



Università
Ca' Foscari
Venezia

**Corso di Dottorato di ricerca
in Filosofia e scienze della formazione
Ciclo XXXII**

Tesi di Ricerca

cotutela Institut catholique de Toulouse – Università Ca' Foscari-Venezia

IL GRIMALDELLO KANTIANO
Galluppi, Jaja, Gentile e lo scacco della modernità
SSD: Storia della filosofia M-FIL/06

Coordinatore del dottorato:
ch. prof. Luigi Perissinotto

Supervisore della tesi:
ch. prof. Andrea Bellantone (ICT - Toulouse)

Supervisore cotutela:
ch. prof. Davide Spanio (Ca' Foscari – Venezia)

Dottorando:
Amedeo Roncato
matr. 824457

*«L'idealismo nuovo postkantiano ci unisce,
ogni altro sistema ci divide»¹
(Donato Jaja, *Inedito*)*

1 Appunto senza data rinvenuto nel «Fondo Jaja» presso la «Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici» in Roma.

INTRODUZIONE

INTRODUZIONE

Kant e la via regia della gnoseologia in Italia

1. - Disegno del lavoro

«Ben a ragione possiamo dire che il kantismo è il *gran lievito* della nostra filosofia»¹: in questa espressione del giovane Gentile, sta l'oggetto, nonché lo scopo, della ricerca che si vuol proporre. Col presente lavoro, si vorrebbe dimostrare infatti, che il pensiero di Immanuel Kant, o meglio, una certa declinazione di tale pensiero, si può considerare come la *radice* della grande stagione speculativa italiana, che in un arco teso in più di cent'anni, ha il suo inizio con la filosofia del Risorgimento, e il suo compimento nell'idealismo attuale gentiliano. Tuttavia, il ripensamento, o, ancor meglio, la *riforma* di tale radice, finirà coll'incarnarsi – attraverso un lungo percorso, di cui si è voluto considerare alcuni tra i protagonisti più emblematici – nella messa a punto della filosofia di Giovanni Gentile, la quale, grazie anche al grande apporto della speculazione di Donato Jaja, giungerà a concretarsi in un *punto di non ritorno*, o delnociatamente, in uno *scacco*, dell'intera modernità.

1 GIOVANNI GENTILE, *Rosmini e Gioberti. Saggio storico sulla filosofia del Risorgimento*, Terza edizione accresciuta, Sansoni, Firenze 1958, pag. 54.

In ogni caso, ad un primo sguardo d'assieme, il dibattito intorno al kantismo in epoca risorgimentale non sembra affatto nascere sotto i migliori auspici. Infatti, sulla carta, l'approccio verso la speculazione kantiana pare consistere in un atteggiamento di profonda avversione verso tale filosofia. Ma questa avversione talvolta, sembra quasi più legata alle contingenze di quell'epoca, epoca che è di profonda restaurazione cattolica, per cui i pensatori italiani vedevano aggirarsi tra le righe della *Critica* lo spettro del *soggettivismo*, che faceva rima con *relativismo*, ma ancor peggio, con *ateismo*¹. Tuttavia, forse è proprio merito di questo *afflato cattolico*, se già da questo periodo la filosofia della penisola si sviluppava con tratti di forte originalità².

D'altra parte i filosofi del tempo dovevano fare i conti con una quantità piuttosto modesta di traduzioni, e spesso di qualità piuttosto dubbia. Oltre a questo, il verbo kantiano veniva recepito attraverso compendi e memorie – il più delle volte provenienti dalla Francia – spesso incompleti o privi di una di un reale approfondimento, o, talvolta, addirittura, di una *fedele parafrasi*, della filosofia di Immanuel Kant.

Su tali documenti si formava anche uno dei protagonisti della ricerca che si vuole condurre, Pasquale Galluppi, il quale fu il primo ad analizzare

- 1 «La Chiesa cattolica, per quella finezza di fiuto che ha sempre derivato dallo studio della scolastica, sentì presto questo contrasto del kantismo con lo spirito d'una religione positiva; e nel 1817 ascrisse all'Indice l'esposizione del Villers, e quando della *Critica della ragion pura* si fece una traduzione italiana (1820-1822), poco dopo mise anche questa tra i libro proibiti (11 luglio 1827). Ed i nostri filosofi cattolici tennero tutto il pensatore di Königsberg per un sofista per un sofista e si fecero un dovere di combatterne il soggettivismo. Il vero è che Kant lascia nei cattolici e nei non cattolici, e nei razionalisti, un'insoddisfazione tormentosa, che è vano dissimulare». G. GENTILE, *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, in ID. *La religione*, Sansoni, Firenze 1965, pagg. 103-104.
- 2 Per un *excursus* sulla filosofia italiana della prima metà del XIX secolo, ovviamente in relazione al kantismo, si rimanda a FRANCO ZAMBELLONI, *Le origini del kantismo in Italia*, Marzorati Editore, Milano 1971.

con un certo rigore filosofico il sistema kantiano, ed è proprio il rapporto che il Barone di Tropea ebbe con la *gnoseologia di Kant* a sancire l'inizio della grande stagione filosofica italiana che culminerà nell'idealismo attuale di Giovanni Gentile. Lo studio della dottrina del Galluppi, così radicata nel grande fervore culturale italiano – o meglio *napoletano* – d'inizio milleottocento permette di chiarire una serie di fondamentali questioni non solo storico-filosofiche, ma anche speculative, determinanti per lo svolgersi della rigogliosa stagione filosofica che ebbe luogo nella Penisola.

Tuttavia, determinare il rapporto del Galluppi col kantismo non è affatto un'operazione facile. La *filosofia dell'esperienza* del pensatore calabrese si può infatti definire come *kantiana*? Intorno a tale questione, il dibattito si muove tra due estremi. Per gli idealisti italiani la risposta non può essere che positiva, si veda ad esempio il Gentile per cui il filosofo calabrese costituisce «il gran riformatore della filosofia italiana»¹, rappresentando «progresso immenso sui filosofi precedenti», e che, «con le sue ispirazioni kantiane [...] inizia in Italia un nuovo periodo speculativo»². Inoltre la filosofia di Galluppi sarebbe «la prova dell'efficacia fecondatrice del criticismo sulla nostra storia della filosofia: e nel suo *Saggio* il primo passo [...] di quel kantismo italiano, che move inconsciamente dalla filosofia critica tedesca, e ne sviluppa, sebbene incompiutamente, i principii fondamentali»³. Con lui anche il maestro putativo Bertrando Spaventa per cui Galluppi sembra un «pretto empirista» il quale «nega il giudizio sintetico a priori», ma nonostante questo egli «è kantista; è kantista quasi senza saperlo, quasi suo

1 G. GENTILE, *Storia della filosofia italiana dal Genovesi al Galluppi*, Volume Secondo, Sansoni, Firenze 1937, pag. 1

2 G. GENTILE, *Ivi*, pag. 109.

3 G. GENTILE, *Rosmini e Gioberti*, pag. 56.

malgrado, per una forza superiore alla sua volontà»¹. Del tutto contrari a questa posizione invece Francesco Acri, secondo cui «il Galluppi differisce dal Kant e nel tipo e nelle note particolari»² e Luigi Credaro per il quale «il Galluppi, che pure è il più benevolo verso il filosofo prussiano, aveva nei suoi scritti rigettata risolutamente la filosofia critica»³. Una filosofia quella del Galluppi che dunque ha ispirato pareri contrastanti, fin dall'inizio della sua diffusione⁴. Si vedrà dunque anche di definire quali siano le *affinità* e le *divergenze* tra la *filosofia dell'esperienza* galluppiana e il criticismo kantiano.

Tale compito, infatti, fin dai primi studi sulla filosofia galluppiana, risulta particolarmente complesso, visti i risultati, spesso anche contrastanti, intorno a questo tema. Già nel 1846 – l'anno della scomparsa del Barone di Tropea – Stanislao Gatti, invitava «per ben giudicare questo filosofo» a «distinguere nettamente ciò che egli ha negato da ciò che ha affermato, cioè la sua polemica col sensualismo dal suo sistema»⁵. Dare forma ad una ricerca di questo genere risulta particolarmente difficile per un filosofo come il Galluppi, la cui speculazione incarna quelle

- 1 BERTRANDO SPAVENTA, *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo*, in B. SPAVENTA, *Opere*, Bompiani, Milano 2008, pag. 1308.
- 2 FRANCESCO ACRI, *Dialettica turbata*, Cooperativa Tipografica Mareggiani, Bologna 1911, pag. 35.
- 3 LUIGI CREDARO, *Il kantismo di G. D. Romagnosi*, in «Rivista italiana di filosofia» Anno II / Vol. 2, 1837, pag. 59.
- 4 Non è corretto affermare che i primi a definire la filosofia del Galluppi come *kantiana* furono gli idealisti, infatti già negli anni trenta dell'ottocento il canonico Carlo Rodriguez, aveva accusato il Galluppi di soggettivismo e scorgeva nella sua teorica della conoscenza una certa affinità col *synthesismo* kantiano. Si veda CARLO RODRIGUEZ, *Lettera su la filosofia soggettiva e oggettiva del Barone Pasquale Galluppi*, Pappalardo, Messina 1833, poi pubblicata col titolo *Brevi riflessioni sulla filosofia soggettiva e oggettiva del Bar. P. Galluppi*, in «Giornale di scienze, lettere ed arti per la Sicilia», XVII, 1837.
- 5 STANISLAO GATTI, *Della filosofia in Italia*, in ID., *Scritti varii di filosofia e letteratura*, Volume Primo, Stamperia Nazionale, Napoli 1861, pag. 206.

problematicità proprie di quel momento storico in cui nella penisola vi fu il passaggio dal *passato* al *presente*, la cui discriminante è data dalla penetrazione e dal primo assorbimento del criticismo kantiano in terra italiana. Anche per dimostrare tali problematicità, emblematiche riguardo ad un punto di svolta fondamentale nella storia del pensiero italiano, si è dunque scelto di dedicare la prima parte del presente lavoro a Pasquale Galluppi, piuttosto che ad un pensatore, più schiettamente kantiano come Ottavio Colecchi¹. Colecchi, contemporaneo del filosofo calabrese, e primo a leggere le opere del kantiano ed hegeliano in lingua originale, pur nella sua speculazione presentando una più stretta aderenza col pensiero kantiano, infatti non comporta quei caratteri di problematicità propri di chi essendo il *ponte di passo* – tal'è il Galluppi – attraversa e *risente* di un punto di svolta della storia del pensiero².

1 «Il conoscitore più sicuro di tutte le opere del filosofo di Königsberg e delle altre più importanti e recenti della Germania, e delle dottrine kantiane difensore costante contro le critiche galluppiane [...] fu Ottavio Colecchi». G. GENTILE, *Storia della filosofia italiana dal Genovesi al Galluppi*, Volume Secondo, pag. 137. Riguardo a Colecchi, aggiunge Oldrini: «Anticoscientista di principio, irriducibile avversario di Galluppi, Colecchi, da buon conoscitore del tedesco e delle principali lingue europee, per via di quella familiarità acquistata col criticismo che lo fa considerare a Napoli una sorta di “interprete autentico delle dottrine kantiane”, si innalza ora a una posizione di grande influenza e prestigio presso tutto il gruppo dei giovani intellettuali locali più accesamente liberali [...], giovani che gli si stringono intorno, o fanno a capo a lui, appunto perché nell'insegnamento privato da lui impartito scorgono una feconda piattaforma alternativa all'insegnamento pubblico dei Galluppi, alla filosofia – ormai in declino – del coscientismo». GUIDO OLDRINI, *Napoli e i suoi filosofi. Protagonisti, prospettive, problemi del pensiero dell'Ottocento*, Franco Angeli, Milano 1990, pagg. 47-48.

2 Oldrini vede anche nel Colecchi una «figura di transizione», per un duplice motivo. Da una parte lo è a causa della «debolezza dell'impianto e dell'articolazione interna del suo kantismo», dovuta per lo più ad una eccessiva semplificazione – talvolta ingiustificata – dei fondamentali kantiani, come, ad esempio, l'arbitraria riduzione dell'apparato categoriale kantiano, dall'altra è dovuta ad un fattore più propriamente storico, poiché «quando escono le *Quistioni*, Colecchi ha già del tutto esaurito la sua funzione di anello e

Ciò nonostante, i due filosofi, presentano anche delle caratteristiche comuni, tra cui, *in primis*, la ricerca di una fondazione *storica* della filosofia – di cui Galluppi fu il primo esempio in ambito napoletano – e, ovviamente, la diffusione del verbo di Immanuel Kant, anche se in maniera differente: il Colecchi dà i suoi contributi da kantiano, mentre il Galluppi si muove in un orizzonte più autonomo, e dunque, come detto, più problematico. I due condividono anche un grande interesse per la *nuova* filosofia d’Oltralpe, di cui si occuparono spesso nelle loro opere. Infatti, il Galluppi a cavallo tra il 1831 e il 1832, tradusse e pubblicò a Napoli i *Frammenti filosofici* di Victor Cousin¹, l’eclettico francese con cui condivideva anche, come si vedrà, lo sviluppo di un metodo filosofico *storicamente fondato*.

Or dunque, quali sono le novità della speculazione galluppiana? Sotto tale aspetto è innegabile l’affermazione per cui il Galluppi si può dire come il filosofo italiano che per primo individuò il *problema della conoscenza come problema fondamentale*, questo con una conseguenza eccezionale per la successiva speculazione. Per il Barone di Tropea la domanda «*Che cosa posso io sapere?*» è «questione primitiva e

congiunzione alla Germania della cultura napoletana del periodo». *Ivi*, pag. 53-54. Anche tenendo ferme le osservazioni di Oldrini, il Collecchi, nonostante il suo kantismo *problematico*, non incarna perfettamente quel carattere di *figura di transizione* come lo potrebbe rappresentare il Galluppi. Il primo, dopo gli iniziali studi scientifici, approda al kantismo quasi immediatamente, presentandosi come un ambasciatore, schietto e sincero, della filosofia tedesca in Italia. Assai diverso e più complesso è il percorso speculativo del Galluppi, il quale è immerso totalmente nel clima sensista e tardo-empirista della sua epoca, ma avverte, in maniera autonoma – e continuando a professare una sorta di radicale distanza dal criticismo kantiano – l’*insufficienza fondativa* di certo pensiero filosofico, pervenendo ad un risultato, seppur talvolta contraddittorio e faticosamente decifrabile, proprio di un pensiero di *transizione*.

1 *La filosofia di Vittorio Cousin tradotta dal francese ed esaminata dal Barone P. Galluppi*, A spese del Nuovo Gabinetto Letterario, Napoli, 1831 (Volume primo) e 1832 (Volume secondo).

fondamentale in filosofia»¹ a cui tutte le altre sono subordinate. Forse si potrebbe arrivare a dire che per Galluppi il problema della conoscenza appare come il *solo* problema filosofico, tanto che tutti quei pensatori che rivolsero lo sguardo solamente alle cose e non al *pensiero delle cose*, per Galluppi possono considerarsi praticamente al di fuori della stessa storia della filosofia². Infatti per il filosofo calabrese la filosofia potrà magari estendersi insino al pensiero antico e medioevale, ma solamente per

- 1 PASQUALE GALLUPPI, *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*, Tomo I, Tipografia di Gio. Silvestri, Milano 1846, pag. 2.
- 2 Questo si nota in quel formidabile e originalissimo trattato di storia della filosofia che sono le *Lettere filosofiche* le quali trattano solamente quell'arco di tempo che va da Cartesio fino a Kant, e al quale Galluppi aveva ridotto tutta la storia della filosofia. Si veda P. GALLUPPI, *Lettere filosofiche sulle vicende della filosofia relativamente a' principii delle conoscenze umane da Cartesio sino a Kant inclusivamente*, a cura di A. Guzzo, Vallecchi Editore, Firenze 1923. Tuttavia, riguardo a tal frangente, nella sterminata produzione galluppiana è presente una singolare eccezione. Trattasi della tarda *Memoria sul sistema di Fichte*, ripubblicata recentemente in una edizione critica curata da G. Rametta, per i tipi di InSchibboleth, Roma 2017. In questo breve, ma non affatto trascurabile lavoro Galluppi per la prima volta si sofferma a trattare del pensiero antico, approfondendo in particolare la figura di Gorgia. La cosa, di primo acchito potrà sembrare strana, se si pensa alla speculazione e alla storia della filosofia svolta dal filosofo calabrese, ma, come si vedrà, ritenendo il Galluppi Kant come l'estrema propaggine dello *scetticismo*, anzi, rappresentandone quasi, per certi versi, il *trionfo*, l'indagine intorno a Gorgia serve a Galluppi per mostrare l'origine di tale *deriva scettica* presente nel criticismo kantiano. Analizzando la personalità speculativa di Gorgia e del suo impiego dei principi eleatici atti ad arrivare a negare l'esistenza dell'essere – e quindi, antesignanamente, della *metafisica* – Galluppi giunge a scorgere in lui l'antecedente di quella «antitetica a priori» che Kant avrebbe sviluppato migliaia di anni dopo come *dialettica della ragion pura*. In Gorgia quindi è presente la prima grande anticipazione del nichilismo filosofico che lo collega direttamente, secondo il Galluppi, agli idealisti della modernità. Chiosa Rametta a tal proposito: «È evidente che anche questa ricostruzione appare allo studioso contemporaneo difficilmente accettabile. Tuttavia, anch'essa va interpretata nell'ottica complessiva della filosofia di Galluppi, e del suo tentativo di riscattare il pensiero moderno dai rischi del nichilismo nel quale a suo avviso l'Idealismo tedesco rischiava di farlo precipitare». *Op. cit.*, pag. 21.

espellerlo dalla filosofia strettamente intesa, ossia la filosofia come *scienza del pensiero*, o forse, addirittura, come *scienza soggettiva*. Per Galluppi, una filosofia che voglia essere pienamente *moderna*, e quindi che possa inserirsi a pieno titolo nel dibattito filosofico europeo, deve fare *tabula rasa* di tutta l'antica filosofia di scuola, di qui, infatti, la lotta galluppiana contro l'*ontologismo*, il cui torto è quello di muovere semplicisticamente dalle «nozioni prime», senza risalire alle loro origini, e quindi senza fondarle su di una compiuta *teoria del conoscere*. Dunque, per il filosofo calabrese «il tempo dell'ontologia è finito», e ad essa va sostituita l'*ideologia*, o, meglio ancora, è d'uopo che le due scienze s'invertano d'ordine, e dunque di priorità, ossia è la «scienza degli esseri» che deve poggiare sulla «scienza dell'uomo» e non viceversa, poiché «nell'ordine scientifico il problema dell'ideologia dee precedere quello della metafisica»¹.

Se il rapporto – non sempre lineare e spesso tortuoso - col kantismo è fondamentale per il definitivo sorgere della questione gnoseologica italiana, la radicale *riforma* del *criticismo* kantiano è essenziale per giungere alla quella *costruzione* del *verace* dell'Io trascendentale, di cui l'idealismo gentiliano costituirà la tappa finale. Imprescindibile per comprendere tale riforma è il confronto con uno dei pensatori a torto più negletti – ma in realtà, come si vedrà, originalissimo sia come posizione del problema sia per il suo svolgersi – del neoidealismo italiano: Donato Jaja, che ad oggi, è il più delle volte ricordato solamente per essere stato il maestro di Giovanni Gentile alla Scuola Normale Superiore di Pisa².

1 P. GALLUPPI, *Lettere cinque sull'ontologia*, in appendice al volume di CARLO TORALDO TRANFO, *Saggio sulla filosofia del Galluppi e le sue relazioni col kantismo*, Morano, Napoli 1902, pagg. 189-195.

2 Per comprendere il rapporto tra maestro e allievo è utile anche rimandare alla commossa Necrologia che il filosofo tenne dopo la scomparsa di Jaja nel 1914 ora pubblicata in G. GENTILE-D. JAJA, *Carteggio Gentile-Jaja*, Volume Primo, a cura di M. Sandirocco, Sansoni, Firenze 1969, pagg. IX-XVIII. Scriveva il filosofo

Lo Jaja, dalle prime, sembra ereditare la concezione del kantismo che era già presente nella speculazione del suo celebre mentore, l'hegeliano Bertrando Spaventa. In Spaventa si palesa senza ombra di sorta l'influenza del giudizio hegeliano¹, anche se declinato in maniera assai personale, sulla filosofia di Kant. Tuttavia Spaventa non è solo questo; è infatti il filosofo abruzzese a mettere in relazione il kantismo con i pensatori del Risorgimento nel suo grande progetto della "circolazione" del pensiero italiano in Europa².

siciliano che Jaja è proprio la figura speculativa archetipa dello *spiritualismo assoluto*, in quanto egli travagliò «per un così lungo spazio di tempo sopra un medesimo problema, sempre risoluto, e non risoluto mai. La più nobile, la più pura vita di filosofo: ché non ce n'è stata un'altra così pervasa e vibrante del senso dello spirito, che si leva su dalle miserie del mondo, e splende nel suo lavoro immortale. Onde ricordare la sua dottrina, per chi lo conobbe, non è possibile senza ricordare la sua pura anima, quel suo nobile aspetto, dove mai non fu sorpreso nulla di volgare: quell'austero e pur dolce volto, dove ogni ombra si dileguava al sorriso dei pensieri alti e buoni». *Op. cit.*, pag. XVIII.

- 1 Grande importanza va attribuita allo scritto hegeliano *Fede e Sapere*, che non a caso, così incomincia: «La filosofia di Kant confessa francamente il suo principio di soggettività e di pensare formale,, per ciò che la sua essenza consiste nell'essere idealismo critico [...]». G.W.F. HEGEL, *Fede e Sapere*, in ID., *Primi scritti critici*, pag. 137.
- 2 BERTRANDO SPAVENTA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, in ID., *Opere*, a cura di F. Valagussa, Bompiani, Milano 2008, pagg. 1161-1362. In tale opera Spaventa in poche righe sintetizza quello che è da lui considerato come lo zoccolo duro del kantismo, e, mettendo in evidenza le difficoltà del dettato kantiano, riassume e al contempo anticipa quello che si può considerare come il fulcro del dibattito intorno alla filosofia di Immanuel Kant: «Kant vuol spiegare la conoscenza empirica, reale, concreta: la esperienza. Ora spiegazione della conoscenza empirica non può essere la stessa conoscenza empirica; ciò non sarebbe una spiegazione. La spiegazione del conoscere empirico è il puro conoscere: il conoscere, come dice Kant, trascendentale. Conoscere puro o trascendentale è il conoscere, che è la possibilità del conoscere; che è in fondo ad ogni conoscere; il concetto del conoscere, senza il quale il conoscere non sarebbe tale. Il giudizio sintetico a priori è la possibilità di ogni giudizio, il giudizio come giudizio, il giudizio puro, trascendentale. Il giudizio puro, sintetico a priori, non è un dato giudizio, un giudizio empirico. Esso si fonda nella unità sintetica originaria; è (nel vero senso) questa stessa

Spaventa non ha dubbi, Kant nella sua prima *Critica* ha inquadrato quello che è il *problema fondamentale della filosofia* ossia «*Come è possibile l'unità del pensiero e dell'essere?*». Su questo frangente, la grande conquista speculativa di Kant è «il concetto del giudizio sintetico *a priori*. Questo concetto esprime la conciliazione della metafisica e dell'empirismo, e contiene la possibilità di una *nuova soluzione* del problema della filosofia»¹. Soluzione che da Kant è stata solo intravista poiché il filosofo mantenendo *la cosa in sé* continua così a considerare «il puro conoscere come non assolutamente puro; il conoscere trascendentale come non assolutamente trascendentale; [...] l'Io o la psiche, non come Io o psiche assoluta, ma come Io o soggetto finito, semplice coscienza»². Così facendo Kant entrava in contraddizione con la sua posizione fondamentale: *l'unità sintetica originaria*.

Come si vedrà, di tale questione Jaja fece la propria *ragion di filosofare*, *profondandosi* in essa, con una con una continuità ed una acribia fino a quel punto inediti nella speculazione del tempo. È proprio grazie al filosofo di Conversano – il quale, nella sua prima grande opera, il *Sentire e pensare*, prenderà le mosse proprio da quell'indagine intorno al senso che

unità, e come questa non consta di elementi empirici. [...] Come è possibile il giudizio sintetico a priori? È lo stesso che domandare: come è possibile il conoscere? Cioè: come è possibile quella unità sintetica originaria? L'unità come sviluppo? [...] Questo è il problema: come l'intelligibile si fa sensibile, e il sensibile intellegibile, e perciò l'intelligibile vero intelligibile? Come l'intelligente si fa senziente, e il senziente intelligente, e perciò l'intelligente vero intelligente? Come la pura idea si fa natura, e la natura spirito, e perciò lo spirito vero spirito? È il problema della creazione: il nuovo problema. È il problema dello spirito, che in Kant si presenta come problema del conoscere. La critica di Kant è dunque psicologismo; ma psicologismo trascendentale. Il suo difetto [...] è di non essere veramente trascendentale, di essere poco trascendentale». B. SPAVENTA, *Op. cit.*, pagg. 1305-1307.

1 B. SPAVENTA, *La filosofia di Kant e la sua relazione colla filosofia italiana*, in ID., *Opere*, pag. 142

2 B. SPAVENTA, *Schizzo di una storia della logica*, in ID., *Opere*, pag. 1380.

era stata l'architrave della speculazione galluppiana¹ - che prenderà forma in maniera vigorosa questa nuova soluzione del problema della filosofia, con l'assoluta certezza che «Kant nelle scariche a bruciapelo della *dialettica trascendentale* la dà addosso al vecchio infinito, all'infinito posticcio della fantasia e del sentimento, e, senza saperlo, apre lo spirito umano la via di montare al vero infinito, a quello che resiste a' colpi della scienza e la fonda»².

Affrontato il pensiero dello Jaja, lo sguardo si volgerà alla prima formazione filosofica di Giovanni Gentile, fondamentale, per comprendere gli esiti *epocali* dell'idealismo attuale. Proprio per questa ragione, si farà ricorso all'interpretazione che del pensatore siciliano fece

- 1 In verità, lo Jaja aveva già esplicitato con una certa chiarezza questa mossa speculativa in un precedente lavoro: «Il vero è nel caso nostro, che il positivismo è insufficiente a dare la spiegazione dell'importante fatto Sì, è l'animale che si fa uomo, Darwin ha ragione, è il senso che si fa intelletto, ha ragione Condillac; è l'elemento sensibile che si fa intellegibile, ha ragione Rosmini. Tutti e tre questi fatti sono della medesima natura, e tali sono molti altri affini. Si può ritenere, che, a guardare a quel che avviene dentro di noi nella conoscenza, l'elemento categorico a priori del Kant non è che la sensazione trasformata. Ma che è mai la sensazione trasformata? È la sensazione divenuta altra da sé. Ed altra è veramente, è di diversa natura. Or come mai ciò è possibile? Il positivismo non vede neppure l'importanza della domanda, perché nell'analisi dell'atto conoscitivo Kantiano non ha preso le mosse di là, donde è possibile imbattersi in essa. Ei bisogna cominciare da quel punto, dove la sensazione è davvero schietta, non ancora improntata di nessun elemento intellettuale. Chi non muove di là, non isperi né di cogliere il problema, né, pur cogliendolo, di darne od almeno d'intenderne la soluzione, a chi sa bene intenderli e proseguirli in tutte le infinite esigenze che chiudono in sé, è tutto il campo della filosofia». DONATO JAJA, *L'unità sintetica kantiana e l'esigenza positivista*, in ID., *Saggi filosofici*, Morano Librajo-Editore, Napoli 1886, pag. 178. Dunque, stando alle parole dello Jaja, Galluppi, nel dispiegare la sua *filosofia dell'esperienza* e battagliando contro i *sensualisti*, il problema lo aveva colto fin nel suo *fondo*, Jaja, raccogliendo, nel suo *idealismo nuovo*, certe istanze galluppiane, farà lo stesso, battagliando contro i positivisti.
- 2 D. JAJA, *Dieci lettere inedite di Donato Jaja*, a cura di S. Miccolis, in «Giornale critico della filosofia italiana», IV/1980, pag. 52.

Augusto Del Noce¹, svolta anche attraverso ad una originale analisi della filosofia del Risorgimento², la quale risulta particolarmente utile al percorso che si vuole delineare, pur esibendo dei caratteri di grande complessità ed eterogeneità, nonostante la visione *unitaria* che Del Noce intende dare della speculazione gentiliana.

Per il filosofo torinese, la radice dell'idealismo attuale si può individuare nella critica gnoseologica nell'intuito, vero cardine della prima opera gentiliana il *Rosmini e Gioberti*, in cui, per Del Noce, risulta già «preformato» il sistema filosofico di Gentile. Affermare questo, ossia che il fondamento teoretico dell'attualismo sta nel superamento della conoscenza intesa come riflessione, porta ad una totale ricomprensione della filosofia gentiliana, che trova proprio in tale superamento la sua *raison d'être*. Nel considerare la critica dell'intuito il vero *fondamento* del pensiero gentiliano, Del Noce pone l'accento sull'opera giovanile del filosofo siciliano, riconoscendo così la priorità filosofica del rapporto di

- 1 Dal punto di vista biografico il rapporto di Del Noce con la filosofia gentiliana risulta essere piuttosto travagliato. Del Noce comincia a occuparsi di Gentile a partire dagli anni '60, pubblicando tre diversi articoli sul «Giornale critico della filosofia italiana», che verranno successivamente rielaborati e inclusi nell'ultimo lavoro di Del Noce, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, pubblicato postumo nel 1990. Chi scrive si è occupato anche di mettere a confronto gli articoli originali con la successiva monografia, trovando numerose differenze, non solo stilistiche, ma anche “di concetto”.
- 2 Un argomento su cui Del Noce calca molto la mano risulta essere la particolare declinazione che «l'idea di Risorgimento» assume nella filosofia gentiliana per cui «il salto tra il vecchio hegelismo napoletano e il pensiero di Gentile possa venir condensato nell'espressione seguente: *carattere essenziale del primo è l'unità di liberalismo e di anticlericalismo che portava a un avvicinamento delle idee di Risorgimento e di Rivoluzione, di cui ultimo prolungamento è il marxismo di Labriola; carattere essenziale del pensiero di Gentile è invece, all'opposto, la continuazione immanentistica del Risorgimento cattolico*. Il che concorda con una tesi spesso affermata: che il pensiero di Gentile continua sì quello di Spaventa, ma insieme lo trasfigura nel ripensarlo in una prospettiva essenzialmente e profondamente religiosa». A. DEL NOCE, *L'idea di Risorgimento in Giovanni Gentile*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XLVII (1968), pag. 190.

Gentile proprio con Donato Jaja, ritenendolo molto più *essenziale* rispetto a quello, normalmente riconosciuto, con Bertrando Spaventa¹.

In che cosa consiste sostanzialmente tale rapporto? Sostanzialmente nella messa a punto del problema che Jaja vede come la *croce* del kantismo, ovvero la necessità di superare qualsiasi forma di dualismo. Finché la separazione tra fenomeno e noumeno, che è anche separazione tra lo spirito e la cosa in sé, non sarà superata, il problema gnoseologico – che in questo ambito rappresenta il problema della filosofica *simpliciter* – non troverà risoluzione, in quanto l'opposizione tra il soggetto e l'oggetto continuerà a permanere. La risposta a tale questione rimane aperta e quindi priva di soluzione in Kant, e Jaja per tutta la sua vita cercherà di proporre fenomenologicamente il passaggio tra soggetto e oggetto, tentando di portare a coerenza ultima il sistema kantiano, e proprio questo compito sarà ereditata dal suo più grande allievo, Giovanni Gentile².

1 «Il processo di formazione [dell'attualismo] mi si chiarì quando, nel 1964, lessi una memoria di Donato Jaja che fino ad allora non avevo mai visto ricordata nei tanti scritti su Gentile da me guardati, *L'intuito nella conoscenza*, letta all'Accademia di Scienze morali e politiche della Società Reale di Napoli nel 1894, riassunto dei risultati che aveva raggiunto e programma di una ricerca ulteriore per cui non sentiva le forze, come è attestato a sufficienza dalla stanchezza stilistica. Si può vederci l'ultima voce dello spaventismo ortodosso, la posizione obbligata che doveva assumere dopo che il neokantismo aveva portato la questione essenziale sul problema della conoscenza». A. DEL NOCE, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, pagg. 18-19.

2 «È stato detto, che quando la ricerca sale insino all'essere (o all'oggetto che voglia dirsi), il problema finisce, e la scienza arresta i suoi passi. Noi siamo persuasi al contrario, che quello è il solo vero problema della scienza, che si decidono in quel problema le sorti della filosofia, e che esso, o si risolve, e la filosofia avrà diritto ad esistere, o filosofia non vi sarà. Ho detto, il problema dell'essere o dell'oggetto. Sono lo stesso problema. [...] Ma nella quistione dell'oggetto è di quella dell'essere che si tratta, e nella quistione dell'essere non si tratta che di quella dell'oggetto. La pregiudiziale mossa da Kant alla cognizione umana, pur rispetto agli oggetti esistenti fuori di essa, dev'essere risolta. Schivarla, per qualunque pretesto, non si può. [...] Nel problema della

A quanto detto fin'ora, si può ben capire perché tutta l'ermeneutica delnociana della filosofia di Gentile si incardina intorno alla questione della negazione della teoria dell'intuito. Tale strumento, e in questo sta nel considerare Del Noce come elemento imprescindibile del lavoro che si sta svolgendo, può infatti rendere ragione sia dello sviluppo del cosiddetto neoidealismo italiano e la conseguente genesi attualistica, ma anche può aiutare a comprendere la stessa storiografia gentiliana, la quale, tirando le somme, da ultimo, poneva l'idealismo attuale come finale *coerentizzazione* del kantismo, che con una formula, simile a quelle che spesso utilizzava Del Noce, si potrebbe così riassumere: *l'idealismo attuale è il criticismo kantiano ripensato come formalismo assoluto e quindi liberato di qualsiasi tipo di presupposto*¹: *questo radicale ripensamento*

cognizione si danno le ultime e decisive battaglie per ciò che si attiene alla universa realtà [...]. Il problema della cognizione è il problema dell'atto conoscitivo, e il problema dell'atto conoscitivo implica quello dell'essere e della rivelazione sua, quello dell'oggetto e del soggetto». D. JAJA, *L'intuito nella conoscenza*, in «Atti dell'Accademia di Scienze morali e politiche di Napoli dell'Anno 1894», pagg. 26 e segg.

- 1 Questa affermazione trova riscontro nelle parole dello stesso Gentile, quasi a indicare l'urgenza di una profonda e verace riforma della filosofia kantiana, e non una semplice ripetizione del criticismo, alla stregua dei neokantiani. Tale riforma infatti avviene proprio in seno all'idealismo attuale, il quale porterà le esigenze kantiana – e con lui, le esigenze del moderno – alle estreme conseguenze: «Finché il kantismo non s'intenda appunto come la smaterializzazione assoluta della materia (in tutti i sensi storici di questo termine), finché il formalismo kantiano non si concepisca rigorosamente come formalismo assoluto, la riforma kantiana della filosofia non può apparire in tutta la sua importanza. L'apriori trascendentale di Kant inizia (o meglio, compie) questa rivoluzione nella filosofia: che inghiotte, per dir così, la sua stessa trascendentalità, tutto l'aposteriori, il dato, il fatto in quanto fatto, il naturale, e così via. Kant non se ne accorse. I neokantiani, come il Windelband e come il Bauch, con la loro opposizione di *Sollen* e di *Sein*, di forma e di contenuto, in generale, ripetono ancora Kant, e non vedono come ormai manifestissimo che il formalismo vero è assoluto formalismo, che il vero *Sollen* è il vero *Sein*, e viceversa, ossia, che la verità è nella loro unità». G. GENTILE, *Il formalismo assoluto*, in «La Critica», V, 1907, pag. 151.

poteva avvenire solo scacciando definitivamente dalla modernità qualsiasi residuo che riconducesse alla teoria dell'intuito intellettuale.

Il disegno pianificato da Augusto Del Noce nei confronti dell'attualismo – ovvero tale continuo richiamo alla critica della teoria dell'intuito – permette di evidenziare come la filosofia di Giovanni Gentile, ma anche tutta la tradizione che essa rappresenta, possa essere riconosciuta come *l'ultimo scacco* della modernità, ma, al contempo, di mostrare l'ambigua e indecifrabile posizione in cui si trova, in bilico tra l'essere il *fiore ultimo* e l'*oltrepassamento* o, ancor meglio, tra il determinarsi come lo *scacco* o come il *trionfo* della modernità¹. Nell'Epilogo del presente lavoro si metterà brevemente in luce questo aspetto trattando alcune analogie che si possono notare tra la teoria interpretativa delnociana e quella, anch'essa radicale, di Emanuele Severino.

1 A questo proposito non si può non citare il seguente passo di Ugo Spirito: «Così si compie dall'Umanesimo all'attualismo, la storia del pensiero moderno, come storia dell'ipostasi dell'io. È stata la storia di una *satanica superbia* o la storia della verità? Una storia cioè destinata a compiersi in un ultimo tentativo che ne segni il definitivo fallimento, o la storia di una conquista che non potrà più rinnegarsi? Oggi, nella crisi che ha investito tutti i valori e ha segnato il passaggio dalla critica all'ipercritica, è proprio il *sum* che costituisce il problema dei problemi, sì che tutto il pensiero moderno è stato posto sotto processo. Che cosa ci dirà il domani è vano voler prevedere e l'attesa della sentenza potrà essere lunghissima. Ma comunque essa possa suonare, è certo che *l'attualismo è valso a chiarire e a riassumere in sé, portandolo al dilemma decisivo, tutta la storia della filosofia*. Esso perciò, conducendo a rigorosa consapevolezza il passato, vale a porre e a chiarire i termini del processo iniziatosi. Questa funzione centrale, fa riconoscere nel Gentile, la figura dominante della speculazione del nostro secolo». UGO SPIRITO, *L'umanesimo di Giovanni Gentile*, in «Nuovo Umanesimo», Armando Editore, Roma 1964, pagg. 212-213.

2. - *Lo spartiacque del kantismo*

Il presente lavoro è costruito a partire da una particolare declinazione del kantismo, di cui, a mo' di prodromo, è giusto dare notizia. Kant infatti rappresenta la *chiave di volta* a cui tutti i pensatori qui trattati si riferiscono, dandone, ciascuno a loro volta, una personalissima conformazione. Una cosa è certa, per la grande tradizione idealistica, è consolidata l'idea del pensiero kantiano sia come *risolutivo*, sia come necessaria *apertura* per una nuova via del sapere filosofico¹: in una espressione, si potrebbe dire che con Kant ha luogo il definitivo *trionfo* del problema del conoscere².

- 1 Scriveva infatti lo Jaja nella Prefazione ai *Saggi filosofici*: «[Essi] guardano in fondo a un punto solo, che è la pietra angolare della nuova metafisica, lontana egualmente dai contemporanei tentativi del positivismo e dalla metafisica antica, e a un tempo conciliazione dei loro opposti bisogni, ché la nuova meta aperta dopo Kant al pensiero indagatore non è né la sola esperienza, né al di là puro e semplice della medesima, entrambi parti integranti della vita dello spirito, ma insufficienti, separatamente, ad appagarne le esigenze. Né l'accordo loro finale è somma, è vera, e al tutto nuova, unità, iniziatrice di destini nuovi nella storia». D. JAJA, *Saggi filosofici*, Morano Librajo-Editore, Napoli 1886, pag. III.
- 2 «Con la *Critica della Ragion Pura* [...] si produce quella *esplosione* del *gnoseologismo*, quasi come dire la deflagrazione della carica speculativa – quella esigenza di comprensione speculativa – ch'era rinchiusa, in definitiva, nel *Presupposto naturalistico*. Nei filosofi precedenti a Kant abbiamo indagato la presenza di questo Presupposto, perseguendolo attraverso i suoi primi sintomi e la sua azione determinante. In questo senso anche la prima parte della storia della filosofia moderna appartiene al *gnoseologismo* [...]. Questo *gnoseologismo* prekantiano è però, volendo usare la espressione hegeliana, semplicemente *in sé*; mentre con Kant il *gnoseologismo* diviene *in sé e per sé*, ossia esplicito e, in verità, trionfante. Trionfante, intendiamo, di tutti gli altri elementi o fattori, che in esso concorrono a costituire tanto il corso della filosofia, quanto le singole stazioni sistematiche». Dunque, l'idealismo attuale rappresenta uno *scacco*, alla maniera delnociata, oppure – traslando l'espressione di Bontadini riferita al kantismo – un *trionfo*? O entrambi? Di questo si tenterà di dare ragione nell'Epilogo finale. GUSTAVO BONTADINI, *Studi di filosofia moderna*, Vita e Pensiero, Milano 1996, pag. 283.

Infatti, anche il pensiero prekantiano, il mondo era parso come un prodotto dell'umana esperienza: sia che questa fosse il risultato dell'insieme delle percezioni sensibili, elaborate dalla successiva riflessione in schemi verbali corrispondenti ai concetti della logica, sia che quell'insieme di percezioni fosse soltanto la materia scura e indistinta, in cui il pensiero logico/matematico introduce la chiarezza e la distinzione concettuale. L'empirismo e il razionalismo sono, quindi, la conseguenza, del medesimo modo di intendere la teoria del conoscere¹: il mondo, in tal modo, veniva ad essere una realtà prettamente *relativa*, relativa al soggetto che la oggettivava *fuor di sé* attraverso le sue sensazioni o i suoi concetti logico matematici.

Tuttavia, la realtà rimaneva, da ultimo, un presupposto *imperscrutabile* per l'uomo. La scienza filosofica così, fondata principalmente sulla conoscenza che l'uomo può spiegare per mezzo dell'esperienza, veniva

1 Similmente, scriveva il Gentile: «Il motivo soggettivistico della certezza meglio svolgeva intanto la filosofia inglese, che non pur da Bacone ma anche più da Cartesio [...] prende in Locke l'aire a quella dottrina dell'esperienza, che doveva condurre all'immaterialismo di Berkeley e allo scetticismo di Hume: due intuizioni convergenti nell'estremo opposto dell'acosmismo di Spinoza. In questo si liquidava il soggetto; in quelli si liquidava l'oggetto, verso cui era orientato l'empirismo. E dopo questa doppia negazione era naturale che risorgesse più viva la questione del metodo; come risorse infatti col criticismo kantiano». G. GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana*, Sansoni, Firenze 1975, pagg. 221-222.

così a mancare del suo valore fondamentale, quello *veritativo*¹. Veniva così a spianarsi la strada verso lo *scetticismo*².

La *Critica della ragion pura* si apre con la posizione di un problema praticamente ignoto ai predecessori di Kant, trattasi del problema della *possibilità stessa dell'esperienza*, ossia dell'importanza del suo *valore*

- 1 Illuminanti e chiarificatrici le parole del Gentile a tal proposito, che sintetizzano perfettamente la comune radice di queste due differenti direzioni della storia del pensiero: «Il difetto tanto dell'idealismo cartesiano quanto dell'empirismo baconiano sta appunto nel limite del loro pregio, nel non aver dato soddisfazione assoluta a quella esigenza che corrisponde al motivo del loro filosofare e per cui questo rappresenta un progresso. Questo consiste nell'aver concepita una realtà che fosse la stessa realtà del soggetto che l'afferma. In Bacone la sensazione presuppone qualche cosa di esterno a questo atto della coscienza che è la sensazione, una natura supposta, quindi opposta e perciò presupposta allo spirito. Così d'altra parte, movendo da un punto di vista diverso, Cartesio fa sua la realtà immanente al pensiero, ma questa non è la realtà assoluta, a cui si rivolge propriamente il pensiero filosofico, perché il pensiero stesso a cui è immanente questa realtà non è il pensiero assoluto, ma finito, e avente fuori di sé l'infinito. Allora l'infinito non si conosce più mediatamente per il fatto stesso che si produce conoscendo così come noi conosciamo il nostro pensiero, l'infinito, il pensiero divino, Dio, anziché essere un prodotto della nostra conoscenza ne è un presupposto; e quindi risorgono tutte le difficoltà nelle quali si era trovata la filosofia precedente. Da questo doppio difetto ne deriva che da una parte il razionalismo cartesiano che nel suo principio è un razionalismo concreto, un vero e proprio idealismo, nello sviluppo poi del sistema diviene esso stesso un razionalismo astratto, intellettualistico; e d'altra parte, l'empirismo baconiano anziché riuscire a un concetto della realtà come essa stessa idea, spirito, riesce al naturalismo, ai materialismi del secolo XVIII». G. GENTILE, *Introduzione alle Lezioni di filosofia a.a. 1915/1916*, Manoscritto inedito presente alla «Fondazione Giovanni Gentile» presso l'Università degli studi «La Sapienza» in Roma, pagg. 126-127.
- 2 Similmente a Kant, anche Antonio Rosmini prende in esame la possibilità dell'empirismo e si accorge, affrontando la filosofia lockiana, che dalla sensazione immediata del mero particolare, è impossibile giungere ad una vera conoscenza, ossia al giudizio che è sintesi di particolare ed universale. E come Kant, anche il Rosmini si accorge che l'unica conclusione logica, per quanto assurda, della posizione di Locke è lo sbocco nello scetticismo humiano. Tale conclusione, che già aveva portato il filosofo tedesco ad una nuova impostazione

conoscitivo¹. Infatti, alle origini dell'esperienza conoscitiva, il filosofo di Königsberg scopre forme e categorie che sono le direttrici di qualsiasi conoscenza oggettiva: principii necessari della conoscibilità del mondo oggetto di esperienza, che non possono avere giustificazione per via empirica – la quale è sempre contingente e particolare – ma derivano quindi da una ragione superiore a quella condizionata dai sensi. Queste forme e queste categorie furono denominate da Kant come *trascendentali*, poiché, esse, pur essendo immanenti all'esperienza umana, in realtà, ne trascendono la particolarità e la contingenza. Tali sono le forme dello spazio e del tempo e il principio di causalità, senza delle quali la scienza fisica e quella matematica non potrebbero muovere nessun passo².

critica del problema gnoseologico, pone Rosmini di fronte alla stessa difficoltà e nel bisogno, tutto sommato, di una simile soluzione. Se Kant si poneva l'interrogativo «Come è possibile la sintesi a priori?», dalla uguale convinzione rosminiana, sgorga la difficoltà che è proprio l'oggetto di ricerca del *Nuovo Saggio sulla origine delle idee*: «Ma se l'umana mente non può fare l'operazione che si chiama giudizio, senz'essere prima in possesso di qualche nozione od idea universale; come poi avviene che l'umana mente si formi le idee universali?».

- 1 «In effetti il cosiddetto *problema gnoseologico*, riconosciuto nella sua posizione di *pregiudiziale*, era già stato posto esplicitamente da Locke (da Cartesio implicitamente) [...]. E tale posizione era certo la conseguenza principe del naturalismo: ma in Kant è questa stessa connessione che viene portata nel campo della riflessione, e diventa il fondamento della costruzione. L'indagine gnoseologica non sarà allora più soltanto una ricognizione della mente umana, ma sarà intimamente condizionante rispetto a tutto il sapere. Correlativamente la gnoseologia kantiana assumerà l'indole propria di indagine trascendentale, nel nuovo peculiare significato, in confronto alla pura descrittiva lockiana». G. BONTADINI, *Studi di filosofia moderna*, pag. 286.
- 2 «Che il tempo e lo spazio non sieno concetti nel senso che Kant intende questa parola, credo che si potrebbe brevemente provarlo anche a questo modo. Concetto non è senza intuizione. Or il tempo e lo spazio antecedono ogni intuizione, e senza d'essi nessuna intuizione è possibile. Dunque il tempo e lo spazio non sono solo concetti, ma sono solamente la condizione, perché il fondamento de' concetti si rendesse possibile. Il che importa che sono intuizioni pure». D. JAJA, *Origine storica ed esposizione della Critica della ragion pura di E. Kant*, in «Rivista Bolognese», Tipografia Fava & Garagnani, Bologna 1869, pag. 624.

Le cose in sé, proprio perché, per loro definizione non possono essere oggetto di qualsiasi esperienza, si possono pure pensare come esistenti, ma, in ogni caso, non possono essere oggetto di scienza. Di qui la sentenza epocale: la *metafisica* non potrà mai avere lo *status* di scienza¹. La conoscenza ha il suo inizio e la sua fine esclusivamente nel mondo dei fenomeni, e, se l'uomo vuole oltrepassare la realtà fenomenica, questo è proprio l'indizio che il mondo sensibile, l'unico oggetto di vera conoscenza, non può esaurire la realtà e che vi sono altre ragioni, tuttavia non propriamente scientifiche, per ammettere l'esistenza di quel mondo, *oltre l'empirico*, che è il mondo del *noumeno*, oggetto del puro pensiero.

Questo è, in pochissime e stringate parole, il *vero* nucleo ispiratore della *Critica della ragion pura*, non solo la prima delle tre *Critiche* kantiane, ma anche quella che, essendo stata la più tormentata e più dibattuta, ha avuto uno strascico fondamentale nelle filosofie posteriori, diventando una vera e propria *pietra del paragone*².

- 1 «La metafisica nella *Critica della ragione pura* è dimostrata impossibile, perché vien dimostrata illegittima ogni conoscenza che non sia fondata sulla esperienza e si affidi alla ragione pura. Il razionalista infatti ha delle idee a cui sente di non poter rinunciare, che non si può spiegare come sorgono nella nostra mente, che non ci prevengono dall'esperienza, e queste idee le tratta con metodi che sono proprii della nostra natura mentale, in una conoscenza che si dice conoscenza a priori. Per Kant questa è una scienza che non ha nessun valore e non ha valore per una doppia ragione. Da una parte essa arriva a concetti che sono fra di loro contraddittori, tali che a nessuno di essi la mente può rinunciare, ma che possono stare insieme; e quindi, si conclude che una scienza che per la sua stessa natura arriva a un punto in cui dimostra a sé stessa di avere sbagliato strada, non ha ragione d'essere. D'altra parte la critica della metafisica, anzi la vera critica, sta in tutta quanta l'intuizione che Kant ha del problema della conoscenza e della realtà in rapporto alla conoscenza e sorge dal modo in cui egli prosegue a trattare e svolgere quello stesso concetto su cui s'era travagliata la filosofia moderna dopo Bacone e Cartesio». G. GENTILE, *Introduzione alle Lezioni di filosofia a.a. 1915/1916*, pag. 140.
- 2 Ancora il Gentile sulla novità del criticismo kantiano: «Ma il concetto kantiano del metodo non va ricercato in quel che Kant ne dice nella *Logica* dove è ripetuta la vecchia idea di esso [...]; perché nel criticismo l'antica questione subisce una

Tormentata poiché alla base di questo spartiacque filosofico è presente un evidente contrasto il quale esso stesso costituisce la scaturigine della filosofia postkantiana, determinandone, da una parte e dall'altra, tutte le differenti direzioni. Infatti, se nell'esperienza conoscitiva sono presupposte quelle forme, quelle categorie, quei principi che non sono dati all'uomo attraverso la sensazione, ma dall'attività della ragion pura, ovvero dallo spirito in quanto pura autocoscienza, risulta chiaro che qualsiasi tipo di conoscenza, è una vera e propria attività *spirituale*, identificabile coll'atto del *conoscere*. Senza questa attività spirituale, le cose invaderebbero i sensi della soggettività riempiendola di un coacervo indeterminato di impressioni, un vero e proprio *caos* che mai potrebbe risolversi in una *conoscenza oggettiva*¹. Tuttavia, quando si osserva un

profonda metamorfosi, e non si parla più di metodo, ma di critica della ragion pura, o gnoseologia. E dopo Kant non si scrivono più dissertazioni e trattati di metodo [...]» G. GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana*, pag. 222.

- 1 «Per Kant, intellettivo è il giudizio che oggettiva la percezione, non la percezione, che, come percezione, è soggettiva benché empirica. Vedemmo già che noi viviamo in una natura la quale in tanto è per noi quella natura in cui viviamo, in quanto è legalità di cose che ci risultino esistenti, e che non possono risultare esistenti se non in quel *sentire, che*, abbiamo visto, è *la facoltà del conoscere in quanto ci mette in rapporto con l'esistenza*, la quale perciò è una esistenza intuita. Cioè questi esistenti non ci risultano che nel *senso* e cioè in quella pseudo conoscenza che è intuizione fenomenica. Se vogliamo impostare il problema puro della natura, cioè del *come conoscerla apriori* (necessariamente ed universalmente) e *pur sinteticamente* (cioè senza perderla nella sua realtà) *dobbiamo partire dall'esperienza nelle sue condizioni trascendentali: apriori*. Questa trascendentalità ci consentirà l'apriorità; laddove l'esperienza non ci farà perdere la sinteticità. Dobbiamo, cioè, dicemmo, partire, dalla possibilità (apriorità) dell'esperienza (che come tale ha in sé l'empirico, è, diremmo, materiata di empiricità). Questa esperienza non solo non esclude l'oggettività, cioè non è soltanto soggettiva, come è il giudizio percettivo, ma richiede l'oggettività perché sia esperienza. *Ma donde questa oggettività? L'esperienza si ha in quanto la realtà intuita non è più soltanto intuizione soggettiva ma è oggettiva, cioè, secondo Kant, è ottenuta mediante l'applicazione dei concetti intellettivi puri, costituenti l'intelletto, alla intuizione concreta*». PANTALEO CARABELLESE, *Il problema della filosofia in Kant*, Casa Editrice «La Scaligera»,

oggetto, lo si pensa sempre come una *totalità* di una *molteplicità* di parti, il quale ha sia proprietà *permanenti*, sia proprietà *mutevoli* e che esiste ora, in questo momento, in questo preciso punto, determinato quindi rispetto ad altre cose e ad altri avvenimenti – e dunque, determinato sia *spazialmente* che *temporalmente* – e tale che, nell’atto del pensarlo, non solo si possa notare «l’interna possibilità e coerenza di questo pensiero, ma lo si pone come una necessità, che ognuno, il quale voglia guardare questo oggetto deve riconoscere. Solo a queste condizioni si dà valore di oggettività ad ogni conoscenza»¹.

Ciò nondimeno, tutto questo processo perderebbe di significato e svanirebbe di fronte alla domanda: se le cose non fornissero le *impressioni*, come sarebbe possibile la conoscenza? Senza di esse infatti, il sistema conoscitivo rimarrebbe una attività formale senza *saturatione di contenuto*, e, come tale, girerebbe a vuoto. Il porsi di questo *problema essenziale* è incarnato proprio dal percorso filosofico di Pasquale Galluppi, il quale pur continuandosi a definire come un *filosofo dell’esperienza*, in realtà, speculativamente, non si contenta di essere tale. Cosicché, sempre a partire da questo problema, «al precedente soggettivismo ed empirismo, Kant, da un lato si sottrasse con la scoperta delle condizioni trascendentali di ogni possibile conoscenza, dall’altro, ne rinsaldò le basi»². Questa l’origine di due concezioni assai differenti della figura speculativa di Immanuel Kant: chi come i positivisti e la grande maggioranza dei neokantiani, lo vide come un *filosofo del limite*, chi come gl’idealisti – e in tal caso Donato Jaja e Giovanni Gentile – come punto di partenza imprescindibile per la *costruzione dell’Io trascendentale*.

Verona 1938, pagg. 62-63.

1 ARMANDO CARLINI, *Il mito del realismo*, Sansoni, Firenze 1936, pag. 18.

2 *Ivi*, pag. 19.

PARTE PRIMA

Pasquale Galluppi e le origini del kantismo in Italia

CAPITOLO PRIMO

Pasquale Galluppi e il suo tempo

1. - Perché cominciare da Pasquale Galluppi?

Trattando in questa sede a proposito di una particolare *via italiana al kantismo*, non si può non dedicare ampia parte del lavoro al primo filosofo della penisola che studiò e trattò il pensiero di Kant con assoluta continuità e sicuro approfondimento, nonostante le numerose difficoltà e le grandi perplessità che ne seguirono: Pasquale Galluppi. In realtà, lo studio concernente il rapporto della speculazione del filosofo di Tropea con quella kantiana non è certo un tema nuovo, trovando largo rigoglio nella storiografia della grande stagione neoidealistica italiana. Eppure, fin da subito, tale argomento è stato controverso, dicendola lunga sulla complessità e sulla multiformità del pensiero galluppiano, il quale sfugge facilmente ad ogni tipo di classificazione.

Infatti, già l'interpretazione di matrice idealistica – due nomi su tutti: Bertrando Spaventa e Giovanni Gentile - che sostanzialmente voleva presentare un Galluppi *più kantiano di Kant*, e che al tempo fu ampiamente maggioritaria, fu fin da subito messa fieramente in

discussione, anche da nomi illustri¹. Questo fenomeno si accentuò con la fine dell'egemonia culturale dell'idealismo attuale nel secondo dopoguerra, così, nel giro di pochi anni, le tesi sostenute da Spaventa e, soprattutto, da Gentile, vennero ancor più aspramente criticate², e, dunque, celermente abbandonate, quasi fossero solamente un prodotto di un'epoca da dimenticare e rimuovere. E così prese piede l'idea, talvolta un po' semplicistica, di un Galluppi prettamente *sensista*, che più che a Kant, doveva tutto a Condillac.

Kantiano o non Kantiano, è innegabile che il rapporto con il filosofo tedesco fu essenziale per la formazione del Galluppi, e quindi, è necessario ripartire proprio dalla filosofia del pensatore calabrese per

- 1 Un breve elenco di questi nomi, tra i quali spiccano quelli di Francesco Acri e quello di Luigi Credaro, già Ministro della Pubblica istruzione del Regno, i quali furono più o meno avversi, o comunque in parziale disaccordo con l'interpretazione idealistica, verrà fornito poco più avanti.
- 2 Interessante da questo punto di vista la posizione di Giovanni Di Napoli, autore, appena dopo la fine del secondo conflitto mondiale, di una delle poche significative monografie dedicate al Galluppi. Di Napoli, pur riconoscendo il valore della storiografia idealistica, a cui va tutto il merito di aver recuperato il pensiero galluppiano, ne è comunque un grande oppositore, affermando così una assoluta sovradeterminazione del concetto di un *Galluppi kantiano*, concetto che avrebbe addirittura oltrepassato la sfera d'influenza idealistica. Scrive Di Napoli: «Riprendendo la fiaccola dello spaventa attraverso lo Jaja, anche Giovanni Gentile [...] ritornava a fare del Galluppi un kantiano, pur in mezzo a incertezze e a contraddizioni. [...] Nel campo neotomistico italiano il Chiochetti, rifacendosi agli studi del Gentile [...] riafferma, con tutta la tradizionale interpretazione idealistica, che l'ammissione della apriorità delle nozioni di identità e di diversità kantizza tutto, dà a tutto il valore o il disvalore della *Critica della ragion pura*». Di Napoli quindi si ripropone di «dare un saggio della metodologia storiografica del mio maestro Francesco Olgiati e un contributo alla demolizione che la Neoscolastica italiana va facendo delle costruzioni storiografiche dell'idealismo». GIOVANNI DI NAPOLI, *La filosofia di Pasquale Galluppi*, Cedam, Padova 1947, pagg. VII-X. Nello sviluppo della prima parte del presente lavoro, si vedranno, come mai la filosofia del Galluppi, densa di elementi assai eterogenei, abbia dato adito a interpretazioni così contrastanti.

comprendere come il discorso kantiano si innesta nella tradizione filosofica italiana.

