa per tutte. Per arrivare all'anima ei partì, come Cartesio, dal fatto della coscienza, mentre al Leibniz tutte le monadi erano anime.

L'armonia prestabilita ei restrinse alla relazione fra anima e corpo, riducendola a problema psicologico, quando Leibniz ne aveva fatto un problema cosmologico: e pur questa ritenne come ipotesi, senza quindi escludere l'influsso fisico.

Più sviossene nella filosofia pratica, dove ammise la legge morale affatto indipendente dalla volontà divina, arrivando ad attribuire la moralità perfino agli atei.

Il Wolff arginò, per così dire, il pensiero filosofico tedesco, che prima di lui vagava qua e là: egli creò il primo sistema che non si modellava più su la Scolastica,

ed il cui nocciolo era una dottrina moderna; usò un po' troppo quella che lo Zeller chiama pedanteria logica, ma le menti ne uscirono disciplinate, ed avvezze al rigore dimostrativo.

Quella lucidezza, e quella continua dimostrazione non appagarono tutti, ed i più profondi ingegni capirono, che il meglio si occultava al di sotto della coscienza, e sfuggiva ad ogni schiarimento dell' intelletto. Stando ai termini della dottrina leibniziana il nostro spirito si trova in questa alternativa: o la totalità del contenuto, senza coscienza; ovvero la distinzione conscia, ma di una parte soltanto del contenuto: conoscer distintamente il tutto appartiene al solo Dio. L' intelletto coi suoi concetti precisi, chiari, fondati, può determinare il finito: su l' assoluto non ha nessuna presa. Da questa conseguenza tirata dai principii della monadologia nacque quella che fu detta scuola del sentimento, in contrasto con la scuola volfiana. A capo della scuola del sentimento sta il Iacobi, del quale diremo quando si tratterà di Kant.

Si dirà che il Leibniz aveva pur dimostrato l' esistenza di Dio; che dopo di lui il Wolff aveva rifatto prima la prova cosmologica *a contingentia mundi*, e poi l' ontologica per mezzo del concetto di perfezione, che vuol dire realtà: e che Iddio essendo pensabile come perfettissimo, doveva quindi essere reale. Tutto cotesto è vero, ma non è men vero che, data pure l' esistenza dell' essere perfettissimo, la cognizione di lui tuttavia rimane inaccessibile: perchè conoscere con chiarezza e con distinzione non si può, se non il finito; una parte soltanto dello schema rappresentativo, ma non la sua totalità. L' esigenza della filosofia del sentimento indica che la Critica di Kant non è lontana: ora non basta che Dio ci sia; si vuol sapere come si faccia a trovarlo in noi, a conoscerlo.

CAPITOLO IX.

NUOVA DIREZIONE. — GIAMBATTISTA VICO.

Con Hume si compie l'indirizzo baconiano, con Leibniz il cartesiano; si compie, in quanto che niente di nuovo si rinviene più sino a Kant, non potendosi dire novità nè il sensualismo francese, nè il senso comune della scuola scozzese, dei quali pure diremo tra poco. Di nuovo c'è l'indirizzo del Vico, che pur si suole nella storia della filosofia o trasandare affatto, o accennare appena.

Giambattista Vico, nato a Napoli il 1668, morto il 1744, menò prima vita solitaria nel castello di Vatolla in qualità di privato educatore, poi professò eloquenza nella Università. Il 1710 pubblicò un libro *de antiquissima Italarum sapientia*; il 1720 un altro *de uno universi juris principio et fine uno*; e finalmente *i Principii di Scienza Nuova* in tre edizioni successive il 1725, il 1730, ed il 1744; oltre a vari opuscoli che non fanno al caso nostro.

Questa ultima fu l'opera principale di quel grande ingegno, attorno alla quale egli spese più cure e più tempo; e di questa diremo in quanto entra nel giro del pensiero filosofico.

Nel libro dell'antichissima sapienza degl'Italiani egli aveva voluto scoprire una filosofia in alcune parole latine, non senza l'intenzione forse, che a lui attribuisse il Boullier, di voler così mettere in rilievo il torto di Cartesio nel disprezzare lo studio delle lingue. Se non che ei muoveva qui da un presupposto, da lui medesimo di poi rifiutato, che cioè gli autori di quella lingua fos-

sero stati filosofi. Le parole intanto erano a lui una semplice occasione di trattarvi le sue dottrine, e parmi che ne' suoi *punti metafisici* si debba scorgere l'influenza delle monadi leibniziane. Certo è che o per certe obiezioni mossegli dal *Giornale dei Letterati*, alle quali ei non mancò di replicare; o perchè avesse mutato parere, come sembra più probabile, ei smise, e lasciò incompiuto il libro.

Lo studio del dritto romano gli fece intravedere che ben altro cammino ha tenuto l'uman genere, e che, scambio di prender le mosse da concetti filosofici, gli è stato forza incominciare da immagini grossolane. Così il processo additato nella prima opera riman capovolto: riman tuttavia saldo il principio, ed è che conoscere non si può, senza vedere la guisa del nascimento.

In virtù di questo principio ei non s'appaga del *Cogito* di Cartesio: ed anzi ne rimpiccolisce l'importanza, non senza qualche esagerazione, mettendolo alla pari con la nota risposta di Sosia nell' *Anfitrione* di Plauto: « *Sed quum cogito, equidem certo idem sum qui semper fui* ». Il *Cogito* di Cartesio era ben di più, era il risultato di una critica, e non l'espressione dell'imbarazzo in cui si trovava Sosia nel veder un altro che di tutto punto gli rassomigliava. Ma l'immediata coscienza del pensiero non pareva al Vico vera scienza, perchè non si vedeva la guisa del nascimento; e qui aveva la ragione dal canto suo. Il fenomeno della coscienza non è impugnato da nessuno, neppure dagli scettici: il punto sta a stabilirne il valore. La critica del Vico contro il principio cartesiano è dunque giusta; ed Emanuele Kant, il quale propone questa ricerca del valore della coscienza, richiede con più consapevolezza le condizioni della vera scienza.

Il Vico adunque non giudica che si possa muovere dal *vero*, ma dal *certo*; il vero non è per lui dato immediatamente, ma è conseguito all'ultimo; non è da principio, ma si fa. Ecco una prima differenza da Cartesio; e ce n'è un'altra.

Il Cartesio si sequestra dal mondo che l'attornia, si chiude in sé, nel suo spirito solitario ed individuale; il Vico per contrario ritiene che lo spirito si forma comunicando con altri; onde a lui il *certo* non è la coscienza singola, ma il *sensu comune del genere umano*. Gli uomini, ei dice, che non sanno il *vero* delle cose, procurano d'attenersi al *certo*, non potendo soddisfare l'intelletto con la *scienza*, almeno la volontà riposi su la *coscienza*.

Or come si accerta la volontà? Ecco la sua propria risposta: « l'umano arbitrio, incertissimo si accerta col *sensu comune*, ch'è *giudizio sentito* intorno alle umane necessità, o utilità ».

Per Vico l'uomo prima opera, poi sa: il fare è condizione indispensabile del sapere, perciò non si affida di conoscere il mondo naturale, « perchè Iddio il fece, ed esso solo ne ha la scienza ». Il mondo al quale egli si volge è il mondo civile o mondo umano, e di questo è persuaso che « perchè l'avevano fatto gli uomini, ne potevano conseguire la scienza gli uomini ».

La scienza adunque, a cui l'autore ha dato l'*invidioso* titolo di *Scienza nuova* « è una storia delle umane idee, su la quale sembra dover procedere la metafisica della mente umana »:

Il Vico ha fatto la *storia delle idee umane*, cioè delle idee che concernono l'uomo, o la sua vita spirituale; ma non ha fatto la *metafisica della mente umana*. Lo Spa-

venta ha notata col suo solito acume, ed egli pel primo, che questa metafisica richiesta dal Vico non era la vecchia metafisica dell' *essere*, ma una nuova, la metafisica della *mente*, e della mente *umana*. Il Vico rimase oscuro, perchè l' esigenza da lui messa avanti non poteva essere adempita in quel tempo.

Ma lasciando la nuova metafisica ch'egli addita, guardiamo la nuova scienza, ch'egli ha fatta.

Il Vico stesso confessa ch'egli ha integrato l'impresa di Bacone: il filosofo inglese ha descritto il nuovo mondo della scienza, il napoletano ha descritto il mondo antico; ed ecco come dichiara questa integrazione. « Si fa una scoperta tutta opposta a quella del Verulamio nel suo *Novus orbis scientiarum*, dov' egli medita, come le scienze, quali ora si hanno, si possono perfezionare; questa scopre l' *antico mondo delle scienze*, come dovettero nascere rozzamente, e tratto tratto dirozzarsi, finchè giungessero nella forma nella quale ci sono pervenute ».

E l' indirizzo baconiano egli dichiara d' compiere ancora per rispetto al metodo, dicendo di aver trasportato il metodo di filosofare di esso Bacone dalle naturali alle umane cose civili; vale a dire di studiare ne' *fatti* questo mondo di nazioni, quale l' aveva meditato in *idea*. *Cogitare e vedere* sono a lui, come a Bacone, le due condizioni onde si compone l' intera critica. Onde biasima coloro che in opposta maniera hanno contravvenuto a questo metodo e stima » aver mancato per metà così i filosofi che non *accertarono* le loro ragioni con l' autorità dei filologi; come i filologi che non cercarono di *avverare* le loro autorità con la ragione de' filosofi ».

Il Vico concepì lo spirito umano nella sua concreta pienezza, nel fare e nel conoscere, nè l' uno volle disgiunto

dall' altro; e poichè i documenti dei fatti umani sono interpretati dalla filologia, cotesta egli aggiunse sorella alla filosofia da sè prescelta: stupendo accoppiamento che mal disdegnarono quinci i gretti grammatici, quindi i vaporesi filosofi.

La nuova arte critica che il Vico afferma di aver scoperto è l' induzione storica fondata su la filologia: i riti, le favole, le parole primitive gli porgono materia alla ricerca. Anch' egli, come Bacone, dà i precetti per purificare ed ordinare non la esperienza naturale, ma i fatti umani: anch' egli prescrive di sceverarne le aggiunte e le modificazioni che i secoli vi hanno apportato. L' uomo primitivo non si può giudicare col criterio con cui giudichiamo l' uomo presente: il primo mondo fanciullo è assai discosto da questo nostro. « La mente umana, egli scrive, è inclinata naturalmente co' sensi a vedersi fuori nel corpo, e con molta difficoltà per mezzo della riflessione ad intendere sè medesima ». Il senso è dunque il primo grado nello sviluppo delle idee umane; la fantasia il secondo; la ragione spiegata il terzo: ed a questi tre gradi rispondono tre età, che seguendo una divisione data da Varro, ei chiama tempi divini, tempi eroici, tempi umani. Nel tempo divino l' uomo ancora è muto, parla per emblemi, si serve di cerimonie che sono un muto linguaggio, linguaggio di azione. Seguono i tempi eroici, dove prevale il mito, creazione della fantasia, ch' è vigorosa ed abbonda ne' giovani. Vengono da ultimo i tempi umani, dove si hanno i concetti veri. « I primi uomini, come fanciulli del genere umano, dice il Vico, non essendo capaci di formar i generi intelligibili delle cose, ebbero naturale necessità di fingersi i caratteri poetici, che sono generi o universali fantastici da ridurvi, come a certi modelli,

o pure ritratti ideali, tutte le specie particolari a ciascun suo genere simiglianti ».

Il Vico diè per tal modo il criterio con cui debbono spiegarsi i miti primitivi, e i primi linguaggi: la mitologia, e la filologia propriamente detta, si mettono dopo di lui per una via nuova, come le scienze naturali dopo Bacone. E per una nuova via si mette la filosofia, la quale procede da quelle, come la ragione si sviluppa dalla fantasia: e non è più mera scienza dello spirito individuale, ma dello spirito universale ed assoluto.

Per la stretta parentela che corre tra la filologia e la filosofia, il Vico biasimò il metodo degli studi invalso ai tempi suoi per effetto della riforma cartesiana, la quale in poco pregio teneva la filologia, e tutto concedeva alla matematica. Questo canone pedagogico merita d'essere ricordato oggidì. « I giovani, ei dice, nell'età nella quale è robusta la memoria, vivida la fantasia, e focoso l'ingegno, che eserciterebbero con frutto con lo studio delle lingue e della geometria lineare, senza domare con tali esercizi cotal acerbezza di menti contratta dal corpo, che si potrebbe dire la barbarie degl' intelletti, passando ancor *crudi* agli studi troppo assottigliati di critica metafisica e d'algebra, divengono per tutta la vita *affilatisimi* nella loro maniera di pensare, e si rendono *inabili ad ogni grande lavoro*.

Il mito è per la psiche di un popolo ciò che il fantasma è allo spirito individuale, una condizione indispensabile cioè, perchè si effettui la funzione dell'intendere.

Anche la volontà de' popoli procede allo stesso modo. Il Vico, fermo nel suo principio che « l'ordine delle idee dee procedere secondo l'ordine delle cose » aggiunge che l'ordine delle cose umane procedette così: prima

le selve, dopo i tuguri, quindi i villaggi, appresso le città, finalmente le accademie.

La natura umana opera spinta da violente passioni, nè il Vico crede ai filosofi che da prima gli uomini operassero secondo ragione: le passioni sono frenate prima dalla necessità, poi dall' utilità: egli accetta lo adagio de' giureconsulti romani: *usu exigente, atque humanis necessitatibus expostulantibus*. La Provvidenza di cui il Vico fa tauto caso, e di cui parla sempre nella Scienza Nuova, non è già un influsso che giova da fuori, ma consiste nel *sensu comune umano*. Il Vico sa che « le cose fuori del loro stato naturale nè vi si adagiano, nè vi durano »; perciò non si dà la briga di cercar di là dalla nostra natura le norme dell'umano consorzio. In che consiste adunque l'opera della Provvidenza, ossia del senso comune? « Nel far delle passioni degli uomini tutti attenuti alle loro private utilità, per le quali vivrebbero da fiere bestie dentro le solitudini, gli ordini civili per li quali vivono in umana società ».

Le umane passioni debbono adunque diventare umane virtù: della ferocia si fa la milizia, dell'ambizione la mercatanzia, dell'ambizione la corte.

Il Vico distingue sì la filosofia che considera l'uomo quale dovrebbe essere; dalla legislazione che lo considera quale realmente è; ed, indotto da motivi religiosi, distingue la legislazione eccezionale del popolo ebreo da quella naturalmente sviluppata degli altri popoli; ma la prima distinzione è una concessione alla scuola, la seconda è una concessione alle sue credenze: la progressione scientifica del suo pensiero è questa che la civiltà umana sia stata uno sviluppo continuo che muove dal senso per arrivare alla scienza, muove dalla passione per arrivare allo Stato.

I documenti de' quali egli si giova a comprovare storicamente la sua dottrina sono i due poemi omerici, e le leggi delle XII Tavole: prove che per l'indole del nostro libro non possiamo neppure accennare. Gli studi recenti, riforniti di migliori sussidi, possono avergli dato torto in gran parte delle sue interpretazioni particolari, nessun filosofo, nessun filologo, nessun giurista però può contendergli il singolar merito di aver allargato il giro tradizionale della filosofia e di aver additato il vero criterio per la interpretazione de' miti, de' linguaggi, de' riti, e delle leggi non solo del mondo grecoromano, dei quali soli ei s'occupò, ma di tutta quanta l'antichità.

CAPITOLO X.

DEL SENSUALISMO E DEL MATERIALISMO FRANCESE.

Il sensualismo francese ordinariamente si dice nato dal bisogno di semplificare il sistema di Locke intorno all'origine delle nostre conoscenze: alle due sorgenti additate dal filosofo inglese esso ne avrebbe sostituita una sola, la sensazione. Se non che questa opinione non risponde ai fatti. Pietro Gassendi, contemporaneo di Bacone e di Cartesio, nato il 1592, professa esplicitamente, che sola sorgente delle nostre idee sono i sensi; che dove questi mancassero, mancherebbe ogni qualsiasi idea; che dai dati sensibili, aggiungendo, o scemando, nascono poi tutte le combinazioni ideali; non esclusa l'idea di Dio. Non a torto adunque il Lange pretende di metter lui accanto a Cartesio ed a Bacone, assegnandogli un posto a parte, da non confondere neppure con quest'ultimo.

Pietro Gassendi fu canonico, poi prevosto a Digne, sua

città natale; fu amico del Campanella, tenne carteggio col Galilei; scrisse la vita e l'apologia di Epicuro; polemizzò con Cartesio; e morì a Parigi il 1655, senza aver patito molestia nessuna. Vero è che tra per prudenza propria, e per consiglio degli amici, ei si guardò di azzuffarsi con le scuole: delle *Animadversiones paradoxicae*, dove aveva preso a combattere gli aristotelici, abbruciò i cinque ultimi libri; che, se dobbiamo giudicarne dal sommario che ce ne rimane, erano molto pericolosi. Nel quarto vi sosteneva l'immobilità del sole, la pluralità e l'immensità de' mondi; dottrine che rinfrescavano la memoria delle persecuzioni del Galilei, e del rogo di Giordano Bruno. Gli amici, sotto pretesto che simile polemica era stata fatta dal Patrizzi, ne lo distolsero; ed egli si mostrò docile ai loro consigli.

Il Gassendi ha lasciato molte opere, la più parte concernenti la Fisica, dove propugna l'antica dottrina degli atomisti, appresa principalmente nel poema lucreziano. Accanto agli atomi governati con le leggi del moto lascia però incolumi Iddio e l'anima spirituale, eredità della filosofia precedente, e della tradizione religiosa ad un tempo. Imitando Telesio e Campanella, nel mentre spiega il pensiero col movimento, lascia allato all'anima materiale un'altra spirituale, la quale sebbene non possa nulla, ed a nulla serve, giova nondimeno alla sua quiete canonica. Questo compromesso, abbastanza ingenuo, non era stato escogitato da lui, nè con lui fini: lo vedremo durar del tempo ancora, e comporre in pace gli scrupoli del credente con le scoperte della scienza.

Il Gassendi non approfondì il suo sensualismo: lo toccò leggermente nella Logica, e passò oltre: più valore mostrò nella polemica contro Cartesio, e per questa specialmente merita di entrare nel giro del periodo moderno.

Cartesio s'era chiuso nella coscienza, ultimo e sicuro asilo contro le incalzanti punte del dubbio: penso, dunque sono; ecco l'ancora di salvezza. Il Gassendi non si mostra capace della sicurezza di Cartesio, e gli obietta: avresti potuto dire: cammino, salto, dunque sono: azioni nostre sono queste, come azione nostra era il pensiero.

E l'obbiezione gassendiana a taluni è parsa frivola, ad altri profonda; merita dunque d'esser discussa.

Certamente nell'essere azioni nostre, e quindi malleverdrici della nostra esistenza, s'accordano sì il pensiero, e sì il camminare; ma qui, si è osservato, Cartesio non ha inteso di esprimere una conclusione logica, si veramente un processo psichico: ora nella coscienza è presente immediatamente il pensiero, e soltanto mediatamente il moto corporale.

La vera intenzione di Cartesio ha dovuto essere quest'ultima interpretazione: ma coi suoi tentennamenti ha senza dubbio dato appiglio all'obbiezioni, e talvolta alle celie de' suoi avversari. Ecco difatti come scrive ne' *Principia*: « Repugnat enim, ut putemus, id quod cogitat, eo ipso tempore, quo cogitat, nihil esse ». Ripugna che mentre io penso; io non sia: e s'è così, e si tratta di una inferenza logica, non ripugna forse parimenti di non essere nel mentre ch'io passeggio?

Ma, sia pure espressione di un processo psichico; regge forse il divario posto da Cartesio tra il fenomeno del pensare, e quello del camminare? Può esser rievocato in dubbio quest'ultimo, e rimanere fuori di ogni dubbio il primo? Il fenomeno è certo, nell'un caso e nell'altro: la coscienza gli attesta con pari evidenza; ci sarebbe divario se del pensiero si cogliesse insieme col fenomeno anche la sostanza. Ora il Gassendi sostiene contro Cartesio, e prima

di Locke, che della sostanza non si ha idea, e che soltanto per via di ragionamento vi si perviene (*substantia.... sola rotiocinatione evincitur, nec tamen concipitur, aut ideam nullam nobis exhibet*). Questa osservazione è per noi capitale, e preclude ogni scampo: Gassendi qui previene la critica di Locke; e quella che Kant farà delle idea psicologica.

Le obiezioni del Gassendi non passarono inavvertite: in Francia i cultori della filosofia si divisero in cartesiani, e gassendisti; onde il sensualismo si può dire incominciato fin d'allora, benchè presto finito.

Voltaire intanto (1694-1778) circa un secolo dopo, costretto dai casi della sua varia vita, era andato a Londra, ed aveva trovato di là dalla Manica un mondo nuovo, altre credenze, altri costumi, altre leggi, ed altra filosofia: rimpatriato il 1729 s'affrettò d'informarne il suo paese nativo, e per opera di lui fu conosciuta, tra le altre cose, la dottrina lockiana, come per opera di Montesquieu (1689-1755) erasi divulgata la Costituzione inglese. Ammiratore sincero del Locke, il Voltaire ne lodò la sodezza, e la circospetta sobrietà: parecchi se ne invaghiarono, primo fra questi il Condillac.

L'abate Stefano Bonnot di Condillac, nato a Grenoble il 1715, e morto il 1780, seguì da prima fedelmente le orme del filosofo inglese nel *Saggio su l'origine delle conoscenze umane* pubblicato il 1746; ma di poi prese a semplificarlo, ed a renderlo più coerente, riducendo le due sorgenti ad una sola, alla sensazione. Questa rilevante modificazione fu sviluppata nel *Trattato delle Sensazioni* comparso nel 1754. Il nuovo sistema fu detto della sensazione trasformata. L'autore immagina una statua che abbia prima un senso solo, l'odorato; poi di mano in mano

gli altri, e descrive il progressivo incremento dello spirito, di cui ecco le soste principali.

Una sensazione più vivace attira a sè la statua, ed ecco l'attenzione; una sensazione passa, e lascia tracce di sè; ed ecco la memoria: le sensazioni passate ritornano, ed ecco le idee: si presentano più sensazioni ad un tempo, ed ecco il paragone ed il giudizio: una sensazione ci piace più, e noi trascuriamo le altre; ed ecco l'astrazione: ci ricordiamo di quelle che, quando erano presenti, ci piacquero; e tosto le desideriamo: dal desiderio, cercando le vie di appagarlo, passiamo al volere. Il bene è ciò che desideriamo, il male ciò da cui abborriamo. Insomma, tutto ragguagliato, pensare e sentire.

A misura che un nuovo senso si aggiunge agli altri, succede nell'anima un importante progresso, l'associazione cioè di sensazioni eterogenee, in virtù della quale una sensazione risveglia un'altra benchè dissimile; o in altri termini, una divien segno di un'altra: e cotesta associazione il Condillac la chiama riflessione, origine dei segni, e vera causa della superiorità dell'uomo sugli animali inferiori. Essa spunta dopo l'esercizio del tatto soltanto, il quale apporta una novità. E cotesta novità è, che dove gli altri sensi erano meramente soggettivi, nè altro ci svelavano, se non modificazioni nostre, il tatto invece, per la resistenza che incontra, ci fa avvertiti della esistenza di un mondo esteriore: esso è il ponte che ci fa passare, come dicevano allora, dal *me* al *fuor di me*.

Ora che cosa è questo *me*? Condillac era abate, ed allo stesso tempo era sensista; cercava adunque di salvare capra e cavoli, nè a trovarne il modo doveva pensarci di molto. L'anima in origine pensava indipendentemente dal corpo, ei disse; ma dopo la caduta, non potè più far-

ne a meno: dopo scioltasi dal corpo farà da sè, per ora bisogna che s'adatti a questa necessità. Il *me* che conosce è la collezione delle sensazioni avute, e non altro (*le moi de chaque homme n'est, que la collection des sensations qu'il éprouve*): la finzione delle due anime impedi pure quest'altra volta che il sensualismo non trascorresse in schietto materialismo.

Il Condillac, nella storia, ha reso due servigi: uno, di aver levato di mezzo l'ambiguità lockiana, per la quale la riflessione è insieme attiva e recettiva: per lui il *me* è nuda recettività; l'altro, di aver messo la psicologia su la via delle spiegazioni sperimentali senza ricorrere alla finzione tradizionale di tante facoltà originarie, quante ne servivano a spiegare i vari gruppi di funzioni psichiche. Per lui l'organismo della nostra psiche si vien lentamente formando secondo leggi costanti, ed indipendenti dal nostro arbitrio; progresso non piccolo, su cui si fonda la moderna psicologia.

Allato a questi meriti si notano delle lacune, di cui ecco le principali.

Il Condillac presuppone la sensazione come un dato primitivo, senza brigarsi di cercare donde ed in che modo sia venuta. Arbitraria è inoltre la finzione della statua: il cominciamento da un senso solo non risponde al cominciamento reale. Senza fondamento ancora è posta la legge dell'associazione, perchè le sensazioni nè si rannodano intorno all'anima, nè intorno all'organismo corporeo.

Questi difetti sono tanto più gravi, in quanto che il Condillac era stato già preceduto, come vedremo, dall'Hartley. Per esser giusti però bisogna soggiungere, ch'ei non pare di averne avuto notizia.

A cotesti inconvenienti ovviò in gran parte Carlo Bonnet, senza aver avuto neppur lui notizia del modo come s'era sviluppato il sensualismo inglese, che di poco gli era preceduto. Nato egli a Ginevra il 1720 morì il 1790. Conosciuto come dotto naturalista scrisse un *Saggio di psicologia*, composto il 1748, comparso per le stampe il 1755. Non ne rimase pienamente sodisfatto, ed il 1760 pubblicò il *Saggio analitico su le facoltà dell'anima*, dove dell'altra opera discorse come se appartenesse ad altro autore.

Narra egli, nè c'è motivo di non crederglielo, che si era messo al lavoro prima che uscisse fuori il Trattato delle sensazioni del Condillac; averne disteso anzi molte pagine, essersi riscontrato con lui perfino nella finzione della statua, con questo solo divario ch'egli era incominciato dal senso della vista; ma ripensatoci accettò il senso dell'odorato come quello che porge sensazioni molto più semplici che non la vista. Al pari del Condillac fu sensualista, ma non già materialista; ritenne l'anima immateriale, scrisse anzi in difesa del Cristianesimo; se non che la credenza religiosa non gli tolse ardire, come l'esser repubblicano non gl'impedì di dedicare il libro a Federico V di Danimarca.

L'anima, ei dice, non è tutto l'uomo; non è neppure, per rispetto alla cognizione, il fattore più importante: l'anima di Montesquieu dentro il cervello di un selvaggio s'inselvaticherebbe. Nè questa necessità ei deriva dalla caduta dell'uomo, come pensò il Condillac, sì veramente dalla costituzione naturale. In questa concezione s'accorge che l'anima ci scapita; ma l'uomo in complesso no; si attribuisce all'organismo ciò che si leva all'anima: l'uomo è un essere misto.

La formola della sua dottrina è l'anima: sente, ma il corpo fa sentire: senza moto dunque non ci sarebbe pensiero di sorta. Spiegare il pensiero vuol dire, per lui, spiegare il moto delle fibre che n'è il vero fattore. Così la sensazione va scemando, perchè la vibrazione che l'ha prodotta s'indebolisce: si conserva nella memoria, perchè nelle fibre che sono state scosse succede una modificazione che ne cangia la disposizione primitiva. Che sebbene cotesta modificazione sfugga al microscopio, nulladimeno senza ammettere un'associazione di movimenti, è impossibile spiegare l'associazione delle idee. Chi conserva non è l'anima, ma il cervello. E se sensazioni di un organo si associano con altre di altri organi, ciò avviene perchè le fibre di ciascuno comunicano con quelle degli altri per mezzo di mutui legami (*chainons*), secondochè dimostra l'anatomia.

Il Bonnet adunque applica alla produzione, all'associazione, ed alla conservazione delle sensazioni le medesime leggi del moto: egli, credo il primo, parla della psicologia come di un'applicazione della meccanica con molta franchezza (*toute cette Mécanique... dont la formation des idées dépend originairement*); pur confessando candidamente di non poter essere sospettato di materialismo. Egli indica nel nostro organismo corporeo il fondamento della psicologia, che il Condillac non s'era dato pensiero neppur di cercare.

D'accordo col Condillac ripone il me nell'associazione delle idee (*liaison*); ma si diparte da lui, in quanto che ammette un'attività centrale, la quale non solo si distingue dalla sensazione, ma le si contrappone. Il Bonnet capisce quanta stiracchiatura ci sia nel confondere la sensazione con l'attenzione, e con la volizione; onde rifiuta

espressamente la spiegazione della sensazione trasformata. Chi attende, chi vuole, non sente semplicemente, ma reagisce, ma preferisce (*préférer n'est pas simplement sentir*). L'attenzione poi si volge là, dove sente minor fatica; ed il volere è sempre determinato da qualche motivo. Bonnet fu determinista risoluto.

L'anno medesimo che il Bonnet pubblicava il Saggio di psicologia, usciva in Francia la traduzione di un libro di Davide Hartley con questo titolo: *Spiegazione fisica de' sensi, delle idee, e dei movimenti*. L'opera inglese, di cui il Jurain pubblicava la traduzione il 1755, era uscita in Inghilterra il 1749, quando il Bonnet aveva già composto il suo Saggio di psicologia: il filosofo inglese, ed il ginevrino s'erano dunque incontrati senza che l'uno sapesse dell'altro. E s'incontrarono pure nella intenzione, che la loro dottrina non avesse menomamente ad offendere la fede religiosa. L'opera originale dell'Hartley portava questo titolo: *Trattato su l'uomo, sua natura, suoi doveri, sue aspettative*; eran due parti, una psicologica, o piuttosto fisiologica; l'altra teologica; e tanto disparate fra loro, che il traduttore francese saltò affatto la parte teologica, mentre un traduttore tedesco fece il rovescio, facendo della psicologica appena un breve sommario.

Giuseppe Priestley fu seguace dell'Hartley, più franco ancora, e con tutto questo ei non solo rimase credente, ma fu teologo, e combattè lo scetticismo di Hume che rappresentava l'incredulità inglese, ed il *Sistema della natura* del barone d'Holbach che rappresentava l'incredulità francese. La commoda distinzione di corpo e di anima li metteva al coperto di ogni eterodossia: potevano credere che tutto il pensiero si spiegasse come ogni

funzione fisiologica, purchè mantenessero in piedi la tradizionale immaterialità dell'anima: nella stessa guisa che il Newton poteva spiegare il mondo con le leggi della materia, purchè lasciasse, quantunque inoperoso, sussistere Iddio.

Tra l'Hartley ed il Bonnet si può contendere chi sia stato il fondatore della psicologia detta dell'associazione, appoggiata su la fisiologia: il filosofo inglese però modestamente ne attribuisce il primo merito al Say che scrisse otto anni prima di lui una dissertazione per provare, che tutt' i nostri piaceri e le nostre pene nascono dall'associazione delle idee. A nostro avviso tra il filosofo inglese e il ginevrino il merito, per questo rispetto, è uguale; ed entrambi mettono capo in Locke.

Se ora tutto il pensiero si riduce alle sensazioni organate secondo la legge dell'associazione, se la sensazione non è altro, che una vibrazione del cervello, chi non vede che l'anima nel cervello vi sta a pigione, e che tosto o tardi si penserà a darle lo sfratto? E così realmente avvenne. Coloro che si dicono i materialisti francesi andarono difilati alle conseguenze del sensualismo senza nulla concedere alle dottrine tradizionali.

Federigo Alberto Lange, nella storia del Materialismo, solleva la piglia contro il Zeller, ed il Fischer, perchè accettano questa transazione dal sensualismo al materialismo schietto, quando essa contrasta con la cronologia. Secondo lui dall'empirismo di Bacone prima viene che il materialismo di Hobbes, poi il sensualismo di Locke. Se non che il rimprovero è ingiusto, ammettendo egli stesso che il materialismo di Gassendi e di Hobbes non è lo stesso di quello del Lamettrie e del D'Holbach; di quest'ultimo specialmente.

Vero è che delle due opere principali del Lamettrie,

che sono la *Storia naturale dell' anima*, e l'*Uomo macchina*, la prima fu pubblicata il 1746, e la seconda il 1748, ed entrambe sono quindi anteriori alle opere non solo del Condillac, ma dell' Hartley; ma non è men vero, ciò che nota lo stesso Lange, che quelle dottrine prima di essere formolate ne' libri erano circolate a voce, ed avevano fatto il giro della Francia.

Giuliano Offray de la Mettrie nacque a San Malò il 1709, studiò sotto un giansenista, fece il medico fino al 1733; costretto a fuggire di Francia per la pubblicazione della *Storia naturale dell' anima*, e per una satira contro i suoi colleghi, si rifugiò a Leida: quivi compose la seconda opera, per la quale dovette abbandonare l'Olanda. Federico di Prussia l'accolse nella sua corte, e l'onorò della sua protezione. Voltaire un po' geloso de' favori che il gran Federico concedeva al suo compatriotta, lo chiamava l'ateo di corte. Quando il Lamettrie morì, il 1751, Federico ne scrisse l'elogio, e lo fece leggere all'Accademia. Quest'onore non salvò la sua memoria dai postumi denigratori, che giudicando dalla dottrina il costume, lo dissero sregolato e libertino, e morto d' indigestione.

Il Lamettrie, che nella prima opera aveva coperto di un velo abbastanza trasparente il suo materialismo, nella seconda lo mette a nudo: chiarisce la sua dottrina ostile alle credenze impugnando l'immortalità dell'anima; propugna l'utilità dell'ateismo per le conseguenze pratiche, sebbene non arrivi a negare l'esistenza di un'essenza altissima. In lui si scorge più il materialismo del Risorgimento, che il nuovo; e se si paragona col Pomponazzi, la differenza risalterà piuttosto nelle cognizioni di scienze naturali, che nella intuizione filosofica.

Più ordinato, più svelato, più ardito del Lamettrie fu

Paolo Enrico Dietrich di Holbach, nato ad Heidelberg il 1723, morto il 1789. Egli, tedesco, pose stanza a Parigi e teneva a casa sua ritrovi, dove intervenivano tra gli altri, il Grimm, altro tedesco venuto insieme con lui, il Diderot, il Lagrangia, ed il Naigeon, che acquistò fama per aver abbreviati e fatti popolari i lavori del d' Holbach e del Diderot. Era il crocchio che preparava l'Enciclopedia e la gran rivoluzione del secolo passato.

Il 1770 ei pubblicò il *Sistema della natura*, un'opera che diceva chiaramente ciò che si covava nelle menti di tutti, e che gli altri non avevano osato dire. Il D' Holbach lo pubblicò sotto lo pseudonimo di Mirabaud, ch'era morto dieci anni prima, ed era stato Segretario dell'Accademia.

L'opera è divisa in due parti, una antropologica, l'altra teologica, se si può dire teologia quella che mira a distruggere ogni credenza in Dio, sotto ogni forma che sia stato concepito, come persona, o come semplice sostanza; il Dio di Clarke, e quello di Spinoza.

Tutto adunque per lui è materia, ed ogni modificazione avviene per moto. Ed il moto è uno sforzo pel quale un corpo o cangia o tende a cangiare di luogo; sicchè quiete non c'è mai; e non c'è mai azione a cui non corrisponda una reazione. Quale sia l'essenza della materia non si sa; si vedono le sue manifestazioni soltanto. Nei tre regni della natura circola la stessa materia secondo leggi costanti. Nè in questa circolazione c'è vestigio di finalità: l'ordine ed il disordine, il bene ed il male sono relativi a noi soltanto: noi li trasportiamo nella natura, ma quivi non hanno significato, perchè non c'è nessuna intelligenza che alla natura sovrasti.

Il mondo morale è foggiato con le stesse leggi della natura: l'amore e l'odio stanno come l'attrazione e la

ripulsione: ciò che nella natura si dice inerzia, in noi è egoismo. Ogni parola, ogni passione, ogni pensiero opera nè più nè meno che una forza naturale.

Il D' Holbach è il filosofo del secolo passato che più arieggi il materialismo moderno; se non che le scienze naturali essendo ancora bambine, egli continua a credere primitivi i quattro elementi; ed il fuoco è a lui, com'era a Democrito, ad Epicuro, a Gassendi, il principio della vita. Quattro anni soltanto, dopo la pubblicazione del Sistema della natura, il Priestley scoprì l'ossigeno, e dopo di lui Lavoisier spiegò il fenomeno della combustione.

Nel libro del D' Holbach si sente il soffio dei tempi e nelle ultime pagine l'autore scrive come chi tende ad uno scopo pratico, anzichè ad una dimostrazione scientifica: quelle pagine divennero il catechismo della rivoluzione, e prepararono il culto della Dea Ragione.

Non tutt' i liberi pensatori di quella età si trovarono d' accordo con l'autore del *Sistema della Natura*; parecchi essendosi arrestati al Deismo, tra i quali principissimo il Voltaire. Questi, avendo concepito la natura come opera d' arte, non sapeva passarsi di un artefice sovrano, e quindi con rincrescimento vide la concezione meccanica del D' Holbach, e ne scrisse con una certa asprezza: Voltaire era un codino verso il barone tedesco. Se Dio non ci fosse, bisognerebbe inventarlo, diceva il Patriarca di Ferney.

E qui cade in acconcio accennare a quella grande opera collettiva che fu la Enciclopedia francese, perchè essa toccò la filosofia non meno che le altre discipline, anzi quella a preferenza.

L' Enciclopedia, o Dizionario ragionato di scienze, arti, e mestieri, fu stampata dal 1751 al 1772 sotto la di-

reazione del letterato Dionigi Diderot (1713-1784), e del matematico Giovanni d' Alembert (1717-1783), che ne scrisse il discorso preliminare, che fu giudicato superiore a quello di Cartesio. Vi collaborarono, il Voltaire, il Rousseau, il Grimm, il D' Holbach, il Turgot, il cavaliere di Jancourt, il Conte d'Héronville, il Conte di Tressan, Saint-Lambert, ed altri. Se ne tirarono trentamila esemplari, che servirono a diffondere per tutta Europa la coltura francese. Il Governo francese ne presagì molto male, e sebbene i redattori avessero usata ogni cautela nella pubblicazione del primo volume, Abramo di Chaumeix sparse accusa non pel volume pubblicato, ma pel veleno che conterrebbero i volumi successivi. Ne fu deriso, ma in sostanza non s'era ingannato.

L' accordo non durò inalterato: il Rousseau non solo se ne ritrasse, ma ne divenne nemico; ed era da aspettarselo: de' due redattori, il D' Alembert smise il 1757, ma la continuazione dell' opera non ne rimase interrotta. Fu gloria del Diderot aver perseverato sino all' ultimo.

Perseverante nell' impresa, ei non fermossi però in una costante maniera di filosofare: prima teista, poi trascorse nel materialismo, sebbene agli atomi della materia attribuisse una certa vita, conforme alla teorica del Buffon. A spiegare il mondo non credette più indispensabile un artefice, come il Voltaire: questo grande istrumento musicale, che diciamo mondo, ei dice va, suona da sè. La prova teleologica ricavata dall'ordine della natura gli parve dunque insostenibile. Nè miglior giudizio portò della prova etica; che muovendo dalla fosca dipintura che di Dio avevano fatto i teologi, ai quali il buon Dio non pareva spirare se non collera e vendetta, invertendo la citata sentenza del Voltaire, ei diceva: se Dio è così, bisogna desiderare che non ci sia.

Nato artista non seppe tuttavia immolare l'Ideale alle leggi inflessibili della meccanica: anche spiegato fisiologicamente il pensiero umano gli parve tendere a più alta meta, che non fossero le immediate utilità della vita. Il Rosenkranz, che ha scritto di lui e delle sue opere una bella monografia, formolò questo giudizio, che il Diderot sia realista nella metafisica, idealista nella morale.

Tutto cotesto movimento, delineato a rapidi tocchi, che si compì teoricamente con la Enciclopedia, praticamente con la rivoluzione del 1789, derivò dalle forze riunite dell'Inghilterra e della Francia. Dopo la morte di Luigi XIV, avvenuta il 1715, il commercio fra le due nazioni era divenuto molto più frequente: Voltaire e Montesquieu, il primo trentennio del secolo passato, avevano attinte nella grande isola le idee nuove di Locke e di Newton, e trovate recenti le tradizioni della rivoluzione inglese del 1688. D'altra parte la Francia era stata, dopo l'Italia del Risorgimento, la culla della scepsti moderna. Rabelais, Charron, Montaigne, La Mothe, Pietro Bayle sono stati i precursori dello spietato riso volteriano. Ora nulla rende più popolari le critiche, che l'ironia; e l'ironia non si discompagna mai dallo scetticismo. Pietro Bayle si chiamava da sè stesso *adunanuvole*, ed il *Dizionario Storico-critico* di lui suggerì probabilmente al Diderot il disegno dell'Enciclopedia.

Nati nella seconda metà del secolo scorso, ma vissuti fino ai primi anni del nostro, sono da annoverare nella schiera degli Enciclopedisti Pietro Gian Giorgio Cabanis (1758-1808), ed Antonio Luigi Claudio conte Destutt de Tracy (1754-1836).

Il primo, in alcune memorie intitolate: *Trattato del fisico e del morale*, lette nell'Istituto il 1798-99, e pubbli-

cate a parte in un volume il 1802, segue l'indirizzo del D'Holbach, ed il suo motto è: *les nerfs: voilà tout l'homme*. Se non che dove il suo predecessore non parla d'altro che di leggi meccaniche, il Cabanis, venuto più tardi, aggiunge il processo chimico, e l'organico: il pensiero è per lui una funzione del cervello.

Il Damiron, nel suo Saggio sulla storia della filosofia in Francia, afferma che in una lettera postuma pubblicata il 1824 a Parigi intorno alle cause prime, il Cabanis s'è disdetto, ed ha attribuito all'anima quella sostanzialità che nella prima opera le aveva contrastata. L'editore Bérard aggiunge che la vera opinione del Cabanis era questa, e che se ne mostrò una contraria, fu per cedere ai tempi: scusa poco onorevole ad un filosofo; che il Damiron s'ingegna di mitigare con quest'altra, che il Cabanis prima s'era proposto di spiegare la sensazione soltanto, e che poi più mature considerazioni gli fecero palese la necessità di una sostanza spirituale. Se ciò reggesse, il Cabanis sarebbe da mettere come seguace del Bonnet, anzichè del D'Holbach.

Se il Cabanis segue Bonnet, e bada alla spiegazione della sensazione, il Tracy non se ne ingerisce punto, e come il Condillac si occupa solo del modo di analizzare i dati che ha in mano, di combinarli, e di mostrare che tutta la nostra attività si riduce alla sensibilità.

Gli *Elementi d'Ideologia* del Tracy pubblicati dal 1801 al 1815 sviluppano questo concetto. Non c'è altro che sensibilità, e questa non riceve se non impressioni. Se le impressioni sono presenti, noi sentiamo soltanto; se sono passate, noi ricordiamo; se sono di cose che possono essere paragonate tra loro, noi giudichiamo; se nascono dai nostri bisogni, noi desideriamo o vogliamo. È molto semplice il processo; ma quanta superficialità!

CAPO XI.

MORALISTI INGLESI.

L'Etica ha avuto in Inghilterra cultori speciali pur tra coloro che della specularione non si sono occupati punto: di questi diremo brevemente.

Locke, il fondatore vero della filosofia inglese, camminò su le orme di Hobbes, non attribuendo alla Morale altro fondamento, che l'educazione: i due pensatori si distinguono in ciò, che Hobbes dava più peso alla efficacia dello Stato, Locke al costume ed alla educazione religiosa; entrambi però concorrevano in quella specie di Nominalismo, che all'Etica rifiutava ogni valore reale. Locke continuava verso le idee pratiche quella stessa guerra che aveva combattuto contro le idee innate di Cartesio.

Contro il Nominalismo dell'Hobbes, continuato dal Locke, si schierarono i fautori della scuola intellettuale, i quali assegnavano alla ragione l'ufficio di discernere il bene dal male, il giusto dall'ingiusto, nella stessa guisa ch'ella discerne il vero dal falso. Questa scuola non era una cosa nuova, perchè, ricorrendo alla ragione divina, essa rimetteva in onore l'Etica medioevale. Ne furono principali rappresentanti Rodolfo Cudworth (1617-1688), un platonico che combattè acutamente contro Hobbes, ed a favore delle cause finali; il vescovo Cumberland (1632-1718), e Samuele Clarke (1675-1729); ma più di tutti mise in rilievo le magagne della scuola Guglielmo Wollaston (1659-1754), il quale uscì in questo paradosso: che un'azione è buona quando esprime un pensiero

vero, e che il male consiste nell'impugnare una verità; come se un ladro debba per forza impugnare il principio di proprietà; e come se ognuno che impugna tal principio debba essere per conseguenza un ladro.

Contro il Nominalismo e contro l'Intellettualismo insorse un'altra scuola, la quale attribuì alla Morale un fondamento nella natura umana, ma che fosse ben altro che la nuda ragione. Già il Locke aveva acutamente avvertito che lo spirito non è stimolato ad operare, se non da una inquietezza, da un disagio (*uneasiness*): ora la semplice cognizione non era punto appropriata ad esercitare cotesto stimolo: rintracciarne l'origine è stato il compito di quella scuola, che possiamo dire del sentimento, la quale, sebbene svolta in diverse guise, si può dire aver finito col prevalere in Inghilterra.

A capo di questa scuola troviamo Antonio Ashley terzo conte di Shaftesbury, nato a Londra il 1671, morto a Napoli il 1713. Costui, educato dal Locke, si dipartì dal Nominalismo del maestro, e distinse nella natura sana dell'uomo due specie di affetti, alcuni naturali che inclinano al bene dell'universale, altri egoistici che inclinano al bene dell'individuo stesso. Così il fondamento dell'Etica è posto da natura. L'egoismo può determinare ad azioni buone o male, secondochè s'accorda col bene universale, o no.

Ma oltre a questi affetti di temperamento, il Shaftesbury ne distingue un'altra specie, che chiama riflessi (*reflex-affections*) che hanno per oggetto i nostri affetti naturali. Per loro mezzo siamo in grado di fare estimazione giusta degli affetti naturali, ed il loro insieme costituisce il senso morale (*moral sense*), con cui si apprehende il giusto, e l'onesto. La legge morale è dunque

questa: opera conforme al bene universale. La vita morale coincide con la vita naturale sana; il nostro fine si adempie quando il particolare si integra nel sistema prosimo, a cui immediatamente appartiene: l'individuo s'integra nella specie.

Sebbene però l'uomo operi com'è fatto naturalmente, il determinismo del Shaftesbury non esclude l'educazione, anzi egli chiama l'uomo il fabbro della propria fortuna, e va fino a dire che l'uomo moralmente perfetto è una opera d'arte (*an artificial creature*); nel che si riconosce la traccia che aveva lasciato in lui la dottrina del maestro.

Il Shaftesbury allarga adunque il fondamento dell'Etica: non è la conservazione di sé soltanto, ma altresì la conservazione della specie; ed inoltre tra cotesti due affetti ammette una naturale *economia*, per cui l'egoismo va subordinato al bene universale.

Il Vescovo Giuseppe Butler (1692-1752) diè molto rilievo a cotesta *economia*, riconoscendo una relazione tra i nostri affetti naturali, per cui la conservazione della specie ha una *autorità*, una *superiorità di grado*, tanto che l'approvazione, che dà la nostra coscienza, deriva dall'essere la nostra azione conforme a quella inclinazione. Può talvolta mancarle la forza sufficiente a vincere ma in tal caso l'egoismo vincitore commette un'usurpazione.

Concepita la costituzione naturale del nostro spirito come una teleologia, il Butler mise in servizio di quest'autorità lo stimolo del risentimento (*resentement*), ossia quella indignazione che ci assale a patire un torto, o anche semplicemente a vederlo commesso in persona altrui. Dopo Platone ed Aristotele che avevano messo in

servigio della ragione il *θυμος*, Shaftesbury e Butler fecero del risentimento, ossia dello stimolo della vendetta, il fondamento naturale della giustizia.

L'altro discepolo di Shaftesbury fu Francesco Hutcheson (1694-1746) nativo d'Irlanda, e professore a Glasgow; se non che egli fu manco fedele di Butler. Anzi tutto, del senso morale ei fece una specie d'ipostasi, attribuendogli una energia specifica, mentre il maestro aveva dato questo nome al complesso degli affetti riflessi. Di poi confuse in certo modo il senso morale col senso estetico, facendone un semplice spettatore, uno spettatore disinteressato, mentre per il maestro il senso morale inchiudeva un elemento attivo, o piuttosto reattivo, il risentimento, lo stimolo cioè di rendere male per male. E per l'aggiunta di questo elemento attivo il senso morale non poteva confondersi col senso estetico.

La virtù rimase così per Hutcheson la benevolenza disinteressata: procurare la maggior felicità al maggior numero d'individui (*the greatest happiness for the greatest numbers*) è a lui il criterio della moralità, ciò che merita l'approvazione del senso morale. Ma dippiù questo affetto dev' essere calmo (*calm affection*); onde ei formola così la sua dottrina: quanto più calma e più estesa è un'inclinazione, tanto più ha di merito morale. La benevolenza è da lui stesso assomigliata alla gravitazione che si estende a tutto l'universo, ma che per la distanza va scemando: le masse più vicine si attraggono dippiù: la coesione che tiene unite le molecole d'un corpo solo dà immagine all'egoismo individuale.

Ma il vero fondatore della nuova Etica inglese è quel Davide Hume, di cui abbiamo indicato l'importanza nella filosofia speculativa.

Hume, anzi tutto espone con fino discernimento tutti quei fenomeni dello spirito, che oggidì si direbbero il lato emozionale: conosce e mette a profitto la teorica degli affetti di Spinoza; sviluppa l'associazione degli affetti (*association of impressions or emotions*); dà rilievo a quest'altra legge, che cioè non solo gli affetti si associano tra di loro, ma si associano altresì con le idee; mostra l'importanza della riflessione degli affetti da un individuo in un altro, ch'egli chiama simpatia, e che Spinoza prima di lui aveva detto *affectuum imitatio*: e finalmente formula la legge, che i rapporti astratti delle idee, o tutto ciò che con una parola diciamo ragione, non possono da soli esercitare nessuna influenza come motivi determinanti della nostra volontà. Il che non significa punto che il fare etico sia irrazionale, come gli oppositori di Hume parvero d'intendere, ma che la ragione astratta, perchè acquista efficacia di motivo operativo, ha mestieri di associarsi con un affetto. Spinoza aveva detto alcun che di simile, scrivendo che un affetto non può essere impedito o tolto, se non da un altro affetto: *affectus nec coerceri, nec tolli potest, nisi per affectum contrarium et fortiorum affectu coercendo*.