Ma tale questione non ha una ragione solamente storica per gli italiani – *italiani*, in quanto, al giorno d’oggi, pare che per gli studiosi al di fuori della Penisola tale questione non abbia nemmeno questa ragione¹ – ma anche una di indubbio e profondo interesse teoretico, e, che, probabilmente, è ancora più interessante. Infatti, se il Galluppi, e con lui tutta la più rilevante e successiva tradizione filosofica del nostro paese, muove da una singolare meditazione sopra la filosofia kantiana, allora, al giorno d’oggi, chi crede – come lo scrivente – che proprio intorno a questa meditazione – e al conseguente ed enorme sviluppo della *questione gnoseologica* – stia anche la radice dell’originalità di un certa filosofia, che proprio grazie al confronto col kantismo, e coll’idealismo in senso più lato, si è andata continuamente rinnovellando, non può non ripartire da uno studio e una rivalutazione delle grandi opere galluppiane, *in primis*, il *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*² e le *Lettere filosofiche*³. Si deve dunque tener da conto che tutto quel periodo che si fa coincidere colla filosofia del Risorgimento, e che ha in Galluppi il suo iniziatore, pur

- 1 In realtà un tempo il pensiero di Galluppi aveva destato l’interesse dei più grandi intellettuali sparsi in svariati punti del continente europeo, si veda, ad esempio V. COUSIN, *Pasquale Galluppi*, «Journal des Economistes», febbraio 1847, WILLIAM HAMILTON, *Pasquale Galluppi*, «Edimbourg Review», 1837, n. 135, FORTUNÉ PALHORIÈS, *La théorie idéologique de Galluppi dans ses rapports avec la philosophie de Kant*, Alcan, Paris 1909 e KARL WERNER, *Die italienische Philosophie des XIX. Jahrhunderts*, Verlag Georg Paul Faesy, Wien, 1884.
- 2 PASQUALE GALLUPPI, *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza, o sia analisi distinta del pensiero umano, con un esame delle più importanti questioni dell’Ideologia, del Kantismo e della Filosofia trascendentale*, 5 voll., Silvestri, Milano 1846. D’ora in poi si farà sempre riferimento a tale edizione.
- 3 P. GALLUPPI, *Lettere filosofiche sulle vicende della filosofia, relativamente a’ principii della conoscenza umana da Cartesio insino a Kant inclusivamente*, nuova edizione a cura di A. Guzzo, Vallecchi, Firenze 1923. D’ora in poi si farà sempre riferimento a tale edizione.

essendo anche un'epoca di grande restaurazione cattolica, non corrispondeva affatto ad un reazionario e tardivo rinascimento della scolastica, ma dialogava, a stretto contatto, e, si vedrà, anche da protagonista, con tutte le grandi filosofie europee di quell'epoca.

Detto questo, è comunque importante comprendere anche il valore storico della speculazione galluppiana, la quale, a partire dagli anni trenta del secolo decimonono – coincidenti con l'ascesa al trono di Ferdinando II – rappresentò il sistema filosofico dominante nel panorama culturale del Regno delle Due Sicilie.

A partire da questi primi anni del regno dell'ancora giovane monarca borbonico, si manifestò infatti un temporaneo attenuarsi delle persecuzioni politiche e culturali, e dunque, il conseguente profilarsi di un chiaro risveglio intellettuale¹: tutti gli studi, sia filosofici che scientifici, passando per il diritto e l'economia – oltre ad ad arti e lettere – fiorirono rigogliosamente, forse come non accadeva dai tempi di Giambattista Vico. Anche l'accademia, pertanto, in pochi anni mutò repentinamente il suo orientamento. Parte fondamentale di questo risveglio intellettuale consistette anche nel rinnovo delle cattedre più importanti dell'università partenopea, tanto è vero che risalgono proprio al 1831 le nomine di Vincenzo Lanza alla cattedra di medicina pratica, di Nicola Nicolini alla cattedra di diritto penale, e *in primis*, di Pasquale Galluppi alla cattedra di logica e metafisica, che prima d'allora fu vacante per più di un lustro, ossia dalla morte di Mariano Semmola. Guido Oldrini

1 Tale risveglio intellettuale fu ravvisato anche da Francesco De Sanctis, il quale ne fa cenno nelle sue celeberrime lezioni sulla letteratura italiana del secolo decimonono per cui «fra il trenta e il quarantotto» vi fu un «intervallo di tolleranza concesso dalla reazione borbonica allo sviluppo intellettuale». FRANCESCO DE SANCTIS, *La letteratura italiana nel secolo XIX. La scuola liberale e la scuola democratica [Volume secondo]*, a cura di F. Catalano, Laterza, Roma-Bari 1953, pag. 126.

fa notare come quest'ultima posizione fosse ritenuta dal ministro segretario di Stato per gli affari interni, Nicola Santangelo, come quella più rilevante, poiché essa era responsabile della formazione degli animi giovanili, dunque un insegnamento che «gitta nell'animo de' giovani i primi rudimenti del ben pensare e della sana morale, rudimenti che difficilmente dall'animo si divellono, ed anzi ci accompagnano per tutta la vita»¹. Ai grandi cambiamenti *di Scuola* quindi, seguivano grandi cambiamenti *di Pensiero*, cosicché alla filosofia della Restaurazione – rappresentata dalla figura di Francesco Colangelo², il quale disprezzava qualsiasi tipo di innovazione del pensiero, non ultima quella del Galluppi, il cui sistema era definito come «panteistico e nemico della Rivelazione» – si sostituivano dottrine e criteri d'insegnamento più confacenti al nuovo corso, suggeriti dagli stessi bisogni e dalle stesse sollecitazioni che stanno alla base della grande svolta di quegli anni. Mutarono così in pochissimo

- 1 Rapporto scritto da Nicola Santangelo, conservato presso l'Archivio di Stato di Napoli e riportato da GUIDO OLDRINI, *Napoli e i suoi filosofi. Protagonisti, prospettive, problemi del pensiero dell'Ottocento*, Franco Angeli Storia, Milano 1990, pag. 28.
- 2 Monsignor Francesco Colangelo fu il plenipotenziario Presidente della Giunta di pubblica istruzione del Regno delle Due Sicilie dal 1824 fino alla sua morte, avvenuta nel 1836. Coerentemente con l'ambiente culturale in cui si formò, il Colangelo fin dagli inizi dei suoi studi, si attestò su posizioni di rigido conservatorismo e di difesa intransigente dei valori della tradizione, avversario irriducibile della letteratura *libertina* e delle nuove filosofie d'oltralpe, considerate corruttrici della morale e sovvertitrici dell'ordine politico. Fu quindi tra i principali responsabili della stagnazione culturale che imperversò a Napoli nei primi anni dell'Ottocento. Oltre a questo, sotto il suo potere si verificò anche un grave peggioramento della scuola napoletana: erano frequentissimi gli episodi di baronaggio e di corruzione, e spesso i professori trascuravano del tutto l'insegnamento, sicché la frequenza delle lezioni universitarie si ridusse ai minimi storici, anche per via della concorrenza degli Studi privati, dove vigea un clima più aperto e liberale, grazie anche ai primi contatti con la filosofia del continente europeo.

tempo sia i corsi istituzionali, sia i libri di testo adottati. Scriveva a tal proposito Cesare Dalbono:

«Col mutare inevitabile dei tempi gli studi [...] andavano acquistando maggiore importanza, tanto pel mutamento de' libri quanto del lavoro. Ho detto progresso inevitabile de' tempi, perciocché non è credibile quando le condizioni degli studi tutti si mutassero in meglio, dopo i primi trent'anni di questo secolo. Coloro che hanno incominciati i loro studi prima di allora mi potranno attestare che penuria ci fosse di libri [...]. Così de' libri di filosofia, la quale si studiava sullo Storchenau, quando non erano i libri di un tal Semmola o Ciampi o altri simili che oggi difficilmente troveresti»¹.

Le parole di Dalbono dunque confermano la rinascita filosofica e culturale avvenuta a partire dal quarto decennio dell'Ottocento, rinascita di cui Pasquale Galluppi fu uno dei principali testimoni. Infatti, il carattere dogmatico e vetusto dei manuali di scuola allora in uso venne rapidamente travolto dalla *filosofia dell'esperienza* del Barone calabrese, il quale, in breve tempo, divenne il principale esponente dell'insegnamento filosofico – quasi monopolizzandolo, similmente a quanto accadrà circa un secolo dopo in Italia coll'idealismo attuale di Giovanni Gentile - nella scuola del Regno borbonico e la cui fama non tarderà molto a travalicare i confini del meridione; a riprova di questo sono le attestazioni di stima espresse dai massimi filosofi del tempo, inclusi Antonio Rosmini e Vincenzo Gioberti².

1 CESARE DALBONO, *Degli studi in Napoli degli ultimi trent'anni*, in «Museo di scienze e letteratura», IV, 1856, pag. 272.

2 Personalità illustri del mondo culturale più volte spesero parole d'elogio nei confronti del filosofo calabrese: Rosmini lo colloca senza esitazioni tra i «pensatori di vaglia» ammettendo di avere verso di lui «una obbligazione speciale», Gioberti gli tributa l'epiteto di «venerabile» definendolo pure come «il Reid d'Italia». Anche Niccolò Tommaseo non manca di compiacersi della qualità e del successo dei suoi testi istituzionali, con lui anche Terenzio Mamiani, che lo elogia sia in pubblico sia in privato. Per una trattazione più approfondita dell'argomento si rimanda a G. OLDRINI, *Napoli e i suoi filosofi. Protagonisti, prospettive, problemi del pensiero dell'Ottocento*, pagg. 27-46.

Nel giro di pochi anni infatti, le numerose, e spesso, massicce, pubblicazioni galluppiane daranno un evidente scossone all'impalcatura dogmatica dell'insegnamento tradizionale, vista anche la totale immersione del filosofo calabrese nel panorama culturale europeo, e che quindi lo portava a discutere i più recenti temi e i più recenti autori – tra cui, per l'appunto, il kantismo – che l'accademia partenopea volontariamente e in maniera ottusa continuava a obliare. È lo stesso Galluppi, non senza una punta d'orgoglio, a rilevare la novità del suo insegnamento, rispetto a quello *di vecchia scuola*, in una lettera a Victor Cousin:

«Non vi sono professori, che s'innalzino al di sopra del campo d'Institutori. Insegnavano prima gli *Elementi di filosofia* di Giuseppe Capocasale, che fu professore della stessa in questa Università. Oggi Insegnano gli *Elementi di filosofia* di Galluppi [...]. Pare che la mia dottrina sia oggi dominante; qui a Napoli vi sono molte scuole private nelle quali si insegnano i miei elementi, e fra i maestri ve ne sono degli abili per istruire; un certo Luigi Palmieri, fra gli altri, ha più di cento studenti, e pare spieghi bene gli *Elementi di filosofia*»¹.

Dunque Galluppi si rendeva conto della novità del suo sistema filosofico, e di come esso costituiva una sorta di frattura rispetto all'insegnamento, oramai divenuto del tutto sterile, che imperversava fino a quegli anni nelle istituzioni della capitale del Regno. Ora, si tratta di comprendere in che cosa consista tale *novità*, e per farlo è necessario incominciare a compiere una breve analisi dell'ambiente filosofico di quegli anni, in maniera da ravvisare quale posto occupasse la dottrina del Barone di Tropea nel variopinto quadro delle discussioni filosofiche del tempo e, ancor di più, per comprendere quali furono le correnti filosofiche che esercitarono maggior peso nella sua formazione.

1 Lettera di Pasquale Galluppi a Victor Cousin del 21 agosto 1836 pubblicata in «Archivio storico per la Calabria e la Lucania» XXII/1953, pag. 120.

2. - *L'ambiente filosofico ai tempi di Galluppi*

L'Italia, a partire dai primi decenni del secolo decimonono, anche se in maniera non del tutto omogenea, era senza alcun dubbio immersa nel dibattito filosofico e culturale dell'epoca, il quale aveva cominciato a spargere diffusamente i suoi semi in gran parte delle istituzioni culturali della penisola. Ma qual erano le correnti filosofiche che dominavano il panorama culturale del tempo? E quali erano i pensatori – oltre a Kant – con i quali Galluppi aveva a che fare, e con cui, nel bene o nel male, non poteva rifuggire dal confrontarsi?

Per cominciare a dare una risposta a tali quesiti si può citare un importante estratto di Vincenzo Cuoco, che pare già anticipare in qualche modo il *programma filosofico* che di lì a poco si andrà a sviluppare nella Penisola. Scriveva l'intellettuale napoletano:

«O bene o male che sia, la repubblica delle lettere è minacciata di grandi novità. Mentre noi italiani stiamo quasi in ozio ed i francesi continuano a camminar tranquilli pel sentiero segnato da Locke, da Condillac e da Bonnet, gl'inglesi incominciano a vacillare tra Locke, Hume, Reid e Berkeley; e la numerosa falange tedesca, uscita dalla scuola di Kant come dal cavallo di Epeo, porta la strage, la ruina, l'incendio in tutte le parti del nostro scibile. [...] Noi, che non siamo kantisti, desidereremmo che l'Italia avesse anch'essa la sua filosofia italiana. Queste vicende di sette filosofiche hanno stretti rapporti collo stato politico della società; ed è più importante di quel si crede che una nazione abbia o non abbia una filosofia propria»¹

A parte quasi preannunciare una sorta di versione primigenia della *circolazione della filosofia italiana nella filosofia europea* di spaventiana

1 VINCENZO CUOCO, Articolo pubblicato sul «Giornale italiano» del 27 agosto 1804, citato da FULVIO TESSITORE in *Da Cuoco a De Sanctis. Studi sulla filosofia italiana nel primo Ottocento*, Edizioni Scientifiche Italiane, Roma-Napoli 1988, pag. 115.

memoria e oltre a porre l'accento sul nesso filosofia-politica, e quindi della fondamentale funzione politica del sapere filosofico, le parole di Cuoco mostrano con una certa chiarezza quel clima di tentennamenti e di stagnazione della filosofia meridionale in quei primi anni del secolo decimonono. Tentennamenti che nascevano dalla constatazione di come la scuola napoletana si trovasse in una situazione di inadeguatezza – dovuta ad una determinante influenza del *sensismo* - corrente filosofica allora dominante nel meridione – soprattutto nel campo degli studi gnoseologici. Già il Cuoco, infatti, si era reso conto che su alcuni *rozzi* presupposti della scuola sensista non poteva essere fondata una vera gnoseologia, la quale doveva dar ragione dal rapporto tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto, evitando le così tanto temute *derive scettiche*¹. A tal proposito rileva Fulvio Tessitore che «il tutto era ulteriormente complicato dalla necessità [...] di non smarrire un risultato che, anche nel sensismo, appariva acquisito [...]: quello dell'integrale scienza dell'uomo [...] di matrice *idéologique* [...]»².

1 Su tale «programma» del Cuoco scrive Michele Federico Sciacca: «Dopo il giacobinismo e il sensismo materialista la parola d'ordine era “ricostruire”; ma il sensismo, definito esattamente dal Rosmini “alternativa della disperazione e della follia”, per il suo soggettivismo e scetticismo e nonostante la presunzione di presentarsi come la “nuova” filosofia infallibile, era la codificazione dell'impotenza di conoscere e di agire; di qui la necessità di oltrepassarlo in una solida fondazione dell'oggettività dell'oggettività della conoscenza, fondamento dell'operare. Salvare la validità delle idee, recuperare l'essere, è come il manifesto della nuova filosofia italiana a cominciare dal Romagnosi e dal Galluppi fino alle costruzioni metafisiche del Rosmini e del Gioberti». MICHELE FEDERICO SCIACCA, *Il pensiero italiano nell'età del Risorgimento*, Marzorati Editore, Milano 1963, pag. 227. Per quanto l'interpretazione di Sciacca preme il pedale su una lettura *ontologista* della filosofia del Risorgimento italiano, è comunque importante notare come il filosofo siciliano rilevi il fatto che in quegli anni d'inizio secolo era presente un sano intento di *ricostruzione filosofica*, la quale doveva condurre il pensiero italiano oltre gli angusti orizzonti dell'empirismo e di talune forme del sensismo.

Dunque, la corrente filosofica, che in quel momento, arrivando dalla Francia, aveva trovato grande terreno fertile anche in terra italiana, era l'*Ideologia*. Il rapporto con l'ideologia francese, infatti, risulta fondamentale per lo sviluppo del pensiero italiano risorgimentale, poiché grazie al dialogo con i colleghi transalpini, è l'*ideologia* stessa pervenire ad una maturità che le permetteva di scorgere i grandi limiti della gnoseologia di scuola empirista. Ma, prima di passare in rassegna i nomi fondamentali della *idéologie* italiana, sarà bene soffermarsi un momento per descrivere per ampi tratti in che cosa consista tale corrente filosofica, e di come questa, una volta arrivata in Italia, si sia rapportata col pensiero allora presente nella Penisola.

In primis, il movimento ideologico nasceva come una sorta di reazione ai grandi sistemi *metafisici* della modernità. Per gli ideologi era dunque da ritenersi conclusa l'epoca degli enormi trattati, dei sistemi omnicomprensivi; anche a livello espositivo, alle grandi opere dovevano sostituirsi dei brevi saggi, sovente anche abbastanza scarni, con cui lo studioso esponeva i risultati della sua ricerca, ricerca che doveva essere il più circoscritta possibile. Il *sistema* e il *metodo sintetico* erano stati aboliti e rigettati, e quindi bando alle definizioni, ai sillogismi e alle dimostrazioni, e, di conseguenza, a tutto l'armamentario logico-deduttivo tipico delle immense opere di Spinoza, Leibniz e Wolff. A sostituire questo, un capillare e confinato lavoro di *analisi* volto a comprendere le meccaniche dell'*empirico*; anche da qui il grande successo culturale e filosofico dei trattati sulle *deficienze* umane¹ e pertanto l'accurata

2 F. TESSITORE, *Da Cuoco a De Sanctis. Studi sulla filosofia italiano nel primo Ottocento*, pag. 117.

1 Si noti il grande successo all'epoca dei libelli di DENIS DIDEROT, come la *Lettre sur les aveugles, à l'usage de ceux qui voyent*, Londra 1749 oppure, del medesimo autore, la *Lettre sur les sourdes et les muets, à l'usage de ceux qui entendent et qui parlent*, [Londra] 1751.

indagine sulle origini dell'errore nelle nostre sensazioni, e dunque, ancora una volta, una certissima analisi dei sensi umani, quali vista, udito e tutto il sistema nervoso¹.

Questo corrente speculativa era decollata soprattutto grazie all'enorme sviluppo che avevano avuto le *scienze particolari* nel corso del diciottesimo secolo, ma a queste era anche, in realtà, subordinato: essenzialmente, la filosofia si riduceva a tutto quello che la fisica, la chimica e le altre scienze particolari non potevano svolgere; infatti compito del sapere filosofico era quello di premettere una sorta di preambolo *gnoseologico*, ma esclusivamente di stampo *empirico-analitico*, riguardo all'origine delle idee; insomma una specie di «edizione rinnovata e minorata di quello che aveva fatto Cartesio col *Discours de la méthode*»².

Tale rivoluzione culturale, la quale, come già detto, era penetrata senza troppa fatica anche in Italia, aveva come sostrato anche la grande tradizione dell'empirismo inglese, con particolare attenzione verso il pensiero di John Locke, la quale figura filosofica – alquanto ridotta e semplificata dai colleghi transalpini³ – era stata eletta a *nume tutelare* di

1 Anche qui uno dei riferimenti indiscussi era l'opera di GEORGES-LOUIS LECLERC DE BUFFON, *Histoire naturelle générale et particulière*, Imprimerie Royale, Parigi 1749, e in particolare il terzo tomo in cui si discuteva intorno al *sens de la Vûe*, al *sens de l'Ouïe* e del *sens en général*.

2 G. DI NAPOLI, *La filosofia di Pasquale Galluppi*, pag. 5.

3 Il cambiamento voleva essere così radicale che proprio una particolare declinazione del pensiero lockiano rappresentava la fiaccola che dissipava l'oscurità delle precedenti filosofie. Esempio emblematico sono gli scritti del monaco gesuita francese Buffier – molto studiato in Italia ai tempi del Galluppi, tanto che anche il filosofo di Tropea se ne cibò ampiamente – per cui la filosofia di John Locke stava alla *storia* come la dottrina di Cartesio e Malebranche stava a un *romanzo*: «Locke est le premier, de nos jours, ait entrepris de démêler les opérations de l'esprit humain, sans se laisser coudre à des systèmes sans réalité. Sa philosophie samble être en ce point, par rapport a celle de Descartes et de Malebranche, ce qu'est l'histoire par rapport à un roman». CLAUDE

questa svolta, al tempo ritenuta come epocale. Dunque, nell'indagine filosofica, alla deduzione astratta e sillogistica si era sostituita l'osservazione dei casi d'esperienza alla formulazione delle ipotesi, le quali, solo se confermate dall'esperienza stessa, si possono assumere come leggi. Prima dell'avvento dell'ideologismo, l'empirismo di stampo lockiano – nonostante alcuni strenui oppositori¹ – fu una delle filosofie dominanti in Italia dalla seconda metà del Settecento, contendendosi lo scettro col sensismo di Condillac e coll'enciclopedismo, il quale fu favorito anche dalle numerose ristampe italiane dell'*Encyclopédie* e dalla pubblicazioni di opere ad essa ispirate².

BUFFIER, *Traité des vérités premières et de la source de nos jugements. Nouvelle édition*, Librairie Catholique de Perisse Frères, Paris 1843, pag. 293.

- 1 Influyente esempio di tale opposizione all'empirismo lockiano fu il genovese PAOLO MATTIA DORIA (1662-1746), il quale operò per la maggior parte della sua vita in Napoli e a cui Giambattista Vico dedicò il *De antiquissima Italorum sapientia*. In una delle sue opere che ebbe maggior diffusione, ossia la *Difesa della metafisica degli antichi filosofi contro il Signor G. Locke*, pubblicato a Napoli nel 1732, il Doria vuole criticare in maniera agguerrita l'intero sistema di Locke. Colpa imperdonabile imputata dal Doria al filosofo inglese è quello di essersi allontanato dalla tradizione platonica. Infatti Locke intende «distruggere senza prova la Metafisica, nel tempo stesso che fa sembianza di ragionare dell'umana intelligenza, la quale è il soggetto che appartiene alla sola Metafisica». *Op. cit.*, pag. pagg. 42-43. Per il Doria infatti, fondamentale è la salvaguardia del platonismo, in quanto esso è l'unico pensiero che non può causare la rovina della religione e della società civile. Nonostante l'importanza storica di tale opera, essa, in verità – a causa della continua esaltazione retorica – appartiene più alla categoria del *pamphlet* che a quella del trattato filosofico.
- 2 La prima ristampa, pubblicata nel corso di più di dieci anni, dell'*Encyclopédie* avvenne a Lucca grazie ad un gruppo di studiosi soprannominati «i fisici», i quali comunque misero le mani e corressero il pensiero degli enciclopedisti francesi intorno alla religione cattolica. Il testo non fu tradotto, ma stampato in francese col titolo *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts, et des métiers par une Société des gens de Lettres. Seconde Edition enrichie de notes et donnée au publique par M. Octavien Diodati, noble Lucquois*, Giustini, Lucca 1758-1771. Successivamente un'altra ristampa in trentatré volumi – che ebbe ancor più successo di quella precedente – avvenne a Lucca tra il 1770 e il 1779, grazie anche al finanziamento del Granduca Pietro Leopoldo. Inoltre dei

In ogni caso, la più grande e raffinata figura del lockismo italiano è rappresentata da Antonio Genovesi, - primo nome di quella «direzione empirica mai interrotta»¹ che arriverà sino al Galluppi - autore di un corposo trattato di metafisica in quattro parti² in cui la *scintilla speculativa* è costituita dalla difficoltà del Genovesi a intendere propriamente il problema della origine delle idee. Scriveva infatti il filosofo campano in una lettera ad Antonio Conti del 10 gennaio 1745:

«Tra le infinite cose che io so di ignorare ella è senza dubbio la natura e l'origine delle percezioni e delle idee nostre: ma questa non è, per quel che io penso, che una conseguenza della natura dell'anima. Come io non ho alcuna idea chiara, distinta, adeguata dell'essenza dell'anima, trovo vane tutte le mie ricerche sulla natura delle percezioni. A ciò conviene aggiungere, che, tenendo io per metodo di filosofare l'esaminare innanzi ad ogni cosa, se la proposta questione superi, o no, la mia capacità, dopo lunga disamina sono entrato a credere, che così la questione della essenza della mente umana, come quella, che dipende dall'antecedente, della natura e della origine delle percezioni e delle idee, superi il mio intendimento: onde ho conchiuso esser perduta ogni fatica che si spenda nel ricercarle»³.

In tale lettera il Genovesi riassume la sua posizione di *accettazione* nei confronti della filosofia di John Locke, infatti, se l'essenza dell'anima come sostanza è *inconoscibile*, da ultimo, non è possibile risolvere il problema dell'origine della natura e dell'origine delle idee. Genovesi fa suo quindi l'*agnosticismo metafisico* di Locke e, attraverso la sua consistenti estratti furono pubblicati a Padova tra il 1784 e il 1794, a cui seguì la prima tradizione italiana, pubblicata sempre nel capoluogo veneto nel 1797.

1 G. GENTILE, *Storia della filosofia italiana dal Genovesi al Galluppi*, Volume Primo, Sansoni, Firenze 1937, pag. XIV.

2 Trattasi dei volumi *Elementa metaphysicae mathematicum in morem adornata*, *Principia psychologiae*, *Principia theosophiae naturalis*, *Elementorum metaphysicae tomus quartus sive De principiis legis naturalis*, tutti pubblicati in Napoli tra il 1743 e il 1752.

3 ANTONIO GENOVESI, *Lettere familiari dell'ab. A. G.*, Tomo Primo, Savioni, Venezia 1787, pag. 4.

particolare declinazione dell'empirismo, critica le soluzioni del problema riguardante l'origine della natura e delle idee che presuppongono, senza una vera ragione fondante, una metafisica materialistica. Tuttavia, in Genovesi era presente un misto di spiritualismo e di agnosticismo di matrice lockiana, che lo portava a giudicare come insufficiente la posizione degli stessi empiristi. Per lui, infatti, l'intelletto non si può affatto ridurre alla semplice sensibilità poiché «essendo egli questo mio intelletto [...] un senso universale che [...] compone e ordina tutto ciò che gli altri miei sensi mi rapportano, ch'è pare che un nuovo mondo se ne formi [...] seguita ch'egli mi faccia di tanto superiore a' bruti, di quanto è lo spazio – che è pure infinito – tra lui e gli altri sensi»¹. Ossia, secondo l'abate campano, il principio gnoseologico lockiano non poteva presupporre un influsso del fisico sullo spirituale, onde evitare la caduta nel materialismo², anche se, infine, pure per Genovesi, tutte le idee

1 A. GENOVESI, *Meditazioni filosofiche sulla religione e sulla morale*, Stamperia Simoniana, Napoli 1758, pag. 67.

2 L'empirismo eterodosso di Genovesi è ben sottolineato dal Gentile, il quale mostra la diffidenza del filosofo salernitano nei riguardi di certi risultati lockiani. Scrive Gentile: «Il Genovesi non sa dare [...] una risposta positiva sulla questione proposta dell'origine delle idee; non appagandosi della pura constatazione empirica, dopo avere trovato assurde tutte le altre spiegazioni; non accettando la soluzione di Locke, per la ragione che, a parer suo, non si può distinguere il concetto di anima, da Locke stesso dimostrato inattuabile, dal concetto della coscienza, che costituisce la vera essenza del pensiero». Proseguendo, Gentile ricorda che successivamente – nell'opera *Disciplinarum metaphysicarum elementa* – Genovesi si proponeva di schiarire tre punti fondamentali intorno alla speculazione del filosofo inglese: « 1° cotesta volgare opinione – derivare le prime idee dal senso, e per mezzo di esse la mente poi crearsi successivamente le altre per via di congettura o di raziocinio – sembra esser conforme alla coscienza e ai fenomeni della natura umana; 2° essa tuttavia non pare potersi non pare potersi accettare per vera, se non ammettendo un influsso fisico [...]; 3° quindi cotesta opinione è da ritenersi per incerta. [...] L'autore [il Genovesi] infatti non perde tempo a dimostrare perché fossero da rigettare le conseguenze materialistiche, a cui trascina la teoria sensista della conoscenza. È bensì merito suo l'aver scorto la necessaria connessione del

sembravano provenire dai sensi, scongiurando in questo ogni forma di innatismo. Tuttavia, innati sono per lui i *sentimenti interni*, ossia «quei sentimenti che ci vengono naturalmente dal fondo stesso della natura, come sono quei sensi della nostra esistenza, della nostra sensibilità, del vero in generale, del giusto ecc. A queste medesime, si rapportano le idee del nostro pensiero, della volontà, della libertà, tutte quelle che naturalmente ne derivano. Sembra che queste idee siano come il centro del nostro vero sapere intorno a cui raccolgonsi tutte le altre pel cui lume se ne giudica»¹. Dunque per Genovesi, tutto pare derivare dal senso, ad esclusione del senso *di noi*² e delle facoltà dello spirito, pertanto l'esperienza presuppone come sua necessaria condizione, un *a priori*, il quale, come tale, è definito dal filosofo come «innato»³.

sensismo col materialismo, sfuggita poi alla maggior parte dei sensisti francesi e ai seguaci di quell'indirizzo in Italia fino al Rosmini» G. GENTILE, *Storia della filosofia italiana dal Genovesi al Galluppi*, pagg. 7-8.

- 1 A. GENOVESI, *Opere scelte di A. G.*, Volume Terzo, Tipografia dei Classici Italiani, Milano 1835, pag. 51
- 2 Come si vedrà nei capitoli successivi, tale *senso del noi* sarà quello che Galluppi denominerà come *sentimento del me* e che Locke aveva in qualche modo implicitamente ammesso nella sua «riflessione». Scrive il Genovesi: «La coscienza ci somministra le prime idee di quel che appartiene all'interna nostra natura. *Queste idee son certe riflessioni che nascono da interne sensazioni, e son congiunte con quelle.* Così noi conosciamo che ci siamo, che siamo soggetti a piacere e dolore ed a molte altre passioni, che siamo liberi, che pensiamo, appetiamo e abbiamo una forza attiva sottomessa per la maggior parte alla signoria dell'anima, ecc. Tutto questo ci viene ad esser noto per intimo senso e coscienza». A. GENOVESI, *Opere scelte di A. G.*, Volume Terzo, Tipografia dei Classici Italiani, Milano 1835, pag. 59.
- 3 In tal senso, come osserva Gentile «l'empirismo del Genovesi, nella sua attitudine indecisa di fronte alle ravvisate conseguenze materialistiche, è l'empirismo del Locke. Si può dire per ambidue che vi sia in noi qualche cosa di apriori, che è come la stessa determinazione della natura dello spirito, ma nessuna idea bella e formata, poiché tutte le idee indistintamente, direttamente o per diretto, derivano dal senso». G. GENTILE, *Storia della filosofia italiana dal Genovesi al Galluppi*, Volume Primo, pag. 11.

Ritornando all'orizzonte francese, un ulteriore pensatore che in Italia ebbe una grande influenza – anche per via di una lunga permanenza nel Ducato di Parma nelle veci di tutore di Ferdinando I di Borbone – fu l'abate Étienne Bonnot de Condillac. Il *sensismo* di Condillac infatti divenne una vera e propria *pietra del paragone* per tutta la filosofia italiana a cavallo tra i due secoli influenzandone non poco il corso. Tale dottrina poneva il fondamento e al contempo condensava tutti i caratteri fondamentali della filosofia francese del tempo. Similmente a Buffier, anche Condillac nelle sue opere combatteva i grandi nomi della modernità, infatti per l'abate i sistemi di Malebranche, Leibniz e Spinoza, per via del loro *astrattismo* e del loro procedere sintetico, rappresentavano un chiaro esempio di opera prodotta dalla *fantasia*, non dall'*intelletto*¹.

Vi fu un grande numero di pensatori che divulgarono la dottrina di Condillac tra il finire del Settecento e i primi decenni dell'Ottocento. Nel Regno di Napoli, e contemporaneamente al Galluppi, visse Francesco Lomonaco, il quale fu anche una figura di spicco nella instaurazione della Repubblica Partenopea del 1799, e per questo, fu costretto all'esilio nel momento della restaurazione borbonica. Medico di formazione, l'opera fondamentale di Lomonaco fu *l'Analisi della sensibilità nelle sue leggi e delle sue diverse modificazioni considerate relativamente alla morale e alla politica*², la quale risulta particolarmente significativa in quanto essa

- 1 «Pour moi, j'ai cru que mon unique objet étoit de démontrer que Spinoza n'a nulle idée des choses qu'il avance; que ses définitions sont vagues, sont axiomes peu exacts, et que ses propositions ne sont que l'ouvrage de son imagination, et ne referment rien qui puisse conduire à la connoissance des choses». ÉTIENNE BONNOT DE CONDILLAC, *Traité des Systèmes. Nouvelle édition*, Imprimerie de Charles Houel, Parigi 1798, pag. 321.
- 2 FRANCESCO LOMONACO, *Analisi della sensibilità nelle sue leggi e delle sue diverse modificazioni considerate relativamente alla morale e alla politica*, Tipografia di G. Ruggia e Compagnia, Lugano 1835.

rappresenta una sorta di ulteriore *inasprimento* del condillachismo, che in questo modo, ponendo l'anatomia e la fisiologia come fondamento della psicologia, assumeva una connotazione decisamente più materialista rispetto al suo modello. Infatti, per Lomonaco, senza ombra di dubbio, tutto sgorgava dalle modificazioni della sensibilità, compresa la logica, l'estetica, l'etica e la politica¹.

All'infuori del Regno napoletano, e in prossimità dei luoghi d'insegnamento condillachiani, quasi paradossalmente, sorgeva una versione più *temperata* e ammorbidita della filosofia del Francese, soprattutto se paragonata alla variante meridionale. Esponenti di questa

1 Vale la pena trascrivere la breve Prefazione dell'autore a quest'opera, la quale, infatti, rappresenta una sorta di *condensato* del sensismo più spiccatamente materialista che aveva avuto un ampio successo nella penisola italiana – e in particolar modo nel Regno Borbonico – a partire dagli ultimi decenni del secolo decimottavo. Scrive Lomonaco: «I filosofi, i quali hanno sviluppato la tela dell'intendimento umano, benché abbiano dimostrato, che le idee derivano da' sensi, pure hanno trascurato di trattare sulla sensibilità. Io, riempiendo questo vuoti, esporrò la teoria del *sentimento*, col lusingarmi di raccogliere un'ampia messe di verità, nel campo della psicologia. L'analisi, ed i fatti saranno la guida delle mie ricerche. E dove l'osservazione mi manca, crederò di trovare le colonne di Ercole nel paese della verità, per cui il mio piano l'ungi dall'essere fondato sulle bizzarre ipotesi, e sulle strane congetture, sarà un trattato sperimentale. Nell'esporre come l'individuo umano sente, dimostrerò com'egli pensa, com'egli agisce, com'egli vive nel commercio dei suoi simili in diversi tempi, in varj luoghi, in differenti circostanze. Sicché si vedrà che la cognizione dell'essere *sensiente*, diversamente modificato, mena a quella dell'uomo ragionevole, dell'uomo morale e dell'uomo civile; e che per conseguenza, le scienze metafisiche, morali e politiche siano corollarj della scienza della sensibilità, o per meglio dire, sieno rami di uno stesso albero. I miei pensieri dunque formeranno un ponte di comunicazione con quelli degli scrittori antichi e moderni, i quali hanno fatta l'analisi dell'uomo. Io sarò indennizzato de' miei travagli e delle mie cure, se mi accorgerò di avere estrinsecate alcune vedute utili alla comune felicità. Io sarò contento se qualche buon critico dopo di aver letto il mio libro dirà: *ecco un autore, che senza mania di sistemi, senza orgoglio letterario, senza vanità cerca la propria nell'altrui istruzione*». F. LOMONACO, *Analisi della sensibilità nelle sue leggi e delle sue diverse modificazioni considerate relativamente alla morale e alla politica*, pagg. 3-5.

corrente erano Marcantonio Vogli e soprattutto il sacerdote piacentino Ubaldo Cassina, autore di un *Saggio analitico sulla compassione*¹ che ebbe un certo successo ai tempi – tant'è che fu una delle poche opere filosofiche italiane di allora ad essere tradotta in tedesco – il quale voleva ritrovare delle somiglianze tra la fisica di stampo newtoniano e una morale perlopiù basata sull'osservazione e l'analisi dei fatti. La grandezza di Condillac, secondo Cassina, pertanto, è stata quella di aver liberato la morale dalle astrazioni e dunque il rapportarla allo studio della vita umana che si manifesta nei suoi fenomeni².

Altro filosofo di grande successo, appartenente alla generazione successiva a quella di Condillac, e da lui fortemente influenzato, fu il marchese Antoine Destutt de Tracy, che per molti anni Italia fu considerato come l'emblema stesso dell'ideologismo³. Il successo italiano – un successo anche duraturo – è dovuto anche a un maggior rigore speculativo ed una maggiore chiarezza metodologica rispetto al Condillac.⁴. Se i propositi dei due pensatori a prima vista paiono gli stessi,

1 UBALDO CASSINA, *Saggio analitico sulla compassione*, Stamperia Reale, Parma 1772.

2 Tale sarà sviluppato nella successiva opera del Cassina, *De morali disciplina humanae societatis*, Ex Typographia regia, Parma 1778.

3 Destutt de Tracy non solo fu studiato ampiamente dai filosofi del Risorgimento – e quindi anche dal Galluppi – ma anche più innanzi, basti pensare che in *Sentire e pensare*, opera risalente al 1887, Donato Jaja prende più volte in considerazione l'aspetto gnoseologico della filosofia del Tracy.

4 L'opera fondamentale di Destutt de Tracy, gli *Éléments d'idéologie*, furono tradotti quasi repentinamente in italiano dal Cav. Compagnoni, il quale nella sua prefazione alla Parte terza, quella riguardante la Logica, spende parole a dir poco elogiative nei confronti del filosofo francese, utili a comprendere il successo e la grandissima considerazione che aveva la sua filosofia a quell'epoca nella penisola italiana: «[L'opera del Tracy] confermerà gl'ingegni nella persuasione del mirabile sistema ideologico, del quale non guari andrà che con unanime suffragio il signor *di Tracy* fia riguardato come il creatore e il maestro supremo; parendo per ogni ragione questo grand'uomo destinato ormai ad occupare nelle scuole del colto mondo il posto che per circa due mila anni, non

vi è comunque una certa distanza teoretica tra i due autori. Certo, vi è una comune e incrollabile fede nel metodo analitico e nella necessità di giungere per riduzioni progressive ai *primi principi*, ma tutto questo non nasconde alcune divergenze fondamentali, le quali si possono riassumere per sommi capi nel modo seguente.

Condillac non si preoccupava tanto di individuare le funzioni elementari accertabili concretamente nella vita psichica del soggetto, ma di porre un *principio unico* in grado di fondare da solo tutte le operazioni psicologiche umane. Al contrario Destutt de Tracy, non era interessato alla ricerca di tale principio – quasi questa *unitarietà formale* fosse un mito – ma cercava di identificare nella loro irriducibilità le reali funzioni psichiche. Inoltre, Destutt de Tracy era ancor più rigoroso e inflessibile sulla necessità dell'*osservazione empirica* non solo rispetto a Condillac, ma anche a tutto il sensismo francese. Infatti ciò che premeva particolarmente al Condillac era il fatto di dimostrare la deducibilità del molteplice dall'unitario, ossia dedurre le vicende della vita psicologica del soggetto da un unico principio unificante: «pour remplir l'objet de cet ouvrage, il falloit absolument mettre sous les yeux le principe de toutes nos opérations»¹. Destutt de Tracy, al contrario, interessava mostrare la precedenza assoluta della molteplicità dei fatti: «Voilà les faits: c'est toujours d'eux que nous devons partir; car ce sont eux seuls qui nous intruisent de ce qui est; les vérités les plus abstraites ne sont que des consequences de l'observation de faits»². Fu dunque anche questa

troppo invero legittimamente, occupato aveva *Aristotile*». CONTE DESTUTT DI TRACY, *Elementi d'Ideologia. Parte terza. Logica*, trad. del Cav Compagnoni, A. F. Stella e Compagnia, Milano 1817, pagg. 5-6.

1 ÉTIENNE BONNOT DE CONDILLAC, *Extrait raisonné du Traité des sensations*, Dufart Imprimeur-Libraire, Parigi 1803, pag. 8.

2 ANTOINE DESTUTT DE TRACY, *Éléments d'Ideologie*, Volume primo, Libraire de Madame Lévi, Parigi 1827, pag. 5

estrema aderenza al *fatto* e al metodo analitico che decretò un certo successo di Destutt de Tracy nell'ambiente culturale napoletano¹.

A proposito di successo, non bisogna dimenticare anche il nome di Pierre-Jean-George Cabanis, medico e ferreo materialista, in cui il sensismo cessava quasi di essere tale per divenire un vero e proprio *fisiologismo*, per cui similmente agli organi della digestione, come stomaco e intestino, si parlerà di «secrezione del pensiero» a proposito del cervello². Accanto a lui materialisti di varia foggia e di vario peso, come D'Holbach, de La Mettrie, l'Helvetius, e, come fu definito dallo stesso Galluppi, «l'empio d'Alembert»³.

- 1 Il materialismo di Destutt de Tracy, infatti cozza con dottrina della percezione condillacchiana. Infatti Condillac era persuaso che fosse necessario sviluppare il funzionamento di qualcosa di *puro* e di non condizionato da agenti di natura organico-materiale. Condillac infatti concepiva la psicologia ancora come *scienza dell'anima*, infatti essa è riconosciuta come esistente ed operante nel soggetto: l'*âme* costituisce così il vero e proprio motore della vita psichica dell'uomo. Come scrive Moravia, «non per nulla, nella psicologia delineata dal padre del sensismo la corporeità assume un ruolo palesemente subalterno. Gli organi sensoriali sono ridotti alla funzione di veicoli passivi e neutrali di stimoli provenienti *ab externo*. Quanto alle effettive funzioni ed operazioni sensitive, esse si producono tutte sotto il diretto impulso e controllo dell'anima: gli stimoli sensoriali sono cause solo occasionali, non già necessarie». S. MORAVIA, *Il pensiero degli idéologues. Scienza e filosofia in Francia (1780-1815)*, pagg. 367-368. Sarà proprio a questa concezione della psicologia, che Destutt de Tracy opporrà la sua *Idéologie*, la quale col suo carattere esplicitamente antimetafisico, si presenta quasi come una *correzione* della filosofia del Condillac.
- 2 L'opera fondamentale di Cabanis, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, pubblicata a Parigi nel 1802, ebbe un certo rilievo in tutti gli ambienti culturali, non solamente in quello strettamente scientifico, determinando così una specie di visione *fisiologica* della filosofia. Come si vedrà poco più avanti, tale visione sarà presente anche nella prima penetrazione delle opere di Kant in Italia, e, specificatamente, nella prima traduzione della *Critica della ragion pure*, volta in italiano, non da un filosofo, ma da un medico di professione.
- 3 PASQUALE GALLUPPI, *Alcuni pensieri sulla divinità del Cristianesimo*, ne «Il Progresso delle scienze, lettere e arti», vol. V, 1845.

Tuttavia, come è stato fatto notare in altre sedi, anche in maniera approfondita¹, la penetrazione di queste filosofie in Italia, non rappresenta affatto un fenomeno uniforme. Se nel settentrione regnava una sorta di sensismo *temperato* – i cui esponenti più determinanti erano Gian Domenico Romagnosi e Melchiorre Gioia² – in cui Locke incontrava Cartesio, e dove la sensazione condillachiana non soddisfaceva i criteri necessari per formulare una nuova teoria della conoscenza, nel meridione la situazione era affatto diversa³. In effetti, è interessante notare di come i pensatori del Regno borbonico ebbero pochissimi contatti con quelli del nord della penisola, tanto che i filosofi succitati ebbero un'influenza del tutto superficiale sulla speculazione del Galluppi, per il quale era persino più facile dialogare con gl'intellettuali d'oltralpe che con quelli del nord Italia⁴. Al sud infatti si hanno pensatori di stampo più prettamente

- 1 Si rimanda all'ampia esposizione di GAETANO CAPONE-BRAGA, *La filosofia italiana e francese del settecento*, Edizioni delle "Pagine Critiche", Arezzo 1920.
- 2 Per un approfondimento su tali autori non si può non rimandare alla preziosa opera di GIOVANNI GENTILE, *Storia della filosofia italiana dal Genovesi al Galluppi*, Sansoni, Firenze 1937
- 3 Infatti così scriveva Luigi Ferri nel suo ampio, ma purtroppo misconosciuto lavoro, sulla filosofia italiana nel diciannovesimo secolo: «Nous ne prétendons pas présenter le développement de la philosophie sous des formes plus régulières que celles qui lui appartiennent effectivement. Gioia et Romagnosi n'ont pas exercé d'influence sur Galluppi, et cependant leurs doctrines précèdent et préparent son action sur le Nord de la Péninsule où il doit remplacer le sensualisme par une psychologie plus large et plus vraie». LOUIS FERRI, *Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au dix-neuvième siècle*, vol. I, Durand Librairie-Éditeur, Parigi 1869, pag. 37.
- 4 «Napoli, dove convengono i migliori ingegni del Regno, è, nell'Italia del Sud, il centro del movimento filosofico che ebbe inizio col Genovesi e si svolse sotto l'influsso dell'ideologia francese, quasi indipendentemente (scarsi i mezzi di informazione e di comunicazione tra il Nord e il Sud) da quello dell'Italia settentrionale. Fino al Galluppi la filosofia del Mezzogiorno riceve la spinta del Genovesi, ma non si mantiene sempre fedele, per le nuove influenze d'oltralpe, alla linea e allo spirito della sua speculazione». M. F. SCIACCA, *Il pensiero italiano nell'età del Risorgimento*, pag. 153.

materialista, come Melchiorre Delfico, che sostanzialmente rimaneva vicino al *fisiologismo* del Cabanis, e Pasquale Borrelli – contemporaneo dello stesso Galluppi, e di cui, curiosamente, tenne l’elogio funebre – propugnatore di uno schietto materialismo, esposto in un’opera che al tempo ebbe un discreto successo, *l’Introduzione alla filosofia naturale del pensiero*, pubblicata in Svizzera sotto pseudonimo¹.

La filosofia di Melchiorre Delfico, infatti, rappresenta una sorta di sintesi tra il lockismo mediato dal Genovesi e l’ideologia di marca francese: in lui sono assai fitti i riferimenti a Condillac, a Bonnet, a Destutt de Tracy, e, soprattutto a Cabanis, i cui *Rapports* sono spesso presi ad esempio dal pensatore abruzzese²: proprio per via dell’influenza dell’ideologo francese, e a differenza del Genovesi, la filosofia di Delfico si presenta come *schiettamente materialistica*. È inoltre presente una radicale componente antistoricista, la quale scatenerà non poche polemiche nel panorama culturale italiano. Nei *Pensieri sulla storia e sulla*

1 PIRRO LALLEBASQUE, *Introduzione alla filosofia naturale del pensiero*, G. Ruggia e Compagnia, Lugano 1830. L’anagramma francesizzante di Borrelli è indicativo di quanto di come certe correnti filosofiche fossero debitrice del pensiero d’oltralpe.

2 Sergio Moravia, riassume così il carattere filosofico dei *Rapports*: «Cabanis [...] è di orientamento nettamente materialistico. Enti spirituali, essenze metafisiche, principi primi sono inesorabilmente banditi. Tutta la realtà, dirà più volte non diversamente da d’Holbach e Diderot, è fatta di materia e movimento. In sede antropologica, poi, l’indirizzo materialistico è ancora più accentuato. Tutti i *Rapports* tendono a privilegiare nettamente il *physique*. Lungo l’intero arco dell’opera il Cabanis si mostra incrollabilmente persuaso che il *physique* è capace di produrre sotto certe condizioni tutti i vari livelli dell’*organisation* e tutte le funzioni umane. L’anima è scomparsa. Se viene nominata, è sempre in un contesto e in un’accezione retorico-letteraria: la “force de l’âme”, le “affections touchantes” dell’*âme*, e simili. Anche l’*esprit*, pur esso non assente, o assume significato affatto generico, o indica in sostanza il complesso delle funzioni “superiori”, tutte peraltro attribuite ad organi materiali specifici e dunque analizzabili a livello empirico senza residui metafisici». SERGIO MORAVIA, *Il pensiero degli idéologue. Scienza e filosofia in Francia (1780-1815)*, La Nuova Italia, Firenze 1974, pag. 27

incertezza ed inutilità della medesima, il Delfico tiene a dimostrare che solo coloro che si dedicano all'approfondimento delle scienze naturali possono dirsi «indagatori delle verità più utili dell'uomo» e dunque i «veri debellatori de' più potenti pregiudizi ed errori»; infatti la morale e la politica possono trovare rigoglio solo attraverso la collaborazione con le scienze naturali; al contrario, la scienza storica non solo risulterebbe essere totalmente inutile per il progresso della società, ma, anzi, non farebbe altro che danno in quanto essa propugnerebbe tradizioni e pregiudizi deleteri¹. Dunque, la storia non è altro che una *falsa scienza*,

1 Anche in questo caso si nota fin da uno primo sguardo la grande influenza della speculazione oltralpina, infatti i *Pensieri* del Delfico sembrano talvolta un calco – talvolta ancor più radicalizzato – delle *Leçons d'histoire* di Constantin-François de Volney, pubblicate nel 1799, ossia pochi anni prima della corrispettiva opera del filosofo abruzzese. Scrive Volney: «D'ailleurs, dans nos circonstances, il s'agit moins de gloire littéraire, que d'utilité sociale; et dans le sujet présent, cette utilité est plus grande, qu'elle ne le semble au premier coup d'œil: depuis que j'y ai attaché mes idées, plus j'ai analysé l'influence journalière qu'exerce l'Histoire sur les actions et les opinions des hommes, plus je me suis convaincu qu'elle était l'une des sources les plus fécondes de leurs préjugés et de leurs erreurs. C'est de l'Histoire que dérive la presque totalité des opinions religieuses, et en accordant à l'orgueil de chaque secte d'excepter les siennes, il n'en est pas moins évident que, là où la religion est fautive, l'immense quantité d'actions et de jugements dont elle est la base, porte aussi à faux et croule avec elle. C'est encore de l'Histoire que dérivent la plupart des maximes et des principes politiques qui dirigent les gouvernements, les renversent ou les consolident; et l'on sent quelle sphère d'actes civils et d'opinions embrasse dans une nation ce second mobile. Enfin ce sont les récits que nous entendons chaque jour, et qui sont une branche réelle de l'Histoire, qui deviennent la cause plus ou moins médiante d'une foule d'idées et de démarches erronées; de manière que, si l'on soumettait au calcul les erreurs des hommes, j'oserais assurer que sur mille articles, *neuf cent quatre-vingts* appartiennent à l'Histoire; et je poserais volontiers en principe que *ce que chaque homme possède de préjugés et d'idées fausses, vient d'autrui, par la crédule confiance accordée aux récits; tandis que ce qu'il possède de vérités et d'idées exactes, vient de lui-même et de son expérience personnelle*». CONSTANTIN-FRANÇOIS DE VOLNEY, *Leçons d'histoire prononcées à l'École normale en l'An III de la République Française*, J. A. Brosson, Parigi 1799, pagg. III-V.

poiché essa è priva delle sicure conoscenze che vengono attestate dai sensi.

Per quel che riguarda più strettamente l'orizzonte della teoria della conoscenza, Delfico riprendeva il principio di Cabanis di sostituire lo studio dell'anima con quello dell'organismo, essenziale per dare un sicuro fondamento all'intero orizzonte scientifico. Infatti, secondo Cabanis la legge che governa gli esseri viventi è l'attrazione organica: la *simpatia* e l'*imitazione* sono gli istinti fondamentali per l'educazione e la *perfettibilità* dell'uomo. Il Delfico non fa altro che sviluppare questo concetto del Cabanis per ritrovare il centro della sensibilità imitativa nella *sensibilità interna* - ossia il sistema nervoso - di cui il vedere e il sentire sono i principali strumenti e il linguaggio e la scrittura le principali manifestazioni. La sensibilità, in questo modo, viene ad essere anche il fondamento dei sentimenti morali. Stando a questo, Sciacca ben riassume in poche righe il pensiero del Delfico: «il perfezionamento dello spirito è direttamente proporzionale al perfezionamento fisiologico dell'uomo e della specie. Di qui il tentativo di derivare le attività spirituali superiori dalle condizioni organiche: materialismo anche se il Delfico protesta [...] d'ignorare l'essenza delle cose e di limitarsi a descrivere soltanto fenomeni»¹. Da ultimo, così, Delfico sembra cadere in una palese contraddizione, infatti, se da una parte egli afferma che l'uomo non può affatto conoscere la natura delle cose e delle cause prime², dall'altra,

1 M. F. SCIACCA, *Il pensiero italiano nell'età del Risorgimento*, pag. 160.

2 In tale orientamento, il Delfico non si può non ricondurre al *fisiologismo* del Cabanis. Il fisiologo francese infatti, sottolinea continuamente di come la conoscenza umana non possa oltrepassare gli oggetti in quanto rivelati dai «phenomènes observables» e che, dunque, tale tipo di conoscenza deve essere considerata come assolutamente soddisfacente. Proprio grazie a tale convincimento, il Cabanis respinge qualsiasi tipo di *principio generale* o di *causa prima* per fondare metafisicamente i fondamentali fenomeni della natura e dello spirito. Cabanis rappresenta, senza dubbio l'indirizzo più materialista della riflessione settecentesca dell'uomo, indirizzo, che, per l'appunto, è

invece, stabilisce rapporti essenziali tra il fisico e lo spirituale – schiacciando quest’ultimo sul primo – come se l’uomo conoscesse tutto in maniera perfettissima.

L’opera di Pasquale Borrelli, ad un primo acchito, sembrerebbe semplicemente l’estrema propaggine – a dir la verità, giunta un po’ fuori tempo massimo – di questo sensismo dai connotati fortemente materialisti già sviluppato dal Delfico. Tuttavia, Borrelli, merita sicuramente una menzione, poiché nei suoi scritti è presente un esteso esame del pensiero kantiano, svolto – caso più unico che raro¹ – non attraverso compendi ed esposizioni, ma grazie ad uno studio delle opere originali. Si potrebbe persino azzardare che lo studio e la critica del kantismo aiuti il Borrelli per certi versi a superare il materialismo dei fisiologi francesi ed ereditato dal Delfico. Infatti, pur continuando a formulare una sorta di *fisiologia dell’anima*, Borrelli riconosceva al pensiero un’*attività propria* derivante sia dallo stimolo esterno sia dalla

rappresentato in Italia da Delfico e da Borrelli. Scrive Moravia a proposito della dottrina del Cabanis: «Tutta l’attività umana viene ricondotta senza esitazione a un fondamento e ad una causa fisiologica. La “sensibilité physique” infatti, dirà in una pagina assai importante, non è soltanto l’ultimo termine cui perviene lo studio dei fenomeni vitali: “c’est aussi le dernier résultat, ou, suivant, la manière commune de parler, le principe le plus général que fournit l’analyse des Facultés intellectuelles et des affections de l’âme”. Se questo è vero, sembra ormai inutile indicare tale attività con uno dei nomi vachi e fuorvianti che si sono usati finora. Davvero la lingua delle discipline filosofiche “auroit besoin d’être refaite presque en entier”. Invece di invocare inverificabili *enòrmona*, invece di parlare di attività *spirituali*, la nuova *science de l’homme* avviata da Cabanis designerà il complesso delle funzioni superiori dell’organismo umano [...] col nome di *moral*: ad indicarne la natura empirica, antropologica, sottratta ad ogni ipoteca metafisica». S. MORAVIA, *Il pensiero degli idéologue. Scienza e filosofia in Francia (1780-1815)*, pag. 60.

- 1 L’unico altro filosofo del tempo che affrontò Kant attraverso le opere originali – e non grazie a compendi, memorie, estratti etc. - e in lingua tedesca fu Ottavio Colecchi, il quale si può dire come il primo filosofo italiano come *autenticamente* kantiano.

forza insita nell'uomo, la quale è reazione allo stimolo che la mette in moto, ma senza confondersi con esso. Inoltre, egli ammetteva pure un'*autonomia del giudizio* per assicurare la sfera d'azione inerente al pensiero. Dunque, Borrelli compiva un grande passo innanzi rispetto al materialismo di Cabanis e di Delfico quando nella sua opera fondamentale egli affermava che «le sensazioni che coesistono nello spirito non bastano da sé sole a produrre un giudizio. È necessario a produrlo una forza di giudicare: e questo nuovo prodotto di una forza diversa non è dunque mai stato né poteva essere nei sensi»¹. In questo modo, Borrelli trascendeva gli angusti limiti del puro empirismo, senza per questo aderire al criticismo kantiano, il quale, col suo *apriorismo*, veniva costantemente criticato nelle sue opere, continuando a voler opporre alla filosofia di Kant il suo empirismo, senza però colpire completamente nel segno se non laddove rimproverava al filosofo tedesco la difficoltà di connettere la sintesi dell'intelletto mediante le categorie a quella del senso attraverso le intuizioni pure. Tuttavia egli anche qui non riesce del tutto in quanto quelle forze in cui voleva salvare l'autonomia e l'attività del soggetto non potevano ancora considerarsi propriamente come *funzioni spirituali*, ma come *qualcosa di più* di pure forze meccaniche, da cui non si capisce come da esse possa scaturire un qualsiasi tipo di *sintesi*².

1 PASQUALE BORRELLI, *Principii della genealogia del pensiero*, citato da G. GENTILE in *Storia della filosofia italiana dal Genovesi al Galluppi*, Volume Primo, pag.228. Questa novità è rilevata anche dal Gentile, che infatti chiosa: «È in questo, che è poi il cardine della *Genealogia del pensiero*, sta, a parer nostro, il merito della speculazione borrelliana; sebbene il punto di vista puramente fisiologico non lasciasse concepire all'autore questa interna attività del pensiero in modo adeguato alla sua natura». *Op. cit.*, pag. 228

2 Il grande difetto della dottrina del Borrelli è così riassunto da Gentile: «In questo giuoco di operazioni meccaniche diverse e simmetriche che fanno via via sviluppare la forza propria dell'anima è cosciente; perché [...] secondo il Borrelli, in ogni sensazione c'è l'annuncio dell'Io. Tanti, egli dice, sono i nostri pensieri,

Detto questo, è necessario dunque sottolineare che in Italia era presente una difficoltà di comprensione del pensiero kantiano non solo per via della scarsa presenza di traduzioni – della cui inadeguatezza si dirà tra poco – ma anche per l'impostazione comune di un pensiero su basi così differenti, come quelle degli ideologi, che avranno pure avuto in comune con Kant una esigenza *antidogmatica*, ma la cui spinta teoretica si era presto esaurita in una mera descrizione estrinseca della vita psichica, in cui, da ultimo – a causa anche di una forte tendenza *materialistica* - non si intendeva il reale significato della *filosofia trascendentale* sopra cui il kantismo voleva costruire il suo edificio speculativo.

Tale incomprendimento era più o meno ravvisabile in tutti i pensatori che operavano anche al di fuori del Regno borbonico agli inizi del secolo decimonono. Tra queste, si può anche annoverare uno dei primi lavori dedicati al kantismo, ossia *La filosofia di Kant esposta ed esaminata* di Francesco Soave, dove la critica del filosofo luganese appare alquanto sfocata, mostrando una mancata penetrazione del valore della *sintesi a priori* kantiana¹. Ma il Soave non era certo da solo, con lui tuonavano

quante le nostre *coscienze*. Per effetto del paragone si astrae e si giunge così all'idea astratta dell'Io o coscienza. Orbene, in che modo dobbiamo rappresentarci queste singole coscienze correlative a tutte le operazioni dell'anima? Come s'intenderà che il puro meccanismo sia per sé stesso rappresentazione? La pura forza fisiologica in che modo si può concepire cosciente? Tutto il giuoco delle sensazioni e dei giudizi descrittoci dal Borrelli pare un teatro senza spettatori; difetto comune a tutti i sistemi di combinazioni meccaniche de' fenomeni psichici, architettati dalle teorie associazionistiche. Quella forza stessa, quell'attività del soggetto, che è pure il principal pregio della costruzione del Borrelli, è una forza cieca, e dovrebbe essere il principio di ogni luce nel mondo del conoscere». G. GENTILE, *Storia della filosofia italiana dal Genovesi al Galluppi*, Volume Primo, pag. 233.

1 Infatti si veda con quale sbrigativo giudizio il Soave conclude la sua analisi del kantismo: «Concludiamo che i corpi esistono veramente; che la loro esistenza è conosciuta da noi con certezza; che dalle loro impressioni sui nostri organi o

contro il kantismo anche Cesare Baldinotti, per il quale, solo per il motivo di esser a priori, la filosofia kantiana risultava vana e insussistente, o peggio ancora un inutile *prodotto della fantasia* e Jacopo Bonfadini che obbiettava contro Kant: «è cosa più d'ogni altra meravigliosa che l'anima, essendo per sé stessa molto più eccellente di qualunque oggetto corporeo che agisce sopra i sensi, debba stare sormigliosa né mai valersi di tanto superiori alle empiriche, quando prima non si tratta del torpido suo sonno, dalla materiale e idiotissima esperienza»¹. Critica colorita quanto inconsistente. D'altronde anche i già citati Romagnosi e Gioia presentavano accuse che non andavano al di là di una *irata* superficialità. Per il primo Kant sta *fra le nuvole e vi sta nuvolescamente*, auspicando che «il buon senso italiano non permetterà mai che la filosofia e la lingua sua siano ridotte al segno che una bella dica seriamente all'amante suo: *voi mi amate subbiettivamente e non obbiettivamente*»², mentre il secondo facendogli eco, esclamava «l'Italia non s'inkanta»³.

Tuttavia, proprio nel momento in cui si presentava il culmine di questa peculiare egemonia sensista – pur declinata in diverse forme – in Italia

esterni o interni hanno origini tutte le nostre sensazioni, tutte le nostre idee e nozioni; che per conseguenza la filosofia sperimentale è appoggiata a fondamenti solidi e reali; ch'ella sola è la vera Filosofia; e che la filosofia trascendentale di Kant non può aver luogo che nella regione dei sogni e delle chimere». FRANCESCO SOAVE, *La filosofia di Kant esposta ed esaminata*, Per gli eredi di Bartolomeo Soliani, Modena 1803, pag. 100. Perentorio il giudizio di Rosmini riguardo al Soave, il quale «colle più pure intenzioni, ha fatto un grave danno, diffondendo per tutto il condilacchismo, e riducendo la filosofia a una tenuità compassionevole» Inciso citato da FULVIO TESSITORE in *Da Cuoco a De Sanctis. Studi sulla filosofia napoletana del primo Ottocento*, E.S.I., Napoli 1988, pag. 122.

1 Citato da EUGENIO GARIN in *La filosofia italiana dal Rinascimento al Risorgimento*, Volume Secondo, Francesco Vallardi, Milano 1947, pag. 487

2 GIAN DOMENICO ROMAGNOSI, *Esposizione storico-critica del kantismo e delle conseguenti consecutive dottrine*, in «Biblioteca Italiana» I/1828, pag. 379.

3 Citato da EUGENIO GARIN in *La filosofia italiana dal Rinascimento al Risorgimento*, Volume Secondo, pag. 487.

stava per insinuarsi, seppur attraverso traduzioni e documenti non proprio di eccezionale qualità e rigore, quella filosofia che in pochi anni farà crollare l'edificio, fintamente solido, del sensismo: si trattava del *criticismo* di Immanuel Kant.

3. - *La penetrazione del kantismo in Italia: le prime traduzioni*

Se si dovesse tener conto del quadro delle prime traduzioni italiane dell'opera di Immanuel Kant¹, l'elenco consterebbe di poche righe soltanto. Un elenco minuto e apparentemente un po' sconsolante, soprattutto se messo a confronto con la qualità e la mole di traduzioni che sorsero in pieno clima neoidealistico, ossia circa un secolo dopo al periodo di cui si sta facendo riferimento². Non occorre troppo spazio per far cenno a questa lista: la *Geografia fisica* (1807-1811) basata sull'edizione Vollmer in 6 grossi tomi³, le *Idee sull'educazione* (1808)⁴, la *Critica della*

- 1 Con questo si intende tutto il materiale tradotto nella prima metà del secolo decimonono, o meglio le traduzioni che ebbero immediato effetto sui pensatori del nostro Risorgimento, i quali si formarono – fortuna o sfortuna loro – proprio su tali volumi.
- 2 Per i tipi di Laterza, Bari, si pubblicarono nel giro di qualche anno tutte e tre le *Critiche* kantiane. Comparvero nell'ordine: *Critica del giudizio*, trad. a cura di Alfredo Gargiulo (1907), *Critica della ragion pratica*, trad. a cura di Francesco Capra (1909), *Critica della ragion pura*, a cura di Giovanni Gentile e Giuseppe Lombardo Radice (1911). Sempre per Laterza nel 1925 uscì la traduzione dei *Prolegomeni ad ogni futura metafisica* curata da Pantaleo Carabellese (senza dimenticare che nel 1913 una precedente traduzione dei *Prolegomeni* era stata approntata per Bocca, Torino da Piero Martinetti).
- 3 IMMANUEL KANT, *Geografia fisica di Emanuele Kant*, trad. a cura di Augusto Eckerlin, 6 volumi, Tipografia Giovanni Silvestri, Milano 1807-1811.
- 4 I. KANT, *Idee di Emanuele Kant sull'educazione*, trad. a cura di A. Eckerlin, Tipografia Giovanni Silvestri, Milano 1808.

ragion pura (1820-1822)¹, e il breve opuscolo del 1798 *Della forza dell'animo* (1828)².

Ma, in ogni caso, la penisola italiana, non costituiva un'eccezione. Se si volge lo sguardo ai nostri cugini d'oltralpe, si può notare di come fosse esiguo il numero delle traduzioni in lingua francese dell'opera kantiana, il che può anche sorprendere, dato che proprio dalla Francia provenivano i primi grandi lavori di matrice storico-filosofica – come non citare i volumi del Villers, di Degèrando, di Cousin – che ebbero grande importanza per la diffusione, non solo del kantismo, ma dell'idealismo tutto, nel nostro paese³. Infatti tra la fine del XVIII secolo e l'inizio del XIX, furono tradotte, e certo non in maniera ineccepibile, in francese soltanto talune opere minori del filosofo tedesco, tra cui le *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, *La pace perpetua*, *Sulla storia universale*, e alcuni frammenti da *La religione*⁴. Singolarmente, spetta proprio agli italiani il primato della prima traduzione integrale della

- 1 I. KANT, *Critica della ragione pura di Manuele Kant*, trad. a cura di Vincenzo Mantovani, Tipografia Pietro Bizzoni, Pavia 1820-1822.
- 2 I. KANT, *Della forza dell'animo che si richiede onde l'uomo col solo proponimento signoreggi le proprie sensazioni morbose*, [Traduzione anonima], Tipografia Giovanni Pirotta, Milano 1828.
- 3 «Da Bonnet a Cousin la parabola della ricezione della filosofia trascendentale è caratterizzata da una duplice riduzione del kantismo a una forma di innatismo o a una forma di soggettivismo empirista, che riconducono in ogni caso la mediazione critica all'opposizione moderna tra razionalismo ed empirismo. Questa duplice *reductio* si installa su una diffusa mancanza di contatto diretto con i testi di Kant, che contribuisce in modo decisivo all'incomprensione della tematica trascendentale». ANDREA BELLANTONE, *La prima circolazione del pensiero di Kant in area francofona*, in «Rivista di storia della filosofia», Supplemento 4/2006, pagg. 44-52.
- 4 In verità il Degèrando aveva preparato, ma senza dare alle stampe, la traduzione francese dei *Prolegomeni* e della *Metafisica dei costumi*, cfr. FRANÇOIS PICAVET, *Avant-propos sur la philosophie de Kant en France de 1773 à 1814*, in I. KANT, *Critique de la raison pratique*, trad. di F. Picavet, Alcan, Paris 1906, pagg. I-XXXVI.

*Critica della ragion pura*¹, dato che la prima traduzione francese apparve soltanto nel 1835, a cura di C. J. Tissot², più di un decennio dopo la nostra traduzione di Vincenzo Mantovani. Ma chi era costui? E come arrivò a curare e a tradurre una delle pietre angolari della storia del pensiero? L'inizio di questa ricerca sarà votato alla risposta di queste domande, poiché, pur con tutte le sue imperfezioni di cui successivamente si farà cenno³, proprio questo fu il volume⁴ su cui formarono la propria idea di Kant i nostri filosofi del Risorgimento.

Il nome di Mantovani⁵, se si esclude questa impresa, non è rimasto negli annali della storia della filosofia italiana, né tantomeno europea, e questo in ragione proprio del fatto che egli fu un medico militare, e non

- 1 Ovviamente senza tener conto della traduzione latina, ossia I. KANT, *Opera ad philosophiam criticam*, trad. di Friedrich Gottlob Born, Lipsiae 1796-1798.
- 2 I. KANT, *Critique de la raison pure, traduite de l'Allemand sur la septième édition*, trad. di Claude-Joseph Tissot, Paris 1835.
- 3 «È stato detto che questa pubblicazione nocque, lungi dal giovare, alla conoscenza di Kant in Italia. Giudizio forse ingiustamente esagerato, poiché non sarebbe possibile, credo, additare nel Galluppi, che di questa traduzione dovette sempre servirsi, o nel Rosmini, che vi fece anche lui ricorso nelle sue opere, prima che avesse imparato il tedesco, un'erronea interpretazione da ascrivere in colpa al povero Mantovani. Il quale pare generalmente esatto nella sua traduzione; ma con la sua orrida forma, che lo stesso Galluppi, nelle sue citazioni, procurava di pulire, dovette certamente, a molti che l'avevano, far passare la voglia di leggere mai in italiano la *Critica della ragion pura*». GIOVANNI GENTILE, *Prefazione alla Critica della ragion pura di I. KANT*, trad. e cura di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Laterza, Roma-Bari 2007, pag. LV.
- 4 La traduzione del Mantovani fu svolta su una ristampa tedesca – anche questa non del tutto priva di errori – uscita a Francoforte sul Meno nel 1794, basata sulla 2^a ristampa della *Critica della ragion pura*, uscita a Riga nel 1787.
- 5 Per una rivalutazione in senso positivo dell'opera di Mantovani si rimanda a GIOVANNI SANTINELLO, *Le prime traduzioni italiane dell'opera di Kant*, in A.A.V.V., *La tradizione kantiana in italiana*, Edizioni GBM, Messina 1986, pagg. 295-323. Ampio spazio alla figura del Mantovani è dato anche in FRANCO ZAMBELLONI, *Le origini del kantismo in Italia*, Marzorati Editore, Milano 1971. Sul medico pavese esiste anche un doppio articolo di MARIO DUICHIN, *Kant, il Dr. Mantovani e la craniologia di F.J. Gall*, in «Filosofia e Società» numeri 12/13, 2003/2004.

propriamente un *professionista* del sapere filosofico. Nato a Pavia nel 1773 da una coppia di commercianti, si votò alla carriera ecclesiastica in un primo tempo entrando in seminario e dedicandosi a studi classici. In questo contesto si legò a Piero Tamburini, l'abate giansenista che l'Imperatrice d'Austria aveva chiamato a insegnare Filosofia morale all'Università di Pavia nel 1779.

La carriera di Mantovani si avviò quando, nel 1793, si recò a Vienna per completare gli studi dove incontrò Giovanni Alessandro Brambilla, il celebre medico che introdusse diverse innovazioni nel campo della didattica medica alla «Joseph Akademie» austriaca. Nell'accademia viennese Mantovani, abbandonando i suoi precedenti interessi filosofici, cominciò ad occuparsi medicina e chirurgia, studi che lo portarono a entrare nell'esercito austriaco nel ruolo di medico militare con il grado di maggiore. Con l'avvento della Repubblica, entra nell'esercito italiano e nel 1803 viene promosso a medico della guardia del presidente (1803) e poi del re (1806). Con la caduta della Repubblica, nel 1814 viene reintegrato nell'esercito come chirurgo primario, per poi venire messo a riposo nel nuovo scenario politico prodottosi con la restaurazione. Nel corso della sua carriera militare, che lo vide fra l'altro anche sul campo di battaglia di Austerlitz, ricevette diverse onorificenze, come la corona di ferro e venne fatto cavaliere. Dopo il servizio prestato nell'esercito viene nominato medico a Codogno, dove intraprende lo studio dell'influenza con cui aveva quotidianamente a che fare e che era epidemica. Mantovani morì il 19 dicembre del 1832 a cinquantanove anni a causa di una grave infiammazione all'orecchio. Mantovani, dagli studiosi del suo tempo, venne sempre descritto come un uomo forte, «robusto d'intelletto», operosissimo e studiosissimo, «fornito era di tenace memoria, piacevole e

facondo nel conversare quantunque inchinato naturalmente alla serietà e alla melanconia»¹.

Dunque, anche se allo studioso dei giorni nostri può sembrare assai inconsueto, l'interesse di Kant in Italia germogliò proprio in seno alla cultura scientifica lombarda d'inizio Ottocento – e appunto per questo le prime opere ad essere affrontate erano state gli opuscoli scientifici di Kant, libelli che ad oggi non sono più considerati come di primaria importanza – a quel tempo molto più ricettiva di quella più prettamente filosofica, ancora radicata, come si è visto, intorno allo studio del sensismo francese di fine diciottesimo secolo. Stando a questo, è interessante gettare lo sguardo sulla collana che ospitò la traduzione della prima *Critica*, ossia la «Collezione dei classici metafisici» iniziata a Pavia nel 1818; Locke, Hume e Condillac sono presenti in maniera alquanto massiccia, ma è singolare notare come appena prima del capolavoro kantiano fossero state pubblicate due opere di Antoine Destutt de Tracy, i *Principi logici*, e, soprattutto, una *Memoria*, volta a criticare proprio l'intero sistema del filosofo di Königsberg². Si può quindi rilevare che

- 1 Si veda la voce riguardante «Vincenzo Mantovani» A.A. V.V., *Biografia degli italiani illustri nelle Scienze, lettere ed Arti del secolo XVIII e de' contemporanei compilata da letterati italiani di ogni provincia*, Volume Quinto, Tipografia di Alvisopoli, Venezia 1837, pagg. 193-196.
- 2 Trattasi di ANTOINE DESTUTT DE TRACY, *De la métaphysique de Kant ou observations sur un ouvrage intitulé: «Essai d'une exposition succincte de la critique de la Raison pure», par J. Kinker, traduit du hollandais par J. le F. [Fèvre] en 1 vol. in-8°, à Amsterdam, 1801*, Culture et Civilisation, Parigi 1802. L'opera fu volta in italiano – in maniera non proprio ineccepibile – da Girolamo Novati e pubblicata nella medesima collana e nel medesimo anno, appena prima della *Critica della ragion pura* col titolo *Memoria inedita sulla metafisica di Kant del Conte Destutt Tracy* assieme ai *Principj logici* dello stesso autore. È utile constatare come Destutt de Tracy nello esporre la dottrina kantiana, tenti in qualche caso di schiacciarla alla propria *Ideologia*, salvandone così solo i pochi punti che sembravano a lui collimare col proprio sistema filosofico, ma da ultimo riservando al kantismo una stroncatura senza dubbi di sorta: «I primi principj sono i primi fatti; ma sono essi ben osservati? Quest'è il punto essenziale. Tutte

questa traduzione nascesse in un momento in cui il pensiero italiano, imbevuto del sensismo di Condillac e della ideologia di Destutt de Tracy, non sembrava molto favorevole ad accogliere la novità del *criticismo* di Immanuel Kant.

Purtroppo, la conoscenza di Mantovani riguardo alla lingua tedesca non bastava a farne un buon traduttore, dato che è il medesimo Mantovani a definire la sua prosa come «inelegante», aggettivo che per Giovanni Gentile sembra quasi un eufemismo in quanto il filosofo siciliano giudica la traduzione pavese «così dura da riuscire spesso inintelligibile, per sua trascuranza delle sue norme più comuni della sintassi italiana come per l'uso od abuso stranissimo del vocabolario»¹. Ciò nonostante, pur essendo stato definito come «inintelligibile» il linguaggio adoperato da Mantovani, e quindi messe in dubbio le sue reali abilità di traduttore, non

le nostre cognizioni dipendono dai nostri mezzi di conoscere. Questi mezzi di conoscere li ha forse meglio veduti Kant di un altro? Su ciò verte la questione. [...] Ecco dunque un'analisi della nostra facoltà di conoscere, nella quale si dà un'idea falsa ed incompleta della sensibilità, nella quale non è fatta menzione né della memoria né del giudizio, che certissimamente fanno parte della facoltà di conoscere; nella quale, sotto il nome di intelletto, si confondono operazioni distinte ed anche contrarie; nella quale si illustra del nome di ragione, un'operazione che mal non deve farsi, e che non ha mai luogo se non in apparenza. Credo quindi di poter dire a buon dritto, che quest'analisi è imperfetta e sterile [...]. A. DESTUTT DE TRACY, *Op. cit.*, pagg. 147-164.

- 1 *Ivi*, pag. LV. In realtà è lo stesso Mantovani nel suo *Proemio alla traduzione* a mettere le mani avanti e a tentare di difendersi dalle accuse che gli saranno mosse in futuro: «Avendo preso esempio dall'autore medesimo, cui sono già familiari le sinonimie per via di parentesi, queste riesciranno assai più frequenti che non si vorrebbe da chi avvisasse trovar buon gusto ed eleganza in una posizione metafisica. Trattandosi ciò non di meno di parole, d'opinioni, anzi d'idee nuove, non posso garantire che sieno sempre adeguati i vocaboli, che mi parvero avvicinarsi d'avvantaggio, nel nostro idioma, a quelli che non ho trovato interpretati nei vocabolari di una lingua, che, oltre pelle teoriche della scienza, fu arricchita da Kant nella già straricca suppellettile delle voci ordinarie». V. MANTOVANI, *Proemio alla traduzione della Critica della ragion pura*, tomo I, pagg. 6-7.

è questa la cosa più sconcertante, o meglio, interessante. La questione su cui vale spendere qualche parola riguarda infatti la *deformazione professionale* del nostro traduttore, in quanto essa può dar conto, in maniera alquanto precisa, anche del clima culturale italiano dell'epoca.

Infatti, proprio a causa di tale deformazione intellettuale Mantovani riconduce tutta la vita del filosofo tedesco alle teorie frenologiche di Franz Joseph Gall¹. Ma assai più preoccupante, è il fatto che Mantovani tenti di dar chiarezza alla dottrina kantiana attraverso il pensiero di Gall, con risultati a dir poco dubbi.

Da *buon medico*, Mantovani comincia anzitutto col rilevare che il genio del filosofo di Königsberg era dovuto al suo *rachitismo*, «circostanza, che troppo s'accorderebbe, nel caso nostro, coll'osservarsi d'ordinario attivissime non che precoci le disposizioni di spirito nei rachitici»². Ma questa deformazione professionale del traduttore non si mostra solo in questi rilievi fisiologici, ma per l'appunto, o meglio, purtroppo, anche speculativi.

Prima di pervenire alla esposizione della *Critica della ragion pura*, Mantovani dedica ampio spazio al Kant precritico, e in particolar modo agli opuscoli “scientifici”. Un'opera a cui viene dato particolare rilievo

- 1 Il pensiero di Franz Joseph Gall (1758-1828) ebbe un particolare successo in tutta Europa a cavallo tra XVIII e XIX secolo, soprattutto in Inghilterra e in Francia, dove fu dibattuto in quanto metteva in dubbio le teorie gnosologiche cartesiane. Oggigiorno è ricordato per essere stato l'inventore di quella scienza, oramai desueta, che sta sotto il nome di *frenologia*. Infatti Gall credeva che ogni protuberanza cranica rappresentasse una facoltà psichica, protuberanza indice di uno maggiore sviluppo della regione cerebrale sottostante, nella quale si doveva trovare la sede di tale facoltà.
- 2 V. MANTOVANI, *Della vita e delle opere di Kant, Introduzione* alla traduzione citata della *Critica della ragion pura*, tomo I, pag. 20. Continua poi Mantovani «Del resto la fronte del nostro filosofo è stato modello per l'ampiezza delle dimensioni, e pelle sì pronunziate protuberanze anteriori, alla craniologia di Gall, quando sotto quelle protuberanze riponeva gli organi della finezza e della speculazione metafisica».

sono i *Pensieri sulla vera estimazione delle forze vitali*¹. Questa particolare attenzione per il Kant cosiddetto “minore”, mostra una particolare affinità con la produzione del Villers – ma il francese, a dire il vero, sembra essere molto più accurato e scrupoloso rispetto all'italiano – che sicuramente Mantovani aveva sottomano mentre operava per la sua traduzione, tanto che alcuni blocchi della sua *Introduzione* sembrano provenire direttamente dall'opera del filosofo francese².

Curiosamente, anche per dare spiegazione delle teorie gnoseologiche kantiane, il medico pavese si rifà sempre ai *Pensieri*, compiendo un inedito e quantomai bizzarro collegamento tra quest'opera giovanile – e a dir la verità, sicuramente non la più rilevante dell'intera produzione

- 1 Questa è la libera traduzione del titolo di una delle prime opere di Kant, risalente al 1747, ossia *Pensieri sulla vera valutazione delle forze vive e valutazione delle prove di cui si sono serviti in questa controversia il signor Leibniz e altri meccanici, insieme con alcune considerazioni preliminari riguardanti la forza dei corpi in generale*.
- 2 Un esempio emblematico di questo sono i passi dedicati all'opera kantiana del 1755 *Storia naturale del mondo o teoria celeste*, a cui entrambi dedicano ampio spazio e che Mantovani sembra del tutto ricalcare dal Villers. Uno dei tanti esempi può essere il seguente: «En 1755, Kant donna son *Histoire naturelle du monde et Théorie du ciel d'après les principes de Newton*, ouvrage rempli de conceptions neuves et grandes, et où, entre autres choses singulières, se trouve une conjecture sur *des corps célestes qui doivent exister au-dela de Saturne*; conjecture que *Herschel* a vérifiée vingt-six ans après, en découvrant *Uranus*, à l'aide de ses nouveaux télescopes. [...] Il avait donc seulement prédit *Uranus*, mais son idée est encore plus vaste; et l'on peu juger qui de *Herschel*, de *Kant* ou dei roi *Georges*, méritait de donner son nom au nouvel astre». CHARLES VILLERS, *Philosophie de Kant ou principes fondamentaux de la philosophie transcendente*, Collignon Imprimeur-Libraire, Metz 1801, pagg. XIII-XV. «Dal che risulta aver Kant non solo prevista la scoperta di Herschel; ma il suo pensamento essere stato più vasto e più direi quasi ragionato che la scoperta moderna. [...] Non oso asserire [...] essere stato l'astronomo fatto accorto e quasi guidato dal filosofo a solo realizzarne la predizione, chè troppo se ne mostrò quegli colpito dappoi lo scoprimento, per non asserirlo. La qual cosa ove pur fosse, non ha però mancato chi scoprì Urano, col soccorso dei telescopi, di farne quanto più poteva merito ed onore allo scopritore speculativo». V. MANTOVANI, *Della vita e delle opere di Kant*, pagg. 44-45.

kantiana – e la prima *Critica*¹. Per il medico pavese infatti, si può ravvisare già nella *attività organica* descritta da Kant una prima teorizzazione della di molto successiva *sintesi a priori*. Si può quindi parlare di una vera e propria *fisiologia trascendentale*:

«Ciò non di meno colla sua teorica delle facoltà originarie, della disposizione insita e delle forme attive e dei corpi organizzati, avrebbe Kant già trasportato, egli medesimo il trascendentalismo nella fisiologia, sia degli animali che delle piante. A questa fisiologia trascendentale spetterebbe ora il rilevare cosa è veramente che nello stomaco p. e. rende la digestione un cambiamento di chilo; il che rilevando rispetto sì a questa che, analogamente ad altre funzioni, essa ne svelerebbe come se assistito avesse ai misteri della formazione organica, i principj efficienti e le vere facoltà, che ripose nella medesima, il protomaestro dell'universo, perché se ne compiano i destini»².

Detto questo, interessante è comunque notare come Mantovani rimarchi l'essenziale unità delle tre *Critiche*, in quanto sia la *Critica della ragion pratica* che la *Critica del giudizio*, «sebbene di soggetto non egualmente metafisico, hanno però tutta l'impronta dello spirito trascendente dell'autore, e costituiscono unitamente il criticismo kantiano»³. Detto questo, e dopo aver espresso in maniera alquanto succinta la struttura delle prime due *Critiche*, il curatore ritiene tuttavia superfluo occuparsi della *Critica del giudizio*, la quale «è affatto a quelle prime subordinata; ed, anzi che nulla vi aggiunge di essenziale, non fa che

1 Scrive infatti il Mantovani: «Vedo in quei *Pensieri* [...] i primi tentativi pei quali accomanare la fisiologia e patologia umorale colle solidistiche, richiamando cioè di bel nuovo gli umori a dividere, se non altro, coi solidi, l'impero attivo della vita; come altri vi traviserà per avventura una qualche traccia o tendenza di materialismo». V. MANTOVANI, *Ivi*, pag. 33.

2 V. MANTOVANI, *Ivi*, pagg. 38-39.

3 V. MANTOVANI, *Ivi*, pag. 49.

abbracciarle ambedue»¹. Non è avventato affermare che questa superiorità gerarchica della *Critica della ragion pura* rispetto alle due successive sia dovuta anche, o soprattutto, alla priorità che Mantovani dà al *problema del conoscere*, già da qui assunto a *problema fondamentale*, con conseguenze alquanto rilevanti per le filosofie future²:

«E qui [Kant] diè prova di straordinario accorgimento nella investigazione filosofica, retrocedendo con esso sino al vero e solo punto principale [...]: *Che posso io conoscere, e cosa è ciò che già conosco in origine?* La necessità di rispondere alla qual dimanda è quella, che lo scorse ad un esame dell'intima convinzione dell'attitudine dell'uomo a sapere o conoscere: dal qual esame ch'egli chiamò e risguardò qual *critica della ragione pura*, credette rilevare o premise, come cosa di fatto, la sorgente della cognizione filosofica essere la ragione, onninamente *disgiunta* e libera *dalla sperienza*»³.

Dopo questo considerevole preambolo, in cui Mantovani dimostra di essere l'iniziatore – forse non in senso specificatamente filosofico, ma si potrebbe dire, nel senso, più ampio, di *culturale* – di quel fenomeno di *riforma* del kantismo di cui si tratterà nel presente lavoro, il medico pavese, avviando la sua esposizione della prima *Critica*, mostra di non avere le idee molto chiare, rivelando così una gravissima confusione,

- 1 V. MANTOVANI, *Ivi*, pag. 84. Non è azzardato notare che pure in questo punto sia forte l'influenza del Villers, che per primo aveva tentato di esporre, con un certo rigore, tutto l'apparato delle *Critiche* kantiane. Ma anche Villers aveva ritenuto, nella sua opera di limitarsi allo studio della prima *Critica*: «L'auteur du présent ouvrage s'est particulièrement proposé de donner un précis de la seule critique de la raison pure spéculative, et c'est par elle que doit commencer l'étude de la nouvelle philosophie». CHARLES VILLERS, *Philosophie de Kant ou principes fondamentaux de la philosophie transcendente*, pag. 254.
- 2 In particolare si fa riferimento a Pasquale Galluppi, di cui si tratterà ampiamente nel presente lavoro, che affermò le ultime due *Critiche*, e le loro questioni, sempre *subordinate* rispetto al valore della *Critica della ragion pura*. Da notare che Galluppi per i suoi studi si servì sempre della traduzione di Mantovani.
- 3 V. MANTOVANI, *Op. cit.*, pagg. 53-54.

riguardo i concetti capitali non solo del kantismo, ma anche della filosofia tutta. Quello che che reca stupore ad una prima lettura, è che il Mantovani stesso smentisce la sua conoscenza della filosofia kantiana attraverso chiose ed esempi del tutto fuori tema rispetto ai temi ch'egli vuole schiarire. Il caso più palese riguarda uno degli assi fondamentali del kantismo: tanto è vero che Mantovani, dopo aver affermato che «il necessario e l'universale sono *subbiettivi* nel nostro sapere» appartenendo essi al «soggetto pensante»¹, tenta, con esiti disastrosi, di darne spiegazione:

«Soggetto è l'uomo in quanto conosce o giudica, ed è soggettivo quanto gli appartiene. Di due visionari, l'uno vede in ogni cosa un aspetto nero e triste, all'altro le cose medesime rassembrano di colore ameno ameno e ridente. Ora quell'aspetto e questo colore sono subbiettivi; ed è così che ne' giudizi vi è sempre alcunché di subbiettivo che si amalgama coll'obbiettivo, e costituisce la così detta sperienza degli oggetti»².

Qui la confusione del Mantovani è manifesta, e per di più intorno a dei concetti alquanto elementari, e assieme fondativi: da questo esempio infatti si deduce che le *forme a priori* non siano null'altro, e banalmente delle semplici *espressioni soggettive* dell'individuo. È in casi come questi che emerge immediatamente l'assenza di qualsiasi preparazione filosofica, anche rudimentale, da parte del traduttore, nonché l'incapacità di comprendere la grandissima novità della filosofia kantiana. Un altro caso è la definizione che Mantovani dà dei *giudizi sintetici a priori*, ossia «una delle più importanti scoperte del criticismo»³. Essi non sarebbero nient'altro, semplicisticamente, dei giudizi «senza dato di sperienza»⁴. In

1 V. MANTOVANI, *Op. cit.*, pag. 54.

2 V. MANTOVANI, *Ibidem*.

3 V. MANTOVANI, *Op. cit.*, pag. 63

4 V. MANTOVANI, *Ibidem*.

tal senso, è ancor più interessante osservare il divario tra il lavoro pionieristico, ma pur sempre rozzo, del Mantovani, e la di poco successiva rielaborazione del pensiero kantiano compiuta dal Galluppi.

4. - *Un abbozzo riguardo alle interpretazioni galluppiane*

«Io vidi, che il poggiare la conoscenza su l'ordine *a priori*, mena legittimamente allo scetticismo; ed io conobbi, che la dottrina scozzese è la madre legittima del Criticismo, e perciò dello scetticismo, che è la conclusione della filosofia critica. Io non potei accettare lo scetticismo. Una filosofia scettica [...] è un assurdo; [...] essa dee contenere delle verità assolute. Se si dee rigettare [...] una dottrina da cui segue legittimamente un assurdo, si dee rigettare il *razionalismo*, che fa poggiare la conoscenza la conoscenza su l'ordine *a priori*, poiché da questo razionalismo segue appunto lo scetticismo, che è un assurdo. Che farò io dunque? [...] Non vi sarebbe una strada media tra il razionalismo e l'empirismo? [...] Con questa veduta io cercai di fare un'analisi esatta dell'umana intelligenza. Il criticismo in ciò mi ha giovato: io riconobbi il merito di alcuni dei suoi problemi»¹.

Questo passo, tratto dall'ultima delle *Lettere filosofiche*², riassume in poche righe, e in maniera abbastanza precisa, l'atteggiamento del filosofo

- 1 PASQUALE GALLUPPI, *Lettere filosofiche su le vicende della filosofia relativamente a' principi delle conoscenze umane da Cartesio sino a Kant inclusivamente*, a cura di Augusto Guzzo, Vallecchi Editore, Firenze 1923, pagg. 291-292.
- 2 In realtà il Guzzo pospone altre due lettere dopo questa, che risulta essere la quattordicesima, dedicate rispettivamente alla filosofia di Fichte e a quella di Schelling, ma esse sono a noi giunte in uno stato incompiuto e assai frammentario tale da comprometterne lo studio. Il valore storico comunque è importantissimo, in quanto mostra come il Galluppi, ma non solo, fosse in continuo e incessante dialogo con le realtà filosofiche a lui contemporanee, facendo già da subito cadere quell'accusa di *provincialismo*, che purtroppo, anche al giorno d'oggi, più di qualche volta si sente rivolgere alla tradizione filosofica italiana.

di Tropea nei confronti della filosofia kantiana. Ma il pensiero galluppiano a riguardo, non è affatto semplice da decifrare, tant'è che ha dato adito a posizioni, non solo differenti, ma spesso tra loro opposte. Prima di dare luogo ad una disamina del nucleo teorico della speculazione galluppiana, è doveroso fare una prima ricognizione di tali posizioni, alcune delle quali, ossia le più determinanti dal punto teoretico, saranno riprese in corso d'opera.

Le questioni fondamentali si possono così elencare: il sistema filosofico calabrese è debitore al criticismo kantiano? E dunque la filosofia del Galluppi è stata veramente determinante per lo sviluppo del kantismo in Italia?

Se si dovesse dare adito alla interpretazione data dalla storiografia di marca neoidealista, la risposte alle questioni sopraelencate sarebbero senza dubbio positive. Per Gentile infatti egli è «il gran riformatore della filosofia italiana»¹, rappresentando «progresso immenso sui filosofi precedenti», e che, «con le sue ispirazioni kantiane [...] inizia in Italia un nuovo periodo speculativo»². Inoltre la filosofia di Galluppi sarebbe «la prova dell'efficacia fecondatrice del criticismo sulla nostra storia della filosofia: e nel suo *Saggio* il primo passo [...] di quel kantismo italiano, che move inconsciamente dalla filosofia critica tedesca, e ne sviluppa, sebbene incompiutamente, i principii fondamentali»³. Stando a queste dichiarazioni gentiliane, era in qualche modo palese che il presente lavoro prendesse le mosse proprio dalla trattazione della speculazione del Barone di Tropea. Ma allora, come accordare queste parole, che sembrano

1 G. GENTILE, *Storia della filosofia italiana dal Genovesi al Galluppi*, Vol. II, Sansoni, Firenze 1937, pag. 1

2 G. GENTILE, *Ivi*, pag. 109.

3 G. GENTILE, *Rosmini e Gioberti. Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento*, Sansoni, Firenze 1958, pag. 56.

alquanto incisive rispetto al loro contenuto, con il passo galluppiano citato all'inizio di questo paragrafo?

Di certo le affermazioni che compie il Galluppi nella quattordicesima lettera, che è quasi una sua autobiografia filosofica, non sembrano accordarsi del tutto con l'interpretazione neoidealistica, che proprio in Galluppi vedeva il primo dei *kantiani* d'Italia. Infatti, la strategia messa in atto da Bertrando Spaventa, seguito in questo da tutta la sua scuola, compresi, con le dovute variazioni, Francesco Fiorentino, Donato Jaja, per arrivare, come si è visto, al Gentile, è quella di vedere in Galluppi un kantiano *malgré lui*. Egli infatti sembra un «pretto empirista» il quale «nega il giudizio sintetico a priori», ma nonostante questo egli «è kantista; è kantista quasi senza saperlo, quasi suo malgrado, per una forza superiore alla sua volontà»¹. Questa visione dell'opera galluppiana, certamente assai influente quanto controversa, è stata definita, non a torto, come la tesi «di un kantismo inconsapevole del Galluppi»², la quale consta in una distinzione tra l'analisi fallace che il Galluppi fece della filosofia kantiana e la personale speculazione del filosofo calabrese, che, alla fine, e *inconsapevolmente*, giunse a posizioni quasi sovrapponibili a quelle del criticismo.

Tuttavia, se questa visione del pensiero del Galluppi fu per lungo tempo imperante presso la cultura filosofia italiana, non mancarono delle voci discordanti, anche se piuttosto sommesse, e, in verità, non sorrette dallo stesso vigore speculativo. Una personalità piuttosto originale, molto lontana dalle posizioni idealistiche, fu quella di Francesco Acri, successore, in assoluto contrasto, alla cattedra bolognese di Francesco Fiorentino. Per Acri, filosofo che si può iscrivere in una posizione che

1 BERTRANDO SPAVENTA, *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo*, in B. SPAVENTA, *Opere*, Bompiani, Milano 2008, pag. 1308.

2 RENATA D'AURIA, *Il Galluppi interprete di Kant*, Perrella, Roma 1942, pag. 3.

oggi si potrebbe definire come *spiritualismo platonico*, e quindi, equamente distante sia da kantiani ed hegeliani, sia dai positivisti, è da rigettare qualsiasi tentativo di avvicinare la filosofia di Galluppi a quella di Immanuel Kant. Nel primo capitolo del volume *Dialettica turbata*¹, dal titolo *La mia disputa con il Fiorentino e lo Spaventa e l'Imbriani*, Acri fa la sua storia della filosofia, ponendosi in assoluta polemica con i filosofi che vedevano in Galluppi, ma anche in Rosmini, dei «kantiani inconsapevoli». Le parole con cui Acri apostrofa Spaventa non lasciano infatti adito a dubbi: «il Galluppi differisce dal Kant e nel tipo e nelle note particolari; e se egli ha combattuto lui; e se, come tu di', uno egli è al quale la fede cristiana mozzò le ali all'ingegno, tu separalo da quelli tuoi eletti e mandalo tra noi dannati»². Seguiva le orme di Acri anche Luigi Credaro,

1 FRANCESCO ACRI, *Dialettica turbata*, Cooperativa Tipografica Mareggiani, Bologna 1911.

2 F. ACRI, *Dialettica turbata*, pag. 35. Vale la pena di spendere una nota per questo pensatore, che per la sua formazione risulta essere totalmente estraneo alla speculazione idealistica dominante in Italia nel diciannovesimo secolo, richiamandosi piuttosto alle posizioni del platonista Terenzio Mamiani, con cui condivide l'antipatia verso le filosofie provenienti dall'Alemagna, e quindi il profondo risentimento verso la teoria della *circolazione* spaventiana. In questo senso il volume *Dialettica turbata* risulta essere assai emblematico. Il libello di Acri si apre per l'appunto con una *Disputa*, con cui l'autore si rivolge, idealmente, al suo collega, da poco scomparso, Francesco Fiorentino: egli rimprovera al neokantiano di aver compiuto una «parodia del Giudizio universale» in cui Bertrando Spaventa viene posto nell'Olimpo, e con lui una piccola schiera di «eletti», ossia il Galluppi, il Rosmini e il Gioberti. Di contro, dall'altra parte «una turba di reprobì, il Fornari, il Mamiani, il Bertini, il Berti, il Conti, e altri molti; e anche me». Ancor più grave è il fatto che il Fiorentino, abbia collocato il Galluppi, il Rosmini e il Gioberti assieme alla schiera di «eletti», fraintendendo completamente il pensiero dei tre grandi filosofi del Risorgimento italiano, e avendoli così ridotti a semplici «profeti», o, ancor peggio, «ombre dei filosofi tedeschi». Per quel che riguarda il Galluppi, Acri non vede analogia alcuna col criticismo kantiano: «il tipo della filosofia del Galluppi è sì contrario a quello della filosofia di Kant, che sperimentale è chiamata l'una, trascendentale l'altra». Le differenze sostanziali non mancano, in quanto per «il Galluppi la sensazione di me e di ciò ch'è fuori me fornisce e la materia e la forma della conoscenza;

per cui «il Galluppi, che pure è il più benevolo verso il filosofo prussiano, aveva nei suoi scritti rigettata risolutamente la filosofia critica»¹.

Rispetto a queste due opposte posizioni, se ne pone un'altra, che comunque, pur ridimensionando di molto l'influenza effettiva che il filosofo del criticismo ebbe nei confronti di Galluppi, calca ancor più la mano su una sorta di «kantismo inconsapevole» del Barone di Tropea. È infatti questa la tesi di Guido De Giuli, svolta in un suo volume dedicato al Galluppi del 1935:

«Se si dà alle continue, e non sempre insensate critiche mosse contro il trascendentalismo il loro vero valore; se si considera lo spirito dell'autore, e se si conto dei risultati a cui è giunto, si può ancora, in buona fede, sostenere che la filosofia è tutta e solamente kantiana? [...] Se egli è stato un pensatore *critico*, lo è stato perché ha risentito l'influenza di Kant, indubbiamente; ma lo è stato anche perché a tale posizione lo portava la sua preparazione prossima e remota, lo portava la sua meditazione, lo portavano, insomma, i tempi: ed oserei dire che sarebbe stato kantiano anche se Kant non fosse stato prima di lui»².

Insomma un Galluppi kantiano *senza Kant*, e quindi pensatore ancor più radicale, vista la stagnazione di cui soffriva la filosofia italiana al debutto del secolo decimonono. Proprio in vista di queste posizioni, e

secondo il Kant fornisce sola la materia; secondo il Galluppi la sensazione svela cose concrete ed individue; secondo il Kant significa un incognito un x [...]». L'elenco di differenze che presenta Aciri si protrae per molte righe, ed è volto a screditare quel *filo rosso* dell'idealismo che lo Spaventa e i suoi discepoli avevano intravisto nella tradizione filosofica italiana. Per ora basti solo fare un accenno a tale questione, la quale verrà approfondita, nei luoghi più opportuni, nel corso del presente studio. Nel frattempo si rimanda a F. ACRI, *Dialettica turbata*, pagg. 1-35.

- 1 LUIGI CREDARO, *Il kantismo di G. D. Romagnosi*, in «Rivista italiana di filosofia» Anno II/Vol. 2, 1887, pag. 59.
- 2 GUIDO DE GIULI, *La filosofia di Pasquale Galluppi*, Trimarchi, Palermo 1935, pagg. 90-91 e 10-11.

particolarmente, di quest'ultima, forse la più suggestiva, conviene proprio partire da una riconsiderazione della speculazione galluppiana, proprio per vedere in che modo prenda avvio, e, specialmente, se prenda avvio, proprio da questo originale quanto sottovalutato pensatore la grande riforma del kantismo di cui si vuol dare prova in questo lavoro.

Tuttavia, è errato affermare che la spinosa questione del kantismo di Galluppi sia sorta a partire dalle interpretazioni di marca neoidealistica. È invece interessante notare che tale dibattito nacque mentre il filosofo calabrese era ancora in vita. Il primo confronto su questo tema, si ebbe infatti negli anni trenta dell'ottocento, a partire da una *Lettera* del canonico siciliano Carlo Rodriguez¹. In tale scritto l'opera di Galluppi viene associata, in tutti i suoi aspetti, a quella kantiana, ma con intenti tutt'altro che lusinghieri. Anzi, secondo il prelado, Galluppi sarebbe reo di aver fatto proprie tutte le *contraddizioni* del criticismo, e quindi di pervenire, da ultimo, ad una forma radicale di soggettivismo, la quale ovviamente, era da considerarsi come l'ultimo passo verso lo *scetticismo*².

1 CARLO RODRIGUEZ, *Lettera su la filosofia soggettiva e oggettiva del Barone Pasquale Galluppi*, Pappalardo, Messina 1833, poi pubblicata col titolo *Brevi riflessioni sulla filosofia soggettiva e oggettiva del Bar. P. Galluppi*, in «Giornale di scienze, lettere ed arti per la Sicilia», XVII, 1837.

2 «Il sig. Galluppi [...] nella sua logica mista pare che faccia nuovi sforzi per mostrarsi onninamente kantiano. E qui mi son fatto a parlare della dottrina del Galluppi sulla formazione delle conoscenze sperimentali, vale a dire di tutti quei *giudizj*, che, secondo lui, non sono *analitici, necessarj, puri, a priori, giudizi* che àn formato l'oggetto della *Logica pura*, ma sono *sintetici, contingenti, empirici, a posteriori*: dottrina attinta certamente dal Kantiano sistema [...]. Insegna Kant, la *congiunzione delle nostre percezioni esser necessaria per formare un oggetto empirico*: ivi entrarono secondo lui degli elementi *soggettivi*, e degli elementi *oggettivi*. Galluppi insegna, che la *esperienza non è possibile senza la congiunzione, o la sintesi delle nostre percezioni*, ed in questa sintesi entrano tuttavolta degli elementi *oggettivi*, e degli elementi *soggettivi*, talvolta solo elementi *oggettivi*. Ecco tutta la differenza, ma questa differenza è per avventura più nella sostanza della dottrina, che nelle parole? Ed in altri termini la *certezza* e la *realità* delle nostre conoscenze nel sistema del Galluppi è meglio stabilita,

A “difesa” della filosofia galluppiana, si erse, pochi mesi dopo, Onofrio Simonetti, il quale si adoperò per mostrare, di come non solo il sistema del Barone di Tropea non avesse accolto nulla del kantismo, ma anzi si fosse da sempre proclamato come un suo strenuo oppositore¹. È quindi doveroso rimarcare che tale problema, e la conseguente opposizione tra un *Galluppi kantiano* e un *Galluppi antikantiano*, si era già posto in un ambito sicuramente *pre-idealista*, e che i cardini della questione non cambiarono molto nelle successive generazioni: se da una parte vi si trova tutta la scuola spaventiana, con Fiorentino, Jaja e Gentile, dall'altra vi sono gli studi di Alfonso Testa², contemporaneo del filosofo calabrese, di

che combattuta in quello di Kant?». C. RODRIGUEZ, *Brevi riflessioni sulla filosofia soggettiva e oggettiva del Bar. P. Galluppi*, pagg. 52-53.

- 1 ONOFRIO SIMONETTI, *Analisi critica della lettera su la filosofia soggettiva e oggettiva del Bar. P. Galluppi*, Tipografia Fernandes, Napoli 1834.
- 2 Caso emblematico quello di Alfonso Testa, e che meriterebbe più di una nota per essere esaminato. Il suo percorso speculativo infatti, muove da una sorta di rigido sensismo, che ben si ravvisa negli *Opuscoli*, dove Testa presenta il Galluppi come «il Nestore della filosofia Italiana [...] cui niuno accuserà di partecipare al Trascendentalismo», per arrivare ad essere un alfiere del kantismo, affidandosi di esporre tutto il sistema del filosofo tedesco in lingua italiana. Sotto questo punto di vista importantissima è la sua opera *Della Critica della ragione pura di Kant esaminata e discussa dall'Abate Alfonso Testa colla giunta storico-critica del movimento filosofico del pensiero per infino a Schelling*, Tipografia Veladini e Compagnia, Lugano 1843, che in copertina reca il motto «L'intelletto umano pensa non vede le cose; ecco il Kantismo». All'inizio del volume la filosofia di Kant viene definita come «la prigioniera dell'umano spirito fabbricata dalla testa più forte che il sole abbia visto da Aristotele in qua», ALFONSO TESTA, *Op. cit.*, pag. VIII. Pur rimanendo una figura assai importante per la diffusione del pensiero di Kant in Italia, egli non si discosta da una specie di *criticismo ortodosso*, rimanendo sino alla fine un fedelissimo e fiero espositore del sistema kantiano, e quindi mantenendone anche gli aspetti più problematici, come, ad esempio, l'idea di *noumeno*, che in tutta Europa, e soprattutto in Italia, avevano aperto non pochi squarci speculativi, ma tuttavia sempre conscio che Kant pur «avendo dato una nuova direzione agli studi filosofici», la sua filosofia non poteva definirsi come «né compita, né definitiva». Per un approfondimento della figura di Alfonso Testa si rimanda alla Prima parte del *Rosmini e Gioberti*, Sansoni, Firenze 1958 di G. GENTILE, e, soprattutto a LUIGI CREDARO, *Alfonso*

Raffaele Mariano¹, unico discepolo di rilievo di Augusto Vera, e di Carlo Cantoni².

Alla luce di tutto questo, che posizione occupa il Galluppi nel percorso che ora si va a incominciare? Una cosa è sicura, kantiano *consapevole* o *inconsapevole*, o addirittura, per alcuni, antikantiano, la figura del filosofo di Tropea è indubbiamente – per la sua originalità e per la sua profondità speculativa – un punto di *ripartenza* per la filosofia italiana, dopo una sorta di stagnazione durata quasi un secolo.

Testa e i primordi del Kantismo in Italia, Battiato, Catania 1913.

- 1 Il quale, evidentemente, non prendeva nemmeno molto in considerazione la speculazione galluppiana: «La philosophie de Galluppi, en effet, peut être regardée comme une espèce d'éclectisme [...] car Galluppi ne se rend nullement compte de sa position historique, et par suite il se produit comme un phénomène isolé et accidentel; ce qui fait qu'il ne commence qu'un mouvement artificiel et stérile, et qu'il n'est que le point de départ d'une fausse direction de la pensée. [...] On voit par là que du point de vue de Galluppi à celui de Kant il y a un abîme». RAFFAELE MARIANO, *La Philosophie contemporaine en Italie. Essai de philosophie hégélienne*, Germer Baillière Libraire-Éditeur, Parigi 1868, pagg. 24-44.
- 2 «Il Galluppi, che sino al 1830 esercitò sulla filosofia italiana un'influenza predominante, era troppo attaccato all'Empirismo per comprendere ed appropriarsi il pensiero kantiano in tutta la sua profondità, e farsene propagatore in Italia». CARLO CANTONI, *Emanuele Kant*, Hoepli, Milano 1884, volume I, pag. VIII.

CAPITOLO SECONDO

Cenni fondamentali sulla gnoseologia galluppiana

1. - Galluppi e la storia della filosofia

Tutta la dottrina filosofica di Pasquale Galluppi ruota intorno a quello che si può definire emblematicamente come il *il problema della modernità*, ossia il problema *dell'umana conoscenza*, che, per il filosofo calabrese – e da qui l'enorme impronta che verrà lasciata su tutta la speculazione successiva – costituisce l'essenza stessa del filosofare; difatti l'opera fondamentale del Galluppi, opera dove il filosofo espone il suo sistema in maniera *larga* e organica, è il già citato *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*, lavoro, mastodontico anche nella mole, che conoscerà numerose ristampe nel corso del decimonono secolo¹.

1 La Prefazione del *Saggio* infatti non lascia alcun dubbio su come il Galluppi ritenesse il problema gnoseologico come *problema fondamentale*. Infatti così il filosofo di Tropea apre il suo *opus magnum*: «L'oggetto di quest'opera è la critica della conoscenza, o l'esame della realtà della scienza dell'uomo. Che cosa posso io sapere? Ecco la prima domanda che il filosofo, rientrando nella solitudine del suo intendimento, è costretto di fare a sé stesso. Che cosa posso io sapere? Sono io capace di conoscenze reali? Quali sono i motivi legittimi delle mie conoscenze? Quali sono i limiti prescritti al mio spirito, limiti che non gli è permesso di oltrepassare senza precipitare nell'abisso dell'errore? Tali sono le ricerche sublimi ed importanti che mi occuperanno nell'opera che ho l'onore di presentare agli amici della verità e della virtù: esse formano l'oggetto delle

Il problema del conoscere, che via via si *radicalizzerà* nella speculazione di Donato Jaja, per poi esplodere nell'idealismo attuale di Giovanni Gentile, è problema prettamente moderno anche per lo stesso Galluppi, per il quale la filosofia – intesa come *filosofia soggettiva* – ha il suo inizio con la speculazione di Cartesio, a cui è dedicata la prima della *Lettere filosofiche*:

«Lo stato della filosofia in un tempo è legato a quello del tempo precedente. Ma è necessario partire da un punto. Cartesio, che alla metà del decimosettimo secolo stabilì l'epoca del risorgimento della scienza di cui ci occupiamo, sarà il punto da cui partiremo, col fine di percorrere lo spazio filosofico, che tramezza fra esso e noi. La filosofia come *scienza soggettiva* dee risolvere il seguente problema: *posso io sapere qualche cosa; che cosa posso io sapere?* Ascoltiamo Cartesio, che si occupa della soluzione dell'importante problema»¹.

Già da qui si può comprendere come per il Galluppi, anche il fare *storia della filosofia*², assuma una posizione di carattere decisamente forte, poiché per il pensatore calabrese la prassi filosofica è concepibile quasi esclusivamente come *scienza del pensiero*. Per quanto possa sembrare *chimerica* una distinzione entro filosofia e storia della filosofia³, è però

attuali meditazioni dell'Europa dotta, e mostreranno, in conseguenza, se l'uomo con fondamento può sapere qualcosa di sé stesso, di ciò che lo circonda, della sua origine». P. GALLUPPI, *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*, Volume Primo, pag. 3.

1 P. GALLUPPI, *Lettere filosofiche sulle vicende della filosofia...*, pag. 4.

2 Questa peculiarità emerge in maniera alquanto netta proprio nelle *Lettere filosofiche*, che risulta quasi essere uno dei primi casi di manuale di storia della filosofia, scritto, senza ombra di dubbio, da un vero e proprio pensatore. Anche se il Galluppi, in questo senso si spinge più in là: pur affermando più volte nelle *Lettere* che il suo scopo è esporre e non criticare, la visione, in realtà, è strettamente personale e corroborata da numerose osservazioni che vogliono mostrare le difficoltà e i limiti presenti nelle diverse dottrine, inquadrando in un determinato svolgimento del pensiero.

3 In tal caso, il Galluppi sembra quasi anticipare la stagione idealistica nella sua concezione della storia della filosofia, la quale ricerca *sintesi* e non *opposizione* tra *metodo filosofico* e *metodo filologico*. Infatti, il Barone di Tropea, costruisce

doveroso ricordare di come nel Galluppi – fenomeno rarissimo al tempo, perlomeno in Italia – fosse presente un chiaro interesse di matrice storico-filosofica. Infatti anche quando Galluppi fa filosofia sente il bisogno di rivolgersi continuamente, cercando cooperazione e dialogo, ai numerosi filosofi del suo tempo e delle epoche precedenti. Si può dire che Galluppi pose sempre le sue questioni *storicamente*, e guardando sempre alle varie manifestazioni del pensiero nella storia. Dunque Galluppi, sotto questo punto di vista, si mostra un pensatore di grande modernità, poiché per lui «la Storia della Filosofia dee rimontare all'origine della Filosofia, e spiegare la genesi successiva de' diversi sistemi filosofici. Questa Storia dee essere appoggiata su de' fatti; ed una storia filosofica *a priori* non può essere che immaginaria»¹. Secondo il Galluppi infatti, per vergare una storia della filosofia, è necessario determinare che cosa sia la stessa

tutta la sua speculazione attraverso la storia della filosofia, e, dunque, la sua dottrina non può che *darsi* nello svolgimento di tale storia della filosofia. Grande traguardo – forse inconsapevole nell'Autore – è il superamento del dualismo tra lo schematismo logico dei principi sistematici e le circostanze storiche che recavano la materia speculativa da *organare* al fine di costruire i principi logici di ogni singolo sistema. In virtù di questo, Galluppi costruì la sua filosofia *sempre storicamente*, unificandola attraverso il *concetto dominante* della *scienza del pensiero*, tant'è che il suo metodo sembra precorrere certe celebri istanze gentiliane: «Iniziando il nostro insegnamento, noi abbiamo questo orgoglio: di portarvi criteri e metodi che non respingono da sé nessun criterio, nessun metodo che in qualche modo possa rendere ragione di sé. Non che vogliamo essere eclettici; ma proponiamo tale concetto della storia e tale concetto della filosofia, unificandoli in un concetto più comprensivo e concreto. E questo concetto presumiamo debba esser considerato l'unico possibile concetto della storia della filosofia; per modo che nessuna storia, degna in qualche modo di questo nome, ci sia stata, o possa mai esserci, senza corrisponderne in qualche modo, ancorché più o meno imperfettamente, all'ideale immagine che dalla nostra storia, ricercandone la natura, verremo disegnando. La nostra storia non dev'essere soltanto la nostra, ma la storia. Il nostro concetto della storia della filosofia dev'essere il concetto dominante [...] in ogni storia della filosofia». G. GENTILE, *Il concetto di storia della filosofia*, in ID., *La riforma della dialettica hegeliana*, Sansoni, Firenze 1975, pagg. 99-100.

1 P. GALLUPPI, *Storia della filosofia*, Tipografia di Gio. Silvestri, Milano 1847, pag. V.

filosofia, e proprio in questo ricercare consta il progresso del pensiero umano, che il filosofo di Tropea suddivide in tre stadi progressivi: il *senso comune*, il *pensiero scientifico* e il *pensiero filosofico*. Se solamente l'uomo, tra tutte le creature della terra, è capace di arti, di scienza e di filosofia, e se queste, si generano esclusivamente nel pensiero dell'uomo, e dunque, per mezzo del pensiero dell'uomo, va da sé, che il fondamento delle arti, della scienza e della filosofia è proprio il *pensiero dell'uomo*. Dunque, anche cronologicamente parlando, il *senso comune* ha necessariamente preceduto il *pensiero scientifico*, poiché le arti e le scienze presuppongono un soggetto che sia in grado di crearle ed apprenderle; il *pensiero scientifico* poi, antecede quello *filosofico* poiché «il pensiero umano ha dovuto sulle prime dirigersi su di ciò che è immediatamente legato coi suoi primi bisogni [...] e la filosofia ha per oggetto la conoscenza della verità [...] indipendentemente da qualunque veduta di utilità»¹.

Le conoscenze del sapere comune quindi, risultano essere empiriche e semplici, ma in realtà, proprio da esse si eleva il sapere scientifico con astrazioni universalmente valide; l'*idiota* si arresta alle verità di fatto – quelle, che, giustappunto, gli servono per vivere – mentre lo scienziato giunge alle conoscenze universali perché dal fatto immediato astrae la *ragione* del fatto stesso. Così, il filosofo, scruta il pensiero nei suoi diversi stadi, quello del senso comune e quello scientifico, non solo per comprendere le leggi che governano le cose, ma le leggi del *pensiero che pensa* le cose, scoprendovi una nuova legge universale, che si eleva ancor più in alto rispetto a quelle scientifiche: la *legge della logica*. In questo percorso dunque, la genesi della *pregiudiziale* del problema gnoseologico².

1 *Ivi*, pag. XXXII. Il riferimento al celeberrimo motto aristotelico della filosofia *serva a nulla* è più che evidente.

2 «Un filosofo, un logico, un contemplatore dello spirito umano, esamina la funzione del pensiero nelle conoscenze dell'idiota e del matematico, ed osserva

Per ritornare alle *Lettere filosofiche*, esse, per l'appunto, costituiscono una storia – declinata in maniera personalissima – di quello ritenuto come il problema capitale, ossia il *risultamento* finale della progressiva ricerca della storia del pensiero, il *problema gnoseologico*, il quale appare come l'unica questione eminentemente filosofica. Di conseguenza tutti quei pensatori che fecero della cosiddetta *filosofia oggettiva* la propria *ragion speculativa*, filosofando direttamente sulle cose, anziché sul *pensiero che le cose pensa*, appaiono, dal punto di vista del Galluppi, ai margini della storia del pensiero. Dunque la *vera filosofia* limita anche cronologicamente il suo campo, restringendosi a un periodo di circa due secoli, campo che ha il suo punto d'inizio con la speculazione cartesiana per concludersi con il criticismo di Immanuel Kant. Con le *Lettere filosofiche*, dunque, Galluppi mette in chiaro quale storia della filosofia possa essere legittimata come tale, e quindi accolta nell'alveo della speculazione filosofica¹. È il Galluppi stesso a delucidare, all'inizio dell'opera, in che cosa consti la filosofia, e dunque la legittimità del porla come *filosofia soggettiva*:

la legge generale del pensiero umano nelle conoscenze necessarie: egli scopre in queste conoscenze, di cui parliamo, un Universale più alto, e rimena tutti gli assiomi matematici al principio d'identità, o di contraddizione. [...] Sebbene il senso comune non si dee confondere col pensiero scientifico, molto meno col filosofico, pure vi ha una relazione necessaria tra questi diversi pensieri; e nell'ordine dello sviluppo dell'Intelligenza degli uomini, il senso comune può riguardarsi come il germe che si sviluppa. Ma che cosa è mai la filosofia? [...] La filosofia, secondo me, può definirsi brevemente così: *La scienza dello spirito umano*. Questa definizione è compresa nel famoso precetto di Delfo: *Nosce te ipsum*». *Ivi*, pagg. XXXV-XXXVI.