L'Etica del sentimento non ha questo nome soltanto perchè attribuisce alle emozioni, e non già alla ragione i motivi dell'operare; ma ancora perchè il criterio, secondo cui approviamo o disapproviamo le operazioni non è ricavato neppure dalla ragione. Hume sta con questa scuola, e pare anche a lui che il giudizio finale della moralità si fondi sopra un sentimento interno (*internal sense or feeling*), ma non si esclusivamente, da non ammettere nessun concorso della ragione, come aveva fatto Shaftesbury ed Hutcheson. Per mezzo di una sottile ed

accurata ricerca induttiva Hume riesce a questo risultato, che gli uomini approvano le azioni altrui, quando queste arrecano utile, e sono state ispirate da una benevolenza disinteressata. Giudice della moralità originariamente è lo spettatore, non già l'agente: cotesto trasferimento del giudizio è appunto la novità di Hume. E da che cosa lo spettatore è indotto ad approvare un'azione che non è fatta per lui, nè a suo vantaggio? È indotto dalla simpatia per la quale un uomo si mette con l'immaginazione in luogo di un suo simile, e considera come fatto per sè ciò ch'è fatto per un altro.

Continuò la dottrina di Hume, ed in qualche parte la perfezionò, Adamo Smith suo amico, e fondatore dell'Economia politica. Questi nato il 1723 fu professore prima di Logica, poi di Morale a Glasgow, dove il 1759 pubblicò la *Teoria de' sentimenti morali*, e più tardi a Kirkady suo paese nativo la *Ricerca su la natura e le cause della potenza delle nazioni*, il 1776.

Smith al pari di Hume fa giudice della moralità lo spettatore imparziale. In sostanza così non si fa se non si additare il posto, dove collocarsi, senza indicare però ancora il fondamento vero del giudizio. Il posto d'altrui, indicava in simile proposito il Leibniz, è il vero punto di vista per giudicare equamente: (*la place d'autrui est le vrai point de vue pour juger équitablement*). Quella che muove il giudizio è la simpatia. Smith mutua questa dottrina pure da Hume, ma vi arreca un'analisi più completa, nel che consiste il suo pregio e la sua novità come moralista. Hume aveva detto in generale che ogni uomo partecipa all'altrui felicità, o all'altrui miseria: Smith soggiunge, che partecipa inoltre allo sforzo della ritorsione a quella specie di taglione (*retaliation*), che egli chiama

la gran legge ch'è a noi dettata dalla natura. Il Shaftesbury e più il Butler, come abbiamo visto, avevano accennato al risentimento, come sforzo di vendicarsi; ma non si accorsero che al lato a questo c'era pure la gratitudine, o lo stimolo di render bene per bene: Smith il primo generaleggiò questo stimolo della rivalsa nella doppia forma di gratitudine e d'indignazione, e intravide che la lode, o l'approvazione dell'azione buona, è una remunerazione del bene, come il biasimo è una punizione del male. La Morale così apparisce fondata su quel medesimo principio su cui riposa la giustizia sociale; la gratitudine ed il risentimento sono le guardiane della giustizia (*the guardians of justice*).

Oltre a questa simpatia coi sentimenti di chi riceve l'azione buona o cattiva, che lo Smith chiama indiretta, un'altra ei n' examina che dice diretta, e consiste nel simpatizzare coi motivi dell'agente. Noi approviamo l'azione, quando simpatizziamo coi motivi che hanno indotto l'agente a farla.

Ed è da notare che sì nella simpatia diretta come nella indiretta il criterio dell'approvazione morale consiste in un legame, o associazione meramente psicologica: l'Etica non ha bisogno di altri principii all'infuori delle leggi dell'associazione psichica. Vedremo che questo sarà l'avviamento dell'Etica inglese da indi in poi.

Prima di passare oltre però vogliamo notare il legame che intercede tra le due opere capitali di Smith. Insegnando a Glasgow egli aveva sott'occhio la tripartizione aristotelica di Morale, Economia e Politica; se non che avendo concepito l'Economia in un senso più largo della semplice azienda domestica, aveva disegnato di farle precedere la Politica: non avendo pubblicata questa parte,

ebbero luogo dei malintesi nella sua dottrina, come se egli avesse voluto ridurre tutta la vita dello Stato alla utilità: il Buckle, l'Onken, l'Erdmann hanno ristabilito il vero significato dell'Economia dello Smith contro le false interpretazioni della scuola di Manchester, e del Say.

Se Smith perfezionò la dottrina della simpatia, Hartley diede l'ultima mano a quella dell'associazione degli affetti. Di questo filosofo abbiamo discorso antecedentemente; qui ricordiamo che per lui la gran legge dello spirito è l'associazione. In virtù di questa che Hume chiamava attrazione, ed Hartley chiama gravitazione de' fenomeni psichici, succede una vera e propria trasformazione: gli affetti originariamente sono tutti egoistici, ma combinati e quasi consolidati con l'abitudine diventano etici. Nella stessa guisa che si comincia per amare il danaro come mezzo per procurarci gli agi della vita, e si finisce per amarlo come fine, e si comincia pure a volere il bene altrui per soddisfazione propria, e si finisce per volerlo senz'altra mira: per Hartley insomma si diviene morale come si diviene avaro, per una specie di alchimia operata dall'associazione. Il senso morale è il prodotto di elementi semplici tutti egoistici combinati per via dell'associazione; non è primitivo, ma dedotto: è la somma totale (*sum total*), il complesso di più sentimenti associati insieme; complesso che perciò ha più forza dei singoli sentimenti, perchè esso è il tutto, e questi sono ciascuno una parte.

Continuatori della dottrina dell'Hartley è Giacomo Mackintosh (1765-1832) nella *Dissertazione sul progresso della filosofia etica* comparsa prima nella *Encyclopedia Britannica*, e ripubblicata a parte dal Whewel il 1836.

La coscienza morale per lui non è originaria, ma acquistata, l'acquisto però ha il carattere della necessità e della

universalità. Gli elementi più semplici, e più efficaci onde si compone, sono, a suo avviso, la gratitudine, la simpatia, lo stimolo alla vendetta, ed il pudore: in composizione questi elementi danno un prodotto tutto nuovo, e che non assomiglia a nessuno di essi, appunto come succede ne' composti chimici. Altri elementi secondari ed ausiliari che si aggiungono ai quattro primi, sono l'educazione, l'imitazione, la opinione pubblica, il governo, le leggi; le quali ultime a lui sembrano di esprimere la indignazione morale di più generazioni di uomini.

A proposito della scuola de' moralisti inglesi è mestieri parlare di due filosofi, i quali sebbene di altri paesi, vi si ricongiungono; vale a dire del Mandeville e dell'Helvetius.

Bernardo di Mandeville nacque a Dort in Olanda il 1670 da famiglia di origine francese, e scrisse un'opera intitolata la *favola delle api* (*the fable of the bees*) che fu pubblicata il 1723, e menò molto rumore. Scopo di questo libro era la critica della dottrina di Shaftesbury, cioè dell'accordo tra i sentimenti egoistici ed i sociali, che quegli aveva propugnato. La tesi del Mandeville è la seguente: il bene dell'individuo contrasta con quello della società: quella che si dice virtù umana è una maschera, una vanità di parer virtuoso. Berekley lo confutò nel dialogo intitolato *Alcifrone*, ma agli ortodossi parve meglio discreditare la natura umano col Mandeville, che il tenerla per sana col Shaftesbury. Il motivo di questa preferenza fu indicata dal Robertson in una lettera a Schloesser: se la natura umana è quale la descrive Shaftesbury, la religione non è punto necessaria.

L'altro filosofo è Claudio Adriano Helvetius, nato a Parigi il 1715, autore di due opere filosofiche, una *su lo*

spirito, l'altra *su l'uomo*; la prima pubblicata il 1758, l'altra lasciata inedita, e pubblicata dopo la sua morte che avvenne il 1771. Si assicura che ad Elvezio diede molto da pensare l'opera del Mandeville; ond' egli ne continuò l'indirizzo, e additò l'egoismo come unico centro, attorno a cui gravitano le azioni umane. L'uomo opera sempre per procurarsi un piacere: negli altri egli ama sè stesso. E cotesta franchezza alcuni biasimarono, altri levarono a cielo: il suo nome ha acquistato una gran celebrità, ed una dama diceva: egli ha palesato il secreto di tutti.

La vita di Elvezio però contrasta con la nomea di apostolo dell'egoismo che s'è procacciata: perchè egli fu ricco, e molto liberale del suo: il donare e l'esser benefico faceva più piacere a lui, che a chi riceveva i suoi beneficii: così egli chiariva la sua condotta. Chi avrebbe creduto tale il filosofo che scriveva: il nonno ama nel nipote il suo vendicatore? E voleva dire, che se il figlio aspetta l'eredità del padre, il nipote, avendo simile aspettativa, ne fa le vendette.

Il più celebre discepolo di Elvezio fu quel conte Costantino francesco di Chasseboeuf (1757-1820), che, preso il nome di Volney, scrisse parecchi libri di morale, e festeggiò nella rivoluzione francese l'attuazione del suo Ideale, ossia il regno della ragione.

Hume aveva distinto nell'Etica due ricerche, una sul criterio oggettivo della moralità, su le conseguenze cioè dell'azione morale; un'altra su la facoltà soggettiva che approva l'azione medesima. Il criterio oggettivo è l'utilità, la facoltà soggettiva il sentimento, o senso morale che dir si voglia.

Geremia Bentham (1748-1832) nella sua *Introduzione*

ai principii della morale e della legislazione, stampata il 1780, ma pubblicata il 1789, restringe la morale alla sola prima ricerca, al principio, cioè, della utilità; onde la sua opera è piuttosto giuridica che etica. Se non che quello che prima aveva egli detto principio della utilità, più tardi chiamò principio della maggiore felicità (*the greatest happiness principle*).

Dopo la morte di lui fu dai suoi manoscritti raccolta una *Deontologia* che i più chiari de'suoi seguaci, tra cui Stuart Mill, sconfessano, ed avrebbero preferito non fosse pubblicata.

Le ulteriori ricerche intorno all'Etica appartengono ad un periodo posteriore, e saranno esposte in altro luogo; concludiamo intanto che gl'Inglesi hanno avuto il merito di riconoscere l'origine della moralità umana non più nei puri giudizi dell'intelletto, dove risiede la semplice conoscenza, ma o nel sentimento solo, o nel sentimento associato con la cognizione.

CAPO XII.

LA SCUOLA SCOZZESE.

Sotto questo nome si comprende quel gruppo di pensatori che ricorse all'autorità del senso comune per salvarsi dal dubbio; ma nei tratti principali ritenne l'indirizzo sperimentale della filosofia inglese, ed anzi allargò ai principii del sapere quel senso che Hutcheson aveva introdotto per fondamento de' giudizi morali: il *senso comune* è un ampliamento del *senso morale*.

Cotesta connessione, generalmente poco avvertita, si prova anche nella successione storica, perchè il Reid fu

discepolo di Giorgio Turnbull (1698-1740), il quale alla sua volta era stato discepolo di Hutcheson.

Tommaso Reid, che fu il fondatore di questa scuola, nacque il 1710, fu educato in Aberdeen nel collegio, a capo del quale era appunto il Turnbull, e vi divenne professore il 1752: dal 1764 in poi insegnò a Glasgow, e morì il 1796.

Egli accettò la filosofia sperimentale, ma vi notò un difetto capitale, che cioè tutta si aggira intorno alle idee, e alle loro combinazioni: ora, per lui, il primo atto della nostra conoscenza non è l'idea, ma il giudizio, che porta con sè la convinzione della esistenza: e cotesta osservazione è l'analisi più importante che egli abbia fatto.

La percezione implica dunque il giudizio su l'esistenza, e la relazione dell'oggetto esterno, e non solo esterno, ma presente.

Hume tra impressione ed idea non aveva notato altro divario, che di gradi, facendo più vivace la prima, più debole la seconda; Reid vi scorge un divario qualitativo in quanto che la percezione è accompagnata da un giudizio su l'esistenza, l'idea no.

L'oggetto esterno non è dunque dato nè da un ragionamento, nè da una inferenza, e neppure dall'abitudine; ma da un suggerimento immediato.

Chi è questo suggeritore interno, su cui si fonda la nostra certezza? E il senso comune (*common sense*). Innanzi alla sua autorità non conta più il filosofo dell'ignorante; e se Hume impugna il nesso della causalità, la negazione di lui non ha più peso dell'affermazione di un uomo del volgo; perchè il senso comune non s'acquista, ma è dono di Dio. Ecco il sistema più democratico di questo mondo.

E qui si notino due cose. La prima che Reid in realtà accetta la critica di Locke intorno all'idea di sostanza, e quella di Hume intorno all'idea di causa e di fine; riconosce al pari di loro la inefficacia della induzione, e della dimostrazione a priori; ma non si sbigottisce di siffatta impotenza, e crede rimediarsi d'avanzo con la liberalità inaspettata di questo interno suggeritore.

La seconda cosa da notare è, che i principii suggeriti dal senso comune, benchè alcuni si chiamino dal Reid stesso metafisici, non sono punto paragonabili ai due principii metafisici del Leibniz, quelli di identità, e di ragione sufficiente, i quali, per essere derivati dalla essenza medesima della monade, avevano un valore assodato: per Reid non si domanda da chi ci proviene la convinzione, ma soltanto: come siamo noi convinti? È una fede che rampolla dalla disperazione; una certezza che rassomiglia molto al dubbio. I suoi principii non sono metafisici, ma psichici.

Ed ora quali sono siffatti principii, e quanti?

Per questo poi il senso comune è una miniera inesauribile: ce n'ha per tutte le occorrenze, grammaticali, logici, matematici, morali, metafisici.

I metafisici, che sono quelli che più rilevano, sono questi tre. 1.º ogni qualità corporea ha per sostanza un corpo, ogni pensiero uno spirito (contro Locke, Berkeley ed Hume): 2.º ciò che comincia ad esistere deve avere una causa (contro Hume): 3.º dove si mostrano segni d'intelligenza nelle operazioni, quivi la causa dev'essere intelligente; (contro Hume pure, e contro tutti i sostenitori della spiegazione meccanica del mondo).

Non è mestieri neppure di aggiungere che il senso comune c'indica quali azioni siano moralmente approvabili, e quali no: già da principio abbiamo visto che dal senso morale il Reid tolse l'esempio del senso comune.

Appartengono alla scuola Scozzese Giacomo Beattie (1735-1803) Giacomo Oswald; Adamo Ferguson (1724-1816); e più conosciuto, ed anche più importante di tutti Dugald Stewart (1753-1828), il quale fu tanto sfruttato dall'eccletissimo francese; e finalmente Giacomo Mackintosh (1764-1832) autore di una pregiata dissertazione sul progresso della filosofia morale.

La filosofia del senso comune, in mal punto rinnovata da alcuni oggidì, è uno scetticismo palliato: e peggio ancora, assonna le menti, cullandole in una fede cieca ed istintiva, e spunta perfino lo stimolo angoscioso, ma salutare della ricerca.

CAPO XIII.

LA FILOSOFIA TEDESCA DA WOLFIO A KANT.

Leibniz aveva studiato Locke, e lodata e talvolta combattuta la costui filosofia; Kant, più tardi, ripiglierà da Hume il problema della nostra cognizione; nel tramezzo di questi due sommi filosofi tedeschi anche i minori hanno molte dottrine derivate dai fonti inglesi, mescolandole alle proprie. La forma amena degli scrittori de' *Saggi*, specialmente del Shaftesbury, che ne diede l'esempio, allettava più che l'arido sillogizzare volfiano: Cristiano Tommasio, anche prima del Wolfio, aveva desiderato una filosofia per la vita, e non già per la scuola, adottato su la cattedra la lingua materna in luogo della latina, e, precorrendo agli Scozzesi, cercato d'impiantare la scienza del Dritto sul senso comune. Circa la seconda metà del secolo decimottavo la Germania ebbe veramente il suo Risorgimento filosofico, che si diffuse in tutta la vita di quel popolo, e fu altresì Ri-

risorgimento letterario, e religioso, ed anche sociale. Uscir di minorità fu il fine che si propose quella gagliarda generazione; nel qual fine s'accordava forse col movimento inglese che l'aveva preceduta, e col francese che in quel medesimo torno di tempo si maturava. Se non che il Risorgimento tedesco è razionalista, e diversifica dal francese che finì nel materialismo; ed è religioso, e diversifica dall'inglese che finì nell'ateismo.

Il Risorgimento del secolo decimottavo è fondato in generale su l'individuo: i grandi organismi del passato sono disciolti, l'uomo rimane nella solitudine della sua coscienza, e nell'esercizio delle sue forze: Robinson Crusè, l'Emilio di Rousseau sono i simboli di questa età. In grazia dell'individuo è fatto il mondo; tutto mira a ciò, ch'ei sia felice; gli scrittori ripetono la sentenza di Pope, che lo studio più proprio dell'uomo è l'uomo stesso. Nasce in tal modo quella intuizione di eudemonismo che talvolta rasenta il ridicolo, perchè non pure il sapere ed il fare umano si vogliono indirizzare alla felicità dell'uomo, ma gli stessi fenomeni naturali si spiegano con questa posticcia finalità, che prima Voltaire, più tardi Kant meritamente deriderà. Così nel mentre Ernesto Platner, professore a Lipsia (1744-1818), dichiara esplicitamente che la virtù è mezzo alla felicità; Gian Giorgio Sulzer, ginevrino, che fa parte della stessa scuola (1720-1779), spiega che i grappoli non maturano di primavera, perchè il mosto nel gran caldo inacetirebbe; nè le ciliegie maturano d'inverno, perchè col freddo sarebbero manco gustose.

La filosofia tende ad essere popolare, e ne prende il nome; di metafisica niuno più si cura, perchè a nulla gioverebbe: rimane bensì l'esistenza di Dio, e l'immortalità dell'anima; ma il perchè sian rimaste a capo di quella

filosofia si scorge da questa proposizione di Giovan Bernardo Basedow di Amburgo, quello che acquistò celebrità come agitatore pedagogico (1723-1790): l'anima è più capace di felicità, essendo immortale, di quel che sarebbe, se soggiacesse a morte.

Prevalse la filosofia morale, piuttosto nelle sue applicazioni però, che nella investigazione de' principii: intorno ai quali si ricorse, come avevan fatto gl'Inglesi, al sentimento. Niccolò Tetens (1736-1805) distinse, oltre al conoscere ed al desiderare, la facoltà dell'approvazione (*Billigungs Vermoge*), la cui funzione è sentire piacere da alcune azioni, dispiacere da altre. E qui si tentava di conciliare la dottrina de' moralisti inglesi con quella di Leibniz, riponendo la bellezza in una perfezione sentita, ossia nell'accordo di una molteplicità presentato in una intuizione. Alessandro Amedeo Paumgarten di Berlino (1714-1762) diede più rilievo e ampiezza alla teorica del sentimento, ed il 1750 la prima volta per opera di lui l'Estetica fu trattata come una parte speciale della filosofia. Kant ne adottò il manuale.

Alla umana perfettibilità contrastava una condizione, che poteva accompagnarsi con la immortalità dell'anima, l'eternità della pena. Leibniz aveva ammesso l'inferno, aveva cercato anzi di giustificare la sua esistenza; ma Wolfio nol seguì, e molto meno potevano seguirlo coloro, i quali volevano l'immortalità per essere più felici: con l'inferno ogni loro disegno rimaneva scompigliato: e lo negarono. Siffatta negazione metteva la loro filosofia in aperta contraddizione con la parola rivelata. Quegli che si occupò del dissidio tra la ragione e la rivelazione, di proposito, fu Ermanno Samuele Reimarus (1694-1768) nell'*Apologia pei ragionevoli adoratori di Dio* composta ad

Amburgo il 1767, e lasciata manoscritta in quella biblioteca: Lessing ne pubblicò alcuni frammenti, Klose ne pubblicò circa la quarta parte, Strauss diede notizia del resto. Quest'opera accese un gran fuoco, che ancora non è spento. L'autore sostiene l'esistenza di Dio, sostiene la finalità del mondo, e dell'uomo; ma combatte ogni rivelazione, il Vecchio ed il Nuovo Testamento.

Per altra via, cioè muovendo non da idee filosofiche ma da tendenze religiose, pervenivano altri alla stessa meta, anzi fu questa la via primitiva, donde si ricavò il nome di *illuminati* in contrapposto agli ortodossi. Il Pietismo, specie di soggettivismo religioso, disdegnando le formole della chiesa, aiutava l'impresa di rafforzare la ragione a scapito delle credenze tradizionali. Questo movimento comincia con Goffredo Arnolfo (1666-1714) e tocca il colmo con Giovan Cristiano Edelmann (1698-1767), ammiratore della critica biblica, istituita da Spinoza nel trattato teologico-politico.

Gli uomini vengono sempre quali il corso della storia li ricerca. Il lungo regno di Federico II di Prussia durato circa mezzo secolo (1740-1786) coincide con questo movimento, e lo diffonde e lo accelera dippiù; Emanuele Kant anzi chiama a dirittura il Risorgimento tedesco l'età di Federico. Imbevuto delle idee della filosofia volfiana e della lochiana, ei teneva la vera filosofia consistere nella pratica: *pratiqueons-la*, era il suo motto. Al rovescio del re francese che tutto lo Stato compendia nella sua persona, Federico si gloriava d'esserne il primo servitore (*premier domestique*); e, come avverte l'Erdmann, insisteva su la parola *premier*, non meno che su l'altra. La salute dello Stato stava in cima de' suoi pensieri, e la salute per lui significava prosperità terrena; chè d'altro non si brigava.

Nè lo Stato era la nazione, come vien data naturalmente, ma un'opera d'arte, frutto di guerre e di conquiste, con lunga perseveranza meditate e sostenute.

Attorno alla corte di Federico erano attirati gl'ingegni più vigorosi della sua nazione non solo, ma stranieri, parecchi francesi. La scaduta Accademia di Berlino, fondata già dal gran Leibniz, ei rinvigorì creandone presidente Pietro Luigi Moreau di Maupertuis (1698-1759), uno dei primi che avesse introdotto in Francia le scoperte del Newton.

In questo tempo s'istituì un ordine detto degl' *Illuminati*, che doveva esercitare in Germania la stessa influenza, che i Francomuratori avevano avuto pel Deismo, ed i Gesuiti pel papato. Ne fu fondatore Adamo Weishaupt (1748-1830), professore di dritto ecclesiastico ad Ingolstadt, e cominciò il 1 maggio 1776. Presto entrovvi il barone Knigge, il cui motto era: *faire valoir la raison*. E la nuova società si estese, e lo stesso Goethe se ne invaghì, e ne lasciò una viva dipintura nel Guglielmo Meister; ma la gelosia e la diffidenza mutua dei due capi, ed il sospetto che ne concepì il Governo bavarese costrinsero il Weishaupt alla fuga.

Non è qui mia intenzione di narrare tutto il corso di questo periodo di tempo che i Tedeschi chiamano *Aufklärung*, e che io ho indicato con la nostra parola *Risorgimento*, sebbene per verità non siano la stessa cosa. A noi, nazione antica, che avevamo avuto una civiltà precedente, la nuova luce dell' arte e della scienza fu quasi un rinascere spirituale; dovechè i Tedeschi cominciarono allora a vederci chiaro la prima volta. Mi limiterò dunque a dire dei principali rappresentanti di questa età per quel che tocca la storia della filosofia.

Questa filosofia ha un nome speciale: l'Erdmann la chiama *filosofia pel mondo* (*Philosophie für die Welt*); altri *filosofia popolare*, ed altri *filosofia dell'intelletto sano*, accostandosi più alla nomenclatura della scuola scozzese.

Uno de' primi luoghi è dovuto a Mosè, detto prima di Dessau dalla città natale, e poi Mendelssohn dal nome di suo padre (1729-1786). Nato ebreo, ma risoluto sostenitore della libertà religiosa, mite di costumi, scrittore puro e trasparente, egli non aggiunse nulla di nuovo alla speculazione filosofica, ma molte dottrine rese popolari, specialmente l'immortalità dell'anima, e le prove dell'esistenza di Dio, i due perni attorno a cui s'aggirava tutta quella filosofia; l'immortalità, nel dialogo intitolato il *Fedone* (1767); le prove dell'esistenza di Dio, specialmente quella *a priori*, o ontologica, nelle *ore del mattino* (*Morg enstunden*) (1785): alla *Metafisica* attribui la stessa evidenza, che alla *Matematica*, ed in un concorso su questo tema ebbe il premio a preferenza di Kant. Quando però comparve la *Critica della Ragion pura* ei senti che il suo compito era finito, e candidamente confessò di non averla capita: egli, dice giustamente lo Zeller, rappresenta quella razza di Epigoni della scienza che, impotente a dischiudere nuove vie, è contenta soltanto ad assimilarsi e a smaltire i pensamenti de' predecessori.

Ingegno più vigoroso e più vario ebbe il suo amico e contemporaneo, Graziadio Efraim Lessing, nato a Kamenz il 22 gennaio 1729, morto a Wolfenbüttel il 15 febbraio 1781. Scolare di Wolfio a Lipsia il Lessing studiò poi fondamentalmente la filosofia in Leibniz; e nel paragone giudicò, che se Leibniz avesse voluto avere un sistema, non avrebbe certamente avuto quello di Wolfio. Studiò poi da solo la

filosofia di Spinoza a Breslau, e la sua mente oscillò tra questi due sommi pensatori, piegando più dalla parte di Leibniz; ma di sistemi veramente era schivo. Celebre è rimasta la sua sentenza, che indica la qualità del suo spirito nato fatto per la ricerca critica. Se Dio, diceva egli, avesse chiusa tutta la verità nella mano destra, e lo stimolo di cercarla nella manca, con la giunta che cercando non si verrebbe mai a capo di raggiungerla, e mi profferisse o l'una, o l'altra; io direi: la verità sia di Dio, agli uomini si addice la ricerca. In conformità di questa sentenza ei riponeva la felicità nella tensione e nell'allargamento della forza; il godimento raggiunto è pura noia. E perciò incessantemente faceva ricerche, e dovunque mise le mani, lasciò tracce profonde della sua attività; e non ricercò secondo disegni preconceppi; onde a sua madre scriveva, che nella Università voleva diventare uomo, non dotto; uomo, non cristiano nè giudeo. Illuminato, significava a lui, come a tutta quella età, di cui egli è il più grande rappresentante, un uomo scevro di ogni preoccupazione religiosa.

Lessing fu il primo prosatore della Germania, e rimane tuttavia insuperato, forse pur dopo Goethe: scrittore, poeta, critico, filosofo, teologo egli è fornito di una precisione e di una trasparenza meravigliosa, e tutto il suo magistero consiste nel definire accuratamente i limiti de' rapporti or delle arti tra di loro, or dell'arte con la scienza, or della scienza con la religione.

Nel *Lacoonte* (1769), in contrapposto della sentenza oraziana *ut pictura poësis*, ei segna limiti tra le arti figurative e la poesia: nella *Drammaturgia* di Amburgo (1767-69) distingue la poesia dalla storia, e poi nella poesia stessa distingue il dramma dalla favola e dal racconto

morale. Il dramma vuole non già sviluppare una proposizione morale, sì veramente eccitare e purificare le passioni. Se non che la purificazione o la catarsi aristotelica egli intese nel senso, che bisognava convertire le passioni in disposizioni virtuose, interpretazione sbagliata, ma conforme alla tendenza dell'età sua.

Quali passioni tratta la tragedia? Due sole, la compassione ed il timore, ed in ciò diversifica dall'epos, e dalla comedia. Così procede il Lessing di distinzione in distinzione con lucidezza maravigliosa.

Similmente in religione. Altra cosa, ei nota, è la religione di Cristo, ed altra la religione cristiana: la prima, quella che Cristo esercitava, è semplice e chiara, e consiste nella pietà e nell'amore degli uomini; la seconda, quella che adora Cristo come essenza sovrumana, è complicata di dommi e di dubbi: nell'una s'accordano tutti, nell'altra non due se la dicono appuntino. E secondo questa distinzione ei scrisse *Nathan il saggio* (1779), modello poetico di questa religione, che tutta la pietà ripone nella purezza del cuore. Zeller osserva, che molto somigliante al Nathan era il migliore amico del Lessing, il Mendelssohn.

Nella *Educazione del genere umano* (1780) il Lessing delineò il concetto che aveva della storia. Qui il genere umano è considerato come un individuo solo in tre età diverse, che sono la fanciullezza, la gioventù, la virilità; contro la dottrina del Mendelssohn e di tutta quella scuola d'individualisti che la specie consideravano come un'astrazione priva di realtà. Lessing esamina i caratteri di ciascuna età, ed alla prima attribuisce il desiderio del godimento immediato; alla seconda, la rappresentazione del piacere futuro; alla terza, l'adempimento del proprio do-

vere senza badare a godimento, o a premio. Cotalechè alla educazione della prima fanciullezza la Provvidenza ha fatto servire il Vecchio Testamento; a quella della gioventù, il Nuovo Testamento; ed a quella della terza età, della quale spunta già l'alba, destina un nuovo ed eterno Evangelio, di cui il Nuovo Testamento prenunzia l'avvenimento.

Di questo movimento testè descritto, di cui il Mendelssohn era stato il metafisico, Lessing il critico, un terzo merita di essere chiamato principale promotore, Federico Nicolai (1753-1811), più giovane di età, ed anche minore d'ingegno. Questi fu l'editore della *Biblioteca universale tedesca*, e per ventunanno ne fu pure il redattore. Il Nicolai fu la parola sarcastica di quella età: in due romanzi burleschi mise in canzone la filosofia che precedette quella del *sano intelletto*, e l'altra più importante che le tenne dietro, e di cui non capì l'importanza: nel *Sembronio Cuniberto* celiò su l'*a priori* e l'*a posteriori* di Kant; nel *Sebaste Nothanker* sul valore de' simboli, su l'intolleranza, e su l'eternità delle pene. La *Biblioteca* da lui redatta non ebbe diffusione pari all'Enciclopedia francese, ma per la Germania fu di grandissimo momento.

L'Erdmann istituisce un riscontro fra l'età dei Sofisti e questa della filosofia del sano intelletto, di cui mi piace riportare le linee principali. L'uomo, quale lo concepiva Mendelssohn, era certamente più complesso di quello che Protagora aveva fatto misura di tutte cose; l'uomo del secolo decimottavo ha rapporti sociali e religiosi, che non hanno nessuna somiglianza con l'uomo greco di più che duemila anni fa: intanto la filosofia popolare tedesca nasce da due indirizzi opposti, dall'empirismo lockiano, e dall'idealismo leibniziano, come la Sofistica era nata dalla scuola eraclitea, e dalla eleatica: è un sincretismo causato

da un contrasto non scevro di scetticismo. In questo sincretismo tedesco finalmente che, incominciato dalla Università di Halle, ebbe sede a Berlino, concorsero, oltre alle due filosofie mentovate, la colonia francese attiratavi dal gran Federico, e l'opera efficace degli Ebrei più colti: il *Berlinismo*, nota lo stesso Erdmann, rassomigliò, per questo molteplice concorso, all'antico Alessandrinismo.

CAPITOLO XIV.

LA FILOSOFIA CRITICA — EMANUELE KANT.

L'anno stesso che moriva Lessing, il più grande rappresentante della filosofia del sano intelletto, tre mesi dopo, compariva per la stampa il libro più importante che si fosse pubblicato in filosofia da Aristotele in qua, la *Critica della ragion pura* di Emanuele Kant.

Costui nacque a Könisberg il 22 aprile 1724, da una famiglia oriunda scozzese, perchè suo padre Giovan Giorgio, sellaio, aveva stabilito il suo commercio in quella città: suò madre si chiamava Anna Regina Reuter. La educazione religiosa al fanciullo fu data secondo lo spirito del Pietismo allora signoreggiante.

La vita di questo filosofo è semplicissima, e si compendia tutta nei suoi libri, e nel suo insegnamento ch'ei cominciò come maestrò privato il 1746, come docente (*doctor legens*) nell'Università il 1755, e che continuò dal 1770 in poi in qualità di professore ordinario, fino all'autunno del 1797: a dì 12 febbraio 1804 egli morì.

I molti libri da lui pubblicati, per quel che s'attengono alla filosofia, si sogliono dividere in due periodi, che si dicono *antecritico*, e *critico*. Prima di maturare la *Cri-*

tica Kant era stato sotto l'influenza della filosofia volfiana e della inglese: Kuno Fischer anzi stima poter definire con precisione gli anni di questa influenza; e fa camminare Kant dal 1740 al 1760 sotto la direzione volfiana; dal 1760 al 1770 sotto la direzione inglese, prima di Locke, poi di Hume. La dissertazione latina del 1770, con cui Kant inaugurò la sua promozione a professore ordinario, segna il passaggio al periodo critico. Il titolo di questa celebre dissertazione è il seguente: « *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* ». La *Critica della ragion pura* fu pubblicata il 1 maggio 1781, a Riga: il 1787, la seconda edizione con notevoli modificazioni. Una recensione del Garve, dove la nuova filosofia del Kant era confusa con l'Idealismo del Berkeley, diede occasione ai *Prologomeni ad ogni futura metafisica*, il 1783: dipoi si succedettero una dopo l'altra con maravigliosa rapidità, il *fondamento alla metafisica de' costumi*, il 1786; il *fondamento metafisico della scienza della natura*, il 1787; la *Critica della ragion pratica*, il 1788; la *Critica del giudizio*, il 1790; la *Religione dentro i limiti della semplice ragione*, il 1793; la *Metafisica de' costumi*, il 1797; il *Contrasto delle facoltà*, il 1798; l'*Antropologia* lo stesso anno.

Kant non ha prodotto la sua critica genialmente, tutta ad un tratto; anzi l'ha elaborata lentamente, mutando e rimutando, aggiungendo all'edificio una pietra alla volta, senza slancio, senza impazienza, senza paura di esser tacciato d'incoerente. La storia può seguire il pensiero di questo autore passo per passo, e scorgere come si va formando a via di riflessione e di ricerche. Prima di esporre la filosofia critica è necessario dunque indicare almeno le soste principali del cammino tenuto per arrivarvi.

Kant giudicando le due direzioni filosofiche che tenevano il campo, e se lo contendevano, prima che egli aditasse una direzione nuova, diceva così: Leibniz ha convertite le sensazioni in pensieri, Loche, per contrario, ha convertite le idee in sensazioni. Il giudizio non era nuovo, e prima di lui l'aveva espresso negli stessi termini Giambernardo Mérian, segretario dell'Accademia di Berlino, e prima ancora il Bonnet; ma Kant, oltre al giudizio, si accinge a modificare la metafisica tedesca applicandole il metodo sperimentale della filosofia inglese. Il 1763, rispondendo al tema dell'Accademia berlinese: se la Metafisica è capace della stessa evidenza, che la matematica, egli già si mostrava perplesso intorno a questa evidenza, nè osava rispondere franco come il Mendelssohn che si ebbe il premio: rispose, esser certamente la Metafisica la prima scienza, ma non essere ancora stata scritta; la esistenza di Dio non essere stata provata. E su questa risposta tornò l'anno stesso nell'opera *Sul solo possibile fondamento di prova della esistenza di Dio*, dove impugna l'argomento ontologico che crede poter dedurre l'esistenza dal concetto: qui assoda la tesi che l'esistenza è assoluta posizione, che dunque non può essere un predicato; e che perciò se si vuol dimostrare la esistenza di Dio, bisogna partire da un'esistenza, la quale sia necessaria; perchè toltane l'esistenza, si toglie ogni possibilità, il che è impossibile.

Senza esaminare se questa sua dimostrazione sostituita all'antica, regga o no, perchè appresso vedremo che l'autore medesimo la distruggerà, alla esposizione genetica del suo sistema basta che da questa confutazione egli abbia ricavato il principio fecondo, e fondamentale della sua futura filosofia, che l'esistenza non può essere

un predicato, ma soltanto soggetto. Or poichè il conoscere logico versa su l'analisi delle note, o predicati contenuti nel soggetto, ne conseguita che esso non allarga le nostre conoscenze, ma soltanto le chiarisce: le allargano i soli giudizi esistenziali, che non sono logici, ma sperimentali; non sono analitici, ma sintetici.

Nè sola l'esistenza, ma la causalità ancora, cioè l'annodamento di una esistenza con l'altra, non può essere dedotta per via di concetti, e dev'essere data dalla esperienza: tra causa ed effetto non c'è identità. Sicchè avendo dimostrato che il giudizio esistenziale è sintetico, che sintetico è pure il giudizio causale, Kant ha spianato ogni fondamento della Metafisica, i cui oggetti erano dedotti dai concetti logici, e non s'appoggiavano sopra una corrispondente esperienza. Egli non trae ancora questa conseguenza, ma le premesse sono poste. Queste premesse sono espresse con molta acutezza, oltrechè nei due opuscoli da noi citati, su la evidenza cioè, e sul solo fondamento della dimostrazione dell'esistenza di Dio; anche negli altri due, che sono il *Saggio sul concetto delle quantità negative* (1763), ed il *Sogno di un visionario chiarito mediante il sogno della Metafisica* (1766). Quest'ultimo opuscolo, tra il serio ed il faceto, piglia occasione dalle portentose rivelazioni che si facevano dall'indovino Swedenborg, ed a queste paragona ed assomiglia le fragili conclusioni della metafisica, a cui manca il sostegno saldo della realtà. Con questo libro, nota lo Zeller, Kant scrive una lettera di commiato a tutta la speculazione precedente.

Una delle più importanti scoperte della Critica Kantiana è la dottrina dello spazio: l'autore vi meditò molti anni, e com'è da aspettarsi, anche qui mutò varie volte

di opinione. Nel primissimo lavoro giovanile, intitolato: *Pensieri su la vera valutazione delle forze vive* (1747), per lui lo spazio, come per Leibniz, era ancora l'ordine de' coesistenti. Nell'opuscolo del 1768, che fu l'ultimo del suo periodo antecritico, intitolato: *Del primo fondamento della differenza degli oggetti nello spazio*, egli avvertì che a determinare i rapporti spaziali non basta la mutua disposizione delle parti tra loro: un guanto è simile ad un altro, e intanto quello della mano destra non può calzare la mano sinistra: si richiede qualcosaltro, una relazione allo spazio assoluto, ed universale. Qui dunque si distacca da Leibniz, ammettendo che lo spazio sia una realtà originaria colta per via d'intuizione, e non già un semplice ordine; e si distacca da Hume, ammettendo che lo spazio non sia un concetto empirico ricavato dalla speranza: rasenta la spiegazione critica, ma n'è ancora distante di un passo. Nella celebre dissertazione del 1770, con cui comincia il periodo critico, che cosa v'è aggiunto dippiù? V'è aggiunto, che lo spazio è un'intuizione sì, ma non già di un oggetto reale; è una intuizione pura.

Con la dissertazione del 1770 l'edificio della Critica è incominciato, ma non finito: è scoperta l'intuizione pura dello spazio, e quindi la possibilità della Matematica; ma non è ancora indicata la possibilità della conoscenza sperimentale, ossia il fondamento della Fisica: manca il principio di causalità. Questa ricerca è istituita nel decennio susseguente.

La *Critica della ragion pura* è divisa in tre parti, che sono l'Estetica, l'Analitica, e la Dialettica, tutt'e tre chiamate trascendentali.

Nell'Estetica vi si discorre principalmente delle due

intuizioni pure, cioè dello spazio, ch'è forma della sensibilità esterna; e del tempo, ch'è forma della sensibilità interna. Kant ritiene la nomenclatura di intuizioni, per distinguerle accuratamente dai concetti: nella Dissertazione inaugurale aveva chiamati concetti anche il tempo e lo spazio. Se non che coteste intuizioni sono pure, e non empiriche, perchè non hanno nessun obbietto esterno corrispondente. La Matematica si fonda su queste intuizioni: essa non ha oggetti dati, ma se li costruisce: ed in ciò si differenzia dalla Fisica, i cui oggetti debbono essere dati.

Nell' Analitica trascendentale Kant esamina le condizioni a priori della conoscenza sperimentale. Com'è possibile la esperienza, su cui si fonda la Fisica? È possibile per mezzo di alcuni concetti puri che noi applichiamo alle intuizioni empiriche, e per mezzo di cui ci formiamo i concetti empirici. Questi concetti puri si dicono categorie, e sono concetti non già ricavati dagli oggetti sensibili per via di astrazione, ma primitivi. Ed alcuni interpreti hanno pensato che questi concetti siano, nella mente dell'autore, alcune forme dell'intelletto quasi preparate d'avanzo; altri interpreti, invece, con più ragione, le hanno credute funzioni originarie, nelle quali si mostra l'attività del nostro spirito.

Quale attività? La giudicatrice, perchè conoscere è giudicare; sicchè tante categorie ci sono, quante sono appunto le forme de' nostri giudizi.

Ora i giudizi si distinguono secondo la quantità, e sono universali, particolari, e singolari; secondo la qualità, e sono affermativi, negativi, ed infiniti; secondo la relazione, e sono categorici, ipotetici, e disgiuntivi: secondo la modalità, e sono problematici, assertori, apodittici.

Da queste dodici maniere di giudizio Kant induce dodici concetti puri, o categorie, che sono unità, pluralità, totalità; realtà, negazione, limite; sostanza, causa, comunanza; possibilità, esistenza, necessità.

I discepoli di lui hanno considerato come inviolabile questo dodecalogo; egli però si vale quasi sempre ed a preferenza, degli esempi della causalità, su la quale categoria veramente riposa il concatenamento delle cose naturali. Se non che, piuttosto che delle cose naturali, bisogna dire de' fenomeni, onde ci rappresentiamo la natura, perchè noi conosciamo le cose non in sè, come *noumeni*; ma soltanto per rispetto a noi, cioè come *fenomeni*.

Kant accenna appena la relatività delle nostre sensazioni, ed insiste principalmente su la relatività delle intuizioni pure, e delle categorie: le sensazioni sono anche relative, ma in un altro modo; si riferiscono alla coscienza empirica, individuale, subbiettiva, mentre le intuizioni pure, e i concetti puri si riferiscono ad ogni coscienza umana, ad una coscienza pura: sono quindi oggettive. La parola oggettivo nel linguaggio Kantiano non si può attribuire alla materia delle nostre conoscenze, quali sono le sensazioni: ma si dee attribuire alla forma, quali sono le intuizioni pure per la matematica; le categorie per la fisica.

Di qui si vede perchè le categorie non si possono derivare dalla speranza, essendo, invece, esse, che rannodando i fenomeni in un centro, rendono la speranza possibile. La speranza è dunque una sintesi, ed una sintesi non empirica, ma *a priori*: le categorie sono i capi saldi attorno a cui i fenomeni si collegano; sono funzioni della coscienza, non già della coscienza empirica che passa ad ogni mutar di fenomeno, ma della coscienza trascendentale ch'è sempre la stessa, e che si esprime nell' *Io penso*.

Ma come possiamo noi sussumere i fenomeni sotto le categorie? Se fenomeni e concetti non avessero nulla di comune, la sussunzione non si potrebbe fare. C'è però una facoltà media che la rende possibile, ed è la immaginazione produttiva.

Per l'applicazione delle categorie Kant si vale del tempo: le categorie considerate nel tempo sono altrettanti schemi. Nel tempo c'è difatti una serie, o una quantità; c'è un contenuto, o una qualità: c'è un ordine, cioè una relazione o di permanenza, o di successione, o di coesistenza; e c'è finalmente una modalità, cioè l'essere o in qualsivoglia istante, o in uno istante, o in tutti gli istanti.

Nella speriienza c'è fenomeni, e c'è annodamento di fenomeni. I fenomeni sono intuiti come *quantità*, sono sentiti come *qualità*. L'annodamento de' fenomeni è tale o per rispetto ad essi stessi, e si riduce alla *relazione*; o per rispetto alla nostra coscienza, e si riduce alla *modalità*.

Tralasciando i particolari di questa applicazione che il Kant fa con grande sforzo d'ingegno, notiamo ciò che si riferisce al principio di causa. Che cosa mi obbliga di regolare la successione de' miei fenomeni in modo che uno sia necessariamente in un istante, e l'altro in un altro? Forse lo stesso ordine delle cose? Sì, se il tempo fosse una qualità delle cose, ma invece esso è un'intuizione pura. Non c'è altro fondamento dunque per l'obbiettivazione del tempo, se non questo di pensare il fenomeno contenuto nell'istante precedente come causa del fenomeno che occupa l'istante successivo: la categoria di causa fa obbiettiva l'intuizione di tempo.

Pes tal modo la sensazione elaborata dalla nostra at-

tività diviene intuizione empirica, immagine, e da ultimo concetto: intuizione mediante le intuizioni pure dello spazio e del tempo; imagine mediante un primo raccoglimento fatto dall'immaginazione; concetto empirico mediante un altro raccoglimento fatto dall'intelletto. E di cotesti raccoglimenti, il Kant chiama *sinopsi* il primo, ch'è soggettivo ed accidentale; chiama *sintesi* il secondo, ch'è obbiettivo e necessario. Così nasce, e procede la nostra conoscenza da due fattori, dalla sensazione e dalla attività sintetica.

○ Kant ha perciò sempre distinto il suo Idealismo, che dice trascendentale, dall' Idealismo di Berkeley, ch' ei dice empirico. Pel Kant le nostre sensazioni presuppongono alcunchè di reale posto fuori di noi, donde provengono le sensazioni: pel Berkeley invece tutto si risolve nella percezione, senza alcuna corrispondente realtà.

○ Kuno Fischer ha sostenuto, che il Kant avesse dato rilievo a questo reale esterno, o a questa cosa, in sè, soltanto nella seconda edizione della *Critica*, per rispondere alle accuse del Garve; mentre nella prima edizione la differenza tra Kant e Berkeley era questa soltanto. Entrambi s'accordavano a dire: l'oggetto sono le nostre rappresentazioni; Kant poi aggiungeva: ci sono però rappresentazioni universali, le quali non sono oggetti, ma fanno gli oggetti.

○ Se non che, oltre alla differenza notata dal Fischer, bisogna riconoscere che testi espliciti, anche della prima edizione, dichiarano come vero *correlatum* delle nostre intuizioni un oggetto trascendentale, ch'è la cosa in sè; sebbene questa non possa cadere sotto la nostra conoscenza, salvo che alle condizioni di sopra esposte. Ed in questa osservazione concorrono molti, principalmente lo

Zeller e l'Uberweg. L'asserzione del Fischer che la prima edizione apparteneva a Kant, e la seconda ai Kantiani, ci sembra troppo recisa.

Con l'Estetica, e con l'Analitica si è compito l'ufficio positivo della Critica Kantiana: con la prima si è chiarita la possibilità della conoscenza matematica per via delle intuizioni pure; con la seconda, la possibilità della conoscenza fisica, per via de' concetti puri, o delle categorie: rimane ora l'ufficio negativo, cioè chiarire l'impossibilità della conoscenza metafisica; il che si fa nella Dialettica trascendentale.

Di che cosa tratta la metafisica?

Di oggetti non dati nella esperienza, di oggetti che trascendono il tempo e lo spazio: tratta dell'anima, come di sostanza pura, senza coesistenza; tratta del mondo, come causa pura, senza priorità; tratta di Dio, come di realtà necessaria, ma senza lo schema della universalità. Siffatti oggetti non sono conoscibili. La conoscibilità consiste nel poter essere oggetto di esperienza: ad essere oggetto di esperienza, occorre essere nel tempo: senza di questa condizione, le categorie non sono applicabili, e senza categorie non si conosce.

Altro è pensare, ed altro è conoscere; e Kant distingue accuratamente la facoltà del pensare, o ragione (*Vernunft*) dalla facoltà del conoscere, o intelletto (*Verstand*).

Certamente noi abbiamo bisogno di raccogliere i nostri giudizi in sillogismi, di rimenare i sillogismi ad idee incondizionate, che non si possono dedurre da altre, che non suppongono altro.

Ora i sillogismi sono categorici, ipotetici, disgiuntivi; dunque ci debbono essere tre idee della ragione, a cui debbono metter capo; l'idea di un soggetto incondiziona-

to pei sillogismi categorici, e questo soggetto è l'idea dell'anima; l'idea di una causa incondizionata pei sillogismi ipotetici, e questa è l'idea del mondo; e finalmente l'idea di un tutto incondizionato pei sillogismi disgiuntivi, e questa è l'idea di Dio.

Ma a queste tre idee non corrisponde nessuna intuizione: sono semplici regole per cercare l'incondizionato, che non può esser dato dalla speriienza; che quindi non è, ma dev'essere, per sodisfare la ricerca della ragione, o, in altri termini, che necessita allo spirito per formare la scienza. La speriienza difatti non ha limite, non si arresterebbe mai: interviene la ragione, e assegna questo limite, e raccoglie le conoscenze in un tutto. La scienza incomincia, dove la speriienza è interrotta; ma questo interrompimento è meramente ideale: il limite non è un oggetto, ma una *idea*. Intanto noi siamo indotti a scambiare il concetto limite con l'oggetto limite: da qui quella che Kant chiama una *inevitabile illusione*, che la critica può spiegare, ma non togliere. Non è un'illusione dell'individuo, ma della stessa ragione umana. Succede a lei, come al senso della vista, che nell'estremo confine dell'orizzonte vede il cielo congiungersi con la terra, e non è vero. La geografia fisica corregge l'errore, ma l'illusione ottica rimane.

A prima vista sembra facile il passaggio. Si dà il condizionato, si dice; dunque si dà la condizione. Si dà, se la condizione è pure un oggetto, cioè un dato della esperienza; ma poniamo che la condizione non sia, e non possa essere un dato della speriienza; che non si tratti di un oggetto, ma di *tutti gli oggetti*; e che *tutti* non si possa raccogliarli in un istante solo, in una sola intuizione; allora si parrà manifesta la fallacia del sillogismo; allora la con-

dizione non si *da* più, ma si *deve dare*; non è più un oggetto, ma un'esigenza della ragione; non è una *conoscenza*; ma un semplice pensiero, un' *idea*.

E qui Kant pon mano alla critica della metafisica; critica che noi stimiamo dover riassumere, sebbene scriviamo un sommario, perchè qui consiste l'opera immortale di lui. Ciò ch'egli ha distrutto, diceva il Goethe, niuno più sarà capace di riedificare.

L'*idea psicologica* richiede l'ultimo soggetto, oltre al quale non si possa domandarne un altro; un soggetto che non possa mai diventar predicato. Or qual è questo soggetto? L'*Io penso*, la coscienza trascendentale, condizione di ogni giudizio. La psicologia voleva tradurre l'*Io penso*, ch'è una funzione, nella frase: *io sono pensante*; frase che personifica l'atto della coscienza, e lo converte in sostanza. Si può fare questa traduzione? No; perchè facendosi, si commette un *paralogismo*. Difatti qui si confonde il soggetto *giudicato* col soggetto *giudicante*: l'*Io penso* non è un soggetto giudicato, un soggetto di un giudizio qualunque, ma è il soggetto giudicante, quello che tutti i giudizi, e quindi tutt'i soggetti presuppongono. In poche parole: la coscienza è un soggetto logico, e la psicologia vorrebbe farne un soggetto reale; e poichè al soggetto logico appartiene la semplicità, l'incorporalità, la spiritualità, l'idealità; la psicologia ha trasferito tutte coteste determinazioni al soggetto reale: tal è il suo equivoco, che Kant chiama paralogismo dell'idea psicologica.

L'*Idea cosmologica*, cioè del mondo considerato come ultima condizione dei singoli fenomeni, intoppa in quattro *antinomie*, le quali nascono dal riferire questa idea a quattro gruppi di categorie di sopra annoverati.

Secondo la quantità abbiamo visto che ogni fenomeno

deve apparire nel tempo e nello spazio; dunque deve apparirvi anche il mondo nel suo complesso. Se non che, il mondo dev' essere il limite dove si arresta la serie dei momenti del tempo, e dei punti dello spazio; dunque il mondo non può avere altro limite fuori di sé.