- 1 «Sempre che si ponga il problema gnoseologico come il problema pregiudiziale della filosofia, al quale tutti gli altri si riducono, la storia della filosofia può girare poco più largo delle *Lettere filosofiche* del Galluppi. Essa potrà magari estendersi al pensiero antico e medievale, ma solo per espellerlo dalla filosofia rigorosamente intesa, come quello che rimase inferiore alla concezione della filosofia scienza soggettiva». AUGUSTO GUZZO, *Prefazione* a P. GALLUPPI, *Lettere filosofiche...*, pag. XVIII.

«Che cosa è mai la filosofia? Ella è, rispondono alcuni filosofi, la scienza di ciò che è. In conseguenza è ella la scienza dell'uomo, del mondo, di Dio. Una tal definizione suppone che l'uomo possa giungere a conoscere sé stesso, il mondo e Dio. Ma, dicono altri filosofi, bisogna prima esaminare se l'uomo può saper qualche cosa; e su quale fondamento può egli saperlo. La conoscenza dei nostri mezzi di conoscere è certamente una conoscenza preliminare alla scienza delle cose. Da ciò segue, che la filosofia può riguardarsi sotto due aspetti, o come la scienza delle cose, o come la scienza della scienza umana. Considerata sotto il primo aspetto ella può chiamarsi *scienza oggettiva*; considerata poi sotto il secondo può chiamarsi *scienza soggettiva*. Ma se la filosofia è la scienza prima, la quale dee contenere la legislazione di tutte le altre scienze, voi vedete bene essere necessario considerarla nel secondo aspetto. A ciò tende la celebre massima dell'antichità: *conosci te stesso*. Io dunque la riguarderò come scienza soggettiva»¹.

Dunque, da ultimo, la filosofia è intesa come *filosofia soggettiva* atta a un preliminare esame del pensiero e quindi alla ricerca dell'origine e attenta allo sviluppo delle idee.

Come già detto, il primo a trattare la filosofia come filosofia soggettiva fu Cartesio, non a caso dal Galluppi chiamato come *il padre della filosofia moderna*, per cui egli «fu colui che ristabilì la filosofia sulla base immobile della riflessione interiore» insegnando «allo spirito umano a ripiegarsi su sé stesso, ad osservare e studiare il proprio pensiero»².

Tuttavia, il pur lodato Cartesio, pur rimanendo un fondamentale punto di ripartenza del sapere filosofico³, viene anche fortemente criticato dal Galluppi, il quale, addirittura ritiene che «l'immortale Newton [...] rovesciò la fisica cartesiana» poiché il pensatore francese «commise due

1 P. GALLUPPI, *Lettere filosofiche sulle vicende della filosofia...*, pagg. 3-4.

2 P. GALLUPPI, *Lezioni di logica e di metafisica composte per uso della Regia Università degli Studi di Napoli*, Vol. I, [A spese dell'Editore], Firenze 1841, pagg. 32-36.

3 Anzi, per i motivi a cui si è accennato, Cartesio costituisce proprio *il punto di partenza* del sapere filosofico.

falli [...] che derivano dall'uomo che abusa del metodo, non dalla natura del metodo stesso»¹. Ecco dunque gli *errori fondamentali* che fanno ritenere al Galluppi insufficiente la soluzione gnoseologica cartesiana:

«[Cartesio] non distinse la verità sperimentale e primitiva, espressa dall'Io penso, dalle verità identiche le quali consistono nelle relazioni delle nostre idee; egli ha creduto la prima della stessa natura delle seconde; ed ha perciò creduto di potere sulla certezza e sulla base dell'Io penso stabilire il principio: *si può affermare di una cosa tutto ciò che è compreso nell'idea chiara di essa*; e quindi ha dato alle verità logiche e identiche un valore, che non hanno»².

Per Galluppi, il filosofo francese, rinchiusosi nella coscienza, e fondando il privilegio di affermare qualche cosa sulla *pura intuizione* dell'idea, riduceva ad unità ogni evidenza, identificando così la datità di un fatto espresso dalla coscienza con la datità di qualsiasi posizione ideale; per cui, ogni idea, per quanta realtà oggettiva avesse, ad altra realtà formale *doveva corrispondere*, sia che si trattasse di un fatto di coscienza, che di qualunque oggetto ideale: tale processo portava così Cartesio ad una sorta di *dommatismo* – per cui per provare l'esistenza della realtà oggettiva si doveva fare appello alla veracità di Dio - che il Galluppi non poteva accettare³.

- 1 P. GALLUPPI, *Lezioni di logica e di metafisica composte per uso della Regia Università degli Studi di Napoli*, Vol. II, pag. 52. «Cartesio gettò la vera base, su cui dee innalzarsi la scienza filosofica, nell'osservazione interiore: ma vi ho eziandio fatto osservare, che egli non seguì le leggi del metodo di osservazione». *Ivi*, Vol. II, pag. 46.
- 2 *Ivi*, Vol. I, Giovanni Mazzaioli Editore, Livorno 1854, pag. 40.
- 3 «Non bisogna confondere la *verità logica* colla *verità oggettiva*. Le verità *a priori* sono reali per lo spirito, ipotetiche per la natura. Cartesio attribuì a esse un valore assoluto, non già ipotetico; egli vi attribuì oltre la verità logica, la verità oggettiva. Egli in ciò peccò per eccesso, aggiungendo al fatto dell'esistenza delle verità logiche nel nostro spirito l'elemento della loro oggettività, che la riflessione sul nostro pensiero non ci autorizza a porre». *Ivi*, Vol. I, [A spese dell'Editore], Firenze 1841, pag. 49.

«[Cartesio] professa un doppio scetticismo: da principio uno scetticismo volgare, che si fonda sugli errori, in cui cadono le nostre facoltà; indi uno scetticismo superiore, derivato dall'invenzione di essere un malvagio genio l'autore della nostra natura, invenzione propria di Cartesio, e la macchina più terribile con cui egli abbatte senza riparola verità delle nostre conoscenze. Che cosa resta dunque di certo? Ciò solamente: *Cogito*, io penso. Cartesio rimane solo col suo pensiero»¹.

Il Galluppi – contrariamente a Cartesio il quale doveva ricorrere alla postulazione divina – ammette la veridicità della testimonianza della coscienza, la quale vale non solo per quello che avviene all'interno di essa, palesandosi in modo *diretto*, ma anche per ciò a cui si riferiscono le facoltà umane e che, dunque, l'esperienza rivela in modo *indiretto*. Infatti, nella stessa maniera in cui la coscienza non può ingannare l'uomo, quando attesta che si hanno sensazioni del caldo o del freddo, così neppure potrà essere ingannatrice, allorché essa attesti che si percepisca una causa esterna di tali sensazioni².

Già da queste prese di distanza nei confronti della speculazione cartesiana, si può notare la grande influenza che ebbe in Galluppi l'empirismo inglese e il sensismo francese³. Tuttavia, anche in tal frangente, il rapporto del filosofo di Tropea, non è quello di una semplice filiazione, visto le critiche riservate al materialismo di D'Holbach preso spesso a bersaglio nelle *Lettere filosofiche*.

1 P. GALLUPPI, *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*, Vol. V, pagg. 358-359.

2 «Le verità primitive di fatto o riguardano il nostro essere, il nostro *me*, o riguardano i corpi: le prime hanno per motivo immediato il senso intimo; le seconde per motivo immediato le nostre sensazioni; e per motivo mediato ed ultimo il nostro senso intimo, che ci assicura dell'esistenza di queste sensazioni». *Ivi*, pag. 7.

3 Un concisa scorsa intorno al successo che ebbero in Italia queste due correnti filosofiche, anche nelle loro particolari declinazioni, si è svolta nel capitolo precedente.

Proprio in tale opera, infatti, il Galluppi afferma che il sistema holbachiano rappresenta in qualche modo la degenerazione dell'empirismo di Locke, così come il razionalismo di Spinoza, lo è del razionalismo di Cartesio¹. Ma qual è il fatale errore compiuto da questi due pensatori *degeneri*? Sostanzialmente si tratta di un *abuso di metodo* che sfocia, in entrambi i filosofi nel più radicale degli *ateismi*: «L'abuso del metodo razionale menò Spinoza al panteismo. L'abuso del metodo empirico condusse l'autore del libro intitolato *Sistema della natura* direttamente all'ateismo ed al fatalismo»². I due pensatori, così vengono esposti e criticati di pari passo, proprio a causa del medesimo esito – che pur sembra accomunare due personalità filosofiche così differenti – che non può essere assolutamente accettato da un filosofo come il Galluppi. L'empirismo di Holbach, infatti, conduce al più grave degli scetticismi, arrivando a negare – in virtù del suo radicale materialismo – l'esistenza di Dio, e con essa, la spiritualità dell'anima e il libero arbitrio dell'uomo. Tali principi, infatti, vengono soppiantati anche dallo spinozismo, che non solo declassa la nozione tradizionale del Divino – identificandolo e immanentizzandolo nella natura – ma porta ad un rigido determinismo fatalistico, il quale, da ultimo, nega quel *libero arbitrio* che per il Galluppi è caratteristica essenziale dell'anima umana.

La *deriva holbachiana* è così importante per il Galluppi che ad essa egli dedica non solo numerose pagine delle *Lettere filosofiche*, ma anche un intero capitolo del *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*, ove il filosofo calabrese compie una minuziosa analisi del sistema del filosofo

1 «Se la scuola di Locke si duole del *Sistema della natura* di Holbach, quella di Cartesio arrossisce del panteismo di Spinoza». P. GALLUPPI, *Lettere filosofiche*, pag. 263.

2 P. GALLUPPI, *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*, Volume Quarto, pag. 395.

francese. Viene così riassunto per sommi capi il *Sistema della natura*, il quale, per il Galluppi, «si spiega tutto con la massima semplicità»¹:

«1. Il sapere umano è appoggiato su la testimonianza de' sensi, né può andare al di là di questa testimonianza; 2. I sensi non ci mostrano altro, che materia e moto, e perciò nulla vi ha fuori dalla materia e del moto; 3. La materia, cioè, i suoi elementi, non possono esser prodotti, perché dal nulla nulla può farsi; essi son dunque eterni; 4. I sensi mostrano che tutti i corpi sono in moto continuo; il moto è dunque essenziale alla materia, esso è eterno perciò come è eterna la materia»².

Anche in tal sede, il pensatore calabrese comincia con l'analizzare la filosofia di Holbach proprio attraverso il confronto con quella di Spinoza. Infatti, mentre il filosofo olandese sviluppa il suo pensiero e partire dal concetto di sostanza, d'Holbach, muove a partire dai fatti, o meglio, dall'esistenza della materia; mentre Spinoza postula l'unità della sostanza, il filosofo francese ipotizza una molteplicità delle sostanze; mentre il primo si può dire un filosofo dell'*infinito*, il secondo lo è sicuramente del *finito*. Inoltre, anche d'Holbach, il quale rappresenta il materialismo nella sua declinazione più *integrale*, nega il concetto di creazione, sostenendo che tutte le sostanze sono *eterne e improdotte*, rifiutando *in toto* la creazione di qualsiasi sostanza³. Tuttavia, nonostante le comunanze, vi è una differenza fondamentale tra i due filosofi, che riguarda, soprattutto, una questione di metodo. Se Spinoza, nella sua filosofia – *ordine geometrico demonstrata* – adotta un metodo *a priori*,

1 *Ivi*, pag. 399.

2 *Ivi*, pag. 409.

3 «Se vi sono molte sostanze, sono esse della stessa origine, o della stessa natura? Vi sono, rispondono i difensori del Teismo, delle sostanze prodotte, e vi ha una sostanza improdotta; ciò quanto vale a dire: vi è l'essere assoluto, e vi sono gli esseri condizionali. Tutte le sostanze, rispondono gli atei con Mirabaud, sono eterne ed improdotte: la produzione delle sostanze è impossibile, e non possono perciò esservi sostanze prodotte. È questa la classificazione delle dottrine filosofiche, su l'alto problema dell'origine degli esseri». *Ivi*, pag. 496.

d'Holbach intende fare un uso esclusivo di un metodo *a posteriori*. In ogni caso, il filosofo materialista, partendo dal finito, non giunge mai al vero infinito, ma ammette solamente un infinito concepito in termini *numerici*, ossia di una *infinità* di sostanze, negando così l'esistenza di un essere infinito, ecco che «Spinosa dunque incomincia dal supporre gratuitamente l'esistenza dell'Infinito, Mirabaud¹, ancor più gratuitamente, nega la realtà di un essere infinito»². Oltre a questo, «lo spirito umano, secondo Spinosa, comprende l'Infinito, secondo Mirabaud è limitato a conoscere ciò che produce un'impressione sensibile su i suoi sensi: le sue conoscenze non si estendono al di là della sfera de' propri sensi, o delle proprie sensazioni»³. E dunque «l'uomo secondo Spinosa nulla ha di sostanziale; il suo corpo è un modo finito dell'estensione infinita, e l'anima non è che un'idea del corpo; secondo Mirabaud l'uomo è un insieme di materiali sostanze»⁴.

Detto questo, si può cominciare a comprendere quale sia la critica fondamentale che il Galluppi muove a d'Holbach: il filosofo francese infatti, pur adoperando il metodo *fecondissimo*, dell'*analisi* «ha prodotto fuori i sofismi più vergognosi»⁵. Così scrive il Barone di Tropea:

«L'Autore è nell'obbligo indispensabile di mostrare: 1. che la materia è improdotta, ed esistente per necessità di sua natura; 2. che il moto è alla medesima essenziale; 3. che tutti gli esseri tanto inanimati ed insensibili, che sensibili e pensanti, hanno origine dalla sola materia modificata dal moto, fuori di cui nulla può esistere»⁶.

1 Jean Baptiste Mirabaud, fu lo pseudonimo usato da d'Holbach per pubblicare il *Système de la nature*.

2 P. GALLUPPI, *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*, Volume Quarto, pag. 395

3 *Ivi*, pag. 430.

4 *Ivi*, pag. 430-431.

5 *Ivi*, pag. 431.

6 P. GALLUPPI, *Sull'analisi e la sintesi*, Giuseppe Verriente, Napoli 1807, pag. 86.

Tali proposizioni per il Galluppi, non sono affatto provate dal d'Holbach, ma sono solamente supposte, e considerate da lui come *implicite* nella sua definizione di natura¹; ma questa nozione, seppur ricavata secondo il metodo analitico, «è molto lontana di essere il risultato di un'analisi ben fatta»². Il problema che sta alla radice della filosofia di d'Holbach è che in essa viene dato fin troppo credito alla capacità conoscitiva dei sensi. Il Galluppi, che comunque rimane sempre ancorato alle sue certezze metafisiche, non può accettare il *sensismo senza compromessi* del pensatore francese. Infatti, se il primo approccio alla realtà esterna accade attraverso la sensibilità esterna, essa testimonierà, di primo acchito, che tale realtà è composta da *materia e moto*. Tuttavia, sostenere, basandosi esclusivamente sulla mera testimonianza dei sensi, che in natura non esiste null'altro che materia e moto significa, per il Galluppi, da ultimo, cadere in una «puerilità troppo miserabile»³. Affidarsi al *monopolio dei sensi*, equivarrebbe ad affermare: «il remo apparisce spezzato nell'acqua, dunque lo è»⁴. Pertanto, il giudizio di Galluppi riguardo a d'Holbach, non può essere che negativo: infatti, egli ritiene che il francese pecchi di tracotanza nello sviluppo del suo *sensismo materialista*, non rendendosi conto che esistono dei

1 Scrive a proposito Giuseppe Tortora che per Galluppi «[D'Holbach] mostrando tutta la “futilità” del suo modo di ragionare [...], partendo dalla definizione della natura come [...] né più né meno la “collezione di tutti gli esseri” [...], perviene senza mediazioni alla tesi ch'essa non è che materia e moto; ossia suppone come già provato ciò che invece doveva essere “l'ultimo risultato” dei suoi raziocini e che più d'ogni altra cosa richiedeva “prove convincenti”. Detto in altri termini, egli cade “in una turpissima petizion di principio, indegna di qualunque novizio in filosofia”». GIUSEPPE TORTORA, *Pasquale Galluppi e il materialismo del Settecento francese*, Loffredo, Napoli 1989, pag. 184.

2 *Ivi*, pag. 86-87.

3 *Ivi*, pag. 87.

4 *Ivi*, Pag. 87.

insormontabili al potere dei sensi, e che tali sensi, non sono di per sé sufficienti a *dar ragione* dell'origine della materia e del moto¹.

Dunque, rispetto a queste due grandi correnti della modernità, il Galluppi non è da considerarsi un semplice ripetitore; infatti anche il suo *empirismo* – definizione ribadita più volte dall'autore stesso – si oppone non poche volte, anche nei concetti fondamentali, alle correnti succitate, criticando, ad esempio, la passività dei sensi e dell'anima, la quale nel Galluppi, da ultimo, è manifestamente una parte attiva². Dunque un empirista *sui generis*, poiché, come riscontrò acutamente lo Spaventa «la sua filosofia è una correzione dell'empirismo, nella quale l'essenza

1 Detto questo, D'Holbach inoltre cade in una grossa contraddizione metodologica nel suo sistema, poiché il suo radicale *antimetafisicismo*, da ultimo, si riversa in una sostanziale *affermazione metafisica*. Scrive ancora Tortora: «Quando dunque l'autore del *Sistema della natura* – segnala il tropeano - “pone” l'esistenza degli atomi estesi, e divisibili all'infinito, e li riguarda, insieme, come esistenti per sé stessi ed “essenzialmente” in moto sin dall'eternità, egli oltrepassa il dominio dei sensi e di qualunque esperienza possibile. Egli infatti – sottolinea ben bene il Galluppi, ad evidenziare una grossa incongruenza rispetto alle premesse teoriche e alle solenni enunciazioni di principio fatte dal suo avversario – in definitiva non s'accorge che “versa nel mondo metafisico”, e giunge alle sue convinzioni non sulla base della testimonianza dei sensi, bensì “guidato male o bene dalla sua ragione”». G. TORTORA, *Pasquale Galluppi e il materialismo del Settecento francese*, pagg. 186-187.

2 Di questa fondamentale peculiarità galluppiana si dirà estensivamente più avanti. Per ora è utile riportare questo passo, non proprio di ultima data, ma ben esplicativo, di Augusto Conti: «[Galluppi] oppone a' sensisti, come la passività de' sensi, della quale s'ha coscienza, includa per legame necessario l'apprensione d'una causalità che opera sovr'essi, e che l'anima non è solamente passiva come nel senso, ma capace d'attività, sicché può paragonarsi ad un architetto: egli ordina i materiali d'un edificio col distinguerli prima, poi con l'unirli, mosso dall'affetto ed operante ad un fine per la volontà: così l'anima, volgendosi sulle notizie della sensibilità e della coscienza, le distingue con l'analisi, le unisce con la sintesi, si muove con la libera volontà eccitata dal desiderio». AUGUSTO CONTI, *Storia della filosofia*, Vol. II, G. Barbera Editore, Firenze 1864, pag. 454

rimane la stessa, e solo si rigettano certe opinioni troppo estreme, come se fossero accidenti e non già conseguenze necessarie del principio»¹.

Difatti, proprio in virtù del suo particolare *empirismo*, Galluppi fa così sua la *dottrina della percezione*, che tenta continuamente di opporre sia al pensiero di Cartesio, sia al sensismo, ma anche – come si vedrà più innanzi – al criticismo kantiano. Ma anche qui il filosofo calabrese non ripropone semplicemente un concetto, ma prova a correggerlo, dandone, da ultimo, una versione assolutamente personale. Infatti per Galluppi non si percepiscono soltanto solamente i modi dell'anima e le qualità dei

1 BERTRANDO SPAVENTA, *Voce "Galluppi"* dalla *Nuova Enciclopedia popolare italiana ovvero Dizionario generale di scienze, lettere, arti, storia, geografia, ecc. ecc.*, Vol. IX, UTET, Torino 1867, pag. 83. Sul peculiare empirismo galluppiano e di come la sua speculazione filosofica possa anche intendersi come una particolare declinazione di quella lockiana, Spaventa ha scritto più volte. Vale la pena di riportare, quasi integralmente, qualche passo tratto da una illuminante memoria risalente all'ultimo periodo del filosofo abruzzese, che spiega chiaramente le vicinanze filosofiche tra l'inglese e l'italiano: «L'animo per Locke, dice il Drobisch, è come una sfera, sulla cui superficie, esterna ed interna, originariamente non è scritto nulla. Gli stimoli esterni prima, e le operazioni stesse dell'animo poi – e in *capite libri* la sensazione – impressionano, quelli la superficie esterna, queste la interna; e in questa scrittura consiste la coscienza. La coscienza è questa superficie scritta, e non ha luogo senza impressioni; e per ciò l'animo è detto a principio *tabula rasa*. [...] Ma, oltre la superficie, vi ha di dentro il nocciolo, o centro della sfera, e questo sono le potenze naturali, costitutive, proprie dell'animo; e perciò l'animo intero (nocciolo e superficie) non è *tabula rasa*. Il nocciolo – e la superficie – già ci è prima delle impressioni (e quindi della coscienza), e non nasce dalle impressioni; anzi senza di esso le impressioni come sensazioni non sarebbero possibili. [...] Ebbene, leggendo Locke, non vi pare di leggere Galluppi? Anche Galluppi dice duplice sensibilità (superficie) esterna e interna, nella quale consiste la coscienza in generale, e che non è possibile senza le impressioni; e ciò che importa, queste potenze non nascono dagli stimoli, né l'una dall'altra; come la concavità non nasce dalla convessità, e viceversa. - È vero che Galluppi attribuisce alla sensibilità la percezione immediata del *me* e del *fuor di me* come *sostanze*; ma questa sua capitale differenza da Locke non impedisce punto di riconoscere la identità delle due dottrine [...]». B. SPAVENTA, *Kant e l'empirismo*, in ID., *Opere*, Bompiani, Milano 2008, pagg. 232-233.

corpi, ma, anche, la sensibilità *esterna e interna*, la quale dà notizia dell'*Io* e del *non io*. Le sostanze si apprendono per una *reale attinenza* tra esse e il pensiero, non semplicemente, come, ad esempio voleva Thomas Reid, per un suggerimento istintivo. Pertanto la percezione quasi cessa di essere tale, per divenire una vera e propria *intuizione dell'oggetto*¹.

In tutte le sue opere fondamentali, il Galluppi, infatti, tiene a determinare un *rapporto essenziale* tra la *sensibilità* e la realtà – sia questa *esterna o interna* – e dunque, proprio per fare questo, la sua analisi deve continuamente soffermarsi sulla *realtà* dell'umana conoscenza. Per questo il rapporto con l'empirismo inglese, e con la filosofia del *common sense* in qualche modo, gli è fondamentale; Galluppi vuol porre continuamente la certezza del *conoscimento naturale*, vedendo questo come una realtà *primitiva e indimostrabile*.

Fu proprio grazie al confronto con l'empirismo inglese, ma ancor più col sensismo condillacchiano, che il Galluppi, ricevette una vera e propria *scossa* speculativa, rendendosi così conto di quale fosse la questione

1 Galluppi ribadisce più volte, e orgogliosamente, la superiorità del suo sistema rispetto alle filosofie del *common sense*, le quali, per il calabrese, non potevano dare *certezza del conoscimento naturale*: «Ho distrutto con argomenti invincibili il sistema della *rappresentazione* riguardato sotto tutti i punti di vista, e posi con Reid lo spirito in diretto rapporto cogli oggetti. Ma questo rapporto che nel sistema di Reid è arbitrario, è essenziale nel mio. Ho supplito ai difetti che presentava [...] e stabilii che il rapporto diretto della percezione sensibile coll'oggetto esterno è essenziale; che la realtà della percezione sensibile è connessa necessariamente colla realtà dell'oggetto, e la percezione sensibile è *intuizione dell'oggetto*». P. GALLUPPI, *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*, Vol. I, pag. 244.

preliminare a ogni metafisica²: ricercare dunque la legittimità dei giudizi, e quindi, ancor più, risalire all'origine dell'*umana conoscenza*.

Tale cambiamento di direzione si ravviserà già a partire dalla sua prima opera, il breve opuscolo, *Sull'analisi e la sintesi*, lavoro breve, ma con cui il Galluppi comincerà a gettare le basi del suo edificio filosofico.

2. - Sviluppo ed esposizione della speculazione galluppiana

L'influenza di Locke e Condillac è evidentissima nella prima operetta di un certo rilievo filosofico del Galluppi, *Sull'analisi e la sintesi*, dove, il filosofo calabrese, nel formulare le sue prime teorie gnoseologiche, si dimostra pienamente debitore della scuola empirista e di certo sensismo francese. Infatti l'autore fin dalle prime pagine del volume dichiara che «tutte le nostre idee hanno origini dai sensi» e dunque «tutte le nozioni universali vengono a formarsi dal paragone degli oggetti particolari, e [...] che le cognizioni particolari ci menano alle nozioni, e non già viceversa»¹. Se già a partire da questa breve opera, la speculazione galluppiana comincia a prendere forma, mostrando l'assoluta preferenza del filosofo calabrese per il *metodo analitico*, l'esposizione più completa e ponderata del suo sistema avverrà nel *Saggio filosofico* e negli *Elementi di filosofia*,

2 In giovane età il Galluppi, si era formato, oltre sui testi di scuola cartesiana, anche su autori come Agostino e Leibniz, autori che comunque, metabolizzati, lasciarono una evidente impronta nella sua speculazione filosofica. Scrive Gentile: «[Fino ai trent'anni] si può dire che [Galluppi] fosse in un periodo di dommatismo metafisico. Dommatismo, che rimase poi sempre nel fondo del suo pensiero; non solo perché molto più tardi, quando aveva studiato anche Kant, contro di questo egli afferma che “la filosofia è essenzialmente dommatica, e non può essere che dommatica. Essa dee contenere delle verità assolute” ma anche per altre ragioni». G. GENTILE, *Storia della filosofia italiana dal Genovesi al Galluppi*, Vol. II, pag. 40.

1 P. GALLUPPI, *Sull'analisi e la sintesi*, Giuseppe Verriente, Napoli 1807, pag. 20

opere di cui si ripercorreranno le tappe fondamentali, in quanto proprio in questi scritti capitali consiste il più grande risultato riguardante l'indagine sopra la *realità della conoscenza umana*. Sarà dunque necessario passare in rassegna i capisaldi di questo particolare aspetto della filosofia galluppiana, tentando di seguire l'esposizione che ne fa l'autore stesso, mostrando così sia le novità, sia le difficoltà della teoria gnoseologica di questo singolare filosofo.

Per l'autore, la filosofia, si divide in *teoretica* e *pratica*; la prima riguarda lo spirito umano in quanto *conosce*, la seconda lo spirito umano in quanto *opera*¹. Ma, come si è detto più volte, per il filosofo calabrese il problema capitale della speculazione umana è il *problema gnoseologico*, problema a cui sono subordinati tutti gli altri, poiché dalla risoluzione di esso dipende la risoluzione di tutti gli altri problemi filosofici. Questo è messo in chiaro dal Galluppi già a partire dalle prime pagine del *Saggio*, dove riprendendo e correggendo² Kant, l'autore rimarca:

«Il famoso fondatore dell'ultima scuola di Slesia, Emmanuele Kant, ha esposto così l'oggetto della scienza dell'uomo: *Che cosa posso io sapere? Che cosa debbo io fare? Che cosa oso io sperare?* Ma egli ha il torto di riguardar le due ultime quistioni come indipendenti dalla prima; elleno le sono essenzialmente subordinate. Allorché domando: *che cosa debbo*

1 «Diciamo altrimenti, cioè con altre parole, ciò che è la filosofia. Una serie di raziocinii destinata a darci una conoscenza distinta della scienza umana, o dell'umano sapere, costituisce la scienza dell'umana scienza, o dell'umano sapere. Questa scienza dell'umana scienza è la *filosofia teoretica*. Ma l'uomo non solamente è destinato a conoscere, ma eziandio a volere ed operare. La scienza dell'umana volontà costituisce la *filosofia pratica*». P. GALLUPPI, *Elementi di filosofia*, I^a edizione anconitana desunta dalla IV di Napoli, Tipografia Aureli, Ancona 1842, Volume Primo, pag. 7.

2 Dell'effettivo valore di questa *correzione* galluppiana si dirà nel successivo capitolo, interamente dedicata al rapporto che ebbe il filosofo di Tropea con la filosofia di Kant. Per adesso, questo passo basti a sottolineare la reale priorità che per il Galluppi aveva il *problema della conoscenza*.

io fare? Che cosa oso io sperare? Io domando di sapere i miei doveri, di conoscere la mia destinazione, e perciò queste due ricerche sono subordinate alla prima, che esamina i fondamenti della scienza dell'uomo. La quistione dunque primitiva, e fondamentale in filosofia, è quella che si versa su la realtà della nostra conoscenza»¹.

Alla risoluzione di questo problema fondamentale, sono principalmente dedicate le pagine riguardanti la *logica pura*, la *logica mista* e la *logica materiale*². Si veda, dunque, tentando anche di fare ampio riferimento agli stessi testi dell'autore, come Galluppi viene a capo di tale questione.

1. La *Logica pura*. Il metodo fondamentale del conoscere è per il filosofo calabrese il movimento dal *noto all'ignoto*. Detto questo, essendo il *raziocinio* la cosa più nota, poiché prima di qualsiasi filosofare l'essere umano ha fin da sempre ragionato, proprio da tale elemento bisognerà partire³. Tale raziocinio è un atto complesso, il quale, se esaminato, risulta essere composto da *giudizi*⁴; a sua volta, il giudizio, ulteriormente decomposto, risulterà constare in ulteriori elementi, le *idee*. I giudizi, sia

1 P. GALLUPPI, *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*, Vol. I, pag. 2.

2 L'esistenza di quest'ultimo tipo di logica, quella *materiale*, come si vedrà, è solo ideale, in quanto non vi possono essere raziocini di tipo *empirico*.

3 «Vi ho detto che il raziocinio è un fatto? Ma che cosa è un *fatto*? Un fatto è una cosa che si mostra a' nostri sensi. [...] Le cose che si mostrano a' nostri sensi esterni si chiamano *fatti esterni*; ma vi sono cose che sono in noi, che si mostrano a noi; ma che non si mostrano per mezzo de' sensi esterni e che si mostrano a noi soli; non già agli altri uomini. Così [...] i nostri raziocinii sono in noi, si mostrano a noi». P. GALLUPPI, *Elementi di filosofia*, pag. 9.

4 «Un'operazione dello spirito per la quale noi pensiamo che un oggetto è, o non è di tale, o tale maniera. A questo io do il nome di *giudizio*; e concludo che nel giudizio si comprende il pensiero di un oggetto, e quello di una qualità che all'oggetto si attribuisce, o che dell'oggetto si nega. Il giudizio suppone dunque due pensieri: quello dell'oggetto di cui si giudica, e quello di ciò che si giudica di questo oggetto». *Ivi*, pag. 11.

positivi, che negativi, si suddividono in due specie: *empirici*, ossia sperimentali, fisici e a posteriori; o *metafisici*, ossia puri, razionali, metafisici e a priori. I giudizi empirici sono quelli nei quali la relazione del predicato rispetto al soggetto si afferma (o si nega) per via della notizia dell'esperienza. Nei giudizi metafisici, invece, questa relazione si dà per una necessità logica¹. Da questo, ne consegue che il raziocinio può essere di tre specie: *puro*, quando i giudizi che lo compongono sono puri, *empirico*, se sono empirici, *misto*, se sono puri ed empirici assieme. Tuttavia, considerato che il raziocinio solamente empirico è tale solo in apparenza, dato che esso si fonda sempre e comunque su certuni principi, ne consegue che alla fine i raziocini possono essere esclusivamente solo di sue specie, puri e misti. Di qui l'importante distinzione in *logica pura* e *logica mista*². È doveroso comunque sottolineare che per il Galluppi le conoscenze sono *reali* per lo spirito, ma *ipotetiche* per la natura. Anche se le conoscenze possono essere asserite indipendentemente dalla esperienza, è solamente quest'ultima che le può corroborare, poiché senza di essa «non si avrebbe la traduzione della realtà di esse dal mondo dello spirito al mondo

- 1 «I primi giudizi si chiamano giudizi *empirici, sperimentali, fisici, a posteriori, contingenti*. I secondi si appellano giudizi *puri, razionali, metafisici, a priori, necessari*. Il segno per distinguere gli uni dagli altri è il seguente: un giudizio affermativo è contingente, quando tolto il predicato non si distrugge l'idea del soggetto; è necessario, quando tolto il predicato si distrugge l'idea del soggetto. Un giudizio negativo è contingente, quando affermato il predicato non si distrugge l'idea del soggetto; è necessario, se si distrugge». *Ivi*, pagg. 15-16.
- 2 «Se la logica [...] è la scienza del raziocinio, se il raziocinio di cui si fa uso nelle scienze o è puro, o misto, voi vedete bene, che la logica può dividersi in due parti. Se ella disamina il procedimento del nostro pensiero nel raziocinio puro, noi la chiameremo *logica pura* [...]; se poi esaminerà il procedimento del pensiero nel raziocinio misto, noi la chiameremo *logica mista*». *Ivi*, pag. 19.

della natura»¹. Per quel che riguarda il raziocinio, l'*illazione* consta in un giudizio dedotto da altri giudizi. Visto che, tali giudizi sono a loro volta deduzioni da altri giudizi, si deve dunque pervenire a dei raziocini, le cui premesse non debbano essere illazioni da altri raziocini, tali che dunque essi siano dei *principi primi* o degli *assiomi*. Essi possono essere *affermativi* o *negativi*, ma in entrambi i casi essi devono essere evidenti per sé stessi, o, in una parola, *necessari*. Per i primi il segno della loro evidenza è l'*identità* immediatamente percepita tra soggetto e predicato, per cui *ciò che è è* oppure *ciò che non è è ciò che non è*; per i secondi è la *diversità* per cui *ciò che è non è ciò che non è* oppure *ciò che non è non è ciò che è*. Ma questi assiomi, da ultimo, si risolvono e riconducono al *principio supremo* che è il *principio di non contraddizione* per cui è *impossibile che una cosa sia e non sia insieme*². Sempre nella logica pura Galluppi compie una scrupolosa distinzione tra *metodo analitico* e *metodo sintetico*. Per il filosofo di Tropea la *sintesi* è quel metodo che incomincia dal *semplice* per arrivare al *composto*; al contrario, l'*analisi* muove dal *composto* per arrivare al *semplice*.

- 1 CARLO TORALDO TRANFO, *Saggio sulla filosofia del Galluppi e le sue relazioni col Kantismo*, con *Appendice di scritti inediti* e *Prefazione* di G. Gentile, Morano, Napoli 1902, pag. 45.
- 2 Riportando questi *principi primi* si è ritenuto opportuno far fede alla formulazione originale del Galluppi. Scrive il filosofo calabrese: «Tutti gli assiomi si riconducono dunque o al *principio di contraddizione*, o a quello *d'identità*, o a quello *del mezzo escluso fra i contradditorj*. *Una quantità non può insieme essere maggiore e minore di un'altra*. Ecco un assioma che si riduce al principio di contraddizione: esso di fatto equivale a quest'altro: *una quantità non può insieme essere maggiore, e non maggiore di un'altra*; e questo è compreso sotto l'assioma generale chiamato principio di contraddizione è *impossibile che una cosa sia insieme e non sia*». P. GALLUPPI, *Elementi di filosofia*, pag. 28. Si vedrà nel capitolo successivo come da questa riconduzione di tutti gli assiomi al *principio di non contraddizione* sgorgherà una delle prime critiche del Galluppi al criticismo kantiano.

Come già detto il metodo galluppiano per antonomasia risulta essere proprio l'analisi, la quale in essa serba, una sorta di *legge invariabile* la quale consta nel *passare gradatamente dal noto all'ignoto* e dunque di far comprendere il *come* e il *perché* di tale passaggio¹. Nel passare a trattare della *logica mista*, Galluppi prima svolge la ripartizione tra dottrine *psicologiche* e dottrine *ideologiche*². Questa è la conseguenza del procedimento seguito nel metodo analitico, ossia riguardo al muovere dal noto all'ignoto, poiché, infatti, una volta che si perviene alle idee, è dunque pacifico che per comprendere come lo spirito si *forma* tali idee, si devono esaminare le forze di cui si serve, ovvero, le sue *facoltà*. Ma per via dell'indagine che si vorrebbe svolgere nel presente lavoro, converrà proseguire il percorso trattando della *logica mista* – ove queste ripartizioni vengono riprese - vero fulcro della *gnoseologia galluppiana*.

- 1 Scrive chiaramente il Galluppi: «La sintesi incomincia dal semplice per arrivare al composto. L'analisi parte dal composto per arrivare al semplice. La sintesi incomincia dalle definizioni, e per lo più fa uso delle *nominali*. L'analisi incomincia dalla genesi delle idee; essa non tenta di definire le idee semplici, e per le composte fa uso delle definizioni *reali* non già delle *nominali*. La sintesi fa seguire alle definizioni gli assiomi. L'analisi non fa uso degli assiomi, se non che nel momento in cui le circostanze particolari delle sue ricerche l'obbligano ad usarli. La sintesi dopo gli assiomi enuncia i teoremi, a cui aggiunge la dimostrazione. L'analisi enuncia i teoremi allorché questi sono un risultamento necessario dei pensieri precedenti. L'analisi tanto nel principio che nel progresso serba una legge invariabile, e si è di passare gradatamente dal noto all'ignoto, e di far conoscere il come ad il perché di questo passaggio». *Ivi*, pag. 99.
- 2 Per Galluppi l'*Ideologia* non è altro che il «nuovo nome» della *metafisica*. A riguardo di queste ripartizioni il filosofo scrive: «La scienza del raziocinio vi apre dunque il passaggio a quella delle facoltà dello spirito: alla scienza delle facoltà dello spirito io do il nome di *Psicologia*; e questa, come vedremo, è una parte dell'*Ideologia*». *Ivi*, pag. 125.

2. La *Logica mista* e la *Logica materiale*. Nella logica mista e in quella materiale, Galluppi passa a compiere l'indagine riguardo ai *fatti* e alla loro *realità*, e quindi di assodare la *verità materiale* dei raziocini e dei giudizi. La realtà della conoscenza umana è una verità primitiva, poiché nella domanda che il filosofo pone a sé stesso, ossia «Che cosa posso io sapere?», è contenuta *necessariamente* la supposizione di tale verità, dunque è impossibile di dimostrare la verità di questo primigenio quesito. Tuttavia grazie al raziocinio si può mostrare un'altra questione fondamentale in seno al raziocinio stesso, ovvero se le premesse possono essere di natura *assiomatica* o *sperimentale*. Per Galluppi negli assiomi è presente la prova della relazione necessaria tra testimonianza della coscienza e l'esistenza d'una data percezione dello spirito, poiché negli assiomi lo spirito ha la percezione immediata del predicato nella nozione del soggetto mediante la testimonianza della coscienza. Dunque, se le premesse sono verità sperimentali, anch'esse, da ultimo, hanno il loro fondamento nella testimonianza della coscienza: essa, infatti, è il motivo della necessaria presenza di *un di fuori*. Ne consegue che la testimonianza della coscienza è il fondamento ultimo su cui si erge la conoscenza umana e che essa non può essere il prodotto di un raziocinio, poiché qualsiasi raziocinio la suppone: essa è, come è stato detto, una verità *primitiva* e *indimostrabile*. Dunque, ai pensatori che cercano la *possibilità* di una vera conoscenza umana invece di prendere atto della sua esistenza, non resta che porre due domande: In che modo lo spirito passa dalla regione delle idee a quella delle cose esistenti? A tale quesito è possibile dare due risposte, entrambe rigettate dal Galluppi poiché nessuna delle due

riuscirebbe, da ultimo, a salvare la *realtà* della conoscenza. La prima risposta possibile, ripone la conoscenza esclusivamente nei fenomeni, nelle *apparenze*. Questa soluzione, che appartiene alla filosofia del trascendentalismo, distrugge, per il filosofo calabrese, la realtà dell'umana conoscenza¹. L'altra risposta, che si pone contro a questa soluzione, è quella di più antica memoria, la quale considera le idee come *immagini* esatte, ossia come *rappresentazioni fedeli* delle cose esistenti². Ma, da ultimo, come si

- 1 Qui è utile riportare quasi per intero il passo galluppiano, poiché il bersaglio polemico è proprio la filosofia di Kant, di cui si vedrà nel prossimo capitolo lo stretto legame con la speculazione del filosofo calabrese: «Alcuni filosofi cercando la possibilità di una conoscenza reale in noi invece di riconoscerne l'esistenza, hanno enunciato questa ricerca nel modo seguente: *Come lo spirito passa egli dalla regione delle sue idee a quella delle cose esistenti?* Lo spirito umano, hanno egli ancora detto, non è capace di altra cosa se non che di sole idee. Supposta questa dottrina i filosofi si son divisi in due opinioni: alcuni hanno creduto che lo spirito umano non può affatto conoscere le cose esistenti; che egli non possiede altra cosa se non che le proprie idee; e che perciò la sua scienza si limita alla conoscenza di alcuni *fenomeni* che si chiamano anche *apparenze*; ma che una conoscenza delle cose in sé stesse considerate è impossibile per l'uomo. [...] Si vede chiaramente che la prima opinione facendo girare lo spirito in un circolo di apparenze, distrugge la realtà delle nostre conoscenze. La conoscenza non è che un nome vano se essa non è la conoscenza di qualche cosa; un oggetto è un nulla se non è qualche cosa reale. Se tutta la nostra scienza non è composta se non che di *apparenze*, la nostra scienza tutta intera è vana, e la realtà della conoscenza umana è distrutta». P. GALLUPPI, *Elementi di filosofia*, Volume Secondo, pagg. 6-7.
- 2 «La seconda opinione ammette la realtà della nostra conoscenza senza alcun fondamento. In primo luogo se lo spirito umano non fosse capace di altra cosa se non che delle sole idee, come potrebb'egli conoscere la conformità di queste idee con gli oggetti? Se un uomo vede un ritratto senza mai aver giammai veduto l'originale, può egli forse conoscere se un tal ritratto sia una produzione arbitraria del pittore, o pure sia la copia di un uomo realmente esistente? E qualora gli si dicesse che il ritratto si riferisce ad un oggetto reale, può egli giammai conoscere senza aver veduto quest'oggetto la similitudine o la differenza del ritratto dell'oggetto medesimo? Da tutto ciò si dee concludere che i filosofi, i quali definiscono le idee per le rappresentazioni degli oggetti, non possono stabilire su di un solido fondamento la realtà delle nostre conoscenze».

può provare l'esatta conformità tra le cose e le idee? Ossia, «Se le nostre idee sono le rappresentazioni, le immagini degli oggetti, qual mezzo abbiamo noi per conoscere la conformità di queste immagini coi loro originali?». Galluppi, non soddisfatto, stabilisce che se lo spirito è capace di conoscenze, non può ritrovare queste se non in sé stesso, poiché è un fatto assodato che la percezione del *me* è nel *me stesso*. Allo stesso modo è anche nel *me* la percezione del *di fuori*, in quanto la percezione d'un oggetto esterno avviene mediante le affezioni da esso prodotte nello spirito: infatti, queste, essendo nello soggetto, sono presentate dalla coscienza: «Nella coscienza dunque di sé è riposto il fondamento della scienza dell'uomo»¹. Detto questo, le umane conoscenze si suddividono in due sistemi: l'uno ha per oggetto immediato l'oggetto mediato dalla conoscenza, ossia il *fuor di me*, la natura sensibile; l'altro ha per oggetto immediato l'oggetto immediato della coscienza, ossia l'io e

Ivi, pag. 7.

- 1 «Ma come lo spirito passa egli dalla regione delle sue idee a quella dell'esistenza? Lo spirito non può uscire da sé stesso; se adunque egli è capace di conoscenze reali; non può ritrovare queste conoscenze se non che in sé stesso. Ma può egli forse trovare in sé stesso delle conoscenze reali? [...] Noi abbiamo stabilito che il primo fatto da cui dee partire la filosofia è la percezione del *me*, il quale percepisce *un di fuori*. Ora la percezione del *me* e delle sue modificazioni da noi chiamata *coscienza*, è nel *me* stesso questa percezione non è dunque in una regione da quella dell'oggetto percepito. Ma si replica, se la percezione del *me* è nel *me stesso*, il *fuor di me* non è certamente nel *me*. Or come, si domanda, lo spirito il quale non può uscir da sé stesso può egli arrivare ad avere una conoscenza reale di ciò che è fuor di sé? Lo spirito percepisce in sé alcune modificazioni passive, o in altri termini alcune passioni: percependole percepisce ancora l'agente esterno: sentirsi affetto è sentire qualche cosa da cui lo spirito è affetto. [...] Lo spirito è limitato, e nel suo limite sente l'agente esterno *il fuor di sé* che lo limita. Tale è la natura del sentimento primitivo, che noi dobbiamo limitarci a riconoscere. Lo spirito non percepisce dunque gli oggetti esterni se non in sé stesso, e nella coscienza di sé stesso è riposto il fondamento della scienza dell'uomo». *Ivi*, pag. 8.

le sue modificazioni. All'origine la coscienza presenta più oggetti insieme, cioè il soggetto pensante con le sue modificazioni e gli oggetti esterni che così appaiono allo spirito. Ma per far sì che l'*albero* della coscienza abbia il suo sviluppo, per Galluppi è necessaria l'azione della meditazione *sui materiali*, la quale divide le *esistenze* per poi unirle, dando così origine ai *giudizi primitivi*, ossia le *verità prime di fatto*. Il soggetto, se inteso passivamente, infatti, non è capace né di conoscenze vere, né di false, tant'è che la verità e la falsità ricade solamente sulla meditazione, giacché il soggetto possiede la verità quando afferma *ciò che è*, o nega *ciò che non è*, e quindi ne consegue che proprio nei giudizi risiede la verità e la falsità che si vuole affermare¹. Ora, ciò che determina lo spirito a giudicare in una maniera piuttosto che in un'altra si chiama *motivo del giudizio*. La coscienza, che è il sentimento del me e delle sue modificazioni, è il motivo *immediato* di i giudizi primitivi che riguardano lo spirito umano. Non solo, ma la stessa è anche il motivo mediato di tutti i giudizi primitivi che riguardano i corpi esterni. Come si è già visto, il primo motivo di questi giudizi è la sensibilità esterna, in quanto la sensazione rende presenti allo spirito gli oggetti esterni; inoltre, poiché il soggetto si domanda per quale motivo li sente, e questo è certamente testimonianza della coscienza, ne consegue che essa coscienza è di tali giudizi il motivo mediato. È d'uopo ricordare, che la coscienza percepisce il *me* come limitato da un *fuor di me*. Da ciò, ne deriva, che, se non si

1 «Riguardato lo spirito come passivo non è capace né di conoscenze vere, né di conoscenze false: egli è a questo riguardo come una tela, su cui si fanno diverse pitture. La verità o la falsità si dee riportare nell'esercizio della meditazione. Lo spirito possiede la verità, quando egli afferma ciò che è, o nega ciò che non è; nel caso contrario egli erra; la verità e la falsità risiedono dunque ne' nostri giudizi». *Ivi*, pag. 10.

ammette l'esistenza di questo fuor di me, la testimonianza della coscienza sul proprio essere diviene illusoria, e quindi, la coscienza non può più essere motivo legittimo per gli oggetti immediati. Se si ammette la testimonianza della coscienza per gli oggetti immediati di essa, si deve ammettere lo *stato passivo* del me, e, di conseguenza la realtà *dal di fuori* che modifica il me. «Che cosa è mai», dice l'autore, «la sensazione se non un sentir qualche cosa?». Per Galluppi, l'idealismo riduce ad un *nulla* l'esistenza della sensazione¹; al contrario, per il Nostro, urge dimostrare che qualsiasi sensazione è la rivelazione di una realtà esterna, e per fare questo, il Galluppi, che come sempre non vede alcuna frattura tra filosofia e storia della filosofia, passa brevemente in rassegna alcune importanti dottrine della conoscenza della modernità. A Leibniz, che, togliendo la differenza tra lo stato passivo ed attivo dell'essere, era arrivato ad affermare che le modificazioni dello spirito nascessero esclusivamente dal *suo interiore*, Galluppi oppone che tutte le sensazioni, per via della testimonianza della coscienza, si presentano al soggetto quali effetti di un oggetto esterno². Rispetto a Malebranche, il quale ammette che le sensazioni sono prodotte *nel me* da Dio, il filosofo di Tropea afferma che tal fenomeno non può essere, per il fatto che, come lo stesso Malebranche afferma, Dio è per sua natura semplice,

1 «Nell'ipotesi dell'idealismo la sensazione non sente – direi *non è un sentir qualche cosa*, perché la sensazione non sente – alcuna cosa; essa non è dunque in tale ipotesi un sentire, e la sua esistenza è un bel nulla». *Ivi*, pag. 12

2 «La scuola di Leibnitz [...] insegna che tutte le modificazioni dell'anima nascono dalla forza unica di rappresentar l'universo, gli atti perciò della volontà e della sensazione nascono, secondo questa scuola, dallo stesso principio: dico [...] che non solamente le sensazioni si presentano alla coscienza come indipendenti dalla volontà, ma ancora come effetti di un'agente esterno, e la coscienza percepisce il me come limitato da un di fuori». *Ivi*, pag. 13.

laddove il *di fuori* è di sua natura molteplice. Proprio in virtù di questa opposta natura, l'uno non si può *confondere* con l'altro, ossia il di fuori con il Divino¹. Tuttavia, occorre ancora dimostrare che il *di fuori* sia veramente il *molteplice*. Ma, esso, per Galluppi, è sicuramente tale, tant'è tutto quello che si obietta contro la *molteplicità* del *di fuori*, in realtà, ne dà conferma. Le obiezioni sono costituite dai fatti e il Galluppi, da buon empirista, non li trascura, concludendo così che essi «suppongono l'esistenza del molteplice e si spiegano per mezzo della stessa»². I fatti, per Galluppi, non rivelano solamente l'apparenza della molteplicità del *di fuori*, ossia, del *mondo esterno*, ma la molteplicità *effettiva e reale*. Ciò che appare molteplice è tale, *non potendo ciò che è semplice*

- 1 Per mostrare la posizione del Galluppi nei confronti della gnoseologia di Malebranche è utile riportare integralmente il seguente estratto: «[Per Malebranche] ciò che si chiama *visione mentale* o formazione delle idee, altro non è che una serie di rivelazioni emanate dal creatore. Allora quando noi rivolgiamo volontariamente il pensiero su qualche oggetto, non è la nostra volontà che crea le idee; colui che ha creato tutte le cose le svela nell'anima, e le rende a lei presenti. Così secondo questi filosofi è tutto pieno di Dio; è poco per essi, che nulla vi sia esistente se non per la sua volontà che non vi sia potere alcuno che non risalga originariamente al lui; essi spogliano la natura e gli esseri creati da ogni forza, affine di rendere più immediata la dipendenza in cui questi sono da Dio. Ma questi filosofi non considerano che la loro dottrina, invece di esaltare la grandezza di questi attributi, non fa che diminuirli. Havvi certamente maggior potenza di Dio nel ripartire un certo grado di potere alle sue creature, che nel far tutto egli stesso per una diretta volontà: havvi certamente maggior sapienza nell'aver accomodato l'universo nel principio con una sì perfetta provvidenza, che da sé stesso esso serva, e col suo proprio meccanismo, alle mire della Provvidenza, che il suo grande Autore fosse obbligato ad ogni istante di accorciarne le parti, e di rianimare, col suo soffio, tutta l'attività di questa macchina prodigiosa. Noi non abbiamo altra guida ne' nostri giudizi su la causalità, se non l'esperienza. Ora l'Essere Supremo è al di là dell'esperienza. Con quale mezzo dunque daremo noi ad effetti sensibili una causa invisibile, e che non può cadere sotto i sensi?», P. GALLUPPI, *Lettere filosofiche*, pagg. 163-164
- 2 P. GALLUPPI, *Elementi di filosofia*, pag. 13.

*apparire molteplice*¹. Un ulteriore *motivo del giudizio* è la memoria, in quanto essa rende presenti allo spirito i prodotti della meditazione. Se una cosa, infatti, si ricorda, è proprio perché se ne ha coscienza; ne consegue che anche in tal caso la coscienza funziona da *ultimo motivo*, insomma, da *motivo mediato*. Tuttavia, vi sono delle cose che non si manifestano direttamente al soggetto, ma ad altri, che poi le fanno conoscere al soggetto in questione, e dunque, per questo, si aggiunge un altro *motivo del giudizio*, ossia *l'altrui autorità*. Ciò nonostante, le conoscenze che si acquistano tramite questi tipi di motivi, sono esclusivamente particolari. Invece l'uomo possiede anche conoscenze di tipo *universale*, di cui il Galluppi dà presto spiegazione². Le conoscenze universali possono essere *necessarie* o *contingenti*. Le conoscenze necessarie provengono dalla comparazione delle idee, poiché solo attraverso la *comparazione* nasce nel soggetto la percezione della *convenienza* o della *ripugnanza* delle idee. Questo tipo di percezione viene

- 1 «Tutti questi fenomeni che ci si obbietano, suppongono l'esistenza moltiplice (*sic!*), e si spiegano per mezzo della stessa: un corpo sembra di un modo per mezzo della vista, e di un altro per mezzo del tatto; poiché esso agisce diversamente su due organi diversi: sul tatto agisce immediatamente; sugli occhi agisce mediatamente per mezzo de' raggi luminosi. [...] Tutti questi fenomeni dunque hanno luogo nella supposizione che l'esistenza esterna sia moltiplice. Ma supponendo che un essere unico e semplice modifichi lo spirito il quale è anche semplice, non sembra possibile che l'esistenza esterna apparisca in modi diversi. Il modo in cui questo apparisce è un risultamento della natura dell'agente e del paziente, e non può perciò essere che unico e semplice ancora esso». *Ivi*, pag. 13.
- 2 Questa infatti è la questione che si pone il Galluppi: «Lo spirito umano è capace di conoscenze universali? Queste conoscenze sono di sue specie, cioè ve ne sono di quelle che sono *a priori* e *necessarie* e di quelle che sono *a posteriori* e *contingenti*; e per dirlo altrimenti, vi sono conoscenze universali che lo spirito acquista col semplice paragone delle idee e delle conoscenze universali, cui egli acquista con la sola esperienza, col solo esame de' fatti particolari?». P. GALLUPPI, *Saggio filosofico...*, Volume Primo, pag. 49.

chiamata dal Galluppi col nome di *evidenza*. Le conoscenze contingenti derivano dalla comparazione di alcuni fatti particolari in seguito della quale il soggetto si innalza dalle conoscenze particolari ad una conoscenza *generale*. Questa maniera di conoscere, ovviamente, si chiama *induzione*. Le conoscenze *dedotte* invece vengono formate attraverso il *raziocinio*.

Tirando le somme, dunque, sono ben sette i *motivi legittimi* della conoscenza dell'uomo, e sono, nell'ordine: coscienza, sensi esterni, memoria, autorità, evidenza, induzione e raziocinio. Ma il motivo che sta al di sopra di tutti, *ça va sans dire*, è la coscienza, poiché tutti gli altri motivi infatti, hanno valore in quanto poggiano sulla coscienza *verace fondamento* di tutto il sapere. Tali *motivi* sono tutti in relazione tra di loro, e l'uno serve all'altro per assicurarsi, ma è solamente la coscienza che può assicurarli tutti, infatti, come afferma il Galluppi: «Questi motivi sono subordinati l'uno all'altro fino all'ultimo, che è indipendente». Dunque tutti dipendono dalla coscienza, la quale, invece, dipende solamente da sé stessa.

In ogni caso, è sempre necessario ricordare, che Galluppi, per opporre il suo sistema filosofico a quello kantiano, lo chiamò sempre “filosofia dell'esperienza”¹, e infatti, è questo il punto fondamentale di tutto il suo discorso intorno alla teoria della conoscenza, soprattutto per cominciare a mettere a fuoco affinità e differenze con il criticismo di Immanuel Kant.

Qui, come si vedrà anche più estensivamente nel successivo capitolo, la questione si fa assai complessa perché, per Galluppi, l'esperienza non è solamente il *puro dato sensibile*, ma anche l'*elaborazione del dato sensibile mediante i rapporti di identità e di differenza*. Scrive Francesco Fiorentino

1 Il Galluppi è alquanto netto su questo: «Bisogna rigettare la filosofia trascendentale, ed ammettere la filosofia dell'esperienza». *Ivi*, pag. 221. Si vedrà come questa affermazione potrà essere smentita proprio attraverso la stessa *filosofia dell'esperienza* galluppiana.

a riguardo: «Questa elaborazione accompagnata da questa produzione è appunto l'indizio manifesti della influenza kantiana, Può il Galluppi disconoscere, sconfessare la parentela della sua filosofia col criticismo, ma chi non suole fermarsi alla buccia, crederà più al fatto che alla dichiarazione dell'autore»¹.

Comunque sia, per Galluppi vi sono due tipi differenti di esperienza, l'esperienza *primitiva* e l'esperienza *secondaria* (o *comparata*). L'esperienza primitiva è composta esclusivamente da elementi oggettivi, poiché la connessione tra il soggetto e il predicato in tali giudizi è data dalla *sintesi reale*², mentre l'esperienza è composta sia da elementi soggettivi che da elementi oggettivi, poiché, in tale caso, si hanno nei giudizi il *rapporto tra fatti*³.

- 1 FRANCESCO FIORENTINO, *Manuale di Storia della Filosofia ad uso dei Licei*, Morano, Napoli 1887, pag. 610. Prima di lui anche Spaventa: «[Galluppi] pare pretto empirista, un nuovo Locke, puro psicologista. Procedo empiricamente, colla semplice osservazione, nega il *giudizio sintetico a priori*, e non intende il senso di questo problema [...], pare insomma di tutt'altro *infetto*, che di kantismo. E contuttociò è kantista; è kantista quasi senza saperlo, quasi suo malgrado, per una forza superiore alla sua volontà». B. SPAVENTA, *La filosofia italiana dal secolo XVI al nostro tempo*, in ID., *Opere*, pag. 1308.
- 2 Quando si tratta della *sintesi* in Galluppi, si deve tener conto di un numero abbastanza nutrito di ripartizioni. Anzitutto, per il filosofo calabrese, ovviamente la *sintesi* è la capacità di riunire le percezioni precedentemente distinte dall'analisi. Qualsiasi giudizio, positivo o negativo che sia, è il primo atto della *sintesi*. Ma la *sintesi* si può per l'appunto dire in diversi modi: vi è dunque la *sintesi reale* o *naturale* per la quale si uniscono cose reali e realmente unite per natura; la *sintesi ideale*, dalla quale provengono le relazioni e i rapporti la cui realtà è solamente nello spirito e la *sintesi immaginativa*, per cui si radunano in una percezione complessa, alla quale non corrisponde alcun oggetto naturale, diverse percezioni, le quali hanno però ognuna un oggetto naturale. Inoltre, la *sintesi ideale* si divide a sua volta in *sintesi ideale oggettiva*, ossia quella che fa conoscere le relazioni logiche tra gli oggetti reali, e una *sintesi ideale soggettiva*, che fa conoscere le relazioni logiche tra le idee dello spirito. Invece, la *sintesi immaginativa* si divide in *civile*, la quale riguarda oggetti reali ma *fattizi* (*sic!*) e la *sintesi immaginativa poetica* che si riferisce ad oggetti chimerici.

Ora, e qui sta la fondamentale torsione kantiana del Galluppi, pur i fatti essendo elementi prettamente oggettivi, è proprio una *veduta* dello spirito che unisce questi fatti, affermando chiaramente lo stesso filosofo che «I rapporti sono un prodotto dell'attività sintetica dello spirito»¹. Quindi, se i rapporti sono un prodotto dell'attività sintetica dello spirito, la conoscenza per il Galluppi, contrariamente a quanto egli stesso dice, non può essere solamente *empirica*, come egli pretendeva. E in questo consta la radice fondamentale dell'involontario *kantismo* galluppiano da dove riprenderà la parte successiva.

3 In tal caso è doveroso riportare per esteso l'intero passo galluppiano: «I primi giudizi dell'esperienza hanno per oggetto gli individui, e costituiscono l'esperienza *primitiva ed immediata*; così quando io bevendo dell'acqua, giudico: *quest'acqua ha la qualità di estinguer la mia sete*, un tal giudizio sperimentale io lo chiamo *esperienza immediata o primitiva*. Or la sintesi che mi dà questo giudizio è una sintesi reale; questa esperienza è dunque composta di soli elementi oggettivi, poiché il soggetto, e la qualità che al soggetto si attribuisce son cose reali, e la loro connessione è reale ancora. Questa sintesi non fa che ricomporre ciò che è ch'è stato offerto unito dalla sensibilità, essa si limita a scovire una congiunzione fra il predicato ed il soggetto, che realmente vi è, e non perviene a porvene una. Concludiamo: *l'esperienza primitiva ed immediata è composta di soli elementi oggettivi*. Se giudico, *l'acqua che ho bevuto oggi è identica sotto certi riguardi, o simile a quella che bevvi jeri; e le sensazioni che ho provato oggi bevendola, son simili a quelle che bevendola provai jeri*; questi due giudizi i quali mi esprimono ciascuno il rapporto di identità fra due fatti, costituiscono l'*esperienza secondaria o comparata*. Ora in questi giudizi entra per elemento necessario il rapporto d'*identità*; vi entra dunque un elemento soggettivo: *l'esperienza comparata è dunque composta di elementi oggettivi, e di elementi soggettivi*». P. GALLUPPI, *Elementi di Filosofia*, Volume Secondo, pagg. 41-42.

1 «Ma non bisogna credere, che nulla vi sia di oggettivo in questo rapporto: esso è un effetto dell'attività dello spirito, ed insieme un'azione degli oggetti esterni su di lui. Se i due corpi non agissero simultaneamente su lo spirito, egli non potrebbe paragonarli, e scovire il rapporto di cui si parla; questa relazione di causalità co' termini di paragone, costituisce secondo me l'*oggettività* del rapporto: io riguardo questo come un effetto, le cui concause sono azioni degli oggetti esterni su lo spirito, e l'operazione sintetica dello spirito su le idee prodotte da questi soggetti». *Ivi*, pag. 133.

PARTE SECONDA

Dalla filosofia dell'esperienza all'idealismo nuovo

CAPITOLO PRIMO

Il rapporto di Galluppi col kantismo

1. - Lo scontro tra oggettivismo e soggettivismo

Si è già detto di quanto problematico possa risultare il compiere un'analisi della gnoseologia di Pasquale Galluppi, in quanto in essa occorrono una molteplicità di elementi e un *sincretismo di vecchio e nuovo*, in cui, l'autoassunzione della denominazione di *filosofia dell'esperienza*¹, può mettere in seria difficoltà il lettore. Anche i filosofi con cui egli fa la sua storia della filosofia, motivando così inoltre la genesi del suo sistema filosofico, a causa di qualche stranezza metodologica del filosofo calabrese e della quantità riferimenti svolti, talvolta possono confondere.

Infatti, per spiegare la sua dottrina, il Galluppi la confronta con quella di Leibniz, affermando assieme a lui così – cosa alquanto fuorviante per

1 La quale, in verità, viene continuamente ribadita dallo stesso Galluppi: «Chiamo *filosofia dell'esperienza* quella la quale pone: 1°. che i dati sperimentali ci rilevano dell'esistenze reali in sé, e che pone questi dati tra le nostre conoscenze primitive; 2°. che riguarda la connessione fra l'esistenze, cioè fra la modificazione ed il soggetto, fra l'effetto e la causa, come reale e non soggettiva, e che perciò ammette nello spirito quella facoltà di sintesi che nella Psicologia abbiamo chiamato *sintesi reale*» P. GALLUPPI, *Elementi di filosofia*, pag. 222.

un *filosofo dell'esperienza* – che il soggetto, lo spirito, non è assolutamente come una *tabula rasa*, ma che in realtà vi sono numerosi concetti che il soggetto ricava in sé stesso compiendo le operazioni di analisi e di sintesi. Inoltre egli ammette alcuni *sentimenti* che *contengono* i materiali e le *condizioni* di tutte le *idee naturali*¹. Galluppi è concorde col filosofo tedesco anche nell'esistenza di «molte idee essenziali all'intendimento che l'anima non ha bisogno di *ricavare dalle impressioni de' sensi esterni*, ma che può ricavare dal proprio fondo», e ancora prosegue:

«Ma io non mi contento di rimanermi in idee vaghe: io determino le mie espressioni. L'anima nostra ha un'attitudine, una preformazione naturale per alcune idee; poiché: 1° ella ha originariamente ed incessantemente i sentimenti necessari a formarsi tali idee; 2° questi sentimenti sono i materiali delle idee; 3° l'anima ha originariamente nella sua natura le facoltà necessarie per formarsi tali idee; 4° l'anima ha in sé originariamente la disposizione che pone in esercizio le facoltà elementari della meditazione»²

Detto questo, si comprende in maniera abbastanza chiara la ragione per cui, almeno a parole, l'avversario di Galluppi non può essere che Kant e il suo apriorismo, inteso come una forma di conoscenza preformata rispetto all'esperienza, esperienza che per il filosofo calabrese doveva essere *l'unica sorgente*, dell'*oggettività* e della *realtà* del sapere. Più volte il Galluppi ripete che per lui la filosofia può essere solamente dommatica, e

1 «La Provvidenza ha fatto l'uomo capace di piacere e di dolore e lo ha disposto all'attenzione ed all'analisi. Gli ha dato la facoltà di riprodurre i suoi pensieri, secondo la legge dell'associazione: con ciò lo ha predisposto e preformato per la sintesi. Io posso accordargli, anzi, sostengo, che vi sono molte idee, che lo spirito ricava dal fondo del proprio essere, meditando sul sentimento di sé stesso; io non solo gli accordo che vi sono in noi, queste disposizioni e virtualità naturali, ma ammetto certe modificazioni passive ossia i sentimenti, che contengono i materiali o le condizioni di tutte le idee naturali. Io non ho espresso la mia dottrina con de' paragoni, ma colla precisione filosofica». P. GALLUPPI, *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*, Volume Terzo, Tipografia Giovanni Silvestri, Milano 1846, pag. 309.

2 *Ivi*, pag. 312.

dunque, per il filosofo calabrese, il kantismo, sostanzialmente, significa nient'altro che *scetticismo*, proprio a causa di quell'apriori soggettivo che trascende ogni esperienza¹.

Tuttavia il suo continuo voler affermare la sicura radice sperimentale della sua dottrina filosofica lo condusse talvolta a delle contraddizioni che rischiavano di far vacillare proprio quella radice tanto ostentata. Per il filosofo calabrese infatti, la scienza, intesa come la parte più *sicura* della conoscenza umana, da ultimo, si può definire come *soggettiva*, a differenza della conoscenza sensibile, la quale è *oggettiva*. Affermando questo si dà così un valore puramente *logico* alle conoscenze necessarie e universali, ossia alle conoscenze scientifiche, mentre solo le conoscenze particolari e

1 Notevole è, soprattutto per lo svolgimento del presente capitolo, che vuole tirare le somme sul rapporto speculativo tra Galluppi e Kant, il seguente passo, che vale la pena riportare quasi nella sua interezza: «La conclusione finale del kantismo [...] è stata l'incomprensibilità delle cose tutte e l'assoluta ignoranza dello spirito umano su tutti gli oggetti in sé. Lo scetticismo antico, secondo Sesto empirico, si limitava a dire, che la verità non si era trovata, ma non insegnava l'impossibilità di trovarla. Kant ha fatto di più: egli ci ha tolto qualunque realtà in sé; ed egli decide essere impossibile all'uomo di possederla. Ma il metodo critico, di cui Kant è l'autore, è insieme dommatico e scettico. La questione sui principi delle conoscenze umane ha due parti distinte l'una dall'altra, e che non bisogna confondere. L'una è quella dell'origine e della formazione della nostra conoscenza, e l'altra quella della realtà e della certezza della conoscenza stessa, e per conseguenza dei fondamenti sui quali noi giudichiamo. Kant è dommatico deciso su la prima questione. Egli fa l'analisi della nostra conoscenza, come se ne fosse stato il creatore: determina gli elementi *a priori* della *sensibilità*, quelli dell'*Intelletto*, e quelli della *Ragione* con un tono dommatico che sorprende; egli determina la diversa combinazione di questi elementi non solamente fra loro, ma eziandio cogli elementi che dice venire dal di fuori. Kant è dommatico su la prima questione. Egli è più che scettico sulla seconda. Ma il dommatismo e lo scetticismo assoluto si contraddicono scambievolmente: una filosofia, che li racchiude tutti e due nel suo seno non può dunque essere che assurda. [...] Questo è un sistema di elementi incompatibili» P. GALLUPPI, *Lettere filosofiche sulle vicende della filosofia, relativamente a' principii della conoscenza umana da Cartesio insino a Kant inclusivamente*, nuova edizione a cura di A. Guzzo, Vallecchi, Firenze 1923, pagg. 264-265.

contingenti si possono dire come *oggettive*. Questo per il Gentile avrebbe rischiato di condurre «il Galluppi al nominalismo; perché se le nostre conoscenze veramente oggettive sono quelle fornite dai giudizi particolari dell'esperienza immediata, sfuma la realtà dell'universale»¹. A nulla vale il fatto che il Galluppi indichi la scienza come un prodotto dello spirito con elementi provenienti dall'esperienza primitiva, parole dove riecheggia palesemente l'assonanza con Kant. È lo *spirito che costruisce* la scienza della natura con i dati che provengono dai sensi. Il filosofo calabrese continua a negare la *soggettività* della scienza, in questo tentando di rimarcare la presunta differenza della sua *filosofia dell'esperienza* col criticismo kantiano, affermando l'oggettività della *sintesi reale* – che in questo, per l'Autore si distingue dalla *sintesi ideale* – tuttavia questo non annulla affatto la soggettiva opera di unificazione compiuta dallo spirito². Tuttavia, nonostante queste negate affinità, per

1 G. GENTILE, *Storia della filosofia italiana dal Genovesi al Galluppi*, Volume Secondo, Sansoni, Firenze 1937, pagg. 65-66.

2 «Il nostro spirito ha una moltitudine di percezioni che egli lega e congiunge insieme. La filosofia critica ha elevato la seguente quistione: *La connessione tra le nostre percezioni è essa oggettiva, o soggettiva? È essa a priori, o a posteriori?* La quistione era degna della filosofia e meritava un esame diligente: si dee alla filosofia critica la gloria di averla proposta. Ma essa ha errato nella soluzione. L'esperienza, ha essa detto, non è possibile sempre: una connessione tra le nostre percezioni e la rappresentazione di questa connessione è *a priori* in noi; essa è un elemento soggettivo dell'esperienza, il quale nella sintesi colla materia che ci è data, acquista un valore oggettivo; e così lo spirito legando gli scarsi caratteri a lui dati, costruisce il gran libro della natura. Noi riconoscendo il merito della quistione proposta [...] ne abbiamo dato una soluzione differente. Vi è una congiunzione tra le nostre percezioni [...] una oggettiva ed un'altra soggettiva. La prima è offerta allo spirito, la seconda è un prodotto della sua attività: lo spirito colla sua meditazione osserva la prima, ma forma la seconda. La prima ci dà l'esperienza primitiva; la seconda l'esperienza comparata. L'esistenze son date allo spirito, egli ne è lo spettatore, e non il conoscitore: una connessione tra l'esistenze gli è anche data: egli dee conoscerla, non ispiegarla o comprenderla. L'esperienza primitiva è composta di soli elementi oggettivi: l'esperienza comparata è composta di elementi oggettivi, e soggettivi. La sintesi reale unisce

Galluppi, in Kant non si può parlare affatto di una *reale conoscenza* per lo spirito, ma dato l'assoluto soggettivismo ravvisato dal filosofo calabrese nel criticismo, solamente di una conoscenza ridotta ad un «sogno costante»:

«La filosofia di Kant ed il *trascendentalismo*, lungi dallo stabilire la realtà della conoscenza, tende radicalmente a distruggerla. Tutte queste osservazioni mi hanno obbligato a meditar di proposito la dottrina della conoscenza, ed a cercare, per quanto mi è possibile, di perfezionarla»¹

Viste queste affermazioni così perentorie, il Galluppi in tutta la sua opera tiene a mostrare le divergenze tra il suo sistema e quello kantiano, che verranno elencate, sinteticamente, qui di seguito. Ciò nonostante, si vedrà come certe differenze, così spesso sottolineate dal Barone di Tropea, per certi versi saranno da lui, volontariamente o involontariamente, superate, rendendolo un primo passo fondamentale per la penetrazione e per la comprensione del kantismo nella penisola italiana.

Come già detto, la *filosofia dell'esperienza* del Galluppi, in quanto tale, pone solamente i *dati sperimentali* tra le conoscenze reali. Per il suo sistema infatti solo la relazione che avviene tra la modificazione ed il soggetto e quella tra la causa e l'effetto si può dire come reale, poiché il metodo è proprio quello dell'*esperienza*. Tuttavia la congiunzione tra le percezioni che costituiscono un oggetto empirico, è contingente e dunque soggettiva. Questo dunque rappresenta la prima grave fallacia del trascendentalismo kantiano².

elementi oggettivi solamente; la sintesi ideale unisce elementi oggettivi, e soggettivi insieme». P. GALLUPPI, *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*, Volume Terzo, pagg. 288-289.

- 1 P. GALLUPPI, *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*, Volume Primo, pag. 7.
- 2 Questo accade perché il Galluppi ritiene fondamentale tenere ferme le differenze tra le due forme di esperienza: «I primi giudizi dell'esperienza hanno per oggetto gli individui, e costituiscono l'esperienza *primitiva* ed *immediata*: così quando io,

Il filosofo di Königsberg, in questo ponendosi sulla scia della prospettiva humiana, afferma che l'esperienza non dà allo spirito l'idea della connessione necessaria, e, quindi, della causalità, concludendo così che essa, non essendo nelle cose osservate, è in *chi osserva le cose*, dunque, essa se non è data nell'esperienza, è *la forma stessa dell'esperienza*, lo stesso principio che rende possibile l'esperienza. Pertanto, la causalità è per Kant un puro concetto dell'esperienza, una nozione *a priori*, una *categoria*. Così stando le cose, per Galluppi, le categorie della *Critica*, hanno un piede nel soggettivismo e uno nell'oggettivismo: esse infatti, sono soggettive, sono pure leggi dell'intelletto, ma, al contempo, come vuole il filosofo tedesco, hanno valore oggettivo, poiché, combinandosi con gli oggetti sensibili, diventano leggi della natura¹. Secondo il filosofo

bevendo dell'acqua giudico: *Quest'acqua ha la qualità di estinguer la mia sete*: un tal giudizio particolare io lo chiamo *esperienza immediata, o primitiva*. [...] Questa sintesi non fa che ricomporre ciò che è stato offerto unito alla sensibilità; essa si limita a scoprire una congiunzione fra il predicato, ed il soggetto, la quale vi è, non già a porvene alcuna. [...] Ma questi giudizi particolari non possono generalizzarsi, e costituire l'esperienza su cui sono fondate le scienze, se non per mezzo della combinazione de' due elementi soggettivi [...]. Una generalizzazione è indispensabile per poter dire: *l'esperienza m'insegna, che l'acqua ha l'attributo di estinguer la sete*. Ma tutto ciò significa che lo spirito dee vedere un rapporto d'identità tra questi due soggetti particolari. [...] I giudizi i quali mi esprimono il rapporto d'identità tra due fatti, costituiscono l'esperienza secondaria o comparata. Ora in questi giudizi entrano per elementi necessari le nozioni d'identità e di diversità: vi entrano dunque degli elementi soggettivi, in combinazione cogli oggettivi. *L'esperienza comparata è dunque composta di elementi oggettivi, e di elementi soggettivi*. La distinzione delle due esperienze è della più alta importanza, per determinare il valore delle nostre conoscenze». P. GALLUPPI, *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*, Volume Terzo, pagg. 276-277.

- 1 «[Kant] ammise il principio di Leibniz, che tutti gli elementi delle conoscenze necessarie derivano dal soggetto, non dall'oggetto. La modificazione non può aver esistenza senza la sostanza Il numero è impossibile senza l'unità. L'effetto è impossibile senza la causa; ecco alcune conoscenze necessarie; queste son fondate su nozioni di sostanza, e di accidente, di numero, di causa e di effetto. Queste nozioni sono *a priori* nel nostro intelletto, indipendentemente

calabrese questo costituisce una grave contraddizione in quanto esse costituirebbero una strana crasi di *soggettività* e *necessarietà*, che va contro alla vera realtà dell'umana esperienza, in quanto l'elemento necessario non può essere quello soggettivo, ma quello assolutamente derivato dall'*esperienza*.

Kant concede a Hume il fatto che non si possa ricavare la causalità dagli oggetti della natura sensibile attraverso il procedimento analitico. E quindi, ecco il Galluppi porsi la questione: ma se l'analisi non può derivare nulla, come può la sintesi porre qualcosa?

Per Galluppi proprio nel porsi tale questione sta una delle fondamentali contraddizioni del kantismo, ossia nell'ammettere che le categorie dell'intelletto acquistino un valore *oggettivo* nell'esperienza, per cui, esse, leggi dell'intelletto, divengono, *leggi della natura*. Le categorie kantiane suppongono che la sintesi sia la prima operazione compiuta dall'intelletto e che l'analisi separi ciò che la sintesi ha posto ed unito. Ciò, da ultimo, risulta inammissibile, poiché la prima operazione dell'intelletto non può essere altro che l'analisi¹. Quest'ultima, infatti,

dall'esperienza. Ora se lo spirito forma le idee complesse degli oggetti dell'esperienza, è necessario di esaminare la natura degli elementi che lo spirito combina: e potendovi essere in questi alcuni elementi che vengono dallo spirito medesimo e che si possono chiamar *soggettivi*, la filosofia la quale dee determinare il modo della formazione degli oggetti dell'esperienza, dee ancora occuparsi a distinguere in essi quegli elementi, che lo spirito pone dal suo fondo». P. GALLUPPI, *Lettere filosofiche*, pag. 82.

- 1 «[Hume] ha detto: io non ritrovo alcuna connessione necessaria fra gli avvenimenti della natura; io non ho dunque alcuna nozione di questa connessione. Kant ha ammesso il principio di Hume, ma egli ha concluso altrimenti: la causalità, egli ha detto, non è nelle cose osservate, essa è dunque nell'osservatore: essa non è oggettiva, è soggettiva. Ma egli non gettò lo sguardo nella meditazione su l'insieme del suo sistema; egli ammise in seguito che le categorie dell'intelletto acquistano un valore oggettivo nell'esperienza; egli ammise che le leggi soggettive del nostro intelletto divengono leggi della natura stessa; egli riconobbe che, se le categorie entrano come elementi per sintesi nella formazione degli oggetti dell'esperienza, si possono distaccare per analisi.

scompone e disseziona gli elementi forniti dall'esperienza immediata, o sensibile, i quali, successivamente, vengono ricomposti ed uniti dall'operazione della sintesi per essere così compresi nei giudizi dell'esperienza riflessa. Quindi, se le operazioni svolte dall'intelletto, si facessero principiare da quella della sintesi, i giudizi, verrebbero composti e formulati *aprioristicamente* cogli elementi provenienti direttamente dal soggetto pensante. E, in contrasto con la dottrina kantiana, il filosofo calabrese ricava esclusivamente dall'esperienza il *fondamento primario e verace* di quello che è l'elemento soggettivo e necessario della conoscenza umana. La filosofia, per Galluppi, deve essere assolutamente *filosofia dell'esperienza*, e non il trascendentalismo di Immanuel Kant, pena, come sottolineato plurime volte, l'inevitabile deriva dello *scetticismo*¹.

Ora da tutto ciò avrebbe egli dovuto conoscere la contraddizione del suo sistema. O la causalità può ricavarsi per analisi dagli oggetti della natura sensibile, ed Hume ha torto negandolo; se Hume ha ragione, come dice Kant, la causalità non può derivarsi analiticamente dagli oggetti; ma se l'analisi non può derivarla, la sintesi non ve l'ha posta, ed il trascendentalismo crolla. Kant dice che la congiunzione, la quale si pone fra il moto del corpo urtante e quello dell'urtato, non viene mica dall'esperienza, ma che ella è soggettiva; ma se essa è soggettiva dee esser necessaria: ora lo spirito non vi ravvisa questa necessità; questa congiunzione non è dunque soggettiva, ma oggettiva. Io trovo questo argomento senza replica». P. GALLUPPI, *Elementi di filosofia*, pagg. 220-221.

- 1 «Se la congiunzione fra le percezioni di cui si compone un concetto empirico non è mica soggettiva, essa dee essere un dato dell'esperienza; l'analisi in conseguenza di questo concetto è la prima operazione dello spirito. La gran lite perciò tra la filosofia trascendentale, e la filosofia dell'esperienza può ridursi alla più semplice espressione col seguente problema: *La prima operazione dell'attività dell'intelligenza è ella la sintesi, o l'analisi?* Se è la sintesi, la congiunzione tra le diverse percezioni, che costituiscono un concetto empirico, è necessaria; ma non è necessaria; la prima operazione dell'attività dell'intelligenza è dunque l'analisi. Se la prima operazione dell'intelletto è l'analisi, bisogna ammettere una sintesi reale, bisogna perciò ammettere che la connessione fra l'esistenze, che costituiscono un oggetto completo di esperienza, è un dato dell'esperienza. Queste osservazioni ci danno il diritto di concludere, *che bisogna rigettare la filosofia trascendentale, ed ammettere la filosofia*

Detto questo, il Barone di Tropea tenterà continuamente per tutta la sua carriera filosofica di costruire un sistema filosofico a partire dai *soli dati dell'esperienza*. E la chiamerà *filosofia dell'esperienza*, proprio per contrapporla al criticismo di Immanuel Kant. Si tratta di vedere se il Galluppi sia riuscito in tale operazione, o meglio, sia riuscito a ritenere la sua dottrina gnoseologica entro i soli limiti dell'esperienza. La risposta, come si vedrà, non potrà essere che *negativa*, anche perché la distanza dal kantismo tanto affermata dall'autore, in realtà, non risulta essere così marcata, dato che il filosofo calabrese finirà per accettare una rilevante parte dei risultati della speculazione del filosofo tedesco, nonostante le numerose prese di distanza, talvolta anche con toni duri e aspri, e persino con punte di sdegno, che si ritrovano in numerose pagine galluppiane. Il grande preconcetto del Galluppi che opera dietro a queste sprezzanti affermazioni è il fatto che, per lui, non solo Kant rappresenta l'ultima propaggine dello scetticismo filosofico, ma ne rappresenta la più estrema e *funestissima* conseguenza. Questo perché, anche presso tutte le epoche e tutte le forme della dottrina scettica, l'*autorità della coscienza* non venne, in qualche modo, mai posta in dubbio. Kant invece, nella sua forza demolitrice, ha toccato il punto estremo di tutto lo scetticismo, diventando così il *vero e proprio scettico* a cui tutti gli altri pensatori sembrano solamente, in realtà, preludere¹. Tuttavia tali parole, talvolta

dell'esperienza». *Ivi*, pag. 221.

- 1 Così scrive il Galluppi in una delle sue ultime opere di una certa rilevanza: «Gli scettici [...] ammettevano la realtà delle nostre modificazioni: qualunque filosofo dell'epoca cartesiana, non escluso Hume stesso, ha ammesso questa realtà. Kant ha rigettato l'autorità della coscienza: gli oggetti della coscienza non sono per lui più reali di quel che sono per gli scettici e per gl'idealisti gli oggetti de' sensi esterni. Questa dottrina [...] poté essergli suggerita dal domma di Senofane dell'impossibilità della generazione; Kant ricusò dunque l'autorità della coscienza, che gli scettici avevano rispettato. È questo il primo perfezionamento che egli ha dato al metodo scettico; ed è questa la prima differenza tra la filosofia scettica e la filosofia critica. La scettica non cercava, e non ispiegava il modo

non vanno intese proprio alla lettera, anche perché lo stesso Galluppi mostrò più di qualche volta pareri altalenanti nei confronti della figura speculativa kantiana.

Or dunque, già da questi punti si può comprendere come sia difficile fornire una valutazione univoca del sistema galluppiano, visto il suo carattere eterogeneo e talvolta ambivalente: il filosofo calabrese è il classico esempio di come una filosofia guardi nel medesimo momento sia al passato sia al futuro, e quindi, ne consegue la difficoltà dell'autore – e negli interpreti, nell'intenderla – di trovare una vera *sintesi* tra questi due momenti della storia del pensiero, i quali si determinano grazie alla fondamentale *azione esplicatrice* del criticismo kantiano. Tuttavia, la filosofia del Galluppi può essere meglio definita anche considerando il suo rapporto con il suo contraltare d'oltralpe, ossia con l'eclettismo di Victor Cousin¹, il quale condivide non pochi punti colla dottrina speculativa del Calabrese.

È lo stesso Galluppi nelle *Lettere filosofiche* a presentare l'eclettismo del Cousin come un passo innanzi – simile a quello compiuto dalla sua filosofia dell'esperienza – rispetto al sensismo e all'empirismo di stretta marca lockiana. Scrive Galluppi:

onde avviene l'apparenza degli oggetti esterni; né come si formano le nozioni degli oggetti supersensibili; e perciò non ispiegava onde avviene l'opposizione e l'antitetica de' pensamenti della ragione: ella si arrestava al fatto, e non pronunciava, ma sospendeva il giudizio circa la realtà degli oggetti esterni, e degli oggetti dell'intelligenza. Kant perfezionò notabilmente, su questo punto, la scettica. Egli pretese di avere spiegato *a priori* l'origine tanto degli oggetti apparenti, che d' prodotti del Pensiere e della Ragione: Da questa spiegazione egli dedusse l'impossibilità assoluta di conoscere alcun essere in sé. È questa la seconda differenza che passa tra il metodo scettico e il metodo critico» P. GALLUPPI, *Memoria sul sistema di Fichte*, a cura di G. Rametta, Inschibboleth Edizioni, Roma 2017, pag. 128.

¹ Per una trattazione del rapporto di Victor Cousin con la filosofia del Risorgimento si rimanda al volume di SALVO MASTELLONE, *Victor Cousin e il Risorgimento italiano*, Felice Le Monnier, Firenze 1953.

«Il signor Cousin aveva conosciuto le mostruose illazioni del sensualismo e le imperfezioni della filosofia lockiana; e questa conoscenza l'aveva menato alle idee ed alle leggi *apriori* del criticismo; da un'altra parte il risultamento scettico del criticismo gli recò con ragione spavento. In tali circostanze egli non credette di far di meglio, che stabilire la realtà e la certezza dell'umana conoscenza su la stessa base, su cui l'aveva stabilita Platone»¹.

Tale passo è particolarmente significativo, poiché, se si sostituisce al platonismo l'empirismo, esso diviene una sorta di sintesi del procedere filosofico dello stesso Galluppi. Simili infatti le biografie intellettuali dei due filosofi: difatto entrambi divennero al contempo sia divulgatori sia critici del pensiero kantiano, il quale per la prima volta fu trattato in maniera organica ed estensiva nei rispettivi paesi d'origine. Ma le affinità speculative non finiscono qui: similmente al Cousin, che in Francia ritenne necessario lo studio dello svolgersi dei sistemi filosofici come una premessa necessaria a qualsiasi speculazione filosofica, Galluppi, con le *Lettere filosofiche* instaurò – attraverso la propria declinazione della filosofia moderna – una nuova metodologia storica nello studio della filosofia, la quale vedeva nel continuo confronto con le filosofie del passato – nel Galluppi, quasi esclusivamente ristrette all'orizzonte del moderno – un elemento essenziale per porre in essere un nuovo sistema speculativo. Infatti, il Galluppi, con le *Lettere filosofiche*, le quali si svolgono nell'espone e nel criticare le altrui teorie, segue e sviluppa una sorta di metodo storico: così l'esposizione del suo sistema filosofico è condotta attraverso un dibattito costante e serrato con le tesi speculative degli autori presi in considerazione. A tal proposito, Mastellone aggiunge: «Probabilmente questo metodo [...] divenne chiaro al suo [di Galluppi] spirito dopo che Cousin l'ebbe adottato»². Riguardo a tale

1 P. GALLUPPI, *Lettere filosofiche*, pag. 268.

2 S. MASTELLONE, *Victor Cousin e il Risorgimento italiano*, pag. 189.

inconsapevolezza galluppiana – e che questa diventi consapevolezza solo successivamente al dialogo col filosofo francese – v'è più di qualche riserva, fatto sta, che, nell'incedere filosofico – che è al contempo *metodo storico* – i due pensatori sono molto affini.

La vicinanza tra i due filosofi si concretò anche nella pubblicazione in lingua italiana delle *Lezioni sulla filosofia di Kant*, con le annotazioni del filosofo calabrese¹ e con la traduzione galluppiana dei *Frangments philosophiques*². Può essere molto interessante riportare l'*incipit* della Prefazione galluppiana al lavoro di Cousin la quale, in poche righe, tenta di mostrare le analogie e le differenze tra la *filosofia della sensazione* di Galluppi e l'eclettismo di Cousin:

« La filosofia del signor Cousin merita di essere conosciuta ed esaminata da' pensatori. L'autore ha meritatamente una celebrità in Europa. Egli ha una conoscenza estesa della storia della filosofia, ed ha voluto conoscere profondamente la filosofia di Reid, l'alemana, le quali [...] hanno delle relazioni notabili. Egli ha prodotto un nuovo sistema psicologico, ed ontologico. Egli ha dei seguaci di merito. Avendo meditato su di questo sistema filosofico, ho creduto di trovarvi in esso delle

- 1 VICTOR COUSIN, *Lezioni sulla filosofia di Kant*, trad. di F. Trinchera, con annotazioni del Barone P. Galluppi, Stabilimento del Guttemberg, Napoli 1842. Scrive il Gentile a proposito di tale edizione: «Il Trinchera tradusse semplicemente e non bene. Il Galluppi aggiunse in fondo al volumetto una nota alla terza lezione e una, brevissima, alla quarta. Nella prima, a proposito di un'osservazione dell'autore sul troppo famoso esempio di giudizio sintetico a priori $7+5=12$, ripiglia la questione già altre volte trattata, e riferisce testualmente la critica dei giudizi sintetici a priori da lui fatta negli *Elementi di logica pura*. Nella seconda nota avverte, che tra la sentenza dei filosofi (come Clarke e Reid) che ammettono l'oggettività del tempo e dello spazio e quella del Kant che la nega, c'è l'opinione media del Leibniz “che riguarda queste idee come fenomeni, che hanno un fondamento reale”; ossia lo spazio come *l'ordine de' simultanei*, e il tempo come *l'ordine de' successivi*. E soggiunge seccamente: “Questa opinione bene sviluppata è quella che io adotto”». G. GENTILE, *Storia della filosofia italiana dal Genovesi al Galluppi*, Volume secondo, pag.129.
- 2 V. COUSIN, *La filosofia di Vittorio Cousin tradotta dal francese ed esaminata dal Barone P. Galluppi*, A Spese del Nuovo Gabinetto Letterario, Napoli 1831.

vedute sublimi, ed insieme un errore pericoloso. Io dunque espongo qui questo sistema, [...] l'esamino poi diligentemente. In questo modo pongo il lettore filosofo in istato di conoscere non solo la filosofia del signor Cousin, ma di giudicarla. I punti della dottrina su de' quali io non sono di accordo col signor Cousin sono i seguenti: egli pretende che lo stato primitivo dello spirito umano sia uno stato attivo, e che la spontaneità abbia preceduto la riflessione; io penso con Kant che un tale stato sia la passibilità; egli sostiene che la ragione non sia individuale, ma universale; io riguardo la ragione universale come un'astrazione effettuata; io esamino, sotto un punto di veduta un poco differente dal suo la numerazione e l'ordinamento degli elementi essenziali della ragione»¹.

Ma quel sarebbe l'errore pericoloso compiuto dal Cousin secondo il Galluppi? Fondamentalmente sarebbe questo: Cousin ammetterebbe l'esistenza di un'unica Sostanza, ossia l'Assoluto infinito, considerando così l'*io* come una mera causa efficiente. Al contrario, Galluppi sostiene che ogni causa efficiente è una sostanza, per cui qualsiasi *io* non viene ad essere semplicemente una causa efficiente, ma, al contempo, una sostanza. Esistono quindi infinite sostanze particolari, ciascuna di esse con una ragione particolare². Di conseguenza, come scrive Mastellone «i

1 P. GALLUPPI, *Prefazione a V. COUSIN, La filosofia di Vittorio Cousin tradotta dal francese ed esaminata dal Barone P. Galluppi*, pagg. V-VI.

2 Le divergenze tra Cousin e Galluppi sono così riassunte dallo stesso filosofo di Tropea: «Abbiamo stabilito contro il signor Cousin: 1° che l'*Io* è un paziente ed un agente insieme; 2° che l'*Io* non è solamente una causa efficiente, ma è una sostanza; 3° che la ragione non è mica impersonale, ma che è l'*Io* stesso considerato relativamente ad alcune sue modificazioni. Il signor Cousin ammette che l'assoluto è infinito; ed è dall'altra parte questa una verità incontrastabile. Inoltre è incontrastabile ancora, che l'*Io* è finito; esso non è dunque assoluto. Inoltre il signor Cousin ammette che vi sono nella natura molte cause efficienti; ed io ho dimostrato che ogni causa efficiente è una sostanza. Da ciò segue, che fa d'uopo ammettere una moltitudine di sostanze. L'*Io* è un condizionale. Esso è una sostanza. L'assoluto dunque facendo esistere il *me* produce delle sostanze: La creazione degli esseri è dunque incontrastabile. L'*Io* creato dall'assoluto ha dovuto essere creato in uno stato determinato. Lo stato originario del *me* non può dunque essere la spontaneità. Io prego il signor

due filosofi sono su di uno stesso piano ideologico, anche se Cousin, più idealista, sia un kantiano sotto l'influenza romantica, e Galluppi sia un kantiano ancorato ancorato a premesse empiristiche che affiorano tanto come osservazioni dettate dal senso comune, quanto come riflessioni tomistiche a motivo dei suoi principi cristiani»¹.

Dunque, per Mastellone, il Galluppi rimane ancora fortemente ancorato fortemente ad un retroterra empirista – tipico della tradizione napoletana – retroterra, da cui il filosofo calabrese, per certi versi, non prese mai le distanze, pur non accettando passivamente tutte le premesse di certo empirismo fin troppo *schietto* – e con esso, di certo sensismo di marca specificatamente *materialista* – che aveva avuto un certo seguito nella Penisola. Ma a redarguire il Galluppi riguardo a questo suo *attaccamento* – *che*, per l'appunto, sembrava essere un passo indietro rispetto alla scuola di Cousin – fu già un suo illustre contemporaneo, il quale ebbe con Kant ebbe un rapporto di filiazione diretto e meno sofferto rispetto a quello galluppiano, Ottavio Colecchi².

Qual è la principale osservazione che Colecchi muove al sistema filosofico del Galluppi? Sostanzialmente, si tratta della stessa questione che separava il Barone di Tropea dall'ecllettismo francese; ossia il fatto che la filosofia dell'esperienza galluppiana – in quanto tale – rimanesse prigioniera di un metodo meramente *analitico*, che non mette in

Cousin di accogliere queste mie osservazioni, nell'atto ch'io rendo giustizia alla sublimità dei pensieri di lui». P. GALLUPPI, *Dissertazione del traduttore in cui si confuta il domma dell'unità della sostanza*, in appendice a V. COUSIN, *La filosofia di Vittorio Cousin tradotta dal francese ed esaminata dal Barone P. Galluppi*, pagg. 214-215.

1 SALVO MASTELLONE, *Victor Cousin e il Risorgimento italiano*, pag. 184.

2 Infatti, per Colecchi, il Galluppi guardava troppo all'empirismo «con grande scapito della scienza, perché senza questa sua tendenza all'empirismo, guadagnerebbe non poco, pe' tanti mezzi ch'egli ha, la filosofia». OTTAVIO COLECCHI, *Sopra alcune quistioni le più importanti della filosofia. Osservazioni critiche di O. Colecchi*, All'insegna di Aldo Manunzio, Napoli 1843, pag. 215

condizione il Galluppi di dare conto del carattere necessario e universale delle leggi della natura – o della *realtà* – e quindi nemmeno di combattere fino alla fine lo sterile soggettivismo sensistico-ideologico, di cui, in realtà, il filosofo calabrese sembra rimanere schiavo. Tuttavia, nel rimproverare il Galluppi, Colecchi rimprovera anche Cousin, poiché per il filosofo abruzzese, Cousin confonde malamente l'appercezione trascendentale – o, in altre parole, la *coscienza pura* – non comprendendo che «che la coscienza empirica, detta analitica da Kant, non è possibile senza l'unità sintetica della coscienza pura»¹.

Ovviamente il filosofo francese accetta l'esistenza dei giudizi sintetici a priori², ma questo sembra non modificare affatto la valutazione del Colecchi sulla sua filosofia; infatti il Cousin ritiene che la sintesi kantiana sia solamente una «ricomposizione» delle parti di un intero precedentemente posto in analisi, ignorando così il vero significato della sintesi a priori, intesa come «sintesi euristica». In tal modo, Cousin a fondamento del suo sistema filosofico non pone la vera sintesi a priori, ma semplicemente l'analisi della *riflessione*. Ne consegue che le filosofie di

1 O. COLECCHI, *Sopra alcune quistioni le più importanti della filosofia. Osservazioni critiche di O. Colecchi*, pag. 235.

2 «Ed a sviluppar viemeglio le nostre idee è da notarsi che il sig. Cousin ammette per veri i giudizi sintetici *a priori*, qualunque sia d'altronde la maniera di ottenerli. Dee quindi recar meraviglia, come riconoscendo egli tali giudizi, , e dichiarando sintetici del pari i giudizi dedotti dall'esperienza, non siesi avveduto, che essendo i soli giudizi sintetici (tanto puri che empirici), propri per l'invenzione, non sempre la voce *sintesi* potrà esprimere ricomposizione delle parti nel tutto che si era anteriormente diviso; ma dovrà spesso denotare ravvicinamento delle parti stesse, per lo scoprimento di nuovi rapporti, che le parti divise, ed isolatamente considerate, non potevano offrire. E tanto maggiormente ciò deve sorprendere, perché si danno, secondo lui, certe sintesi nelle quali tutti gli elementi non si preparano all'analisi, e come accade in que' giudizi da essolui chiamati giudizi di un sol termine. Per aver egli confuso questa doppia sintesi, l'osservazione e l'induzione di Bacone non altro per lui sono la decomposizione e la ricomposizione; e l'analisi e la sintesi di Cartesio esprimono la stessa cosa: il che non regge». *Ivi*, pagg. 71-72.

Galluppi e di Cousin, anche sotto tale aspetto, si rassomigliano, poiché per entrambi i pensatori, la filosofia non è altro che «la riflessione in grande su i fenomeni della coscienza»¹. Scrive infatti il Colecchi:

«È ben altra cosa dividere un tutto nelle sue parti, e quindi ricomporle per acquistare una cognizione più distinta; ed altra comparar le parti divise tra loro, per avvertire nuovi rapporti tra le parti stesse, e giungere con questo mezzo allo scoprimento di una folla di verità, che senza tale comparazione sarebbero restate mai sempre ignote. Nell'uno nell'altro caso lo spirito sinteticamente procede; ma sono queste due operazioni essenzialmente diverse»²

Per Colecchi, dunque, sia nella filosofia di Galluppi, come in quella di Cousin, non v'è spazio per un concetto verace di *sintesi*, a cui spetta il primato – e con assai maggior diritto – e la prerogativa dell'*invenzione*, ossia della scoperta di nuovi elementi, di nuove verità, della formulazione di leggi universali. I giudizi necessari non sono gli analitici, ma i sintetici³.

1 *Ivi*, pag. 69.

2 *Ivi*, pag. 71. Ancor più chiaramente, il Colecchi in un passo precedente della medesima opera: «Imperocché è altro dividere un tutto nelle sue parti, e quindi ricomporlo per acquistarne un'idea più distinta, e altro paragonare tra loro le parti del tutto per iscoprire incognite relazioni tra le parti stesse, e giungere con questo mezzo a nuove conoscenze. Nel primo caso, si è detto, che l'io *analizza* e *sintetizza*, e nell'altro che *analizza*: mentre avrebbesi dovuto dire che nel secondo egli, *sintetizzando*, inventa. Ed invero con la prima operazione l'io acquista soltanto un'idea più distinta dell'oggetto che l'analisi aveva decomposto; con l'altra l'io certamente inventa, perché scopre nuove relazioni tra le parti del tutto, con replicati atti di giudizio, ed ogni giudizio è una sintesi. La prima sintesi ha limiti più ristretti; sono considerabilmente più estesi i limiti della seconda; in quella l'io si arresta nella contemplazione del tutto nelle parti riunite; in questa paragona tra loro gli elementi del tutto, e scopre nuove relazioni tra gli elementi stessi. Per non essersi fatta tale distinzione tra gli scrittori di analisi e di sintesi, è avvenuto che spesse volte si è confusa l'analisi con la sintesi, ed al contrario». *Ivi*, pagg. 54-55.

3 «In ogni oggetto che si contempla, o si può far attenzione a' costitutivi dell'oggetto stesso, o alle relazioni che può esso avere con altri oggetti [...]. Il giudizio portato sull'oggetto in questo secondo caso non è analitico, ma sintetico». *Ivi*, pag. 55.

Pertanto non è vero, come pretenderebbe il Galluppi, che «le sole idee dei rapporti debbansi ammettere come soggettive»¹, tali idee soggettive entrano come elementi costitutivi anche della *sintesi reale* dei giudizi. Infatti, tutte le idee di rapporto tra oggetti dell'esperienza, tutte le congiunzioni in un giudizio tra i termini di codesto rapporto, in quanto *necessarie*, derivano da una certa *funzione sintetica originaria* del giudizio, senza la quale nessuna esperienza non sarebbe affatto possibile; ed è proprio in siffatta «forma assoluta» del giudizio che vanno individuate, secondo il kantiano Colecchi, le leggi a priori di ogni pensiero in generale, e che per il soggetto sono gli unici «principi supremi» della conoscenza. Scrive Oldrini a tal proposito: «sulla falsariga della teoria kantiana, secondo cui la conoscenza, come ogni atto d'analisi dell'intelletto, presuppone la sua originaria unità sintetica, si spiana così la via al disconoscimento [...] della coincidenza tra necessità e identità analitica, e quindi anche dal valore assoluto del principio di non contraddizione»². Dunque il giudizio di Colecchi, fedele lettore e interprete del criticismo kantiano, si pone in netto contrasto con uno dei pilastri fondamentali della filosofia galluppiana. Anche alla luce di questo, è giunto dunque il

1 *Ivi*, pag. 195.

2 G. OLDRINI, *Napoli e i suoi filosofi. Protagonisti, prospettive, problemi del pensiero dell'Ottocento*, pag. 50. A tal proposito scrive Colecchi: «Tutte le conoscenze matematiche poggiano sopra giudizi sintetici necessari. Questa verità, comeché certissima e gravissima, è sfuggita a coloro che, facendo l'analisi dell'umane conoscenze, hanno ammesso due sole spezie di giudizi, cioè *analitici* e *sintetici*, dichiarando necessari li primi e contingenti li secondi. Dal vedere questi filosofi che tutte le conoscenze, pure reggevano alla prova del principio di contraddizione [...] han creduto che il principio di contraddizione si dovesse ammettere come fondamento di tutti li giudizi puri o necessari: nel che errarono gravemente. Imperocché per esaminare, se un giudizio analitico regga o no alla prova del principio di contraddizione, è sempre necessario di ricorrere ad altro principio sintetico, senza del quale l'applicazione del principio di contraddizione, per fare tal prova, riuscirebbe impossibile». O. COLECCHI, *Sopra alcune quistioni le più importanti della filosofia. Osservazioni critiche di O. Colecchi*, pag. 8.

momento di valutare il discorso intorno al *kantismo* del Galluppi, il quale, come si è visto, già da questi primi anni di diffusione della *filosofia dell'esperienza* del Barone di Tropea, era già oggetto di grande dibattito, se non di difficile individuazione.

2. - Galluppi kantiano malgré lui?

«In sostanza, egli [Galluppi] è più kantiano di Kant»¹. Gentile, nonostante tutte le difficoltà interpretative che si hanno al cospetto di un pensiero come quello galluppiano, non sembra avere alcun dubbio sulla vicinanza al kantismo di Pasquale Galluppi, al netto delle numerose critiche e con esse le prese di distanza del filosofo calabrese nei confronti del criticismo. Con lui – e prima di lui – anche Bertrando Spaventa, per il quale, pur il Galluppi negando il *giudizio sintetico a priori*, e «non intendendo bene il senso di questo problema», in realtà è «kantista quasi suo malgrado, per una forza superiore alla sua volontà»². Le parole di Spaventa e di Gentile, hanno più di qualche ragione per essere convalidate e non possono semplicisticamente essere considerate come una ulteriore notizia di quella accusa di *capziosità* che molto spesso si è sentita rivolgere alla storiografia di matrice idealistica.

Dunque, come può definirsi più «kantiano di Kant», un pensatore che si dichiara strenuamente *filosofo dell'esperienza* e che vede nel criticismo il *fiore ultimo* dello scetticismo? Le ragioni per dare risposta a tale quesito non sono poche, e soprattutto, non di *poco conto*.

1 G. GENTILE, *Storia della filosofia italiana dal Genovesi al Galluppi*, Volume Secondo, Sansoni, Firenze 1937, pag. 81.

2 B. SPAVENTA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, in Id. *Opere*, a cura di F. Valagussa, Bompiani, Milano 2008, pag. 1308.

Da una parte è presente uno spartiacque filosofico come Kant, che nella sua opera capitale, la *Critica della ragion pura*, nega il valore scientifico della metafisica¹, riconoscendole esclusivamente un valore regolativo; si sancisce il passaggio definitivo dell'era moderna, la cosiddetta *rivoluzione copernicana* della filosofia: non più scienza intorno alle cose, ma scienza intorno al pensiero che pensa le cose. Dall'altra parte abbiamo un filosofo che appare rinchiudersi entro le anguste mura della *filosofia dell'esperienza*, tenendo ben fermo la pregiudiziale dei *limiti della conoscenza umana*, e che, alla metafisica vuole sostituire l'*ideologia*. Si vedano ora quali sono per il Galluppi tali limiti.

1. Un limite fondamentale della soggettività per il filosofo calabrese è quello determinato dall'*inconoscibilità* di ciascuna sostanza nel particolare, di cui l'uomo può avere solamente una nozione generalissima². Infatti per il Galluppi lo spirito ha sì un'idea chiara

1 «Il metodo della metafisica prima di Kant consisteva in due cose: nell'esporre le determinazioni del pensiero o le categorie [...] e nell'applicare queste determinazioni agli oggetti [...]; in altri termini, nel definire e nel fondare sulle definizioni la conoscenza delle cose. Per formare le categorie la metafisica non aveva altra via che riprodurre nella forma del pensiero il contenuto delle rappresentazioni e delle intuizioni comuni. Esse non venivano derivate da un principio universale, ma raccolte qua e là accidentalmente e senz'ordine; per modo che, isolate così le une dalle altre e senza connessione tra loro, invece di esprimere la essenza delle cose, si riducevano a meri vocaboli». B. SPAVENTA, *La filosofia di Kant e la sua relazione colla filosofia italiana*, in ID., *Opere*, pagg. 137-138.

2 «Noi abbiamo una nozione generale della sostanza, ma noi non conosciamo affatto la natura, o come suol dirsi, l'essenza di ciascuna sostanza in particolare. È questo il primo limite dello spirito umano. Egli ignora l'essenza particolare specifica dello spirito umano. Egli ignora l'essenza particolare individuale dello spirito di alcuno individuo. Egli ignora l'essenza particolare generica delle prime sostanze del mondo materiale. Egli ignora l'essenza particolare specifica, per cagion di esempio, delle prime sostanze della luce, del calorico, dell'ossigeno, del mercurio, ecc. Egli ignora l'essenza individuale di ciascuna sostanza particolare della materia, cioè di ciascuna monade. Egli non conosce l'essenza generica dell'anima de' bruti, né la specifica, per cagion d'esempio, del cane, dell'asino,

della sostanza, ma solo in maniera *generica*, e mai come *questa sostanza*: se si vogliono conoscere le differenze tra sostanza e sostanza, bisogna dunque ricorrere alle proprietà: «noi non distinguiamo le sostanze particolari fra di esse per della differenze della sostanza, ma per le differenze delle loro modificazioni»¹. Con quest'affermazione Galluppi tenta di rispondere ad una delle questioni che potrebbero nascere intorno alla sua dottrina della conoscenza. Tal'è il dubbio: come conciliare questa dottrina della sostanza con l'*inconoscibilità* dell'essenza delle cose da lui così tante volte ribadita? Il Galluppi, com'è tipico di lui, tenta di spiegare la sua posizione ripercorrendo la storia di tale questione. Il filosofo calabrese infatti, tiene subito ad affermare la sua differenza dalla scuola razionalista, la quale ha creduto di avere determinato precisamente in che cosa consista l'essenza dell'anima². Detto questo, egli vede di buon occhio la critica che Kant fa alla psicologia a priori del razionalismo, ma, al contempo, egli afferma che il criticismo pare contraddirsi poiché pur negando la possibilità di una psicologia a priori, alla fine esso vuole realizzarsi come una scienza aprioristica della facoltà del

ecc., né l'individuale di quella del tal cane, del tal asino ecc. Egli sa molto bene che l'infinito esiste; ma è molto lontano dal comprenderne la natura». P. GALLUPPI, *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*, Volume Quarto, pag. 418.

- 1 P. GALLUPPI, *Lezioni di logica e di metafisica, ad uso della Regia Università degli studi di Napoli*, Volume Quinto, Tipografia di Giuseppe Barone, Napoli 1841, pag. 192.
- 2 «Non ammetto la pretensione della scuola di Cartesio e di Leibnizio, le quali credono di aver determinato in che cosa consiste l'essenza dell'anima; ma quando mi limito ad affermare, che esiste un soggetto de' miei pensieri, il che vale quanto dire esser l'anima una sostanza; pretendo io forse di determinar l'essenza di questa sostanza?». P. GALLUPPI, *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*, Volume Quarto, pag. 222.

conoscere¹. Questa contraddizione per il Galluppi è dovuta ad un residuo di *cartesianesimo* in seno alla speculazione kantiana, tant'è che l'idea cartesiana di *anima come puro pensiero* ha condotto Kant ad una filosofia che da ultimo sembra essere un «paralogismo trascendentale»². Dunque, in che senso lo spirito ignora l'essenza dell'anima? Galluppi non tarda molto a dare la risposta: «noi ignoriamo l'essenza dell'anima, perché siamo nell'impossibilità di stabilire sull'*anima* alcuna proposizione indipendentemente dall'esperienza»³. Ad ogni modo, Galluppi, che in questo caso vuole prendere le distanze da Malebranche, pur affermando l'impossibilità di una verace conoscenza dell'anima, chiosa che lo spirito può comunque avere una *nozione imperfetta* dell'anima, per cui non si può assolutamente ammettere una scienza interamente a priori dell'anima, ma solamente una *scienza mista*, una sorta di mescolanza tra dati sperimentali e verità speculative. Così,

- 1 «Una scienza pura, cioè interamente *a priori dell'anima*, è impossibile, perché supporrebbe la conoscenza dell'essenza dell'anima, conoscenza di cui siamo privi. Viceversa noi siamo sicuri che ignoriamo l'essenza dell'anima, perché siamo nell'impossibilità di stabilire sull'anima alcuna proposizione indipendentemente dall'esperienza. Senza la conoscenza dell'essenza di un oggetto non si può stabilire relativamente ad esso alcuna proposizione *a priori*. Supporre il contrario è lo stesso che pretendere, potere il geometra dedurre *a priori* le proprietà del triangolo, senza aver l'idea netta di questa figura. La geometria è una scienza interamente razionale, poiché le essenze fattizie delle figure, che sono l'oggetto di questa scienza, sono perfettamente note al geometra. Kant pretende, che la sua critica sia una scienza interamente *a priori* della nostra facoltà di conoscere; egli afferma insieme, che l'essenza del soggetto conoscitore ci è ignota interamente: afferma dunque una contraddizione». *Ivi*, pagg. 222-223.
- 2 «Tutta la psicologia razionale essendo, secondo Kant, fondata sul concetto trascendentale del *soggetto pensante*, è fondata su di un paralogismo, con cui si conclude da questo concetto alla cosa in sé: e questo paralogismo chiamasi *paralogismo trascendentale*, cioè sofisma della ragione, la quale si eleva al di là dell'esperienza». P. GALLUPPI, *Lettere filosofiche*, pag 238.
- 3 P. GALLUPPI, *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*, Volume Quarto, pag. 223.

applicando analisi e sintesi al *sensu interno* per il filosofo si può arrivare a stabilire quattro proposizioni intorno all'anima: a) è sostanza; b) è semplice; c) è una nella successione delle modificazioni; d) è più nota del corpo¹. Il Galluppi, di contro a Locke, per il quale permaneva il dubbio se l'anima potesse *pensare continuamente*, affermerà inoltre che «l'anima è una forza pensante»²;

2. Ne consegue che, non avendo conoscenza delle *sostanze prime*, lo spirito ignora anche come la causa efficiente produca i suoi effetti,

1 «Malebranche, il quale asserisce, che l'essenza dell'anima consiste nel pensare, mi sorprende con evidenti contraddizioni, quando insegna nello stesso tempo, che noi non possiamo affermare alcuna cosa dell'anima, se non che in seguito dell'esperienza, perché non ne abbiamo alcuna idea. Conoscere l'essenza dell'anima e non avere alcuna idea di questa sostanza! Conoscere l'essenza dell'anima, e non poter stabilire su di essa alcuna proposizione a priori! Quali contraddizioni più palpabili di queste? Ma questo filosofo, il quale faceva consistere l'idea in una figura intellegibile, che riponeva in Dio, non poteva certamente ammassare contraddizioni sopra contraddizioni. Noi diciamo, tutto al rovescio di Malebranche, che l'essenza dell'anima ci è ignota; ma che nulladimeno abbiamo una nozione imperfetta dell'anima; e che tale nozione deriva dal sentimento interno. Non ammettiamo alcuna scienza interamente *a priori* dell'anima; ma solamente una scienza mista, nella combinazione de' dati sperimentali colle verità speculative. Applicando la meditazione sul senso interno, ci crediamo nel diritto di stabilire le quattro proposizioni, che il Criticismo ci contrasta. Diciamo dunque: 1° *L'anima è una sostanza*: 2° *Essa è semplice*: 3° *Per rapporto alla successione nel tempo è la stessa in numero, non molteplice*: 4° *Considerata nel suo rapporto co' corpi, ella è più nota di questi*». *Ivi*, pagg. 243-244.