Queste due considerazioni producono perciò una tesi, ed un' antitesi: la tesi dice: il mondo ha un cominciamento nel tempo, ed un limite nello spazio; e l' antitesi per contrario nega questo cominciamento e questo limite.

Secondo la qualità inoltre ogni fenomeno ha un contenuto che risponde alla materia esistente nello spazio. Ora la materia è apposizione di parti, e se non si arriva agli elementi semplici, si darebbe un progresso all' infinito. D' altra parte, ciò ch' è nello spazio non può esser semplice. La tesi dice: si dà il semplice; l' antitesi dice: non si dà.

Coteste due prime forme di antinomie sono dette dal Kant matematiche; e sì la tesi come l' antitesi sono false. Sono false, perchè la questione è mal posta. Chi dice: dato il mondo come totalità di fenomeni, ne vengono delle contraddizioni insolubili, non bada che la contraddizione è posta con l' affermare che il mondo sia un *dato*. Il mondo è formato, diremo così alla spicciolata, annodando fenomeno con fenomeno. E poichè è impossibile che una intuizione sola raccolga tutti gl' istanti del tempo, e risponda a tutt' i punti dello spazio, è altresì impossibile che sia dato il mondo. Quando diciamo: è dato il mondo; noi lo guardiamo come cosa in sé; mentre esso non può esser dato, se non nella nostra sensibilità, e quindi in un certo istante, ed in un certo punto. Le antinomie, che nascono da questa maniera di considerare il mondo, sono una prova indiretta della verità dell' Estetica trascen-

dentale, dove fu stabilito che i fenomeni sono dati nel tempo e nello spazio, e che il tempo e lo spazio sono intuizioni pure.

Rimangono le altre due antinomie, derivanti dalla relazione, e dalla modalità, che il Kant contrassegna col nome di dinamiche. Il divario tra queste antinomie e le due precedenti è, che in queste dato il fenomeno, se ne cerca il fondamento, che però può essere di natura dissomigliante; mentre che nelle antinomie matematiche si il fenomeno, e sì la sua condizione erano della medesima natura.

Premesso questo importante divario, secondo la relazione causale ecco quale antinomia nasce. La tesi dice: si dà la libertà, cioè un'attività che non suppone nessun'altra causa anteriore, e che determina tutta la serie degli effetti che s'intrecciano nel mondo. L'antitesi poi dice: tutto nel mondo deve apparire secondo la legge di causalità; dunque questa che si dice libertà, o spontaneità, sarebbe una violazione della legge universale.

Ora qui è chiaro che la legge di causalità può valere per i fenomeni sensibili, senza togliere la possibilità di un'attività indipendente nelle cose in sé. La libertà potrebbe essere il fondamento trascendentale dei fenomeni: la tesi e l'antitesi qui non si escludono: entrambe possono essere vere. E qui si noti che non si parla della libertà umana, ma della libertà del mondo, della spontaneità.

Similmente succede nell'ultima antinomia secondo la modalità. La tesi dice: date le esistenze dipendenti bisogna che ci sia un'esistenza necessaria: l'antitesi replica: nel mondo non c'è nulla che sia assolutamente necessario.

Qui è da ripetere la precedente osservazione: nella serie delle esistenze può benissimo valere la mutua dipendenza;

ma può ugualmente essere vero, che tutta la serie si fondi poi in una realtà incondizionata, e necessaria. L'antinomia dice Kant, è soltanto apparente, è una *opposizione dialettica*.

L'*Idea teologica* finalmente è fondata su l'unione di tutte le realtà, e di tutte le perfezioni in un prototipo, che il Kant chiama l'*Ideale*. Neppure a questa idea egli attribuisce altro valore, che quello di una regola della nostra ragione: è, secondo la sua frase, un principio *regolativo*, non già *costitutivo*.

E qui fa una rassegna delle prove dell'esistenza di Dio che dava la teologia naturale. L'argomento ontologico, che parte dall'idea di un essere realissimo, e ne inferisce quindi l'esistenza come una delle perfezioni, di cui deve essere dotato, gli parve vacillante, perchè l'esistenza reale non può essere mai il predicato di un concetto.

L'argomento cosmologico, che si fonda su la contingenza del mondo, gli parve pure per più lati manchevole. Prima, esso assume che data un'esistenza finita, ce ne debba essere una infinita; senza badare che la finita è data nella esperienza, e la infinita nè ci è data, nè può essere data in essa. E poi, se anche è data la esistenza finita, chi dice che pure finita dev'essere la serie? E inoltre se anche la serie fosse possibile di completarsi, come si compirebbe con una esistenza ch'è fuori della serie stessa, a cui dovrebbe dar compimento? E finalmente, provata l'esistenza necessaria, chi dice che dovrebbe per conseguenza essere pure realissima, e perfettissima?

Ecco il gruppo di presunzioni dialettiche che il Kant scopre in questa prova, la quale una volta gli era parsa valevole.

Lo argomento teologico, che s'ingegna di fondare l'e-

sistenza di Dio su la finalit , e su l'ordine che regna nel mondo, prova assai meno di ci  che si propone: prova l'ordinatore, non gi  il creatore? parla quindi in nome del sentimento estetico, e religioso, ed   un'analogia verosimile, piuttosto che una dimostrazione apodittica. L'*Ideale* della ragione   dunque un'*illusione*.

Una scienza del sovrasensibile   dalla Critica Kantiana affatto esclusa. Delle tre domande che l'autore si fece: com'  possibile la matematica, come la fisica, come la metafisica? egli rispose ritenendo la possibilit  delle due prime, rifiutando la possibilit  dell'ultima. La matematica   possibile per le intuizioni pur ; la fisica per l'applicazione delle categorie ai fenomeni; la metafisica non   possibile, perch  i suoi oggetti trascendono i limiti della esperienza.

Se non che, il mondo intelligibile, rimasto chiuso alla ragione teoretica, si dischiude alla ragione pratica, sebbene in un modo ben differente.

Nella *Critica della ragion pura* si propone il problema della conoscenza; nella *Critica della ragion pratica* il problema della moralit ; nella prima l'analisi discopre due elementi primitivi ed irreducibili, la sensazione e la funzione *a priori*; nella seconda altri due, lo stimolo empirico e la legge morale. Fra le due opere non solo non c'  contraddizione, ma c'  manifesta continuit  di pensiero.

Qual   il criterio, secondo cui diciamo morale un'azione? La coscienza popolare ce lo indica: la diciamo morale, se non   fatta n  per secondare una inclinazione naturale, n  per una mira interessata. La bont  non   nell'azione stessa, ma nella intenzione, con cui si fa. Un mercante   puntuale ed onesto, ma soltanto a fine

di acquistiar credito, ebbene sarà buona la sua condotta, non è morale la sua volontà.

L'egoismo è l'ultimo fondamento, da cui scaturiscono tutti gli stimoli empirici: la legge morale, invece, si esprime in questo comando: « *Opera in modo che la massima della tua volontà possa insieme valere come principio di una legislazione universale* ».

Ecco il celebre *Imperativo categorico*, il quale si dice *Imperativo*, perchè è una semplice forma della ragione; e si dice *categorico*, perchè è incondizionato. Quando io dico: se vuoi esser ricco, devi lavorare; il dovere è subordinato alla condizione di voler esser ricco; e l'Imperativo si dice *ipotetico*: quando però si tratta della moralità, ogni uomo dev'essere morale, e l'Imperativo è assoluto, o *categorico*.

Donde nasce ora questo comando? Non dalla speranza; che anzi è l'opposto di ogni inclinazione sensibile: è un fatto della ragione, è l'elemento *a priori* della moralità; la forma che debbono rivestire tutte le nostre azioni, perchè meritino il nome di morali. Così l'incondizionato, o l'assoluto, che abbiamo visto non poter essere mai un oggetto della conoscenza, perchè non può essere *dato*; ci si mostra qui pure come un'esigenza della ragione, come un *dover essere*. Il dovere è la sintesi tra la sensibilità e la ragione; sintesi *a priori*, per la quale il nostro soggetto, sebbene operi nel tempo, tuttavia deve determinare le sue azioni da sé, in quanto è volontà libera, e non già farsi determinare da motivi provenienti dalla sua sensibilità.

Se la legge morale comanda così, vuol dire che questa determinazione indipendente esiste; *tu devi, dunque puoi*; dalla legge morale si deduce la libertà. La volontà che si determina da sé, ch'è fine a sé stessa, è *autonoma*; la vo-

lontà che si lascia determinare dagli stimoli sensibili è *eteronoma*. Or poichè ogni mezzo è indirizzato ad un fine, poichè tolta la volontà non c'è più fine di sorta; conseguita, che l'ultimo fine, a cui debbono essere indirizzate tutte le azioni, dev'essere la volontà. L'Imperativo, per questo verso, si può esprimere in quest'altra forma: *Opera in modo che la volontà sia sempre trattata come fine, e non mai come mezzo*. Da questa considerazione nasce la stima dell'umana personalità.

Ma di quale volontà s'intende parlare qui? Della volontà pura, sceverata cioè di ogni contenuto empirico, e determinata soltanto dalla legge. Adunque, per Kant, buona è soltanto la volontà; non ogni volontà, ma quella che opera conforme alla legge morale; e non solo conforme, quasi direi per caso, ma conforme perchè determinata dalla legge stessa.

Il Kant sostiene che la morale prima di lui era fondata su la eteronomia del volere, e ch'egli il primo l'ha fondata su l'autonomia. Tutte le forme di etica precedenti, non esclusa quella del Vangelo, ei riduce alla Eudemonologia, ossia tutte, per lui, mirano alla felicità, come ad ultimo fine dell'uomo: con lui s'inizia la morale pura. Schiller in un epigramma celiò su questa rigidità Kantiana, scrivendo: io servo volentieri gli amici, ci ho gusto; dunque non sono virtuoso. Se non che, qui il poeta scambia il compiacimento, che tien dietro all'azione, col motivo che l'ha determinata, e che quindi la precede.

Ad intendere poi il vero pensiero Kantiano, ed a mostrare quanto poco siano fondate le contraddizioni che altri ha creduto di scorgere tra le due Critiche, osserviamo, che qui Kant non dice che noi abbiamo una co-

noscenza della nostra libertà. Nella coscienza empirica apparisce non già la libertà, ma l'azione quando è già avvenuta, e quando anch'essa soggiace alla legge del tempo e della causalità: la libertà non è un oggetto della conoscenza, ma un postulato della moralità: non la conosco, ma debbo presupporla autonoma, altrimenti non potrei essere morale. Noi abbiamo due caratteri, uno empirico che risulta dall'insieme delle nostre azioni; un altro intelligibile, che determina le azioni stesse. Così succede degli altri due postulati, della immortalità dell'anima cioè, e della esistenza di Dio. Questi altri postulati non sono conoscenze, ma semplici presupposti richiesti dal nostro operare. Perchè ci sia proporzione tra la perfezione della virtù, ossia la santità, e la durata che ci vuole per poterla conseguire, necessita che l'anima sia immortale, per potersi sempre più avvicinare all'ideale modello. Perchè ci sia armonia fra la virtù e la felicità, necessita ancora che ci sia Dio, il quale solo può far felici i virtuosi; poichè tra virtù e felicità quaggiù c'è dissidio irreconciliabile, nè forza d'uomo può comporle in armonia. La ragione sì teoretica e sì pratica dunque non oltrepassa i limiti che il Kant le assegna; per lei non si coglie l'esistenza, ma un'esigenza: non l'essere, ma il dover essere: ciò che nella prima Critica è un Ideale teoretico, nella seconda è un Postulato pratico. La libertà e l'immortalità dell'anima, del pari che l'esistenza di Dio non sono conosciute nessuna; ma poichè la ragione, operando, non può farne a meno, ella ci crede: la fede però non va confusa con la conoscenza.

Fra le due maniere di causalità, naturale e morale, c'è però un distacco tale, che ripugna all'unità della ragione. La causalità empirica non vale a fondare nulla

nel mondo morale; la libertà, d'altra parte, non può chiarire nulla nella natura. Il Kant ha cercata una mediazione tra le due *Critiche* precedenti, e l'ha sviluppata nella *Critica del giudizio*.

La natura è per noi un intreccio di cause, la ragione pratica una gerarchia di fini: conciliare la natura e la libertà importa rappresentare la natura come finalità. In che modo?

Quando si subordina il particolare sotto l'universale si ha la funzione del giudizio. Ora due casi si possono dare in siffatta funzione, cioè: o l'universale è una regola data, ed il giudizio sarà *determinativo*, o conoscitivo che dir si voglia; ovvero l'universale non è dato, ma si deve trovare, ed il giudizio sarà *riflessivo*.

Il giudizio conoscitivo tratta le cose come oggetti della speriienza nelle loro determinazioni generali, in quanto sono fenomeni meccanici, e soggetti alla legge generale del moto; ma la costituzione specifica de' corpi non gli appartiene. Noi conosciamo le categorie generali de' corpi, ma non possiamo conoscere quale sia l'unità specifica, attorno a cui si raccoglie, e da cui, come da occulto nocciolo, germoglia la molteplicità delle qualità corporee. Intanto pur cotesta molteplicità deve avere una causa, non esterna, ma interna. Altre cause non possiamo pensare come interne, salvo la rappresentazione: sarà questa rappresentazione adunque la quale si attua nelle molteplici qualità dei singoli corpi. Ma un pensiero che attua sè stesso, è un fine; dunque la natura ha una finalità.

Così la causalità nella natura è doppia: in quanto subordina le molteplici determinazioni generali, ed è meccanismo; in quanto raduna le molteplici qualità specifiche, ed è finalità.

La finalità però non può essere conosciuta, perchè la causa interna non può essere intuita; e non può essere intuita, perchè essendo interna, non è spaziale. Può essere soltanto pensata, o giudicata, ma con quella forma speciale di giudizio che il Kant chiama *riflessivo*, da non confondersi col giudizio conoscitivo.

Il fine, essendo una rappresentazione attuata, non può appartenere alla materia, ma ad una veduta dell'intelligenza; e cotesta veduta o sta in fondo alla cosa stessa, e si giudica la cosa come attuazione di lei; ed il giudizio si dice *teleologico*; ovvero è nella intelligenza nostra, ed allora è meramente subbiettiva; è la rappresentazione della cosa che risponde all'intenzione dell'intelletto; ed il giudizio si dice *estetico*. Dimodochè la finalità della natura è fondamento del giudizio teleologico, se trattata obbiettivamente; del giudizio estetico, se trattata subbiettivamente.

La finalità della natura non fu suggerita a Kant dall'architettonica delle due Critiche precedenti: fin da quando scrisse la storia naturale dellè razze umane, cioè fin dal 1755, egli aveva compreso, che con le leggi meccaniche si poteva bensì chiarire il mondo in grande, ma non già l'organismo di un filo d'erba, o di un insetto. Veramente ei non si sconfidava dell'avvenire, e sperava nel trionfo della spiegazione meccanica, e credeva che l'Ilozoismo avrebbe segnato la fine della scienza; ma in età più matura riconfermò la necessità di trattar la natura organica come finalità; benchè non avesse mai disconosciuto, che tale trattazione è semplicemente una esigenza della ragione, e non mai una vera conoscenza.

Dei due giudizi, ei dice, è chiaro che il teleologico vuol farsi valere oggettivamente, e non può giustificare

la sua pretensione: il puro e vero giudizio adunque rimane l'estetico; cotalchè noi possiamo concludere essere la natura il mondo dell' intelletto; la libertà il mondo della ragione; l'arte il mondo della finalità naturale.

L'armonia tra la nostra facoltà rappresentativa e la intellettiva genera un sentimento di piacere, che non è nè sensazione, nè desiderio; e che si riferisce ad una facoltà speciale che si chiama *Gusto*.

Prima del Kant il Bello era trattato dommaticamente; si chiedeva: sotto quali condizioni naturali le cose ci appaiono belle? La bellezza era una proprietà della cosa, proprietà che si cercava di scoprire in una nota peculiare della nostra rappresentazione: il giudizio estetico era tenuto per un giudizio analitico. Con la filosofia Critica anche l'Estetica si trasformò. Nella stessa guisa che senza intelletto non c'è legge di causalità, nè senza volontà c'è legge morale; similmente senza il nostro giudizio riflesso non c'è bellezza. Se non che, questo giudizio si profferisce quando le regole dell' intelletto non soggiogano le intuizioni, come succede nel giudizio conoscitivo; ma invece quando le intuizioni liberamente vi corrispondono: nel libero giuoco delle due facoltà, intellettiva e rappresentatrice, consiste appunto la bellezza. E cotesta libera corrispondenza non appartiene a questo o quello individuo in particolare, ma alle facoltà umane in generale. Chi fosse fornito di sola virtù rappresentativa senza intelletto, o viceversa di puro intelletto senza virtù rappresentativa, non potrebbe nè produrre nè gustare la bellezza; non avrebbe nè *Genio*, nè *Gusto*. Schiller perciò voleva fondare sul gusto della bellezza la umana educazione. Umano è pure il sentimento religioso in questo senso, ma esso si fonda sopra un'esigenza della

ragione; dovechè il senso estetico non è un'esigenza, ma un'armonia; non uno sforzo, ma uno stato.

L'analisi del piacere estetico discopre la peculiarità di questo sentimento. Altri piaceri proviamo noi, da non confondere con questo che proviene dall'apprensione della bellezza: i sensibili, che sono collegati con le sensazioni, e si provano quando un oggetto ci diletta: i piaceri dell'intelletto pratico, che si provano quando una cosa serve alle nostre mire, ci è utile: i piaceri morali, provenienti dalla coscienza di aver adempito al nostro dovere, quando abbiamo fatta un'azione ispirata dalla stima della legge morale; ma tutti cotesti piaceri sono collegati con l'oggetto, perchè questo o ci piace, o ci giova, o ci soddisfa. Il piacere estetico non ha nulla da fare con l'oggetto rappresentato: esso rampolla dalla schietta rappresentazione: noi ci consideriamo nella contemplazione della bellezza come innanzi ad un mero giuoco, fatto senza fini, e senza interesse.

Raccogliendo i segni ai quali è dato scernere il Bello, secondo i quattro gruppi delle categorie, Kant conchiude: Bello è ciò che piace a tutti, secondo la quantità; che piace senza interesse, secondo la qualità; che piace per la sola forma, senza fine di sorta, secondo la relazione; che piace necessariamente, secondo la modalità.

Kant il primo scoprì la definizione specifica del Bello, e trattandolo come differente dal conoscere e dal fare, dalla verità e dalla bontà, stralcìò l'Estetica dalla Metafisica: e come del bello, così scoprì la genesi del Sublime.

Se la relazione meramente formale tra il rappresentare e l'intelletto ci dà il giudizio estetico del bello; similmente la relazione tra lo stesso rappresentare e la ragione, fonda il giudizio estetico del sublime; ed ecco come.

La ragione esige l'idea dell'infinito, l'intuizione non basta a rannicchiare questa idea in un'immagine: da qui un disquilibrio tra queste due nostre facoltà, un conflitto, un'oscillazione, che ci rivela la nostra impotenza rappresentatrice, ed insieme la nostra smisurata forza in quanto forniti di ragione.

A torto si è creduto che il sublime appartenga all'oggetto, alla sua grandezza o quantitativa o dinamica: non c'è grandezza che il nostro intelletto non possa misurare; ed il misuratore è sempre maggiore della cosa misurata. Il sublime scaturisce non dall'eccedere la virtù intellettiva, ma dall'eccedere la virtù intuitiva. L'astronomo calcola con precisione le distanze enormi degli astri, e le misura; ma non potrebbe incorniciarle in un'immagine: la misura, di cui si parla qui, è estetica, non già scientifica.

Il sentimento del sublime non è dunque un'armonia, uno stato; anzi è una disarmonia, ed uno sforzo: l'intuizione che poteva benissimo e puntualmente corrispondere ai concetti dell'intelletto, è impotente a cogliere l'infinità delle idee della ragione. Noi ci sentiamo umiliati per questa impotenza; ma poichè essa è tale non per rispetto ad un oggetto estraneo, ma per rispetto alla nostra medesima ragione, l'abbassamento si risolve in un risollevaramento. Kant esprime la sua dottrina in proposito, dicendo che non è *sublime* (*erhaben*) l'oggetto, ma *sublimante* (*erhebende*) il soggetto. Ed il Goethe tesoreggiando la scoperta Kantiana, fa dire al suo Fausto innamorato di Margherita: « in quel felice istante io mi sento così piccolo, e così grande! »: piccolo, come sensibilità, grande come ragione. Che se noi trasportiamo la grandezza dal soggetto all'oggetto, ciò avviene

per una inevitabile illusione: quella stessa illusione dialettica, che ci fa parere reale l'Ideale nella ragion teoretica; che ci fa parere inclinazione naturale il dovere nella ragion pratica.

Il sentimento che il sublime desta non è immediato e sereno come quello della bellezza: è, invece, un sentimento di piacere determinato da un dispiacere precedente: è una specie di scoperta inaspettata, è un senso di meraviglia; l'improvvisa gioia dopo una sospensione angosciosa: è il baleno che guizza dalla nuvola oscura.

La *Critica del giudizio* compie così la trattazione della libertà della natura, spiegando l'organismo nella duplice forma di organismo reale, e di organismo ideale; come vita, e come arte.

CAPITOLO XV.

VARIE DIREZIONI DELLA FILOSOFIA DOPO KANT.

Da Kant come da Socrate provennero varie scuole, ed anche opposte; e di tal provenienza in lui si trova l'apiglio. Il problema da lui proposto era la possibilità della conoscenza: la soluzione fu induttiva; dati i fatti, cioè, ei si studiò di scoprire le condizioni della loro produzione. E le condizioni perchè ci debbono essere? Perchè senza di esse i fatti sarebbero inesplicabili: era il metodo stesso di Keplero a proposito delle sue celebri leggi. Le condizioni intanto erano parecchie, le intuizioni pure, le categorie, gli schemi, le idee, nella prima *Critica*; la legge morale, la libertà, nella seconda *Critica*; il giudizio teologico e l'estetico, nella terza: ora come coteste molteplici condizioni si radunano a formare un sol tutto?

Ecco il nuovo problema che risaltava agli occhi, e che il Kant non si propose: la filosofia che gli succedette ne fece il tema principale delle sue ricerche.

In Kant c' erano tre funzioni distinte, trattate nelle tre Critiche: c' era il conoscere, il fare, il giudicare; erano tre attività differenti, eppure dovevano germogliare da un unico tronco, dall' unità della natura umana. Ed in ciascuna funzione, per giunta, concorrevano altresì fattori eterogenei: pel conoscere occorreva l' intuizione e la categoria; Kant aveva detto: e l' intuizione, da sola, è cieca; la categoria, da sola, e vuota: è l' intuizione appartiene alla sensibilità, la categoria all' intelletto. Similmente nell' operare pratico, c' è un doppio carattere: uno intelligibile, l' altro sensibile; uno libero, l' altro sottoposto alla legge di causalità: indi una nuova dualità. E poi: dove regna la legge naturale di causalità, ivi non puoi avere moralità; e dove regna la legge morale, ivi non puoi avere conoscenza. Che se le due leggi sembrano di conciliarsi nel giudizio teleologico, ed estetico; la conciliazione però, essendo meramente formale, non tocca punto alla realtà delle cose. Il giudizio riflessivo, sia teleologico sia estetico, non è nessuno dei due termini che dovrebbe conciliare: non è una conoscenza, perchè il fine non è un concetto; e non è un fare, perchè non dipende dalla nostra attività pratica: è teoretico, ma non è conoscitivo.

Queste sono le precipue lacune che lasciava in retaggio la speculazione Kantiana; e che si possono compendiare in una formola: molteplicità di funzioni senza unità centrale: una somma, non un sistema. Intento ad indagare il fondamento de' fatti psichici, ei riescì ad una moltitudine di funzioni originarie ed irreducibili; la filosofia posteriore domandò: dove si fondano, e s' incontrano tutte queste funzioni?

E gli uni risposero, come il Fries, che considerandole il Kant tutte quante siccome appartenenti alla natura umana, l'uomo dev'esserne la sorgente; ed a fondamento della Critica posero l'antropologia, o la psicologia empirica. Altri, invece, trattarono la Critica come scienza di principii, e quindi come scienza che fonda la stessa psicologia.

Quest'ultima interpretazione prevalse nei primi successori di Kant, dovechè quella del Fries rimase quasi senza seguaci, salvo a tornare in onore un poco più tardi, specialmente a tempi nostri.

Della interpretazione, che diremo metafisica per contrapporla alla interpretazione psicologica del Fries, ecco ora uno schema sinottico, che ci studieremo di sviluppare di mano in mano, per quanto l'indole di questo libro cel consentirà.

Se la Critica è scienza di principii, questi possono essere un solo, o più: e fu detta filosofia della identità, quella che tutt'i principii ridusse in un solo: detta Realismo quella che ritenne la non identità de' principii. Al Realismo inclinò l'Herbart, che lo chiamò Realismo metafisico per distinguerlo da ogni altro.

La filosofia dell'identità si ridivise; chè alcuni pensarono dover il primo principio essere il nocciolo della individualità, e quindi essere la volontà; come, ad esempio, pensò lo Schopenhauer: altri, invece, stimarono dover essere un principio universale.

Se non che, quale fosse questo principio universale non tutti definirono ad un modo: Kant aveva lasciate aperte parecchie vie, e tutte furono tentate.

Kant nella prima Critica aveva fatto intravedere, che forse della sensibilità e dell'intelletto c'era una radice

comune a noi ignota: e Reinhold si provò di dedurre la facoltà della conoscenza dalla rappresentazione.

Nella seconda Critica inoltre aveva Kant accennato ad un certo primato del fare pratico su la mera conoscenza, dischiudendo alla coscienza morale il mondo intelligibile ch'era rimasto chiuso alla coscienza teoretica; e Fichte, tesoreggiando questa indicazione di prevalenza, si provò di dedurre dall'autocoscienza, ossia dalla libertà, la cognizione del mondo esteriore.

Finalmente Kant nella Critica del giudizio aveva suggerito la possibilità di una conciliazione tra la natura e lo spirito, facendo mediatrice e pronuba di questo connubio l'arte, e Schelling ed Hegel fecondarono questo germe Kantiano: ei vollero dedurre ciò che Kant aveva ottenuto per induzione; essi, come osserva Kuno Fischer, stanno a Kant, come Newton sta a Keplero.

Data una prima ed originaria identità, il problema filosofico consiste a cavare di quivi tutta la ricchezza della natura e dello spirito; e Schelling accettò come metodo lo sviluppo naturale, Hegel lo sviluppo logico.

Ecco ora delineate in un prospetto le principali soste della filosofia poskantiana.

INTERPETRAZIONE ANTROPOLOGICA

Fries

INTERPETRAZIONE METAFISICA

Identità — Non Identità

Herbart

Universale — Individuale

Reinhold

Schopenhaur

Fichte

Schelling

Hegel

Ma prima di esporre gli accennati indirizzi, che formano quasi una serie continua, per non doverne poi interrompere il filo, tocchiamo de' principali avversari della filosofia critica.

CAPITOLO XVI.

OPPOSITORI DI KANT.

HAMANN, HERDER; JACOBI.

La più chiara prova dell'importanza ch'ebbe la Critica Kantiana fu il numero stragrande degli oppositori. Le si volsero contro con pari impeto i seguaci dell'indirizzo lockiano, e del leibniziano, dei quali Kant aveva rilevato le lacune: poi vennero gli avversari più risoluti, che non badando a difendere una dottrina propria, assallivano quella dell'audace novatore.

Scrisse principalmente secondo il criterio lockiano Adamo Weishaupt (1748 — 1830), più noto come fondatore e dell'ordine degl' *Illuminati*, e si unì nell'impresa a Giovan Giorgio Enrico Feder (1740 — 1820), il quale aveva fondato un' apposita rivista, la *Biblioteca filosofica*, per combattere il Criticismo. Collaboratore della *Biblioteca* era pure Cristoforo Meiners (1747 — 1810). Il Feder però era piuttosto un eclettico, che un lockiano; come eclettico era Dietrich Tiedemann (1748 — 1803), il quale ondeggiava tra Locke e Leibniz, e di nessuno dei due sapeva rendersi un conto esatto: combatteva l'innatismo con Locke, ed ammetteva poi originaria la forza rappresentativa con Leibniz.

Combatteva Kant secondo il criterio Leibniziano Giovanni Augusto Eberhard (1739 — 1809), e fondava an-

che lui un giornale apposito per questa polemica. Aiutavalo Giovan Cristofoso Schwab, il quale, quindici anni dopo la comparsa della Critica, aveva scritta una Memoria premiata dall' accademia di Berlino, per dimostrare che la metafisica da Wolfio in poi non era progredita, ed inoltre non era stata punto scossa nelle sue fondamenta. Lo Schwab non aveva neppure sospettato la demolizione fatta dal Kant.

Più accorto Cristiano Garve (1742 — 1798) aveva intraveduto nella Critica un avviamento all' Idealismo; se non che scambiollo col precedente Idealismo berekleiano; del che Kant stesso lo riprese. Più tardi il Garve, traducendo l' Etica aristotelica, si rifece su la filosofia morale di Kant; e le sue osservazioni sono, a giudizio dell' Uberweg, degne d'esser tenute in conto anche oggidì.

Tutta cotesta agitazione filosofica è una riscossa della filosofia antecritica: più originale è l'assalto da parte di quella che si disse *Filosofia della fede* (*Glaubensphilosophie*), i cui principali rappresentanti sono l'Hamann, l'Herder, il Jacobi.

Giovan Giorgio Hamann nacque a Königsberg il 1730, morì a Münster il 1788: chiamossi da sè stesso il Mago del Nord, e si compiacque, come nota lo Zeller, di parlare in geroglifici. Da giovine dispreggò la filosofia comune, e fu cordiale nemico de' due principii su cui s'impernia; del principio di contraddizione, e del principio di ragione sufficiente. Ebbe una predilezione particolare per quella sentenza del nostro Bruno che afferma la coincidenza degli opposti. Odiatore di ogni distinzione, è da pensare facilmente quanto gli dovesse parere ostica l'Analica Kantiana; e contro alla costui dottrina mosse la seguente difficoltà, che poi tutti, avversari e seguaci, am-

misero come capitale difetto della filosofia critica. Se sensibilità ed intelletto, diceva egli, sono due rami germogliati da una comune radice, la separazione Kantiana è violenta ed innaturale.

Il nodo, dove tutte le funzioni del pensiero mettono capo, a lui parve essere il linguaggio: le parole appartengono in pari tempo alla sensibilità ed all'intelletto: sono insieme intuizioni pure ed empiriche; puri ed empirici concetti; onde dal linguaggio ei cerca di ricavare il tempo e lo spazio, sebbene veramente poco ci riesca.

L'Hamann apparterebbe alla filosofia sperimentale, se la esperienza stessa ei non volesse fondata su la fede. L'esistenza nostra, quella dei corpi, è secondo lui, creduta; ed il credere si vantaggia sopra ogni altra maniera di pensare. Tu puoi provare una cosa, ed intanto non aggiustarvi fede; onde quanto più viva è la fede, tanto maggiore a lui sembra il criterio della verità.

L'aver messo in rilievo l'efficacia della fede è il maggior merito ch'egli attribuisce a Davide Hume; e per questo motivo antepone a Kant il filosofo inglese.

Di pari passo con la fede nella esistenza della natura va nella mente dell'Hamann la fede nella scrittura, cioè nella parola rivelata da Dio; ma quest'altro aspetto della sua dottrina non tocca la storia della filosofia.

Ingegno più ordinato, e meno mistico dell'Amann sortì Giovan Goffredo Herder nato a Morungen, nella Prussia orientale, il 1744, morto a Weimar il 1803.

Allievo di Kant nel triennio corso dal 1762 al 1765, ei ne divenne più tardi uno dei più poderosi avversari, ed anche dei più acri e meno riverenti.

Il suo ideale è l'umanità, lo sviluppo armonioso di tutte le facoltà; ond'ei guarda con certo disdegno Kant, ch'è

soltanto filosofo, e Goethe, ch'è soltanto poeta; nè si accorge, che tentando molte vie, spesso non si arriva a capo di nessuna.

In filosofia fu nemico risoluto di ogni *a priori*: la ragione per lui non è punto innata, e sorgente di ogni acquisto è la sperienza. L' intelletto non produce nulla, e soltanto riconosce ciò ch'è. Quanto alla distinzione tra sensibilità ed intelletto messa in rilievo da Kant, egli scorge la lacuna additata dall'Hamann, ma altro rimedio non sa porvi, se non dicendo che la forza principale della nostra attività è una sola, la cui legge è questa: uno ne' molti. La formola portentosa, ch'ei sostituisce alle funzioni Kantiane, è poi quest'altra: l'intelletto umano conosce ciò che gli è conoscibile, nel modo come gli è conoscibile secondo la sua natura e i suoi organi. Zeller dice: è una proposizione che non dice nulla.

Il 1799 Herder scrisse un'opera con questo titolo: *Intelletto e sperienza, una Metacritica alla Critica della ragion pura*; dove, d'accordo con l'Hamann, cerca nel Verbalismo un legame tra il Realismo e l'Idealismo; trova nello sviluppo del linguaggio una prova contro l'Apriorismo Kantiano, e rimprovera al maestro di avere scritta una Critica della ragione, quando bisognava scrivere la fisiologia della facoltà conoscitiva.

L'Herder ha però più lusso di fantasia, che acume speculativo. Zeller nota nella dottrina di lui questa contraddizione capitale. La ragione, come il linguaggio, non esprime altro che nomi: l'interno delle cose non le si scopre; d'altra parte però l'Herder le fa cogliere il primo essere, la prima forza, il primo fondamento, la prima misura, Dio. Come si concilia tutto questo? Come dai puri nomi si salta all'intima essenza?

Inoltre l'esistenza di Dio è provata da lui a questa maniera. C'è una ragione, un annodamento del pensabile nel mondo secondo regole immutabili; dunque ci dev'essere un fondamento essenziale di tal annodamento. Questo fondamento è Dio. Or come si salta dalla fede immediata al sillogizzare della ragione?

Riassumendo dunque: prima Dio dovrebbe essere un semplice nome; poi dovrebbe essere colto immediatamente con la fede; all'ultimo dovrebbe essere la conclusione di un sillogismo. L'Herder, francamente, non era fatto per combattere Kant. L'Herder è più conosciuto per l'opera concernente la filosofia della storia, che pubblicò a Riga dal 1774 al 1787 col titolo: *Idee su la filosofia della Storia dell'umanità.*

Ultimo e più solido sostenitore della filosofia della fede è stato Federico Enrico Jacobi nato a Düsseldorf il 1743, morto a Monaco il 1819.

Il fondamento principale del suo filosofare consiste nella opposizione tra il sapere immediato, ed il mediato; e noi abbiamo visto, discorrendo del Leibniz, il primo germe di questa opposizione.

Se il conoscere succede per via di una costruzione di concetti, egli è necessario che l'incondizionato debba sfuggire ad ogni conoscenza, perchè non si può costruire. Dimodochè se altra guisa di sapere non soccorre, Iddio e la libertà, prime condizioni del conoscere e del fare, dovranno essere affatto sbanditi: lo Spinozismo sarà la sola filosofia coerente, quando questa si voglia impiantare sul solo intelletto. Accanto alla conoscenza mediata bisogna quindi ammettere l'immediata, la quale colga la realtà presente, senza intermezzo di concetti costruiti.

Kant aveva ristretto la ricettività dello spirito all'ap-

preensione del sensibile: Jacobi la vuole estesa a cogliere ogni realtà; onde, mentre Kant chiama questa ricettività soltanto sensibilità, Jacobi usa parecchi nomi, che indicano questo allargamento di significato, senso, sentimento, intuizione, fede, presentimento, ed anche ispirazione: negli ultimi scritti preferisce il nome di ragione; e nota, come prima aveva fatto l'Herder, che *Vernunft* (ragione) viene da *Vernehmen* (percepire).

Il Jacobi poi accetta e loda la restrizione di Kant a proposito della funzione intellettuale; ritenendo anch'egli, che l'intelletto non può produrre un contenuto nuovo, ma soltanto fondere in un'altra forma il contenuto di una rappresentazione avuta.

Fin qui dunque Jacobi ammette la distinzione Kantiana di ricettività e di spontaneità; ma modifica il valore della ricettività, estendendola oltre ai limiti che Kant le aveva assegnati. Maggiore è l'opposizione nel determinare il modo come il reale è ricevuto. Jacobi si volge contro quella, che Kant chiama la cosa in sè: egli s'accorge che la cosa in sè è destinata a svanire, che la necessità logica sforzerà l'Idealismo Kantiano a divenire Idealismo universale (*Universalidealismus*). Muovendo dalla nostra facoltà di conoscere, nota il Jacobi, non si ha mai il reale, ma la sua rappresentazione: bisogna dunque partire dal reale stesso che si manifesta a noi. Nella rappresentazione manca qualche cosa, ch'è nella percezione immediata: questo qualche cosa è appunto il reale. Più ci approfondiamo nelle costruzioni del pensiero, e più ci dilunghiamo dalla realtà. Kant che muove dalla sensibilità ha sbagliato la prima mossa.

Ed il Jacobi l'incalza così: se il reale non si dà, come si dà poi la sensibilità? Chi produce le nostre impres-

sioni? Il reale è il presupposto della Critica Kantiana, ed intanto l'indirizzo critico è l'Idealismo. Il Jacobi formula così questo contrasto: senza il reale, come presupposto, io non posso introdurmi nella Critica; e con questo presupposto io non posso rimanervi.

Di gran peso è il dilemma che il Jacobi oppone al primo cominciamento del sistema Kantiano.

L'affezione che dà la materia alla nostra rappresentazione, ei dice, o parte da un fenomeno, o dalla cosa in sè. Se dal fenomeno, poichè questo è esso stesso una rappresentazione, ne verrebbe l'assurdo che ci fossero rappresentazioni prima della rappresentazione. Se dalla cosa in sè, poichè la causalità ha valore soltanto tra i fenomeni, non si saprebbe spiegare come alla cosa in sè, che non è fenomeno, potesse applicarsi questa legge fenomenica. L'Ueberweg chiama questo dilemma, un colpo mortale pel Criticismo.

Il reale per Jacobi si manifesta al senso propriamente detto, ed alla ragione; a quello il reale finito, a questa il reale infinito; discostandosi naturalmente dal Kant che aveva interdetto alla ragione ogni virtù percettiva. In sostanza però ei non sa cavare da questa percezione nessuna scienza, ed è costretto ad esclamare: la luce è nel mio cuore, come però mi provo di trasportarla nel mio intelletto, essa si spegne. E ripensando a questo conflitto interno, che egli aveva cercato di levare, e che pur rimaneva pertinace ed invito, solleva di sè stesso portare questo giudizio: pagano con l'intelletto, cristiano col cuore.

Jacobi visse tanto, da continuare contro il Fichte e lo Schelling la polemica incominciata contro del Kant, e chiamò con molto accorgimento il Kant Precursore di quell'Idealismo assoluto, di cui il Fichte era il Messia.

Di tutto questo gruppo di filosofi, che sgomentati dalla Critica si rifugiarono nella fede, il Jacobi, come si è visto, è il più coerente. Credere è una necessità, ma comprendere è un'altra cosa. Un concetto della Divinità, dice egli, è impossibile: il creatore deve apparire alla creatura un'essenza impossibile. Dio è presente al nostro cuore, al nostro sentimento, ma s'involta al nostro intelletto: di lui abbiamo un sapere ignorante (*ein nichtwissendes Wissen*); frase che ricorda la *docta ignorantia* del Cusano. Il Jacobi non tentenna tra la fede e 'l sillogismo, come l'Herder; nè d'altra parte sbalza dalla fede nella natura, nello spirito, in Dio, alla fede rivelata che si fonda su la Scrittura: come, con miscuglio strano, fece l'Hamann. Tutto il contrario dell'Hamann, il Jacobi disse che una rivelazione esteriore sarebbe una contraddizione: il vero Dio non può apparire fuori dell'anima umana.

CAPITOLO XVII.

CONTINUATORI DI KANT — FRIES.

La storia procede per imitazione, e per contrasto: uno scrittore si assimila le dottrine precedenti, o le combatte; e nell'un caso e nell'altro c'è sempre ulteriore sviluppo. Nel periodo che trattiamo, questi due modi di procedere s'intrecciano soventi insieme, e la filosofia cammina ora spedita per la via diritta, ora sforzata a trovarsi vie novelle dagl'impedimenti in cui intoppa. I seguaci e gli avversari del Kant si sono succeduti con tanta rapidità, che gli uni hanno incalzato gli altri, senza lasciar tempo che un seguace finisse la difesa, o un avversario l'assalto: talvolta un seguace si difende con-

tro più avversari, un avversario assale più d'un seguace ad un tempo; tal'altra volta ancora, in una sola persona si radunano le due opposte tendenze: la cronologia non basta a dar posto certo a tutte le guise del procedimento. Questa osservazione serve per tutti gli autori che quind'innanzi esporremo.

Dal conflitto tra Kant e Jacobi nacque una scuola intermedia, che tiene dell'uno e dell'altro; della quale il più chiaro rappresentante è Giacomo Federico Fries, nato a Barby il 1773, morto a Jena il 1843. Autore di molte opere filosofiche, egli acquistò nome principalmente per la *Nuova Critica della ragione* pubblicata il 1807.

Dal titolo si scorge ch'egli accetta il Criticismo, il quale per lui ha il merito di averla fatta finita col dogmatismo sì empirico, come razionale. Se non che, stima che l'opera Kantiana ha bisogno ancora di miglioramento, e due difetti capitali ne addita. Il primo è, che Kant dopo di aver rifiutato la metafisica cioè la conoscenza a priori delle cose; per limitarsi alla ricerca delle condizioni alle quali la sperienza è possibile, tantosto se ne dimentica, e tratta queste condizioni stesse, come se fossero delle conoscenze. Fries ricorda che la conoscenza può essere soltanto empirica: e per ricondurre il Kant al primo e genuino avviamento, ei vuol trattare la Critica come un'antropologia psichica, e quindi fondarla su la osservazione.

Il secondo difetto del Kant è, per lui, quest'altro; che la osservazione, o la riflessione presuppone la immediata presenza della conoscenza nel nostro spirito; e segnalando questa lacuna, il Fries si rannoda col Jacobi.

Cotalchè il sistema di lui si compone di due parti, della conoscenza sperimentale, e della conoscenza immediata; la prima mutuata dal Kant, l'altra dal Jacobi: di suo v'ag-

giunge le ricerche psicologiche, le quali però non bastano a saldare i due frammenti, che rimangono staccati, ed accusano la doppia e contraria provenienza. Nel mondo fenomenico tutto va spiegato con leggi meccaniche; nel mondo ideale, tutto con la finalità. I fenomeni nulla ci dicono dell'essenza delle cose, sebbene per verità non siano vane apparenze. Se v'ha un apparire, ciò significa che qualcosa apparisce; ma che cosa sia, non sappiamo: conosciamo che è (*dass es ist*); ma non conosciamo che cosa è (*was es ist*). Nel mondo ideale il Fries accetta la distinzione del Jacobi tra sapere e credere. Il sapere è imperfetto, e limitato: le idee della ragione colmano l'incompiutezza delle categorie: levate da ogni categoria il limite, ed avrete un'idea. Le idee adunque sono negazioni della limitatezza dei concetti; ma questo lato negativo non basta: le idee hanno inoltre un contenuto positivo allora, quando il fenomeno s'intuisce come manifestazione dell'eterno. Siffatta intuizione non è data nel giudizio logico, ma nel giudizio estetico, ch'è l'immediato giudizio del sentimento. Questa guisa di conoscenza è detta da lui *presentimento* (*Ahnung*). Ciò che fa il giudizio estetico pei singoli fenomeni, fa la trattazione religiosa per l'insieme del mondo. Il sentimento religioso comprende il mondo secondo le indicazioni delle idee. Sicchè noi conosciamo il fenomeno, crediamo la essenza, presentiamo nel fenomeno la vera essenza: scienza, fede, presentimento sono i fatti che ci porge l'osservazione psicologica.

Più spiccata è l'applicazione delle idee alla nostra natura morale. Il mondo spirituale consiste nella reciprocità d'azione non già de' fenomeni, ma delle persone, mediante la volontà di ciascuna: per la legge necessaria del merito e del fine, cioè del dovere e della legge morale sono applicate realmente a noi le idee.

Fries ha determinato dunque sistematicamente la dottrina del Jacobi; e quanto al Kant, ha cercato di ridurre a problema psicologico quello che nel maestro era problema della conoscenza. Il risultato di questa trasformazione si vede in un accenno, che il Fries tocca di passaggio, e ch'è molto importante. Il pregiudizio della filosofia trascendentale, ei dice, è la persuasione che ciò che vale necessariamente per l'Io; valga pure per tutti: invece un siffatto allargamento non è, se non una semplice verisimiglianza. Kuno Fischer chiama questa riflessione, trascurata di poi dall'autore che la fece, il tallone d'Achille dell'Antropologismo, a cui non è lecito oltrepassare la sfera della coscienza individuale.

Il Fries non aggiunse nulla di nuovo alla scienza speculativa, ma ebbe non pochi seguaci, per quella specie di temperamento che adottò tra la filosofia critica e quella della fede. Annoveransi tra i principali il De Wette (1780-1849); il dotto teologo Carlo Hase, nato a Jena il 1800; Federico van Kalker (1790-1870); E. F. Apelt (1812-1859); il valoroso botanico Schleiden, nato il 1804, che applicò l'intuizione meccanica della natura allo studio delle piante; Cristiano Weiss; Mirbt; ed il noto teologo cattolico Giorgio Hermes (1775-1831).

CAPITOLO XVIII.

CONTINuatori di KANT. — REINHOLD.

Il Jacobi aveva indicato la precipua lacuna del sistema Kantiano nel distacco delle due facoltà conoscitive, della sensibilità, cioè, e dell'intelletto: il Kant però non solo s'era accorto del distacco, ma aveva accennato alla

possibilità di una radice comune; ed aveva altresì indicato, dove sarebbe da cercare. Il Reinhold si mise alla ricerca con intenzione di render più coerente la dottrina del maestro: il maestro, assai cauto, non si mostrò molto soddisfatto dei ritocchi del zelante discepolo, e chiamollo ipercritico.

Carlo Leonardo Reinhold nacque a Vienna il 1758, e fu da prima educato dai barnabiti. Abbandonata la patria, continuò gli studi sotto del Platten a Lipsia, dipoi sotto Wieland a Weimar, e con quest'ultimo collaborò nel *Mercurio tedesco*, dove cominciò a rilevare i pregi della nuova dottrina nelle *Lettere su la filosofia Kantiana*. Il 1787, divenuto professore a Jena, insegnò pubblicamente il Criticismo: il 1794 andò professore a Kiel, dove morì il 1823.

L'opera principale di lui è la *Filosofia elementare*, pubblicata dal 1789 al 1791; ed il problema che vi si propone è il seguente: in che modo è possibile la Critica della ragione come sistema? Reinhold vuole *sistemare* la Critica del maestro, non altro: fatto sta che in questa esigenza sistematica c'è uno sviluppo tale, che menerà la filosofia critica all'Idealismo assoluto, come aveva preveduto il Jacobi, e come prevede forse lo stesso Kant.

Kant era mosso dalla coscienza empirica e dalla coscienza morale; o, per dire più chiaro, della speranza e dal dovere: Reinhold muove dal fondamento di entrambe, dalla coscienza.

Kant aveva distinto nella facoltà conoscitiva tre funzioni primitive, intuizioni, concetti, idee: Reinhold raccoglie le tre funzioni in quel che hanno di comune, nella sola rappresentazione. Le intuizioni, per lui sono, rappre-

presentazioni immediate; i concetti, rappresentazioni mediate; le idee, rappresentazioni dell'incondizionato.

Fatte le due mentovate riduzioni, ei stabilisce il principio della coscienza così: non c'è coscienza senza rappresentazione; e formola poi il principio della rappresentazione in quest'altro modo: la rappresentazione è distinta dal soggetto e dall'oggetto, e riferita ad entrambi.

Aver una rappresentazione chiara importa averne coscienza; aver coscienza poi non solo della rappresentazione, ma del soggetto rappresentante, importa avere auto-coscienza; aver finalmente coscienza dell'oggetto rappresentato, importa avere la conoscenza.

Or quali sono i fattori della rappresentazione?

A questa domanda il Reinhold osserva, che qui si tratta dei fattori interni, non già degli esterni; e fattori equivalgono ad elementi, donde il nome di filosofia elementare. Ed ei spiega il divario con questa somiglianza: i fattori esterni, lontani, di un bambino sono i suoi genitori; i fattori interni, elementari, sono l'anima ed il corpo. Il problema non è: come nasca la rappresentazione, ma di quali elementi si componga.

L'anima ed il corpo della rappresentazione sono la forma e la materia; il soggetto e l'oggetto.

La materia della rappresentazione è ciò ch'è dato, la forma è ciò ch'è prodotto; dato nella recettività, prodotto dalla spontaneità.

E si badi, che la materia è *data*, e non già *viene data*: l'Erdmann nota accortamente, che la seconda espressione accennerebbe ad alcun che di esterno, mentre la materia è pura in noi. Se fosse fuori, in noi ci sarebbe soltanto la copia, di cui l'originale sarebbe oggetto esterno, e noi non potremmo mai raffrontare l'una all'altro; noi

ci rappresenteremmo un originale che non cade mai sotto la nostra rappresentazione.

Quanto alla forma, essa è sempre prodotta da noi: nessuna forma appartiene all'oggetto: la cosa in sè è dunque irrappresentabile.

La facoltà rappresentativa è dunque recettività e spontaneità, o, in altre parole, capacità di avere delle affezioni, e forza di produrre delle forme. Non è semplice recettività, come voleva il Locke, nè semplice produzione, come voleva il Leibniz.

La materia è la molteplicità da radunare, la forma è l'unità radunatrice.

*Reinhold, a proposito delle forme, fa una distinzione che chiarisce un'ambiguità lasciata da Kant: per lui, altro sono le condizioni dell'intuire, ed altro le intuizioni pure: il tempo e lo spazio, come condizioni dell'intuire, precedono le intuizioni empiriche; il tempo e lo spazio come rappresentazioni della pura forma, astrazione fatta dal contenuto, sono posteriori alle intuizioni empiriche, da cui vengono astratte. La distinzione è fondata nella vera comprensione della Estetica trascendentale; ma, per aver il Kant chiamato il tempo e lo spazio talvolta *pure forme dell'intuire*, talvolta *pure intuizioni*, ha generato l'equivoco, che si è pure esteso alle categorie come forme dell'intelletto, ed è durato fino a tempi nostri.

Per rispetto alle categorie, il Reinhold ritiene la classificazione Kantiana, e v'aggiunge che in ogni gruppo la terza categoria è la unità delle due precedenti: cosa che del resto il Kant aveva accennato.

Le categorie sono rappresentazioni di secondo grado, per rispetto alle intuizioni che sono di primo: le idee poi esprimono le unità categoriche, ma come incondizionate.

Reinhold chiama *Teorica della ragione* quella parte che il Kant aveva detto Dialettica trascendentale.

Un'altra distinzione fa qui molto importante, che chiarisce pure l'ambiguità del linguaggio Kantiano. Il Kant aveva usato indifferentemente le due espressioni *cosa in sè*, e *noumeno*: il Reinhold chiama *cosa in sè* l'oggetto in quanto si considera come indipendente dalla nostra maniera di rappresentare, ma almeno riferibile ai fenomeni: il *noumeno*, invece, non è punto oggetto, nè rappresentato come il fenomeno, nè non rappresentato come la cosa in sè: è un *dover essere*, un *eterno dovere*, una semplice esigenza della ragione:

La facoltà di rappresentare spiega la possibilità della rappresentazione, non già la rappresentazione reale. Perchè questa ci sia, ci vuole una forza: il legame delle forze è lo stimolo (*Trieb*). E lo stimolo è doppio; secondochè sollecita la ricettività, o la spontaneità. La ricettività stimolata si sodisfa col godimento; la spontaneità si sodisfa col fare, e lo stimolo qui non è egoistico: il primo tende alla felicità il secondo al dovere.

CAPITOLO XIX.

OPPOSITORI DEL REINHOLD

SCHULZE, MAIMON, E BECK.

L'assetto più rigoroso dato dal Reinhold alla Critica Kantiana aveva messo in rilievo il bisogno di stabilire che fosse mai *la cosa in sè*. La filosofia poskantiana si travaglia in questa impresa, sforzata principalmente dagli avversari.

Gottlob Ernesto Schulze, nato il 1761, morto il 1833,

fu il più efficace indicatore della nuova via in cui il Criticismo si sarebbe dovuto mettere per riuscire conseguente. Egli, come prima di lui, ma meno rigorosamente il Jacobi, senza essere Kantiano, contribuì al passaggio dal Kant al Fichte, dall' Idealismo critico all' Idealismo assoluto: lo confessava lo stesso Fichte in una lettera indirizzata allo Stephani.

Il 1792 uscì fuori un libro anonimo con questo titolo: *Enesidemo, o sopra le fondamenta della filosofia elementare insegnata a Jena dal signor professore Reinhold*, in forma di carteggio epistolare tra Ermia ed Enesidemo: più tardi si riseppe che autore ne fosse lo Schulze, prof. prima ad Helmstadt, poi a Gottinga; con tutto ciò l' opera si continuò a citare col nome di Enesidemo: il libro, nota Kuno Fischer, fu più importante dell'uomo.

Che cosa vi era detto?

Lo Schulze, rinnovando i tro pi dell'antico Scetticismo, vi aveva raccolto contro del Kant e del Reinhold tutte le ragioni per dimostrare, che chi è critico dev'essere scettico; e che il Kant non aveva oltrepassato la posizione filosofica dell' Hume.

La filosofia critica vuol trovare le prime condizioni della conoscenza: una di queste condizioni indispensabili è la cosa in sè: intanto noi non sappiamo che la cosa in sè ci sia, e che cosa sia; non sappiamo molto meno se possa essere causa. Ma per fondar bene la speranza occorre provare che fuori di noi ci sia un fondamento reale, e che la nostra sensibilità non sia la sola causa delle nostre rappresentazionj: prova che nè il Kant, nè il Reinhold hanno dato. Anzi dicendo essi che la cosa in sè è sconosciuta, e che la categoria di causa non le si può applicare, tolgono ogni possibilità di fondare la conoscenza.

Lo stesso si dica a proposito dei postulati della ragion pratica. Si ha un bel dire: tu devi, dunque puoi: questa illazione presuppone che a noi insieme con le esigenze della ragione siano date altresì le condizioni necessarie per adempierle. Ora chi ha provato questa seconda parte? Al devi dunque puoi, noi possiamo rispondere: all'impossibile non è obbligato nessuno.

Per Enesidemo insomma non è giustificato il passaggio dal pensiero alla realtà; il dubbio di Hume non è stato vinto dalla Critica: Kant presuppone la efficacia del principio di causalità colà, dove, secondo i suoi medesimi principii, esso non è applicabile.

Schulze nella *Critica della filosofia teoretica*, pubblicata il 1801, s'accostò poi per conto suo al Jacobi ed al Fries; ma quest'opera non levò la fama che aveva riscosso l'Enesidemo.

Per lo Schulze tutta la difficoltà proveniva dalla cosa in sè: ammetterla e dichiararla conoscibile era un ritorno al dommatismo; ammetterla, e dichiararla inconoscibile era un ritorno allo scetticismo: unica via di uscir d'impaccio era di torsela d'avanti, senza ammetterla più come qualcosa di dato.

Salomone Maimon (1754-1800), ebreo di origine, nato nella Lituania, non conobbe, se non tardi, la coltura occidentale, e senza aiuto di maestro. In filosofia tentò di cavare un sistema con frammenti di Spinoza, di Hume, di Leibniz, e di Kant: ed è perciò annoverato tra coloro che l'Erdmann chiama Kantiani a metà (*Halb Kantianer*).

Alla cosa in sè dà egli un valore affatto negativo: non solo, per lui, essa è inconoscibile, come la disse Kant; o irrapresentabile, come la disse Reinhold; ma affatto im-

pensabile : è una grandezza imaginaria , una *non cosa* (*Unding*). Apparisce come possibile soltanto , se non si bada alla coscienza; per la coscienza però svanisce, perchè non ha nessuna nota, nessun segno; e nella coscienza non può mai cadere ciò che non ha segno di sorta , al quale discernersi.

Riducendo ad espressioni matematiche la differenza che corre tra la cosa in sè, e ciò che si chiama il dato della conoscenza , ei dice : la cosa in sè è una grandezza imaginaria $\sqrt{-a}$; mentre il dato è una radice irrazionale \sqrt{a} ; vale a dire: la cosa in sè non si può mai trovare; del dato invece non può aversi piena coscienza, e non può aversersene non perchè posto fuori di noi, ma perchè anteriore al pensiero consapevole.

E qui non si può a meno di ravvisare la somiglianza tra il dato così inteso, e la rappresentazione oscura del Leibniz : la quale apparisce oscura non perchè proviene dal di fuori, ma perchè non entrata ancora nel foro luminoso della coscienza.

Il Reinhold aveva discostato , dirò così , un poco più in là la cosa in sè, che non avesse fatto il suo maestro; Enesidemo aveva notato , che , più o meno discosta , la cosa in sè era uno ostacolo insormontabile che vietava l'entrata nella filosofia critica; Maimon cercò di levarle ogni exteriorità; ma , fattala interna, non riuscì però a chiarirla bene: rimase non più come cosa in sè, ma come stato dell'anima, anteriore alla coscienza, ed incapace di penetrarvi mai. Era una soluzione ardita, ma non definitiva: se il dato è sempre sconosciuto, ei vale come se fosse inconoscibile : ora che altro era la cosa in sè, secondo il Kant, se non l'inconoscibile? Maimon non ha

dunque neppure distrutto la cosa in sè, le ha fatto soltanto mutare il posto; ma egli ha spianato la via ad ulteriori ardimenti, e Fichte rende giustizia all'ingegno di lui.

Che cosa doveva farsi dopo?

Riprendere l'impresa del Reinhold con migliori auspici, ritentare cioè la deduzione della filosofia da un solo principio; disfarsi di quel resto di realismo che magagna la soluzione della *Filosofia elementare*; e su cui ebbero tanta presa gli assalti di Enesidemo; avviarsi francamente al puro Idealismo. E ciò fece appunto il Beck.

Giacobbe Sigismondo Beck nacque il 1761 a Lissau, fu discepolo di Kant in Konisberg, fu docente ad Halle dal 1791 al 1799, fu professore a Rostock dal 1799 al 1842. Le sue opere mirarono tutte a chiarire la filosofia del maestro, e furono pubblicate a consiglio di costui: principale è quella che porta il seguente titolo: *Il solo possibile punto di vista (Standpunkt) dal quale dev'essere giudicata la Filosofia critica*; e fu edita il 1796. Reinhold citando la dottrina del Beck suole chiamarla dottrina dello *Standpunkt*, come la reinholdiana era detta la *Filosofia elementare*. Così il Kantismo ebbe, vivente lo stesso autore, due interpretazioni opposte, la realistica del Reinhold con la sede a Jena; la idealistica del Beck, con la sede ad Halle.

Finchè non si colma la lacuna tra la rappresentazione e l'oggetto rappresentato, è impossibile sciogliere adeguatamente il problema della Critica. Se l'oggetto rimane fuori la rappresentazione, come cosa in sè, esso non sarà mai rappresentabile: la rappresentazione deve dunque riferirsi all'oggetto, come copia all'originale, come rappresentazione derivata alla rappresentazione origina-

ria: in altri termini l'oggetto stesso dev'essere prodotto da un originario rappresentare. Mal s'appose adunque il Reinhold a partire dal fatto della coscienza, dalla rappresentazione derivata; ei doveva muovere non dalla derivata ma dall'originaria rappresentazione; non dal fatto della coscienza, ma dall'attività che la genera.

L'originario rappresentare è, pel Beck, la produzione non solo della forma, ma dell'oggetto: è la sintesi compiuta, non la formale soltanto. A cotesto originario rappresentare appunto attribuisce la produzione di tutte le intuizioni e le categorie; ed accanto a questa v'era una seconda funzione, cioè la originaria ricognizione della sintesi primitiva, alla quale ricognizione appartiene poi lo Schematismo delle categorie. La sintesi produce l'oggetto, collocandolo nello spazio; la ricognizione, lo schematizza, collocandolo nel tempo.

Il principio additato dal Beck è, a parer suo, lo stesso, che aveva proposto il Kant col nome di *unità trascendentale dell'appercezione*, e di *unità sintetica della coscienza*, donde ricavò il valore oggettivo delle categorie. Gran somiglianza ha la dottrina beckiana con quella del Fichte, e questa somiglianza appunto scemò gran parte della sua reputazione filosofica; perchè la sua opera comparsa due anni dopo la *Dottrina della scienza* del Fichte, rimase nascosta nell'ombra che proiettava il suo grande competitore: al Beck, nota Kuno Fischer, toccò la sorte degli Epigoni: quand'ei venne, il Fichte era andato di là dalla rappresentazione originaria, cercando pur di questa l'origine nella infinita attività dell'Io.

CAPITOLO XX.

FICHTE.

Reinhold e Beck, pur deviando dalla dottrina del maestro, non la pretendevano però a pensatori originali, assai contenti del modesto ufficio di commentatori: ei non dicevano soltanto: questa è la vera filosofia, ma: questa è la vera opinione di Kant. Non così il Fichte, di cui giova pure accennare la vita breve e gloriosa.

Giovanni Amedeo Fichte nacque a Ramenau, il 19 maggio 1762, figliuolo di un povero tessitore: dal 1780 al 1784 studiò prima a Jena, poi a Lipsia, precipuamente teologia; il 1791 visitò di persona il Kant, le cui opere aveva studiate l'anno prima, e piacque al vecchio filosofo, che lo accolse amorevolmente. L'anno appresso la visita pubblicò, contro suo volere, anonimo, un libro col titolo: *Critica di ogni rivelazione*; e levò tal rumore, che fu attribuito allo stesso Kant. Quando se ne conobbe l'autore, il giovane Fichte si trovò già celebre a soli trent'anni. Il 1793 sposò Giovanna Maria Rahn, nipote del gran poeta Klopstock: il 1794 fu chiamato professore a Jena a succedere al Reinhold. V'insegnava da cinque anni, ed insieme con Federico Emanuele Niethammer (1766-1848) dirigeva un Giornale, quando uno scolare, Federico Carlo Forberg (1770-1848) gl'inviò da stamparvi uno scritto, nel quale affermava non esser necessaria nessuna fede, neppure in Dio. Il Fichte non era di questa opinione, tuttavia accettò l'articolo dello scolare. Qualche maligno l'accusò con lettera anonima presso il Governo: chi fosse l'accusatore non si riseppe mai; Fi-

chte ne sospettò autore il medico Gruner, suo nemico. Il Governo accolse l'accusa e ne nacque quella che fu detta contesa dell'ateismo. Il Consiglio di Weimar deliberò un'ammonizione contro i direttori del Giornale: il Goethe, che ne faceva parte, si mostrò sopra tutti severo, e allo Schlosser scriveva: voterei contro mio figlio, se usasse questo linguaggio contro il Governo. Il Consiglio titubava, ei lo rincorò circa la perdita che avrebbe fatto l'Università, con queste parole: una stella tramonta, un'altra sorge. Il Fichte scrisse un appello al pubblico, si dimise e andò a Berlino. Quivi si strinse in legami di amicizia con lo Schleiermacher, e con Federico Schlegel, e vi dettava lezioni. Di poi accettò d'insegnare, la sola estate, ad Erlangen. Intanto era avvenuta la sconfitta di Jena, e la pace di Tilsit: egli era uno dei primi a tener viva la speranza di un risorgimento nazionale, facendosi leva della educazione e della scienza. L'inverno del 1808 scrisse fra il tumulto delle armi francesi quel *Discorso alla nazione tedesca* ch'è pieno di coraggio e di entusiasmo. Concorse alla fondazione dell'Università di Berlino, e ne fu il secondo rettorre. Scoppiò indi a poco la guerra della indipendenza, ed egli si offerse di parteciparvi efficacemente anche col braccio, e frappose amici, perchè gli ottenessero un posto nel Quartier generale: non gli fu concesso, e fece il suo dovere nella Landsturm. Sua moglie, per volere di lui, assisteva i feriti nell'ospedale, dove si ammalò di tifo. Il Fichte, amoroso marito non meno che zelante cittadino, vegliando accanto alla moglie, ne contrasse il germe della stessa malattia. Il 27 gennaio 1814 questo gran cittadino moriva, ma rallegrato dalla notizia, che Blücher avesse di già varcato il Reno.

Lo Zeller giudicando il carattere di lui, d'accordo con tutti gli storici, osserva ch'egli era *Idealista nato*, pronto ad immolare la vita ad un'idea, senza badare a pericoli, senza esitare un istante; rigidamente logico nella pratica della vita, del pari, se non più, che nella scienza; alto ingegno, altissimo animo. I Tedeschi ne parlano ancora con entusiasmo: vorrei che se ne innamorassero i miei concittadini, i giovani almeno, e lo ammirassero benchè straniero, e lo studiassero benchè idealista. Ci è da imparare molto e dalla sua vita, e dai suoi libri.

L'opera capitale del Fichte è la *dottrina della scienza* (*Wissenschaftslehre*) pubblicata il 1794.

L'autore ritiene che la filosofia, dovendo porgere il fondamento della sperienza, debba risalire di là da essa; s'accorge che i tentativi precedenti non vanno oltre alla dualità di soggetto, e di oggetto, quali sono dati nel fatto della coscienza empirica; e che necessita risolversi o pel soggetto, o per l'oggetto, non potendo la scienza prima fondarsi sopra due principii.

Se il principio dev'essere un solo, egli è chiaro che bisogna slegare il nodo tra soggetto ed oggetto, e cominciare da uno di essi. Da chi? Dalla cosa in sè (*Ding an sich*), o dall'Io in sè (*Ich an sich*)?

Dalla cosa in sè no, perchè essa suppone la nostra sensibilità, o il nostro pensiero; e muovendo da essa intopperemmo nelle contraddizioni notate da Enesidemo, e da Maimon. Rimane di muovere dall'Io in sè; il quale non è un individuo, ma è la identità di soggetto e di oggetto; l'Io in generale (*Ichheit überhaupt*); che non è un fatto, ma un fare; non è posto, ma ponente; e che si esprime con la proposizione: l'Io pone sè stesso. Ecco il primo fondamento della scienza, la prima *tesi*.

Nella coscienza empirica questo Io pone se stesso come opposto al Non Io; e deve porre anche il non Io, perchè tutto ciò ch'è nella coscienza non può essere posto da altro, che da lui, ch'è l'assoluto Ponente. Ora si avverta, che questa divisione dell'Io puro in Io, e Non Io, non è punto dedotta dalla prima tesi: Il Fichte, prende questa divisione come un fatto della coscienza empirica, e cerca di spiegarla. E la spiegazione consiste nel presupporre nell'Io un'attività indipendente, mediante la quale egli produce un obbietto, o più esattamente la rappresentazione di un obbietto, che limita la sua infinita attività, e che, per essere prodotto incosciamente, gli apparisce esterno. Quest'attività indipendente è la *immaginazione produttiva*, facoltà miracolosa, come la chiama il nostro autore, che rende possibile la divisione di soggetto e di oggetto, ossia l'*antitesi*; e rende possibile la coesistenza di questi due termini, ossia la *sintesi*; antitesi e sintesi che sono le condizioni della coscienza empirica.

Tutto il congegno dell'attività dell'Io consiste adunque nel produrre, e nel riflettere su la propria produzione. E poichè la riflessione deve tener dietro alla produzione, perciò i suoi stessi prodotti gli sembrano estranei.

Il non Io è una parte dell'attività dell'Io: ma è la parte su cui, sebbene prodotta da lui stesso, egli ancora non ha riflettuto. Il non Io ha dunque tanta attività quanta ne manca all'Io; cioè quanta è la parte che sfugge alla coscienza. I due termini, l'Io e 'l non Io, si fanno perfetto riscontro: ciò che manca in un termine, si trova trasferito nell'altro: la somma rimane nel complesso immutata. L'attività, di cui abbiamo coscienza, si trova nel termine Io; quella, di cui non abbiamo coscienza, si trova invece nel non Io: qui vi siamo attivi, qui passivi: azione

e passione sono mutue determinazioni: la sostanza dell'Io puro è sempre però la stessa, spartita variamente, accidentalmente, in un'azione, ed in una passione, che vicendevolmente si limitano e si determinano. In quanto l'Io è determinato dal non Io, lo spirito è teorico: in quanto, per contrario, l'Io determina il non Io, lo spirito è pratico.

E l'Io perchè si limita? Perchè, oltre ad essere attività produttiva, è altresì riflessione: ora per riflettere, è mestieri che interrompa la sua attività, lasci la prima direzione, e torni sopra di sè. Se non che, riflettendo sopra la sua produzione ei sorpassa il primo limite o il primo oggetto, e ne produce un altro: così accanto alle produzioni ci sono le riflessioni, sempre nuove: producendo, limita; riflettendo, sorpassa il limite: la vita dello spirito teorico è dunque una vicenda assidua di limiti e di sorpassamenti. Fino a quando?

Il Fichte dice che il limite, che l'Io si pone, è un infinito limite, un limite che non lo arresta mai definitivamente; onde dopo la serie dei limiti realmente posti, segue quella dei limiti da porre. La prima serie è il processo dell'Io teorico; la seconda, quella dell'Io pratico.

Il primissimo limite, l'Io non sa di porlo; è produzione affatto inconscia: per lui questa produzione non è dunque un porre, ma un trovare: tale è la sensazione, che in tedesco si dice *Empfindung*, quasi un ritrovamento in sè stesso. Ciò non significa però che l'Io non abbia posto anche questo stato, ma altro è il produrre, altro il saper di produrre; non tutto ciò ch'è *mediante lui*, è pure *per lui*: è per lui soltanto quello della cui produzione ha coscienza. I filosofi tedeschi chiamano *per se* (*für sich*), soltanto ciò che esiste per la coscienza.

Amnesso questo primo limite inconscio, seguono gli

altri, sorpassati successivamente dalla coscienza, ossia dalla riflessione sopra ciascuno di essi. L' Io riflette su la sensazione e produce l' intuizione. L' Io riflette su la intuizione, e produce la imagine. Riflette su l' imagine, la tien ferma, e l' intende. L' intelletto (*Verstand*) è appunto questa facoltà di tener fermo l' oggetto, di fissarlo; ed il Fichte attribuisce all' immaginazione la facoltà di produrre le categorie; all' intelletto, quella di riconoscerle. Se l' intelletto ferma l' oggetto, ciò significa, ch' ei può farne astrazione: e questa virtù astrattiva è, per Fichte, la facoltà giudicatrice. Riflette finalmente su questa virtù astrattiva, e produce la ragione, ch' è l' astrazione assoluta. Oramai però, riflettendo su la ragione, non ci sono più altri oggetti da porre, ma *doveri* da compiere: l' Io puro è infinito, ma nel processo del sapere, dov' è richiesta l' opposizione tra soggetto ed oggetto, ei non può attuare la sua infinità: questa rimane quindi non come un essere, ma come un dovere (*Sollen*); un al di là; una meta che sempra si va allontanando, e che rimane sempre da raggiungere.

L' infinito sforzo, in cui consiste l' attività dell' Io, si manifesta dunque nello spirito pratico, nel dovere. L' essere assoluto equivale al dover essere assoluto.

Come incomincia a mostrarsi l' infinità dell' Io, e quale n' è il processo?

Se l' Io non fosse limitato da un oggetto, non ci sarebbe conoscenza, o spirito teoretico; ma se il non Io non fosse alla sua volta limitato dall' Io, l' Io non sarebbe più infinito. Or dunque, poichè l' Io è riflessione sopra di sè, nascono due serie di riflessioni, in cui si esplica la sua vita: in quanto ei riflette sul suo limite, è Io teoretico; in quanto riflette su la sua infinità, è Io pratico: quivi si ha la se-

rie di ciò che è; qui la serie di ciò che deve essere; qui vi gli oggetti, qui i doveri.

E l'immaginazione produttiva è sempre la facoltà fondamentale in entrambe le serie: non c'è, difatti, Io teoretico senza immaginazione produttiva, che ponga l'oggetto, o il limite; e non c'è Io pratico senza immaginazione che vada dalla meta attinta alla meta da attingere. Ed ecco in che modo.

L'Io puro è sforzo (*Streben*), e lo sforzo, in quanto l'Io è un dato soggetto, si chiama stimolo (*Trieb*). Lo stimolo richiede di essere soddisfatto: questa è la tendenza naturale che mena all'empirico godimento. Se non che, soddisfatto, ei rinasce; la sua brama è insaziabile, la sua irrequietezza è infinita. Nel conflitto tra lo stimolo e la soddisfazione, lo stimolo rimane sempre vittorioso: ei non è pago altrimenti, che riflettendosi sopra di sè, seguendo la sua infinita determinazione, divenendo stimolo a fare, stimolo di stimolo, stimolo puro. Lo stimolo etico sta nel tramezzo, tra lo stimolo naturale ed il puro; è uno stimolo misto (*gemischte Trieb*), un'approssimazione alla piena indipendenza, a cui sempre si tende, ed a cui non mai si arriva; un processo di liberazione senza fine. La legge morale è quindi questa: opera secondo coscienza; cioè: *tu devi puramente!* (*Du sollst schlechtin!*) Così il Fichte semplifica l'Imperativo categorico del Kant; con questo divario, che dove il maestro aveva dedotto la libertà dall'esistenza della legge morale, il discepolo, al rovescio, deduce la legge morale dalla libertà. Kant aveva detto: devi dunque puoi; Fichte dice: puoi, cioè sei libero, dunque devi.

Tali sono le linee di questo sistema, che il Fischer chiama giustamente, titanico. Scartata la cosa in sè, Fi-

chte rimase con una sola sorgente, con l'attività dell'Io, da cui si confidò di ricavar tutto. Il dualismo di soggetto e di oggetto intanto persisteva nella coscienza, ed ei doveva spiegarlo: ricorse all'immaginazione produttiva, ma come collegarla coll'Io puro, come farnela scaturire? Il Fichte si dibatte in queste strette come un Titano; ma i suoi sforzi non riescono a colmare l'abisso che si è scavato. L'Io puro non dipende da nulla, non c'è altro fuori di lui; ed intanto la coscienza empirica non nasce senza un oggetto: come conciliare l'attività pura, e l'attività oggettiva, se una dice unità, e l'altra dice dualità? Fichte risponde: l'attività dell'Io è infinita sì, ma è riflessione pure: ora riflettere è tornare indietro, tornare sopra di sé; nè tornare si può senza essere uscito di sé: ci vogliono dunque due direzioni, una centrifuga, l'altra centripeta. E non basta, nella direzione centrifuga, bisogna che un urto (*Anstoss*) abbia fatto cangiar direzione; altrimenti indietro non si sarebbe tornati.

Qui si scorge la sottigliezza dell'ingegno, ma il ragionamento non tiene. A me sembra che l'equivoco si celi nell'accezione doppia dell'Io puro. Una volta, difatti, s'intende che questo sia solo attività semplice; un'altra volta poi s'intende che sia riflessione, direzione doppia, e quindi attività doppia; ed il Fichte invano dice: c'è doppia direzione, non già doppia attività. Laonde il miracolo dello sdoppiamento tra soggetto ed oggetto non comincia soltanto dall'immaginazione produttiva, ma è cominciato prima, in seno dello stesso Io puro. Fosse cominciato dopo, è sempre miracolo, cioè salto dall'uno al due. Il Beck era partito dall'immaginazione originaria; il Fichte, lasciata questa in seconda riga, risale all'Io puro; entrambi però falliscono alla meta. Il loro tentativo, co-

me nota lo Zeller a proposito di quest'ultimo, non poteva riuscire, pur tuttavia doveva farsi; nè, fatto, è stato inutile, se negli sforzi erculei di ricavar tutto dal soggetto, s'è messo in maggior luce l'importanza dell'immaginazione e dell'intelletto nella formazione delle intuizioni sensibili.

Il sistema del Fichte porta l'impronta del suo carattere: l'Hufeland medico ed amico del gran filosofo aveva definito il costui carattere come *Überkraft*, un eccesso di forza. L'Io del suo sistema non sopportava sì grave soma, e a poco a poco si trasformò. Le mutazioni posteriori, sebbene l'autore si ostinasse a non volerle dire tali, fecero dell'Io una specie della sostanza spinoziana, che produce tutt'i soggetti, e tutti gli oggetti, come condizioni della propria coscienza. Questi ritocchi cominciano a mostrarsi nella *Destinazione dell'uomo* pubblicata il 1800; nè v'erbero poca parte le dottrine dello Schelling, e la polemica sostenuta nell'accusa di ateismo. Più manifesta è la mutazione nella *Esposizione della teorica della scienza*; pubblicata l'anno appresso. Qui piglia le mosse a dirittura dall'essere assoluto, e ne fa il fondamento della coscienza, proprio il rovescio di quel che aveva scritto e dimostrato nella prima *Dottrina della scienza*. La stessa tesi egli sostiene e rafforza, da ultimo, nel terzo rimaneggiamento fatto, il 1810, nel *Sommario della dottrina della scienza*. Ogni sapere, ei dice, è soltanto una immagine, uno schema dell'Essere.

L'importanza storica del Fichte consiste tuttavia nella prima forma del suo pensiero filosofico, e Federico Schlegel non a torto diceva, tre essere le grandi tendenze del secolo, la rivoluzione francese, il Guglielmo Meister del Goethe, e la dottrina della scienza del Fichte.

CAPITOLO XXI.

SCHELLING.

Fedesico, Guglielmo, Giuseppe Schelling, nacque a Leon-berg, nel Wurtemberg il 27 gennaio 1775; il 1790 entrò nell'università di Gottinga; il 1795 ebbe il diploma in filosofia; il 1797 pubblicò le *Idee su la filosofia della natura*, in cui si staccava dalla filosofia fichtiana, e che piacquero tanto al Goethe. Il 1798 lo stesso Goethe lo chiamava professore a Iena, dove prima di lui avevano insegnato il Fichte ed il Reinhold. Qui formossi quel primo nocciolo della scuola romantica che ebbe tanta fama, e di cui furono capi Schiller, i due fratelli Schlegel, Augusto e Federico, Hardenberg, Schelling, ed una donna, la Carolina Schlegel, che fu poi moglie dello stesso Schelling. Fra la scuola romantica e la filosofia della natura c'era un fondamento di comune, la tendenza all'unità: un solo Stato, una sola religione, un ideale supremo dell'arte, una compenetrazione perfetta tra l'arte e la natura.

Nella fine del secolo scorso c'era la smania dell'unità: Schelling ebbe il merito di trovare una filosofia conforme a questa disposizione d'animo. D'altra parte i suoi predecessori gliene avevano spianata la via.

Cristoforo Goffredo Bardili (1761-1808) nelle *Lettere su l'origine della Metafisica*, comparse anonime ad Altona il 1798, e poi nel suo *Compendio di Logica prima*, aveva già fondato quello ch'ei disse *Realismo razionale*; dove aveva additato allo Schelling l'indifferenza del soggetto e dell'oggetto in una ragione assoluta, ed all'Hegel il tentativo di una Logica che fosse in pari

tempo Ontologia. Lo stile astruso, ed irto di formole matematiche, e più ancora i libri dello Schelling nocquero alla costui celebrità, come al Beck era nociuta la fama del Fichte.

Lo Schelling era stato introdotto nella filosofia dalla *Dottrina della scienza* del Fichte: come se ne fosse spiccato, e per qual nuova esigenza, indicò egli stesso rispondendo ad un brindisi del Neander, allorchè a Berlino si celebrava il suo settantesimo anniversario. « Quando io l'autunno del 1798 montai la prima volta su la cattedra a Jena, ero tutto pieno del pensiero, che la via dalla natura allo spirito doveva essere altrettanto possibile, quanto la contraria, che Fichte s'era aperta, dallo spirito, cioè, alla natura ».

Ecco il filo che ci fa penetrare nella filosofia schellinghiana.

Cercare i fattori della conoscenza era il problema di Kant e di Fichte; ma fattore è incontrastabilmente l'uomo, l'uomo nella sua totalità antropologica, dunque bisogna cercare il nascimento dello spirito dalla natura. L'Io di Fichte è coscienza; ma prima della coscienza, anche per lui, c'è l'immaginazione produttiva, attività inconscia, da cui germoglia la dualità di soggetto e di oggetto, senza di cui la coscienza non è possibile. Schelling adunque esplicando il metodo fichtiano compendiato nella formola: l'Io riflette su ciò che produce, è arrivato a quella che ei dice filosofia della natura, o *spiegazione fisica dell'Idealismo*: la sua dottrina in queste prime mosse fu un capitolo dell'opera fichtiana.

La coscienza, nella serie delle produzioni naturali, è l'ultimo termine a cui la natura perviene; donde le sentenze dello Schelling: *la coscienza è l'intenzione della*

natura stessa: l'uomo è idealista non solo agli occhi del filosofo, ma agli occhi della natura stessa.

Se Fichte diceva che la sua filosofia è la storia prammatologica dello spirito, noi possiamo aggiungere che la filosofia schellinghiana n'è la preistoria.

Questa preistoria della coscienza conserva i gradi precedenti, perchè l'io se ne ricordi e li riproduca. Siffatta conservazione è *la memoria trascendentale della ragione*. Riflettendo sui gradi della coscienza, noi conosciamo altresì i gradi della natura.

Ogni filosofare consiste in un ricordarsi dello stato in cui eravamo tutt'uno con la natura: Platone aveva ragione.

L'idealismo di Fichte rimase soggettivo, perchè voleva dedurre la coscienza dalla coscienza stessa già formata: ora un oggetto, penetrato che sia nella coscienza, non può più uscirne: bisogna comprenderlo prima che v'entri: le prime mosse son dunque da pigliare dalla coscienza quando ancora è in via di formazione. L'oggetto è pure l'io, ma un io privo di coscienza, un io *depotenziato* (*depotenzirte Ich*). Il problema filosofico non è dunque: come dall'oggetto nasce il soggetto? ma: come dal soggetto-oggetto senza coscienza, nasce il soggetto-oggetto fornito di coscienza?

E la risposta è, che i due termini essendo identici, il divario non essendo se non di quantità, l'io è la stessa cosa dell'oggetto, ma in una potenza più alta. Questo processo è detto dallo Schelling *potenziazione* (*der Potenzirung*); da una potenza inferiore si passa ad una superiore, dove i due termini opposti si equilibrano, diventano indifferenti; ma per polarizzarsi di nuovo, e trovar nuovo equilibrio in un'altra indifferenza, e così via via fino alla Indifferenza assoluta.

Nella natura or l'equilibrio è fisso, come nei corpi inerti e privi di vita; or l'equilibrio è tolto, e gli elementi cercano di ricuperarlo, come nel giuoco delle combinazioni chimiche; or finalmente con assidua vicenda è tolto, e ripristinato; si squilibra, e si riequilibra ad un tempo, come nel processo vitale. La natura è un sistema di potenze, cioè di varie forme d'equilibrio: la potenza dove più chiara spiccà l'idea fondamentale del sistema di Schelling è il magnetismo, coi due poli contrari, con la linea neutra ed indifferente nel mezzo. La descrizione di queste varie forme di polarità, di queste salienti potenze costituisce la sua filosofia della natura, lavoro piuttosto poetico che scientifico. I poli però sono sempre gli stessi, l'ideale ed il reale: il divario che corre tra una potenza a l'altra è meramente quantitativo.

Il sistema non fu sviluppato da lui in tutte le sue parti con pari finitezza: accenniamo le opere che appartengono a questo compito. Il 1799 ei pubblicava il *Primo abbozzo di un sistema della filosofia della natura*, ed immediatamente dopo l'*Introduzione all'abbozzo*. Sul principiare del 1800 pubblicava ancora *L'Universale deduzione del processo dinamico*, dove determinava le categorie fisiche; il marzo dell'anno stesso il *Sistema dell'Idealismo trascendentale*, opera più matura e più elaborata, dove la filosofia della natura finisce nella filosofia dell'arte.

Raccolse dipoi la sua dottrina in tre forme, una sistematica, l'altra dialogica, la terza metodologica; tutt'e tre composte e stampate nel breve giro di due anni. L'opera intitolata: *Esposizione del mio sistema di filosofia*, fu pubblicata il 1801, ed appartiene alla prima forma, sì che l'autore par che abbia tolto a modello il fare di Spinoza. La forma dialogica fu adottata nel *Bruno*, dia-

logo composto sul disegno del Timeo platonico, che doveva far parte di una trilogia non condotta poi a termine: la pubblicazione ebbe luogo il 1802. L'estate del medesimo anno, finalmente, ei pubblicò in forma metodologica lo scritto *Sul metodo dello studio accademico*.

Lo Schelling, che aveva dato i primi passi col fine di compire la filosofia fichtiana, a poco a poco si aprì una via tutta sua, ed accostossi principalmente allo Spinoza, al modo come questi poteva rifarri dopo di Kant. Dal Leibniz inoltre tolse quella continuità di sviluppo nella vita della natura, ch'ei pose a fondamento del suo sistema; e conscio dei suoi sforzi esclamava: è venuto il tempo d'intendere Leibniz. I naturalisti, i poeti, non meno dei filosofi, rimasero affascinati da questa impresa che mirava a spiegare l'organismo universale del mondo; l'unica vita che circola e rifluisce sotto tutte le varie forme; che s'ingrada in potenze, se ne discioglie, progredisce in potenze più alte, costante nella sua continua metamorfosi; che diviene umana nella nostra coscienza scientifica; che diviene divina nelle geniali produzioni dell'arte.

Schelling nel *Sistema dell' Idealismo trascendentale* (1800), aveva divisa la filosofia, non senza un certo ricordo della tripartizione della Critica Kantiana, in filosofia teoretica, filosofia pratica, e filosofia dell'arte. Nella prima era trattata la conoscenza in relazione coi gradi del produrre inconscio della natura; tante potenze nello spirito, quante potenze nella natura; nella seconda, l'azione conscia della libertà; nella terza, l'equilibrio definitivo della infinita opposizione tra natura e libertà nell'opera d'arte. Ciò che inutilmente ha cercato la nostra attività con l'intendere e con l'operare, essa lo conse-

gue col genio artistico: così soltanto l'idea compenetra la materia, la libertà si fa natura. La bellezza è per Schelling un miracolo incomprensibile. Ciò che parve a Kant una conciliazione meramente formale è a lui la massima e reale conciliazione dello spirito con la natura.

Questa prima maniera di Schelling, che si mostrò nei libri pubblicati durante la sua dimora a Jena, si può dire aver due facce, che sono *la Filosofia della natura e l'Idealismo trascendentale*: quivi si va dalla natura allo spirito; qui, viceversa, dallo spirito alla natura; ed entrambe sono scienze fondamentali, dalla cui integrazione nasce il compiuto sistema filosofico.

Lo Schelling ritiene ancora saldi i principii fondamentali di Kant, e più ancorà di Fichte. Per lui l'Io puro è tutto, la cosa in sè è un'espressione simbolica: l'intuizione intellettuale coglie l'assoluto, ch'è l'Io puro. Ritene inoltre l'originale produzione dell'immaginazione; l'attività infinita, come centrifuga; la limitazione, come centripeta; e nella intuizione della prima fa consistere lo spazio, nella intuizione della seconda il tempo; nella intuizione di entrambe poi la posizione dell'oggetto determinato; dimodochè la materia è spiegata con le sole intuizioni pure dello spazio e del tempo, compiendo Kant nel senso idealistico di Fichte.

Similmente nella filosofia pratica: la legge morale, per Schelling, è l'infinita attività, e la formola di lei: cessa di essere fenomeno, „fa di diventare essenza. L'atto del volere è l'altissima condizione dell'autocoscienza.

Nella *Esposizione del mio sistema* (1801) comincia quella che si è detta filosofia della identità. Qui il divario tra Io puro ed Io empirico vien dallo Schelling rilevato più di prima, sebbene egli l'avesse sempre, per vero dire,

fatto risaltare meglio del suo maestro. In quest'opera Schelling si accosta più a Spinoza, e, tra i contemporanei, al Bardili.

Il Fichte, accortosi del cambiamento, cominciò ad accusare lo Schelling di spinozismo; e questi, rimandando l'accusa, chiamava il suo antico maestro leibniziano, come chi tutto fondava nella forza rappresentatrice di una monade; e la filosofia fichtiana derideva come filosofia del peccato originale, accennando alla superbia d'incentrar tutto nell'Io. Nel bollore della polemica Schelling, come suole accadere, della sua filosofia mise avanti il titolo che faceva più dispetto al Fichte, il titolo di filosofia della natura: in sostanza, il nome che meritava, era più quello di filosofia della identità. Lo stesso Fichte, come abbiamo visto, aveva allargato tanto il suo Monismo, da far rassomigliare il suo Io puro all'assoluta identità di Schelling: i due filosofi, sospinti dalle scambievoli obbiezioni, si erano approssimati più di quel che mostravano di credere. Lo Schelling maturo negli anni giudicava più serenamente il Fichte, e non chiamava più la costui filosofia, *del peccato originale*; ma azione da Prometeo.

Più profonda fu la mutazione del pensiero filosofico di Schelling, partito che si fu di Jena.

Il giugno del 1803 il nostro filosofo parti di Jena, parte per le polemiche scientifiche, parte per motivi domestici: andò in Baviera, e fu nominato professore a Würzburg: l'aprile del 1806 lascia questa Università, e va a Monaco, dove dimorerà ben trentacinque anni. Qui comincia a seguire un nuovo avviamento, che a lui parve un'integrazione della filosofia precedente, e che ad altri parve, e fu veramente una sostanziale trasformazione. Di questa seconda maniera però, che fu per la nostra storia di assai minor momento, diremo più brevemente.

Nell'Assoluto, Schelling avea cercato finora l'annullamento di tutte le differenze, la notte dove tutti i colori si confondono: ora vuol cercarvi più in là, forza, cioè, donde queste differenze germogliano. Il compito della filosofia, in questo nuovo aspetto, è di comprendere il come le cose nascono da Dio. L'Assoluto come semplice *Indifferenza*, o, come dice Schelling, il puro *né, né* (*Weder-Noch*), deve essere il primo fondamento (*Urgrund*) di sé, e delle cose.

Il germe di questa nuova filosofia schellinghiana, che meglio direbbesi teosofia, si comincia a scorgere nella dissertazione: *Filosofia e Religione* (1804), che il Fischer chiama il tratto d'unione tra l'insegnamento di Jena e quello di Monaco.

La Teosofia fu sviluppata principalmente nelle *Ricerche filosofiche su l'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi si riferiscono*, pubblicate a Landshut, il 1809. Qui lo Schelling, accostandosi a Giacomo Böhme, distingue in Dio tre momenti: l'Indifferenza, lo sdoppiamento tra essenza ed esistenza, la conciliazione di entrambe, o l'identità. Nella descrizione di questo processo teogonico il nostro filosofo sembra voler accordarsi col dogma cristiano della Trinità; ma in realtà è costretto a trasferire in Dio medesimo il processo del mondo. A spiegare il nascimento della coscienza dalla natura, eragli rimasto qualcosa di oscuro, che non si poteva chiarire con l'intelletto: Schelling ora che cosa fa? Ammette questo medesimo fondo oscuro in Dio, ch'è, secondo la frase del Böhme, *la natura in Dio*, ossia la volontà non ancora illuminata dalla intelligenza. E se domandi perchè la natura è in Dio? Ei risponde: perchè Dio deve generar sè stesso; perchè la cieca volontà lo sforza a manifestarsi; perciò pure sono le cose.

L' Io nostro è il punto più lontano da Dio, ed insieme quello da cui comincia il ritorno verso di lui: la Storia del mondo è un poema (*Weltepos*) composto nello spirito di Dio, ed ha un'Iliade, la caduta; ed un'Odissea, il ritorno. E l'Odissea è doppia; vale a dire la Natura, Odissea dello spirito, in cui tornano a Dio le cose; e la Religione, Odissea della storia, in cui tornano a Dio le umane coscienze.

Ecco i capi principali di quella, che l'autore stesso chiamò filosofia positiva, per contrapporla alla negativa, quale era stata la precedente filosofia della natura.

Meditando sul doppio sviluppo dell'uomo come necessità, e come libertà, egli, a darne spiegazione, lo trasportò in Dio. Due opere espressero questa nuova filosofia: la *Filosofia della mitologia*, che tratta di Dio che si rivela come natura; e la *Filosofia della rivelazione*, dov'ei si rivela come libertà. Nella vita divina ci sono diverse potenze, o periodi: il teismo ed il panteismo, insufficienti a chiarirle separatamente, si trovano conciliati insieme.

In questa via teosofica, dove l'ingegno dello Schelling, indietreggiò sino al Böhme, ei si cacciò col solito impeto, applicandosi al siderismo, alla magia, alla chiaroveggenza. Dalla perdita della moglie, avvenuta il 1809, egli risentì tale scossa, che non poco contribuì al misticismo del nuovo filosofare, e ad allontanarlo dalla prima maniera, sebbene ei non volesse a nessun patto confessare la mutazione.

Dopo la morte dell'Hegel, e proprio il 1834, lo Schelling diessi a sviluppare l'empirismo filosofico, che nella sua mente non doveva essere nè l'empirismo inglese o francese, nè il razionalismo hegeliano; ma un empirismo

di nuovo conio, che coglie il *dato* non semplicemente come tale, ma come *creato*. L'empirismo filosofico era una nuova parola per esprimere un altro aspetto della filosofia positiva. La filosofia negativa, ei diceva, è scienza a priori; ma non basta. La ragione conosce il *Was*, non già il *Dass*; cioè conosce le condizioni alle quali è possibile la realtà, non già la realtà stessa: per cogliere la realtà ci vuole l'esperienza.

Tutta la lunga vita filosofica dello Schelling si trova quindi spartita in due grandi periodi, e ciascuno di questi si ridivide sotto due aspetti.

Nel primo periodo egli continua l'impresa di Fichte nell'*Idealismo trascendentale*, mostrando quali siano i gradi della conoscenza corrispondenti ai gradi della natura; dipoi integra la filosofia fichtiana in quello che aveva di manchevole, mostrando per quali gradi la natura pervenga all'Io; e fonda la dottrina che dee tenersi come sua capitale scoperta, quella che si dice *Filosofia della natura*.

Nel secondo periodo, da prima considera Iddio non più come semplice indifferenza dell'ideale e del reale ma come causa produttrice di questa opposizione, e, fonda la *Teosofia*; poi distingue le condizioni della realtà dalla realtà stessa, e fonda l'*Empirismo metafisico*.

Il primo periodo però è sempre Idealismo, sia che proceda dalla natura allo spirito, o che tenga il cammino inverso: il secondo similmente è sempre Realismo, sia che si sforzi di cogliere la realtà dell'Assoluto nella teosofia; o la realtà naturale nell'empirismo.

La filosofia dello Schelling non è dunque una sola, sono quattro: Idealismo trascendentale, Filosofia della Natura, Teosofia, Empirismo metafisico.

Il 1841, quando Schelling fu chiamato all' Università di Berlino, egli aveva fornito tutt' e quattro queste forme: quivi non aggiunse nulla alle sue produzioni anteriori. La sera del 20 agosto 1854 moriva a Ragaz, luogo di bagni, nell' età di ottan' anni, pieno di gloria, ma non senza amarezze per le continue ed aspre polemiche dei suoi avversari.

CAPITOLO XXII.

HEGEL.

Eduardo Zeller chiama la filosofia hegeliana la forma più perfetta dell' Idealismo tedesco, il frutto più maturo che questo abbia portato dal Kant a questa parte.

Giorgio Guglielmo Federico Hegel nacque a Stuttgart, il 27 agosto 1770, da Giorgio Ludovico, e da Maria Maddalena Frommè. Studiò a Tubinga dal 1788 al 1793, dove passo tre anni in compagnia dello Schelling, con cui legossi di amicizia; e di più salda amicizia ancora legossi con l' Hölderlin. Il Rosenkranz ha conservato il loro giovanile carteggio.

Agli studi filosofici applicossi principalmente i sette anni che fece da maestro privato, e che passò tra Berna, e Francoforte. In quest'ultima città aveva anzi tracciato un primo suo sistema, che lasciò da parte, e che rimase a testimoniare le sue prime prove. Da prima aderì alla filosofia del suo antico compagno Schelling, che era d'età cinque anni più giovane di lui, ma che aveva fatto più rapidi progressi. L' Hegel soleva dire che lo Schelling avesse compiuto gli studi sotto gli occhi del pubblico. Vi aveva aderito da prima interamente, tanto da collaborare con Schelling nel *Giornale critico di filoso-*

fia; di poi non senza riserve intorno al metodo, perchè al nostro filosofo non era piaciuto il fare più artistico che filosofico del suo compagno; e, per conto proprio, si era poi dato a coltivare la filosofia del dritto, che lo Schelling aveva trasandato. Così l'Idealismo s'allargava: Schelling aveva introdotto nella filosofia fichtiana le scienze naturali; Hegel introduceva nella schellinghiana le scienze giuridiche e politiche.

Il 1807 l'Hegel pubblicò la *Fenomenologia dello spirito*, cominciata a comporre fin dal 1804, dove palesò pubblicamente la sua rottura con Schelling, cominciata fin da quando questi partì di Iena. Schelling se l'ebbe a male, e la loro amicizia si può dire, quind' innanzi, finita per sempre.

Nel 1808 Hegel fu chiamato a dirigere il ginnasio di Norimberga, ed a leggervi filosofia: il 1811 vi sposò Maria von Tucher, di famiglia patrizia; e dal 1812 al 1816 vi pubblicò la Logica. Il 1816 fu chiamato all'Università di Heidelberg a succedere al Fries, e vi compose l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, pubblicata l'anno appresso. Due anni dopo, di quivi fu chiamato a Berlino a succedere al Fichte, e vi compose la *Filosofia del dritto*, pubblicata il 1821. I tredici anni del suo insegnamento a Berlino furono l'epoca più propizia alla filosofia in Germania. L'Hegel, amico del ministro Altenstein, godeva di una grande autorità; e le sue lezioni, sebbene meno splendide di quelle del suo gran rivale di Monaco, erano in ricambio più sostanziose, e lasciavano tracce più profonde nella mente degli uditori: Schelling entusiasmava, Hegel faceva pensare.

Il 14 novembre 1831 egli moriva di cholera. I disce-

poli e gli amici fecero pubblicare, dopo la morte di lui, la *Filosofia della religione*, l'*Estetica*, la *Filosofia della storia* la *Storia della filosofia*, raccolte dai loro cartolari di scuola, e le unirono con le opere già edite, in una collezione completa.

Hegel si rannoda filosoficamente a Schelling. Due capitali difetti egli addita nella dottrina del suo predecessore, uno che si riferisce al metodo, un altro che concerne la concezione medesima dell'Assoluto.

Qual era il metodo di Schelling? L'intuizione intellettuale: Hegel trova questo metodo non giustificato, una specie di esplosione improvvisa, un *colpo di pistola*.

Che cosa sra l'Assoluto? L'assoluta identità, che arieggia molto da vicino la Sostanza spinoziana. Or bene, questa concezione è insufficiente: l'Assoluto non può essere semplicemente una sostanza dev'essere un soggetto; non può essere l'assoluta identità, dev'essere l'assoluto spirito. L'assoluta identità è la notte, in cui tutte le vacche sono nere.

Il miglioramento da portare al sistema di Schelling è dunque duplice; correggere il metodo, sostituendo all'intuizione intellettuale lo sviluppo dialettico della coscienza; correggere il valore stesso dell'Assoluto, sostituendo alla vuota identità la pienezza dello spirito, guadagnata mediante lo sviluppo dialettico dell'essere.

Additati i difetti, l' Hegel pose mano alla correzione; e nella *Fenomenologia*, che serve d'introduzione all'intero sistema, applicò alla coscienza il metodo dello sviluppo dialettico; nella *Enciclopedia* l'applicò all'essere.

Schelling aveva presupposto l'assoluto sapere, riponendolo in una intuizione; Hegel vi perviene attraverso l'analisi di tutt' i fenomeni della coscienza: ciò che pel primo è un dato, pel secondo è una conquista.

Schelling aveva concepito l' Assoluto come identità , Hegel muovendo dalla pura e semplice idea dell' essere, perviene, attraverso tutte le determinazioni possibili, allo spirito assoluto.

Così la Fenomenologia dà l'assoluto sapere, il Concetto; la Enciclopedia l'assoluta realtà, lo Spirito. E poiché la Logica, prima parte dell' Enciclopedia , piglia le mosse dal concetto , perciò coloro , i quali non tengono conto della Fenomenologia, non possono intendere la dottrina del nostro filosofo. Il concetto non casca dalle nuvole , ma è frutto d'una accurata critica della coscienza. Ora qual è il congegno di questo metodo dialettico, ch'è adottato dall' Hegel sì nella Fenomenologia , come nella Enciclopedia?

L' Hegel ne riconosce come inventore il Fichte, che ne delineò il primo schema nella tesi, antitesi, e sintesi, onde si compone il processo della *Dottrina della scienza*. Se non che , per simili che siano , i due metodi hanno importanti differenze.

Il metodo dell' Hegel, come quello del Fichte, ha pure tre momenti, ma ogni momento ha ben altro significato.

Nel primo il concetto, che forma l'essenza del reale, è identico con sè stesso; o, come si dice, è immediato. Se non che , il reale, così chiuso in sè, così inerte non può rimanere: esso si muove, si differenzia in sè stesso; entra in contrasto tra sè e sè. Il nostro pensiero , seguendo questo intimo scorrimento dell'essere, ne scorge la contraddizione: ed ecco il secondo momento, che si dice negativo, o, più propriamente, negativamente dialettico. Questo momento però non può essere definitivo; se fosse, lo scetticismo sarebbe inevitabile; la contraddizione esplicita, invece, non distrugge l'essere, ma richiede

una conciliazione: l'essere è negato, ed è conservato; è, come dice l'Erdmann, *aufgehoben* nel doppio senso; (1) da qui nasce il terzo momento, ch'è positivamente dialettico. Il concetto, immediato nel primo momento, si è mediato: quello ch'era sapere astratto dell'intelletto, diviene sapere concreto della ragione, o sia sapere speculativo.