2 «L'esperienza, la quale c'insegna che noi pensiamo sempre nello stato di veglia, ci obbliga a concludere che l'anima è una forza pensante, non già solamente che essa ha la nuda potenza di pensare, senza alcun atto; se nello stato di veglia non ci è possibile astenerci dal pensare, segue che vi è in noi una forza pensante, e noi abbiamo provato che questa forza è l'anima stessa. Ora, se l'anima è una forza, essa deve essere sempre in esercizio, togliere ogni atto a questa forza sembra che sia lo stesso che annientarla. [...] Sebbene io ignori l'essenza dell'anima, so nondimeno che essa è una forza pensante, e che il pensiero è un modo costante dell'esser suo». P. GALLUPPI, *Lezioni di logica e di metafisica, ad uso della Regia Università degli studi di Napoli*, Volume Secondo, pagg. 189-190.

e dunque, secondo il Galluppi, da ultimo, per l'uomo il rapporto causa-effetto è un «mistero». Ma anche qui, la strategia conoscitiva sviluppata dal filosofo calabrese, come già accennato, non è affatto lineare. «Io chiamo *causa efficiente* ciò che con la sua azione fa esistere qualche cosa»¹. La causalità della causa efficiente viene sempre così a coincidere con l'azione, quindi «la causalità è ciò che costituisce causa la sostanza; ora ciò che costituisce causa la sostanza è l'*azione*; la causalità è dunque la stessa cosa dell'azione»². Sembra chiaro che, di contro a Hume, il Galluppi difenda la presenza nel soggetto di tale concetto di causa e sostenga che l'esperienza metta innanzi all'uomo fatti con *puro ordine di successione* ossia in congiunzione come fatti che stanno in connessione. Continua il filosofo: «La luce e le tenebre sono due fatti costantemente l'uno al seguito dell'altro; ma niun uomo di buon senso ha mai chiamato l'uno di essi causa dell'altro»³. Al

- 1 Prosegue poi il filosofo: «Alcuni filosofi con Hume rigettano la nozione della causa efficiente; eglino definiscono la causa ne' due modi [...]: La causa è un oggetto talmente seguito da un altro oggetto che tutti gli oggetti simili al primo sono seguiti da altri oggetti simili al secondo; o pure la causa è un oggetto, talmente seguito da un altro oggetto, che la presenza del primo fa tutt'ora pensare al secondo. Tutti i filosofi fino ad Hume hanno preso il vocabolo *Causa* nel senso della *causa efficiente*, ed hanno creduto di avere una nozione di questa causa. Allorché dopo il risorgimento delle lettere, le scuole filosofiche han disputato se le nostre volontà sieno la causa de' moti del nostro corpo, e se i motivi del nostro corpo sieno la causa delle sensazioni del nostro spirito, di che hanno eglino disputato, se non della causa efficiente? Eglino hanno tutti ammesso senza contrasto il moto nel nostro corpo al seguito della volontà dell'anima, e la sensazione nell'anima, al seguito del moto del corpo: tutta la quistione si è dunque versata su la causa efficiente. Hume è stato il primo che ha introdotto lo scetticismo su la causalità». P. GALLUPPI, *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*, Volume Primo, pag. 206-207.
- 2 P. GALLUPPI, *Lezioni di logica e di metafisica, ad uso della Regia Università degli studi di Napoli*, Volume Secondo, pag. 86.
- 3 P. GALLUPPI, *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*, Volume Sesto, pag. 293

contrario, «l'esperienza tanto interna che esterna ci manifesta dei fatti non solamente in congiunzione, ma eziandio in connessione»¹. Pertanto, venendo all'esperienza, il concetto di causa efficiente un'*idea oggettiva* riguardo all'origine e anche riguardo al valore². Scrive successivamente il Galluppi: «La nozione di causa efficiente parmi che risulti dalla combinazione dalle due idee di sostanza e azione; e questa nozione contiene quella dell'effetto, che è la sua correlativa, poiché non vi può essere causa efficiente senza effetto»³ e dunque «qual è l'essenza della causalità? La causalità, io rispondo, è incomprendibile»⁴. Pertanto, come è possibile conciliare la *nozione chiara* con l'*incomprendibilità*? La risposta di Galluppi è che l'uomo sa *che* l'agente agisce, ma non sa *come* agisce⁵. Sta dunque in tale differenza l'incomprendibilità della causalità, sta qui l'insondabile mistero dell'azione sia nei fatti interni, sia che in quelli esterni, per

- 1 P. GALLUPPI, *Lezioni di logica e di metafisica, ad uso della Regia Università degli studi di Napoli*, Volume quinto, pag. 91.
- 2 «Concludiamo contro di Hume: 1°. che noi abbiamo una nozione di causa efficiente: 2°. che questa nozione deriva dall'esperienza, e che perciò è oggettiva e non soggettiva: 3°. che l'esperienza tanto interna che esterna ci manifesta de' fatti, non solamente in congiunzione, ma eziandio in connessione». P. GALLUPPI, *Lezioni di logica e di metafisica, ad uso della Regia Università degli studi di Napoli*, Volume Quinto, pag. 237.
- 3 Prosegue poi l'Autore: «L'effetto poi è una cosa prodotta; ora non vi può essere produzione senza cosa prodotta. Una causa efficiente senza effetto sarebbe una sostanza che non produce e che produce insieme; il che vale quanto dire che sarebbe una contraddizione ne' termini. Quindi segue che *la causa efficiente è un'esistenza in connessione con un'altra esistenza*. Abbiamo dunque delle nozioni chiare dell'*azione*, della *causa efficiente* e dell'*effetto*». *Ivi*, pag. 224.
- 4 «Se io comprendessi la causalità, comprenderei la connessione tra l'azione e l'effetto, il che vale quanto dire che comprenderei *il come* l'effetto avviene». *Ivi*, pag. 230
- 5 «Non bisogna confondere la nozione di un fatto colla *comprendibilità* del fatto medesimo, la quale consiste nel conoscere il modo della genesi del fatto». *Ivi*, pag. 230.

cui l'uomo sembra avere sì una nozione dell'azione, ma infine non comprende che le creature producano delle modificazioni sia in sé stesse, sia al di fuori di sé stesse. È chiaro quindi che per il filosofo calabrese l'intimo snodarsi dell'azione non può essere esaurito dall'intelligenza umana. Poiché, altrimenti, essa si adeguerebbe all'*atto creatore*. Il Galluppi si accontenta così di constatare il fatto della causalità e di avere chiare le nozioni che la riguardano: vedere *l'assoluto come comprensibile* non può essere parte della sua filosofia dell'esperienza¹. Tuttavia, per lui tutto quello che non è comprensibile «non è mica assurdo», e questo serve al Galluppi ancora una volta proprio per salvare il concetto di creazione²;

- 1 «Ignorando le prime sostanze, ignorar dobbiamo il come le cause efficienti producono i loro effetti; e l'efficienza è per noi un mistero. I filosofi, i quali rigettano la creazione, perché non la comprendono, ragionano malissimo. Comprendiamo noi meglio come una sostanza modifica sé stessa, o un'altra sostanza quale che siasi? La produzione delle modificazioni è ugualmente comprensibile che la produzione delle sostanze; tutte e due queste incomprendibilità, derivano dall'ignoranza della natura delle prime sostanze». P. GALLUPPI, *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*, Volume Quarto, pag. 419.
- 2 «L'azione divina è la *creazione*: e questa azione è incomprendibile; ma si avrebbe egli alcun diritto dell'incomprendibilità della creazione l'inferire della sua non esistenza? Se questa illazione fosse legittima, sarebbe eziandio legittima quella che inferirebbe della incomprendibilità dell'azione delle creature, che non vi sono cambiamenti nelle creature; che nulla avviene, e che tutto è. Dall'analisi che abbiamo fatto della nozione di azione, si rileva, che l'effetto è distinto dalla causalità, o sia che il termine dell'azione è distinto dall'azione. La causalità è intrinseca all'agente, e non può non essere intrinseca all'agente, laddove l'effetto può essere fuori dell'agente». P. GALLUPPI, *Lezioni di logica e di metafisica, ad uso della Regia Università degli studi di Napoli*, Volume Quinto, pag. 231. O ancor più chiaramente in un luogo del *Saggio*: «Tutto quello che è incomprendibile, non è mica un assurdo; ed è molto importante il distinguere il primo dal secondo. In questa materia si è errato in due modi: 1°. si è confuso l'incomprendibile con l'assurdo giudicando l'assurdo incomprendibile, come han fatto quei filosofi, i quali han rigettato la creazione, l'azione dell'anima sul corpo, e del corpo su l'anima: 2°. l'assurdo si è riguardato come incomprendibile, come han fatto quei filosofi, i quali avendo ammessa la divisibilità della materia in infinito, l'hanno

3. I corpi per il Galluppi non sono altro che *aggregati di sostanze*: entità semplici e attive, dotate di azione reciproca, incapaci di conoscenza o di pensiero¹. Scrive inoltre il Barone di Tropea: «noi ignoriamo affatto le qualità assolute de' primi componenti de' corpi; noi conosciamo alcune qualità relative di alcuni aggregati delle prime sostanze della materia [...]. I corpi non sono tali quali si manifestano»². Questo è un punto determinante, e mostra anche un *passo falso* del Galluppi nei confronti della dottrina kantiana, passo ben evidenziato dal Gentile: «[per Kant] se il *noumeno* va distinto dal fenomeno, appunto perché ignoto, non si può dire che *differisca* dal fenomeno stesso. Differirà? Non differirà? Se a queste domande si desse una risposta, non si avrebbe più un noumeno. Qui, dunque, Galluppi è più kantiano di Kant»³.

riguardata come una cosa incomprendibile. La divisibilità della materia in infinito, supponendo una serie infinita di condizionali senza l'assoluto, è una cosa impossibile, non mica incomprendibile». P. GALLUPPI, *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*, Volume Quarto, pagg. 419-120.

- 1 «Ma l'estensione che noi riguardiamo come una sostanza, è essa tale realmente? Io distinguo la sostanza *fenomenica* de' corpi dalla sostanza reale, o *noumenica* degli stessi. Io dico, che l'estensione è la sostanza fenomenica dei corpi, non già la *noumenica*, ma la sostanza noumenica non è una, ma molte; e che i corpi, in rigore filosofico, non sono sostanze; ma *aggregati di sostanze*, poiché la sostanza [...] è semplice». P. GALLUPPI, *Lezioni di logica e di metafisica, ad uso della Regia Università degli studi di Napoli*, Volume Secondo, pag. 316.
- 2 «Quello, che a noi è più noto, è il proprio spirito; perché noi ignoriamo affatto le qualità assolute de' primi componenti de' corpi; noi conosciamo alcune qualità relative di alcuni aggregati delle prime sostanze della materia: queste qualità consistono nelle potenze di destare in noi alcune date sensazioni; e perciò la conoscenza che noi abbiamo de' corpi è *meramente fenomenica*. I corpi non sono tali quali a noi si manifestano. Quello che possiamo dirne con certezza si riduce a dire: *Vi sono de' composti variabili. Questi ci appaiono in diversi modi, ma noi ignoriamo come sono in sé stessi, indipendentemente dalle nostre percezioni*». P. GALLUPPI, *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*, Volume Quarto, pag. 420.
- 3 G. GENTILE, *Storia della filosofia italiana dal Genovesi al Galluppi*, Volume Secondo, pag. 75. Intorno a tale affermazione galluppiana converrà soffermarsi,

Visti brevemente tali limiti, cosa si potrebbe ricavarne? Per un certo verso, si potrebbe dire, che il Galluppi, nonostante tutto, si pone a fianco del criticismo di Kant. Questo infatti è rintracciabile anche nel ripensamento, da parte del filosofo calabrese nei riguardi delle scienze matematiche, le quali, rispetto al kantismo, vengono assai limitate nel loro valore. Nel *Saggio* infatti, è scritto che lo spirito conosce esattamente

perché essa non è di poca importanza per la successiva interpretazione della filosofia kantiana, tant'è che il Gentile, a partire da questo breve inciso del filosofo calabrese, scriverà un consistente articolo per *La Critica* di Benedetto Croce. Il Galluppi, tra l'altro, rimarcherà il medesimo problema sotto altre spoglie, nella sua *Memoria sul sistema di Fichte*: «Kant ammette egli come un dato sperimentale *delle realtà in sé, le quali sono in un modo diverso di quello in cui appartengono di essere?* Se risponde affermativamente, concludo contro di lui: l'esperienza sensibile non è dunque incapace di giungere alla realtà oggettiva, alla verità in sé; ed egli aveva affermato questa incapacità. Mi dirà forse, che queste realtà in sé sono un risultamento della ragione, o sia dell'intelletto, che le pone *a priori*? Ma secondo Kant l'intelletto è anche incapace *a priori* di giungere alla realtà oggettiva, alla verità in sé». *Op. cit.*, pag. 34. Ma si entri nel merito del problema. Per Gentile – e chi scrive è non può che condividere l'analisi del filosofo siciliano – l'affermazione di Galluppi valica i limiti del criticismo kantiano, in quanto essa riesce a creare un insuperabile dualismo tra le cose quali sono in sé stesse e le cose quali appaiono allo spirito: un dualismo che impedisce ogni possibile unificazione del reale in un concetto trascendentale. Kant infatti, come afferma Gentile, nella *Critica della ragion pura* è ben accorto dal pregiudicare la questione del rapporto tra fenomeno e *noumeno* e già lo stesso rapporto gnoseologico in cui concepisce il *noumeno* di contro al fenomeno toglie al filosofo tedesco ogni possibilità di confronto tra i due termini metafisicamente considerati. Per tali motivi, per il Gentile, l'affermazione del Galluppi è *un po' più di quel che sostiene Kant*, poiché se si desse risposta sulla differenza tra i due, non si avrebbe più il *noumeno*. Tuttavia il giudizio gentiliano fu presto criticato da Filippo Masci nella *relazione del concorso ai due premi del Ministero della P.I. per le scienze filosofiche e sociali*, per cui «un passo che si riferisce alla dottrina kantiana del *noumeno* e del *fenomeno*, ove è detto che del *noumeno* kantiano non si può certamente affermare che esso differisca dal fenomeno, contraddice alla significazione del sistema kantiano, quale si rivela nella *Critica della Ragion pura* (specialmente nell'estetica e nella dialettica trascendentale». *Op. cit.*, in *Rendiconto dell'adunanza solenne del 5 giugno 1904 della Regia Accademia dei Lincei*, Roma 1904, pag. 156. Come risponde il Gentile ad una obiezione del genere? La risposta è interessante poiché oltre a chiarire

le *relazioni logiche* tra le idee astratte, e prova di questo, è per l'appunto sono l'*aritmetica* e la *geometria*. Tuttavia, egli aggiunge che l'uomo non conosce *tutte* queste relazioni, poiché il loro numero è *infinito* ed *inesauribile*, e, pertanto, la conoscenza di queste relazioni non è estesa quanto quella delle idee proprie del soggetto¹. Questo porta dunque il Galluppi a concludere la sua opera fondamentale, quella dove tutto il

una questione fondamentale del sistema kantiano, conferma come in tal caso la posizione del Galluppi nei confronti di esso differisca in maniera alquanto evidente. Ovviamente è pacifico che per lo stesso Kant vi sia una distinzione tra fenomeno e *noumeno*. Non a caso dedica il terzo capitolo dell'Analitica dei principi, dal titolo *Del principio della distinzione di tutti gli oggetti in Fenomeni e Noumeni*, a tale questione. E anche il Gentile non ha alcun dubbio su quest'argomento. Ma il discorso, in realtà è un altro ed è più complesso. Infatti bisogna constatare che tipo di differenza sia quella per cui il *noumeno* si distingue dal fenomeno. Il fatto è che il criticismo kantiano non assegna alcuna *determinazione positiva* del contenuto del *noumeno*. Non solo non l'assegna ma non può affatto assegnarla. Su questo è chiarissimo lo stesso Kant che nella prima edizione della *Critica della ragion pura* scriveva: «La sensibilità e il suo campo, quello cioè dei fenomeni, vengono dall'intelletto chiusi in siffatti limiti, che non si stendono alle cose in sé, ma si riferiscono alla maniera, nella quale le cose appaiono a noi a cagione della nostra costruzione soggettiva. Tale è stato il risultato di tutta l'Estetica trascendentale; e già dal concetto di fenomeno in generale naturalmente ne segue, che debba corrispondergli qualcosa che in sé non è fenomeno, non potendo per sé il fenomeno esser nulla, fuori dal nostro modo di rappresentazione; e perciò, se non si vuole incappare in un perpetuo circolo, la parola fenomeno indica già una relazione a qualcosa, la cui immediata rappresentazione è certo sensibile, ma che anche senza questa costituzione della nostra sensibilità (sulla quale si fonda la forma della nostra intuizione) deve essere qualcosa in sé, cioè un oggetto indipendente dalla sensibilità. Ora di qui sorge il concetto d'un *noumeno*, che non è però positivo, né è una determinata coscienza di qualche cosa, ma significa solo il pensiero di un che in generale, in cui io astraggo da tutte le forme dell'intuizione sensibile. Ma acciò un *noumeno* significhi un vero oggetto, da distinguere da tutti i fenomeni, non basta che io liberi il mio pensiero da tutte le condizioni dell'intuizione sensibile, ma debbo, oltre a ciò, aver ragione di ammettere un'altra specie di intuizione, diversa dalla sensibile, colla quale un oggetto siffatto possa esser dato; poiché altrimenti il mio pensiero è tuttavia vuoto, sebbene scevro di contraddizione. Noi certo non abbiamo potuto provare [...] che l'intuizione sensibile sia l'unica intuizione possibile in generale, bensì che tale essa è *per noi*; e non abbiamo potuto

sistema della *filosofia sperimentale* ha il suo massimo *squadrernamento*, con questa affermazione: «La nostra scienza è perciò molto limitata sotto tutti i riguardi»¹. Tale conclusione porta il Gentile affermare che la filosofia del Galluppi non è altro che «criticismo schietto»², e con questo giudizio, soprattutto in tal frangente, non si potrebbe non essere d'accordo, dato il profondo lavoro compiuto da entrambi i pensatori sulle

nemmeno provare che sia possibile anche un'altra maniera d'intuire, e benché il nostro pensiero possa far astrazione da ogni sensibilità, resta sempre la domanda, se non sia una semplice forma d'un concetto, e se dopo tale astrazione rimanga tuttavia un oggetto». I. KANT, *Critica della ragion pura*, trad. a cura di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Laterza, Roma-Bari 1981, pag. 207. Dalle parole di Kant, si può notare che fin dalla stesura originaria della prima *Critica* il concetto del *noumeno* appare come *negativo* e *vuoto*, per l'appunto come un *x* «indeterminato e indeterminabile» di cui perciò nessuno potrà dire «se differisca in sé o non differisca dal fenomeno, al quale il nostro pensiero intanto lo contrappone come l'ignoto al noto». Ancor più esplicito e persuasivo è il filosofo di Königsberg nella seconda versione: «Tuttavia nel nostro concetto, quando denominiamo certi oggetti, come fenomeni, esseri sensibili (*phaenomena*), distinguendo il nostro modo di intuirli dalla loro natura in sé, c'è già che noi, per dir così, contrapponiamo ad essi o gli oggetti stessi in questa loro natura in sé (quantunque in essa noi non li intuimo), o anche altre cose possibili, ma che non sono punto oggetti dei nostri sensi, come oggetti pensati semplicemente dall'intelletto, e li chiamiamo esseri intellegibili (*noumena*). [...] Se noi intendiamo per noumeno una cosa, in quanto essa non è oggetto della nostra intuizione sensibile, astraendo dal nostro modo d'intuirla, essa è noumeno in senso negativo. Ma, se per esso invece intendiamo l'oggetto di una intuizione non sensibile allora supponiamo una speciale maniera di intuizioni, cioè l'intellettuale, la quale però non è la nostra, e della quale non possiamo nemmeno comprendere nemmeno la possibilità; e questo sarebbe il noumeno in senso positivo». *Ivi*, pag. 208. Dunque per Kant il concetto di *noumeno* deriva dallo stesso concetto di fenomeno, come la negazione logica dalla soggettività di questo, e quindi di tutte le sue determinazioni, tutte soggettive: è quindi assai chiara tale negatività del concetto di noumeno. A schiarire ulteriormente la questione, ovviamente in maniera critica, viene in aiuto anche Hegel, col § 44 dell'*Enciclopedia*: «La cosa in sé [...] esprime l'oggetto in quanto si *astrae* da tutto ciò che esso è per la coscienza, da ogni determinazione del sentimento come da ogni pensiero determinato. È facile vedere cosa resti, - il *pienamente astratto*, l'interamente vuoto, determinato solo come un *di là*; il *negativo* della rappresentazione, del sentimento, del pensiero determinato, ecc. Ma è anche

possibilità dell'esperienza, e quindi sulla veracità o meno di una *scienza metafisica*.

Tant'è che la cattedra del Galluppi a Napoli era quella di Logica e metafisica, ma già nelle prime pagine delle sue *Lezioni*, egli afferma che tratterà della *filosofia teoretica*, ossia della *scienza dell'umana scienza*, e attraverso questa verrà dunque stabilita *la legislazione suprema di tutte le*

ovvia l'osservazione che questo «*caput mortuum*» stesso è soltanto il *prodotto* del pensiero, appunto, che si è spinto fino alla pura astrazione, del vuoto io, che fa del suo *oggetto* questa vuota identità di sé stesso. La determinazione *negativa*, che questa astratta identità ottiene come *oggetto*, è anche essa registrata tra le categorie kantiane, ed è egualmente qualcosa di ben noto, come quella vuota identità. - Perciò si deve soltanto meravigliarsi di aver letto così spesso che non si sa che cosa sia la *cosa in sé*; laddove non v'è niente di più facile a sapere che questo». GEORG WILHELM FRIEDERICH HEGEL, *Enciclopedia delle Scienze filosofiche in compendio*, trad. di B. Croce, Laterza, Roma-Bari 1994, pagg. 53-54. A differenza di Kant, per cui la «teoria della sensibilità» da cui emerge il concetto di *noumeno* «è insieme la teoria del noumeno in senso negativo», per Galluppi invece, il *noumeno* si afferma chiaramente in senso *positivo*. Per il filosofo del criticismo è chiaro che non si può affermare se il *noumeno* sia, *in re*, identico o differente col fenomeno. Pertanto, si può ben dire, in accordo con Gentile, che in tal frangente «il Galluppi vada più in là». G. GENTILE, *Fenomeni e noumeni nella filosofia di Kant*, in «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce», II, 1904, pagg. 417-424. Anche Davide Spanio rimarca l'importanza di questo articolo gentiliano, anche in vista della formazione dell'idealismo attuale. «La nota intitolata *Fenomeni e noumeni* mira precisamente a stabilire il significato del *noumeno* kantiano, significato chiamato in causa proprio in riferimento a un luogo del *Saggio* galluppinao, a partire dal quale Gentile intendeva appunto evidenziare la distanza tra la teoria della conoscenza kantiana rispetto a quella del Galluppi. Si tratta di uno scritto al quale Gentile doveva attribuire più tardi una certa importanza, se egli ritenne opportuno ripubblicarlo nel volume che nel 1913 annunciava la nascita dell'idealismo attuale, vale a dire *La riforma della dialettica hegeliana*». Ovviamente, qui Spanio fa riferimento alla prima edizione dell'opera gentiliana, pubblicata dalla storica casa editrice messinese Principato. Per approfondire si rimanda a DAVIDE SPANIO, *Idealismo e metafisica. Coscienza, realtà e divenire nell'attualismo gentiliano*, Il Poligrafo, Padova 2002, pagg. 208-209.

1 «Noi conosciamo esattamente alcune relazioni logiche fra le nostre idee astratte; ne sono una prova l'Aritmetica e la Geometria; ma noi non conosciamo tutte queste relazioni, poiché il loro numero è inesauribile. La conoscenza dunque di

scienze¹. Già a partire dalla prima lezione il Galluppi rifiuta in maniera risoluta la definizione di filosofia data da Wolff, attribuendo ad essa il difetto, peraltro già rilevato da Kant, di confondere *la cosa* con *l'idea della cosa*². In un altro momento il filosofo calabrese descrive il suo concetto di filosofia come scienza del «pensiero umano ne' suoi elementi, nelle sue

queste relazioni non si estende quanto le nostre idee». P. GALLUPPI, *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*, Volume Quarto, pag. 425.

1 *Ivi*, pag. 425.

2 G. GENTILE, *Storia della filosofia italiana dal Genovesi al Galluppi*, Volume Secondo, pag. 76.

1 «Tutte le scienze non sono altra cosa, che sistemi di conoscenze. La filosofia dunque, che esamina le leggi delle nostre conoscenze, cioè la loro natura, la loro origine, i loro motivi legittimi, e le loro scambievoli relazioni, contiene le leggi di qualunque scienza. Per cagion di esempio, ogni scienza [...] è una serie di raziocinj, ora la filosofia fa conoscere le leggi di qualunque raziocinio; essa fa dunque conoscere le leggi di qualunque scienza. Da tutto ciò segue, che *la filosofia contiene la legislazione suprema di tutte le scienze*». P. GALLUPPI, *Lezioni di logica e di metafisica, ad uso della Regia Università degli studi di Napoli*, Volume Primo, pagg. 23-24.

2 «Egli sembra, che l'illustre alemanno, nella intenzione di definir la filosofia, abbia voluto definire l'infinita sapienza. In effetto nella *Teologia naturale* enuncia questa proposizione: *Deus est philosophus absolute summus*. Siccome noi parlando della filosofia, intendiamo con tutti i filosofi parlare di una scienza umana, la quale non può in alcun modo confondersi con la scienza di Dio, la quale è lo stesso Dio; così non possiamo adottare la definizione Volfiana, la quale non può avere alcun uso ne' diversi rami dell'umano sapere». Inoltre il problema fondamentale della filosofia di Wolff, risulta essere che essa «non istabilisce alcuna differenza fra ciò che è possibile *dell'idea di una cosa*, tale come si pensa, e ciò che è possibile di *questa cosa stessa* come realmente esistente. Da ciò deriva quel vizio radicale, che regna in tutta la filosofia di Wolfio (*sic!*), di concludere dall'idea, o concetto alla cosa; di dare ciò che non è logicamente vero per una realtà di fatto». P. GALLUPPI, *Lezioni di logica e di metafisica, ad uso della Regia Università degli studi di Napoli*, Volume Primo, pagg. 10-13.

funzioni e nelle sue leggi»¹, nozione che per il Gentile non può essere che «della più alta importanza»².

Tuttavia il Galluppi si chiede: il pensiero può dirsi come l'oggetto esclusivo della filosofia? E dunque qual è il posto dell'ontologia, della cosmologia, della teologia naturale e della fisica? Tali scienze, per il filosofo calabrese, in parte si riducono alla ideologia, intesa come *scienza del pensiero*, in parte sembrano trascendere l'istesso campo della filosofia. L'ontologia occupandosi delle «nozioni universali, essenziali all'umano intendimento», non appartiene forse al medesimo campo della *scienza del pensiero*? Il Galluppi, in tal caso, non sembra avere dubbi, poiché per lui «tutte le parti della metafisica [...] dunque appartengono alla scienza del pensiero umano»³. Quanto alla fisica, essa in parte è filosofia – ossia

1 «Il pensiero umano è tale che esso è insieme il mezzo di farci conoscere le cose, e può essere esso stesso oggetto da doversi conoscere. Concatenando una serie di raziocinj col fine di conoscere lo stesso raziocinio, avremo la scienza del raziocinio che chiamasi *logica*. In generale concatenando una serie di raziocinj, per far conoscere il pensiero umano ne' suoi elementi, nelle sue funzioni e nelle sue leggi, si ha una scienza del pensiero umano. A questa scienza del pensiero umano io do il nome di *Filosofia*». *Ivi*, pag. 19.

2 G. GENTILE, *Storia della filosofia italiana dal Genovesi al Galluppi*, Volume Secondo, pag. 82.

3 «Nell'ontologia si tratta di alcune nozioni universali, essenziali all'umano intendimento, Ora, la dottrina delle nozioni o delle idee appartiene certamente alla scienza del pensiero umano. Nell'ontologia si tratta della sostanza e dell'accidente, della causa e dell'effetto, del finito e dell'infinito, del tempo e dello spazio, ecc. Ora, riguardata come filosofia della scienza del pensiero umano, cerca 1° Abbiamo noi le idee di sostanza e di accidente, di causa e di effetto, del finito e dell'infinito, del tempo e dello spazio ecc.? 2° Quale è l'origine, la natura e il valore di queste idee? Tali sono le ricerche che hanno luogo in quella parte di filosofia che i moderni chiamano *ideologia*, cioè discorso o scienza delle idee; l'ontologia dunque fa parte della scienza del pensiero umano. [...] Tutte le parti della metafisica appartengono alla scienza del pensiero umano: da un'altra parte non vi ha dubbio che la logica e l'etica vi appartengono: definendo, in conseguenza, la filosofia per la scienza del pensiero umano, noi comprendiamo esattamente in essa le tre parti dette logica, metafisica, etica o filosofia morale». P. GALLUPPI, *Lezioni di logica e di metafisica, ad uso della Regia Università degli*

psicologia per via delle relazioni che tale scienza studia tra i fatti fisici quali sono in sé e i fatti fisici quali appaiono allo spirito – e in parte, «quale si tratta comunemente nelle scuole» se proprio non può ridursi esclusivamente alla scienza del pensiero, le sta comunque accanto, in quanto essa si occupa di schiarire e a perfezionare la *filosofia intellettuale*¹. Ne consegue così che tutte le scienze vengono ricondotte alla scienza del pensiero, dove viene a trovare il posto anche la metafisica, che assume così una accezione del tutto nuova rispetto al passato, *trasfigurando*, da ultimo, il suo originario significato.

3. - Dove Kant finisce, Galluppi incomincia

Come si è visto infino a questo punto, il ripercorrere, anche per sommi capi, il sistema galluppiano, comporta l'affrontare una serie di questioni in cui si incrociano *vecchio* e *nuovo*, spesso anche senza trovare soluzione. Tuttavia, il Galluppi pone il problema in maniera netta e assai lucida, avendo piena coscienza della sua complessità. Per lui il *problema della conoscenza* è la questione da indagare in maniera continua e incessante, tant'è che egli *martella e rimartella* con le sue idee da una parte e all'altra

studi di Napoli, Volume Primo, pagg. 29-30.

- 1 «Le scienze si danno uno scambievolmente aiuto, e non sempre si può determinare se una quistione sia del dominio di una scienza piuttosto che di un'altra, che le è analoga e contigua. Ma ciò non fa sì che non si possa determinare con precisione l'oggetto particolare di una scienza, e le quistioni principali che le appartengono. Se la fisica, quale si tratta comunemente nelle scuole di filosofia, non può ridursi comunemente alla scienza del pensiero umano rigorosamente parlando, è nondimeno una delle scienze che le è contigua, e che serve a rischiarare e a perfezionare la filosofia intellettuale. A ciò aggiungo, che essendo gli oggetti, di cui si occupa la fisica, quei fenomeni che colpiscono tutti gli uomini dotati di tutti i sensi, sotto tal punto di veduta può la fisica esser eziandio compresa nella scienza del pensiero umano». *Ivi*, pag. 30.

della sua dottrina, spesso anche ripetendosi, compiacendosi pure di queste ripetizioni, in quanto queste non fanno altro che rafforzare la gravità della questione. In ogni caso, non si tratta solamente di valutare se vi siano *tracce*, più o meno determinanti, del criticismo kantiano, in seno al suo sistema – per quanto il Barone di Tropea sia stato una tappa fondamentale e imprescindibile per l'intendimento del kantismo in Italia – ma di vedere, rendendo anche ragione di vizi e virtù, quali possano essere gli sbocchi teoretici del suo fare filosofico, mostrando così l'importanza che essi hanno avuto per il progresso della successiva filosofia¹.

Perché si potrebbe dire che la speculazione galluppiana comincia laddove quella kantiana finisce? Ebbene, il filosofo di Königsberg vuole dimostrare nell'esperienza – anche in quella *primitiva*, come direbbe il Galluppi – una sintesi di senso e intelletto, e facendo questo, tiene a riconoscere e a enumerare tutte le possibili forme dell'intelletto immanenti in qualsiasi atto di esperienza. Tuttavia, in Kant non è presente alcuna *fondamentale analisi* riguardo al *senso*. Con questo non si vuol dire che Kant non ci sia alcuna *teorica del senso*, ma che egli, ne ricava in maniera rigorosa le conseguenze, senza precedentemente discuterle e provarle estensivamente².

- 1 «Non è possibile limitarsi a vedere quel che c'è di kantiano – ed è moltissimo – nel pensiero del Galluppi; compiacersi ch'egli abbia originariamente fatto raggiungere al pensiero italiano importanti posizioni conquistate da Kant in Germania; e non avere curiosità né attenzione per quel che il Galluppi cercò di ragionare *contro* Kant. Il sereno, ma fierissimo Barone avrebbe inveito con tutta la sua tagliente collera contro chi l'avesse, in vita, trattato così. Si potrebbe dire che, in risposta a Kant, per veder chiaro nello stesso problema kantiano, il Galluppi comincia a speculare dove Kant smette». AUGUSTO GUZZO, *Concetto e saggi di storia della filosofia*, Felice Le Monnier, Firenze 1940, pag.337.
- 2 Scrive infatti Sofia Vanni Rovighi: «[Per Kant] *Le condizioni della possibilità dell'esperienza sono a un tempo condizioni della possibilità degli oggetti dell'esperienza*. Vediamo ora come Kant arrivi a questa risposta. Se oggetto della

La sensazione, per Kant, dimostra in maniera inoppugnabile la realtà di un *quid* che l'ha causata in noi. Tale testimonianza della sensazione al soggetto che la percepisce assumendola nelle sue forme pure, è per il filosofo fuori da ogni discussione. Ciò nonostante, la sensazione, pur dando notizia della *realtà* di una causa esterna, nulla rivela intorno all'*essenza intrinseca* di tale causa, poiché la sensazione è soggettiva, e dunque ogni inferenza dalla natura dell'effetto – che è la sensazione del soggetto – alla natura della causa, è, da ultimo, illegittima. Da questo deriva una sorta di *agnosticismo* kantiano, che sembra quasi cozzare con la dottrina delle forme pure, dato che tali forme, essendo necessarie, sono, nel soggetto, oggettive, ma tuttavia limitate allo spirito cosciente, e quindi in tal senso affermate come soggettive, solo perché l'altro termine della sintesi, ossia il dato sensibile, mostra, secondo il pensatore tedesco, la realtà, ma non ne rivela l'essenza. Questo, in poche parole il *vicolo cieco* del criticismo kantiano.

Proprio per tale motivo il Galluppi sente l'esigenza di ripartire da tale punto, e che quindi, l'indagine fondamentale va rapportata intorno al

nostra conoscenza fossero i dati della sensibilità, le impressioni o idee in senso umano (quelle che Kant chiama intuizioni empiriche) non sarebbero possibili giudizi *a priori*: la nostra esperienza sarebbe un caos di impressioni soggettive, senza regola, senza ordine. Teniamo presente infatti che Kant accetta come *ovvia* la tesi che la sensibilità ci fa conoscere solo le nostre impressioni, le nostre modificazioni soggettive. Che noi non possiamo attingere le cose in sé partendo dai dati sensibili è un dogma che Kant trova condiviso da empiristi e razionalisti, e che accetta senza discutere. L'ultimo e più acuto rappresentante dell'empirismo, Hume, aveva dichiarato che noi possiamo infrangere le barriere della soggettività solo con un atto di fede; ma Kant non poteva persuadersi che la scienza per eccellenza, la fisica newtoniana, supponesse non giustificabili razionalmente». SOFIA VANNI ROVIGHI, *Filosofia della conoscenza*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2007, pag. 209-210.

concetto della sensazione, avendo così l'ambizione che, risolvendo il *problema della sensazione*, si risolve il problema dell'intera filosofia¹.

Tuttavia, come già mostrato, le radici della speculazione galluppiana affondavano nella cultura settecentesca, che in qualche modo, inficiava alcuni snodi fondamentali del suo percorso, rendendo in più di qualche caso sterile la sua ricerca, questo perché, impostato *scetticamente* il problema della sensazione, l'indagine sul problema, non poteva trovare una soluzione al suddetto agnosticismo kantiano. Se la sensazione, anche per il Galluppi, attestava la realtà della sua causa, ma non ne rivelava affatto la sua *verace essenza*, il fatto di fondare tutta la dottrina della conoscenza esclusivamente sulla sensazione, quando ancora una volta

1 Si potrebbe dunque dire che il concetto di sensazione, oltre ad essere il baricentro della speculazione galluppiana, assume nel sistema del filosofo una connotazione quasi *trascendentale*, con tutte le difficoltà che si possono trarre da una tale declinazione. Infatti se sembra che per il Galluppi la vera conoscenza si possa raggiungere esclusivamente per mezzo dei sensi, come mai si perviene alla conoscenza del *Me* e di *Dio* solo per mezzo della coscienza o del ragionamento? Muovendo dagli elementi empirici, ossia dal finito e dal condizionale si perviene attraverso una serie di legittimi ragionamenti all'idea dell'Assoluto, dell'Infinito, dell'Incondizionato. Ecco dunque l'origine dell'idea di Dio. Ma quale contenuto può avere tale idea? Galluppi, il quale aveva incappato in questa difficoltà anche per le altre idee, si era sforzato ad assegnare ad esse un contenuto oggettivo e reale, che a corrispondesse più o meno a queste idee. In tal caso, tuttavia, è costretto a proclamare la natura essenzialmente soggettiva dell'idea di Dio, e tentando di salvarsi da una fallacia, ne cade in una ancora più grave. Che, se si comprende bene come l'idea di assoluto, di incondizionale e di infinito sia la condizione ultima di qualsiasi tipo di ragionamento, non si può comprendere poi come il ragionamento stesso possa produrre quella idea che esso è costretto necessariamente e continuamente a *supporre*, ossia a riguardare come la *condizione ultima*. Ne consegue che, il finale della speculazione galluppiana a tal riguardo è quello di ammettere l'esistenza dell'Assoluto senza che lo spirito possa sapere nulla intorno alla natura di esso: lo spirito sa che Dio esiste, ma non sa assolutamente che *che cosa è*. E infatti il ragionamento può servire a presupporre l'idea di Dio, ma da ultimo – e questo può rappresentare una *grave crepa* per una filosofia che vuol essere una filosofia dell'*assoluta esperienza* come quella del Galluppi – non può servire a *ricavarla dall'esperienza*, determinandone la natura e l'essenza.

essa è vista come soggettiva, significava ulteriormente riprodurre le difficoltà del kantismo, stando addirittura un passo indietro, dal momento che il Galluppi non accetta la *sintesi a priori* kantiana la quale ha avuto il merito epocale di porre definitivamente fine ad ogni razionalismo puro, e quindi *antisensistico* e ad ogni sensismo puro, e quindi *antirazionalistico*¹.

- 1 Imprescindibili le parole di Bertrando Spaventa intorno alla *limitatezza* dell'operazione galluppiana – e con essa delle altre filosofie del Risorgimento italiano – la quale, fondamentale, pur svolgendo una *pars destruens* essenziale per quello che sarà il futuro percorso del pensiero italiano, non riuscendo a divincolarsi del tutto dall'*antica metafisica*, non era riuscita a fornire una *pars construens* altrettanto efficace: «Che cosa avrebbero dovuto fare i nostri filosofi dopo Vico? Avrebbero dovuto, non dico cessare di studiare la psiche umana; anzi questa era la vera via; ma avrebbero dovuto studiarla non solo per conoscerne l'essere astratto, col fine specialmente di confermare la vecchia metafisica dell'Ente, ma per scoprire quella metafisica quella metafisica, che diceva Vico, della *mente umana*, e invece delle idee puramente pensate dall'uomo, comprendere le *umane idee*. Il problema era trovare una nuova metafisica, che fosse il fondamento della nuova scienza, cioè della scienza dello spirito. Questo problema formò l'intimo motivo della filosofia alemanna: comprendere lo spirito non come semplice anima, ma nella piena realtà della sua manifestazione, tale è il suo significato. Così Kant studia la psiche come *conoscenza*, e rovescia tutto l'edificio della vecchia metafisica, che considerava l'anima, il mondo e Dio come semplici oggetti. [...] I nostri filosofi al contrario non videro altro nella nuova filosofia che un problema di psicologia; e ciò fecero non solo i minori, ma lo stesso Galluppi, Mamiani e anche Rosmini. Invece di servirsi de' loro studi psicologici per procedere alla nuova metafisica; essi li adoperarono o a puntellare l'antica o a negarla del tutto, senza porre niente in altro suo luogo. In generale non si accorgevano, che non solo le nuove ricerche psicologiche e la vecchia metafisica erano incompatibili, ma che quelle menavano necessariamente ad una metafisica nuova, e non distruggevano che per riedificare. Quindi combattono il criticismo, perché credevano che fosse la negazione assoluta di ogni metafisica, quando non era la negazione di quella che aveva fatto il suo tempo e il germe di una novella. Galluppi non sa altro di Dio, se non che esiste, e dichiara indegna della sua infinita essenza la pretensione di conoscerlo. Rosmini ce ne concede solo la cognizione negativa, alla quale poi supplisce la fede, di maniera che il Dio della sua filosofia non differisce molto dall'Ente supremo del secolo passato [...]. Dov'è qui il gran pensiero che Vico aveva messo al mondo, e legato come un patrimonio nazionale ai filosofi italiani?

Dunque il tanto combattuto *dommatismo scettico*, finì comunque per riversarsi in seno alla filosofia dell'esperienza galluppiana, - in questo forse, limitandone l'efficacia speculativa - poiché essa, da ultimo non sembrava combattere fino in fondo l'opinione così consolidata della sensazione. In ogni caso, il Galluppi, mentre accoglieva, più o meno volontariamente, lo scetticismo sensistico, continuava a proclamare che l'essenza del reale fosse nascosta allo spirito: dunque egli si era gettato in una battaglia speculativa per provare la *realtà* di quella sensazione, ma nello stesso tempo ammetteva di non riuscire a cogliere l'essenza delle cose.

Per via di questa contraddizione insita nella sua dottrina della conoscenza, tutta la sua battaglia atta ad affermare la *realtà della sensazione* mancava della necessaria forza speculativa, si presentava così priva di quella risolutezza che la avrebbe altrimenti affermata come filosofia *veracemente rivoluzionaria* rispetto alle filosofie presenti in Europa a quel tempo. Oltretutto, rifiutata la sintesi a priori kantiana, fatta consistere l'esperienza primitiva nella *pura sensibilità*, portatrice, proprio in quanto sensibilità, di quelle medesime idee o, alla maniera di Kant, forme, che l'intelletto poi scoprirà nell'esperienza primitiva per via d'analisi, non bisogna credere che il Galluppi trovi nella sensibilità altro

I servigi che Galluppi e Rosmini hanno reso alla filosofia sono grandi, e io non sono l'ultimo a riconoscerli, come psicologi hanno pochi pari. Ma qui è tutto il loro merito. Al contrario essi non comprendono che lo scheletro di ogni cosa: dell'uomo, del mondo e di Dio; dell'uomo non dicono altro che se non che ha queste e quelle facoltà; del mondo, che esso ha queste e quelle determinazioni generalissime [...], di Dio, che egli è, è supremo essere, essere realissimo; non possono dire né meno che ha *creato* il mondo, poiché la loro filosofia comprende l'essere, ma non il creare. Questo solo dicono di ogni cosa; ma quanto alla *vita* dell'uomo, del mondo e di Dio, quanto alla loro storia [...] essi non dicono, né possono dire niente». B. SPAVENTA, *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo*, in ID., *Opere*, pagg. 283-285.

da quello che il razionalismo – incluso Kant – attribuiva all'intelletto¹. Nel suo sistema conoscitivo infatti si può notare come sia trasferito alla sensibilità ciò che la maggior parte dei razionalisti rivendicava all'intelletto. Tuttavia, trasferite o spostate, le forme che attribuivano all'intelletto rimangono fondamentalmente le stesse: *sostanza* e *causa*. E proprio per questa mancata presa di distanza dalle posizioni razionaliste, la filosofia galluppiana, pur facendo un passo in avanti nella sua ostinata determinazione nell'analizzare il problema della conoscenza, rischia di farne due indietro per non essersi lasciata alle spalle delle categorie che credeva di combattere.

Ciò nondimeno, la filosofia del Galluppi, pur rischiando di ereditare un ramo, che stava rischiando di rinsecchirsi, della tradizione settecentesca, e ripetendo così le fin troppo risapute affermazioni sulla limitatezza dell'intendimento dello spirito, da ultimo, postulava una sensazione che voleva dare spiegazione del *reale schietto* e quindi che intendeva essere un fondamento assai solido di una conoscenza certa di sé medesima ma anche del proprio oggetto. In tal modo, l'accettazione della dottrina della soggettività della sensazione sembrava determinarsi in maniera differente: come una semplice dottrina della ristrettezza e superficialità

1 Questo si verifica nonostante la filosofia del Galluppi, come Kant e grazie a Kant, tentasse continuamente di svolgersi come una sintesi di razionalismo ed empirismo: «Se si dee rigettare, io dissi, una dottrina da cui segue legittimamente un assurdo, si dee rigettare il *razionalismo*, che fa poggiare la conoscenza su *l'ordine a priori*, poiché da questo razionalismo segue appunto lo scetticismo, che è un assurdo. Che farò io dunque? Non vi sarebbe forse il mezzo di perfezionare la filosofia dell'esperienza, e togliere dal suo seno quei difetti che la deturpano, e che i razionalisti le oppongono? Non vi sarebbe una *strada media* tra il razionalismo e l'empirismo? Non bisogna, io dissi, disperarne. Con questa veduta io cercai di fare un'analisi esatta dell'umana intelligenza. Il criticismo mi ha in ciò giovato: io riconobbi il merito di alcuni de' suoi problemi». P. GALLUPPI, *Lettere filosofiche sulle vicende della filosofia*, pagg. 291-292.

della sensazione, riconosciuta, oramai, come *reale*, ma alla fine incapace di esaurire, sotto le manifestazioni, l'*essenza della realtà*.

E allora visti i limiti – non proprio trascurabili – e le incertezze delle filosofia galluppiana, che senso ha riproporre, non solo in tale ricerca, un'indagine intorno al pensiero di Pasquale Galluppi?

È emblematico notare che proprio la totale immersione del Barone di Tropea nella sua contemporaneità filosofica, in qualche modo, ne sancì la condanna speculativa. Il Galluppi si confrontò costantemente col pensiero europeo del suo tempo, spingendo sempre a leggere i pensatori che lui stesso spesso criticava, *in primis*, Immanuel Kant. Tuttavia proprio i pensatori che lui condannava, riuscivano migliori nel convincimento filosofico, tant'è che si ebbe a dire che la concezione della filosofia galluppiana sembrava «ristretta»¹ rispetto ai sistemi a lui coevi, a

1 L'accusa di *ristrettezza* nei confronti della dottrina galluppiana, fu mossa proprio da un allievo del Galluppi stesso, Stefano Cusani, che riteneva fin troppo radicale e riduttivista l'operazione di ricondurre tutta la speculazione filosofica alla *scienza del pensiero*. Tale operazione, secondo Cusani, seppur lecita e costituente in qualche modo l'essenza della modernità, era stata svolta dal filosofo calabrese in maniera fin troppo sbrigativa e lapidaria, senza la profondità di analisi dei filosofi a lui contemporanei. Le critiche dell'allievo in ogni caso colpirono molto il maestro il quale le riportava spesso nei suoi quaderni. Un estratto interessante proviene dalla recensione del Cusani al primo volume della *Storia della filosofia galluppiana*: «L'ultima parte della prefazione è quella, che deve più richiamare la nostra attenzione, perché è in essa che si rivelano tutte le conseguenze logiche, a cui doveva esser condotto il nostro autore, dalla sua definizione ristretta della scienza, relativamente al modo, come dovea esser trattata la sua storia. Ricordiamo da prima che la filosofia non è altro, secondo lui, che la scienza del pensiero, e ricordiamo eziandio, che sebbene noi avessimo detto che questa definizione, ch'è quella generalmente accettata nei tempi moderni, abbracciava un aspetto dell'idea, pure non era tutta l'idea, e quindi conservava un lato negativo, prendendosi come la pienezza assoluta dell'idea medesima. Il nostro autore adunque falsa la definizione, e quindi vien falsato eziandio lo scopo della scienza, restringendosi allo solo studio della psicologia e delle facoltà dell'anima, e falserà per conseguenza anche la storia, perciocché come volete che s'abbia a trovar la scienza del pensiero nell'Oriente, e nei primi periodi della filosofia Greca, quando il pensiero subbietivo non costituivasi punto come oggetto di

esempio, rispetto a quello hegeliano. La *filosofia dell'esperienza* di Galluppi fu quindi tralasciata per qualche tempo, nonostante gli onori tributati alla sua opera. Fortunatamente, Bertrando Spaventa, diede di nuovo lustro all'opera del pensatore calabrese, trovando, nel tenace oppositore della filosofia di Kant, un kantiano *malgré lui*, affermando così che nel corso della storia della speculazione italiana Galluppi rappresentava quella medesima posizione di pensiero che nella storia della speculazione tedesca è rappresentata dal *criticismo* kantiano. Tuttavia l'interpretazione spaventiana, come già visto, fin dal principio creò numerose repliche, sembrando sbilanciata, eccessiva, e, ad alcuni, persino arbitraria. In ogni caso, chi scrive crede che la posizione spaventiana – poi, naturalmente, ripresa da Gentile, pur il filosofo siciliano evidenziando le contraddizioni e le incertezze presenti nel sistema del Galluppi – abbia senza alcun dubbio la sua ragion d'essere, soprattutto se *rivista* nella maniera che segue¹: il Galluppi, da ultimo,

ricerche, ma lo spirito umano era predominato, e direi quasi assorbito, ne' problemi trascendenti? Io, per me, tengo, e non temo di dirlo, che se si vuol tornar a risguardar la scienza da un punto di vista ontologico, è difficile, anzi impossibile poterne tessere la storia». STEFANO CUSANI, [*Recensione a*] *Storia della filosofia del Barone Pasquale Galluppi* in «Museo di Letteratura e Filosofia», IX, Gennaio 1843, pag. 232.

- 1 Se si resta fermi alla scuola idealistica, interessante può essere interessante la posizione di Augusto Guzzo, l'allievo di Gentile che più a lungo si occupò del pensiero di Pasquale Galluppi. Nello svolgersi del suo percorso filosofico, l'interpretazione della *filosofia dell'esperienza* galluppiana subirà non poche modificazioni. Se nell'Introduzione alle *Lettere filosofiche* il Guzzo trova che il filosofo calabrese, ammettendo in qualche modo una funzione sintetica a priori, si possa dire *kantiano schietto*, nonostante tesi dell'oggettività della sostanza e della causa possa andare contro a questo kantismo galluppiano. Nell'Introduzione alle *Lezioni* Guzzo sottolinea il tentativo di Galluppi di salvare l'oggettività del conoscere con la tesi che lo spirito *senta* le categorie o le idee nelle cose. Tuttavia nell'Introduzione ad un *Compendio del Saggio* pare mutare nell'affermare che il problema del Galluppi non è affatto il problema kantiano e che l'originalità della sua speculazione consiste soprattutto là dove Kant è venuto meno, ossia nell'*indagine intorno al senso*. Guzzo in questo caso crede che,

ritenne da sempre *fondate* le *esigenze speculative* del pensiero kantiano, pur continuando senza sosta soluzioni diverse a tali esigenze rispetto a quelle del filosofo tedesco; tuttavia, ed è sempre utile ribadirlo, egli, sottolineando l'importanza dello spartiacque del kantismo, accettò con assoluta evidenza i problemi sollevati dal criticismo, facendone la ragione, quasi esclusiva, del suo filosofare. In tal modo Galluppi

riprendendo il tentativo galluppiano e ripensandolo sul fondamento di una metafisica della *sostanza-attività* e non più della *sostanza-essere* si potrebbero risolvere le insoddisfatte esigenze del Galluppi. La realtà intesa come *processo* darebbe alla sensazione tutto il suo valore e quindi, si avrebbe una *sutura* tra spirito e realtà. La posizione di Augusto Guzzo risulta *emblematica* poiché mostra come la questione intorno al pensiero di Pasquale Galluppi rimane, tutto sommato, ancora *aperta*, e la sua *filosofia dell'esperienza* di difficilissima classificazione, viste le numerose interpretazioni, spesso opposte tra loro, che si sono succedute nel corso degli ultimi centocinquanta anni. A differenza di Guzzo, Giovanni Di Napoli, che nel 1947 diede alle stampe la più rilevante opera riguardo al pensiero galluppiano del secondo dopoguerra, sembra avere una posizione molto più netta, ma anche più *limitante*. Scopo dello studioso, allievo di Francesco Olgiati, è infatti quello di svincolare il Galluppi dalle letture di Spaventa e Gentile, tant'è che nell'introduzione egli afferma chiaramente che il suo vuole essere «un contributo alla demolizione che la Neoscolastica italiana va facendo delle costruzioni storiografiche dell'idealismo». Infatti nel suo lavoro, Di Napoli tiene continuamente ad argomentare la lontananza del filosofo calabrese dal kantismo, rimarcando il suo «profondo e coerente antikantismo» onde affermare il suo *assoluto realismo*, scevro da qualsiasi influenza – o impassibile di riletture – di matrice idealisticheggianti. La posizione di questo autore, che tenta in tutti i modi di opporsi – con risultati non sempre convincenti – alla storiografia neoidealista, è frutto anche di quella reazione all'idealismo attuale che si ebbe dopo la fine del secondo conflitto mondiale, dato che la figura speculativa di Gentile aveva dominato, quasi incontrastata, il mondo accademico italiano. Tuttavia, l'operazione che compie Di Napoli, risulta essere molto più *riduzionistica* rispetto a quella del Gentile; infatti giocando su di una sorta di «frintendimento» gentiliano, egli tenta insistentemente di riportare la gnoseologia galluppiana nell'orizzonte della tradizione tomistica. Ma facendo così, egli non rende conto dell'*eclittismo* presente nella speculazione del filosofo di Tropea, il quale, radicato tra passato e futuro, risulta ancora oggi una figura difficile da affrontare e da catalogare. A differenza di Di Napoli, Spaventa, ma ancor di più Gentile, pur mostrando la *spinta* verso *il nuovo* propria di questa filosofia, ne hanno esaminato anche le difficoltà e anche le sue insite

introdusse Kant nel mondo della speculazione della Penisola. Ed è proprio grazie al Galluppi e alla sua nuova concezione della filosofia – nonostante le contraddizioni già rilevate all'interno del suo sistema – intesa come *scienza del pensiero* che la speculazione italiana uscì in maniera definitiva dall'isolamento filosofico¹, isolamento che perdurava dai tempi di Giambattista Vico, per riprendere ampio contatto con tutto il pensiero europeo.

La modernità del Galluppi rispetto ai suoi contemporanei, si può ravvisare anche nel suo metodo di indagine filosofica. I più grandi pensatori dell'epoca moderna tra cui Cartesio, Malebranche, Leibniz, Locke, Hume, Condillac, per giungere insino a Kant e a Fichte popolano incessantemente le pagine dei suoi scritti: in ogni momento, tentando di argomentare la validità della sua *filosofia dell'esperienza*, egli si confrontava con tutti questi pensatori, commentandone incessantemente concetti e proposizioni. Pochi autori sentirono un tale bisogno di

contraddizioni, dovute proprio ad un *calderone* di elementi, provenienti da varie tradizioni, talvolta anche difficili da individuare. In ogni caso si rimanda a GIOVANNI DI NAPOLI, *La filosofia di Pasquale Galluppi*, CEDAM, Padova 1947, pagg. X-XII.

- 1 A calcare la mano sulla *novità* della filosofia del Galluppi, evidenziandone anche le ascendenze kantiane, è stata Sofia Vanni Rovighi, per la quale l'influenza di Kant si può benissimo ravvisare – e chi scrive è sicuramente d'accordo – quando il filosofo calabrese viene a trattare delle *idee universali*. In questo caso infatti il Galluppi ammette un *primato* della sintesi, poiché secondo lui cogliere l'universale vuol dire cogliere l'identico, e quindi l'identità è un rapporto stabilito dallo spirito, una *veduta dello spirito* prodotto di una *sintesi ideale*, per cui da essa nasce il *generaleggiare* delle idee. Dunque, quando si tratta di fatti, la conoscenza è *originariamente intuitiva*, quando si tratta di idee universali, la conoscenza è *originariamente sintetica*. Perciò qui si può constatare un chiaro elemento kantiano della teoria della conoscenza del Galluppi. È comunque vero che, di contro a Kant, il Galluppi vuole mostrare che le verità razionali sono giudizi analitici, fondati sul principio di non contraddizione, tuttavia i concetti sui quali si fondano le verità razionali sono ottenuti, da ultimo, dalla sintesi fra il dato dell'esperienza e l'idea soggettiva d'identità. Si rimanda a S. VANNI ROVIGHI, *Filosofia della conoscenza*, pagg. 226-231.

procedere quasi *in collaborazione* coi filosofi più influenti di qualche secolo addietro, chiamati così quasi a *cooperare* nel trovare la soluzione del problema della conoscenza. Sicché, come ebbe a dire Augusto Guzzo «il Galluppi pose sempre le questioni storicamente; e nell'escogitare le soluzioni, le cercò sempre tali che soddisfacessero le esigenze manifestatesi nella storia»¹.

Il nucleo fondamentale della speculazione del Galluppi è ben sintetizzato da Donato Jaja nel suo *Sentire e Pensare*, il quale fa tesoro del *punto di partenza della nuova filosofia* tanto battuto dal Barone di Tropea: «E tornando al nostro Galluppi, esaminiamo in sé stessa la sua dottrina, come quella che, comprendendo la sensazione in tutta la sua universalità, ci apre meglio di qualunque altra l'adito a dire della sua vera natura. Abbiamo veduto, che il Galluppi teme di affidare al giudizio della mente la rivelazione dell'esterna realtà, e tutti i suoi sforzi fa convergere a mostrare, che questo è il compito esclusivo della sensazione. Questa è la sua intenzione, ed è intenzione buona certamente, ma non vi risponde del tutto l'atto, e noi lo abbiamo accennato. Vi ha qualche cosa di vero nella sua opinione, e noi l'accettiamo in tutta la sua integrità; e v'ha insieme qualche cosa che non si può accettare, ed è appunto ciò che va oltre alla sua stessa intenzione. Noi insomma facciamo nostra la intenzione del Galluppi, e cercheremo di essere più felici di lui nel tradurla intera nell'atto»². Ecco, la seconda parte della presente ricerca ripartirà proprio dall'esame del *problema della conoscenza* svolto da Donato Jaja, il quale, similmente al filosofo calabrese, vide in esso, senza alcun dubbio di sorta, l'architrave di qualsiasi dottrina filosofica, nonché la vera ed essenziale ragione di qualsiasi filosofare. E, seguendo le orme galluppiane, lo Jaja

1 AUGUSTO GUZZO, *Prefazione* a P. GALLUPPI, *Lettere filosofiche sulle vicende della filosofia*, pag. XV.

2 DONATO JAJA, *Sentire e pensare. L'idealismo nuovo e la realtà*, a cura di A. Roncato, Orthotes, Napoli-Salerno 2018, pag. 103.

comincerà a costruire le basi del suo *idealismo nuovo* proprio intorno al significato della *sensazione*: questo il nocciolo speculativo della sua prima grande opera, il *Sentire e pensare*¹.

1 DONATO JAJA, *Sentire e pensare. L'idealismo nuovo e la realtà*, a cura di A. Roncato, Orthotes, Salerno 2018.

CAPITOLO SECONDO

Donato Jaja e la radicalizzazione del problema della modernità

1. – Perché Donato Jaja?

Non è semplice trattare un filosofo come Donato Jaja. L'autore in questione sembra infatti da tempo precipitato nel più buio degli oblii¹, buio a brevi tratti rischiarato da qualche studioso del settore, che, svolgendo le proprie ricerche intorno al pensiero di Giovanni Gentile, inevitabilmente – in maniera più o meno significativa – si trova di fronte

¹ A oggi risultano soltanto tre monografie dedicate al filosofo di Conversano: quelle di ALESSADRO CRISTALLINI, *Il pensiero filosofico di Donato Jaja*, Cedam, Padova 1970 e di ANNA ROSA LEONE, *Il pensiero filosofico di Donato Jaja*, Adriatica, Bari 1972, peraltro recanti il medesimo titolo, consistono principalmente in alcuni estratti delle opere del filosofo a cui seguono dei brevi commenti; e un'altra, più recente, di ANTONIO SCISCI, *Donato Jaja. La vita e il pensiero*, Editrice Il Parnaso, Foggia 2009, è di carattere prevalentemente biografico. Di altri contributi più teoreticamente rilevanti si farà cenno nelle prossime pagine. Da segnalare anche AA. VV., *Atti della giornata di studi in onore di Donato Jaja*, Fondazione "Giuseppe di Vagno", Conversano 2006. Si segnala, inoltre, che le uniche opere ridate alla stampa di DONATO JAJA sono state la *Ricerca Speculativa. Teoria del conoscere*, a cura di F. Rizzo, Le Lettere, Firenze 2010 e lo *Studio sulle categorie e forme dell'essere di A. Rosmini*, a cura di P.P. Ottonello, Centro internazionale di studi rosminiani, Stresa 1999. In tempi recenti è stata pubblicata, a cura di chi scrive, anche una nuova edizione critica di *Sentire e pensare*, Orthotes, Napoli 2018.

al nome di Donato Jaja. Liquidato sovente come un ulteriore propugnatore dell'hegelismo di Bertrando Spaventa, del quale fu valente allievo, sembra aver avuto come unico merito quello di aver *dato il La* alla carriera filosofica del giovane Gentile. Va da sé che, storicamente, Jaja, nella maggior parte dei casi, parte che rasenta la totalità, è stato da sempre agganciato alla personalità filosofica *veneranda e terribile* del suo geniale discepolo. Tale atteggiamento, che sostanzialmente consiste nel vedere in Jaja una sorta di «preattualista inconscio»¹, mutati i tempi e gli uomini, ultimamente si è riversato nel suo opposto, sicché, tra i pochi scritti riguardanti il Nostro, il motto, per molti versi legittimo, è quello di tornare a «“leggere” Jaja a partire da Jaja»².

Nel presente lavoro ci si vuol porre *in media re* rispetto alle posizioni poco più che accennate. Questo trovarsi *nel mezzo* tra due poli estremi, talvolta può apparire come un espediente, che a mo' di ossimoro, cade in un convincimento senza presa di posizione alcuna. Ma forse questo non capita quando si parla di Donato Jaja, filosofo che va riletto alla luce della sua grande attitudine speculativa, la quale lo rende al contempo sia l'incontestato *ponte di passo* tra Spaventa e Gentile, sia un teoreta dalla spiccata originalità, che per certi aspetti lo porta a distaccarsi in maniera alquanto netta dall'hegelismo di marca spaventiana, il quale comunque ha avuto ruolo imprescindibile nella sua formazione. Proprio per questo, come già annunciato, ci si trova pienamente d'accordo con quel raffinatissimo interprete gentiliano che fu Augusto Del Noce, il quale nella sua monografia postuma dedicata al pensatore siciliano scrisse che

- 1 L'espressione è di ALESSANDRO SAVORELLI, si veda ID. *Gentile e Jaja*, in «Giornale critico della filosofia italiana», LXXIV (1994), pagg. 42-64. Ovviamente Savorelli si schiera contro la posizione riassunta in tale espressione, tentando di svincolare lo Jaja da questo *ancoraggio* attualistico.
- 2 FRANCESCA RIZZO, *Da Gentile a Jaja*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, pag. 239.

«Spesso si pensa che l'immagine dello Jaja sia stata in gran misura costruita da Gentile; o che il professore di Pisa sia stato semplicemente il tramite tra Gentile e Bertrando Spaventa. Sono convinto che uno studio analitico [...] mostrerebbe che il rapporto è assai più stretto, e che il Socrate di Gentile fu proprio Jaja»¹.

E allora, perché è necessario, nel presente lavoro, dare ampio spazio alla figura speculativa di Donato Jaja? La risposta a queste domande si trova nel titolo che si è apposto in calce a questo capitolo: il pensiero del filosofo di Conversano consiste appunto nella *radicalizzazione* del problema filosofico della modernità: il problema dell'*umana conoscenza*. Comprendere la filosofia di Jaja significa mettere a fuoco l'incidenza di tale problema, e fare in questo modo chiarezza su più di cent'anni di speculazione filosofica svoltasi nella nostra penisola. La filosofia di Jaja non rappresenta affatto un modesto tentativo della riforma dell'hegelismo sulla scia di quella di B. Spaventa² – nonostante Jaja sia per forza di cose debitore al grande filosofo abruzzese – ma una filosofia che con le sue peculiarità permette di liberare la speculazione del tardo ottocento italiano da convenzionali luoghi comuni, ossia di come essa non sia un semplice ramo, destinato a rinsecchirsi rapidamente, dell'idealismo

1 AUGUSTO DEL NOCE, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1990, pagg. 18-25. Per una ampia indagine rispetto alla interpretazione delnoceiana della filosofia di Giovanni Gentile, si rimanda al bel libro di LORENZO RAMELLA, *Il pensiero della mediazione. Augusto Del Noce interprete dell'attualismo*, Vita e Pensiero, Milano 2008.

2 Tra l'altro, lo stesso Jaja ebbe sempre problemi a definirsi hegeliano; grande prova ne è una lettera inviata al giovane Benedetto Croce il 31 maggio 1892 in cui il filosofo di Conversano affermava di essere interessato solamente alle «grandi linee» della «dottrina hegeliana». Molto probabilmente, Jaja studiò l'opera di Hegel attraverso letture di seconda mano, e non integralmente, e quel che Jaja definiva come *interesse* sembra più essere una sorta di *entusiasmo* filosofico. Si veda EUGENIO GARIN, *Storia della filosofia italiana*, Sansoni, Firenze 1969, pagg. XIX-XX.

tedesco, mostrandone così, come si vedrà, le sue particolari radici, forse più debitorie a una certa declinazione del criticismo kantiano che al sistema filosofico di Hegel. Come Jaja tenterà di comprovare in tutte le sue opere, nessuna esclusa, è proprio da Kant che comincerà quel lungo corso del pensiero volto a trovare una *teoria del conoscere* atta a risolvere la fallacia fondamentale del *dualismo gnoseologico*, arrivando così ad elaborare, per dirla con le parole del suo illustre allievo, «una concezione del mondo come conoscere, e però a una concezione del conoscere come non pur fastigio, ma essenza immanente del reale»¹. Per giungere a questa *concezione del mondo*, il filosofo di Conversano doveva intraprendere un percorso, lungo e accidentato, che prendeva le mosse dal criticismo di Immanuel Kant, il quale, in particolar modo per la tradizione a cui si sta facendo riferimento, fu il primo a porre il problema del conoscere come il *problema fondamentale* della filosofia²; pur rimanendo il filosofo di

1 GIOVANNI GENTILE, *L'esperienza pura e la realtà storica*, in ID., *La riforma della dialettica hegeliana*, Sansoni, Firenze 1975, pag. 240.

2 E in questo si riconosce, anche dal punto di vista storico, la filosofia kantiana come uno spartiacque nella percorso del pensiero, grazie anche alla *vera* sintesi compiuta dal filosofo tedesco rispetto alle filosofie precedenti. Si veda per esempio quel che scrive il giovane Labriola: «Ora qual è il *valore storico* del Criticismo? Kant ha risolto l'opposizione dell'empirismo e dell'intellettualismo, ma non *componendo* insieme le due direzioni e lasciando loro in fondo quello che avevano di comune, ossia d'essere immediate. Kant non ha l'occhio di Wolfio da un lato; e quello di Locke dall'altro, ma ha *un solo, e nuovo occhio* [...]. Questo *nuovo intuito della realtà* è il nuovo concetto di Spirito, come *autogenesi* e *mediazione*. Non basta dire: Kant ha trovato che ogni conoscenza abbia la forma "dal nostro Spirito" e la materia dalla sensibilità, perché il "nostro Spirito" e la sensibilità sono lo stesso Spirito. Questa conciliazione di Kant è uno dei lati di Kant, e direi quasi l'esordio della nuova filosofia, l'introduzione al nuovo concetto dello Spirito; è, in una parola, la critica ancora *esterna* della parzialità delle due direzioni. Egli non avrebbe potuto veramente *conciliare* e *superare* le due direzioni, senza un nuovo concetto dell'*apriori*, o in altri termini, senza un nuovo concetto dello Spirito. Il vero merito di Kant è il concetto della *sintesi originaria*, del nuovo *a priori*». ANTONIO LABRIOLA, *Una risposta alla Prolusione di Zeller*, in ID. *Tutti gli scritti filosofici e di*

Königsberg imprigionato in una posizione viziata «da un preconcetto essere intellettualistico» per cui «si presuppone cioè l'essere come oggetto non soggettivo, e il conoscere come il solo mezzo che il soggetto, invece, ha per raggiungerlo»¹.

2. – Con Kant e oltre Kant

Che l'idealismo italiano volesse intendersi come una *riforma*, più o meno profonda a seconda di chi ci mise le mani, dell'idealismo hegeliano ormai è cosa a dir poco ovvia², e di certo questa non è celata negli autori in questione; meno esplorata invece è la sua relazione con la filosofia di Kant³. In realtà il confronto con il pensiero kantiano è sempre stato presente e serrato, e in particolar modo nella produzione di Donato Jaja,

teoria dell'educazione, a cura di L. Basile e L. Steardo, Bompiani, Milano 2014, pag. 465.

- 1 PANTALEO CARABELLESE, *Il problema della filosofia da Kant a Fichte (1781-1801)*, Trimarchi Editore, Palermo 1929, pag. 11.
- 2 Non si può infatti mettere su uno stesso piano l'hegelismo di Spaventa con quello di Augusto Vera, il quale è in assoluta controtendenza con tutta la tradizione che dal filosofo abruzzese arriverà a Gentile; se infatti per questa tradizione questione essenziale era quella di ricondurre l'idea all'*atto* del pensiero, in Vera l'attività del pensiero era tenuta ferma al di sotto di una idea intesa in maniera trascendente (!). È quindi problematico, alla stregua di Gentile, definire Vera come un hegeliano, *schietto e rigoroso*, e la sua opera come *fedele* al dettato del filosofo di Stoccarda; più corretto sarebbe parlare (a dispetto della cronologia dei fatti) di una *controriforma* di Vera in contrasto alla *riforma* di Bertrando Spaventa. Si veda comunque G. GENTILE, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, Volume III/Parte I *Neokantiani e gli hegeliani*, Le Lettere, Firenze 2003, pag. 265.
- 3 Negli ultimi anni questa tematica è stata proposta per quel che riguarda il versante gentiliano; si ricordano infatti i volumi di MARCO BERLANDA, *Gentile e l'ipoteca kantiana. Linee di formazione del primo attualismo (1893-1911)*, Vita e Pensiero, Milano 2007, e ROSELLA FARAONE, *Gentile e Kant*, Le Lettere, Firenze 2011.

definito non a caso come «il più kantiano degli allievi di Spaventa»¹. Come si spera di evidenziare in queste poche pagine, lo studio dell'opera di Jaja mette in luce proprio questa radice kantiana, una *radice* che si potrebbe anche definire come *essenziale*; e per ora basti affermare che i concetti fondamentali di tutto l'idealismo italiano sono desunti proprio da una peculiare interpretazione del kantismo: la sinteticità del pensiero e la trascendentalità della soggettività.

Per arrivare a questi due cardini, ovviamente la filosofia di Kant andava ripensata senza preclusioni di sorta, insomma, andava, per così dire, *riformata*². Tutta la speculazione di Donato Jaja si innerva, o, meglio

- 1 Si rimanda all'ultimo capitolo del volume di F. RIZZO, *Da Gentile a Jaja*, pagg. 221-266.
- 2 Non è questa l'occasione, e di conseguenza non ci si dilungherà troppo, ma è d'uopo ricordare, anche ai fini del discorso che si andrà a svolgere, che la prima potente riforma del sistema kantiano fu operata da Johann Gottlieb Fichte, personalità filosofica che troppo spesso rimane schiacciata tra la filosofia di Kant e quella di Hegel. Secondo Fichte infatti, Kant, pur ponendo per primo il problema della filosofia come assoluta scienza, non riesce a risolverlo, dando a questo una risposta contraddittoria, quasi prigioniera del grande passo in avanti che aveva compiuto: ammette infatti come assoluta la scienza, la quale come sua costitutività ha il giudizio sintetico a priori, giudizio che però non perverrà mai alla conoscenza dell'essere in sé, che è invece ammesso e quindi pensato come tale. Una grande mossa speculativa di Fichte rispetto a Kant, è quella di aver mutato totalmente l'oggetto della filosofia, scalzando così l'essere in sé da quella posizione privilegiata in cui era rimasto fino a quel momento, da qui il primato del problema della stessa conoscenza su quello dell'essere. Eliminando quest'ultimo inteso come *oggetto* della filosofia, Fichte vuole sfuggire alla contraddizione kantiana, instaurando così un nuovo concetto di *scienza della scienza*. Scrive infatti Fichte in una dichiarazione che è già tutto un programma: «La dottrina della scienza è essa stessa una scienza [...]. Tuttavia, in quanto essa è semplicemente una scienza, è una scienza di *qualcosa*, ha un oggetto ed è chiaro [...] che quest'oggetto non può essere che il sistema del sapere umano in generale. Sorge la domanda. Come si rapporta la scienza come scienza al suo oggetto come tale?». Dunque perché la scienza sia possibile, bisogna che essa abbia come oggetto sé stessa, ed è questo alla fine, l'essenziale oggetto di essa. Si veda J.G. FICHTE, *Sul concetto della dottrina della scienza ovvero sulla cosiddetta filosofia come scritto introduttivo alle lezioni su questa scienza (1794)*, in ID. *Scritti sulla*

ancora, *consta* in questa riforma, dove la *lettera* del kantismo doveva lasciare il passo al suo *spirito*¹, in una operazione dal carattere classicamente idealista². Donato Jaja fu uno di quegli autori che visse «profondandosi» in questo unico processo, senza trovare il bisogno di allargare il campo ad ulteriori riflessioni, le quali non potevano che essere

dottrina della scienza (1794-1804), trad. di Mauro Sacchetto, Mondadori, Milano 2008, pag. 103.

- 1 Ancora una volta, chiarificatore è questo passo labriolano: «Dopo di Kant, non potea pù considerarsi la *conoscenza* come *producentesi* da uno dei suoi *elementi*, ma bisognava *spiegare* la *sintesi originaria*, che si *espone* come *contrapposizione* con sé stessa. Kant s'è travagliato lungamente alla soluzione di questo problema, stimolato sempre dal bisogno di raggiungere la conoscenza dell'*obbietto razionale*; ma non l'ha risoluto, perché i *dati storici* del problema erano parziali, ed in conseguenza di ciò, anche parziale la *posizione* del problema. Sicché il kantismo è *falso*, quando si accetta il *risultato dommatico* del Criticismo come vera soluzione del problema. [...] Kant [...] ha inteso il valore di questo problema, ma non l'ha risoluto perché era *posto* parzialmente, e lo era per la situazione storica. Il difetto non è nell'*esigenza*, ma nella *soluzione*, onde, gli “*errori fondamentali*” del kantismo, non dipendono dalla esagerazione del Criticismo, ma dal non essere stato Kant tanto critico, quanto la natura ed il valore del problema lo esigevano». ANTONIO LABRIOLA, *Una risposta alla Prolusione di Zeller*, pag. 466.
- 2 Rappresentativo il seguente passo del giovane Hegel, per cui «la filosofia kantiana aveva bisogno che il suo *spirito* venisse separato dalla *lettera* ed il puro principio speculativo estratto da tutto quanto ancora apparteneva alla riflessione raziocinante o poteva venire utilizzato per essa. Nel principio della deduzione delle categorie questa filosofia è autentico idealismo [...]. Che le cose in sé [...] siano di nuovo ipostatizzate e poste come assoluta oggettività [...], tutto questo dipende al massimo dalla forma della deduzione kantiana delle categorie non dal suo principio o spirito». GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Scritto sulla differenza fra il sistema filosofico di Fichte e di Schelling*, in ID., *Primi scritti critici*, trad. di Remo Bodei, Mursia, Milano 1971, pagg. 3-4. Successivamente, in *Fede e sapere*, Hegel addita con una chiarezza senza ombre in che direzione debba andare tale riforma del kantismo: «Non si può comprendere nulla dell'intera deduzione trascendentale sia delle forme dell'intuizione che della categoria in quanto tale, se non si distingue dall'io, attività rappresentativa e soggetto, che Kant chiama ciò che soltanto accompagna tutte le rappresentazioni, la facoltà, indicata da Kant, dell'unità sintetica originaria dell'appercezione, se non si

secondarie rispetto alla *primigenia* questione sulla conoscenza¹. È interessante notare come Jaja nel suo percorso filosofico scrisse e riscrisse strenuamente sempre la medesima opera, lavorando alla stregua di uno scultore che a poco a poco toglie l'eccesso onde arrivare al risultato finale, risultato che per Jaja fu la *Ricerca speculativa*, opera dove l'ormai anziano filosofo, ridotta agli estremi la questione fondamentale, si proponeva «d'indagare la natura del conoscere senza presupposto di sorta [...] mettendo innanzi l'atto del conoscere, prescindendo da ogni rapporto di esso con la verità, per trattare lo stesso concetto del puro conoscere come principio unico e assoluto di tutto, presupposto com'è da qualunque altro possibile pensiero»².

Ma in che cosa consiste il Kant di Donato Jaja? O ancora, qual è lo spettro di opere kantiane che interessa al filosofo di Conversano? Di sicuro Jaja non è interessato alla totalità della produzione del filosofo

riconosce questa immaginazione, non come medio introdotto unicamente tra un soggetto assolutamente esistente ed un mondo assolutamente esistente, bensì come ciò che è primo ed originario, dal quale procedono separandosi tanto l'io soggettivo quanto il mondo oggettivo solo in vista di un fenomeno e di un prodotto necessariamente bipartiti, se insomma non si riconosce quella facoltà come il solo sé». G.W.F. HEGEL, *Fede e sapere*, in ID. *Primi scritti critici*, pag. 142.

- 1 Lo stesso Jaja nella *Prefazione a Sentire e pensare* non lascia adito a dubbi: «È mio fermo convincimento, che il problema speculativo, in tutta la sua ampiezza, resterà un labirinto senza uscita, una matassa senza bandolo, un edificio campato in aria, senza sostegno certo e senza coronamento, o almeno un perpetuo limbo, dove di tanto in tanto vediamo cadere e rimaner sospesi anche ingegni non deboli, finché non solo non sarà studiato sul terreno indicatogli dalla filosofia moderna in genere e dalla *Critica Kantiana* in particolare, cioè su quello della conoscenza, e per esso della coscienza, ma più ancora finché nello studiare la coscienza non avremo preso le mosse da quel giusto punto, dove il senso finisce e la coscienza incomincia, o dove il senso non è più solamente senso, e già la coscienza comincia a mandare sul tronco di esso i suoi primi germogli». D. JAJA, *Sentire e pensare. L'idealismo nuovo e la realtà*, a cura di A. Roncato, Orthotes, Napoli-Salerno 2018, pag. 50.
- 2 G. GENTILE, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, Volume III/Parte II I neokantiani e gli hegeliani, Le Lettere, Firenze 2003, pagg. 223-224.

tedesco. Tuttavia, anche di quello che potremo definire come il *trittico fondamentale* kantiano, ossia le tre *Critiche*, Jaja praticamente isola soltanto la *Critica della ragion pura*¹. Ma ancora, se si volesse essere in linea con la singolare e progressiva *rarefazione* non solo della produzione jajana, ma anche dei suoi autori di riferimento, si noterebbe, che il Kant di Jaja, alla fine di tutto, si condensa in una personalissima e tormentata rilettura del sedicesimo paragrafo dell'*Analitica trascendentale* della prima *Critica*². Come si vedrà, Jaja farà propria la concezione spaventiana del kantismo, che proponeva la sintesi a priori come una vera e propria *sintesi autoproduttiva*³, nella quale e dalla quale si determinava lo

- 1 In questo sfolgimento della filosofia kantiana, Jaja sembrava quasi corroborare certe affermazioni di Pasquale Galluppi, il quale già all'inizio del secolo XIX aveva affermato la effettiva supremazia dei problemi posti nella prima *Critica*, problemi, a cui tutte le altre questioni sarebbero soggette: «Il famoso fondatore dell'ultima scuola di Slesia Emanuele Kant ha esposto così l'oggetto della scienza dell'uomo: *Che cosa posso io sapere? Che cosa debbo io fare? Che cosa oso io sperare?* Ma egli ha torto di riguardare le ultime due questioni come indipendenti dalla prima; elleno sono essenzialmente subordinate [...]. La questione dunque primitiva, e fondamentale in filosofia, è quella che si versa sulla realtà della nostra conoscenza». P. GALLUPPI, *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*, Tomo I, Tipografia di Gio. Silvestri, Milano 1846, pag. 2.
- 2 Vale la pena, data l'importanza, di riportare almeno uno stralcio del paragrafo kantiano: «Ogni molteplice [...] della intuizione ha una relazione necessaria con l'Io penso, nello stesso soggetto in cui questo molteplice s'incontra. Ma questa rappresentazione è un atto della spontaneità, cioè non può essere considerata come appartenente alla sensibilità. Io la chiamo appercezione pura, per distinguerla dalla empirica, o anche appercezione originaria, poiché è appunto quella autocoscienza che, in quanto produce la rappresentazione Io penso, – che deve poter accompagnare tutte le altre, ed è in ogni coscienza una e identica, – non può più essere accompagnata da nessun'altra. L'unità di essa la chiamo pure unità trascendentale della autocoscienza, per indicare la possibilità della conoscenza a priori che ne deriva». IMMANUEL KANT, *Critica della ragion pura*, trad. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, rev. di V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 2007, pagg. 110-111.
- 3 «Kant [...] studia il fatto [...] nella sua integralità, come conoscere; e cerca la spiegazione del fatto non in un fatto, ma in ciò che trascende il fatto, e che perciò è la spiegazione del fatto. La spiegazione del conoscere è il puro conoscere. [...] Il

scaturire della realtà tutta; proprio in tale visione, spinta fino agli esiti più estremi, consiste l'originale *riforma* jajana del kantismo.

In quest'ottica, il primo lavoro pubblicato di Jaja, *Origine storica ed esposizione della Critica della ragion pura di E. Kant*¹, assume un significato particolarmente rilevante, dato che esso mette già in mostra con sufficiente chiarezza alcune delle fondamentali caratteristiche della speculazione jajana². Scorrendo le pagine di tale lavoro, non molto ampio per la verità, dato che in una sola ottantina di pagine non solo si prefigge di dare una genesi storica, ma anche di formulare una critica di una delle pietre angolari della storia del pensiero, emerge già per lunghi tratti l'influenza della lezione spaventiana, pur essendo il lavoro risalente agli anni in cui Jaja era ancora legato al neokantiano Francesco Fiorentino, relatore del allora giovane filosofo pugliese e detentore della cattedra di Storia della filosofia all'Università di Bologna³. Fin dalla prima parte del

puro conoscere e quella nuova unità [...] che è il puro conoscere, non è il conoscere e la unità come fatto, come esperienza, ma il conoscere e l'unità come fare, farsi, fare sé stesso. Il fare o farsi trascende il fatto: è la ragione, l'idea, la spiegazione del fatto. Il fatto, preso così per sé, senza il fare, è come il corpo senz'anima». B. SPAVENTA, *La filosofia italiana dal secolo XVI al nostro tempo*, in ID., *Opere*, pag. 1315.

- 1 In «Rivista Bolognese», Tipografia Fava & Garagnani, Bologna 1869, pagg. 589-669. Non è ancora chiaro se quest'opera sia la tesi di laurea oppure la dissertazione di abilitazione all'insegnamento di Jaja, comunque sia il fatto è assolutamente ininfluenza ai fini del discorso presentato.
- 2 Scrive infatti Gentile che «già nella sua dissertazione su Kant egli [Jaja] aveva posto quello che fu il problema di tutta la sua vita, ma in una forma, per dir così, fichtiana, com'era quella in cui il problema poteva essere posto dal Fiorentino, che non vide mai il carattere metafisico del problema kantiano, laddove lo Jaja, approfondendo più tardi il concetto del conoscere, s'accorse benissimo che esso era appunto lo stesso concetto dell'essere». G. GENTILE, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, Volume III/Parte II *I neokantiani e gli hegeliani*, pag. 200.
- 3 Sul kantismo di Francesco Fiorentino occorre fare una precisazione; infatti come ampiamente mostra il Gentile nelle *Origini*, sembra che nell'ultimo periodo della sua carriera Fiorentino si fosse «lasciato travolgere dalla corrente

lavoro traspaiono a chiare lettere i connotati del Kant di Jaja; il pensiero del filosofo di Königsberg è fin da subito presentato come uno snodo fondamentale della modernità, ossia come quello che dopo la doppia «ruina», da una parte della scuola tedesca che affermava «che l'innato, l'a priori, l'infinito non si può conoscere in nessuna guisa, e quindi l'unica filosofia possibile è quella della fede o del sentimento» e dall'altra della

volgare, torbida, furiosa dell'empirismo cieco» alla maniera di chi non avesse «mai attinto alle pure fonti della grande filosofia classica». Si veda G. GENTILE, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, Volume III/Parte I *I neokantiani e gli hegeliani*, pag. 11. A tal proposito, Gentile quando si trovò a ripubblicare una delle opere più famose del Fiorentino, gli *Elementi di filosofia ad uso dei licei*, testo su cui si erano formati, e ancora si andavano formando, migliaia di studenti delle scuole superiori, scelse di riproporre la prima edizione anziché la seconda, affermando addirittura che «la differenza tra la prima e la seconda edizione» consisteva nel «divario tra kantismo ed empirismo spenceriano», ID., *Nuovi indizi di Hegellosigkeit italiana*, in «La Critica», V, 1907, pag. 252. Tutto questo per dire che Jaja ebbe a che fare col Fiorentino del “primo tipo”, ossia quello che Gentile, da idealista, considerava come *autenticamente* kantiano. Non a caso in questo primo periodo della sua speculazione, in Fiorentino affiorano con evidenza echi della grande lezione spaventiana, in particolare del saggio *La filosofia di Kant e la sua relazione con la filosofia italiana*. A riprova di questo stanno le parole che il filosofo kantiano usò nella *Prolusione* dell'anno accademico 1864/1865, che di sicuro ebbero grande effetto sulla formazione di Donato Jaja: «[Kant] adunque propone una domanda nuova nella storia della filosofia: com'è possibile la sperienza? E più generalmente ancora: com'è possibile il conoscere? Con la quale domanda l'orizzonte della scienza si trova onninamente cangiato, e i vecchi filosofi seriamente imbrogliati. [...] Prima di Kant la filosofia era dommatica o scettica; con lui comincia una nuova forma, la critica. E prima, difatti, i filosofi o ammettevano la sperienza, o no; Kant né l'ammise, né la rifiutò; ma disse: come si forma? Il problema così mutato non versava più sull'esistenza del fatto, ma sul suo nascimento; e cotesta è la mutazione più sostanziale che Kant avesse recato in mezzo alla scienza filosofica». Il brano ora si trova nell'appendice dal titolo *Il primo scolaro di B. Spaventa: Francesco Fiorentino. Battaglie carducciane aneddoti* al volume *Bertrando Spaventa* di G. GENTILE, *Le Lettere*, Firenze 2001, pag. 596. Un atteggiamento simile verso certe filosofie neokantiane, viste, per l'appunto, come una degenerazione del kantismo «autentico», è già ravvisabile anche in Jaja, il quale «nella sua polemica [...] insiste soprattutto sulla «scuola storica» cui accoppia il neokantismo caratterizzato, a suo giudizio, dall'incomprensione del

scuola inglese la quale proclamava «che il finito non è conoscibile, perché l'aspirazione (*sic!*) è insufficiente a spiegarcelo», comprese che, dopo una tale battuta d'arresto, unico modo per procedere innanzi fosse quello di «scrutare il fondo della stessa forza conoscitiva, analizzandola in tutte le sue parti, per sapere da lei [...] di che cosa è capace [...]. Kant domanda: com'è possibile la conoscenza?»¹. In tale quesito kantiano sta la chiave di volta della *nuova filosofia*, poiché solo attraverso la soluzione a tale problema, si potrà «ferire a morte la filosofia del senso e quella dell'intelletto», trasformando il problema da «filosofico» a critico e così chiudendo una volta per tutte «l'era dei dubbi e delle negazioni»². Queste esigue pagine, che vanno a concludere la prima parte del lavoro, dove Jaja espone brevemente i sistemi filosofici che vanno da Cartesio a Kant, contengono *in nuce* quello che sarà il programma speculativo del filosofo di Conversano. Fino alla fine dei suoi giorni infatti, Jaja continuerà a interrogarsi in maniera ininterrotta, e si potrebbe dire, quasi unicamente, su quella domanda *capitale* che si era posto anche il filosofo tedesco, ossia, di come sia possibile la conoscenza, ma sempre consapevole, come affermerà nella sua opera fondamentale, del nuovo carattere che questa domanda aveva acquisito nella modernità, per cui «nuova non è la ricerca della conoscenza; nuovissimo è il compito suo, per la base che deve dare a

problema kantiano. Non mi sembra dubbio, ancorché non li citi, che egli pensasse al Villari e al Tocco, che venuti a Firenze, nei disegni della scuola spaventiana, in funzione di luogotenenti, o almeno di simpatizzanti, avevano invece abbandonato tale compito per dedicarsi il primo a una storiografia legata per un verso al positivismo metodologico, per l'altro al moralismo dei savonaroliani, il secondo a una storia della filosofia diversa da quella hegeliana e che trovava la sua giustificazione ideale nel neokantismo». A. DEL NOCE, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofia della storia contemporanea*, pag. 28.

1 D. JAJA, *Origine storica ed esposizione della Critica della ragion pura di E. Kant*, pagg. 605-606.

2 *Ivi*, pag. 606.

ciò, senza di cui non havvi atto di conoscenza, a *ciò che* si conosce. Questo è il terreno nuovo della ricerca filosofica, questo [...] è il *bisogno di ultimo gran passo nel ritorno del pensiero sopra di sé*¹.

Nella figura speculativa di Immanuel Kant sta quindi uno dei momenti decisivi di tutta storia della filosofia, in quanto egli ha mostrato «nella coscienza la ineluttabile necessità di un elemento a priori ed universale» portando così «l'infinito [...] a prender posto indefettibilmente nella scienza», anche se nel criticismo kantiano tale «anelito dello spirito umano verso l'infinito»² resta solamente tale. Perché, allora, per usare un'espressione tanto cara a Gentile, Kant aveva visto la via, ma non l'aveva percorsa sino in fondo? Non l'aveva percorsa poiché Kant rimaneva prigioniero di «una dualità primitiva ed irreducibile, qual è la materia e la forma», e in questo modo non poteva giungere ad una *vera unità*, ma al massimo poteva relegare questa al «modesto ufficio [...] di farle fare la direttrice di tutto il sistema conoscitivo»³. La manchevolezza, la differenza, rimanevano quindi le sostanziali cifre speculative di tutto il sistema kantiano, per cui lo spirito non rimaneva altro che *dualità*, dualità tra materia e forma, tra intuizione e concetto, tra recettività e spontaneità. Ma il *germe* oramai era stato depresso, e il guardare all'unità sarà compito dei «veri continuatori della filosofia di Kant»⁴. E di questo compito Donato Jaja fece la sua *ragion di filosofare*, il che lo pone, senza dubbio alcuno, tra uno dei continuatori più singolari dello spirito kantiano.

1 D. JAJA, *Ricerca speculativa. Teoria del conoscere*, pag. 35.

2 STEFANO MICCOLIS (a cura di), *Dieci lettere inedite di Donato Jaja*, in «Giornale critico della filosofia italiana», IV/1980, pag. 51.

3 D. JAJA, *Origine storica ed esposizione della Critica della ragion pura di E. Kant*, p. 664.

4 *Ivi*, pag. 668.

3. – *Lo scontro con il positivismo e le questioni fondamentali*

Quando Jaja comincia la sua esposizione della *Critica della ragion pura* afferma che il filosofo tedesco aveva ben chiari alla mente due concetti fondamentali mentre stava per accingersi alla discussione dei problemi principali della *Critica*, ossia che «nella esperienza fosse il punto di partenza del sapere» ma che «non tutti gli elementi, di cui la conoscenza consta, provenissero dalla esperienza»¹. Molto probabilmente il primo convincimento kantiano, il quale «era ben fermo nel suo animo», assunto a comandamento inopinabile e astratto dal resto, autolegittimava i positivisti a proclamarsi come unici veri eredi della *rivoluzione* compiuta dalla filosofia del criticismo, rischiando così di «invader e dominar solo il campo filosofico». Si può dire che è proprio a partire dalla riforma del kantismo che comincia il confronto con le *esigenze* positiviste, confronto che assumerà a partire da tale momento un posto privilegiato in seno alla speculazione di Jaja, per trovare poi il suo apice soprattutto nella stesura di *Sentire e pensare*.

Da qualche anno a quella parte infatti, e proprio mentre Jaja stava muovendo i primi passi nel mondo dell'accademia, si stava verificando una sorta di *crisi* dell'egemonia idealistica che regnava sulla penisola, e uno dei primi organi che veniva ad essere colpito era proprio il cuore dell'hegelismo italiano, rappresentato dalla Regia Università di Napoli².

1 *Ivi*, pag. 618.

2 L'ambiente fortemente anti-hegeliano che si stava formando a Napoli, a cui seguiva tutto il resto del territorio nazionale, è ben descritto in una lettera di Angelo Camillo De Meis a Jaja di qualche anno più tardi: «Ma intanto a Napoli, come dappertutto, quello che tiene il campo è il positivismo. Leggevo or ora che il De Sanctis ha fatto un gran discorso sul darwinismo, che è stato coperto d'infiniti applausi. E dev'essere stato bellissimo, come tutto quello che fa. Solo mi resta il dubbio se il caro uomo abbia mai letto o solamente veduto il libro del

Tale crisi, si può idealmente collocare nell'anno 1865, ossia quando la cattedra di Clinica medica fu assegnata ad un illustre esponente del positivismo italiano, Salvatore Tommasi¹, a cui poco dopo seguì l'assegnazione di un'altra cattedra, quella di Materia medica e terapia, a Mariano Semmola, altro convinto propugnatore del positivismo. In particolare Tommasi non attese troppo tempo per levare al vento il suo grido di battaglia, che con virulenza e risolutezza voleva scacciare *in toto*

Darwin, e se sappia davvero che cosa il darwinismo sia. [...] Altro segno del tempo... e del luogo. È stato con noi qualche giorno il Labriola reduce dal concorso di Padova, dove il Masci ha trionfato. [...] L'Asturaro si è dichiarato positivista, cominciando con l'assoluta negazione della libertà morale. È vero che anche come positivista si è dimostrato debolissimo, e non è stato preso in nessuna considerazione [...]. Ma ora un altro segno del luogo e del tempo. Zeni è tornato da Ferrara [...] e mi ha parlato del bellissimo discorso inaugurale recitato dal Prof. Raffaele Maturi [...] dove tratta Hegel col più alto disprezzo, e gli hegeliani come imbecilli e rimbambiti. [...] Io ho molto goduto della nomina di Fiorentino solo degno di prendere il posto del povero Bertrando [Spaventa]. Lui almeno lascerà stare la fisiologia, l'eredità, la selezione, e il resto della litania sicilo-ferro-angiulo-asturo-ardighiana, e farà quel che si conviene». Lettera di De Meis a Jaja, da Bologna il 4 Aprile 1883, riportata da CARLO BONOMO, *La prima formazione del pensiero filosofico di Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze 1972, pagg. 92-93.

- 1 Le parole con cui Tommasi si insediò a Napoli non lasciano adito a dubbi, e dovettero rappresentare un vero e proprio terremoto per il clima culturale che regnava nell'Università partenopea a quei tempi. Vale la pena riportare uno stralcio della *Prolusione* tommasiana, in quanto essa è fondamentale per capire il *programma* positivista: «Nelle scienze obbiettive e naturali la dottrina non può consistere in un *a priori*, non può sorgere dalle speculazioni metafisiche, non può essere un'intuizione, e molto meno un sentimento; quindi parlar di filosofia in medicina è un *controsenso* [...]. La dottrina o le dottrine in tutte le scienze naturali, e quindi anche nella medicina, non sono che la *legge*, o un insieme di leggi logicamente connesse, a cui il nostro intendimento e la ragione danno una propria forma di idealità; la quale, nata dal fatto o dai fatti sperimentali, informa di natura scientifica questi fatti, e ci aiuta in seguito a studiar bene altri fatti sperimentalmente [...]. Ci perdonino i filosofi. Noi si potrà essere spiritualisti quanto Cartesio, dogmatici o naturalisti o speculativi, come ci piace, ma siamo condannati a essere *materialisti*, in quanto siamo medici». SALVATORE TOMMASI, *Le dottrine mediche e la clinica*, in «Morgagni», VIII, 1866, pag. 2-3.

la filosofia dal privilegiato alveo dalle scienze, in quanto essa doveva essere considerata come assolutamente *inattuale*, poiché aveva la pretesa «di dar vita alla natura coi nostri concepimenti aprioristici» e per questo era «messa da parte dalla coltura moderna» in quanto «lo scopo di ogni scienza [...] è quello di far rivivere dentro di noi la natura, con i soli strumenti che possediamo, con l'osservazione e con l'esperienza»¹. Dopo affermazioni di tal fatta, la reazione degli idealisti non si fece attendere, e il primo che affrontò con un certo vigore speculativo, com'era suo solito, il violento attacco del positivismo, fu Bertrando Spaventa, che infatti rappresentava la frangia più progressista e ricettiva dell'hegelismo napoletano. In realtà, come la saggezza popolare insegna, non tutti i mali venivano per nuocere, e le istanze positiviste ebbero se non altro il pregio di far tornare alla ribalta nella storia del pensiero della penisola un problema che fino a quel momento non era stato ben inquadrato dall'idealismo italiano, il *problema dell'esperienza*. E attraverso la discussione intorno a questo problema la filosofia italiana, in particolare quella idealistica, si andava rinnovando, riacquistando nuova linfa vitale.

Come osservava Spaventa, la feroce critica che arrivava dal positivismo era vittima di un grossolano errore di interpretazione, in quanto l'apriorismo della filosofia era scambiato semplicisticamente per delle «costruzioni dell'universo fatte quasi a occhi chiusi», e dunque prive «della base nella realtà delle cose, che ci è manifestata dalla sola esperienza»². Ma è ben diverso affermare che «senza qualcosa d'apriori non è possibile l'esperienza» dall'affermare che «senza l'esperienza è possibile la conoscenza»: quest'ultima equivarrebbe nientemeno che alla proposizione autocontradittoria per cui «si può conoscere senza

1 S. TOMMASI, *La malattia, osservazione ed esperienza*, in ID., *Naturalismo moderno. Scritti vari*, a cura di A. Anile, Laterza, Roma-Bari 1913, pag. 149.

2 B. SPAVENTA, *Logica e metafisica*, in ID., *Opere*, pag. 1892.

conoscere»¹. Attraverso tali istanze, per Spaventa, in sostanza, il positivismo dimostrava di non avere compreso sino in fondo sé stesso, in quanto esso ancora non aveva colto la vera essenza della natura, che continua a studiare come «astratta e preconcepita categoria», proponendosi in questo senso come una sorta di «naturalismo rifritto» inserendosi così, malgrado le iperboliche esigenze, tra le «anticaglie» della filosofia². A questo positivismo, che è dal filosofo abruzzese contrassegnato come *falso*, si contrappone il *vero positivismo*, che è la stessa cosa che dire *vero idealismo*; il primo infatti non è altro che «cieco dommatismo» poiché attraverso «un atto di fede considera come assoluta [...] la mera esistenza empirica», mentre il secondo, in quanto *positivismo autentico*, e quindi idealismo, considera la «vera natura», ossia «il fare umano», l'uomo «colla sua propria potenza» che si fa di continuo, «e progredendo sempre»³.

Nella sua ultima opera, pubblicata postuma, *Esperienza e metafisica*, l'anziano filosofo ribadiva ancora le fragilità delle ragioni dei (*falsi!*) positivisti per i quali il loro sopravvenire rappresentava in qualche modo «l'epoca speciale per eccellenza» in quanto regno «dell'aposteriori, dell'entità concrete, del positivo», da contrapporsi al regno dell'oscurità, ossia della *metafisica*, epoca «dell'apriori, delle entità astratte». A partire da questo la domanda che da ultimo bisogna porsi è se «dopo la Critica Kantiana è esclusa affatto la metafisica, o si modifica soltanto?».

1 B. SPAVENTA, *Principi di etica*, in ID., *Opere*, pag. 605.

2 B. SPAVENTA, *Paolottismo, positivismo, razionalismo*, in ID., *Opere*, pag. 461.

3 B. SPAVENTA, *Logica e metafisica*, in ID., *Opere*, pagg. 1770-1771. Prosegue Spaventa: «In altri termini, l'uomo è essenzialmente storia; e chi dice storia, dice positivismo, aposteriorismo. L'uomo a priori è l'uomo astratto, non reale: l'uomo senza storia. Il positivismo rappresenta, dunque, un elemento vero nella scienza dell'uomo. In brevi parole, per me stesso è la vera espressione dell'esigenza contenuta nel vero idealismo: l'infinita esistenza è attività delle cose e specialmente dell'uomo. Questa attività è il diritto del positivismo».

Ovviamente la risposta positivista non può essere che negativa, ma, come afferma Spaventa, «non si deve condannare *ab irato* la metafisica [...] bisogna discutere, ragionare, provare [...]»¹.

La strada percorsa da Jaja, viene quindi aperta da questo fondamentale interrogativo spaventiano. Tale via, spianata dal filosofo abruzzese, si concreterà finalmente nella sua forma più organica in *Sentire e pensare*, nella quale il discorso intorno al positivismo acquista corpo proprio grazie alla profonda rivalutazione che Jaja compie della filosofia di Kant.

Oltre a *Sentire e pensare* e alla *Ricerca speculativa*, la teoresi dello Jaja si sviluppa anche in alcuni lavori più brevi, poi confluiti nella raccolta *Saggi filosofici*², i quali, cogitati e scritti qualche anno prima delle due opere maggiori, sono da ritenersi come una sorta di prova generale per i temi che verranno successivamente sviluppati in maniera più sistematica. Il primo di questi saggi, cronologicamente più distanziato rispetto agli altri due e a *Sentire e pensare*, in realtà nasce come una recensione ad un volume di Francesco Fiorentino, trattasi degli *Elementi di filosofia ad uso dei Licei*, opera che immediatamente aveva provocato le ire di Terenzio Mamiani, così tanto avverso alle filosofie provenienti *dall'Alemagna*³.

- 1 B. SPAVENTA, *Esperienza e metafisica. Dottrina della cognizione*, Ermanno Loescher, Torino 1888, pagg. 12-13. Il testo, purtroppo incompiuto, fu pubblicato postumo con una prefazione di Donato Jaja, che proprio su questo tema precisava che il lavoro del filosofo abruzzese metteva in luce «la necessità della metafisica, ma di una metafisica oh! quanto lontana da quella, contro cui, e non a torto, irrosi e sospettosi rivolgono le loro armi, non scientificamente sufficienti, i naturalisti e i positivisti. È una metafisica che non fa tavola rasa della prima, che ha pure alimentata, e tutt'altro che invano, il pensiero e la storia umana per due millennî, ma che la caccia di seggio, conforme ad ogni sostanziale e duraturo progresso umano, trasformandola e compiendola». D. JAJA, *Prefazione a Esperienza e metafisica*, pagg. X-XI. Come si vedrà questo risulta essere il programma che Jaja svolge proprio in *Sentire e pensare*.
- 2 D. JAJA, *Saggi filosofici*, Morano Librajo-Editore, Napoli 1886,
- 3 D. JAJA, *Il Conte Terenzio Mamiani e la Dottrina esposta dal Professor Fiorentino nei suoi elementi di filosofia*, in «Giornale napoletano di Filosofia e Lettere»,

Senza entrare troppo nella questione, è d'uopo mostrare come fin dall'inizio viene messo in evidenza, senza tanti fronzoli, che il problema più vitale della filosofia è il *problema della conoscenza*, e quindi il rapporto di questa coll'esperienza. «La questione posta è la seguente: la conoscenza nei vari suoi gradi prende tutti i suoi elementi dal di fuori, dalla esperienza; ovvero ce ne è qualcuno, che, non potendo provenire dall'esperienza è una interna produzione spirituale nell'atto del conoscere?»¹. Ovviamente per i positivisti la risposta non può che essere una sola, per cui tutto quello che si conosce proviene *dal di fuori*, ma come fa notare Fiorentino sulle orme di Kant, e Jaja con loro, «tutto comincia con la esperienza, ma non tutto da essa deriva»². Nel rigettare l'apriorismo, i positivisti prendono infatti un grosso granchio, in quanto convinti che la nuova metafisica, ovvero l'idealismo, sia un tutt'uno con quella vecchia, ch'era la metafisica dei termini antitetici, delle antinomie, del soggetto di contro all'oggetto, del particolare di contro all'universale, etc. La *metafisica nuova* invece, quella iniziata con la critica kantiana, vede questi termini in una *essenziale relazione*: «Noi pure adunque, che accettando il kantismo vogliamo esserne i continuatori, non abbiamo, non possiamo avere alcuna difficoltà di rinforzare per un verso il coro dei positivisti, gridando pure a nostra volta: fatti, fatti. Ma i fatti vogliono essere non solo percepiti ma intesi, non solo enunciati, ma spiegati. Ora nel nostro caso, il fatto intero è stato colto da Kant un secolo fa»³.

Marzo 1879, pagg. 119-144. poi ristampato nei *Saggi filosofici*, Morano Librajo-Editore, Napoli 1886, pagg. 245-270. Per le citazioni si farà riferimento alla prima edizione. «Il Mamiani è stato il solo in Italia, che ha detta assurda del tutto la sintesi a priori, non accettandola in nessun modo, sotto nessuna forma, come non avevano fatto né il Galluppi, né il Rosmini, né il Gioberti. E senza la sintesi a priori vano è sperare un esame accurato e profondo de' fenomeni della vita dello spirito». *Ivi*, pag. 140.

1 *Ivi*, pag. 120.

2 *Ivi*, pag. 121.

3 *Ivi*, pag. 123.

Speculare al positivismo, ma egualmente fallace, è la posizione di Terenzio Mamiani, pensatore che incarna appieno tutti i difetti della *vecchia metafisica*, tanto è vero che le critiche di Mamiani al kantismo, e, di conseguenza, a Fiorentino, sono dovute al fatto che «per il Mamiani, il pensiero è qualcosa di individuale e passeggero; è il mezzo per arrivare all'oggetto, che gli rimane di là [...]. Per il Fiorentino, al contrario, il pensiero che ha valore soggettivo ed oggettivo, individuale ed universale, è imprigionato nei confini del tempo e dello spazio e supera questi confini»¹.

Gli altri due saggi, scritti quasi a ridosso di *Sentire e pensare*, e strettamente legati tra loro, tanto che per certi versi ne sono il *precipitato*, saranno tracciati per sommi capi, spendendo non troppe parole, in quanto il loro contenuto fondamentale si rivelerà più chiaramente e in maniera più completa nell'opera maggiore a cui fanno da battistrada.

Queste due memorie, *Dell'a priori nella formazione dell'anima e della coscienza*² e *L'unità sintetica kantiana e l'esigenza positivista*³, si propongono ancora una volta entrambe di fare da scudo nei confronti del positivismo e al contempo di prendere le distanze da un certo tipo di declinazione del kantismo di cui si era fatta alfiere la corrente filosofica che in quel momento dominava pressoché tutte le accademie d'Italia.

Nella prima memoria, lo scopo principale che si pone lo Jaja è quello di mostrare come i naturalisti, e i positivisti con loro, adottando il metodo

1 *Ivi*, pag. 130.

2 Memoria letta all'Accademia delle Scienze morali e politiche di Napoli, pubblicata nei successivi *Atti*, vol. XVII, Napoli 1883, poi in D. JAJA, *Saggi filosofici*, pagg. 125-152. Per le citazioni si farà riferimento a quest'ultima edizione.

3 Pubblicata negli «Atti dell'Accademia delle Scienze morali e politiche di Napoli», Vol. XIX 1885, in estratto di pp. 29 nel «Giornale Napoletano» Nuovissima Serie, Vol. IX anno V, fasc. XXVIII 1884, poi in D. JAJA, *Saggi filosofici*, pagg. 150-179. Per le citazioni si farà riferimento a quest'ultima edizione.

che fu di «fisici, meccanici e fisiologi» non possono pervenire ad una vera penetrazione della realtà. Infatti i positivisti credono di arrivare alla primigenia radice della realtà semplicemente facendo un percorso discensivo dall'uomo all'animale, fino alla più piccola delle molecole, non rendendosi conto che così facendo «la difficoltà è solamente spostata, rimandata, non tolta. [...] Si dirà forse che la molecola prima è stimolo a sé medesima. A sé medesima? E se medesimezza dice riflessione, e riflessione coscienza e pensiero, [...] oh! Come siamo lontani dal puro meccanismo, se quando più ci credevamo lungi dal pensiero, [...] noi ci troviamo ricondotti nel bel mezzo di lui [...]»¹. Il grande errore del positivismo è ancora una volta quello di aver voluto rinnovare la filosofia adottando il *modus cogitandi* delle scienze naturali, ignorando che il vero e proprio oggetto della filosofia, il *pensiero*, pur non essendo separato e non potendo prescindere dall'oggetto delle scienze naturali, «ne oltrepassa infinitamente il valore e i confini»².

Sulla medesima lunghezza d'onda si muove *L'unità sintetica kantiana e l'esigenza positivista*, a tal punto che i due saggi, sia per i temi, sia per l'argomentazione loro, possono considerarsi come un *unicum*. Viene rimarcato un nuovo concetto di pensiero, il pensiero inteso finalmente in modo *concreto*, ossia «considerato non in opposizione alla natura, ma come identità di sé e della natura»³, *unità superiore* di natura e spirito, distaccantesi così dalle barriere e dai limiti dell'apparato dell'empirico, a cui era rimasto intrappolato per i lunghi secoli della storia del pensiero, e che i positivisti, avevano chiuso in una gabbia ancor più stretta⁴. In questo

1 D. JAJA, *Dell'a priori nella formazione dell'anima e della coscienza*, pagg. 141-142.

2 *Ivi*, pag. 143.

3 D. JAJA, *L'unità sintetica kantiana e l'esigenza positivista*, pag. 179.

4 Questo è l'incipit del saggio: «L'atto conoscitivo è di sua natura una sintesi pura. [...] Fu egli medesimo il Kant, che, procedendo oltre, passando dall'inizio al centro della sua novissima ricerca critica, mostrò [...] che la conoscenza in tutti i suoi gradi, in tutte le sue manifestazioni, non è che sintesi pura. [...] La

saggio infatti, Jaja, contro le pretese dei positivisti, e per mostrare di come il vero erede del kantismo possa considerarsi esclusivamente l'*idealismo nuovo*¹, sposta il centro della realtà dal mondo esterno, dall'empirico, all'attività del pensiero, rinovellando ulteriormente la rivoluzione copernicana di Kant, e così rivendicando «con una breve analisi di questo atto, i diritti del pensiero di fronte all'esperienza»². Per Jaja invero il pensiero va unicamente «studiato in nessun altro modo che nella sua manifestazione, cioè nell'atto conoscitivo» essendo così inteso come una psicologia, ma una «psicologia ch'è ad un tempo metafisica»³. Ma come è possibile intendere l'atto del pensiero in tale guisa? La modalità di ricerca proposta da Jaja si può già considerare, senza alcun dubbio, come il *programma* delle due grandi opere jajane, ma soprattutto, di *Sentire e pensare*: «Or l'atto conoscitivo, se lo si davvero vuol intendere,

conclusione vera che esce dal criticismo Kantiano, è, che non vi ha giudizi sintetici, ma che l'atto conoscitivo, dovunque e comunque si applichi e si manifesti, è di sua natura sintetico, e non di sintesi sperimentale, che non ha valore scientifico, ma di sintesi pura, necessaria, a priori». D. JAJA, *L'unità sintetica kantiana e l'esigenza positivista*, pagg. 153-154.

- 1 «[...] I positivisti, senza negare Kant, hanno la persuasione di compierlo. Ciò che negano non è che quegli elementi, da Kant chiamati a priori, sono, ma la loro indipendenza dalla esperienza. Ammettono la cosa, negano la sua apriorità. E questo hanno chiamato compiere Kant!» *Ivi*, pag. 155. La riforma di Jaja, ovviamente, va in tutt'altra direzione; per il filosofo di Conversano, la novità del criticismo è rappresentata da due elementi fondamentali, da una parte l'intendere l'elemento a priori come proprio dell'atto conoscitivo e dall'altra considerare il primo come *funzione* dell'attività dello spirito. Quello che manca nel kantismo è proprio il chiarimento della formazione di tale funzione, per cui tra il sensazione e il pensiero, e in mezzo a loro, la sensazione frammista a pensiero, risulta esservi un salto, non un *passaggio*, passaggio che risulta fondamentale per comprendere come «la natura e lo spirito non sono più separati da un abisso; sicché l'una, essendo, possa non essere, consistendo anzi nella sua negazione tutta la perfezione, l'altro sia, avendo in sé tutte le ricchezze dell'essere e della vita». *Ivi*, pag. 157.
- 2 G. GENTILE, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, Volume III/Parte II *I neokantiani e gli hegeliani*, pag. 217.
- 3 D. JAJA, *L'unità sintetica kantiana e l'esigenza positivista*, pag. 160.

bisogna coglierlo nelle sue prime scaturigini. Senso e pensiero, benché abbiano unica radice, ch'è per eccellenza nella sua unità tutta la potenza umana, pure non sono il medesimo. Sono e non sono lo stesso. In quanto non sono lo stesso, bisogna coglierli distintamente, e bisogna coglierli così, se si vuole intenderli e come distinti e come uno, cioè in tutta la loro realtà. Or dove sono le prime scaturigini del pensiero?»¹.

4. – *Sentire e pensare*

Questo è il quesito fondamentale a cui si propone di rispondere *Sentire e pensare*, che consiste, per l'appunto, in una corposa indagine su quali siano tali *prime scaturigini* del pensiero ripartendo da «quel giusto punto, dove il senso finisce e la coscienza incomincia»².

Prima di addentrarsi nelle maglie del fitto discorso jajano, frutto, come si è visto, di lunghi anni di tormentata e incessante speculazione filosofica, occorre fin da subito porre l'attenzione su alcuni elementi che caratterizzano la prima grande opera di Donato Jaja. Anzitutto con essa, l'Autore dimostra la propria originalità, e, perché no, la propria indipendenza rispetto alla tradizione spaventiana³. Questo è ravvisabile

1 *Ivi*, pag. 164.

2 D. JAJA, *Sentire e pensare. L'idealismo nuovo e la realtà*, pag. 50. Per il passo completo si rimanda alla nota 14 della presente capitolo.

3 Questo può sembrare paradossale dato che Jaja dà avvio alla sua opera proprio riportando una conversazione con l'anziano maestro in cui Jaja ravvisava che «Le origini della coscienza sono una miniera, forse non ancora tutta esplorata, e da cui parmi non sieno ancora tutti cavati gl'infiniti tesori, che vi sono acchiusi». A questa sollecitazione Spaventa rispondeva che questo poteva definirsi sicuramente come «il suo caval di battaglia». D. JAJA, *Sentire e pensare. L'idealismo nuovo e la realtà*, pag. 49. Col senno di poi, e senza voler minimamente ridurre il raggio in cui consiste la genialità della speculazione spaventiana, non è esagerato dire, che pochi filosofi nella modernità, fecero del

fin da una prima lettura del lavoro; infatti, la centralità di Kant, o meglio, del Kant della prima *Critica*, rispetto al problema che Jaja ha intenzione di risolvere è ormai cosa indubbia. Se il baricentro della teoresi spaventiana avveniva grazie al confronto con l'hegelismo, in Jaja, tale fenomeno non è assolutamente presente. Manca Hegel, mancano gli storicisti, manca soprattutto quel Kuno Fischer a cui Spaventa aveva riservato non poche attenzioni, e paradosso dei paradossi, persino l'hegelismo di marca spaventiana è difficile da ravvisare nelle due centinaia di pagine che compongono l'opera. Si potrebbe dire, che Hegel è presente in una maniera più *sotterranea*, ossia quale grande *riformatore* del kantismo, ma i cenni che ne fa Jaja sono talmente generalisti e deformanti rispetto al filosofo di Stoccarda, che più di qualcuno ha messo in dubbio uno reale studio di Jaja riguardo a tutta la tradizione idealistica tedesca postkantiana¹. In tutta la produzione jajana infatti non appare nessun tipo di interesse per il dibattito che avvenne in seno all'idealismo hegeliano, né sono prese in considerazione le cogenti critiche che Trendelenburg mosse all'hegelismo, sulle quali Spaventa scrisse alcune delle sue pagine più memorabili. È inoltre certa l'antipatia di Jaja nei confronti del cosiddetto "hegelismo di sinistra", e quindi di autori come Feuerbach e Marx, che, evidentemente, il filosofo di Conversano riteneva

problema della conoscenza il proprio *caval di battaglia* come lo fece Donato Jaja.

1 «Ammesso – ed è lecito muovere seri dubbi – che Jaja conoscesse Hegel al di là di quanto era stato detto da Spaventa, certo la sua lettura è talmente distorta che del filosofo non rimane che qualche idea generale e l'uso – o il cattivo uso – del termine dialettica. Il fatto è che al filosofo di Conversano, se non mancava la capacità speculativa, mancava sostanzialmente la preparazione culturale necessaria a dare significato effettivo agli scritti e alle "formule" hegeliane». C. BONOMO, *La prima formazione del pensiero filosofico di Giovanni Gentile*, pagg. 94-95.

solamente come una malsana deviazione rispetto ai temi fondamentali del procedere filosofico¹.

Al contrario, quella che si potrebbe denominare come “la questione positivista” risulta ancor più approfondita, affermandosi così come l’altro grande referente del discorso portato avanti da Jaja. In tal frangente il filosofo risulta pienamente inserito riguardo al dibattito sul positivismo, che da circa un ventennio ferveva nella penisola italiana, e in questo lo Jaja può essere facilmente accomunato agli hegeliani italiani, i quali, tra l’altro, da pochi anni avevano perso il loro più originale e significativo rappresentante, Bertrando Spaventa². Senza ombra di dubbio, la battaglia contro il positivismo, come si è già voluto evidenziare, va vista in stretta

- 1 Questa posizione di Jaja la si può evincere chiaramente da una affermazione del Nostro contenuta in una lettera rivolta a Gentile del 16 ottobre 1899 in cui si discuteva intorno a *La filosofia di Marx* gentiliana: «Il Marx e il Labriola, uno cresciuto davvicino all’insegnamento dell’Hegel, l’altro a quello dello Spaventa, hanno conservato molta sostanza dell’insegnamento dei maestri, ma non si sono alzati insino a loro, non hanno visto niente della realtà vera e piena, ch’è data dal solo Idealismo nuovo, che nella parte migliore ha splenduto invano dinanzi alle loro menti. [...] Ad ogni modo è importante il concetto della praxis, di cui il Marx nutrì il suo intelletto. È una praxis insufficiente, ecco tutto. È solamente sensitiva; manca del suo meglio, del suo fior fiore, l’intellettiva. È attività, è produttività; [...] ma è attività solamente sensitiva, e allora facendo e producendo, si fa e si produce a mezzo, perché manca la spiegazione compiuta di ciò che si fa e produce, cioè la produzione maggiore». *Carteggio Gentile-Jaja*, a cura di M. Sandirocco, Sansoni, Firenze 1969, pagg. 374-375.
- 2 Il quale aveva lasciato incompiuta la sua ultima opera, *Esperienza e metafisica. Dottrina della cognizione*, che verrà pubblicata postuma due anni dopo a *Sentire e pensare*, nel 1888, e proprio con una prefazione di Donato Jaja, il quale si era occupato anche del riordino del manoscritto spaventiano. In tale canto del cigno la polemica contro il positivismo assume il più alto rilievo, e in questo, e in molto altro, sembra accomunarsi con l’opera jajana in questione. Il tema è praticamente lo stesso, i riferimenti pure, dato che il nome centrale per il positivismo risulta in Spaventa essere Herbert Spencer, riferimento quasi esclusivo anche nell’opera di Jaja. A scanso di ogni equivoco è doveroso precisare che Jaja venne a conoscenza del manoscritto di Spaventa solo successivamente alla pubblicazione di *Sentire e pensare*.

connessione con la riforma del kantismo tanto cara al filosofo di Conversano, quasi che le operazioni, invece che due, fossero una sola¹. È un guardare al nuovo Soggetto, quello con la *S* maiuscola, che Jaja non si stancherà mai di ribadire al giovane Gentile, soggetto che non poteva essere scrutato a causa dell'esaltazione e della celebrazione dell'empirico, dell'esteriorità, fulcro della filosofia positiva, la quale comunque, aveva messo in luce le gravi aporie del soggetto, stavolta quello con la *s* minuscola, come inteso dalla filosofia sino a quei momenti. Questa lotta di Jaja contro il positivismo, contrariamente a quello che può sembrare, è in questo frangente, non volta a distruggerlo, ma a riconoscerne anche i meriti, tra i quali sta anche, per l'appunto, la messa in questione, seppur a volte rude e violenta, e forse talvolta pure inutile, dato il limite insito nella

1 Tale insistenza jajana per cui bisognava ripartire da Kant per dare una soluzione al problema della conoscenza, fu subito riconosciuta da Angelo Camillo De Meis quando ricevette le prime pagine di *Sentire e pensare*: «Lessi subito la prefazione, ma confesso che, nonostante l'apparente semplicità, mi riuscì in più di un luogo faticosa ed oscura per la poca familiarità che io [avevo] con quella materia, che mi si presentava tutto ad un tratto. Tutto però mi divenne facile e chiaro nel primo capitolo, il quale mi ha lasciato una grande curiosità di vedere come ve la sbrigherete col vostro Kant, che voi vi dovrete lasciar tanto addietro con la sua analisi da naturalista. Sentire e Pensare. Oh! Sissignore. “Io sento”, è l'io con le intuizioni “a priori” che fabbrica le rappresentazioni. “Io penso”, è l'io con le categorie che fabbrica i giudizi. L'uno l'io empirico, animale; l'altro Io puro, umano. Non so se dico bene. Ma questo è quel che mi è rimasto dell'Analitica kantiana. È troppo poco, e non è tutto chiaro. E in ogni caso non è che il fatto, il risultato finale. Pensate se sono curioso di vedere di dove ripiglierete voi la cosa e come la condurrete». Lettera di A. C. De Meis a Jaja del 29 maggio 1886, riportata in C. BONOMO, *La prima formazione del pensiero filosofico di Giovanni Gentile*, pag. 94.

stessa filosofia positiva², della soggettività com'era stata pensata dalla *antica metafisica*.