Chiarito così il congegno del metodo dialettico, il riscontro con quello del Fichte è molto facile.

Per Fichte, quegli che si muove è l'Io: per Hegel è il reale stesso, o il concetto, che vale tutt'uno: l'Io n'è soltanto spettatore. Inoltre, nella perenne inquietezza del suo sforzarsi, l'Io del Fichte non viene mai a capo del suo sviluppo: per Hegel invece la meta si attinge sì nella coscienza, dove si arriva all'assoluto sapere; sì nella realtà, dove si perviene all'assoluto spirito. L'Io del Fichte finalmente si muove in linea diritta, da un limite ad un altro; l'Idea dell'Hegel, invece, si muove ritornando sopra di sè; onde avviene, che la sintesi fichtiana lascia gli opposti l'uno accanto dell'altro, la dialettica hegeliana li fonde e li compenetra in uno.

Tal è il metodo: qual è ora l'applicazione che l'Hegel ne fa?

Nella Fenomenologia, che lo Zeller chiama l'opera più geniale del nostro filosofo, questi muove dal primo ed immediato sapere, dalla certezza sensibile. Qui un singolo soggetto sa un singolo oggetto. Se non che, guardandoci bene, il singolo si trasforma; il *questo*, il *qui*, l'*ora*, svaporano tra le mani, e diventano ogni questo,

(1) *Aufheben*, donde viene *aufgehoben*, in tedesco significa al pari distruggere e conservare.

ogni qui, ogni ora; di singoli si fanno universali; di sentiti, pensati; e ciò per una necessità dialettica, che l'Hegel fa balzar fuori dall'intimo di ogni fenomeno psichico.

Lo sviluppo della Fenomenologia si fa per sei gradi, cioè per tre che procedono dal sapere immediato all'autocoscienza; da questa alla ragione; e per tre altri che vanno dalla ragione allo spirito etico; da questo all'arte ed alla religione; e da esse finalmente all'assoluto sapere, al concetto. Nè in questi gradi è compresa soltanto la coscienza individuale, ma la collettiva; ci sono le influenze organiche, le varie credenze, le varie istituzioni, le produzioni storiche dei popoli, ingradate secondo le leggi del suo metodo e ricostruite sì, che non paiono coesistenti nello spazio, ma succedentisi nel tempo; non senza una certa confusione, che accusa lo sforzo costruttivo dello autore.

Checchè sia di questo, a noi qui preme notare che la Fenomenologia mette capo in quell'assoluto concetto, donde principia la Logica: l'autore la conclude con le parole dello Schiller: dal calice di questo regno degli spiriti spumeggia l'infinità.

L'Enciclopedia consta di tre scienze; della Logica, della Filosofia della natura, e della Filosofia dello spirito.

La Logica è, secondo la frase dello Zeller, la base granitica dell'edificio: la tripartizione poi è così determinata dall'Hegel stesso. « La Logica è la scienza dell'Idea in sè e per sè; la Filosofia della natura è la scienza dell'Idea nel suo straniarsi da sè (*in ihrem Anderssein*); e finalmente la Filosofia dello spirito è la scienza dell'Idea, che dal suo essere altro ritorna in sè stessa ».

La Logica è il *prius* della natura e dello spirito, ma

sbaglierebbe chi interpretasse questo principio come cronologicamente anteriore al principiato: Hegel intende di priorità nel senso metafisico. La Logica è ad Hegel ciò che a Schelling era la ragione, o l'Assoluto; anzi ei talvolta la chiama il Logos: essa contiene i rapporti della ragione, o le categorie, non già come concetti meramente subbiettivi, ma come determinazioni fondamentali della natura, e dello spirito. Il regno della Logica, dice il Rosenkranz, è un regno di ombre; ma di ombre tali, senza di cui nè la realtà, nè la conoscenza sarebbero possibili. Le categorie logiche sono, direi così, l'ossatura del mondo naturale, e dello spirituale. Hegel definisce la Logica: la scienza dell' Idea negli elementi astratti del pensiero.

Donde comincia la Logica?

Dal più povero concetto, dall'essere privo di ogni determinazione, dall'essere pure. Vi si è arrivato per una astrazione altissima: intanto non si è potuta annullare la distinzione tra essere pensato, e pensiero; tra essere, cioè, e non essere: l' un termine è indeterminato come l'altro; eppure l' uno non è l'altro; non è, ma passa nell'altro: e cotesto passaggio è il divenire.

Essere, non essere, divenire sono le tre prime categorie, ed insieme il ritmo della Logica, anzi dell'intero sistema.

La Logica è ridivisa in tre parti, che trattano dell'essere, dell'essezza, del concetto. Quando pubblicò la prima volta, l'autore chiamò le prime due Logica oggettiva, per contrapporle alla terza che disse soggettiva; nelle posteriori edizioni però tralasciò l'anzidetta distinzione.

L'essere ha tre forme, la qualitativa, la quantitativa, la modale. L'essenza altrettante, l'essenza come tale, il fenomeno, la realtà. Il concetto, altrettante pure, che

sono il concetto, il giudizio, il sillogismo. Se non che per lui quest'ultime categorie esprimono rapporti reali, ed il concetto corrisponde al meccanismo; il giudizio al chimismo; ed il sillogismo corrisponde al fine (*Selbstzweck*), ossia all'Idea che si reca in atto mediante sè stessa; essa principio, essa mezzo, essa fine. La teleologia finalmente comprende tre momenti, che sono la vita, il conoscere, e l'Idea assoluta.

E qui si pare il divario tra l'Hegel e i suoi due grandi predecessori. In Fichte l'Idea rimane da recare in atto; all'atto non arriva mai, rimane un dover essere: è un principio, ed un mezzo, ma priva di fine. In Schelling è una realtà bella e fatta, è identità assoluta, ma senza processo; è fine, senza vedere come vi si sia pervenuto.

L'Hegel finisce la Logica là, donde Schelling prende le mosse del suo sistema: egli ha illuminata la notte della identità schellinghiana, ha costruito il Logos, ha fatto vedere qual ricchezza di determinazioni, o di differenze categoriche, contenga in sè l'Idea come identità di soggetto e di oggetto.

La scienza della Logica discopre la via tenuta dall'Idea nella sua attuazione: noi, sua mercè, vediamo la Logica che regna nel gran sistema del mondo.

Come, dunque, la Fenomenologia avea dimostrato, esser frutto di lungo sviluppo quel sapere assoluto che Schelling avea presupposto nella intuizione intellettuale: così la Logica costruisce quella ragione assoluta, che Schelling avea presupposta nell'assoluta identità. I due difetti dello Schelling sono stati corretti.

L'Erdmann chiama il sistema dell'Hegel *Panlogismo*, e questo nome ha tratto parecchi in errore. Si è creduto che l'Hegel avesse fatto della Logica un'ipostasi, e le

avesse attribuito tale indipendenza, da dedurne poi la natura, e lo spirito. Invece a noi sembra più esatto questo giudizio che ne portò il Ronsekranz. « Il sistema dell'Egel, ei scrisse, è molto più filosofia dello spirito, nel senso, che presso di lui il concetto dello Spirito soltanto fa pure possibile quello della Natura e dell'Idea. »

Premesso ciò, quando l'Hegel, per aprirsi un varco dalla prima parte dell'Enciclopedia alla seconda, afferma che l'Idea per attuarsi perfettamente non può rimanere nella sua universalità, ed ha bisogno di apparire; ed apparire non può, se non fuori di sè. diventando Natura; cotesto non può dirsi un vero passaggio, come si è dai più inteso. Anzi tutto, osserva lo Zeller, dedurre l'idea della natura non importa dedurre la natura stessa come esistenza reale; e poi, l'Idea logica essendo un risultato della Fenomenologia, è chiaro che a lei non si sarebbe arrivati senza muovere dalla certezza sensibile, la quale pressuppone sì il singolo soggetto, come il singolo oggetto; e quindi presuppone la natura non meno dello spirito. Finalmente è stato avvertito che quando si tratta di passaggio da una parte all'altra del sistema, Hegel accenna sempre a passaggio logico, non già temporaneo.

La filosofia della natura comprende il regno della necessità esteriore: e dell'accidentalità: nella natura l'Idea riveste una forma sproporzionata alla sua universalità, e vi sta quindi a disagio, e si sforza di spogliarsene ad ogni patto. Tre sono queste forme, considerate a grandi tratti, la meccanica, o l'astratta idealità della materia; la fisica, o le determinazioni della particolarità, la pluralità delle qualità; l'organica, o la riduzione delle differenze particolari all'ideale unità.

A confessione degli stessi storici hegeliani, questa è la

parte più debole dell'Enciclopedia; lo Zeller vi nota parecchie asserzioni arrischiate; che, cioè, soltanto il nostro sistema solare sia il sistema della razionalità attuata nel cielo; che le rimanenti stelle siano astratti centri di luce; che nel sistema solare siano più perfetti i pianeti, e tra i pianeti perfettissima la terra, e ciò per potere in essa preparare degna stanza allo spirito del mondo, e trattare la storia umana come storia di tutto l'universo.

La filosofia della natura perviene fino all'organismo vivente: la morte dell'individuo naturale è il momento negativo che indica, non esser neppure questo la forma adeguata dello spirito: la natura si nega con la morte, perchè da questa negazione nasca lo spirito: novella fenice, ella si abbrucia, per rinascere in forma più bella.

La Filosofia dello spirito è la mira principale del sistema hegeliano; tanto che, mentre l'autore tralasciò ogni ricerca ulteriore intorno alle singole sfere naturali, delle produzioni dello spirito trattò non pure in complesso nella Enciclopedia; ma vi si rifece capo per capo in trattazioni speciali.

Lo Spirito è l'Idea che acquista coscienza di sè, attraverso l'esteriorità de' suoi fenomeni; sicchè, dove l'essenza della natura era la necessità esteriore, quella dello spirito è la libertà, ossia la indipendenza da ogni esteriorità, la consapevolezza della necessità interna: egli tende ad attuarsi com'è in idea; ad essere per sè quello ch'è in sè.

La vita dello spirito si dispiega in tre momenti. Nel primo è spirito soggettivo; nel secondo, oggettivo; nel terzo, assoluto.

E lo spirito soggettivo è trattato in tre scienze speciali, nell'Antropologia, nella Fenomenologia, nella Psicologia.

Nell'Antropologia lo spirito è ancora considerato come

entelechia del corpo, come unità immateriale della vita organica, come legame immediato tra l'universale ed il particolare. Nella Fenomenologia è trattato nelle sue apparizioni, nei gradi che percorre, come coscienza sensibile, come percezione, come intelletto, come autocoscienza, come ragione. Nella Psicologia finalmente è trattato come teoretico, o come intelligenza; come pratico, o come volontà; come libero, o come moralità.

Nel momento soggettivo, lo spirito si riferisce ancora a sè stesso, lavora nella coscienza alla conquista della sua liberazione: nel pratico egli attua la sua libertà in un mondo fatto da lui stesso. E cotesto mondo etico si compone di tre momenti, che si succedono anche qui logicamente anzichè in ordine di tempo; e sono il diritto, la moralità, il costume. Nel costume si forma quella ch'Hegel chiama sostanza etica, da distinguere dalla semplice ed immediata realtà naturale: e la sostanza etica s'ingrada e si ordina in tre organismi sempre più larghi, nella famiglia, nella società civile, ossia nel Comune, e finalmente nello Stato.

Lo Stato è, per lui, la realtà dell'Idea etica nella sua pienezza, o, com'ei dice, la totalità etica: è l'assoluto, immoto fine di sè; è l'attuazione della libertà: allo Stato compete l'altissimo dritto, ai singoli individui l'altissimo dovere di esserne cittadini.

V'è stato chi ha trovato esagerato questo concetto, ed è parso un ritorno allo Stato classico, a cui l'individuo è immolato. Lo Zeller trova in certa guisa meritato il rimprovero, ma avverte a discolpa dell'Hegel, che vissuto in tempi in cui la vita dello Stato si era nei più oscurata, l'averla rafforzata fu certamente un gran bene.

Dal conflitto degli Stati, come da vivo contrasto dia-

lettico, emerge quello che l' Hegel chiama Spirito del mondo; il cui sereno e fatale cammino è descritto nella Filosofia della storia.

Ogni momento del suo sviluppo segna quella che dicesi epoca storica: ogni nuovo principio è portato da un popolo, il quale lo comprende, lo esprime, e lavora a farlo trionfare: vive anzi per questo trionfo, ed ottenuto che sia, il popolo passa, nè più ricompare su la scena della storia, ed un altro ne prende il posto per adempiervi alla sua volta la propria missione.

Le soste principali della storia sono tre, compendiate in queste tre formole: nella prima un solo è libero; nella seconda, alcuni sono liberi; nella terza, tutti sono liberi: l'Oriente, la Grecia e Roma, e finalmente il popolo germanico sono stati i portatori di queste tre grandi forme della coscienza umana. Attuare la libertà è il fine supremo della storia del mondo: lo sviluppo della libertà è la vera Teodicea.

Nella costruzione della storia, tentata dall' Hegel, è stato biasimato lo sforzo e l'artificio architettonico; e non c'è da dissimularlo: ma accanto a questo biasimo, per essere giusti, stimiamo da aggiungere la seguente osservazione dello Zeller. Se la storia, di prammatica si è fatta critica; se non si appaga più delle tradizioni, ma dei fatti accertati s'ingegna d'intendere il nesso ed il significato; tutto ciò si deve all'influsso, che la filosofia della storia dell' Hegel ha esercitato anche su quelli, che non sono mai appartenuti alla sua scuola.

Dalla storia del mondo, supremo risultato dello spirito oggettivo, nasce l'esigenza dello spirito assoluto.

Che cosa si compie nella storia del mondo? Il sollevamento dello spirito su tutt' i contrasti, su tutte le fi-

nitudini: penetrato che sia questo sollevamento nella coscienza, ne nasce quella conciliazione tra lo spirito soggettivo, e l'oggettivo, che prende una di queste tre forme, o di rappresentazione, o di sentimento, o di scienza.

L'unità dello spirito soggettivo e dell'oggettivo espressa nella forma della rappresentazione è l'arte; nella forma del sentimento è la religione; nella forma del sapere è la Filosofia.

Nell'Enciclopedia Hegel aveva trattato l'arte come un momento della religione; chiamando religione dell'arte la religione greca principalmente: dipoi trattò il sistema delle arti come indipendente, in quelle lezioni di Estetica, che furono raccolte dall'Hotho.

Qui l'arte è classificata secondo la misura della relazione che ha l'Idea con la forma: nel primo momento la forma sorpassa l'Idea, e l'arte si chiama simbolica; nel secondo c'è tra loro perfetta armonia, è l'arte si chiama classica: nel terzo l'Idea prevale su la forma, e l'arte si chiama romantica. Arte simbolica è l'architettura; classica, la scultura; romantiche poi sono le altre tre arti belle, la pittura, la musica, la poesia.

Nella religione la forma è un intimo sentimento; ed Hegel nella Filosofia della religione tratta prima il concetto di religione in generale, di poi le religioni particolari, finalmente la religione assoluta, o il Cristianesimo; o con altri nomi ancora, chiama la prima forma, religione del Padre; la seconda del Figlio; la terza, dello Spirito.

L'altissima forma dello spirito assoluto è, come abbiamo visto da prima, la filosofia: ad un contenuto altrettanto nessuna forma è proporzionata, salvo l'assoluto sapere. La filosofia stessa però ha uno sviluppo, una sto-

ria. L'Hegel, che concepì lo spirito come storia, non può a meno di concepire come storia anche il processo che deve comprenderlo: lo spirito storicamente si fa, e storicamente si conosce. Da qui l'esigenza di ordinare i sistemi filosofici secondo le categorie logiche, che costituiscono questo schema. Hegel ha detto, che i sistemi filosofici debbono corrispondere alle categorie della sua Logica; se non che, non si è badato che le categorie non implicano nessun processo temporaneo, onde il fondamento del criterio hegeliano può rimanere saldo, quando anche si provi un certo spostamento nella successione temporanea dei sistemi filosofici; ed un certo divario tra l'ordine da lui adottato, e quello che storicamente si è sviluppato.

Un saggio di questa corrispondenza poi è questo. La Filosofia degli Eleati risponde alla categoria del puro essere; quella di Eraclito al divenire; degli Atomisti, allo essere per sé; quella di Platone, all'essenza, di Aristotele, al concetto; quella dei Neoplatonici al pensiero come totalità. La filosofia moderna corrisponde all'Idèa come spirito: Cartesio, alla coscienza; Kaat e Fichte all'auto-coscienza; Schelling, alla ragione. Nella filosofia hegeliana tutt'i sistemi precedenti sono contenuti come momenti già sorpassati.

Ecco delineato in breve il sistema più vasto, che lo spirito moderno abbia concepito. V'ha certamente dei difetti, e non pochi: niuno però, che lo abbia veramente studiato, potrà negare che quanto vi è condensato basterebbe a formar la gloria di parecchi valentuomini.

CAPITOLO XXIII.

HERBART.

Giovanni Federico Herbart nacque ad Oldenburg il 4 maggio 1776; d'un anno più giovane dello Schelling, di sei più giovane dell'Hegel. A Iena udì Fichte il 1794; il 1802 si abilitò in filosofia a Gottinga: dal 1809 in poi insegnò a Konisberg, e dal 1833 in poi a Gottinga, dove morì il 14 agosto 1841.

Herbart entrò nell'aringo filosofico polemizzando contro Schelling, ed il primo germe del suo *Realismo* si contiene in una critica scritta contro questo filosofo fin dal 1796. Dipoi esercitossi in lavori pedagogici, specialmente intorno al sistema di Pestalozzi, che aveva conosciuto di persona nella svizzera; e soltanto dal 1806 in poi ritornò sui problemi principali della filosofia. Intorno a questi compose *I punti capitali della Metafisica*, pubblicati il 1806, e'l 1808; *I punti capitali della Logica*, pubblicati pure il 1808; la *Filosofia pratica universale*, l'anno stesso; tutti a Gottinga. Il 1813 pubblicò a Königsberg l'opera più comprensiva col titolo di *Trattato d'introduzione alla filosofia*; ed il 1816 l'altro *Trattato di psicologia*. Il 1822 scrisse *Su la possibilità e la necessità di applicare la matematica alla psicologia*; il 1824-25 la *Psicologia come Scienza, nuovamente fondata su la sperienza, la metafisica, e la matematica*; il 1828-29 la *Metafisica universale*; tutti a Königsberg; il 1831 ad Halle pubblicò una *Breve Enciclopedia filosofica*; e finalmente le *Ricerche psicologiche* a Gottinga il 1839-40.

Nè abbiamo annoverato tutti gli opuscoli di lui, che si trovano, insieme con le opere mentovate, nell'edizione dell'Hartenstein in dodici volumi: soltanto citiamo i seguenti scritti in latino: 1. *Principii metafisici della teoria intorno all'attrazione degli elementi*; 2. *della misura dell'attenzione*; 3. *del principio del mezzo escluso tra i contraddittori*.

L'Herbart si rannoda a Kant; se non che, dove gli altri continuatori della filosofia critica si erano sforzati di scartare la cosa in sè, e di spiegarla la conoscenza per mezzo della sola attività del soggetto; egli tenne la via opposta, e per salvare la cosa in sè, mise da banda le intuizioni, e le categorie.

Fichte era mosso dall'Io in sè, egli muove dalla cosa in sè. Veramente non si può dire dalla cosa, ma dalle cose, quando si parla del principio herbartiano, perchè Herbart alla identità schellinghiana contrappone la molteplicità e l'individualità degli esseri. Onde la sua posizione si può riassumere così: contro Fichte è realista; contro Schelling è individualista. Alla filosofia *della moda*, com'ei chiamava quella dei due precitati filosofi, ei mette di contro un Realismo individualista, che tiene assai delle monadi leibniziane.

Che cosa è la filosofia per l'Herbat? È l'elaborazione dei concetti. Ed elaborarli vuol dire renderli chiari e distinti. Alla chiarezza formale di tutti i concetti provvede la Logica, la quale perciò non si dà nessun carico del loro contenuto. L'Herbart qui cade d'accordo con Kant, il quale restrinse il compito della logica all'analisi de' concetti come tali.

Badando al contenuto poi, v'ha concetti, i quali si trovano implicati in contraddizioni: liberarli da queste

contraddizioni: giustificarli, integrandoli e migliorandoli, è il compito della Metafisica.

Altri concetti finalmente richiedono un'altra specie di elaborazione, un'aggiunta dippiù, la quale esprime il loro valore; e questa parte della filosofia si chiama in largo significato Estetica. La parte dell'Estetica poi, la quale da quest'aggiunta trae dei precetti che servono alla condotta della vita, si dice più particolarmente filosofia pratica, o dottrina delle virtù e de' doveri.

Logica, Metafisica, Estetica sono le parti in cui si divide la filosofia, secondo l'Herbart; e ciascuna di queste ha il metodo proprio, perchè, per lui, non c'è un metodo filosofico in generale applicabile a tutt' i concetti, salvo il metodo logico: la Metafisica e l'Estetica hanno metodi differenti.

Siccome Kant, dopo aver distinto le nostre conoscenze in analitiche e sintetiche, e notato che quelle non aggiungono nulla alla nostra scienza, salvochè una maggior chiarezza, trattò delle analitiche nella Logica, e delle sintetiche nella Critica della ragion pura; così fa l'Herbart: nella Logica tratta delle conoscenze analitiche; nella Metafisica, delle sintetiche, o delle sperimentali.

Indicata la definizione, e la divisione della filosofia, esaminiamo il metodo che l'autore segue nella Metafisica, di cui la prima parte è intitolata *Metodologia*.

La Metafisica muove da un dato, che poi si studia di trasformare. Qual è questo dato? Kant era cominciato dalla sensazione, Herbart comincia dal complesso delle sensazioni, o meglio dai concetti della speranza già formati. Se noi ci fermassimo a questi concetti, la nostra scienza sarebbe la Fisica, che li accetta come sono, e non va più in là: noi invece risaliamo più alto, e ri-

flettendovi sopra, scorgiamo che ci sono dati come unita certi concetti complessi, i cui elementi contrastanti è impossibile pensare veramente come uno. Siffatta riflessione genera lo scetticismo, ch'è il primo passo della speculazione, ma dal quale bisogna districarsi. In qual modo?

La contraddizione è la molla principale del metodo herbartiano, com'è dell'hegeliano, con questo divario però, che per Herbart essa nasce dall'imperfezione de' nostri concetti, e rimossa che sia, le cose sono conosciute nella loro essenza; per Hegel, invece, la contraddizione è dentro le cose stesse, e si può togliere, ma soltanto a patto da essere pure conservata, e compresa come momento necessario della loro essenza. Herbart chiama il suo, *Metodo de' rapporti*, ch'è il contrapposto reciso della Dialettica hegeliana. E perchè dirlo metodo de' rapporti? Perchè la contraddizione tra soggetto e predicato si leva, considerando il soggetto non come uno, ma come molti, come un insieme (*Zusammen*): ora un insieme implica un rapporto.

La regola in cui si compendia il metodo de' rapporti (*Methode der Beziehungen*) è questa: *quando una cosa dev'essere pensata, e non può essere pensata come una, si pensi come molti.*

L'autore paragona questo metodo a quello, che divide la direzione risultante da parecchi movimenti elementari nei suoi primi componenti. Or poichè la direzione risultante nasce da un incontro, perciò l'Herbart chiama pure il suo, metodo delle vedute accidentali (*Methode der zufälligen Ansichten*).

Quali sono ora i concetti della spereienza che hanno bisogno di essere integrati dalla riflessione filosofica? Tre,

la cosa e le sue proprietà; il cangiamento e la sua causa; l'io e le sue rappresentazioni.

La Metafisica, dopo aver toccato del metodo nella prima parte, ch'è detta *Metodologia*, pon mano a risolvere queste contraddizioni; e si divide in tre altre parti, che l'Herbart chiama *Ontologia*, *Sinecologia*, *Idologia*.

L'obbietto della Ontologia è l'essere come tale. A noi veramente vien dato il fenomeno, e se questo non implicasse nessuna contraddizione, noi non c'indurremmo a filosofare. La contraddizione poi è questa, di trovare, cioè, in tutt'i concetti della sperienza l'uno immedesimato coi molti.

Il fenomeno inoltre non si potrebbe spiegare senza l'essere onde l'Herbart dice: quanto è l'apparire, tanta è l'indicazione dell'essere. Se non ci fosse l'essere, che cosa apparirebbe? E come si può impugnare l'essere, se anche il fenomeno è?

Or dunque che cosa è l'essere, a cui l'apparire accenna, come a concetto necessario per integrarlo?

L'essere è assoluta posizione. L'Herbart tesoreggia la dottrina di Kant nella confutazione dell'argomento a priori per provare l'esistenza di Dio; cioè: l'essere non è nota di un concetto, ma posizione. L'essere non può inchiudere nessuna negazione, la quale è sottrazione dell'essere; e quindi nessuna relazione, perchè questa implica distinzione di termini, e perciò negazione sempre. L'essere non può avere, se non una sola qualità, e questa dev'essere schiettamente semplice.

Premesso ciò, è facile scorgere in quale contraddizione si avvolgano i concetti d'inerenza, e di cangiamento. L'inerenza importa che una cosa abbia più proprietà; o in altri termini, che l'uno sia molti: ora l'essere non

può avere più d'una qualità. Il cangiamento importa, che dell'essere, parte si sia conservato, parte si sia mutato: ora l'essere è semplice, non si può sdoppiare. L'inerenza importa che più qualità siano la stessa cosa; il cangiamento importa, che una stessa cosa rivesta più qualità; affermazioni, le quali contraddicono alla natura dell'essere in sè, ch'è semplice, ed incapace di più qualità.

L'Herbart prosiegue l'analisi della causalità, e la mostra contraddittoria sotto ogni aspetto: noi dobbiamo contentarci di additare tali contraddizioni per sommi capi.

La causalità, ei dice, è stata considerata o come meccanismo, o come libertà, o come destino; cioè o come causalità esterna, o come determinazione di sè, o come divenire universale. Chi dice che un cangiamento è prodotto da una causa esterna, è costretto di ammettere un regresso all'infinito, senza potersi fermare mai: è la contraddizione rimandata da un termine all'altro, ma non mai risolta. Chi dice che la volontà si determina da sè, non s'accorge, che così lo stesso essere dovrebbe sdoppiarsi in due, in un agente ed in un paziente. Chi finalmente ammette l'assoluto divenire, presuppone che due qualità opposte possano concentrarsi in uno. Tutte queste ipotesi sono contraddittorie. Il cangiamento adunque, del pari che l'inerenza, appartengono ai fenomeni, non già all'essere.

Ora come si può trovare nei fenomeni ciò che non si trova nell'essere, su cui i fenomeni si fondano? Ecco il problema capitale della Ontologia.

Ciò è possibile soltanto; risponde l'Herbart, se come fondamento si considera non già l'essere, ma il rapporto che hanno gli esseri tra loro. Ecco perchè il metodo herbartiano è detto metodo de' rapporti.

L'essere consta di molti *reali*, i quali sebbene semplici ed immutabili in sè, pure nel loro insieme possono fondare ciò che ciascuno da solo non potrebbe. Sicchè se sono date differenti serie di reali, che mettono capo in un unico punto di partenza, nasce la rappresentazione della cosa e delle sue proprietà: l'unico punto apparirà come cosa, le varie serie come proprietà. Similmente se nell'assemblamento di più reali succede lo spostamento di uno; ciascun reale rimane lo stesso, ma l'insieme sarà mutato; ed il rapporto fra i due assemblamenti apparirà come cangiamento. In entrambi i casi si tratta di vedute accidentali. Così una stessa linea, dalla diversa postura nel cerchio, può apparire una volta come raggio, un'altra volta come tangente: ed un tono, nella scala musicale, senza accrescere nè scemare il numero delle sue vibrazioni, può essere una volta tono fondamentale; un'altra volta, ottava.

Ma se i fenomeni nascono dai rapporti de' reali, in che consiste siffatto rapporto? Eccolo. I reali stanno uno di contro all'altro, ciascuno con la sua qualità originaria: posto ora che uno di questi contrasti all'altro, poichè smettere la propria qualità nessuno de' due potrà mai, succede che uno turba l'altro, e l'altro nonostante il perturbamento conserva la propria qualità; e in questa conservazione appunto si fonda il reale apparire delle cose. Così nasce la teorica della perturbazione (*Störung*), e della conservazione (*Selbsterhaltung*), che all'Herbart val come spiegazione sì de' fenomeni fisici nella Filosofia della Natura, come de' fenomeni psichici nella Psicologia. La Sinecologia (da *συνεχής*, *continuo*), o la scienza del continuo, serve di fondamento ad entrambe.

Che cosa è questo continuo?

I reali esistono in uno spazio intelligibile, il quale si differenzia dallo spazio fenomenale, dove sono rappresentate le nostre sensazioni, perchè il primo è reale, l'altro è in noi. Lo spazio intelligibile però è *discreto*; lo spazio fenomenale è *continuo*.

Nello spazio intelligibile i reali sono uno accanto all'altro, tutti in riposo: il moto è soltanto relativo, e nasce se un reale si paragona ad un altro. Che se poi la qualità dei due reali contigui è uguale, non proviene nessun turbamento; se invece una qualità è opposta all'altra, ne nasce un turbamento, e di rincontro una conservazione; ed il turbamento corrisponde a quello che dicesi urto, la conservazione a quella che dicesi resistenza, e nella essenza stessa del reale nasce uno stato intimo che corrisponde al turbamento esteriore. Questo stato nei reali, che si dicono anime, è appunto, come vedremo, la rappresentazione.

Ma prima di passare ad altre applicazioni, giova esporre alcune osservazioni a proposito della Ontologia herbartiana.

Herbart dice: ogni apparire nasce dalla propria conservazione del reale non ostante la perturbazione occasionata dagli altri reali; e sta bene: ma dove si trovano radunati cotesti reali, perchè si turbino a vicenda? Non nello spazio fenomenico, perchè questo è creatura del nostro pensiero, e contiene i fenomeni, non già gli esseri; dunque nello spazio intelligibile. Ma chi non vede il circolo, che si fa, quando una volta si dice che lo spazio nasce dall'essere insieme (*Zusammensein*) dei reali; e un'altra volta si dice, che i reali stessi si trovano insieme, perchè sono nello spazio? E poi: fossero insieme i reali, in quell'altro spazio ch'ei dice intelli-

bile, che ne verrebbe, quando ciascuno è indipendente dall'altro, e la sua qualità non è soggetta a cambiamento di sorta? E per qual motivo una qualità semplicemente differente da un'altra ei la converte in contraria, e ne fa nascere un contrasto? Non possono forse i reali differenti stare insieme senza turbarsi, e darsi impaccio? Ne viene una perturbazione, dice l'Herbart; ma perturbazione non è dunque cambiamento, quel cambiamento che avete dichiarato impossibile? Non è l'influsso di un'azione esteriore? E non avete voi impugnato ogni estraneo influsso?

La conseguenza legittima della dottrina herbartiana, che rifiuta ogni mutazione nei reali, sarebbe di ridurre ogni fenomeno di annodamento, o di cambiamento a mere apparenze subbiettive. Herbart intanto ammette uno spazio intelligibile, in cui debbono esser pensate come esistenti le essenze reali, e che differisce dallo spazio fenomenico; duplicato inutile, perchè privo di continuità, e quindi incapace di dare alle essenze reali un unico ricettacolo. Ammette l'apparire come reale, e non come soggettivo, e lo fa derivare dalla conservazione propria di ciascun reale: deduce da questi presupposti il moto, e la materia, e costruisce la Sinecologia; che dovrebbe essere scienza del continuo, e non è. Nelle altre applicazioni però qui non ci è dato seguirlo.

Nella quarta parte della Metafisica, detta da lui *Idologia* (da εἰδωλα, *imagini*) sono le fondamenta della Psicologia, ch'è la scienza meglio coltivata e da lui, e dai suoi seguaci.

L'Idologia muove dall'Io, come l'Ontologia era mossa dal fenomeno d'inerenza e di cambiamento: essa si studia di levarne le contraddizioni.

L'anima non può avere molte facoltà, come la psicologia volgare ha supposto. La critica molto sottile che istituisce in questo proposito, deriva dal suo principio ontologico, che ogni essere non può avere più di una sola qualità. Questa qualità ci è sconosciuta: la sua attività però si palesa come conservazione di sè. L'anima risiede nel cervello, e si muove in uno spazio determinato: esistendo insieme col corpo ne riceve quelle perturbazioni, che sogliono tutti gli altri reali ricevere: ella resiste a suo modo, e conserva la sua qualità: si dicono impressioni le perturbazioni, si dicono rappresentazioni le sue conservazioni. L'anima non sarebbe adunque rappresentativa senza questa coesistenza; ed in ciò l'Herbart si differenzia dal Leibniz, a cui le monadi erano di propria natura rappresentatrici. Ha ogni monade, per l'Herbart, solo in occasione di una perturbazione, uno stato intimo, in certa guisa forse analogo alla rappresentazione; ma quale sia, non si sa: nell'anima solo ci è dato averne coscienza, e di sapere quindi che cosa sia la *Selbsterhaltung*. Tutta la vita psichica si compendia adunque nel mutuo rapporto tra le rappresentazioni. E le rappresentazioni o s'annodano, se appartengono a serie differenti, o a un differente continuo, come l'Herbart suol dire; ovvero si fondono insieme, se appartengono alla stessa serie: una rappresentazione differente impedisce l'altra: vince chi ha più intensità: quando l'intensità di una rappresentazione è uguale a zero, essa è ricacciata al di sotto della soglia (*Schwelle*) della coscienza; la vincitrice rimane al di sopra. Una serie può concorrere in aiuto di un'altra, o può unirsi con la contraria a ricrescere la somma degl'impedimenti: la psicologia sottosta alle leggi generali della matematica, e c'è una statica ed una

meccanica dello spirito come di tutte le forze in generale: l'Herbart s'ingegna di ricercarne le formole. In questa concezione, è superfluo dirlo, ogni libertà, nel senso kantiano, sparisce; tutte le funzioni cogitative nascono dal giuoco delle rappresentazioni, le quali schierate in serie assiduamente si contrastano il campo.

Tutto il complesso delle rappresentazioni che sta in legame con l'anima si chiama l'Io. L'Herbart rileva le contraddizioni dell'Io, come ha fatto della inerenza, e del cangiamento. L'Io come primo principio di tutte le nostre rappresentazioni sarebbe, difatti, uno e molti, allo stesso modo della cosa e delle sue proprietà. Ma, oltre a questa contraddizione già notata, un'altra ce ne sarebbe, peculiare all'Io. S'egli, per noi, significasse chi rappresenta sè stesso: noi c'impiglieremmo in un progresso all'infinito; perchè chi rappresenta è insieme il soggetto e l'oggetto, il rappresentante ed il rappresentato; e niente impedirebbe che il rappresentato da capo fosse alla sua volta rappresentante, e così via via.

Per levare questa contraddizione, l'Herbart ricorre al suo metodo consueto, e come la cosa indica soltanto il punto dove s'incontrano più serie d'immagini, che sono le sue proprietà; così l'Io indica soltanto il punto dove coincidono più serie di nostre rappresentazioni. La coscienza dell'Io nasce adunque quando distinguiamo questo punto, dove le serie s'intersecano, dalle serie stesse intersecantisi: punto, che non è fisso, ma mobile, cangiante ad ogni nuova combinazione di rappresentazioni. L'Io non è un'essenza reale, ma un punto d'intersezione, dove le masse delle rappresentazioni si scindono in due, una appercepente, l'altra appercepita. L'inganno di crederlo un'essenza nasce da ciò, che per essersi fatta astrazione da una parte delle

rappresentazioni, che si è considerata come oggetto, si crede potersi fare astrazione da tutto il complesso, lasciando come soggetto l'Io vuoto.

Nella Psicologia herbartiana più manifeste si mostrano le lacune del sistema. L'apparire qui è la rappresentazione; e se si domanda a chi apparisce la rappresentazione? l'Herbart non può dare nessuna risposta. Difatti perchè apparisse all'anima, bisognerebbe ch'essa fosse in lei, e la semplicità dell'anima resterebbe offesa. Se l'anima avesse la rappresentazione del cambiamento, si cambierebbe ella stessa: come conciliare ciò con la inalterabilità, che l'anima, come ogni altro reale, deve sempre, ed in ogni circostanza conservare? L'anima, si dice, è perturbata dagli altri reali, e nel perturbamento si conserva nella sua schietta qualità. Ma come può patir turbamento, come rappresentarselo, se niente in lei può accadere di nuovo? Ecco delle obbiezioni insolubili.

Il Zeller nota che se l'Ontologia herbartiana si poteva schermire dalle incalzanti difficoltà, interpetrando la dottrina del filosofo in senso idealista, e facendo dell'apparire delle cose un fenomeno meramente soggettivo; quest'ultima scappatoia, potuta escogitare a scapito dei principii herbartiani, è tagliata affatto nella Psicologia. Imperocchè, ammesso pure che la molteplicità e la mutua azione delle rappresentazioni cadano soltanto nel fenomeno, mancherà poi sempre il soggetto rappresentante, il reale a cui essa rappresentazione apparisca. In poche parole: dire essenza rappresentatrice è dire insieme uno e molti; è distruggere il principio dell'ontologia herbartiana: il pensiero in generale è il capitale intoppo, lo scoglio contro cui si rompe il suo sistema.

Sicchè tutta la psicologia manca di base: Herbart vuo-

le chiarire il processo della rappresentazione, senza lasciar sussistere, senza poterlo lasciare, un soggetto, dove questo processo si compia. Per siffatto difetto fondamentale, il suo linguaggio, d'ordinario sì preciso, qui ondeggia incerto, ed è costretto ad essere metaforico. Le rappresentazioni che dovevano esser forme della conservazione (*Selbsterhaltungen*) dell'anima, e non altro, acquistano un valore indipendente, sono considerate come orze, a cui si attribuisce una resistenza ed uno sforzo, che impedito scendono sotto la soglia della coscienza, che rinforzate di aiuti rimontano in su, che si annodano, si fondono, si rannodano da capo, nè più nè meno, dice lo Zeller, che al modo come sogliono le molecole dei corpi, o la materia gassiforme capace di condensarsi, e di espandersi. L'Herbart attribuisce alle rappresentazioni quel valore che avea rifiutato ai reali: l'Herbart avea biasimata la vecchia Psicologia, la quale delle facoltà dell'anima avea fatto tante ipostasi, ed egli incorre nello stesso biasimo, personificando le rappresentazioni.

Qual è il risultato del realismo herbartiano?

Herbart voleva uscire dal fenomeno, cogliere la cosa in sè, contro ai tentativi dell'idealista, e intanto dei reali in sè, secondo lui, non abbiamo nessuna notizia, la loro qualità ci rimane occulta: tutto quello che conosciamo è l'apparire di questi reali, il fenomeno; con questo di più, che non sappiamo dove alloggiare questo apparire. Voleva egli inoltre farla finita con le costruzioni a priori, ed i suoi *reali* non sono dati dalla esperienza, ma presupposti; onde è da conchiudere, ch'egli nè oltrepassa il fenomeno di Kant, nè sa sfuggire all'Idealismo contemporaneo.

L'ultima parte della filosofia herbartiana è l'Estetica.

La Metafisica muovendo dai concetti della speranza si studia di chiarirli, integrandoli, e liberandoli dalla contraddizione in cui sono implicati: l'Estetica, invece è indipendente dal dato empirico; i suoi giudizi esprimono soltanto il nostro piacere o dispiacere. Se non che il piacere ed il dispiacere qui provengono da un giudizio del gusto, che non si riferisce al contenuto, ma alla semplice forma; onde si debbono distinguere dal piacere e dal dolore sensibile: il contenuto è affatto indifferente.

Sotto un altro rispetto poi l'Estetica rassomiglia alla Metafisica, in quanto che, sebbene questa muova dal dato, tuttavia non si occupa, nelle sue integrazioni, delle qualità de' reali, ma soltanto dei loro rapporti.

I giudizi estetici applicati alle determinazioni della nostra volontà, in quanto approvano o disapprovano le nostre azioni, costituiscono quella parte speciale, che si dice filosofia pratica. L'Herbart biasima il Kant di aver creduto che ci sia un *Imperativo* che comanda il da fare; e molto più, che dalla esigenza del dovere si possa concludere il nostro potere; dalla legge inferire la libertà. Tutto questo sembra all'Herbart un miscuglio dell'Etica con la Metafisica.

I giudizi valutativi delle nostre azioni si fanno paragonando queste a certi concetti modelli, o idee (*Musterbegriffe oder Ideen*); senza che le idee abbiano nessuna efficacia imperativa. Che se la convenienza delle nostre azioni con siffatti modelli piace, ciò succede senz'altra ragione, che per essere il nostro gusto fatto così: chiedere un'altra ragione sarebbe, si sciocco, come domandare, perchè in musica ci piace l'accordo di certi toni. Perciò pure cotesti modelli non sono riducibili in un solo, ne' deducibili uno dall'altro; sono tutti originarii, e slegati.

Quali sono? Herbart ne annovera cinque, che sono l'idea dell'interna libertà, ossia il piacere che si fonda sull'accordo tra la nostra volontà ed il nostro medesimo giudizio; l'idea della perfezione, ossia l'accordo fra l'estensione e l'intensità della nostra attività volitiva; l'idea della benevolenza, cioè l'accordo fra la volontà propria ed un'altra estranea; l'idea del dritto, che si fonda sul dispiacere del disaccordo fra più volontà: l'idea della equità finalmente, ch'è la rivalsa della quantità di bene uguale a quella ch'è stata impedita dall'azione altrui.

Da queste cinque idee etiche originarie nascono cinque idee sociali derivate: la società giuridica dall'idea di dritto; il sistema retributivo dall'idea di rivalsa; il sistema amministrativo dall'idea di benevolenza; il sistema di coltura dall'idea di perfezione; e finalmente la società animata dall'idea di libertà interna.

Nella metafisica herbartiana, la teologia non trova luogo: la religione per lui ha più un valore pratico, che speculativo. Un qualche fondamento per arrivare ad una intelligenza divina si scorge nella finalità degli organismi più alti; chè nè il caso, nè la semplice forma del nostro pensiero basterebbe a chiarir l'ordine che regna nel mondo. Se non che quest'ordine presuppone la realtà dei rapporti tra le essenze semplici; mentre che l'Herbart ha fatto di questi rapporti altrettante *vedute accidentali*. L'ontologia perciò gli vieta di costruire la Teologia: ed egli se ne accorge, e rassomiglia lo sforzo di costruire una teologia razionale al desiderio di Semele, che, per aver voluto vedere Giove, rimase abbruciata.

CAPITOLO XXIV.

SCHOPENHAUER.

Arturo Schopenhauer nacque a Danzica il 1788: suo padre era banchiere, sua madre Giovanna, rinomata scrittrice di viaggi e di romanzi. Da giovane viaggiò in Francia ed Inghilterra: il 1809 studiò a Gottinga, e nella filosofia fu guidato da Ernesto Schulze, lo scettico autore dell' *Enesidemo*, per cui consiglio lesse a preferenza Platone e Kant. Il 1811 udì Fichte a Berlino, e ne rimase insodisfatto. Il 1814 fu promosso a Iena per la dissertazione *Su le quattro radici del principio di ragion sufficiente*, che aveva pubblicato l'anno avanti a Rudolstadt. A Dresda tra il 1814 ed il 1818 compose l'opera principale: *Il mondo come volontà e come rappresentazione*, stampata a Lipsia il 1819. Viaggiò poi in Italia, e visitò Roma e Napoli: fu abilitato all'insegnamento a Berlino il 1820, e fino al 1831 fece parte di quella Università come privato docente. Partitosi di quivi il 1831 pel cholera, fermossi a Francoforte al Meno, dove il 1836 pubblicò il libro: *Su la volontà nella natura*; ed il 1841: *I due problemi fondamentali dell'Etica*; cioè *Su la libertà del volere*; e *Sul fondamento della morale*. A Francoforte morì il 1860. Dei manoscritti da lui lasciati fece un'edizione a Lipsia il Frauenstädt l'anno stesso.

Schopenhauer ha di comune con l'Herbart le prime mosse ed il fine; gli si oppone diametralmente per la via che batte. Entrambi muovono da Kant, entrambi vogliono ravvivarne, e raddrizzarne la dottrina; detestano

con pari disdegno Schelling ed Hegel, benchè essi siano stati pure discepoli di Fichte; Herbart a Iena, Schopenhauer a Berlino. Nel rifare il Criticismo però l'Herbart tesoreggiò la cosa in sè, e tentò di contrapporre alla filosofia della identità il Realismo; lo Schopenhauer rifiuta affatto la cosa in sè, che stima introdotta soltanto nella seconda edizione della Critica kantiana. Secondo lui il mondo ci è dato come semplice rappresentazione; il solo soggetto rappresentante è il portatore del mondo: non c'è oggetto senza soggetto (*Kein Object ohne Subject*). Oltre alla dottrina di Kant crede arrecare un doppio miglioramento, uno riducendo tutte le sorgenti a priori ad una sola, l'altra scartando di tutto punto l'oggetto in sè.

A fornire la riduzione delle intuizioni, e delle categorie in un solo capo, egli s'era accinto nel primo libro da lui pubblicato, del quale ecco in breve il contenuto, ch'ei ritenne in gran parte anche nell'opera principale.

Noi non possiamo rappresentarci nessun oggetto come indipendente, come isolato, ecco il valore universale di quello che si dice proposizione del principio (*Satz von Grund*).

Questo principio ha quattro aspetti, onde, secondo le varie applicazioni, si dice principio dell'essere, del divenire, dell'operare, e del conoscere (*principium essendi, fiendi, agendi, cognoscendi*); che però didatticamente ei tratta con quest'ordine, prima del principio del divenire, poi del conoscere, dell'essere, e dell'operare.

Il principio del divenire importa che ogni nuovo stato ne suppone un altro in cui si fonda: il nuovo stato si considera come effetto di un altro stato che per ri-

spetto ad esso si chiama causa. Applicando questo principio alle sensazioni, noi abbiamo la rappresentazione degli oggetti; e l'applicazione si fa immediatamente per mezzo dell'intelletto, senza deduzione sillogistica, onde anche gli animali ne sono capaci. Il sostrato presupposto da ogni mutazione di stato è la materia, la quale non è altro che la causalità intuita. Il materialismo, che pretende ricavare il conoscere dalla materia, ha torto: è tutto il contrario, il conoscere produce la materia.

Il principio del conoscere estende il bisogno di essere fondate anche alle nostre conoscenze: se non sono fondate, mancano di verità.

La verità delle nostre conoscenze poi può fondarsi su la formale giustezza dell'annodamento de'giudizi, ed è meramente logica; ovvero su le intuizioni empiriche, ed è empirica; o su le forme pure dell'intelletto e delle intuizioni, ed è trascendentale; o sui principii formali della ragione, ed è metalogica; del quale ultimo numero sono il principio di identità, di contraddizione, del mezzo escluso, e della ragion sufficiente. La ragione a cui appartengono, è però facoltà meramente formale: Schopenhauer redarguisce Kant di aver creduto produttiva la ragione pratica.

Il principio dell'essere considera ciascun essere determinato dall'altro: le forme di questa determinazione sono due, lo spazio, ed il tempo: la determinazione nello spazio si dice giacitura; nel tempo, seguito. Dal tempo e dallo spazio nasce il principio d'individuazione.

Il principio dell'operare finalmente si riferisce al volere, per rispetto al quale la legge di causalità prende nome di legge di motivazione.

La causa, per Schopenhauer, prende tre forme, che sono

la causazione, in senso stretto, che si applica alle cause meccaniche; l'eccitazione, che si applica alle organiche; la motivazione, che si applica alla nostra volontà. La motivazione è dunque la causalità stessa, ma operante per l'intermedio delle rappresentazioni fornite dall'intelletto: è la causalità guardata dall'interno, come suol dire il nostro autore.

Dalla precedente esposizione consegue che il principio di causalità vige in tutto il mondo, in quanto è dato nelle nostre rappresentazioni; nessun fenomeno gli sfugge; e nessun oggetto può essere dato, che non sia fenomeno. Il nostro corpo, in quanto è rappresentato, è pure fenomeno; fenomeno è l'io, perchè anch'esso individuo, ed individuo significa essere in un determinato tempo, ed in un determinato spazio, che sono, come s'è detto, le due condizioni del *principium individuitatis*.

Ma non c'è altro che rappresentazioni, e fenomeni? Qui Schopenhauer si apre il varco alla parte del sistema, che si può dire originalmente sua: finora egli stesso ritiene d'esser proceduto d'accordo con Kant: qui non si può dire che se ne svia del tutto, ma si studia di rimettere sotto altro nome la cosa in se, sbandita dal mondo delle rappresentazioni.

Il mio corpo non m'è dato soltanto per via di rappresentazione; io non me lo rappresento soltanto, ma lo sento immediatamente: il mio corpo è l'espressione esatta ed immediata della mia volontà: voglio, e mi muovo: il corpo è l'oggettivazione del volere: il piacere ed il dolore rivelano la proporzione dei movimenti del corpo agli atti volitivi.

Nella rappresentazione Schopenhauer scorge una opposizione tra soggetto ed oggetto; nel sentimento di piacere

e di dolore scorge la rivelazione immediata del nostro intimo essere. Il mondo come rappresentazione, che ci mostra divisi ed opposti, è una illusione; è quale ci apparisce sotto il velo dell'ingannatrice Maja: il mondo come volontà, è la verità.

Ma prima di descrivere il mondo sotto quest'ultimo aspetto, domandiamo con lo Zeller: che cosa abilita il nostro filosofo a dedurre l'identità del volere e del corpo dalla loro corrispondenza? E perchè il corpo dev'essere identico col volere, e non già con la coscienza rappresentativa? Non c'è noto tanto immediatamente il nostro pensiero, quanto il nostro volere? Non ci sono note le nostre percezioni, come le affezioni di piacere e di dolore? E quanto a legame, è forse minore quello che passa tra il corpo e l'io conoscitivo, di quello che passa tra il corpo e l'io volitivo? Il nostro volere ha più diritto alla realtà, che il nostro conoscere?

Le osservazioni dello Zeller sono giuste: la coscienza è creduta, e discreduta ad arbitrio: il corpo rappresentato è fenomeno menzognero: il corpo mosso e sentito ci fa rompere il velo delle apparenze, e penetrare nella essenza.

Chechè sia di ciò, la volontà, per lo Schopenhauer, è ciò che a Kant era la cosa in sè: solo avvertiamo, che prima di lui il Fichte, contro cui lo Schopenhauer mostrò tanto disdegno, aveva detto che l'Io per determinare l'oggetto deve apparire esso stesso come oggetto; onde volere e corpo in noi sono tutt'uno. La sentenza non è dunque del tutto nuova.

Comunque sia, scoperto che nel volere l'*in sè* dell'uomo, ei s'accinge a scoprire che la volontà sia pure l'*in sè* del mondo; anzi che una sola volontà operi da per tutto; ed ecco il suo procedimento.

Se io sono rappresentazione e volontà, dice egli; tutto ciò che mi è dato come rappresentazione, dev'essere altrettanto, ed avere quindi una volontà: l'analogia del mio corpo mi porta a credere che la volontà sia l'*in sé* di ogni fenomeno. Chi pensasse altrimenti, sarebbe un egoista teoretico, forse non confutabile a ragioni, ma degno d'entrare in una casa di matti.

Ammissa la legittimità di questa transazione, per paura del manicomio, il Zeller nota che qui ci è un altro salto, e che il dilemma che fa Schopenhauer: o son volontà io soltanto, ovvero ogni cosa è volontà; ammette una terza ipotesi, che, cioè, ci siano altre volontà come le mie, senza che ogni qualsiasi corpo ne debba esser fornito. Vero è, che la volontà, per lui, ha un significato assai più ampio del comune, perchè Schopenhauer dà questo nome alla gravitazione che spinge i gravi al centro, al magnetismo che volge ai poli la calamita, alla forza plastica della pianta, all'istinto dell'animale, ugualmente che all'azione conscia e motivata dell'uomo.*

La volontà, ei continua, dev'essere una sola, perchè l'individualità proviene dal tempo e dallo spazio, e questi sono forme del fenomeno, e quindi non applicabili alla volontà, ch'è di là dal mondo rappresentato. La volontà inoltre non si potrebbe confondere con l'anima del mondo, e molto meno con Dio, perchè a questo si suole attribuire la coscienza; a quella, almeno, la individualità; condizioni inconciliabili con la cosa in sé: la coscienza è il più alto, il più chiaro dei fenomeni, ma è pur sempre fenomeno. Schopenhauer rifiuta perciò la denominazione di panteismo pel suo sistema.

La volontà si oggettiva nei corpi mediatamente; ma tra questa oggettivazione individuale e la Volontà c'è

un'altra oggettivazione immediata, i cui gradi sono espressi in una serie di forme eterne, immutabili, fuori del tempo e dello spazio. Schopenhauer chiama questi gradi *Idee*, accettando il nome, e fino ad un certo punto il significato che loro diede Platone: esse sole durano, gl'individui passano; anzi elle durano a spese degl'individui.

Tra i gradi di questa serie, che incomincia dalle infime forze inorganiche fino ai più alti organismi, c'è contrasto e inimicizia vicendevole: la specie superiore sopraffà l'inferiore: alla cima c'è l'organismo umano, anzi l'umano cervello, la cui funzione è di rappresentare, cioè di scindere il mondo in soggetto ed oggetto, di moltiplicarlo in individui distinti nel tempo e nello spazio, di collegare ogni cosa con la legge di causalità: la funzione del cervello, in una parola, è l'intelletto. E cotesta funzione serve alla volontà: la conoscenza è un meccanismo, di cui la volontà si serve per obbiettivarsi, e quindi per conservare le idee producendo gl'individui. La causalità, passata attraverso dell'intelletto, diviene motivazione; ed i motivi determinano necessariamente le nostre azioni; alla libertà del volere non c'è da pensare neppure: ed il concetto dell'anima è un'ipostasi trascendente.

La volontà non ha fini, è forza cieca, è volontà di vivere, stimolo di oggettivarsi: perchè voglia vivere, è domanda che non ha senso. Il perchè, come tutte le altre forme dell'intelletto, è fatto solo pei fenomeni.

Il mondo fenomenale c'è per oggettivare la volontà: la volontà si obbiettiva, perchè vuole: c'è, perchè opera: essa intanto fa capire l'intelletto. Succede qui, dice lo Schopenhauer, come nella grotta di Posilipo, dove quando più si è all'oscuro, allora si vede penetrare la luce del giorno.

La filosofia può istituire le sue ricerche ugualmente bene, sia che guardi le questioni dal lato fenomenico, o dal lato della realtà: si può dire che Locke ha trattato la sensibilità, e Kant l'intelletto; e si può dire che il primo ha trattato gli organi sensorii; il secondo, il cervello: perchè la sensibilità è funzione dei sensi, l'intelletto funzione del cervello. Per lo Schopenhauer la fisiologia è tutt'uno con la filosofia. I due principali istrumenti sono il cervello e gli organi della generazione: per quello il mondo apparisce come rappresentazione, per questi si produce, o si oggettiva come volontà.

Lo Zeller fa la seguente osservazione. Il cervello è l'organo, la cui funzione produce il mondo come rappresentazione: dall'altra parte il cervello è esso stesso un corpo determinato, e quindi una rappresentazione: non è questo un circolo? Lo Schopenhauer non mostra d'essersene accorto neppure.

Ma v'è dippiù ancora. L'essenza del mondo è la volontà; parrebbe dunque che l'uomo avesse a liberarsi del fenomeno, sollevandosi alla sua essenza per via di una robusta volontà etica; e così avevano pensato Kant e Fichte. Il nostro filosofo, invece, non fa, nè può fare così. La volontà umana, per lui, non è il puro *in sé* del mondo: è il più chiaro fenomeno della cosa in sé, ma pure sempre rimane impigliata nel fenomeno: pei suoi motivi, pei suoi fini le occorrono le rappresentazioni, quelle esecrate rappresentazioni, che le impediscono di arrivare alla unica, oscura, e cieca volontà, che giace in fondo delle cose. La volontà nostra è sforzo impotente: l'impedimento la fa patire; nè di liberarsene le rimane speranza alcuna. La nostra vita oscilla come un pendolo tra il dolore e la noia; sentenza che si riscontra a capello con quella del

nostro Leopardi: « amaro e noia la vita ». L'Ottimismo non solo è un assurdo, ma è un' amara ironia all' indice patire dell' umanità: Schopenhauer è risolutamente pessimista.

Ma non c'è nessuna via di liberazione? Il nostro filosofo ne addita due, che si potrebbero dire una estetica, l'altra etica. Cominciamo dalla prima.

Schopenhauer ha detto che l'intelletto è in servizio della volontà: se si potesse rivendicare in qualche guisa l'intelletto a libertà, e fare, secondo la frase di lui, del cervello un parassita del corpo; sicché non servisse più a lui, ai bisogni della sua esistenza individuale, allora un certo affrancamento si otterrebbe, mediante una conoscenza sottratta allo spazio, al tempo, ed alla ferrea legge di causalità. Ora tutto ciò è possibile, se, tralasciando ogni relazione concernente l'individuo, noi ci solleviamo alla contemplazione, e alla rappresentazione dell'idea. Le categorie di causalità, di finalità perdono qui ogni valore: non si chiede nè donde vengono le cose, nè dove vanno, nè perchè si fanno; ma si chiede soltanto che cosa sono. L'arte appartiene al genio; e la genialità, dice il nostro autore, non è altro che la più perfetta oggettivazione, l'oggettiva direzione dello spirito contrapposta alla soggettiva, che muove dalla propria persona. Il volgo degli uomini è una fabbrica, in cui la natura produce gl'individui; i pochi genii si sollevano, di là dagli individui, nel cielo delle idee. E fra le arti è più potente quella che più si dilunga dalle rappresentazioni, la musica, cioè, la quale è l'immagine della volontà: le altre arti esprimono le ombre; la musica, le essenze.

Il genio però essendo privilegio de' pochi, l'affrancamento per mezzo dell'arte non basta.

La relazione ordinaria che ha la volontà col mondo è come affermazione di sè, come volontà di vivere: cotesta volontà produce gl'individui, e con loro, indispensabile compagno, l'egoismo; sorgente di ogni male. A troncare dalla radice il male, bisogna che questa volontà si neghi, che cessi d'essere volontà di vivere: la perfezione etica dunque consiste nel rintuzzare l'egoismo, in cui si fonda lo stimolo di continuare a vivere, e di riuscire alla negazione di questa volontà. Il mondo, portato dall'Io, è un inganno; vivere nel mondo è fonte d'infelicità: cercar che questo inganno finisca dev'essere la mira di ogni uomo.

La compassione (*Mitleid*), ossia il sentimento del dolore umano ci fa partecipare ai patimenti degli altri individui, ed è quindi la sola base della Morale: l'egoismo ci rinserra dentro il nostro Io, la compassione ci accomuna. Compassione ed egoismo sono due stimoli che noi portiamo da natura: l'una si riferisce a noi come volontà, l'altro a noi come intelletto. Poichè però in nessun modo ci vien fatto sottrarci a questo universale destino; poichè la nostra volontà non può far senza dell'intelletto, unica virtù è la rassegnazione. Come ottenere questa virtù?

La conoscenza degl'individui opera su la nostra volontà come *motivo*; la conoscenza del tutto opera come *quietivo*, e ci rende rassegnati.

Questa libera negazione del fenomeno ci disvela il vero essere: la perfezione è l'annullamento della individualità; il Nirvana dei Buddisti: la via per giungervi è l'*ascesi*.

Lo Schopenhauer interpreta a suo modo alcuni insegnamenti del Cristianesimo, e li commenda altamente. Il peccato originale significa che la nostra natura è fontalmente malvagia: la grazia è un vero rinascimento, una

trasformazione del nostro carattere intelligibile, è l' *abneget semetipsum* del Vangelo.

Spendiamo ancora poche altre parole su questa ultima parte concernente l'Etica. L'autore vi si rifece più particolarmente in due memorie, di cui una fu premiata dalla Società di Norvegia, il 1839; quella cioè su la libertà dell'arbitrio; l'altra, sul fondamento della morale, mandata all'Accademia di Danimarca, non ebbe il premio, più per l'imtemperanza del linguaggio, che per difetto di merito.

Schopenhauer nella prima impugna la libertà dell'arbitrio, perchè i motivi determinano ogni nostra azione, e perchè il carattere intelligibile non è soggetto a modificazione. Nella seconda stabilisce che noi abbiamo da natura due stimoli fondamentali, l'egoismo, e la compassione; e dall'uno si origina il male, dall'altra la moralità.

Noi osserviamo: l'egoismo fondandosi nell'io, cioè nella divisione fenomenica tra soggetto ed oggetto, come può essere dello stesso valore, ed egualmente originario, qual è la compassione, la quale esprime immediatamente la comune natura di tutti gli uomini? E' se veramente originaria è la sola compassione, o almeno s'è altrettanto originaria, quanto è l'egoismo, perchè dire l'uomo naturalmente malvagio?

Inoltre: il carattere doveva essere immutabile; e perchè dunque la grazia, dissipando il velo menzognero, lo può rifare di pianta?

E poi: come la conoscenza, ch'era la ingannatrice per eccellenza, arriva a svelare la verità, e divenire grazia ricreatrice?

E finalmente: se la volontà è stimolo a vivere, come può negare sè stessa, e pretendere di ammorzare la sua inestinguibile operosità, e di rimanere improduttiva? E

che cosa significherebbe la volontà che non vuole più niente?

La filosofia dello Schopenhauer cominciò con la spartizione del mondo come rappresentazione, e del mondo come volontà; disse inganno la prima manifestazione, realtà la seconda; ed all'ultimo riesce alla soluzione opposta; riesce al trionfo della conoscenza, ed alla negazione della volontà: il principio contrasta con le conseguenze.

CAPITOLO XXV.

SCHLEIERMACHER, E LA SCUOLA ROMANTICA.

Federico Ernesto Daniele Schleiermacher è assai più importante come teologo, che come filosofo; in filosofia ei si può dire un eclettico, che s'innalza su la folla per la qualità dell'ingegno, anzichè per la novità delle ricerche. Ei si chiamava un dilettante di filosofia, e Zeller osserva, che si può prendere in parola.

Nato a Breslau il 1768, conoscitore dei maggiori filosofi dell'età sua, spese la sua attività in lavori accademici, molti dei quali sopra Platone, in prediche, e nella cattedra di teologia che tenne a Berlino, ed in cui lasciò le tracce più profonde: morì a Berlino il 1834.

Da Kant tolse la distinzione fra materia e forma della conoscenza; e la materia chiamò funzione organica; la forma, funzione intellettuale. Dove però per Kant il tempo, lo spazio, la causalità erano forme del soggetto soltanto, per Schleiermacher erano altresì forme della realtà oggettiva.

Nel mondo, tutto è legato insieme in una totalità: Iddio è l'identità del reale e dell'ideale, l'unità di questo

gran tutto. Nel concepire Iddio, egli appena si discosta dalla prima maniera di Schelling, e tra Dio e il mondo par che scorga la stessa relazione, che corre tra l'unità del nostro Io, e la totalità dei suoi atti. La religione, poi, per lui, si fonda nel sentimento di dipendenza che noi abbiamo per rispetto all'essere infinito. All'idea precisa di Dio non possiamo pervenire: di lui abbiamo un'idea negativa, o antropomorfica. Intanto noi lo sentiamo presente nel nostro sentimento, lo troviamo alla cima di tutta la realtà per via del pensiero: e quel sentimento si dice religione, questo pensiero si dice filosofia; la prima, funzione soggettiva: la seconda, funzione oggettiva dello spirito umano; indipendenti però una dall'altra.

Dal dover essere la religione un sentimento individuale, lo Schleiermacher si apre la via a dimostrare il bisogno, che la vera religione debba avere per fondatore un uomo; ma questa ricerca esce fuori del nostro proposito. La religione così concepita, insieme con gli altri elementi, di cui diremo, concorse al nascimento della scuola romantica.

La scuola romantica fu più letteraria, che filosofica: ne facevano parte i due massimi poeti della Germania, Goethe, e Schiller, e i minori che frequentavano il circolo di Weimar; vi si unirono però anche filosofi, fra cui l'Herder, di cui si è detto di sopra, ed altri di cui diremo ora. Due tendenze filosofiche s'incrociano e si confondono in questa scuola, il subbiettivismo ed il panteismo; il primo messo in onore da Fichte, l'altro, mutuato da Spinoza, e rinfrescato dalla filosofia dell'identità di Schelling. Se non che le astruse speculazioni del Fichte furono accomodate all'indole fantastica della nuova scuola, e l'Io puro si trovò cangiato nell'Io individuale, anzi nell'*Io geniale*; nè più nè meno, come il rigore geometrico dell'Etica spi-

noziana aveva rivestito la forma smagliante della filosofia della natura.

Per restringerci al nostro tema, i rappresentanti principali della scuola romantica in filosofia, furono i seguenti.

Federigo Léopoldo di Hardenberg, conosciuto come scrittore sotto il nome di Novalis (1772-1801), che nuota in un mare di sentimenti, che considera il mondo come la fantasia congegnata in macchina, e chiama la natura un indice enciclopedico del nostro spirito. La coscienza morale, per lui, è una guida senza legge; la religione un legame con Dio; ma quale specie di legame abbia ad essere, ogni persona deve giudicare da sè. Tra fenomeno naturale e miracolo ei non fa divario; la magia procede accanto alla speriienza: l'Idealismo, ch'ei professa, è da lui medesimo definito *Idealismo magico*, che rassomiglia a quel periodo della vita schellinghiana, quando il gran filosofo diessi alla chiaroveggenza, ed allo spiritismo.

Federigo Schlegel (1772-1829) si libra pure da principio su le ali del genio; disdegna la *grammatica della virtù*; chiama l'Imperativo categorico di Kant *la giurisprudenza che invade la coscienza*; si solleva su la folla, e la guarda ironicamente; ed espone nel romanzo: *la Lucinda* (1739) il programma di questa nuova foggia di vita, dove non mancava l'emancipazione della donna; romanzo che lo Schleiermacher commentando confutò. Più tardi si tuffò nell'altro estremo, nel misticismo della Chiesa cattolica. Nelle lezioni di filosofia, dettate tra il 1804 e 'l 1806, smise il misticismo, e fondò una filosofia che non doveva essere nè il Dualismo antico, nè l'Idealismo; ed era, come dice lo Zeller, un miscuglio d'Idealismo soggettivo, e di Panteismo; di Teismo cristiano, e di Misticismo teosofico; che l'autore diceva Spiritualismo, e più volentieri ancora

Filosofia della vita; nome che presso di noi adottò il Bertini.

In questa dottrina c'è un principio, che accenna l'influenza dell'Hegel.

Tra il finito e l'infinito, ei dice, non si può trovare legame, se si considerano come semplici esseri: invece se ciascuno di loro si concepisce come vivente, ossia nel proprio divenire, allora l'uno apparirà essere lo stesso dell'altro, benchè in grado differente: l'infinito, sul divenire, non essendo compiuto, sarà pure finito; ed il finito, dovendo essere un'attività sempre in movimento, dovrà contenere un'infinita pienezza.

La *Filosofia della vita* pubblicata il 1828 va di pari passo con la *Filosofia della storia* pubblicata l'anno appresso: entrambe tendono a restaurare l'immagine di Dio già perduta; la prima, nella coscienza individuale; la seconda, in quella del genere umano.

In questa medesima impresa di restaurazione politica e religiosa, anche con maggior ardore, cooperarono Ludovico di Haller (1768-1854), ed Adamo Müller (1769-1829), passati dalla confessione protestante alla cattolica.

Fan parte eziandio della scuola romantica Carlo Solger (1780-1819) filosofo ed estetico; morto prima di aver dato forma definitiva ai suoi pensieri, ma proclive alla filosofia mistica; e Giovanni Erich di Berger, conosciuto come astronomo (1772-1833). Entrambi cercano, come tutti di questa scuola in generale, una certa mediazione tra l'Idealismo subbiettivo di Fichte, e l'Idealismo oggettivo di Schelling; se non che quest'ultimo propende a fare sfumare dippiù la realtà della natura, ed accenna di valersi della *Fenomenologia*, e della *Dialettica* hegeliana.

Tutta quanta la scuola romantica nel suo complesso

svaporò in un soggettivismo sentimentale, ed in un misticismo morboso, che dalla filosofia si travasò nell'arte, nella religione, nella politica; e che uscito dalla Germania si diffuse nella rimanente Europa. L'Io dei romantici però rassomiglia tanto al titanico Io di Fichte, quanto i vaghi sentimenti rassomigliano all'arduo rigore della *Dottrina della Scienza*.

CAPITOLO XXVI.

SCUOLA DI SCHELLING.

I primi vent'anni di questo secolo videro fiorire principalmente la filosofia schellinghiana; quella forma segnatamente che si disse filosofia della natura, e di cui i più fervidi seguaci furono i naturalisti, i quali contribuirono ancora a migliorarla: indicarne i principali è quindi una necessità.

Il più fedele seguace di Schelling fu *Giorgio Michele Klein* (1776-1820) di Würzburg, il quale il 1803 pubblicò i *Documenti allo Studio della Filosofia*.

A Schelling si accostarono pure il naturalista *Kielmayer* nella spiegazione della natura organica, ed il discepolo di lui *Adamo Carlo Augusto Eschenmayer*, il quale dallo Schelling tolse il pensiero fondamentale della sua teoria della Chimica. Avendo quest'ultimo in uno scritto del 1803 osservato, che allo Schelling non era riuscito di chiarire il nascimento della opposizione dal fondo dell'assoluta identità, questi ne prese occasione a scrivere la dissertazione *Filosofia e religione*, di cui sopra abbiamo indicato l'importanza nello sviluppo del sistema schellinghiano.

A Schelling si rannoda pure *Enrico Schubert* (1780-1860), più rinomato come naturalista, che come filosofo.

Col movimento filosofico di Germania cammina *Enrico Steffens* (1773-1845), benchè di origine norvegese. Valoroso geologo, egli ordinò i corpi secondo il concetto della filosofia schellinghiana, e sostenne che l'uomo è il microcosmo, e tutti gli altri organismi sono tanti frammenti dell'organismo umano.

Contemporaneo dello Steffens, e medico prima di esser filosofo, fu il badese Lorenzo Oken (1779-1851). Versato principalmente nello studio della vita organica fece importanti scoperte nella Morfologia; e quando lo Schelling avviossi al Misticismo, ei nol seguì, come altri seguaci avevano fatto, e tenne fermo nella prima concezione della filosofia della natura. Così fece pure Gian Giacomo Wagner (1775-1841), il quale si spiccò dal maestro, come prima venne fuori la più volte menzionata dissertazione *Filosofia e Religione*.

Seguì da prima Schelling il medico *Ignazio Paolo Vitale Troxler* (1780-1866), e ne migliorò l'antropologia: più tardi anzi fece di questa parte la pietra angolare della filosofia, e disse che la filosofia tutta quanta è un'antropologia oggettivata; accostandosi molto al Fries.

Furono schellinghiani, oltre ai predetti, *Giorgio Antonio Federigo Ast*, conosciuto pei lavori su la storia della filosofia, e gli studi su Platone, pubblicati dal 1807 al 1816: *Taddeo Anselmo Rixner*, autore anch'egli di un manuale di storia della filosofia, pubblicato il 1822-23: il rinomato fisiologo *Carlo Federico Burdach*; nonchè *Carlo Gustavo Carus* noto per lavori di cranioscopia e di psicologia; e finalmente il fisico *Hans Cristiano Oersted*, che il 1850 stampò un libro col titolo: *Lo Spirito nella natura*.

Seguace di Schelling nell'indirizzo teosofico, benchè insofferente di esser chiamato tale, fu *Federico Giulio Stahl*, (1802-1862), il quale pubblicò la *Filosofia del dritto* in Heidelberg dal 1830 al 1837; e nella seconda edizione del 1845, a far più manifesto il suo disegno, v'aggiunse: *sul fondamento della intuizione cristiana.*

Speciale menzione meritano il Baader, ed il Krause, che hanno avuto pretensione di originalità, ed hanno trovato parecchi che gliel'hanno attribuita.

Benedetto, Francesco, Saverio Baader (1765-1841) meglio che scolare, si può dire uno spirito assai affine a quello dello Schelling; anzi a quest'ultimo egli indicò il Böhme, e forse lo aiutò a ingolfarsi nel misticismo. Indirizzato da Herder, il Baader era più teologo che filosofo; ed in filosofia volle sempre essere cristiano e cattolico: il domma gli stava sempre in cima di ogni speculazione, ed al domma si sforzava di farla quindi riescire. Come succede però in simili casi, ei fece uno strano miscuglio di filosofemi e di credenze. Iddio, per lui, è vita, quindi essere e divenire ad un tempo; un eterno processo, che s'inizia dalla volontà originaria (*Urville*), e con la sapienza, e la natura forma una triplicità, o, com'egli dice, un *ternario*, che s'estende a quaternario, se la sapienza si considera come *idea*, ossia come elemento impersonale, come possibilità di reali differenze. E, come si scorge, lo sforzo di spiegare la trinità e la creazione.

Baader ebbe molti seguaci tra i cattolici tedeschi, di cui i principali sono *Francesco Hoffmann* in Würzburg, *Lutterbeck* in Giessen, ed *Hamberger* in Monaco.

Nello sforzo di conciliare il teismo col panteismo s'accorda col Baader, Carlo Cristiano Federico Krause (1781-1832). La costui filosofia è pure una teosofia, o una dot-

trina dell'essenza (*Wesenlehre*), com'ei più volentieri suole chiamarla. Se non che il Krause non si fa un debito di rimanere cristiano, e cattolico, come il Baader, e dirimpetto alle religioni positive è razionalista. Ed ha ancora un altro merito, quello di esporre i suoi pensieri con metodo, dovechè il suo predecessore aveva usato una forma disordinata ed aforistica. Il linguaggio del Krause però è geroglifico, dice lo Zeller: la composizione delle parole, ch'egli fa, gareggia di barbarie e di stranezza col gergo degli Scolastici.

Sua intenzione è di conciliare il soggettivismo del Fichte, in cui scorge il cominciamento della filosofia, con l'oggettivo principio di Schelling; di concepire Dio come vivente e come personale, ed il mondo come rivelazione di questo Dio vivo; di collegare insomma il teismo col panteismo. Al suo sistema dà egli perciò il nome di *Panteismo*, o, com'ei chiarisce la nuova nomenclatura: *dottrina del tutto in Dio* (*All-in-Gott-Lehre*).

L'Io, o piuttosto l'uomo come anima e corpo insieme, è vivente: da lui si comincia a filosofare: ma egli è finito, come finite sono tutte le altre unità; bisogna quindi risalire all'incondizionato principio, a Dio, o, com'egli preferisce dire, all'*Essenza*; non a questa o quella essenza, ma all'essenza per antonomasia; anzi all'essenza originaria (*Urwesen*).

Le principali applicazioni ch'egli ha fatte della sua dottrina si riferiscono all'etica ed alla filosofia della storia; con più lusso di fantasia, che di pensiero speculativo.

Seguaci di lui sono Enrico Ahrens, il Tiberghien, il Lindemann, il Bouchittè, l'Altmeyer, il Leonhardi, il Mönlich, il Röder, lo Schliephake.

CAPITOLO XXVII.

SCUOLA HEGELIANA.

Hegel tenne a Berlino, quasi incontrastato, l'impero della Filosofia fino al 1830. Le menti si erano acquetate alle sue soluzioni: all'antica metafisica aveva sostituito egli la Logica, come scienza dell'assoluto; alla religione aveva assegnato un posto ugualmente alto, che alla filosofia; e mentre Kant l'aveva rinchiusa nei limiti della morale, ei le aveva ridato un contenuto dommatico; alla morale finalmente aveva attribuito maggiore larghezza, e dai penetranti della coscienza individuale l'aveva fatta spaziare negli organismi etici. La sua dottrina poteva effettivamente dirsi, come la dice l'Erdmann, una restaurazione dopo la demolizione Kantiana.

Il 1830 questa temporanea tregua cominciò ad esser rotta. Già le condizioni politiche e religiose d'Europa si eran di un tratto mutate: la Francia, il Belgio, la Polonia s'eran levata in armi; l'Inghilterra agitata per la riforma elettorale; la Germania per le rinnovate questioni confessionali; l'Italia rispondeva indi a poco con l'insurrezione delle Romagne. Hegel, in tanta commozione generale, vide assalito pure il suo pacifico regno. Questo regno s'allargava per tutta la Germania. Erano suoi scolari a Berlino Giorgio Andrea Gabler (1786-1853), Leopoldo di Henning, redattore degli *Annali per la Critica scientifica*, organo della scuola, che durarono per venti anni dal 1827 al 1847; Carlo Ludovico Michelet, nato il 1801; Carlo Werder, nato il 1806: l'estetico Enrico Gustavo Hotho, nato il 1802; Enrico Teodoro Rötcher,

nato il 1803; il teologo Filippo Marheineke (1780-1846), il quale era stato prima inclinato alla filosofia schellinghiana; Guglielmo Vatke, nato il 1806; Bruno Bauer, nato il 1809; il giurista Eduardo Gans (1798-1839). Seguivano poi la filosofia hegeliana in Halle, Ermanno Federico Guglielmo Hinrichs (1794-1861): lo storico Giovanni Eduardo Erdmann, nato il 1805; Giulio Schaller (1810-1868); Arnoldo Ruge, nato il 1802. In Konisberg, Giovanni Carlo Federico Rosenkranz, nato il 1808; in Kiel, Gustavo Thaulow; in Erlangen, Ludovico Feuerbach, (1804-1872); in Heidelberg, Carlo Daub (1765-1836); che era come il Marheineke teologo, e come lui passato ad Hegel dalla scuola di Schelling; in Tubinga, Davide Federico Strauss (1808-1874), l'estetico Federico Vischer, nato il 1807; il celebre storico della filosofia greca, Eduardo Zeller, nato il 1814; Alberto Schweigler (1819-1857); Reinhold Köstlin (1813-1856); Carlo Köstlin, nato il 1819; il rinomato fondatore della Scuola di Tubinga, Ferdinando Baur (1792-1860), prima seguace di Schleiermacher, di poi colpito dalle idee hegeliane intorno alla filosofia della religione. In Zurigo A. C. Biedermann, che il 1869 scriveva la *Dommatica* sul fondamento del sistema hegeliano; in Heidelberg, Kuno Fischer, nato il 1824, di cui diremo appresso; in Monaco, Carlo Prantl, autore di una storia della Logica, assai pregiata, il quale però soltanto in parte si potrebbe dire hegeliano.

Di questi filosofi che seguirono l'indirizzo di Hegel, e ne fecondarono il principio ed il metodo con larghe applicazioni alla teologia, all'estetica, al dritto, alla storia, alcuni hanno acquistato celebrità dopo la morte del maestro; altri prima che morisse, tanto che furono in grado di tener testa e agli avversari che assalirono il sistema

hegeliano circa il 1830, ed allo stesso Schelling, quando andò a Berlino a riparare i danni, di cui quel sistema si credeva apportatore.

Già durante la vita dell'Hegel, il 1829, l'Hülsemann aveva mosso contro la dottrina di lui l'accusa di panteismo; a cui tennero dietro altri, ed anche un Generale, Rühle di Lilienstern, che affermava un solo concetto aver trovato in Hegel, il *Nulla*, che ripetuto produceva sempre qualcosa di nuovo, con un metodo, che lo stesso spiritoso militare chiamava un cerchio di cerchi. L'Hegel s'accinse a rispondere, e per alcuni fece a tempo, per altri no.

Più gagliardo avversario incontrò la filosofia hegeliana in Cristiano Ermanno Weisse (1801-1866), che pure il 1829 assaliva l'hegelismo dichiarandolo un panteismo logico. A lui rispose, poco dopo la morte del maestro, Carlo Federico Göschel con l'opera: *Il monismo del pensiero*. Ben tosto si fece avanti un altro avversario, Emmanuele Ermanno Fichte, nato il 1797, il quale in un libro pubblicato il 1832 chiamò il sistema hegeliano un panteismo spirituale; capolavoro di conseguenze sbagliate, o di conseguenti errori.

Al Weisse, ed al Fichte accostossi Carlo Filippo Fischer, stato già uditore della nuova filosofia schellinghiana a Monaco, e divenuto ora collaboratore del giornale del giovane Fichte, dichiarato organo della opposizione contro dell'Hegel, in cui collaborò Ermanno Ulrici, nato il 1806; e più tardi, il 1852, pure Giuseppe Ulrico Wirth. Il giornale fu fondato il 1837 ed ebbe il titolo di *Giornale per la filosofia e la teologia speculativa*.

Oppositore altresì può dirsi Cristiano Giulio Braniss, nato il 1792; il quale alla Dialettica hegeliana sostituì la

Costruzione; al puro essere, il puro fare; onde la prima opposizione di fare e di essere si concilia nel *fare l'essere*, nel porsi, o nel darsi coscienza; sicchè l'assoluto fare si pone come assoluto spirito.

Ai numerosi assalti degli avversari la scuola hegeliana rispose negli *Annali della Critica scientifica*: al Rühle di Lilienstein rispose il Rosenkranz; al Weisse il Gabler; allo Stahl il Feuerbach; al Fichte il Michelet; al Braniss il Rosenkranz; a tutti Giulio Schaller (1810-1868) in una opera apposita pubblicata a Lipsia il 1837 col titolo: *Filosofia del nostro tempo*.

Il fondamento comune di tutta la scuola e de' loro avversari, nelle mentovate polemiche, era il monismo del pensiero: altre ben tosto ne sorsero, dove difensori e oppugnatori dell' Hegel si trovarono schierati nelle stesse file per difendersi contro nuovi avversari, sostenitori aperti del Dualismo.

I nuovi avversari erano Carlo Federico Bachman (1785-1855) il quale di schellinghiano ed hegeliano s'era fatto oppugnatore della filosofia della identità; Antonio Gunther (1783-1862), e Giovanni Enrico Pabst (1785-1838). I due ultimi avevano fondata a Vienna una scuola, che dal Gunther prese il nome di guntheriana. La Chiesa cattolica ne riprese alcune sentenze il 1857: l'autore si sottomise alla censura ecclesiastica. Nella dottrina del Gunther il limite dell' Io non proviene dal non Io, ma da un altro Io; quindi il dualismo, non solo tra lo spirito e 'l corpo, ma tra lo spirito finito e Dio.

Altri avversarii sperimentò la scuola hegeliana nei seguaci dell' Herbart; ma di questi diremo nell' altro capitolo: tocchiamo prima della scissura che avvenne dentro scuola medesima, e dei motivi che ne diedero occasione.

L'Hegel aveva data la sua filosofia per ortodossa: l'accordo tra essa e la religione si fondava su questo pronunziato; ch' elle hanno lo stesso contenuto, sebbene sotto forma differente. Era una spiegazione, che contrastava, per vero dire, col principio della Logica, dov'è detto che contenuto e forma vanno di pari passo; pure la spiegazione fu accettata. L'Hegel aveva chiarito la sua posizione dirimpetto alla religione, distinguendo la sua teologia dal razionalismo che immedesima religione e morale; distinguendola dal sovranaturalismo, che ammette i dommi soltanto come rivelati, senza che si possano dedurre con la ragione; e distinguendola finalmente dalla teologia del sentimento, che sostituisce la pietà subbiettiva in luogo della confessione della Chiesa.

Morto l'Hegel successe quel che era avvenuto dopo la morte di Alessandro Magno: i Diadochi se ne divisero il regno; ed anche qui l'unità della scuola si ruppe. L'Hegel aveva più volte detto che la sua filosofia tramezzava tra Spinoza e Fichte, e tutta consisteva nel concepire la sostanza come soggetto. Spinoza, ritenendo la sostanza sola, aveva annullato il soggetto; Fichte, muovendo dal soggetto, non aveva punto parlato della sostanza, di Dio. Bisognava conservare entrambe queste determinazioni.

Ora tre applicazioni si possono pensare di questo principio: la prima è questa. L'uomo è semplice soggetto, ovvero è qualcosa di indipendente, di sostanziale? E questa domanda si sdoppia: ha indipendenza lo spirito in questa vita, cioè ha la libertà? Ha indipendenza lo spirito dopo la morte, cioè ha l'immortalità?

La seconda applicazione è quest'altra: Iddio è semplice sostanza, o è pure soggetto? O in altri termini: Iddio ha la personalità? La terza, finalmente, è quest'altra. Può

la sostanza divina divenire un unico soggetto umano? O in altri termini: Gesù Cristo è Uomo-Dio?

L' Hegel non aveva mai dato una risposta precisa a queste domande, non sapendo, o non volendo chiarire la sua vera sentenza: i discepoli si divisero intorno ad esse; e la scuola si scisse come i parlamenti, in una destra che rispose di sì, ed in una sinistra, che rispose di no. Nè mancò il centro, dove le tendenze estreme quasi si volevano equilibrare.

La prima discordia s' accese per la questione della immortalità. Il Feuerbach aveva pubblicato il 1831 un libro, dove dichiarava la morte un necessario passaggio dal finito all' infinito, senza lasciare altra traccia dell' individuo che la memoria nei superstiti. Federico Richter il 1833 pubblicava la *Nuova dottrina della immortalità*, dove dimostrava ch' essa non era conciliabile coi principii dell' Hegel, e sforzava la scuola ad una risposta precisa. Il Göschel rispondeva che l' immortalità si fonda su tre prove, ricavate dal concetto d' individuo, di soggetto, di spirito. La scuola si era dunque scissa in due sentenze opposte, tra il Feuerbach, e il Göschel.

Più aspra fu la controversia su la Cristologia, occasionata dalla *Vita di Gesù* pubblicata dallo Strauss il 1835. L' arditto scrittore criticò i vangeli, scartandone i miracoli, e riducendone i racconti ad una creazione inconscia della fede religiosa della primitiva società cristiana; vale a dire a puri miti. Iddio, per lui, non s' è incarnato nella sola persona di Gesù, ma nella specie umana.

A queste audaci conclusioni aderirono Ferdinando Cristiano Baur, ed in parte il Vatke; si opposero, invece, Bruno Baur, il Gabler, il Göschel, lo Schaller, il Conradi, i quali sostennero l' incarnazione individuale nella persona di Cristo.

Se non che, dopo che il Feuerbach ebbe impugnata ogni conciliazione tra fede e scienza nell'opera intitolata: *l'Essenza del Cristianesimo*, edita il 1841, alcuni della Scuola hegeliana saltarono agli estremi, o meglio negarono risolutamente certe sentenze dell'Hegel. La religione parve al Feuerbach non più una manifestazione dello spirito assoluto, com'era parsa al maestro, ma un inganno, ed un inganno pernicioso; in quanto che fa dell'individuo un egoista, svellendolo dal mondo reale; e sacrificando l'amore alla fede, l'uomo alla divinità. Bruno Baur saltò bruscamente dall'ortodossia al radicalismo religioso e politico, aderendo alla stessa opinione: egli ed il Feuerbach furono gli atei della Scuola. Gli *Annali di Halle*, che il 1838 erano stati fondati come organo conservatore, divennero l'espressione di questa frazione hegeliana, ed erano diretti dal Ruge e dall'Echtermeyer: il Governo sassone il 1843 li proibì.

Lo Strauss rimase indietro di questi due per allora; rimase panteista: può dirsi però ch'egli stesso si sia accostato a questa nuova intuizione del mondo nell'ultima sua opera *l'Antica e la Nuova fede* composta il 1871, pubblicata l'anno appresso.

Lo Strauss dopo la prima pubblicazione aveva un'altra volta modificato la sua critica, per le osservazioni fattegli dal maestro, Ferdinando Baur. Egli aveva sostituito alla *fantasia mitopeica*, a cui aveva da prima attribuito la creazione dei dommi, quella che il Baur chiamava *tendenza*. Il Cristianesimo non era nato da una leggenda spontanea, ma da un conflitto tra due partiti che dipingevano variamente la persona di Gesù; un partito che lo voleva un Messia universale, e l'altro che si ostinava a crederlo un Messia esclusivo del popolo ebreo. La Nuova

Vita di Gesù del 1864 era stata rifatta dallo Strauss secondo quest'altro criterio.

Nell'ultima opera, che fu il testamento scientifico e religioso dell'illustre scrittore, la sua intuizione del mondo è cangiata affatto. Lo Strauss impugna la personalità di Dio, e l'immortalità dell'anima; il mondo è spiegato per via di cause naturali; le azioni umane, secondo naturali motivi. Dal Kant e dal Laplace accetta la teorica dell'origine del sistema planetario; dal Darwin, quella del nascimento delle specie organiche.

Lo Strauss però non arrivò neppure in quest'ultimo libro alle esagerazioni politiche del Feuerbach, e di Bruno Bauer: esagerazioni che accenneremo soltanto per finire di esporre la scissura della scuola hegeliana.

L'ultima restaurazione fatta dall'Hegel era stata quella degli organismi etici: contro di questi si rivolsero pure alcuni dei suoi seguaci: dopo la polemica religiosa venne la politica.

Riccardo Rothe (1799-1867) primo assalì l'organismo della Chiesa. Essa, a suo avviso, non risponde più all'attuazione della vita religiosa: prenda questo compito lo Stato; la nuova Gerusalemme non abbia più tempio. Lo Stato si allarghi, e diventi in avvenire un organismo di Stati. Tal era il concetto del Rothe, e fu notato ch'ei compiva l'impresa dello Strauss: questi aveva demolito il fondatore, egli l'opera; lo Strauss aveva fatto sfumare la personalità di Gesù nel mito; il Rothe faceva sfumare l'organismo della Chiesa nello Stato.

Gli *Annali di Halle*, mutati in *Annali tedeschi* il 1841, si diedero alla politica: i direttori rimanevano gli stessi, Arnoldo Ruge, nato il 1802; e Teodoro Echtermayer, morto subito dopo, il 1842. A Bruno Bauer si associò il

fratello Edgardo; a Ludovico Feuerbach, il fratello Federico; e queste due coppie di fratelli fecero a gara di tirare le conseguenze più esagerate per rispetto alla politica.

Da prima fu lodato lo Stato prussiano che tendeva ad incorporarsi la Chiesa; di poi neppure allo Stato fu dato quartiere: si pretese ch'ei dovesse pure finire perchè l'uomo non è un animale politico, ma un individuo; e dalla distruzione dello Stato si passò a quella della famiglia: nè re, nè matrimonio, nè proprietà, nè nazionalità; insomma via ogni legame etico.

Questa critica fu detta *Critica pura*; non la teologica di Strauss, non la filosofica di Feuerbach, non la storica di Ruge: la critica pura è un processo di distruzione senza eccezioni; senza tregua. Non c'è nulla che valga assolutamente: tutto si pone col fine di distruggerlo: appena riconosciuto, cessa di esser vero.

In tanta febbre di distruzione rimaneva il nudo Io. Quale Io? domanda il Feuerbach, stimolato dalle esagerazioni dei fratelli Bauer, e quasi timoroso di lasciarsene vincere e risponde nella *Filosofia dell'avvenire*: l'Io è il corpo nella sua totalità. E poichè l'Io non potrebbe godere da solo, c'è l'altro Io: *ego et alter ego*: l'uno richiesto dal cervello, l'altro dal cuore: egoismo, e comunismo. Così concludeva Ludovico, ed il fratello Federico Feuerbach si affrettava a render popolari le idee della filosofia dell'avvenire scrivendo la *religione dell'avvenire* il 1843.

Il vecchio Hegel fu trattato da codino: a lui fu rimproverato di non essersi accorto, come il vero idealista sia il danaro, mezzo di ogni industria; e di non aver riconosciuto la vera incarnazione dello spirito nel vapore e nelle ferrovie. Questi appunti datano dal 1841, e chi li ripete ancora, non sa di ricantare una vecchia storia.

Così delle tre restaurazioni hegeliane, la metafisica fu combattuta dagli antihegeliani; la religiosa dai suoi seguaci stessi, scissi in destra ed in sinistra; la politica dagli ultrahegeliani, che di seguaci si mutarono in esageratori, e più tardi in nemici. Questa grossa guerra durò tre lustri, ed in ogni demolizione si spese quasi un lustro, nell'ordine che abbiamo detto, sebbene non mancassero incrociamenti e mutazioni nel meglio della mischia.

La scuola di Hegel, togliendo da quella dello Schleiermacher l'indirizzo storico, diede origine a quella che si disse *Scuola di Tubinga*, che esercitò principalmente nella critica religiosa, e che fondata da Ferdinando Baur ebbe come principali campioni lo Strauss, lo Zeller, lo Schweigler; dei qual' s'è detto.

Allo stesso incrociamiento si possono rimemore, sebbene incamminati per altra via, Enrico Ritter (1791-1869), noto più per la storia della filosofia, che pei libri dottrinali; Leopoldo George nato il 1811; e Riccardo Rothe (1799-1867), di cui abbiamo parlato.

CAPITOLO XXVIII.

SCUOLA HERBARTIANA.

L'Herbart ebbe da prima un piccol numero di seguaci; ma di mano in mano ha guadagnato terreno. La capitale del suo regno filosofico è stata Lipsia, e poi Vienna, come dello Schelling era stata Monaco, dell' Hegel Berlino. La scuola herbartiana non ha avuto le agitazioni della scuola hegeliana, ma non ha conservato neppure, come alcuni pretendono, la sua rigida ortodossia. Accenneremo prima gli herbartiani fedeli al metodo del maestro, poi quelli che se ne sono discostati.

Meritano d'esser menzionati tra i primi Federico Enrico Teodoro Allihn, ed O. Flügel, editori del *Giornale per la filosofia esatta*; nonchè M. Lazarus, ed H. Steintal, editori del *Giornale per la psicologia dei popoli, e la linguistica*, perchè questi due giornali rappresentano le svariate applicazioni della filosofia herbartiana.

Figurano poi per opere importanti il Drobisch, l'Hartensteien, lo Strümpell, il Thilo, lo Schilling, in Lipsia; il Zimmermann a Vienna, il Volkmann a Praga. Ed in questo numero è da aggiungere Ermanno Bonitz, il dotto commentatore di Platone e di Aristotele.

Degli altri seguaci, F. E. Griepenkerl scrisse un'Estetica; Ermanno Kern paragonò la dottrina del maestro con quella di Leibniz; Federico Exner combattè la psicologia hegeliana; Ermann di Kayserlingk, dopo di aver riscontrato la dottrina dell'Herbart col Fichte, si distaccò dalla scuola; Carlo Mager da prima hegeliano, divenuto herbartiano fondò la *Rivista pedagogica* il 1840, che poi fu continuata dal 1849 al 1853 dallo Scheibert, dal Langbein, e dal Kuhn; dal 1855 al 1858 dal secondo soltanto. G. F. Taute scrisse la filosofia della religione; C. A. D. Unterholzner la filosofia del dritto, entrambi secondo i principii dell'Herbart.

Contro l'applicazione della matematica alla psicologia insorse Teodoro Waitz (1821-1864), il quale non fece neppure nessun caso delle perturbazioni e delle conservazioni, su cui l'Herbart fondava tutto quanto il sistema: del resto però s'accosta alla costui dottrina.

Con l'Herbart, ma in guisa più originale, si rannoda Federico Eduardo Beneke (1798-1854).

Il Beneke si discosta dall'Herbart e nel metodo e nel principio; onde mentre questi si fonda su la sperienza, su la matematica, e su la metafisica, il Beneke ritiene

la esperienza sola, nè vuol sapere punto delle applicazioni matematiche e delle integrazioni metafisiche. Non accetta neppure la puntuale semplicità dell'essere, anzi conviene che senza una facoltà di appropriarsi gli stimoli, l'anima non potrebbe pensare. E poichè gli stimoli sono parecchi, parecchie debbono essere le facoltà originarie (*Urvermögen*).

Il Beneke aveva cominciato a raccogliere le sue dottrine prima di conoscere la filosofia herbartiana, cioè fin dal 1820, accostandosi principalmente al Fries: dopo conosciuto il sistema dell'Herbart però, giovossene, e non poco.

Ritenne la critica delle facoltà dell'anima fatta dall'Herbart, perchè anche a lui sembrano personificazioni di alcune classi di concetti molto complicati, come p. es. la facoltà giudicatrice, l'intelletto, e simili: le facoltà originarie versano intorno ai primi elementi, dal cui annodamento si originano i concetti. Date queste facoltà originarie, Beneke poi descrive tutto il processo del pensiero in quattro stadii, ch'ei chiama processi fondamentali (*Grundprocess*).

Il primo consiste nella formazione delle sensazioni, o delle percezioni sensibili, mediante l'appropriazione degli stimoli esteriori. Ogni senso non è una sola facoltà, ma una pluralità di facoltà raccolte in un sistema. Tra il corpo e l'anima non c'è rapporto di causalità, ma parallelismo: ciò che percepiamo internamente come processo psichico, nell'occhio poi, p. es., è mutazione visiva, movimento. Tuttavia il suo sistema non si può confondere col materialismo, perchè, per lui, la comprensione mediante la coscienza è non solo differente, ma assai più chiara della comprensione mediante i sensi: con la co-

scienza percepiamo l'*in sè* (*an sich*) dell'anima, coi sensi il fenomeno sensibile soltanto. Beneke però sembrerebbe molto vicino al materialismo, se le precedenti distinzioni, e la credenza nell'immortalità dell'anima non ne lo mostrassero alieno.

Il secondo processo fondamentale consiste nella formazione di nuove facoltà, considerando in certa guisa il sistema nervoso ed il cervello come un serbatoio di forze. L'autore paragona questa formazione al processo con cui i viventi si assimilano il nutrimento.

Il terzo processo consiste nel pareggiamento di tutti gli elementi dati sia dagli stimoli, come dalle nostre facoltà. Il fatto della loro riproduzione prova che gli uni e gli altri elementi sono stati associati, ossia agguagliati, sicchè da uno si possa passare all'altro: le nostre rappresentazioni si associano, p. es., coi nostri sentimenti di gioia, di dolore, di collera, e vie via: c'è un trasferimento psichico, come un trasferimento di moto.

Fra la produzione e la riproduzione degli atti psichici, delle quali abbiamo coscienza, tramezza, dice il Beneke, uno stato intermedio, che si chiama traccia (*Spur*), simile all'impressione che la luce lascia nella fotografia. Dove sia questa traccia non si può cercare, perchè il dove non è applicabile all'anima, nè ai suoi atti.

Il quarto processo finalmente consiste nel collegare gli atti psichici, o riferendo gli uni agli altri, o fondendoli insieme, secondo la misura del loro pareggiamento.

Dalle cose dette si scorge che pel Beneke tutta la vita dell'anima si sviluppa dalle facoltà originarie e dagli stimoli, in quattro stadi, che sono: appropriazione degli stimoli; formazioni di nuove facoltà; pareggiamento degli atti provenienti o dagli stimoli o dalle facoltà; rapporti nascenti dal pareggiamento.

Poichè però non tutti gl'individui sono forniti della stessa forza e della stessa ricettività, e dove abbonda un sistema di stimoli, e dove un altro, la vita psichica si trova predeterminata secondo quelle direzioni. Se non che, l'anima formandosi pure per mezzo delle tracce che lasciano le prime immagini eccitate, è facile vedere di quanta importanza debba esser porsa al nostro filosofo l'efficacia della educazione, e della scuola.

A due gruppi principali si possono ora rimenare le produzioni nostre, alla produzione di rappresentazioni, ed alla produzione di accordi. Le rappresentazioni sono o riprodotte, o combinate insieme. Si riproducono secondo la legge stessa additata dall'Herbart, per lo sforzo, cioè, che ogni rappresentazione ha di tornare nella coscienza. Si combinano poi nel pensiero. E se la combinazione si fa di rappresentazioni somiglianti, nascono quei concetti, di cui si occupa la logica; se di rappresentazioni dissomiglianti, nascono i concetti di cui tratta la metafisica. Entrambe quindi si appoggiano su la psicologia.

L'inerenza, e la causalità sono date nella coscienza di noi stessi; l'inerenza, sapendoci noi forniti di molte facoltà; la causalità, sapendoci causa delle nostre rappresentazioni. Questi rapporti sono dunque gruppi nostri (*Eigengruppen*): siamo noi che li trasportiamo dipoi alle cose esterne (*Sachgruppen*), o agli altri uomini (*Andergruppen*). Se non che, considerandoli in noi, ne siamo certi; trasportandoli alle cose, o ai nostri simili, non si può evitare una qualche incertezza.

Se la logica e la metafisica si aggirano su le rappresentazioni, la filosofia pratica si fonda su l'accordo (*Stimmung*, o sul sentimento. Noi valutiamo le cose secondo

l'innalzamento o l'abbassamento che ne deriva ai nostri sentimenti; e quella stimiamo più, che più ci solleva. Ed a questa stregua valutiamo pure il bene o il male altrui, immaginandoci cioè l'effetto che su gli altri produce una data azione; o, in altre parole, lo valutiamo mediante la simpatia. La legge morale che serve di norma a questa valutazione non è dunque innata, ma al contrario ricavata dalla esperienza dei nostri sentimenti.

Beneke non a torto chiamò dunque la sua Etica, *Fisica de' costumi*, contrapponendola alla *Metafisica de' costumi* del Kant. Il concetto cardinale della sua Etica si può rimenare all'Etica di Spinoza. Per questa pubblicazione, fatta il 1822, il Beneke fu inibito dal ministro Altenstein di far più lezioni: egli sospettò l'Hegel suggeritore di quel divieto, per gelosia che altre dottrine, oltre la sua, fossero pubblicamente insegnate. Noi vogliamo credere che il sospetto sia stato ingiusto.

Il Beneke ebbe molta influenza nella pedagogia, e tra i pedagoghi che si giovarono della sua dottrina va menzionato il Wurst, il Kammel, e più ancora Giovanni Amedeo Dressler, il quale difese il maestro dall'accusa di materialismo.

Non seguaci schietti, ma tuttavia dietro l'indirizzo di lui camminano Federico Ueberweg (1826-1871) principalmente conosciuto per un'accurata storia della filosofia; e Carlo Fortlage, nato il 1806.

Tra l'hegelismo e l'herbartismo finalmente cerca una via di mezzo Enrico Maurizio Chalybäus (1796-1862), più noto per una storia, il cui titolo è: *Sviluppo storico della filosofia speculativa da Kant fino ad Hegel*, pubblicata il 1837.

CAPITOLO XXIX.

SCUOLA DI SCHOPENHAUER.

Schopenhauer non ebbe cattedre pubbliche, e fu nemico dei professori di filosofia, che della scienza si servivano come di un'industria per vivere; nè, d'altra parte, i suoi libri contengono un'esposizione di dottrina ordinata in modo che si possa insegnare. Quando si parla adunque della sua scuola, s'intende dire di quelli che accettarono la sua intuizione del mondo, che oggidì specialmente non sono pochi in Germania. L'abborrimento o la noia della vita, ch'è sì frequente nei giovani, in cui più abbonda l'ingegno, trova nella costui filosofia una spiegazione nella quale si adagia volentieri, e perciò più facilmente se ne capacita. Fu lo stesso motivo che appresso di noi rese popolari i canti del Leopardi, ch'è l'ingegno italiano che più si assomiglia allo Schopenhauer.

Tra questi molti seguaci primeggiano due, Giulio Frauenstädt per averne pubblicate le opere postume e pel fervore con cui se ne fece apostolo, egli che prima era stato hegeliano; e Carlo Roberto Eduardo di Hartmann per averne rattivata la dottrina. Il primo, oltre ad averne raccolte le opere, scrisse *le lettere su la filosofia di Schopenhauer* il 1854; ed insieme con E. O. Lindner ne raccolse i *Memorabili*, il 1863. Quest'ultimo poi non si può neppure dire un semplice seguace, ma un continuatore per avere apportato al sistema del maestro rilevanti modificazioni.

Nacque l'Hartmann a Berlino il 1842, e, forniti i cor-

si ginnasiali, frequentò la scuola d'artiglieria e d'ingegneria, dove trovò una folla di compagni ammiratori dello Schopenhauer. Avendo dovuto per motivi disalute abbandonare quella scuola, diessi agli studi filosofici, ed il 1867 fu promosso dottore: due anni dopo pubblicava la *filosofia dell'inconscio*, giovane ancora a venticinque anni. Le altre due pubblicazioni, di uno scritto polemico, cioè, sul metodo dialettico, e di un altro scritto su la filosofia positiva di Schelling, pubblicati l'uno il 1868, l'altro il 1869, mostrano la nuova via che il giovane autore mirava ad aprirsi; ch'era quella di conciliare in una dottrina intermedia l'Hegel e lo Schopenhauer. La filosofia positiva dello Schelling pareva a lui di contenere il germe della vagheggiata conciliazione, come quella che prima aveva insegnato, che l'Essere originario è volontà, ma che questa volontà irrazionale dev'essere rischiarata dalla intelligenza perchè diventi persona.

Hegel e Schopenhauer, ei nota, convengono nell'adottare il monismo; se non che pel primo ha realtà la sola idea; pel secondo, la sola volontà: in uno prevale l'elemento logico, nell'altro l'elemento alogico. Dei due filosofi perciò uno era riuscito al panteismo dell'idea, l'altro al panteismo della volontà. Vedremo come, appunto per queste due diverse accezioni, l'Hegel debba esser riuscito all'ottimismo, al pessimismo Schopenhauer.

Nell'Hegel ei trova due difetti capitali, uno di aver presupposto l'assoluto, l'altro di aver dato la contraddizione come reale. Contro il primo difetto ei crede premunirsi seguendo il metodo induttivo; onde l'epigrafe del suo libro dice: *risultati speculativi secondo il metodo induttivo delle scienze naturali*. Contro il secondo esserva,

che l'unità positiva degli opposti non si può chiamare contraddizione.

Nello Schopenhauer poi biasima l'aver ammesso come inconscia la volontà, e 'l non aver capito, che c'è pure una intelligenza inconscia: ed inoltre il non essersi accorto, che volontà non ci può essere senza la rappresentazione inconscia del fine. Onde, a suo avviso, l'Hegel può spiegare l'esistenza del mondo, salvo l'accidentalità che introduce di contrabbando; dovechè lo Schopenhauer non può dare nessuna spiegazione del razionale, e deve tenerlo per nulla: l'intelletto è lasciato al materialismo; la speculazione si aggira intorno alla sola volontà.

Alla completa spiegazione del mondo si richiede e la volontà, e l'idea: quella è la forza senza pensiero (*gedankenlose*); questa, al contrario, è il pensiero senza forza (*kraftlose*): prese insieme rispondono a quelle che Schelling chiamava la prima, e la seconda potenza: la vera realtà è la loro unità nello spirito assoluto, purchè a quest'assoluto non si dia il valore di una persona fornita di coscienza. Ad evitare tal equivoco sarebbe meglio chiamare questo primo principio, l'Inconscio (*Unbewusste*).

Schopenhauer avrà forse tolta dallo Schelling questa volontà come primo fondamento del reale; e l'Hegel, per averne fatto senza, non ha potuto mai trovare il vero passaggio dalla Logica alla realtà.

Premesso ciò, l'elemento logico nel mondo si attua mediante l'elemento alogico; dal che conseguita che quanto più si è vicini al fine, tanto più l'elemento logico acquista il sopravvento, e nella coscienza finalmente l'idea si emancipa dalla volontà, ed apparisce a sè stessa. Vero è però che nella coscienza altro contenuto non si può rinvenire, se non di fenomeni.

L'apparizione della coscienza è il punto di conversione nella filosofia dell'Hartmann. Che cosa è la coscienza? Come può nascere dall'inconscio?

La coscienza, ei dice, è l'emancipazione della rappresentazione della volontà. Nelle produzioni anteriori la rappresentazione è in servizio della volontà: questa produce ciò che quella rappresenta: la volontà pone l'esistenza, la rappresentazione ne pone la qualità: entrambe procedono di conserva. Nella coscienza la rappresentazione si svelle dal seno materno della volontà, e tende ad emanciparsi: come avvenga questo strappo, l'Hartmann non sa, nè può spiegare altrimenti, che con una immagine: prima la rappresentazione aveva per contenuto l'esistenza prodotta dalla volontà; ora è *impregnata dal di fuori*: la volontà naturalmente rimane stupefatta di questo impregnamento, e di trovarsi di contro una esistenza da lei non voluta.

Entrata in iscena questa inaspettata liberatrice, ella ha il compito di liberare non il solo individuo, come voleva modestamente Schopenhauer, ma tutto il mondo dal peso insopportabile della esistenza. Come liberarlo, se la coscienza non ha forza sua propria? Liberarlo indirettamente, dissipando le illusioni, e mostrando manifesta la preferenza che merita il nulla su l'essere. Così la volontà di produrre si convertirà in volontà di distruggere. L'Hartmann vede di buon occhio il progresso della coscienza, perchè questa chiarezza cresciuta gli fa presagire meno lontana la notte del nulla. Questa, per lui, è la finalità che si propone l'idea che si attua nel mondo.

Dire dunque che l'idea si attua per mezzo dell'elemento irrazionale importa, che nel mondo ci sia una finalità, e che il pervenire alla coscienza sia un bene; e sotto

questo aspetto l'Ottimismo è sostenibile. Ma bisogna avvertire, che altro è dire che questo mondo è il migliore possibile, ed altro è il dire, ch'è stato bene ch'ei ci fosse: tutt'altro: se non fosse stato punto, sarebbe stato assai meglio, certamente. La coscienza deve ammendare l'errore della volontà, o del cieco dispensatore de' casi, come direbbe il nostro Leopardi; deve determinarla indirettamente al non dover essere. Ed ecco come l'Ottimismo del Leibniz e dell'Hegel si può accordare col Pessimismo dello Schopenhauer, il quale per aver fatto senza della idea, aveva dovuto disconoscere ogni finalità non solo, ma ravvisare nella coscienza la radice di ogni male; in lei, che doveva essere la futura liberatrice del dolore del mondo.

Il fine altissimo dell'uomo sarebbe il piacere; ma più ci si vede chiaro, e più si scorge, che il dolore vince di lunga mano il piacere. L'Hartmann distingue tre periodi storici delle umane illusioni, tutte sfumate.

L'illusione greca di raggiungere la felicità in questo mondo è sfumata nel suicidio frequente degli ultimi Romani; sfumata l'illusione cristiana di una felicità da raggiungere in un mondo di là: il risultato delle scienze ce ne ammonisce a misura ch'esse più progrediscono; sfumata finalmente la illusione moderna del benessere cercato in un progresso futuro in questa vita. Chi non vede infatti quanto sia cercato inutilmente? il mondo è dei più furbi e de' più ricchi: il godimento non franca la spesa delle molestie che costa: la rassegnazione, inculcata dallo Schopenhauer, non nasce certo da pietà: l'arte è ridotta a sollazzo serotino dei giuocatori di borsa. E poi c'è una tendenza pareggiatrice, che agguaglia sempre più il genio col volgo.

Il trionfo della ragione deve dunque mirare non già a perpetuare l'illusione, ma a farcene acquistare coscienza al più presto. Il migliore de' mondi possibili è quello che prima si libera della esistenza.

All'inutile sforzo di mirare al conseguimento di un bene positivo inattuabile bisogna sostituire la ricerca di un fine negativo, la liberazione dal dolore. Se ciò possa avvenire per mezzo nostro, o di un'altra specie più eccellente della nostra; se in questo, o in altri pianeti, l'Hartmann non sa dire; ma è certo per lui che il conflitto tra la volontà e la coscienza quando chessa cesserà.

Ed ecco ora una nostra osservazione su questa intuizione del mondo hartmanniana, lasciando parecchie altre che potrebbero farsi. Finchè lo Schopenhauer diceva che l'uomo doveva mirare a negare la volontà alla vita, per distruggere la coscienza, ch'è causa del dolore, la cosa poteva correre, perchè la coscienza infine, secondo lui, è un episodio accidentale per la volontà; ma che la coscienza, ch'è venuta non si sa come, e ch'è un semplice aggettivo della rappresentazione, senza indipendenza e senza forza propria, possa non solo emanciparsi, ma assoggettare a sè la prima padrona, e distruggerla per giunta, noi non sappiamo punto concepirlo.

CAPITOLO XXX.

SAGGI DI COSTRUZIONI NUOVE.

TRENDELENBURG, FECHNER, LOTZE.

Fra coloro che, pur rannodandosi alle dottrine precedenti, han tentato nuove vie, merita d'esser annoverato primo Adolfo Trendelenburg (1802-1872) nato a Berli-

no. Istituito in filologia dal kantiano König, ma principalmente sotto l'influsso di Carlo Ferdinando Becker, progredi assai negli studi classici: in filosofia fu guidato da Von Berger. Fece le prime prove commentando gli antichi filosofi, ed il 1833 pubblicò i lavori su le idee e i numeri di Platone, su le categorie di Aristotele, i commenti sul *De Anima*, e sul dialogo: il *Filebo*. Il 1840 pubblicò le *Ricerche logiche*; il 1846 la prima parte dei *Documenti storici su la filosofia*, il 1855 la seconda; il 1867 la terza: il 1860 il *Dritto naturale fondato sull'etica*, e nel 1868 ristampò le *Ricerche logiche* con parecchie aggiunte, tra cui va notata una critica della dottrina dello Schopenhauer. Compose inoltre varii lavori per l'accademia di Berlino, tra i quali menzioniamo una recensione su l'Herbart.

Il Trendelenburg è ammiratore degli antichi: nel classificare i sistemi di filosofia, ei li rimena a tre capi: a quelli che si fondano su la intuizione atomistica del mondo, il cui modello è Democrito; a quelli che si fondano su l'intuizione organica, il cui modello è Platone; a quelli finalmente, che fanno valere l'indifferenza della loro opposizione, il cui modello è Spinoza. Egli, senza bisogno di dirlo, platoneggia, o meglio, come dice l'Erdmann, *anticheggia*, perchè a lui l'intuizione teleologica è comune sì a Platone, come ad Aristotele.

La dottrina propria del Trendelenburg è esposta fondamentalmente nelle *Ricerche logiche*, dov'egli alza la mira ad un nuovo principio che oltrepassi il *divenire* hegeliano. L'essere, ei dice, è riposo: riposo è pure il non-essere: donde viene dunque questo passaggio, questo movimento, in cui risiede il divenire? E dopo notata la mancanza di questo *veicolo* che agevoli la comunichevo-

lezza dei due opposti, ei stima averlo scoperto nel moto. Il moto è l'attività comune sì al pensiero, come all'essere: sua mercè le categorie sono insieme ideali e reali; e così lo spazio ed il tempo; e così la finalità, la quale consiste nella subordinazione della realtà al pensiero. Ora il moto non è dato dal puro pensiero, ma dalla intuizione; non è un'astrazione, ma un'attività viva.

Se non che, come nota Kuno Fischer, il moto che dovrebbe essere il *veicolo*, l'attività comune dell'essere e del pensare, e usato dal Trendelenburg in doppio significato; sono quindi due moti, non uno; e tutto l'edificio logico vacilla. « Lo stesso moto (dell'essere), dice difatti il Trendelenburg, appartiene al pensiero, non certo nella stessa guisa, che il punto nel moto del pensiero copra esteriormente il punto corrispondente del moto nella natura. Tuttavia dev'essere una *immagine analoga* (*Gegenbild*) dello stesso moto; se no, come verrebbe alla coscienza? Noi chiamiamo questo moto, in opposizione al moto esterno nello spazio, *costruttivo*, e lo conosciamo primieramente nella intuizione ».

Il problema adunque non è sciolto, ma spostato: se prima si domandava: come si passa dal pensiero all'essere? ora si può domandare: come si passa dal moto esterno al suo *Gegenbild*, ossia al moto costruttivo? Hanno essi due moti qualcosa di comune? E questo qualcosa di comune non è appunto il divenire? La novità del Trendelenburg non è vera novità. Il Fischer aggiunge che, ammesso pure il moto come principio, esso non basterebbe alla deduzione delle categorie; ma la dimostrazione di questa difficoltà richiederebbe lungo discorso.

Rimaneva tuttavia la obbiezione che l'essere ed il non-essere hegeliani, essendo entrambi in riposo, non possono

dare il divenire. Kuno Fischer, presentemente prof. ad Heidelberg, di cui abbiamo detto sopra, menzionando la sua eccellente *Storia della filosofia moderna*, per ribattere l'obbiezione, deviando dall'Hegel e dalla scuola hegeliana, indicò la contraddizione, che sospinge a passare da un concetto all'altro non nel concetto come pensato, ch'è veramente fisso: ma nel concetto come pensante, ch'è l'originaria inquietezza. D'accordo con lui, sviluppandone ampiamente il significato, stette in Italia Bertrando Spaventa, in una dotta Memoria su le prime categorie dell'Hegel, letta nell'Accademia Reale di Napoli.

Accanto a questa deviazione capitale del Fischer, per rispetto alla Logica hegeliana, altre non meno importanti se ne trovano nel suo *Sistema di Logica e Metafisica* ch'ei pubblicò il 1865, rinnovando affatto la *Logica e Metafisica* stampata il 1857. E le modificazioni toccano la teorica dei giudizi e dei sillogismi, che l'Hegel aveva tolta dallo schema della Logica formale, ed il Fischer stima che non si può.

Altre polemiche ebbero il Trendelenburg ed il Fischer a proposito della dottrina kantiana del tempo e dello spazio, che il Trendelenburg voleva far parere meno discosta dalla sua, sostenendo che Kant, provando la soggettività di quelle due intuizioni, non ne aveva però esclusa la oggettività. Fischer dimostrò, a mio avviso, con buon fondamento, che la pretesa lacuna in Kant non c'è.

Seguirono nella Logica l'indirizzo del Trendelenburg, Carlo Heyder, A. L. Kym, e Federico Ueberweg, che delle teoriche logiche scrisse pure una storia.

Gustavo Teodoro Fechner, nato il 1801, dal 1834 in poi professò fisica a Lipsia, senza però perder d'occhio

la filosofia: sotto il suo nome vero pubblicando le osservazioni di fisica e di chimica, sotto il pseudonimo di *dottor Mises* pubblicando la *Vita dopo la morte*, dove le idee filosofiche eran trattate sotto forma umoristica; ed inoltre, il 1848 *Nanna, sopra le anime delle piante*, ed il 1851 *Zend-Avesta, o sopra le cose del cielo, e del di là*. Tutt'i pensieri filosofici sparsi qua e là raccolse ed ordinò negli *Elementi di Psicofisica* pubblicato il 1860, e nella *Questione delle anime* pubblicata l'anno appresso. L'Erdmann a proposito dell'importanza filosofica di queste varie pubblicazioni giudica, che nel *Nanna* e negli altri scritti di prima par che abbia lavorato il solo dottor Mises, nella *Psicofisica* il solo Fechner; nella *Questione dell'anima* ci si sentono entrambi.

La sua filosofia mutua pensieri da Spinoza, e da Kant, ma ordinati in un insieme nuovo. Con la monadologia dell'Herbart e del Lotze però ei non vuole scambiato il suo sistema, non ostante la negazione che hanno in comune della realtà della materia, perchè se per essi è fenomeno la materia, e sono reali le monadi; per lui sono fenomeni le monadi, o gli atomi stessi. Dei fenomeni poi ei distingue due classi: la prima è di fenomeni che appaiono agli altri (*äussere Erscheinungen*); la seconda, di fenomeni che appaiono a sè stessi (*Selbsterscheinungen*). Or se tutto è fenomeno, levata la coscienza, non rimane nulla. Egli biasima gli altri sistemi idealisti di non essere idealisti abbastanza. La materia è la possibilità del ritorno di fenomeni esterni. E poichè ogni connessione di fenomeni per sè (anima) coincide con una corrispondente connessione di fenomeni per altri (corpo); cioè a dire, poichè ogni anima è solidalmente collegate con un corpo, la Psicofisica deve cercare le leggi di questa

solidarietà. E nella stessa maniera che in idealismo ei crede di dar dei punti ad ogni idealista, così nel materialismo, inteso a suo modo, non rimane addietro a nessuno. Son materialista, ei dice, ed ultramaterialista, perchè non solo affermo non esserci pensiero umano senza cervello, ma aggiungo, che non c'è pensiero divino senza moto e senza mondo.

La Psicofisica sta tutta in questo fondamento, che il processo corporeo ed il psichico stiano tra loro in rapporto funzionale. E qui si mostra la prima volta la possibilità di una misura psicofisica, e quindi la legge scoperta dal Weber che l'accrescimento dello stimolo non è uguale all'aumento della sensazione, ma soltanto ugualmente relativo; o in altri termini: la progressione della quantità della sensazione è aritmetica; della quantità dello stimolo è geometrica.

L'esempio del Fechner, e lo sforzo di congiungere insieme lo spirito speculativo con l'osservazione positiva dei fatti naturali era stato dato anche prima nella Fisiologia di Giovanni Müller, nel Cosmos di Alessandro Humboldt, nelle dissertazioni dell' Helmholtz; ed è presentemente con gran successo imitato da Guglielmo Wundt nella *Dottrina della conoscenza* pubblicata il 1880. Ed è notevole il vantaggio che le discipline speculative ritraggono da questo potente aiuto. La nuova teoria meccanica del calore ha dato ragione a quello che aveva indovinato il Leibniz su la conservazione della forza; come le nuove scoperte fisiologiche su le sensazioni hanno dato ragione al soggettivismo kantiano.

Col Fechner si congiunge Ermanno Lotze, il quale si professa pure spiritualista ed idealista, se non che il suo idealismo è profondamente teologico.

Nato il 1817, inclinato alla poesia ed all'arte, coltivò la medicina e la filosofia, giovandosi per quella dei consigli del Volkmann; per questa, del Weisse. Il 1841 pubblicò per primo libro la *Metafisica*, a cui il 1843 seguì la *Logica*, e poi opere di medicina, dove però la filosofia non era mai perduta di vista. Dal 1856 al 1864 raccolse tutte le sue dottrine in un'opera col titolo di *Microcosmo, o Idee su la storia della natura, e la storia dell'umanità*. Finalmente il 1868 pubblicò la *Storia dell'Estetica*, che fa parte di quella collezione storica fatta in Baviera, per la quale Eduardo Zeller scrisse la storia della filosofia tedesca.

Pel Lotze i reali sono semplici, come per Leibniz, e per Herbart; ma sono pure essenzialmente relativi, nel che si diversifica egli dai suoi predecessori; ed appunto perchè per lui un essere irrelativo è una contraddizione, perciò ei protestò altamente, quando si volle annoverarlo tra gli herbartiani. Ogni reale ha un luogo suo proprio, e serve all'attuazione di un'idea nel tutto; e quando un membro di questo universale organismo acquista tale sviluppo, e tal valore, da meritargli la conservazione, allora è immortale. La sua intuizione del mondo è dunque teleologico-estetica. Grandissima importanza ha per lui l'idea del Bene, non pure nella sfera del fare, ma in quella dell'essere; e la sua metafisica si può dire che si fondi nell'etica. Il massimo della realtà è Dio, ed il mondo degli spiriti personali da lui creati: la personalità divina però non richiede un non-io, come gli spiriti creati: se questi ne hanno bisogno, ciò proviene non dal concetto di persona, ma da quello di dipendenza, cioè dall'essere determinati da altro.

Il Microcosmo, ch'è l'opera principale di lui, è diviso

in tre parti, delle quali ciascuna comprende tre libri. La prima parte tratta del corpo, dell'anima, della vita: la seconda, dell'uomo, dello spirito, del corso del mondo; la terza finalmente, della storia, del progresso, e della connessione delle cose; nel qual ultimo libro l'autore riepiloga la somma delle sue dottrine metafisiche.

Il Lotze prese pure parte all'ardente polemica che si è agitata e si agita ancora in Germania intorno al materialismo (*Materialismustreit*); e che si accese prima tra Randolph Wagner e Carlo Vogt; nonchè tra il Liebig ed il Moleschott. Il Lotze prese naturalmente parte a favore dello spiritualismo, ed a lui replicò Enrico Czolbe, il quale rinnovò il sensualismo, e disse il pensiero un semplice surrogato della intuizione reale.

L'anzidetta polemica essendo ancora viva fa piuttosto parte della filosofia contemporanea, che della storia.

Da tutto il corso sovraesposto si può concludere che la filosofia tedesca nel suo complesso sia stata propensa all'idealismo; il che dallo Zeller è spiegato con l'indole di quel popolo nato per riflettere sopra i fenomeni interni, più che su gli esterni. I grandi sistemi, non escluso quello del Jacobi e dell'Herbart, riescono all'idealismo, talvolta malgrado l'intenzione dei loro autori. La maggior pienezza sistematica dell'Idealismo è stata poi raggiunta nella costruzione hegeliana, continua lo stesso Zeller, ond'ei consiglia che quindi innanzi questa tendenza esclusiva si abbia ad integrare con un sano realismo. Dal grado di riuscita del temperamento indicato dipende, a suo giudizio, l'avvenire della filosofia in Germania.

CAPITOLO XXXI.

FILOSOFIA FRANCESE.

La filosofia francese si mostra su l'esordire di questo secolo continuatrice del sensismo condillachiano in quelli che furono chiamati ideologi; esageratrice poi dello stesso sensismo nei fisiologi. Francesco Giuseppe Broussais (1772-1838) discepolo di Bichat accettò in filosofia le dottrine di Cabanis, e di Gall. Per lui tutto il pensiero si spiega con l'*eccitazione* o la *contrazione* delle fibre: la parola *anima* è sbandita dal suo vocabolario, e v'è sostituita quella di *uomo*: anima vuol dire *cervello in azione*, e nulla dippiù. Con tutto ciò, prima di morire, lasciò scritta una dichiarazione in cui si professava deista; nulla mutando però intorno alla concezione dell'anima umana. La filosofia del senso finiva come fisiologia.

La rivoluzione del 1789 coi suoi scapestamenti provocò il bisogno di tornare indietro: con questo divisamento nacque quella scuola che si può dice teocratica. Avendo essa compreso che le azioni sono figlie del pensiero, per rimettere in equilibrio la società scossa nelle fondamenta, pensò di costruire una filosofia opposta diametralmente a quella che aveva portato sì acerbi frutti. Alla ragione dell'individuo, essa pensò, bisogna cotrapporre l'autorità, alla critica della Ecilopedia la tradizione, alla rivoluzione popolare il dritto divino dei re, alla chiesa gallicana con la prevalenza del Concilio, la chiesa ultramontana col Papa infallibile. La rivoluzione francese era stata l'ultimo stadio di altre precedenti rivoluzioni: bisognava dunque tutte rintuzzarle, la rivoluzione politica dell'Inghilterra,

la rivoluzione religiosa della Germania, la rivoluzione letteraria e scientifica del Risorgimento italiano; e saltare a dirittura al Medio evo, al dritto divino dei re, alla onnipotenza dei pontefici, alla tradizione della Scolastica. Il Chateaubriand preparava l'impresa col narrare le meraviglie del genio del Cristianesimo; gli altri avrebbero fatto il resto.

A capo di questa fosca filosofia sta Luigi Gabriele Ambroise, visconte de Bonald (1753-1840). A lui si accostarono il Conte Giuseppe Maria de Maistre (1753-1821), che fu piuttosto uomo politico, che filosofo; ed il focoso abate Felicità di Lamennais (1782-1854).

Della filosofia del Bonald poco c'è da dire; la sua formula è: *l'uomo pensa la sua parola avanti di parlare il suo pensiero*, col qual gergo vuol significare, che senza parola noi non avremmo pensato; nel che s'accordava a metà col Condillac, il quale nel linguaggio aveva pure riposto la nota differenziale tra l'uomo e l'animale. Dove poi se ne discostava il Bonald, era nell'aggiunta, ch'ei faceva. Se tutto il pensiero consiste nella parola, poichè questa non può essero inventata dall'uomo, ma dev'essere rivelata da Dio, ne viene che l'autorità domina la ragione; e che il custode della parola rivelata è arbitro degli umani destini.

Con lo stesso intendimento scrisse la prima opera il Lamennais, il quale però non tenne fermo in questo proposito.

Nel *Saggio su l'indifferenza in materia di religione*, pubblicato tra il 1817 e 'l 1825, per lui era criterio della verità la *tradizione universale*, di cui la Chiesa cattolica era custode; quando però il 1846 pubblicò il quarto volume dello *Schizzo*, essendo in rottura con Roma, d'altro

non parlò, che della ragione. La filosofia del Lamennais ebbe solidità anche minore di quella del Cousin, di cui tra poco diremo.

Nello *Schizzo di una filosofia*, insofferente del *me solitario* del Cousin, ei saltò a dirittura in grembo all'Esere, anteriore ad ogni limitazione; e vi scorse con potente fantasia tre differenze, la forma, la forza, e la vita; o, in linguaggio più acconcio alla natura dello spirito, la potenza, l'intelligenza, l'amore. Ecco l'impronta del dogma cristiano della Trinità, ch'ei volle poi verificare da per tutto, dopo averlo mutuato dalla tradizione religiosa.

L'Ecletismo nacque come un compromesso filosofico tra la filosofia del senso discreditata per le conseguenze che n'eran venute, e la filosofia della reazione che trasmodò la sua parte, e si alienò gli animi pei feroci rimedii che proponeva. L'Ecletismo non è la filosofia del senso, ma non è neppure quella dell'autorità rivelata: tra la coscienza e la rivelazione essa insinua una *ragione impersonale*, la quale riproduce il *senso comune* degli Scozzesi, senza avere il nome odioso di *senso*. A capo di questa scuola sta un grande scrittore, il Cousin.

La mira che gli sta nella mente ei non la cela a nessuno; professando di volere una filosofia che, tenendo una via di mezzo tra gli estremi partiti, rinfranchi la Carta. Che cosa è il governo costituzionale? È, rispondeva il Cousin, il trono ed il paese, la monarchia e la democrazia, l'ordine e la libertà. L'Ecletismo doveva dunque alla sua volta riuscire la Magna Carta della filosofia.

Vittorio Cousin (1792-1867) si preparava all'ecletismo, studiando giovane ancora, *Proclo*, il grande ecletico greco, e *Olimpiodoro* che ne aveva fatto il commento; più tardi traduceva *i dialoghi di Platone*, ed il *Manuale di storia*

di filosofia del Tennemann; curava le edizioni dei migliori filosofi francesi, del vecchio *Abelardo*, del *Cartesio*, e del *Maine de Biran*. A lui si deve tutto quell'ardore che si propagò in Francia per le ricerche storiche, e che fu il miglior frutto che si raccolse dall'ecletismo. Per cogliere il meglio, bisognava molto cercare.

Il Iouffroy tradusse le opere di *Tommaso Reid*, e parecchie ancora del *Dugald-Stewart*: il senso comune degli Scozzesi era difatti il prossimo precursore dell'ecletismo. Ettore Poret tradusse la *Storia della filosofia morale del Mackintosh*, ed il *Manuale di filosofia* del Mathiae; Barthèlemy Sant'Hilaire traduceva e commentava *Aristotele*, e scriveva su la filosofia indiana e sul buddisme dotte memorie. Il Bouillet traduceva *Plotino*, e *Bacone*; Emilio Saisset, *Spinoza*; il Tissot ed il Barni le opere critiche di *Kant*; Francesco Boullier scriveva la *Storia della filosofia cartesiana*; Iules Simon, e Vacherot quella della *Scuola d'Alessandria*; Paolo Janet componeva uno studio critico su la *Dialettica di Platone*, e la *Storia della filosofia morale*; Adolfo Franck scriveva la storia della *Cabbala*, la *Storia della Logica*, e dava mano alla redazione del *Dizionario filosofico*: Carlo di Rémusat esponeva le dottrine di *Sant'Anselmo*, di *Abelardo*, di *Bacone*; Rousselot ed Haureau trattavano la *filosofia del medio evo*; De Montet e Carlo Iourdain, la *filosofia di San Tommaso d'Aquino*; Bartholmèss quella di *Giordano Bruno*; Nourisson, la *filosofia di Leibniz e di Bossuet*; Chauvet, *le teorie dell'intelletto umano nell'antichità*; Carlo Waddington la *Psicologia di Aristotele*; Ferraz, la *Psicologia di Sant'Agostino*; Emilio Charles, *Ruggiero Bacon*; il Willm, la *filosofia tedesca*; Ravaisson, la *Metafisica di Aristotele*.

tele, ch'era tradotta da Pierrot e Zevort; Enrico Martin traduceva e commentava il *Timeo di Platone*; il Matter esponeva *Schelling*.

È un gran bel numero di lavori storici e critici, nè pre-
tendo di averli enumerati tutti: il Cousin ha avuto la glo-
ria di esserne stato il promotore parte col consiglio, parte
con l'esempio. I seguaci però hanno ritenuto i difetti del
maestro; in quasi tutti questi lavori, come nelle lezioni
di storia di filosofia del Cousin, si desidera una esposizio-
ne, o una traduzione più fedele; e, dov'è il caso di giu-
dicare, una critica che penetri più addentro. La critica
però non poteva essere profonda per una ragione molto
ovvia, per la mancanza, cioè, di un criterio sicuro; man-
canza proveniente dall'ondeggiante posizione dell'ecleti-
simo. Scegliere il meglio, è una frase; ma dove consiste
questo meglio? Questo è il punto; onde il Cousin e i suoi
indicarono qua e là degli errori, ma non seppero addi-
tare poi dove stesse la verità. E come farlo, se, al dire
del maestro, la verità di ieri diviene l'errore di oggi? Se
ciascun sistema non è già falso, ma soltanto incompleto?
(*chaque système n'est pas faux mais incomplet*).

Il Cousin, nel fondare la filosofia propria, distinse sem-
pre i fenomeni colti con la coscienza dalla sostanza colta
con la ragione; disse psicologico il suo metodo appunto per
chè dalla coscienza prendeva le mosse, seguendo la via
indicata da Cartesio; ma la coscienza non dava tutto, e
la ragione doveva suggerire il resto per completare la
percezione de' fenomeni con la concezione della sostanza
e della causa. Or che cosa era la ragione? Era un sug-
gerimento della spontaneità, che la riflessione presuppone-
va; una specie d'ispirazione; e lo Schelling portò un
giudizio molto giusto nel paragonare la fraseologia di lui
a quella semimistica del Iacobi.

Dalle grandi costruzioni del mondo il Cousin si tenne lontano con prudente riserva; avendo forse visto qual fortuna avessero avuto in Germania: dalla costruzione della storia no; e nel corso di lezioni dato nel 1828 si studiò di partire la storia in tre grandi periodi, che corrispondono all'infinito, al finito, ed alla loro relazione.

L'eletismo produsse una grande eccitazione negli spiriti, ma non lasciò tracce profonde nella storia della filosofia.

Per le applicazioni fatte alle questioni sociali, e non per valore filosofico, merita essere menzionato Enrico di Saint-Simon, e la scuola da lui detta *sansimoniana*. Ei volle riabilitare la carne, troppo maltrattata dal Cristianesimo, e concepì un nuovo organismo sociale con le stesse leggi della fisica, dove avesse molto valore la classe più povera e più numerosa, il popolo; e conseguentemente maggior onore le funzioni, per le quali l'uomo più s'accosta all'animalità: una riscossa insomma contro la medievale prevalenza dello spirito, e delle classi spirituali.

Carlo Fourier inculcava la libera attrazione delle passioni, ovvero l'*attrazione passionale*, com'ei la diceva; sicchè gl'individui umani potessero, come libere falangi, aggrupparsi a loro posta, senza limitazione nè regola di sorta. Questo sistema fu detto perciò dei *falansteri*, e rassomiglia molto a quella negazione di ogni vincolo etico che in Germania propugnavano il Feuerbach, ed il Baur; perchè, a loro avviso, non meno che ad avviso del Fourier, l'ambiente sociale non solo non deve impedire, ma agevolare le passioni, e conformarsi ad esse.

Dalla scuola fisiologica del Broussaiss, e dalla socialista del Saint-Simon trae la sua doppia origine la *filosofia positiva* di Augusto Comte.

Nato egli a Montpellier (1798-1857), giovanetto ancora entrò nella scuola politecnica, donde dovette ben tosto uscire. A vent'anni accostossi alle dottrine sansimoniane, e stette d'accordo col maestro per sei anni, collaborando al *catechismo industriale*. Il 1824 si ruppero, perchè il Saint-Simon attribuiva la preferenza ai produttori materiali, ed il Comte propendeva per gli operai del pensiero. Lavorò di conto suo con la mira principale di promuovere una riforma sociale, alla quale voleva pure dare una base filosofica.

Si è disputato se dal Saint-Simon avesse appreso l'indirizzo positivo: poterono però entrambi averlo mutuato dal Turgot il quale, come avvertì la prima volta il Buchez, nella *Storia del progresso dello spirito umano* aveva scritto così. « Prima di conoscere il legame degli effetti fisici tra loro, niente v'ebbe di più naturale, che di supporli prodotti da essere intelligenti, invisibili a noi. Perchè a che cosa avrebbero essi rassomigliato? Tutto ciò che succedeva, senza che gli uomini vi avessero parte, ebbe il suo Dio. Quando i filosofi riconobbero l'assurdità di queste favole, senza avere tuttavia acquistato dei veri lumi su la storia naturale immaginarono di spiegare le cause dei fenomeni per via di espressioni astratte; come essenze e facoltà; espressioni che intanto non spiegavano nulla, e di cui si ragionava come se fossero state degli esseri, delle nuove divinità sostituite alle antiche. Ei fu ben tardi, che, osservando l'azione meccanica che i corpi hanno gli uni sugli altri, si ricavò da questa meccanica altre ipotesi, che le matematiche poterono sviluppare, e la speranza verificare. »

Ecco la vera origine storica dei tre periodi teologico, metafisico, positivo, di cui si è fatto tanto rumore, e per

cui tanta gloria si è attribuita al creduto scopritore. Scoperta, o attinta che fosse *la legge dei tre stati*, certo è ch' ei se ne valse fin dal 1822. Il Comte però fecondò questo pensiero, e ne cavò una filosofia sua propria. Prima di esporla intanto giova compire le sue notizie biografiche, che servono a dar luce alla sua trasformazione scientifica.

Augusto Comte il 1825 sposò, il 1842 si separò dalla moglie: il 1845 s'incontrò in una donna, Clotilde de Vaux, di cui s' invaghì alla follia. Stese dal 1830 'al 1842 il *Corso di filosofia positiva*; e dipoi dal 1851 al 1854 la *Politica positiva*, che segnarono due periodi scientifici molto diversi: morì il 5 settembre 1857, lasciando in controversia la eredità dei suoi manoscritti, e la eredità delle sue dottrine.

Il Comte abborriva dalla metafisica, cioè dalla considerazione delle cose in sè, dalle cause, dai fini: il positivo per lui era il fatto che cade sotto l'esperienza, ed è legato con altri fatti. La sua massima è: non c'è nulla di assoluto; tutto è relativo. Se non che la relatività può intendersi, come nota egregiamente il Ravaisson, in doppia maniera: relatività di cosa a cosa, di fatto a fatto; e relatività di oggetto a soggetto. Di quale relatività intende parlare il Comte? Dall'insieme delle sue dottrine la relatività per lui è concomitanza o sequela di fatti: della relazione al soggetto pensante ei non si dà carico, perchè non si propone il problema della conoscenza, ma dirò così il problema delle cose conosciute, la loro sistemazione.

Il Comte non vuol sapere di cause, e non vuol sapere di qualità astratte; detesta la teologia, che di causa in causa risale ad una causa assoluta; e detesta la metafisica.

sica, che alla spiegazione dei fatti soccorre con entità astratte. Per queste due spiegazioni però noi dobbiamo aver passato, prima di arrivare alla cognizione positiva: ecco quella ch'ei dice la legge de'tre stati (*loi des trois états*).

I fatti sono più o meno complessi: i più semplici sono i più generali, i più complessi sono invece i più particolari: la generalità è in ragione inversa della complessità. Le scienze che trattano i diversi fatti hanno dunque una gerarchia: la più generale è la *Matematica*; la più complessa la *Sociologia*; quella, la prima; questa, l'ultima: nel tramezzo ci sono, in ordine di generalità scemante, e di complessità crescente, l'*Astronomia*, la *Fisica*, la *Chimica*, la *Biologia*.

La scienza sociologica è per lui la scienza finale, di cui la biologia stessa non è, se non l'ultimo preambolo; perchè mentre la biologia spiega l'azione e la reazione degli organismi e dell'ambiente fisico (*milieu physique*), la sociologia spiega questa mutua azione per rispetto all'ambiente sociale (*milieu social*). La Sociologia è bipartita in Statica, e Dinamica sociale: la prima tratta la teoria dell'ordine; l'altra la teoria del progresso: esse corrispondono al posto che nella biologia occupano rispettivamente l'organizzazione e la vita. Se non che la Statica sociale è scienza antica, ed Aristotele se ne può dire il fondatore; la Dinamica sociale conta circa un secolo di vita.

Tal è il complesso della dottrina comtiana nel *Corso di filosofia positiva*: la filosofia non è una scienza a parte; ogni scienza positiva ha la sua filosofia propria, ossia la relazione speciale che intercede in un dato gruppo di fatti: si potrebbe però dire filosofia la sintesi di

tutte queste relazioni, o leggi particolari. Talvolta però l'autore sembra inclinato ad attribuire la supremazia alla scienza matematica; tal'altra alla sociologia: nei primi volumi è più rilevato il predominio della matematica; negli ultimi, quando comincia la trattazione dell'organismo, la sociologia par che pigli il sopravvento.

Manifesto è poi quest'ultimo sopravvento in quella seconda fase della filosofia comtiana, che si contiene nella *Politica positiva*. Qui è detto, l'intelligenza esser fatta per servire, il cuore per dominare: alle astratte relazioni quantitative è sostituito ciò che *v'ha di più diametralmente opposto, l'amore. L'amore non è soltanto il segreto della natura umana, ma è il segreto del mondo (1). Nell'ultimo suo scritto, intitolato *Sintesi soggettiva delle Matematiche* composto il 1854, il Comte sostiene espressamente la subordinazione della matematica ai fini morali e sociali dell'umanità.

Questa nuova intuizione filosofica, ch'è in contrasto con la prima, indusse il Comte a fondare una nuova religione; la cui trinità era il gran *Mezzo*, ossia lo Spazio; il gran *Feticcio*, o la Terra; ed il grand' *Essere*, ossia la Umanità: sacerdote lui stesso, ispirato da Clotilde de Vaux.

Dei suoi discepoli i più nol seguirono in questa disdetta, che non era scevra di una certa aberrazione mentale; della prima filosofia furono però ammiratori e continuatori uomini di molta levatura.

(1) Gli ultimi anni della sua vita ei si diletta nella lettura dei poeti italiani, e spagnuoli, e la sua divisa era: *vivere per altrui*: donde venne la nuova e barbara parola di *altruismo* esprimente però un'idea ed antica e gentile.

Primo fra tutti è Emilio Littré, il dotto traduttore d'Ippocrate, l'autore del *Dizionario francese*, il fondatore della *Rivista positiva*, della quale era collaboratore il Wyruboff; e di cui segue presentemente l'indirizzo Tommaso Ribot nella *Rivista filosofica*. Dopo lui va menzionato il Taine, il quale nell'opera: *I filosofi francesi del secolo decimonono*, non contento a sostenere il positivismo, si studia di mostrare la vacuità filosofica di Royer-Collard, di Cousin, di Louffroy, di Damiron, maestri della presente scuola spiritualistica, che ha in Francia anche ora valorosi seguaci, quali sono il Franck, il Janet, il Waddington, il Ravaisson, e molti altri.

Dai metafisici e dai positivisti appartossi ugualmente Carlo Renouvier nel *Saggio di critica generale*, di cui il primo volume comparve il 1854, il secondo il 1859, il terzo e 'l quarto il 1864. Il Renouvier stima la metafisica, una scienza di fantasmi, un' *idolologia*, accettando il giudizio intorno alle entità astratte, che aveva portato il Comte; ma non è meno severo verso la filosofia positiva, che non dubita di qualificare per un sensualismo grossolano da per tutto supposto, in nessuna parte dimostrato. Accettare i fatti esterni come sono dati, senza tener conto della critica kantiana, sembra a lui un regresso. Ed in ciò siamo d'accordo anche noi col Renouvier. Non basta difatti che il positivista dica: io non sono nè materialista, nè spiritualista; io non cerco la causa del fatto, non avventuro ipotesi, me ne sto al fenomeno, l'accetto com'è; perocchè con tutte queste precauzioni ei rimane tuttavia addietro alla critica kantiana; egli accetta il fenomeno dommaticamente; mentre il Kant aveva fatto qualche cosa dippiù: aveva dimostrata impossibile la conoscenza della cosa in sè, criticando il fat-

to stesso. Il gran progresso del positivismo comtiano si risolve adunque in un parziale ritorno al dommatismo antecritico.

Nè di ciò può maravigliarsi chi sappia, che il Comte, versato nelle matematiche e nelle scienze naturali, ignorava affatto la filosofia tedesca; tanto che quando l'Eichtal lo informava, il 1824, di certi scritti hegeliani, ei rispondeva che l'Hegel era un uomo di merito, e che *poteva forse servire a diffondere il positivismo in Alemagna*. Maggiore semplicità di questa non si può desiderare.

CAPITOLO XXXII.

FILOSOFIA INGLESE.

Il Comte si dice seguace dell'Hume, e non è: ei non rifiuta la causalità per una critica di questo concetto; perchè, come abbiamo avvertito nell'altro capitolo, la relatività non fu da lui intesa per rispetto al soggetto pensante. Ad Hume si rannoda, invece, il positivismo inglese, e, per mezzo di Hume, a Kant: questa è la principale differenza tra le due forme di positivismo che si svilupparono al di qua, ed al di là della Manica.

L'Inghilterra in questo secolo si può dire che abbia filosofato dietro la scorta di Hume, salvo qualche eccezione, che si è tenuta in gran parte fedele alla scuola scozzese, fra cui il principale posto appartiene a Guglielmo Hamilton, noto per lavori di logica e di psicologia.

La più parte si congiunge però con l'Hume per mezzo dell'Hartley, ed ha formato quel gruppo che si chiama psicologia dell'associazione (*Association Psychology*).

Primo vi figura in ordine di tempo Giacomo Mill, morto il 1836, autore di un' opera intitolata: *Analisi dei fenomeni dello spirito umano*, ripubblicata da suo figlio John Stuart Mill il 1869. In questo libro è raccolta la somma dell' indirizzo dell' autore in due formole: tutt' i fatti psichici si riducono alla sola sensazione: tutte le funzioni, all' associazione; e nè l' una nè l' altra riescono nuove a chi conosce lo sviluppo anteriore della filosofia inglese. Anche il divario tra sensazione ed idea da lui è spiegato, com' era stato da Hume: l' idea è una copia, una rappresentazione della sensazione. A proposito delle sensazioni, egli però ha distinto sensazioni organiche da sensazioni muscolari; come aveva fatto pure il Brown, e come la scuola scozzese non aveva saputo fare. La legge dell' associazione è poi questa: le nostre idee nascono o esistono nell' ordine, in cui sono esistite le sensazioni di cui sono copie.

Più profondo del padre, John Stuart Mill, noto per opere concernenti la politica e l' economia, appartiene alla storia della filosofia per la *Logica induttiva*, e per altri libri di critica filosofica esercitata principalmente su le dottrine di Hamilton, e di Comte.

Benchè annoverato tra i positivisti, egli protestò contro questa asserzione, e dichiarò di aver composta gran parte della sua *Logica*, prima di aver notizia dei libri del Comte. Al caposcuola francese poi in un libro pubblicato il 1865 col titolo: *Augusto Comte ed il Positivismo*, mosse diversi appunti. Anzi tutto di esser proceduto senza necessità alla negazione del mondo sovrannaturale; e poi di aver trasandato affatto la psicologia, non avendola neppure menzionata tra le scienze, e saltando a piè pari dalla biologia alla sociologia; e finalmente di esser fallito all'im-

presa della fondazione della sociologia, per aver trascurato tra le altre cose gli studi economici.

Il Littré di rimando faceva carico al Mill di aver dimenticato il criterio oggettivo della classificazione delle scienze data dal Comte per seguire un criterio soggettivo, suggerito dalla psicologia e dalla logica. Né l'osservazione manca di verità, e noi abbiamo fatto rilevare, che questo fondamento soggettivo è appunto la nota differenziale del positivismo inglese, il quale scaturisce dallo studio della psicologia.

Stuard Mill nella Logica, dopo di avere stabilito il concetto del metodo induttivo, e le diverse sue forme, tratta distesamente il metodo proprio di ogni scienza, e questa applicazione è la parte più nuova e più ingegnosa del suo libro. Egli si schiera tra i psicologi dell'associazione, perciò tutte le forme logiche hanno per lui questa, e nessun'altra origine. Ciò ch'è la legge di gravitazione all'astronomia, o le proprietà elementari de' tessuti alla fisiologia, questo stesso sono, per lui, le leggi dell'associazione delle idee alla psicologia. Ogni funzione complicata si chiarisce risolvendola nelle elementari. Il divario tra questa psicologia, da lui adottata, e l'altra ch'ei dice *a priori*, gli è perfettamente noto. La psicologia *a priori* sostiene, che in ogni atto del pensiero, nel più elementare c'è sempre alcunchè, il quale non è *dato*, ma *prodotto* dell'attività propria dello spirito: la psicologia *a posteriori*, o dell'associazione, per contrario, sostiene che nella formazione delle nostre idee più complesse non ci sono elementi irriducibili, di cui non si possa spiegare la genesi per mezzo di dati sperimentali.

Ma il Mill ha toccato della psicologia soltanto per rispetto al metodo: il psicologo più accurato della scuola

è Alessandro Bain, prima professore ad Aberdeen, ora ad Oxford. Egli, oltre ad una Logica, ha scritto due opere, dove si raccolgono i fatti in cui si esplica la doppia attività psichica; una intitolata: *I sensi e l'intelligenza*; l'altra: *Le emozioni e la volontà*. Queste due opere sono per la psicologia de' positivisti la più ricca raccolta di fatti, e di osservazioni, che si possa trovare; quello insomma che per la psicologia degli spiritualisti è il *Trattato delle facoltà dell'anima* del Garnier.

Il Bain aggiunge al fondo comune della psicologia della scuola due osservazioni proprie. Nella prima opera dopo aver distinto le sensazioni muscolari dalle sensazioni organiche, come avevan fatto prima di lui James Mill, e il Brown; dopo d'aver aggiunto ai soliti cinque gruppi di sensazioni, anche la sensazione della vita organica, che risponderebbe a quella che il nostro Rosmini aveva prima di lui indicata col nome di sentimento fondamentale; egli attribuisce alle sensazioni muscolari quella ch'ei dice *discriminazione*, e che, secondo lui, dà origine alla coscienza. Che cosa è la discriminazione? il differente grado d'intensità avvertito in due momenti di una medesima sensazione. Se noi avessimo una sensazione sola, ovvero due sensazioni con un intervallo in mezzo, noi mancheremmo delle condizioni della coscienza, ch'è unità e differenza insieme.

Data la coscienza, è dato il primo fondamento della conoscenza, per la quale si richiedono però altre condizioni. Il processo della conoscenza è un processo di selezione.

Seguendo l'indirizzo della filosofia dei suoi connazionali, il Bain s'accorda con tutti loro nella relatività di questa conoscenza.

« Il mondo, ei dice, non può essere conosciuto, se non

per rapporto ad uno spirito. La conoscenza è uno stato dello spirito; la nozione di una cosa materiale è una cosa mentale. Noi siamo incapaci di esaminare l'esistenza di un mondo materiale indipendente: questo atto in sè stesso sarebbe una contraddizione. Noi non possiamo parlare, se non di un mondo presentato al nostro spirito. Per una illusione del linguaggio, noi c'immaginiamo essere capaci di contemplare un mondo, che non entra punto nella nostra propria esistenza mentale. Ma questo tentativo si distrugge da sè, perchè essa contemplazione è uno sforzo dello spirito. »

L'altra osservazione del Bain, rilevata nella seconda opera, concerne la volontà. Egli riconosce un'attività spontanea, ch'è la condizione originaria della volontà. Il cervello è appunto questa attività; esso è un istrumento attivo (*selbst-acting*): in ciò il Bain oltrepassa l'Hartley, come il Laromiguière oltrepassò il Condillac, quando alla sensazione aggiunse l'attenzione.

Il Bain non ha fatto esplicita adesione al positivismo, ma l'insieme dei suoi pensieri lo mostra inclinato a preferenza verso questo indirizzo.

Espressamente vi ha aderito Giorgio Lewes, il quale non ha però trattato di proposito la filosofia. Delle opere che vi hanno attinenza, una è storica, col titolo: *Storia della filosofia da Talete ad Augusto Comte*; l'altra dottrinale, col titolo: *Fisiologia della vita comune*.

Nella storia, scritta piuttosto da critico che da espositore, ei si propone di provare l'impotenza della metafisica con la narrazione dei sistemi, che si possono tenere in conto di tentativi falliti.

Il Lewes arrivato a Kant, senza scartarlo dal numero dei metafisici, lo loda tuttavia di aver dimostrato che la

conoscenza umana è *relativa*; ma gli fa un carico di aver ammesso le forme del pensiero come preformate. Queste forme, ei dice, o condizioni del pensiero sono il risultato di uno sviluppo, non già di una preformazione. Ed avrebbe ragione, se le forme kantiane fossero quelle preformazioni ch' egli crede.

Nella fisiologia tocca di passata i problemi psicologici: rileviamo ciò che pensa della coscienza.

Il *sensorium*, o la sede della coscienza, per lui, non è, come per la più parte dei fisiologisti, peculiare dei soli centri nervosi che sono nel cervello, ma di tutti: ogni centro nervoso è un sensorio, e non già semplice centro di *riflessione* di movimenti. Se non che la coscienza ha tre gradi, ed è coscienza del *sistema*, che ci dà le sensazioni della vita organica; coscienza del *senso*, che ci dà le sensazioni dei cinque sensi; e finalmente coscienza del *pensiero*; della quale si occupa il solo psicologo.

Gli anzidetti autori sono tutti chi esplicitamente, chi senza dirlo, seguaci della psicologia dell'associazione: non così come il Morell, ed il Murphy, i quali, pur appropriandosene alcune opinioni, se ne discostano nel complesso.

Il Morell in una *Introduzione alla filosofia mentale*, mentre professa di voler trattare la psicologia con metodo induttivo, tuttavia si giova della psicologia tedesca, massimamente della herbartiana, e mira ad innestarla con quella della sua nazione. Ed inoltre, indotto dalla sua fede religiosa, lascia aperta la questione sopra alcunchè di occulto che si cela, per lui, dietro il semplice fatto; come il suo metodo non comporterebbe.

Il Murphy nell' opera: *Abitudine ed intelligenza*, pubblicata il 1869, ha la pretensione non tanto di seguire questa psicologia, quanto di darle più larga base, e di modificarla in qualche parte.

Le due parole *abito ed intelligenza* hanno, per lui, un significato latissimo e nuovo. Per abitudine difatti intende la legge per la quale e le azioni ed i caratteri degli esseri viventi tendono a ripetersi ed a perpetuarsi, non solo nell'individuo, ma nei suoi discendenti. Cotalchè l'associazione delle idee è un caso di questa legge generale, e non già una legge semplicemente psicologica.

Similmente l'intelligenza comprende sì l'attività inconscia, come la coscienza, la quale ultima è raggiunta soltanto nel cervello umano: nelle altre forme di vita l'intelligenza opera pure, ma inconsciamente. Noi crediamo che all'autore non sia stata ignota la dottrina dell'Inconscio dell'Hartmann.

Alla psicologia dell'associazione ei quindi rimprovera di aver troppo concesso al meccanismo, scartando l'intelligenza dalle spiegazioni della vita psichica. L'intelligenza è un fatto irreducibile, e si rivela come attività spontanea ed indipendente nella credenza in una realtà esterna. Spiegare la formazione dei concetti si può con la sola associazione; ma per uscire del nostro pensiero, e credere all'esistenza del mondo, bisogna un atto di credenza, che nessuna associazione può generare. Così mentre James Mill, e lo Spencer hanno attribuito questa credenza ad un' *associazione indissolubile*, ei si diparte da loro, e ci vede l'intervento di un'altra attività.

Nella spiegazione della conoscenza inoltre ei si professa sperimentale: sta con Locke, e contro di Kant: spazio e tempo sono risultati della esperienza, conforme ai dettati della filosofia inglese. Ma di quale esperienza? *Della esperienza della razza*, ei risponde, *non già dell'individuo*. C'è un'eredità mentale, uno dei casi dell'abitudine, la quale serve a conciliare l'origine sperimentale con le forme

divenute *a priori* per un acquisto ereditario. Il Murphy non manca però di riconoscere questa soluzione come escogitata dallo Spencer, del quale noi stimiamo di trattare in un capitolo apposito.

CAPITOLO XXXIII.

CONTINUAZIONE DELLA FILOSOFIA INGLESE.

SPENCER.

La più compiuta espressione della filosofia inglese contemporanea si trova in Herbert Spencer; perciò noi, passando sopra all'ordine cronologico, ci siamo riserbati di trattare di lui all'ultimo.

In che cosa differisce il Positivismo inglese dal francese? Noi lo abbiamo accennato, qui lo ridiciamo: differisce in ciò, che il francese non si propose punto un problema filosofico, e l'inglese sì; perchè il primo esaminò il legame delle scienze soltanto per rispetto alla maggiore o minore complessità dei fatti che tratta, mentre il secondo ha tentato esaminare prima l'origine ed il valore della loro conoscenza: la quale trattazione soltanto è di indole filosofica. Ora è venuto il tempo di dare al nostro giudizio una giustificazione storica.

Quando Augusto Laugel scrisse un articolo sui *Primi Principii* dello Spencer, lo qualificò come seguace di Augusto Comte, e della filosofia positiva. Lo Spencer si schermì dal giudizio, e provò come ei non fosse punto comtiano. Che se si poteva dire anche lui seguace dell'indirizzo sperimentale, e grande estimatore degli acquisti che la scienza aveva fatto da tre secoli a questa parte, nè il metodo, nè le scoperte erano un monopolio del Comte:

ogni scienziato in questo senso potersi chiamare seguace della *filosofia positiva*, come da Newton in poi si diceva della *filosofia naturale*. La qual distinzione valga per tutti quei filosofi, i quali ignorando le scienze esatte, credono di saperle col solo qualificarsi per *positivisti*.

Prelevato questo patrimonio comune, lo Spencer esamina i pronunziati filosofici del Comte, e li riscontra coi suoi per farne risaltare il divario: ed eccoli brevemente.

Il Comte dice che ogni conoscenza viene dalla esperienza; io, continua lo Spencer, aggiungo: non solo vengono dalla esperienza le idee, ma le facoltà stesse che le producono: le facoltà sono il prodotto di esperienze accumulate.

Il Comte dice, che le nostre conoscenze sono relative; ma, oltrecchè l'Hamilton notò che questa relatività è stata propugnata in vario modo da Protagora sino a Kant, nelle mani del Comte l'asserzione rimane senza fondamento, perchè *ei riguarda come impossibile quest'analisi del pensiero che contiene le prove della relatività di tutte le nostre conoscenze*. Lo Spencer qui ha imbroggato giusto nel segno.

Il Comte ha impugnato l'esistenza delle entità metafisiche: sta bene; ma questa opinione è semplicemente il corollario della precedente; nè si può dire ch'egli l'abbia impugnata per primo, e neppure che abbia corroborata la negazione di prove più solide.

Ha sostenuto la costanza delle leggi della natura; e parecchi l'avevan detto prima: poteva dimostrarla però con la teorica della persistenza della forza, e non l'ha fatto.

Oltre di ciò lo Spencer non accetta del Comte nè la legge dei tre stati, la quale del resto abbiamo veduto e-

scogitata da altri: nè la gerarchia delle scienze, perchè al filosofo inglese sembra che *filiazione* non ci sia, ma influenza scambievole tra scienza e scienza.

Il Comte scarta la ricerca su l'origine degli essere organici, come questione speculativa ed oziosa: lo Spencer la crede risolubile. Il Comte dichiara impossibile l'analisi psicologica, lo Spencer ci spende metà della sua Psicologia. Il Comte non ammette il sentimento di una causa prima come fondamento di ogni religione: lo Spencer sì. Il Comte crede governo più perfetto quello che più subordina la vita individuale alla sociale; lo Spencer, per contrario, ripone questa perfezione nella progressiva diminuzione dell'azione governativa, e nel crescente sviluppo dell'attività individuale.

Ecco le principali differenze messe in rilievo dallo stesso Spencer nel libro su la *Classificazione delle scienze*, le quali confermano il nostro giudizio su le due filosofie positive.

La qualità delle differenze esposte ci fa già intravedere il concetto che lo Spencer ha della filosofia: consideriamolo però direttamente, e come egli stesso ce lo riassume nell'opera intitolata: *I primi principii*, che sono per lui la filosofia generale.

La conoscenza della specie più umile, ei dice, è il sapere *non unificato*; la scienza, il sapere *parzialmente unificato*; la filosofia, il sapere *completamente unificato*. Che la perfetta unificazione possa conseguirsi, l'autore cautissimo mette in dubbio: vi ci accosteremo sempre più, ma rimarrà pur sempre qualcosa di *assolutamente inconoscibile*, dove si spazierà il sentimento religioso. E ci è un'altra riserva: tutto quello ch'è possibile d'interpretare, è il processo delle cose come si presenta alla no-

stra coscienza ; ma noi siamo incapaci di concepirne , e ancora meno di conoscerne il processo reale. Si vede insomma nello Spencer l'orma della filosofia kantiana: nessuna baldanza dommatica nell'affermare, nessuna nel negare.

L'unificazione del sapere, alla quale ei mira, presuppone un'unica legge, sotto cui si possano ordinare tutti i fenomeni del Cosmo. Lo Spencer ritiene di poter dare questo valore universale alla legge di evoluzione, che i fisiologi tedeschi avevano scoperto negli organismi individuali ; legge in virtù della quale dall'omogeneo si va all'eterogeneo. Ed ecco in che modo ei la descrive.

Ci sono tre principii fondamentali, la indistruttibilità della materia, la continuità del moto, e la persistenza della forza: de' quali i due primi si trovano implicati nel terzo. Le forze si trasformano, ma nè una se ne perde, nè un'altra ne nasce di nuovo: le scoperte delle scienze naturali vanno sempre più confermando questo principio.

Con la persistenza della forza va connessa la persistenza delle relazioni tra forza e forza; il che importa la uniformità della legge. Procedendo ora alla persistenza delle relazioni, non più tra forza e forza, ma tra legge e legge, arriveremo alla legge suprema, dalla quale dipende la spiegazione di tutto il Cosmo.

Qual è questa legge suprema ?

Noi scorgiamo che la concentrazione della materia implica la dissipazione del moto; e viceversa l'assorbimento del moto implica la diffusione della materia; o in altri termini, perchè le parti si aggregino, necessita che perdano di moto; perchè si disgregino, necessita che ne acquistino. Nel primo caso, la materia si concentra, ossia s'integra; nel secondo, si diffonde, o si disintegra: e l'in-

tegrazione significa evoluzione; la disintegrazione, dissoluzione.

Se non che, in tutte le distribuzioni concomitanti di materia e di moto, che si verificano in ogni cambiamento, insieme con la distribuzione principale si notano altre ridistribuzioni secondarie, le quali producono più o meno di complessità. In ogni grado di nuove evoluzioni c'è un passaggio dunque dall'omogeneo all'eterogeneo, da una indistinzione ad una differenziazione sempre più precisata.

Dalla nebulosa si è così formato il sistema solare: la crosta della terra serba le tracce della sua progressiva consolidazione: le acque, che ora coprono i tre quinti della sua superficie, erano nello stato di vapore, prima che la temperatura atmosferica non si fosse diminuita: la pianta s'incorpora continuamente la materia gassiforme che prima era diffusa in più larga cerchia. Una concentrazione di materia contrassegna in simil guisa lo sviluppo della vita animale, ed una differenziazione sempre crescente traluce nella vita dello spirito: linguaggi, arti, religioni, istituzioni politiche, scienze seguono questa via.

Lo Spencer distingue tre forme principali di evoluzione, l'inorganica, l'organica, la superorganica; delle quali si occupa la filosofia speciale. La sua biologia, la psicologia, la sociologia, la morale contengono le principali applicazioni che il dotto autore ha fatto della legge generale alle sfere della vita organica, e della supeorganica: dell'astronomia, della geologia, e degli altri studi della evoluzione inorganica si è contentato dare un semplice accenno.

Che se sotto un'unica legge ei non si fa coscienza di riassumere i fatti cosmici tutti quanti, non vuol dire, dichiara l'autore, ch'ei propenda al materialismo più che

allo spiritualismo: materia e spirito non sono altro che segni di una medesima realtà sconosciuta che li sostiene entrambi: non c'è degradazione dei fenomeni superiori; c'è al contrario elevazione degl'inferiori.

Delle accennate applicazioni a noi non è dato toccare, se non quelle che si riferiscono alla psicologia, rimanendo le altre fuori dei limiti del nostro libro.

La psicologia si rannoda con la biologia; la vita dello spirito con la vita del corpo; non si può dunque intendere quella senza di questa.

Che cosa è la vita in generale?

Dopo lunghe analisi lo Spencer raccoglie uno per uno i seguenti caratteri per cui il vivente differisce dal non vivente. Si richiede una combinazione di cangiamenti; e non ogni combinazione qualsiasi, ma una combinazione defnita; e non di ogni qualità di cangiamenti, ma degli eterogenei soltanto; e non di eterogenei o simultanei, o successivi, ma simultanei e successivi in una volta. Un cristallo offre una combinazione, ma senza eterogeneità; una pila offre l'eterogeneità, ma senza successione; un vulcano offre cento combinazioni eterogenee e successive, ma non sono defnite.

Raccogliendo adunque la defnizione della vita nei suoi caratteri essenziali, essa è *la combinazione defnita di cangiamenti eterogenei, simultanei e successivi in una volta.*

Se non che qualcosa manca ancora. Se noi vogliamo accertarci di un essere se sia vivo o no, lo tentiamo in varie guise per vedere se l'azione esteriore produce in lui qualche cangiamento: noi nel vivente richiediamo dunque una corrispondenza con l'ambiente esteriore. Alla defnizione data bisogna perciò fare un'altra aggiunta:

in corrispondenza con le coesistenze e le sequele esterne. Questa corrispondenza che si ricerca come condizione della vita fa sì, ch'essa si possa dire l'*accommodamento continuo delle relazioni interne alle esterne.*

Venendo ora ai principii fondamentali della psicologia, è chiaro che debbono essere due, la continuità dei fenomeni psichici, ed il loro continuo adattamento all'ambiente esterno.

Che cosa vuol dire la continuità? Vuol dire che in tutt'i fenomeni dell'intelligenza ci dev'essere *unità di composizione*; vuol dirè che non solo la *forma del pensiero*, ma il suo *processo* deve restar lo stesso in tutt'i gradi della evoluzione.

La forma del pensiero, o la coscienza non può nascere, se non per un cangiamento di stato: senza cangiamento, non c'è coscienza.

Ed ecco quello che si dice *differenziazione continua.*

La vita psichica adunque consta di una vicenda di differenziazioni e d'integrazioni; vicenda assidua, perchè mancando l'una, finirebbe subito l'altra. Sono come le due forze centrifuga e centripeta che si equilibrano sempre: sono come l'azione dell'ossigeno che disintegra i tessuti, ai quali però nuovi materiali forniti dal sangue forniscono nutrimento, e che quindi reintegrano da capo.

Passando di grado in grado poi cresce la complessità delle impressioni assimilate, e la ricchezza della vita psichica ne diviene sempre maggiore.

Vediamo ora gli effetti della corrispondenza all'ambiente esterno.

La vita psichica, come la fisica, per durare deve adattarsi alle relazioni esteriori: l'adattamento però è richiesto in minor misura, secondochè la vita è più svi-

luppata; sicchè se la vita fisica ha bisogno di una corrispondenza simultanea e successiva, alla vita psichica occorre la successiva soltanto. La coscienza non può apprendere i cangiamenti, se non successivamente. Qual è la legge della intelligenza per questo adattamento? È di ordinare la serie interna dei suoi cangiamenti in modo che corrisponda parallelamente alla serie esterna; o in altri termini di associare le sue idee secondo le coesistenze, o le sequele esteriori.

La tenacità di queste associazioni è naturalmente molto varia di gradi: sono più o meno tenaci in noi, secondochè fuori sono più o meno persistenti le serie che vi corrispondono.

Così l'attività psichica, in sè, è processo di differenziazioni e d'integrazioni continue; per rispetto all'ambiente esterno, è corrispondenza di associazioni. Determinare i gradi di questa corrispondenza è aprirsi il varco a capire la genesi dello spirito.

La forma più elementare in cui si palesa la corrispondenza tra l'interno e l'esterno è l'azione riflessa. Il corpo animale è ad un tempo irritabile e contrattile; e queste due proprietà si manifestano in un tessuto speciale; l'irritabilità nel nervo, la contrattilità nel muscolo. Data un'irritazione nervosa consegue una contrattilità muscolare: ecco la relazione che indica l'alba della vita sensitiva. E poichè l'impressione si è prima propagata fino ad un ganglio, e di qui rimandata, per mezzo di un altro nervo, ad un muscolo, perciò l'azione si dice *riflessa*.

Se invece di una sola azione riflessa, se ne ha un gruppo, dove delle eccitazioni complesse sono adattate continuamente con altrettanti complessi movimenti, si ha l'istinto, il quale non si può spiegare altrimenti, che per

una trasmissione ereditaria di quell'adattamento con tanta frequenza ripetuto.

Lo Spencer tesoreggia il doppio principio darwiniano dell'adattamento, e della eredità, a spiegare la legge della intelligenza.

Senza il cumulo delle esperienze degli antenati la vita dell'individuo non basterebbe ad annodare insieme tutta quella complicazione di azioni riflesse che l'istinto ricerca.

Tra l'istinto e la memoria lo Spencer fa questo riscontro. L'istinto si può chiamare una *memoria organata*; ed a chiarirla dippiù noi potremmo dirla la memoria della specie: la memoria propriamente detta, si potrebbe chiamare *l'istinto sul nascere*: è l'associazione di relazioni vaghe, che non si possono ripetere con la regolarità automatica dell'istinto. Una continua ripetizione di certi atti può talvolta arrivare a tal punto, da rasentare la precisione automatica; comè, d'altra parte, la soverchia complicazione degl'istinti accoppiata alla infrequente ripetizione degli atti può allentare la tenacità automatica, e sciogliere il gruppo in cui consisteva l'istinto, sicchè ci sia da capo mestieri della memoria.

Tra l'istinto e la ragione non c'è limite insormontabile, ma continuità di evoluzione, e quindi sola differenza di grado. Le relazioni organate nell'istinto sono molto semplici e molto generali: fate che invece siano o complesse, o speciali, o astratte, o rare, e l'adattamento di queste relazioni non sarà istintivo, ma razionale; non inconscio, ma accompagnato da coscienza.

Lo Spencer, anche nello sviluppo della ragione, riconosce col Darwin l'influenza della eredità. Le forme dell'intuizione nascono da un'esperienza accumulata trasmessa ereditariamente col sistema nervoso; e se la ragione

si palesa tardi, e sembra quindi un frutto della esperienza individuale, ciò proviene dalla lentezza con cui si compie lo sviluppo del cervello. Senza questa condizione, l'idiotismo sarebbe inesplicabile.

A proposito delle forme del pensiero, che alcuni vogliono ricavare dalla esperienza individuale, altri vogliono ammettere come originarie, lo Spencer propone come conciliazione l'origine sperimentale sì, ma non limitata all'esperienza dell'individuo. Lo spirito non è una tavola rasa; ed ha torto la scuola empirica: lo spirito non possiede altro che ciò che ha attinto dalla esperienza; ed ha torto la scuola kantiana. La natura c'era prima, che ci fossero le forme del pensiero: due leggi differenti non si possono ammettere; dunque le nostre leggi sono un riflesso delle leggi esterne.

« In questo senso adunque, egli conclude, nel senso cioè, ch'esistono nel sistema nervoso certe relazioni antecedenti le quali corrispondono a delle relazioni dell'ambiente che ci circonda, v'ha del vero nella dottrina delle *forme dell'intuizione*; non il vero che sostengono i suoi difensori, ma una verità d'un ordine parallelo. In corrispondenza ad alcune *relazioni esterne assolute* si sviluppano nel sistema nervoso delle *relazioni assolute interne*; relazioni che si sono sviluppate prima della nascita, che sono anteriori alla esperienza individuale, e da essa indipendenti, e che si stabiliscono di un modo automatico nello stesso tempo che le prime conoscenze ».

Ogni atto psichico avendo insieme un elemento conoscitivo, ed uno emozionale, ne consegue che lo sviluppo, verificatosi in uno, procede di conserva con lo sviluppo dell'altro; sicchè se per un verso si arriva alla ragione, per l'altro si perviene alla volontà. Lo Spencer describe

il processo dei sentimenti, e del volere; ma a noi basta aver esposto il primo per avere un' idea anche del secondo. Similmente a noi non è lecito toccare le ampie applicazioni concernenti la Sociologia e la Morale; e ci limitiamo ad alcune osservazioni intorno al problema principale che il dotto autore si propone.

Sebbene lo Spencer non dia la legge dell'evoluzione, se non per una ipotesi, pure dal gran cumulo di fatti che ha saputo raccogliervi attorno, non presumerebbe troppo, se credesse di averla induttivamente verificata.

Un passaggio rimane buio però: perchè in una integrazione di materia, che succede dopo una dissoluzione, accanto alla redistribuzione principale si trovano altre redistribuzioni secondarie, dalle quali per l'appunto nascono le differenze cosmiche? Perchè la reintegrazione non rimette le cose nel primo stato, al *sicut erat*? È accidentale forse? No, perchè si verifica sempre. E s'è costante, quale n'è la ragione? Lo Spencer non si propone neppure la difficoltà, a quello che possiamo ricordarci. Un suo espositore si vale di questa imagine: qual meraviglia, se in una serie illimitata di tratti, in una lotteria, un qualche tratto metta fuori dell'urna il numero buono? Così l'origine dell'ordine sarebbe un terno al lotto, a giudizio dello Spencer interpretato dal Burdeau. Potrebbe essere; ma la ragione non sarà mai per acquetarvisi.

A questa prima domanda se ne potrebbero aggiungere altre, che ne sarebbero quasi la specificazione.

La vita è una combinazione definita: chi dà questo limite? Perchè persiste? L'induzione convaliderà il fatto; ma non assegnerà mai la ragione: ci vorrà un altro terno al lotto.

L'intelligenza nasce dall'adattamento delle relazioni in-

terne alle esterne: cioè formerà le sue serie in conformità delle serie che sono nell'ambiente che la circonda. Ma quali sono queste serie esterne? La coesistenza, e la sequela, risponde lo Spencer. Sta bene; ma prima si dovrebbe dimostrare, che, levata di mezzo la coscienza, ci sia una serie di coesistenza spaziale, ed una serie di sequela temporanea. Kant ha dimostrato, che non ce n'è vestigio; nè la sua dimostrazione è stata scrollata.

Le relazioni assolute interne corrispondono alle relazioni assolute esterne, dice lo Spencer, e su questa corrispondenza si fonda l'intelligenza umana.

Sia; ma come può egli ammettere delle relazioni *assolute* esterne, se ha riconosciuto che noi non possiamo conoscere la realtà, altrimenti che in relazione a noi? Come riconciliare due sentenze, accettate ugualmente dal dotto autore, se le due si contraddicono? E le due sentenze dicono, una: *le nostre conoscenze sono relative*; l'altra: *ci sono fuori di noi relazioni assolute*.

Lo Spencer, a nostro avviso, per potere spiegare le forme del pensiero le presuppone esistenti fuori di noi: c'è fuori di noi la *coesistenza*, e quindi in noi lo spazio; c'è fuori di noi la *sequela*, e quindi in noi il *tempo*. Ora come potremmo noi assimilarci quelle serie esterne, se non avessimo in noi le corrispondenti, per lo meno simultaneamente, e supposto sempre che fuori di noi ci potessero essere?

Lo possiamo, perchè abbiamo ereditato questa corrispondenza. E sia; ma come avran fatto ad assimilarcela quei primi e men fortunati progenitori, a cui non toccò la sorte di ereditarla? Questo nascimento delle forme del pensiero dal di fuori, ci torna per altra via agl'inconvenienti dell'intelletto separato.

Ammiratori della vasta dottrina dello Spencer, e più ancora dalla rara sua modestia, non abbiamo voluto sacrificare a questo sentimento il dovere di additare francamente quelle che a noi sembrano lacune nel suo ingegnoso ed enciclopedico sistema.

CAPITOLO XXXIV.

FILOSOFIA ITALIANA.

Il Vico viveva ancora ed insegnava e stampava, quando il Genovesi nella stessa Università professava la filosofia e cominciava le sue pubblicazioni.

Antonio Genovesi nato a Castiglione in quel di Salerno il 1712, moriva a Napoli il 1769. Suo padre lo volle prete, suo malgrado; ma egli era nato alla filosofia. Pubblicò la prima volta gli *Elementi di scienze metafisiche* il 1743, e due anni appresso l' *Arte Logica*, secondo il vezzo dei tempi, in latino. Più tardi le rifece, e pubblicò poi sempre queste e gli altri suoi libri in italiano; le *Meditazioni filosofiche* il 1758; le *Lettere accademiche* il 1764; le *Lezioni di commercio* il 1765; la *Logica*, la *Metafisica* e la *Diceosina* il 1766.

Il motivo lo dice egli stesso: una nazione, che non abbia libri di scienza scritti nella sua lingua, è barbara. Ed a questa novità egli ci teneva, e ad un'altra pure, di avere il primo insegnato nel corso di filosofia l'Etica e la Politica. Un uomo di buona volontà, Bartolomeo Intieri, istituì del suo nella Università napoletana una Cattedra di commercio, ed ottenne da re Carlo III, che fosse conferita al Genovesi che gli era amico. La cattedra fu fondata a due condizioni, che fosse insegnato in italiano,

e che non ci fossero adoperati frati: probabilmente a consiglio del Genovesi che detestava del pari i frati ed il gergo scolastico. Il 15 novembre 1754 s'inaugurava a Napoli il nuovo insegnamento di Commercio, ventidue anni prima che Adamo Smith pubblicasse il suo celebre libro. Il dettare in italiano spiacque a qualche collega, ma la città vi traeva a folla, e se ne parlava a corte, dove il Tanucci, protettore del filosofo, aveva suscitato l'amore delle riforme.

« *Studiate il mondo, coltivate le lingue, le matematiche, pensate un poco meglio agli uomini, che alle cose che sono sopra di noi, lasciate gli arzigogoli metafisici ai frati* »; erano i consigli che il Genovesi inculcava nelle lettere agli amici, e probabilmente agli scolari dalla cattedra.

Con queste disposizioni non poteva pensare a nuove costruzioni metafisiche; conosceva però bene due filosofi testè trapassati, il Locke ed il Leibniz, e li stimava assai; e ritenne qualcosa di entrambi, del Leibniz il concetto delle monadi, salvo la loro scomunichevolezza; del Locke la inconoscibilità della sostanza. Le sue lettere familiari ci aprono forse più il suo vero pensiero, che non il corso ufficiale messo a stampa, il quale, con tutte le precauzioni usate, gli fruttò delle molestie per opera di un frate leccese, stato suo discepolo; e dalle quali non ebbe danno, tra per la protezione della corte, e perchè pontificava Benedetto XIV.

Quali sono questi accenni sparsi nel suo carteggio, che rivelano la sua schietta opinione? Eccone alcuni.

Il 1768, un anno prima di morire, scriveva: « ecco in due parole quel che ho meco fissato da lungo tempo... i corpi sensibili non sono che complessi apparenti, cioè fe-

nomeni di quelle intelligibili entità, e unità ». « Ogni ente è per noi un' attività, senza che nè possiamo sapere il *substratum*, e come il fondo ».

E l'anno prima, in un'altra lettera, aveva detto lo stesso con più rilievo. « Bisognerebbe rinunciare ad essere anche mediocrementemente filosofo per negare, che il mondo non è per noi, che un ordine di fenomeni. Questo mondo comincia dalla coscienza di noi medesimi, ch'è un fenomeno; quindi si spazia per la coscienza delle sensazioni, che ci vengono di fuori, che non sono che fenomeni... Chi levò alto la gonna della Natura, per guardar quel che *υπαρξει*, *subest*, direbbe Aristotele? Noi lavoriamo poi su questi fenomeni, e facciamo di quei mondi intellettuali, che si chiamano scienze ».

Si direbbe che un soffio prenunzio della Critica spirasse a Napoli a quel tempo, e che il Genovesi, sotto la doppia influenza di Leibniz e di Locke, avesse un lontano sentimento del problema che nello stesso torno di tempo travagliava la mente di Emanuele Kant. Se non che, mentre ei si sconfidava dei sistemi, e se ne dichiarava nemico, dalla cattedra mostrava di contentarsene alla meglio. Perchè la filosofia risorgesse, diceva un mio amico, bisognerebbe abolirne le cattedre.

In Napoli il Genovesi non ebbe scolari di nome; nell'Italia superiore però la filosofia incontrava miglior fortuna per opera del Condillac, che per un decennio, dal 1758 al 1768, l'insegnava a Parma. Giandomenico Romagnosi (1761-1835), e Melchiorre Gioia (1767-1828), entrambi nativi di Piacenza (il Romagnosi era propriamente di Salso maggiore), entrambi educati nello stesso collegio Alberoni, vi risentirono l'influsso della filosofia condillacchiana. Non l'accettarono però puntualmente, e

vi arrecarono delle modificazioni nel senso di correggere lo schietto sensismo francese con un elemento nuovo, il Gioia con la *coscienza della forza motrice*, donde scaturisce l'idea di causa; il Romagnosi col *senso logico*, distinto dall'attenzione e dal giudizio, anteriore alla coscienza stessa, perchè nella coscienza siamo *contemplatori*, mentre nella *funzione subbiettiva* del senso logico siamo *operatori del fenomeno*. A questo senso l'autore attribuisce la doppia funzione *differenziale ed integrale*, nelle quali più tardi lo Spencer riponeva il processo della intelligenza.

Il Romagnosi tradusse il 1832 buona parte del *Manuale* del Tennemann, e diede il proprio sistema per un *Idealismo subbiettivo*: il *senso logico* è una traccia dell'influenza kantiana; contuttochè a lui poi dispiacesse di vederla nel Galluppi: i nostri filosofi ritraevano dal Kantismo loro malgrado.

La importanza però di questi due valentuomini è assai maggiore per le applicazioni della filosofia alle scienze sociali.

Del Gioia, pel nostro scopo, sono da ricordare la *Logica Statistica*, pubblicata il 1803; gli *Elementi di filosofia ad uso delle scuole*, il 1818; l'*Ideologia*, il 1822; del Romagnosi, *che cosa è la mente sana*, libro pubblicato il 1827; e l'altro: *Suprema economia dell'umano sapere*, l'anno appresso.

Il gran riformatore della filosofia italiana è il calabrese Pasquale Galluppi: di lui voglio dare notizie più particolareggiate, che il nostro libro non consenta, appunto perchè la sua fama è stata minore del merito, e le notizie quasi ignorate.

Nacque egli a Tropea dal barone Vincenzo, e da Lu-

crezia Galluppi, il 2 aprile 1770: fu istituito in lettere ed in filosofia nella città nativa da Giuseppe Antonio Ruffa: studiò sotto il maestro la filosofia del Genovesi; da solo, il Wolfio; e da quest'ultimo studio fu indotto a leggere i libri di sant'Agostino. Ventenne andò a Napoli per perfezionarsi nella filosofia, ed ebbe a guida Francesco Comforti. Malaticcio rimpatriò, ed il 1794 sposò Barbara d' Aquino.

Il 1795 pubblicò una memoria apologetica di argomento teologico; il 1807, un opuscolo *su l'analisi e la sintesi*: nel Decennio scrisse un lavoro *su la libertà compatibile con ogni forma di governo*, rimasta inedita, di cui il prof. Paolo Emilio Tullelli fece una recensione nell'Accademia Reale di Napoli.

Il 1809 fu nominato dal Murat Controloro delle contribuzioni dirette nella provincia di Catanzaro; nè la nuova carica, nè le cure domestiche cresciute gli scemarono l'ardore pei suoi studi prediletti.

Il 1819 pubblicò i due primi volumi del *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*; gli anni seguenti, gli altri quattro volumi. Il 1820 pubblicò gli *Elementi di filosofia*, e opuscoli politici, uno: *Lo sguardo dell'Europa sul regno di Napoli*; l'altro: *Sulla libertà della coscienza*, il terzo: *Sulla libertà della stampa*. Le novità politiche ne avevano eccitato l'animo; ma con l'intervento austriaco troncata ogni speranza sul nascere, ei dovette rassegnarsi, e tacere; e adoperarsi a far dimenticare i sensi liberali testè palesati.

Ripigliò gli studi speculativi. Il 1827 pubblicò le *Lettere filosofiche su le vicende della filosofia da Cartesio fino a Kant*, che nelle posteriori edizioni arrivarono sino a Cousin. La storia della filosofia è cominciata in Italia con questo piccolo e meraviglioso volume.

Dal 1829 incomincia il carteggio tra il Galluppi ed il Rosmini, i due sommi filosofi della nostra nazione la prima metà di questo secolo.

Il maggio 1831 il Galluppi tornò a Napoli, tradusse i *Frammenti del Cousin*; e l' 4 ottobre v' ebbe il decreto di nomina a professore di filosofia. Al ministro che lo invitava a concorrere, il Galluppi con altera semplicità rispose: e chi mi esaminerebbe? L'avvocato Cassini, che lo aveva presentato, ne rimase sconcertato; ma il Galluppi aveva ragione.

Fatto professore non s'addormentò su la cattedra e pubblicò le *Lezioni di Logica e metafisica* che finì di stampare il 1834 in sei volumi, e che ripubblicò il 1840. E nello stesso intervallo di tempo, il 1832, pubblicava i due primi volumi della *Filosofia della volontà* già composti a Tropea; negli anni seguenti, gli altri due.

Il suo nome si diffuse per l' Europa, ed il 1838, a proposta del Cousin, fu nominato socio corrispondente dell' Accademia delle scienze in Francia, in concorrenza dell' Hamilton, ch' ebbe un voto solo: il 1841, a proposta del Guizot, era insignito della croce della legion d' onore. Il Galluppi se ne sdebitava mandando all' Accademia la Memoria su l' Idealismo trascendentale, dove combatteva la dottrina del Fichte; e più tardi, poco prima di morire, un'altra su la Teodicea dei filosofi antichi, che fu inserita negli atti dell' Accademia francese.

Visse sempre modesto, ed intento agli studi; un lutto domestico gli abbreviò la vita; chè in un' insurrezione avvenuta a Cosenza il 1844 il figlio Vincenzo, ch' era capitano, vi perdeva la vita: il padre se ne rammaricò, ed agli amici che lo confortavano disse: avrei desiderato che morisse per una causa più nobile e più giusta. Il vecchio

liberale del 1820 si era chiuso nel silenzio, non si era cangiato.

Il 13 dicembre 1846 il filosofo moriva a Napoli e lasciava in tronco la storia della filosofia, attorno a cui stava lavorando.

Il prof. Tulelli, che li ha visti, ha dato il catalogo dei Manoscritti da lui lasciati, che sono sessantanove, e che speriamo non andranno dispersi per nostra incuria. Di questi la più parte concerne la filosofia antica e moderna; alcuni ve n'ha di argomenti disparati, come ad esempio una grammatica greca, una latina, ed un grosso volume di geometria analitica, ed un altro di astronomia, ed un altro di cronologia, ed un altro su la filosofia delle matematiche, e così via via.

Qual è la filosofia del Galluppi?

È la filosofia della sperienza, secondo l'intenzione dell'autore; senonchè la sperienza non è per lui il mero dato sensibile, ma la elaborazione di questo dato, mediante certi rapporti soggettivi prodotti dall'attività dello spirito; e questi rapporti sono l'identità e la differenza.

Questa elaborazione accompagnata da questa produzione è appunto l'indizio manifesto della influenza kantiana. Può il Galluppi disconoscere o sconfessare la parentela della sua filosofia col Criticismo, chi non suole fermarsi alla buccia, crederà più al fatto che alla dichiarazione dell'autore.

Avendo noi trattato distesamente il giudizio su la filosofia del Galluppi non solo, ma degli altri filosofi contemporanei, non stimiamo qui di allargarvici dippiù (1). A

(1) Chi voglia sapere in che relazione stia la filosofia italiana col kantismo, riscontri il mio libro: « *La filosofia contemporanea in Italia* ». Napoli 1876.

ridurre in una formola chiarissima tutto quanto questo giudizio intorno al Galluppi, noi diciamo: la conoscenza consiste nella sintesi dello spirito espressa nel rapporto: i rapporti, pel Galluppi, non sono dati dalla esperienza, ma posti dalla nostra attività; dunque la conoscenza, se dalla sensibilità attinge i termini, dall'attività sintetica ritrae la forma del rapporto. Questo dice in sostanza il Galluppi: ora che altro sosteneva la filosofia critica?

Se ne accorse perfettamente un altro filosofo calabrese, men noto del Galluppi, ma acuto indagatore del problema della conoscenza anche lui; e tutta la sua mira pose a combattere questo lato della spiegazione galluppiana, che a lui sembrava pericoloso alla realtà della scienza.

Questi fu Vincenzo De Grazia, nato a Mesuraca da Marco e Laura Brondolillo, il 19 febbraio 1785.

Nel *Saggio su la realtà della scienza umana* pubblicato a Napoli dal 1839 al 1842, che n'è l'opera principale, faceva contro al temperamento adottato dal Galluppi la seguente osservazione: « basta il supporre una pura veduta dello spirito il *solo rapporto d'identità e di diversità*, rapporto fondamentale delle nostre conoscenze, per ricadere nel realismo empirico del sistema kantiano ».

Pel De Grazia il kantismo consisteva nell'applicazione di elementi soggettivi alle sensazioni: dovunque riscontra questo medesimo processo, ei riconosce ritenuto il fondamento della filosofia kantiana. Con questo criterio, che non si può stimare inesatto, egli non dubita di annoverare tra i seguaci di Kant il suo concittadino Galluppi.

Che cosa contrappone il De Grazia alla filosofia da lui combattuta?

Ecco la spiegazione ch'egli dà di tutto il processo conoscitivo.

La sensazione dà i primi dati, il giudizio osserva i rapporti che vi sono contenuti, li scopre non li produce; l'associazione delle idee ci fornisce le conoscenze prime concernenti il mondo esterno, in via provvisoria; l'induzione, più tardi, legittima le conoscenze provvisorie.

In questa spiegazione ci sono delle lacune certamente; ma c'è della coerenza. Se tutto deve provenire dal di fuori, lo spirito è scopritore non autore de' nessi ideali; i quali in tanto sono in noi, in quantochè preesistevano nel mondo esterno. È la stessa presupposizione, che più tardi del De Grazia insegnò lo Spencer.

D'accordo col Kant il De Grazia ammise che la conoscenza risulta da sensazioni e da giudizi; ma giudicare per lui è semplicemente osservare, e non è punto aggiungere. La veduta è *pura* quando si osserva nell'oggetto, non già quando si aggiunge dal soggetto: è proprio il contrario del *puro*, come l'intendeva il Kant (1).

Un altro contraddittore ebbe il Galluppi in Ottavio Colecchi, nato a Pescocostanzo negli Abruzzi, e morto il 1847 a Napoli.

Il Colecchi pubblicò il 1843 le *Quistioni filosofiche*, accettando la filosofia kantiana nel concetto fondamentale, ma facendovi delle modificazioni importanti, che si possono radunare nelle seguenti. Riduce le categorie a due soltanto, a quelle di sostanza e di causa; deduce le altre non già dalle forme del giudizio, come aveva fatto Kant, ma dalle anzidette nozioni di sostanza e di causa, con-

(1) Chi volesse più particolari notizie sul De Grazia potrebbe consultare la mia Memoria: *Della vita e delle opere di Vincenzo De Grazia*, pubblicata nel *Giornale Napoletano* da me diretto, il 1877.

giunte con quelle di spazio e di tempo; rifiuta lo schematismo kantiano perchè complicato e superfluo; e stima da ultimo che la realtà della nostra scienza non ne sia punto compromessa.

Il Colecchi accusa il Galluppi d'incoerenza per aver ammesso alcuni rapporti oggettivi, altri soggettivi: han da essere tutti di un modo; se non che, invece di soggiungere col De Grazia: dovevate ritenerli tutti oggettivi; corregge la contraddizione galluppiana in senso opposto, dicendogli: dovevate ammetterli tutti soggettivi.

Il De Grazia pubblicò un'altra opera il 1851: il *Prospetto di filosofia ortodossa*, dove mostrò la convenienza della sua dottrina col Tomismo; il Colecchi compose articoli filosofici intorno alla filosofia hegeliana, che furono pubblicati sul *Giambattista Vico*.

Tra i cultori più pregiati di filosofia in quel tempo va annoverato Pasquale Borrelli, il quale sotto l'anagramma di Pirro Lallebasque scrisse, il 1825, la *Genealogia del pensiero*: ed una esposizione critica del sistema di Kant, che lo mostra versato nella lingua tedesca, nell'opera intitolata: *Introduzione alla filosofia del pensiero*, aveva pubblicata il 1824 a Lugano. Quando il Galluppi moriva, il Borrelli ne diceva l'elogio funebre.

Dopo il Galluppi, il più gran filosofo italiano è Antonio Rosmini-Serbati. Nato a Roveredo il 24 marzo 1797 da Modesto, e Giovanna de Formenti, fu istituito a casa nella filosofia lockiana dall'abate Pietro Orsi; dipoi nell'Università padovana dal prof. Baldinotti: fu sacerdote pio, scrittore instancabile; morì a Stresa il 1 luglio 1855. Giovane ancora cominciò la lunga serie delle sue opere, di cui noi citeremo soltanto le principali: il *Nuovo saggio su l'origine delle idee*, il 1830; il *Rinnovamento*

della filosofia italiana, il 1836; i *Principii della filosofia morale*, e la *Storia comparata dei sistemi relativi al principio della morale*, il 1831 ed il 1837; l'*Antropologia*, il 1838; la *Filosofia del Dritto*, il 1841; la *Psicologia*, il 1846; la *Logica*, il 1854; la *Teosofia*, opera postuma, il 1859.

Il Rosmini si propose il problema della conoscenza nel *Nuovo Saggio*, ricercando il punto dove sensibilità ed intelletto si congiungono insieme per produrla. E la sensibilità per lui, come per Kant, fornisce la materia; l'intelletto, la forma. Se non che la forma essendo una sola, l'*essere ideale*, tutte le differenze debbono essere raccolte dalla sensazione. In ciò il compito del Rosmini è più malagevole di quello di Kant, perchè a quest'ultimo la pluralità delle forme somministrava le differenze originarie del pensiero.

La facoltà che applica l'idea universale agli esseri sensibili è la ragione: quest'applicazione differenzia l'essere ideale. Se non che la differenza, provenendo da altra sorgente, e non toccando punto l'essere differenziato, la soluzione rosminiana era soltanto apparente. Il Rosmini vi si rifece nella *Teosofia*, e si propose di trovare le tre differenti forme, l'ideale, la reale, e la morale nel medesimo essere.

Vi riuscì? Non crediamo; ma il farne la dimostrazione escirebbe fuori dei limiti del nostro lavoro. Notiamo solo col prof. Iaia, nel suo *Studio critico sulle categorie e forme dell'essere di A. Rosmini*, che « più che due processi nella Ideologia e nella Teosofia, vi si scorge un pentimento; imperocchè quello stesso essere, che nella Ideologia ha bisogno di prendere tutte le sue determinazioni dal di fuori, dalla sensazione, nella Teosofia è fatto

capace, o è tentato almeno, di darle dall'interno di se stesso con un procedimento *a priori*. » (pag. 80).

La ragione di questo cangiamento di prospettiva sta in ciò, che nella prima opera il Rosmini teneva d'occhio la Critica kantiana; nell'ultima, la costruzione dialettica dell'Hegel.

Anche qui ci rimettiamo a ciò che ne abbiamo scritto diffusamente nella *Filosofia contemporanea*.

Chiude questa gloriosa schiera Vincenzo Gioberti; perchè dei viventi non è nostro proposito discorrere. La filosofia in formazione non potrebbe essere giudicata con la serena imparzialità della storia; ed in forma polemica ne abbiamo scritto abbastanza, forse soverchiamente.

Vincenzo Gioberti nacque a Torino il 2 aprile 1801, di umil condizione: fece gli studî in quella Università sotto il prof. Dettori; fu mandato in esilio per opinioni politiche il 1833, visse in Francia e nel Belgio; rimpatriò il 1848, e fu ministro; caduta la fortuna d'Italia tornò in terra straniera, povero ed altero di sua povertà: morì a Parigi il 26 ottobre 1852.

Le opere principali del Gioberti sono le seguenti: la *Teorica del sovrannaturale*, pubblicata il 1838; l'*Introduzione allo studio della filosofia*, 1839-1840; *Degli errori filosofici di Antonio Rosmini*; 1841-43-44; *Del Bello*, 1841; *Del Primato morale e civile degl'Italiani*, 1842-43; *Del Buono*, 1842; *Prolegomeni al primato*, 1845; *Il Gesuita moderno*, 1846-47; *Del rinnovamento civile d'Italia*, 1851.

La filosofia nel Gioberti non si circoscrive al problema della conoscenza, come nel Rosmini, e più ancora nel Galluppi; gira più larga, e non solo spazia nella politica, che n'è pure la mira costante, ma dalla genesi della co-

noscenza si estende alla genesi delle cose. L'atto creativo, quale ce lo porge l'intuito, non è soltanto l'originale della sintesi conoscitiva, ma la radice da cui germogliano tutte le esistenze. A ragione quindi lo Spaventa, il quale aveva riscontrato la filosofia del Galluppi e del Rosmini con quella di Kant, arrivato al Gioberti, riscontrolla col sistema spinoziano.

La formola: *l'Ente crea l'esistente*, ch'è il contenuto dell'intuito, comprende, come la Sostanza dello Spinoza, la ragione di due serie, di quella del pensiero, e di quella della realtà. Le aspre polemiche, che il Gioberti sostenne col Rosmini, si compendiano nel cercare, se alla genesi della nostra conoscenza basti la forma dell'essere ideale: il Rosmini aveva detto di sì, il Gioberti sosteneva di no: più tardi il Rosmini, come abbiamo visto, parve capacitarsi delle difficoltà del suo formidabile avversario.

Il Gioberti fu benemerito dell'Italia, non meno che della filosofia; e se non ebbe l'originalità del Fichte, non gli fu certamente inferiore nell'amore indomato del paese nativo. Egli fu degno di conchiudere la schiera di quei pensatori saldi ed interi, che non si lasciarono fiaccare dalla violenza dei governi, nè dalla tristizia dei tempi: più glorioso di loro, perchè, sperimentata la propizia fortuna, non se ne lasciò corrompere; la qual virtù è più rara ancora dell'altra. A lui possiamo applicare il motto che fu pronunziato di Carlo XII di Svezia: *ad utrumque paratus*. Possa il suo esempio vivificare la presente e le future generazioni italiane.

INDICE

PREFAZIONE pag. 5

PARTE PRIMA

FILOSOFIA ANTICA

CAP. I. Scuola Jonica.	»	11
» II. Scuola Pitagorica.	»	15
» III. Scuola eleatica.	»	18
» IV. Eraclito, Empedocle, Democrito, Anassagora	»	24
» V. La Sofistica	»	34
» VI. Socrate	»	40
» VII. Delle scuole socratiche minori.	»	46
» VIII. Platone, sua vita e carattere	»	51
» IX. Degli scritti platonici, e de' varii criteri con cui sono stati ordinati	»	56
» X. Della dottrina platonica.	»	63
» XI. Dell'Accademia	»	75
» XII. Vita e scritti di Aristotele	»	77
» XIII. Della dottrina di Aristotele	»	86
» XIV. Della scuola aristotelica.	»	108
» XV. Della Filosofia dopo Aristotele—Stoicismo.	»	110
» XVI. Continuazione della filosofia dopo Aristotele — Epicureismo	»	124

CAP. XVII. Continuazione della filosofia dopo Aristotele — Scetticismo.	pag. 132
» XVIII. Ecletticismo — Cicerone	» 139
» XIX. Teosofia — Il Neopitagorismo.	» 147
» XX. Teosofia — Giudaismo alessandrino.	» 151
» XXI. Teosofia — Neoplatonismo	» 155
» XXII. Continuazione del Neoplatonismo — La Scuola siria e la Scuola ateniese	» 163

PARTE SECONDA

FILOSOFIA DEL MEDIO EVO

» I. Il Cristianesimo.	» 171
» II. La Gnosi.	» 179
» III. Il Domma	» 187
» IV. I Padri della Chiesa	» 190
» V. Padri della Scuola Alessandrina.	» 197
» VI. Padri della Chiesa Latina — S. Agostino	» 205
» VII. Scrittori Orientali ed Occidentali del periodo della Patristica.	» 214
» VIII. Concetto e divisione della Scolastica	» 218
» IX. Prima età della Scolastica—Giovanni Scoto Erigena	» 223
» X. Divisione degl' indirizzi nella Scolastica	» 230
» XI. Realisti e Nominalisti	» 238
» XII. Anselmo di Aosta. La prova ontologica dell'esistenza di Dio	» 242
» XIII. Sviluppo posteriore del realismo	» 248
» XIV. Filosofia Araba.	» 250
» XV. La Scolastica considerata per rispetto alla Teologia — Sommolisti e Vittorini.	» 255
» XVI. Il rifiorimento della Scolastica	» 258
» XVII. Tommaso d'Aquino.	» 260

CAP. XVIII. Seguaci ed avversari di San Tommaso— Duns Scoto	pag. 271
» XIX. Dissoluzione della Scolastica — Guglielmo Occam.	» 276
» XX. Altre direzioni nel periodo della Scolasti- ca — Rogiero Bacone, Raimondo Lullo, Mae- stro Eckhardt, Nicola di Cusa	» 281
» XXI. Il Risorgimento classico, e la Protesta	» 293
» XXII. Risorgimento — Neoplatonismo, Cabbala, Magia	» 299
» XXIII. Risorgimento — Aristotele e i due com- menti	» 303
» XXIV. Risorgimento — Direzione antiaristote- lica.	» 307

PARTE TERZA

FILOSOFIA MODERNA

» I. Francesco Bacone	» 315
» II. Renato Des Cartes	» 323
» III. Direzioni opposte che si sviluppano da Ba- cone e da Cartesio — Hobbes.	» 330
» IV. Empirismo — Giovanni Locke	» 334
» V. Idealismo — Giorgio Berkeley.	» 343
» VI. Scetticismo — Davide Hume.	» 348
» VII. Indirizzo cartesiano — L'Occasionalismo ed il Panteismo — Malebranche e Spinoza	» 354
» VIII. Goffredo Guglielmo Leibniz	» 366
» IX. Nuova direzione — Giambattista Vico	» 386
» X. Del Sensualismo e del Materialismo fran- cese.	» 393
» XI. Moralisti inglesi.	» 409
» XII. La Scuola Scozzese.	» 419

CAP. XIII. La filosofia tedesca da Wolfio a Kant	pag. 422
» XIV. La filosofia critica — Emanuele Kant	» 431
» XV. Varie direzioni della filosofia dopo Kant	» 455
» XVI. Oppositori di Kant — Hamann, Herder, Jacobi	» 459
» XVII. Continuatori di Kant — Fries	» 466
» XVIII. Continuatori di Kant — Reinhold	» 469
» XIX. Oppositori del Reinhold — Schulze, Maimon, e Beck.	» 473
» XX. Fichte	» 479
» XXI. Schelling	» 488
» XXII. Hegel	» 498
» XXIII. Herbart.	» 512
» XXIV. Schopenhauer.	» 527
» XXV. Schleiermacher, e la scuola romantica	» 538
» XXVI. Scuola di Schelling	» 542
» XXVII. Scuola Hegeliana	» 546
» XXVIII. Scuola Herbartiana	» 555
» XXIX. Scuola di Schopenhauer.	» 561
» XXX. Saggi di costruzioni nuove — Trendelenburg, Fechner, Lotze	» 566
» XXXI. Filosofia francese	» 574
» XXXII. Filosofia inglese	» 585
» XXXIII. Continuazione della Filosofia inglese. Spencer	» 592
» XXXIV. Filosofia italiana.	» 604

Inv. 1/75.