L'opera in questione, anche a discapito di tutti i suoi limiti, di forma e di contenuto, tra questi la torturante prosa jajana che di sicuro non aiuta a mettere a proprio agio il lettore¹, rappresenta comunque una delle più audaci tematizzazioni di uno dei problemi fondamentali della filosofia kantiana, nondimeno fondamentale anche per Jaja, ossia il rapporto tra ragione e sensibilità, per l'appunto, tra *sentire* e *pensare*, o come dice il Nostro nelle prime pagine del volume, il momento in cui «la coscienza comincia a mandare sul tronco [del senso] i suoi primi germogli»².

2 «Il positivismo è angusto. Quello ch'esso dice è vero, ma non basta. Gusto è il fatto che rileva, ma non soddisfa. Il positivismo dà l'alimento che basta alle scienze naturali sottostanti, ma in sé medesimo non è filosofia. Ella si arresta alla soluzione di Herbert Spencer, ma col suo vivo ingegno non tarda ad accorgersi che Herbert Spencer è lui, che col suo Inconoscibile, e con tutti gli altri suoi dati trascendenti, rinsalda le catene della vecchia metafisica, che dopo Kant dovrebbe parere a tutti spezzate una volta per sempre. Il suo bisogno è, che una filosofia speculativa vi sia, perché possa esservi una filosofia del diritto; e intanto postosi a rintracciarla sulle orme del positivismo contemporaneo, giunge là dove filosofia non vi è punto». STEFANO MICCOLIS (a cura di), *Dieci lettere inedite di Donato Jaja*, in «Giornale critico della filosofia italiana», pag. 60.

1 Nella impervia prosa jajana è ravvisabile, più che in ogni altro filosofo, la difficoltà dell'idealismo a scendere a patti col linguaggio. In numerosi passi – anche in quelli qui riportati – si nota la continua torsione sintattica e lessicale che caratterizza l'andamento dei lavori del filosofo di Conversano – a cui si aggiunge in certi momenti un uso improprio di talune metafore – torsione che, il più delle volte, a discapito delle intenzioni, più che chiarire oscura ulteriormente il già difficoltoso discorso portato avanti dall'Autore. Forse, con tutte le precauzioni del caso, bisognerà aspettare Gentile perché certe istanze jajane emergano con dei contorni più sbalzati; ma d'altronde lo stesso Gentile, faceva notare, in un famoso paragrafo della *Teoria generale come atto puro*, di come il linguaggio non andasse inteso «nel suo essere definitivo [...], ma a grado a grado nel suo concreto svolgimento». Queste parole gentiliane si adeguano in maniera propria alla prosa di Jaja, la quale appunto ha questo carattere *indefinito*, di uno svolgimento continuo, esprime una ricerca infinita che ruota intorno ad un unico, *terribile* problema. G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, in ID., *L'Attualismo*, Bompiani, Milano 2014, pag. 94.

2 D. JAJA, *Sentire e pensare*, pag. 50 .

Proprio l'indagine intorno a queste «scaturigini della coscienza», ossia l'atto di distinguere «la coscienza da ciò che non è ancora coscienza» può portare ad una ideale conciliazione tra i due grandi indirizzi, o meglio ancora, *esigenze*, della modernità, quella «di chi pensa, cioè, che nulla vi ha in noi d'innato (Condillac)» e quella «di chi al contrario reputa, come Leibniz, che ammette, almeno germi, virtualità»¹. Empirismo ed innatismo, con tutte le generalizzazioni del caso, hanno entrambe detto qualcosa di buono secondo Jaja, ma non hanno potuto *conciliare* «i due ordini supremi della vita, il fenomenico e temporaneo e l'altro che gli serve da sostrato, qualunque sia il nome che gli si voglia dare»², arrestandosi chi al primo, chi al secondo di questi due ordini, proprio perché non si è indagato a fondo su queste fondamentali scaturigini della coscienza, e quindi del suo germogliare sul tronco del senso. Come Jaja ribadisce alla fine della prefazione del proprio lavoro, scoprendo le carte in tavola fin dal primo momento, il problema del conoscere, ossia l'indagine intorno alla coscienza e alla sua genesi, è «l'alfa e omega della realtà, la coscienza base e fastidio di tutto» di conseguenza questa coscienza non è da porsi semplicisticamente come un *prodotto* del senso, ossia come una «cosa angusta e misera, che comincia col mostrarsi nel fondo di questo povero organismo umano»³. Tentando la soluzione a tale *problema*, il problema della «doppia dualità», quella «di subbietto e di obbietto» e «di elemento sensibile ed elemento ideale», Jaja si pone su una strada regia inauguratasi con la modernità⁴, e che ha avuto come

1 *Ivi*, pag. 52.

2 *Ivi*, pag. 52.

3 *Ivi*, pagg. 52-53.

4 Proprio in questo consiste la grandezza di un'opera come *Sentire e pensare*, ossia nel darsi finalmente una piena consapevolezza, sia speculativa, sia storico-filosofica, anche se apparentemente le fonti di Jaja sembrano limitate, ma come già detto questa pare una scelta assolutamente deliberata e non lasciata alla incapacità dell'autore, del problema derivante da questa *doppia dualità*. In

spartiacque la filosofia di Kant, a cui sono seguiti anche Fichte, Schelling ed Hegel, senza dimenticare «quel vigorosissimo ingegno speculativo che fu in Italia il nostro Rosmini»¹.

Proprio per cercare la conciliazione, e tentare di risolvere le *dualità*, è d'uopo ripartire dal *dato sensibile*, ma non alla guisa dei positivisti, per i quali, o per la maggior parte dei quali, in esso sta tutto il palcoscenico in cui la rappresentazione si deve svolgere, ma, pur considerando l'esperienza «come sua parte vitale [...], l'idealismo nuovo non si arresta al dato sensibile, ma non crede che esso stia lì per starci, che poteva non starci. La realtà non è tutta quale i sensi ce la danno, ma la realtà, data in tal modo è parte vitale dell'intera realtà»². Scorrendo le pagine di *Sentire e pensare* al lettore non potrà non essere evidente un fattore, che forse può anche definirsi come una delle cifre speculative del volume, vale a dire la costante attenzione dell'Autore di «mantenersi aderente al sensibile»³, di cercare continuamente di darne una verace e universale ragione, ed è per questo forse che gli interlocutori che Jaja trovava più fruttiferi nel dibattito erano quelli della tradizione positivista, specificatamente nella

questa opera infatti il Nostro sembra muoversi in un *orizzonte nuovo*, dovuto proprio a questa nuova concezione rivoluzionaria del kantismo, che a Jaja occorre, non per fare *tabula rasa*, ma per vedere che cosa ci sia di *buono* da una parte nella vecchia metafisica, e dall'altra nella nuova filosofia positiva, o ancora, da una parte nell'innatismo, e dall'altra nell'empirismo. La soluzione che Jaja vuole dare al *problema fondamentale* non è ancora ben delineata nelle pagine che compongono l'opera, e forse con la *Ricerca speculativa* l'Autore si spingerà molto più innanzi, ma come scrisse Gentile, e non si potrebbe essere più d'accordo, «in *Sentire e pensare* abbiamo più un'esigenza, che un sistema; piuttosto il problema che la soluzione; quantunque il problema sia di quelli, pei quali il maggior merito sta nel porli». G. GENTILE, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, Volume III/Parte II *I neokantiani e gli hegeliani*, pag. 222.

1 D. JAJA, *Sentire e pensare*, pag. 69.

2 *Ivi*, pag. 90.

3 L'espressione è di C. BONOMO, *La prima formazione del pensiero filosofico di Giovanni Gentile*, pag. 98.

figura di Herbert Spencer, probabilmente una delle figure più raffinate di questa corrente filosofica, piuttosto che i tardi epigoni dell'hegelismo, che forse, come si è già accennato, non avevano saputo del tutto dar risposta alle provocazioni, talvolta un po' rozze, ma sicuramente non fuori luogo, di alcuni rappresentanti italiani, e non, della filosofia positiva.

Ma forse ragione fondamentale della così grande presenza di Herbert Spencer in un'opera come questa è anche dovuta ad un fattore che si potrebbe dire di ordine *strategico*, in quanto Jaja forse sentiva che se avesse dato battaglia al più alto rappresentante del positivismo, vincendola, in questo modo tutta la filosofia positiva veniva posta sotto scacco. Non ci si stupisce infatti quando Jaja ad un certo momento – e può darsi tra le pagine più significative del volume – arriva ad affermare la coincidenza di antica metafisica e positivismo per cui «Herbert Spencer, senza nessuna voglia di essere un metafisico, è un metafisico puro e semplice anche lui, ed è proprio un vecchio metafisico»¹. Questo perché sia da una parte sia dall'altra non si è guardato alla *vera unità*: se i positivisti vogliono esaurire l'intero solamente in un frammento, qual è il dato, la metafisica classica ha da sempre voluto *oltrepassare* questo dato, ma facendo l'errore capitale di estraniarsi da esso, rimanendone fuori; al contrario il nuovo idealismo, sulla scia della grande rivoluzione kantiana ha inteso tale vera unità che «ha dentro di sé la esperienza, di cui per conseguenza riconosce tutti i titoli ad una legittima esistenza, ma nel medesimo tempo l'oltrepassa [...] mostrandola parte viva di sé»².

Il confronto-scontro con Herbert Spencer è uno dei *leitmotiv* di *Sentire e pensare*, e proprio attraverso questa mossa compiuta da Jaja, si può notare come il filosofo idealista usi questo dibattito come una *pars construens*, da qui i numerosi avvallamenti delle teorie spenceriane nei

1 D. JAJA, *Sentire e pensare*, pag. 88.

2 *Ivi*, pag. 89.

confronti della metafisica pre-kantiana, o più ampiamente, pre-moderna. Spencer, infatti, per Jaja doveva sembrare un positivista piuttosto *sui generis*, poiché il filosofo inglese più volte nella prima parte dei *First Principles* aveva affermato l'impossibilità, rimanendo tra le pareti anguste dell'esperienza, di costruire una scienza universale, una scienza vera e propria, accorgendosi in questo che «la cognizione manca di base e di fastigio senza un *di là* dall'esperienza»¹. Il problema è che di questa intuizione Spencer rimane prigioniero nel corso di tutta la sua opera, poiché pur ammettendo l'impossibilità di una scienza che abbia la sua intera ragion d'essere entro i confini dell'esperienza, continua a porre questo *di là* dall'esperienza, precipitando così dentro l'oscuro pozzo dell'antica metafisica, e inoltre, ammettendo questo *di là* come *inconoscibile*, ripete, e per di più deliberatamente, si potrebbe dire, rimanendo in territorio idealista, *quel che è morto* della posizione kantiana, reintroducendo così quel *noumeno* che i *veri riformatori* del kantismo avevano voluto scacciare dalle maglie della filosofia².

1 *Ivi*, pag. 88. A tal proposito il §22 dei *First Principles* non potrebbe essere più chiaro: «If, respecting the origin and nature of things, we make some assumption, we find that through an inexorable logic it inevitably commits us to alternative impossibilities of thought; and this holds true of every assumption that can be imagined. If, contrariwise, we make no assumption, but set out from the sensible properties of surrounding objects, and, ascertaining their special laws of dependence, go on to merge these in laws more and more general, until we bring them all under some most general laws; we still find ourselves as far as ever from knowing what is which manifests these properties to us: clearly as we seem to know it, our apparent knowledge prove on examination to be utterly irreconcilable with itself. Ultimate religious ideas and ultimate scientific ideas, alike turn out of be merely symbols to the actual, not cognitions of it». HERBERT SPENCER, *First Principles*, Second Edition, Williams ad Norgate, London 1867, pag. 68.

2 «Though the Absolute cannot in any manner or degree be known, in the strict sense of knowing, yet we find that its positive existence is a necessary datum of consciousness; that so long as consciousness continues, we cannot for an instant rid it of this datum; and that thus the belief which this datum constitutes, has a

Il grande travisamento compiuto dalla nuova filosofia positiva, che per l'appunto ripete gli errori, identificandosi così con l'antica metafisica, è quello di aver totalmente frainteso la grande lezione kantiana, e in più, come se non fosse abbastanza, autoproclamandosi, senza dubbi di sorta, come la vera filosofia riformatrice del kantismo, o almeno come la sua più genuina prosecutrice¹. Per Jaja, ancor più radicalmente rispetto a Spaventa, il filosofo di Königsberg, deve essere mostrato sotto una nuova luce, ma totalmente differente rispetto a quella sotto la quale i positivisti volevano metterlo in evidenza, in quanto solo in questo modo si poteva rendere giustizia al grande insegnamento della prima *Critica*: l'Io trascendentale kantiano veniva così considerato come l'unica possibile categoria, categoria *autoproduttiva*, e così verace unità di essere e pensiero. Ma l'atteggiamento di Jaja, al contrario di quel che si può

higher warrant than any other whatever. Here then is that basis of agreement we set out to seek. This conclusion which objective science illustrates, and subjective science shows to be unavoidable, [...] this conclusion which brings the results of speculation into harmony with those of common sense; is also the conclusion which reconciles Religion with Science». H. SPENCER, *First Principles*, pagg. 98-99.

- 1 Questa presunzione è ben visibile in Spencer, per cui con il progresso del pensiero, il concetto di *Inconoscibile* inevitabilmente diventa il nuovo asse portante della speculazione filosofica, ad eccezione – ed è tutto dire – di qualche pensatore tedesco teorico dell'Assoluto (*sic*) postkantiano: «All possible conceptions have been one by one tried and found wanting; and so the entire field of speculation has been gradually exhausted without positive result: the only result arrived at being the negative one above stated – that the reality existing behind all the appearances is, and must ever be, unknown. To this conclusion almost every thinker of note has subscribed. “With the exception,” says Sir William Hamilton, “of a few late Absolutist theorists in Germany, this is, perhaps, the truth of all others most harmoniously re-echoed by every philosopher of every school”». L'affermazione di Hamilton è poi precisata da Spencer che compila una lunga lista di pensatori considerati come i *precursori* della teoria dell'*Inconoscibile*, tra cui Protagora, Aristotele, Agostino, Alberto Magno, Giordano Bruno, Bacone, Spinoza, Newton, e infine Kant. H. SPENCER, *First Principles*, pagg. 68-69.

pensare, e giova sottolinearlo ulteriormente, è quello di chi vuole *costruire*: ed ecco perché in *Sentire e pensare*, l'Autore, ed è forse questa la più grande peculiarità di quest'opera, vuole compiere una novella e ulteriore *sintesi* di kantismo ed positivismo, comprendendo pure anche la sua variante evoluzionistica¹.

Per fare questo Jaja doveva risalire alle tanto agognate «scaturigini prime» della coscienza, e trovare l'intimo e sicuro collegamento tra sensazione e coscienza, e radicando quest'ultima nell'empirico, ma senza ridurla alla stregua di uno dei tanti frutti della natura, doveva giungere così all'*assoluta unità* di sensazione e coscienza, di natura e spirito, di finito e infinito: «Il pensiero non ha fuori di sé il sentire. Pensare è sentire, che non è solamente sentire, è altro di più e di meglio, ma nel fondo, nella sua origine, è sentire. [...] Ed è naturale; la base non si distacca dalla statua, ma la statua deve sulla base innalzarsi e compierla»². Se i positivisti avevano posto l'accento sull'*Inconoscibile*, sul *noumeno* di Kant³, facendo di questo il contrassegno del progresso del pensiero, per

1 Non a caso *Sentire e pensare* ha come motto iniziale la conclusione de *La legge del più forte* di Bertrando Spaventa, in cui il filosofo abruzzese criticava l'applicazione che in quegli anni si faceva della legge della selezione naturale darwiniana, la quale sembrava essere la soluzione ai problemi di tutte le scienze. Egualmente all'opera jajana, lo scritto di Spaventa sanciva l'esigenza umana di forgiare una *metafisica nuova*, in quanto tale «esigenza ci è, è urgente; ed è nata dallo stesso meccanicismo, che non sa e non può spiegare i fenomeni, se si limita a considerare gli stati dell'ente, senza riferirli all'entità sua. Questa relazione è la fonte della nuova metafisica». B. SPAVENTA, *La legge del più forte*, in ID., *Opere*, pag. 504.

2 D. JAJA, *Sentire e pensare*, pag. 131.

3 E facendo questo forse non avevano dato il giusto rilievo al §22 della prima *Critica*, dove Kant distingueva il pensare dal conoscere: «Pensare un oggetto e conoscere un oggetto non è dunque la stessa cosa. La conoscenza comprende due punti: in primo luogo, un concetto per cui in generale un oggetto è pensato (la categoria), e, in secondo luogo, l'intuizione, onde esso è dato; giacché, se al concetto non potesse esser data un'intuizione corrispondente, esso, per la forma, sarebbe un pensiero, ma senza alcun oggetto, e per mezzo di esso non sarebbe

Jaja, andare oltre Kant, significava mostrare non altro che la *conoscibilità del noumeno*, per cui la coscienza, pur venendo *dopo* la natura, «finiva coll'involgerla e chiuderla tutta in sé» così facendo «la seconda diveniva prima, e da parte diventava tutto», cosicché la natura cessava di essere «esterna ed anteriore alla coscienza» per divenire così «parte sua intima, parte integrante e coeva»¹. Non ci sono sentire e pensare, natura e spirito, ma solamente il pensare, che ha in sé, come suo primo grado, il sentire; similmente, come lo spirito, reca in sé, come primo grado del suo *attuarsi*, la natura. E questa particolare costituzione dell'Io porta Jaja ad ammettere una doppia formulazione dell'Io, e in maniera analoga, due nature, poiché «la natura, estranea e dapprima precedente all'io, essendo parte sua integrante, non è in verità estranea [...] ed allora l'io, ch'era parte e secondo, diventa primo e tutto»². Quindi doppio Io, e di conseguenza, doppia natura: l'Io *empirico*, che reca con sé la natura finita, designata in maniera spaziale e temporale, e l'Io *trascendentale*, il quale non è limitato né spazialmente né temporalmente dalla natura, ma anzi, reca in sé quest'ultima, come momento costitutivo del suo *farsi*³. Questo è

punto possibile la conoscenza di una qualsiasi cosa; poiché, per quanto io ne saprei, non vi sarebbe, ne potrebbe essere alcunché, a cui poter applicare il mio pensiero». I. KANT, *Critica della ragion pura*, pag. 118.

- 1 D. JAJA, *Sentire e pensare*, pag. 133. O come sintetizza il Gentile: «Pare che ci sia il sentire quando ancora non c'è la coscienza. Ma l'io è primitivo, indeducibile, non potrebbe esserci poi, se non ci fosse già prima. Il sentire è uno dei due termini dell'io; la loro radice è nell'unità dell'io stesso, che è organismo, sintesi a priori. La natura è parte costitutiva dell'io, e si può trovare perciò soltanto dentro di esso». G. GENTILE, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, Volume III/Parte II *I neokantiani e gli hegeliani*, pagg. 219-220.
- 2 D. JAJA, *Sentire e pensare*, pag. 136.
- 3 Scrive Jaja: «Vi ha due io adunque, come vi ha due nature. V'è l'io che succede, e v'è l'io che non succede e non si può dire neppure che antecede; non succede e non antecede, perché non vi è a chi succedere e a chi antecedere, né v'è punto bisogno che sia. L'io che succede è nel tempo, e quindi nello spazio. Codesto io, che è scissura di sé come natura e riflessione, come prima e come dopo, è essenzialmente, invincibilmente, eternamente tempo e spazio. Ma questo stesso

«l'io che non si deduce, perché [...] è la stessa forza naturale, che si ripiega sopra di sé [...] è *la forza che d'incosciente si fa cosciente*»¹. Ecco, questo è il momento in cui la coscienza comincia a germogliare sul tronco della sensazione, e in questo passaggio dal sentire al pensare si colloca la genesi dell'io che non è altro che *distinzione*, un distinguere quello che prima era indistinto. Ma cosa si presentava come indistinto? Nientemeno che il soggetto e l'oggetto, o più pertinentemente, per usare la terminologia di Jaja, il quale riprende un lessico che arriva direttamente da Rosmini, *principio senziente e termine sentito*. Sì, perchè è proprio l'*apparita* della coscienza, la quale, per l'appunto, distingue, che fa essere principio senziente e termine sentito, *soggetto e oggetto*, e quindi non più semplicemente un principio che conosce, ma un soggetto che sa di conoscere, che *sa di essere conoscente*². Ma attenzione, pur inizialmente distinguendo, e quindi opponendosi uno contro l'altro, il soggetto non può essere senza l'oggetto e viceversa poiché «soggetto e oggetto sono incatenati tra loro. L'oggetto non è senza il soggetto. Oggetto è opposizione, distinzione, la quale [...] non può mostrarsi, se l'oggetto non ha di contro tutto quello che abbiamo detto essere il contenuto proprio del soggetto. E soggetto non è senza oggetto, il quale anzi non è uno, ma doppio, è sé medesimo ed è l'altro da sé»³.

Proprio attraverso tale operazione, affermando quindi che il pensiero è il determinarsi del determinato, Jaja sente di muoversi sulle orme di Kant, svolgendo così la sua particolare *fenomenologia*, muovendo dal senso al

io, a cui è impossibile negare l'uno o l'altro de' due elementi che lo costituiscono, poiché esso è tale [...] che non succede e che non antecede più, è chiaro che nel medesimo tempo non ha più nulla di temporaneo e di spaziale. Non ha più nulla di temporaneo; è dunque natura eterna». *Ivi*, pag. 136.

1 *Ivi*, pag. 148.

2 «Saper qualche cosa è cogliere sé che sa qualche cosa. Ecco il valore del soggetto e la ragione del nascer suo». *Ivi*, pag. 154.

3 *Ivi*, pag. 155.

pensiero, o altrimenti, cominciando dal «vero e massimo indeterminato, ch'è insieme indeterminato e la possibilità della sua determinazione in un punto solo» giungendo così «alla vera conciliazione finale dell'uno e dell'altra in una perfetta unità. Tal'è l'io, o il PENSIERO¹ che si voglia dire, in tutta la sua universalità»².

Ma allora – si chiede Jaja concludendo il proprio lavoro – dove si trova questa realtà, nella sensazione o nel pensiero, nel sentire o nel pensare? Nel mondo esteriore, nell'empirico, dove strenuamente la vogliono i positivisti, o nell'*interno ideale* dove da sempre l'ha voluta l'antica metafisica? La risposta non può che essere una sola. È l'io che fa essere queste due opposte nature, una sola. Nell'io, nel vero io, non quello *astrattamente* concepito, v'è «il cardine supremo di tutto. [...] Un tale pensiero è la realtà tutta, e allora la realtà non è che pensiero. Questo è il pensiero, ch'è l'anima e la vita dell'idealismo nuovo»³.

5. – Con Jaja e oltre Jaja

Attraverso *Sentire e pensare*, Jaja aveva lanciato il suo guanto di sfida al positivismo, sancendo una volta per tutte quello che per gli idealisti

- 1 Il maiuscolo è di Jaja, ed è l'unico di tutta l'opera, quasi a indicare, anche graficamente, l'*höhenpunkt* del percorso della coscienza.
- 2 D. JAJA, *Sentire e pensare*, pag. 166. Proseguirà Jaja: «Come determinazione, il pensiero riflesso è altro dall'indeterminato sentire. E questo è giudicare. Altro senza dubbio, ma non solamente altro, ché non sarebbe altrimenti concepibile la determinazione dell'indeterminato, la riflessione dell'irriflesso. È dunque altro ed uno nel medesimo tempo. [...] Questa unità è medesimezza. Questa unità è il pensiero, che, mostrandosi come potenza determinatrice, non determina davvero che sé stessa; cioè per questa unità il pensiero, indeterminato di sua natura, pur per sua propria natura determina, e, determinando, non fa che determinare sé stesso. E questo è sillogizzare». *Ivi*, pag. 181.
- 3 *Ivi*, pag. 182.

italiani rimaneva il *problema fondamentale* della filosofia, ossia il rapporto tra pensare ed essere¹. Due anni dopo alla stesura dell'opera qui presentata, il filosofo di Conversano continuerà a ripetere: «Prima che fosse il pensiero erano le cose, ma coevo con le cose è il pensiero, senza di cui le cose non sono cose. E così il problema de' problemi, stimolo eterno che picchierà sempre nell'imo fondo delle umane ricerche, finché non sarà soddisfatto, è il problema del pensiero e della rivelazione sua»².

L'ultima opera di ampio respiro compiuta da Jaja è la *Ricerca speculativa*³, forse l'unico grande capolavoro dell'ormai anziano filosofo.

- 1 Rapporto che assume nuovi connotati a partire dalla modernità, quando il baricentro della speculazione filosofica si sposta dalla considerazione dell'oggetto di pensiero, propria degli antichi, a quella del soggetto di pensiero, che per la filosofia antica «originariamente [...] non è conoscenza della realtà cosciente, come la filosofia moderna. Questo problema nasce in essa per risolverne un altro, che è il principale. Perciò è inteso in altro modo che nella filosofia moderna; è il problema della *realtà saputa*, che della *realtà cosciente*. La filosofia moderna, il contrario, è essenzialmente considerazione del *soggetto*, della realtà cosciente, dello spirito. Si sa come per istinto [...], che, spiegato questo, tutto è spiegato. Essa procede rispetto alla realtà cosciente, al nuovo oggetto, come l'antica procedeva rispetto all'oggetto antico, alla realtà naturale». B. SPAVENTA, *Schizzo di una storia della logica*, in ID., *Opere*, pag. 1374.
- 2 D. JAJA, *La somiglianza nella scuola positivista e l'identità nella metafisica nuova*, in «Atti dell'Accademia delle Scienze morali e politiche di Napoli», vol. XXIII, 1888, pag. 56.
- 3 Attenzione, compiuta sì, ma soltanto nel primo volume che la compone, quello riguardante la *Teoria del conoscere*. Ma tale incompiutezza è da considerarsi come contingente, oppure come appositamente deliberata? Dando una scorsa al percorso compiuto da Jaja, e tenendo conto del fatto che egli avrà ancora circa vent'anni di vita dopo la stesura dell'opera, viene da propendere per la seconda ipotesi, dato che l'anziano filosofo almeno una cosa aveva sicura nella propria mente: che il problema del plesso pensiero-essere era da considerarsi come il *principio unico* di tutta la realtà e che l'indagine intorno a questo fosse la ragione fondativa di qualsiasi filosofare degno di essere definito come tale. Scrive il Gentile: «Questa nascita eterna dello spirito, questa vita sempre operosa del pensiero, come vita dello stesso essere, questo culminare del tutto nella mente dell'uomo per celebrarvi la propria natura, questa, insomma, fu l'intuizione di cui visse la mente dello Jaja, in quel suo entusiastico fervore di gioia per la partecipazione a una eterna fatica, che è il trionfo del bene, la purificazione di

La *Ricerca speculativa* risulta essere un'opera di una originalità sconcertante rispetto alle produzioni del medesimo periodo (e non solo). Tenendo conto della produzione del filosofo, *Sentire e pensare* può essere considerato come un prodromo alla successiva opera, se si consente un paragone, nemmeno troppo azzardato, come per Hegel lo era stato la *Fenomenologia* rispetto alla *Scienza della logica*. Ma in Jaja le due opere risultano ancor più incatenate tra loro: se nella prima, l'Autore mostrava la genesi della coscienza dal senso, e quindi il giacere del senso in seno alla coscienza, nella *Ricerca speculativa* l'operazione risulta ancor più radicale: in esso si tratta dell'atto del conoscere, senza alcun tipo di presupposto, come unica e assoluta categoria del reale, e quindi principio di tutte le cose¹. Tutto questo, tenendo sempre ferme le conquiste

tutte le colpe e di tutti gli errori, la consumazione di tutte le scorie naturali da cui si sviluppa la vita dello spirito, la conciliazione di tutti i contrasti, il raccogliersi in uno di tutte le più opposte tendenze, e pacificarsi di tutte le forze in quella che sola è viva e vera nel suo farsi eterno. Anche nella *Ricerca speculativa* c'è la natura solida e opaca in cui l'essere irrivelato corre per tutti i gradi della irrivelazione per sboccare da ultimo nella coscienza; e si getta ancora una mole massiccia dentro al fluido farsi dello spirito. Ma è come il pungolo della filosofia dello Jaja, che perciò vuol dirsi «ricerca». È il motivo, forse, dell'arrestarsi dell'opera al primo volume; certo del persistere in tutto il resto della vita del filosofo [...] della meditazione del problema ereditato da Bertrando Spaventa, della trasformazione dell'assoluto idealismo in assoluto spiritualismo». G. GENTILE, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, Volume III/Parte II *I neokantiani e gli hegeliani*, pag. 228.

- 1 «Il conoscere va studiato per sé; sulla base sì, de' risultati che dà la storia, senza di che non sarebbe il valor suo guari dissimile da quelle bollicine di sapone, che scoppiano al primo urto o soffio che le percuotono, ma per sé, come atto vivo, antico e cadente sempre e sempre nuovo e rinascente, e nuovo e rinascente anche e soprattutto, quando, dati i suoi primi prodotti, diviene testimone a sé stesso della insufficienza loro, che non è altro poi se non la sua propria iniziale insufficienza, l'insufficiente iniziale rivelazione che ha fatto di sé a sé». D. JAJA, *Ricerca speculativa. Teoria del conoscere*, pag. 36.

speculative del criticismo: «Qui è il punto fermo, dopo Kant: che noi conosciamo, e tutto, vero o falso che sia, ci si svela dentro al conoscere»¹.

Nel titolo di quest'opera sta il significato di questo ultimo grande sforzo teoretico del filosofo di Conversano. Infatti, per Jaja, la *Ricerca speculativa* non consiste in questo o quel sistema, o meglio ancora, in un *sistema particolare*, ma nella comprensiva totalità di tutti i sistemi, i quali paiono scaturire come da un unico centro similmente all'«organismo animale [che] non trae la sua virtù che sua che dalla cellula, di cui [le parti] sono la estrinsecazione e lo sviluppo. Il centro, da cui muove e attorno a cui gira l'organismo di ciascun sistema e della totalità loro, è il punto di partenza, in quanto contenga l'efficacia di condurre alla meta finale [...]. L'importanza del valore intrinseco, del punto di partenza deriva dall'aver in esso il problema speculativo la sua propria e più remota stanza»².

Tale *problema speculativo* appartiene a tutte le scienze, ma assume un connotato del tutto particolare nella scienza filosofica, infatti se le scienze particolari sembrano crescere e progredire in maniera regolare, in filosofia avviene un processa alquanto differente poiché spesso i frutti delle nuove ricerche sembrano scuotere in maniera radicale le ricerche antecedenti e «la ragione è, che per la scienza filosofica, per la scienza eminentemente ricercatrice di ciò che deve essere sufficiente a soddisfare tutte le non finite esigenze della potenza ricercante [...]. *porro unum est necessarium*. [...] Il principio ha da contenere virtualmente tutto»³, e perché sia così, esso deve a suo modo *essere tutto*, poiché la vera totalità, bene intesa non deve avere nulla che resti fuori di sé. Questa totalità dev'essere infinita, e, infatti, per Jaja, il porsi come *virtualità infinita* è

1 G. GENTILE, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, Volume III/Parte II *I neokantiani e gli hegeliani*, pag. 224.

2 D. JAJA, *Ricerca speculativa. Teoria del conoscere*, a cura di F. Rizzo, Le Lettere, Firenze 2010, pagg. 21-22.

3 *Ivi*, pag. 24.

l'aspirazione di tutti i sistemi della storia del pensiero. Ma questa aspirazione, diventerà atto solamente colla filosofia di Immanuel Kant. Jaja, non potrebbe essere più chiaro a riguardo: «Noi accettiamo e confermiamo la posizione di Kant [anche] se ci è dato da assistere al curioso spettacolo, che, sebbene sia stata in modi assolutamente opposti intesa, pure tutti ne sentono e affermano la necessità¹ [...]. La posizione kantiana nel suo più profondo significato esprime *bisogno di nuovo ed ultimo gran passo nel ritorno del pensiero sopra di sé*; di quel ritorno, che, [...] è l'elemento costitutivo del pensiero in tutta la serie indefinita degli atti suoi, nessuno escluso, ed è condizione assoluta dell'esistenza dell'atto conoscitivo»².

Tuttavia, come avverte Jaja – e il riferimento ai positivisti pur non essendo esplicito è facilmente intuibile – non va solamente annunciata ma intesa in maniera corretta e feconda. Infatti, per il filosofo di Conversano, pur essendo il verbo kantiano sulla bocca di tutti, in realtà, più o meno volontariamente, molti non fanno altro che ripetere *l'antico modo di intendere il pensiero*, e in questo dunque si presenta il solito problema del *rinnovamento* del pensiero speculativo; infatti non basta

1 Il kantismo inteso come *chiave di volta* dell'intera storia della filosofia è ribadito, per altra via, anche da un altro allievo spaventiano, l'hegeliano Sebastiano Maturi: «Tutta quella filosofia anteriore a Kant, che fu chiamata razionalismo o intellettualismo, ignorò essa pure questa natura frammentizia della ragion comune degli uomini [...]; e appunto per questa sua incoscienza pretese di filosofare comodamente e di stabilire *l'in sé* delle cose, appigliandosi alle pure e semplici determinazioni e leggi della ragion naturale, così come esse sono nella loro molteplicità, separazione e finitezza. Ma, posta la filosofia kantiana, la cui prima gloria consiste appunto nello avere definitivamente dimostrata la natura subbiettiva e contraddittoria di tutto il mondo della ragion comune degli uomini e di tutta quella filosofia che si affida ai criterii della medesima, come è più possibile presumere di stabilire la verità obbiettiva ed immutabile, ricorrendo di nuovo ai concetti ed alle leggi della ragion teoretica naturale?». SEBASTIANO MATURI, *Introduzione alla filosofia*, a cura di G. Gentile, Laterza, Bari 1924, pag. 8.

2 D. JAJA, *Ricerca speculativa. Teoria del conoscere*, pagg. 23-24.

saper raccogliere quello che la lezione di Kant ha saputo affermare, ma, *in primis*, è necessario che «chi vuol sapere davvero, specialmente se si tratta di un'affermazione nuova, sia in grado di rifarla dentro di sé; studio lungo e faticoso, ma da cui solo può provenire che la fecondità intrinseca dell'affermazione nuova si sveli, e la scienza o si consolidi o si rinnovi, progredendo in entrambi i casi»¹.

Il senso della *Ricerca speculativa* è poi compendiato dallo Jaja stesso nella proposta della suddivisione della storia del pensiero in *due stadi* nella quale distinzione si trova «il punto di leva non solo della esistenza della ricerca speculativa, ma dello special grado, a cui essa oggi è dalla storia sospinta»².

Nel primo stadio, data l'oggetto, il pensiero cerca di conoscerlo; l'oggetto, dunque, appare come un *prius*, senza di esso non si può comprendere come possa nascere la coscienza. Infatti, data l'oggetto, nasce la conoscenza, e, di conseguenza, togliendo l'oggetto, nulla si potrebbe realmente affermare, e quindi non si porrebbe in essere in essere nemmeno la stessa conoscenza³. Proprio da qui, secondo lo Jaja, nascerebbe il *secondo stadio* della vita del pensiero, poiché, se prima affermare che l'oggetto è, ha la sua logica dipendenza dall'oggetto, il

1 *Ivi*, pagg. 24-25.

2 *Ivi*, pag. 26.

3 Scrive Jaja: «Data la cosa, nasce il conoscere; che? Evidentemente ciò che la cosa è, non l'esser suo; allo stesso modo che il geologo, il zoologo, il botanico ecc., s'ingegnano di conoscere la terra, gli animali, le piante, cercando quello che cono, non l'essere o esister loro, che è anzi condizione della domanda che intorno a loro si fa, ed a cui risponde la scienza geologica, zoologica, botanica, ecc. Però, se questo è conoscere, non è tutto il conoscere; ed il conoscere deve rivelar tutto sé stesso, del pari che la pianta, poiché è apparsa, dev'essere esplicazione di tutto il germe suo. Ciò che la cosa è, presuppone la cosa, e ne dipende. E ne dipende tanto, che se la cosa non fosse, niente si affermerebbe, ossia non nascerebbe conoscenza, e la ruina della conoscenza trarrebbe quella del pensiero stesso che conosce». D. JAJA, *Ricerca speculativa. Teoria del conoscere*, pagg. 27-28.

ricercare intorno all'oggetto, in quanto oggetto, si impone, non solo perché esso si fa anche attraverso l'atto del conoscere, ma perché è atto che è fondamento di tutto il conoscere. Ordunque, si dovrà rendere questa ricerca possibile, e questo si verificherà, per l'appunto nel secondo stadio della vita del pensiero. Infatti, se prima, l'oggetto appariva come indipendente all'atto del pensare, già riconoscendo questo, ossia di questa legittimità del primo *stadio*, si giunge anche alla legittimità del secondo: poiché l'oggetto non può essere solamente un *presupposto*, ma esso, che tutto legittima, deve anche legittimare sé stesso, e questo accade attraverso l'*atto ultimo* del conoscere, nel secondo e *ultimo* stadio. Si può dire dunque, che Jaja intende per primo stadio della conoscenza il problema puro come continua ricerca senza soluzione, per cui tale è il verace significato di tutta la ricerca filosofica da Talete insino a Kant: un problema senza soluzione, e posto in questo modo, un problema senza la speranza che la soluzione mai avvenga: ovvero possibilità della filosofia, ma non la stessa *filosofia*. Ma, avverte il filosofo di Conversano, se il problema è presente, si deve pur trovare una soluzione. L'esistenza stessa del problema – se il problema si può legittimare come tale – ne indica la possibilità. Di conseguenza se il problema indica la possibilità, la soluzione di esso indica l'*atto*: «Che cosa è un problema in genere, che cosa è il problema massimo della vita, il problema speculativo?»¹.

Ovviamente, il *problema speculativo*, il problema che si trova architettonicamente al di sopra di tutti gli altri problemi è il problema gnoseologico, l'eterna indagine intorno all'atto del conoscere, tale questione infatti è «per eccellenza il problema. Nei parziali problemi vi è all'atto di conoscenza un appoggio, una base, sopra cui ciascuno fonda la soluzione sua. [...] La vera ricerca speculativa non è di cose, ma di conoscenza. Nuova non è la ricerca della conoscenza; nuovissimo è il

1 *Ivi*, pag. 33.

compito suo per la base che deve dare a ciò; senza di cui non havvi atto di conoscenza, a ciò che si conosce. Questo è il terreno nuovo della ricerca filosofica»¹.

Saranno proprio queste le pagine su cui il giovanissimo Gentile comincerà a formarsi non appena arrivato alla Scuola Normale Superiore di Pisa. Si può infatti affermare con una certa sicurezza che già in questi primi anni di studio filosofico, il pensatore siciliano affronterà già tutti gli autori per lui fondamentali – e, con loro, gli snodi teoretici determinanti – per lo sviluppo dell'idealismo attuale².

È ormai evidente che questa riforma del kantismo, che ha forse in Jaja un fondamentale protagonista, raggiungerà la sua *acme* con la speculazione di Giovanni Gentile, il quale, come si vedrà, grazie al magistero jajano, perverrà alla formulazione dell'idealismo attuale, compiendo così una vigorosa cernita della filosofia kantiana e separandone così – ancora una volta, e definitivamente, in una operazione tanto cara nell'ambito del pensiero idealistico - il grano dalla crusca, ciò che era vivo da ciò che era morto. La crusca, il *caput mortuum*, ovviamente, risultava essere il *noumeno*, inutile residuo intellettualistico

1 *Ivi*, pagg. 34-35.

2 Estremamente chiarificatrice è a tal proposito è la prima lettera di Donato Jaja rivolta al giovane allievo, datata 1 Settembre 1894: «Pubblicherò tra pochi giorni il 1° volume della *Ricerca speculativa* ecc. che, come sai è stampata, salvo l'Introduzione, sin dall'anno scorso, e tu ne avrai presto copia. Leggila con diligenza, e leggi con particolare attenzione l'Introduzione, là dove tocco dei sue stadi della vita del pensiero, di cui ho rilevato i tratti essenziali. In que' due stadi è la chiave che disserra il significato del mondo antico e del nuovo, del passato e di ciò ch'è chiamato a compierlo, e fa di tutte le parti della vita una vita sola. Studia in questa vacanza il *Nuovo Saggio* del Rosmini, l'*Introduzione* del Gioberti, e il *Saggio critico della conoscenza* del Galluppi; e fatti, o comincia a farti, una esposizione di ognuna di queste opere, che vorrò leggere mano mano dentro l'anno. Ti farò fare poi uno studio diligente sulla *Critica Kantiana*, intorno alla quale scriverai apposito lavoro». *Carteggio Gentile-Jaja*, a cura di M. Sandirocco, Sansoni, Firenze 1969, pag. 5.

della gnoseologia kantiana, dato che per Gentile, come lo era per Jaja, l'oggetto apparteneva alla sintesi concreta dell'atto spirituale¹. Per compiere una tale operazione, Gentile dunque si poneva sulla sicura strada aperta da Donato Jaja: «Io non mi sostituisco, io continuo»² ebbe a dire il filosofo siciliano nel momento in cui si insediò alla cattedra di Filosofia teoretica della R. Università di Pisa, cattedra che fu fino a quel momento di Jaja, continuando sulla via di un filosofo che aveva passato tutta la propria esistenza a tentare di arrivare a «una concezione del mondo come conoscere, e però a una concezione del conoscere come non

1 «Ossia la prima radice dell'errore kantiano in questa concezione della gnoseologia consiste nel separare, per un pregiudizio dommatico (che è la causa di tutti gli errori della critica, non del tutto perfettamente critica) il conoscere dall'oggetto del conoscere. [...] Giacché il vero problema di Kant non è quello che cerca il legittimo passaggio dallo spirito alla realtà, presupponendo lo spirito spettatore estrinseco della realtà, alla maniera dell'empirismo inglese e dell'idealismo greco; ma quello invece che di tutta la scienza, di cui l'empirismo ricercava la base nel mondo esterno, ricostruisce il processo nella sfera stessa della attività dello spirito, dalla sensazione molteplice e varia all'autocoscienza, all'Io, all'appercezione originaria una e onnipresente e onnipotente creatrice, come attività sintetica, di tutti i nessi onde si costituisce il sistema del mondo esterno. Problema che Kant comincia a risolvere col suo idealismo trascendentale [...]». G. GENTILE, *Il metodo dell'immanenza* in ID., *La riforma della dialettica hegeliana*, Sansoni, Firenze 1975, pagg. 223-224.

2 G. GENTILE, *L'esperienza pura e la realtà storica*, in ID., *La riforma della dialettica hegeliana*, pag. 235. Scrive ancora il Gentile, evidenziando così la fecondità della speculazione jajana: «La distinzione nasce in concreto dall'atto reale di esperienza e sorge dal ritmo del suo svolgimento. Poiché l'esperienza non è la posizione d'una identità assoluta [...] né il sorgere improvviso e subitaneo di determinate rappresentazioni; ma è, come diceva il nostro Jaja, il determinarsi di un indeterminato che è un nulla rispetto al determinato che risulta dal processo dell'esperienza; e però una vera e propria creazione, della quale tutti gli antecedenti assegnabili, potenze o condizioni, si chiariscono alla critica elementi postumi di un'analisi dissolutrice. [...] Una creazione, pertanto, questa dell'esperienza che non *presuppone* nemmeno un creatore; ed è stata detta perciò *autoctisi*. Il creatore è appunto la stessa creatura in cui si concreta l'atto creativo. Verità intuita già dal buon senso, pel quale ogni genio è *ex se natus*. E l'uomo di genio non è forse della stessa natura d'ogni altro uomo, quantunque rechi impressa una più vasta orma dello spirito?». *Op. cit.* pagg. 259-260.

pur fastigio, ma essenza immanente del reale», in una ricerca continua e spasmodica, che alla fine rimase senza soluzione, ma capendo, forse come nessun altro, che il *vero problema*, era quello della conoscenza, il quale se «sinceramente e profondamente scrutato, genererà la propria soluzione»¹. Stando a questo, l'espressione delnociana, più volte citata, che affermava Jaja come «il Socrate di Giovanni Gentile» acquisisce una connotazione ben precisa. Del Noce, infatti, come già anticipato, primo tra tutti, vide la priorità del rapporto Jaja-Gentile rispetto a quello Spaventa-Gentile, rivoluzionando così la consolidata concezione riguardo allo sviluppo della filosofia dell'idealismo attuale che, per l'appunto, vedeva in Spaventa l'imprescindibile riferimento gentiliano. Attraverso quest'operazione, per il filosofo torinese la filosofia di Jaja era una *condicio sine qua non* per la formazione della filosofia gentiliana; da qui la dibattuta teoria storiografica che vede l'attualismo già *preformato* nelle prime opere del filosofo siciliano, dove, d'altronde, l'influenza jajana si ravvisa ad ogni singola pagina².

1 *Ivi*, pag. 240.

2 Se questa operazione delnociana risulta molto felice, nonché foriera di nuove aperture interpretative, risulta invece meno chiara l'importanza che Del Noce dà alla breve memoria di D. JAJA *L'intuito nella conoscenza*, Tipografia della R. Università, Napoli 1894, sottostimando invece, per non dire dimenticando totalmente, l'enorme portata che in questo senso ha la *Ricerca speculativa*. A tal proposito Spanio, che per certi versi avvalta l'interpretazione di Del Noce, nel suo volume scrive: «D'altra parte, benché questo studio [la monografia delnociana su Gentile] abbia opportunamente insistito sull'importanza di Donato Jaja nella formazione di Gentile e sulla sua decisiva influenza anche rispetto alla genesi della stessa dottrina attualistica, ci sembra che Del Noce tenda tuttavia a sopravvalutare il peso specifico dello scritto jajano sull'intuito, trascurando il fatto che molti dei temi e degli argomenti affrontati in quel testo rievocavano e riprendevano questioni e motivi ricorrenti della scuola spaventiana e di Spaventa stesso, e lasciando perciò completamente in ombra gli altri lavori del maestro "pisano", specialmente la *Ricerca speculativa*, cui la riflessione gentiliana ci sembra abbia tratto più di un motivo d'ispirazione». D. SPANIO, *Idealismo e metafisica. Coscienza, realtà e divenire nell'attualismo*

Questo fa di Donato Jaja un «preattualista inconscio»? La risposta, come si vedrà nel successivo capitolo, potrebbe essere anche positiva, comunque tenendo ferma la celebre affermazione di Bertrando Spaventa per cui «nei filosofi, ne' veri filosofi ci è sempre qualcosa sotto, che è più di loro medesimi, e di cui essi non hanno coscienza; e questo è il *germe* di nuova vita»¹.

gentiliano, pag. 245.

1 B. SPAVENTA, *Schizzo di una storia della logica*, in ID., *Opere*, pag. 1395.

PARTE TERZA

La filosofia gentiliana e lo *scacco* della modernità

CAPITOLO PRIMO

Giovanni Gentile e Augusto Del Noce: nascita ed eredità dell'idealismo attuale

1. - Del rapporto Jaja-Gentile

«Venuto alle sue lezioni con una certa quale prevenzione contraria alle teorie, che vi esponeva, io presto ho ammirato la sua mente, e presto mi son sentito tutto compenetrare di entusiasmo per quelle dottrine»¹. Queste parole descrivono chiaramente il fascino che fin da subito esercitarono le lezioni di Donato Jaja su di un giovanissimo Giovanni Gentile, e, quindi, il subitaneo cambiamento di rotta negli interessi del filosofo diciannovenne, il quale ben presto prese le distanze da quelle incrostazioni positivistiche – che, in realtà, già andavano a cozzare col suo animo profondamente religioso - dovute ad un certo orientamento filosofico presente in terra siciliana a quel tempo, carattere che si ravvisa anche nei primi articoli pubblicati per la rivista «Helios»².

- 1 Parole scritte da un Gentile diciannovenne nelle prima lettera rivolta al Maestro. Si veda *Carteggio Gentile-Jaja*, a cura di M. Sandirocco, Volume Primo, Sansoni, Firenze 1969, pag. 1.
- 2 A questo proposito interessante è una serie di articoli dedicati alla figura del giurista Raffaele Schiattarella, insegnante di Filosofia del diritto all'Università di Palermo, che viene presentato come colui che «insegnò una filosofia

Immediatamente Gentile subì l'influenza di Donato Jaja, e il giovane filosofo rimase così presto colpito dalla nobiltà d'animo del professore, nonché dalle premure che Jaja mostrava nei confronti degli studenti, con cui continuava il discorso filosofico ben oltre i consueti orari di lezione. Tra l'anziano maestro e il diciannovenne filosofo, non tardò a stabilirsi una grandissima e sincera amicizia, che si conservò, senza alcun tipo di incrinatura, fino alla morte, avvenuta nel 1914, del filosofo di Conversano. Ne è la riprova la fitta corrispondenza – raccolta in due volumi di capitale importanza per chi vuole comprendere sia lo sviluppo della speculazione jajana, sia la genesi dell'idealismo attuale gentiliano – in cui i due discutevano incessantemente elevati problemi di ordine teoretico, tant'è che Gentile definì Jaja come il suo «secondo padre spirituale»¹ così ringraziandolo alla fine del suo percorso universitario: «che io possa dirmi ed esser detto da lei sempre suo degno figlio intellettuale, nel quale sia dato a lei di sentir sé; come a ogni padre una dolcissima illusione fa

audacemente materialistica e atea, che destò l'entusiasmo di migliaia di giovani e lo scandalo e il terrore di tutti gli ambienti timorati. Si veda G. GENTILE, *Il tramonto della cultura siciliana*, Sansoni, Firenze 1963, pag. 149.

- 1 Interessanti le espressioni del Gentile nel ricordare il suo maestro, perché il filosofo di Castelvetrano tiene a rimarcare anche la continuità speculativa nei confronti del maestro: «E prima del Crivellucci e del D'Ancona era sparito quest'anno Donato Jaja. Era egli per me tanta parte di Pisa e di questa scuola; egli aveva destato nella mia mente i germi di vita speculativa; egli m'aveva riscaldato del suo grande affetto e animato ad osare, a tentare la via, per cui mi son messo, egli mi procurò il cibo di cui mi son nutrito e mi nutro; egli mi comunicò l'amore ond'era infiammato l'animo suo; egli fu veramente il mio secondo padre spirituale, che anche da lontano mi seguì sempre con vigile occhio, e il suo sguardo sentii sempre sopra di me, confortatore e ammonitore. [...] Egli è vivo in tutti noi, quale lo conoscemmo e lo amammo. *Io non mi sostituisco; io continuo.* [...] Egli sapeva che la sua verità prima o poi sarebbe stata principio di grande rinnovamento nella scienza e nella vita: e in questa certezza aveva il premio abbondante a tutte le sue fatiche; questa certezza bastava a smorzare in lui ogni impazienza per la fortuna e il trionfo della sua filosofia». G. GENTILE, *L'esperienza pura e la realtà storica*, in ID., *La riforma della dialettica hegeliana*, Sansoni, Firenze 1975, pagg. 235-236.

parer raddoppiata la propria vita per la vita d'ogni suo degno figlio»¹. Fortissimo quindi il legame tra i due, e non si trattava solamente di un legame intellettuale, ma anche affettivo e filiale; si diceva infatti che Jaja tenesse sul comodino la foto del suo giovane allievo, dal canto suo, Gentile ebbe sempre nel suo studio una foto dell'amato maestro.

Ma per comprendere in che cosa consistesse questo fondamentale legame intellettuale, è doveroso soffermarsi per qualche pagina proprio intorno a questi primi anni di formazione gentiliana, e quindi approfondendo, anche brevemente, in che cosa consistessero queste tanto amate lezioni jajane, e vedere così il peso effettivo che ebbero nella formazione del pensiero gentiliano. Ad ricorrere in aiuto è lo stesso Gentile, il quale, oltre a trascrivere con acribia il contenuto di tutte le lezioni da lui seguite, vergò anche un *sommario*, che può far ben intendere in che cosa consistessero tali lezioni. A tale scopo particolarmente significativa è la presa in considerazione degli anni accademici 1893/1894 e 1894/1895.

1 Questo accorato ringraziamento a Jaja proviene dalla medesima lettera in cui Gentile ricorda l'importanza degli insegnamenti *kantiani* del maestro. Questo è un anticipo del grande *travasamento* della filosofia di Jaja, in virtù della sua riforma del kantismo, nello sviluppo speculazione gentiliana: «Ella mi fece accoppiare fin dai primi giorni indissolubilmente il nome di Emanuele Kant. E fu una gran festa nel mio spirito quel giorno, che Ella ci parlò di certa mente non mia, né tua, né di Tizio, né di Caio, né di alcun individuo particolare, ma pur mente di tutti, e però mia, tua, di Tizio, di Caio e di ogni individuo, e ci fece vedere o cominciare a vedere che potenza meravigliosa, che forza onnipotente che energia divina fosse insita in cotesta mente». *Carteggio Gentile-Jaja*, Volume Primo, pag. 38.

Il primo di questi due cicli¹ di lezioni è particolarmente interessante, poiché Jaja recupera, tentando ulteriormente di schiarirsi, tutto il nocciolo teoretico di *Sentire e pensare*, impattando in maniera significativa nella personalità filosofica del giovane filosofo siciliano, il quale aveva appena incominciato i suoi studi universitari. Jaja inizia subito fornendo una particolare definizione del concetto di filosofia intesa come *il punto ultimo di là da cui non si va* e quindi affermando che lo scopo delle sue lezioni è proprio quello di delucidare in cosa consiste tale *punto*. Ed ecco quindi la ripresa della *sensazione*, che dal kantismo in poi va concepita non come *fuori dallo spirito*, ma come essa stessa come *prodotta nello spirito*. Tuttavia, tale sensazione è presente *necessariamente* sia nell'uomo sia nell'animale, ma la essenziale differenza tra questi è che il primo è provvisto di giudizio. Appunta lo Jaja:

«Se ci levano i cinque sensi cosa ci resta? La pianta, che cresce, si sviluppa. Ma nel mondo vegetale si può innestare il pensiero? No! Qui cominciamo a rilevare il rapporto tra la parte sensitiva e il pensiero. È impossibile trovare un individuo, in cui manchi tutto il sentire, si trovano di quelli, a cui manchi uno o più sensi; ma non si dà mai il caso che manchi il tatto. I sensi intellettivi sono la vista e l'udito, i più necessari alla costituzione del pensiero»²

Già da queste prime righe si può evincere di come la questione fondamentale di questo corso jajano si trovi nel rapporto tra pensiero e sensazione, rapporto intorno al quale Jaja aveva svolto una delle sue due opere fondamentali, *Sentire e pensare*, che costituisce la prima esposizione organica e completa della sua particolare tipologia di

1 Gli appunti di queste lezioni provengono dal «Fondo Jaja» custodito presso la «Fondazione Giovanni Gentile» in Roma. Alcuni estratti sono stati trascritti da CARLO BONOMO nel suo prezioso volume *La prima formazione del pensiero filosofico di Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze 1972, mentre, per altri passi, si è ricorso alla consultazione del manoscritto originale.

2 D. JAJA, *Appunti per il Corso di Filosofia teroretica dell'Anno accademico 1893/1894*, Inedito, Parte Prima, pag. IV.

idealismo. Il senso di tale opera – e dunque, del suo corso, viene sintetizzato dall'autore nelle righe successive, che in qualche modo costituiscono pure il *programma* delle lezioni:

«Tale è il rapporto tra potere sensitivo e conoscenza che venuto meno il primo, viene parallelamente a mancare lo sviluppo della conoscenza superiore. [...] La conoscenza presuppone la sensazione, che pur non è conoscenza; la sensazione presuppone il moto meccanico, che neppure esso è sensazione. Se il moto manca non c'è sensazione, ma questa è più che semplice moto, quantunque derivi dall'eccitamento del moto sulla materia nervosa. [...] In ogni conoscenza la sostanza è sempre la medesima, in ogni tempo e in ogni luogo. Ora il rapporto tra la sostanza e conoscenza è quello che varia; ed esso sta nella sensazione. A questa, come si è osservato, segue l'affermazione della sensazione avuta, la quale affermazione deve presupporre qualche cosa: del nulla non si dà sensazione»¹

Ma, di nuovo, qual è la discriminante che distingue il giudizio dalla sensazione? La risposta di Jaja è che nel giudizio, a differenza della sensazione, nel soggetto vi è anche l'idea dell'essere, tale che «questa non escludeva Kant colle sue categorie»². E dunque, dopo aver citato *en passant*, Kant e Rosmini, Jaja continua, con un inciso di fondamentale importanza, dove viene ripresa una vecchia polemica che vi fu tra Francesco Fiorentino e Terenzio Mamiani³. È bene riportare per intero questo estratto, poiché oltre a rappresentare una *minuta* storia della filosofia jajana, tale estratto sembra quasi fare da *cartina di tornasole*

1 C. BONOMO, *La prima formazione del pensiero filosofico di Giovanni Gentile*, pag. 121.

2 D. JAJA, *Appunti per il Corso di Filosofia teroretica dell'Anno accademico 1893/1894*, Inedito, Parte Prima, pag. VII. A margine, Jaja ha aggiunto: «Rosmini faceva nascere tutta la conoscenza dalla *sensazione* e dall'*intuito* dell'essere».

3 Polemica di cui già lo Jaja aveva tratto nel suo articolo *Il Conte Mamiani e la dottrina del Prof. Fiorentino ne' suoi elementi di filosofia* pubblicato per la prima volta nel «Giornale napoletano di filosofia e letteratura» nel marzo 1879. Ma la sintesi a cui Jaja è costretto in queste lezioni rende ancora più chiaro il *movimento speculativo* che il filosofo sta intraprendendo.

rispetto alla rivalutazione dell'essenziale rapporto speculativo – e quindi anche di *filiazione filosofica* – che vi fu tra i due pensatori:

«Quando il Fiorentino nelle sue *Lezioni di filosofia*, definì la Filosofia la scienza del pensiero in quanto ripiega su sé stesso, il Mamiani in un suo articolo critico, fra l'altro biasimava anche questa definizione, osservando che il pensiero, in quanto si ripiega su sé stesso costituisce la coscienza: per cui la Filosofia, secondo il Fiorentino, si sarebbe ridotta allo studio di una parte sola della Psicologia, quale è la coscienza. Ma il Mamiani non aveva ragione. Bisogna vedere qual è il significato della parola *pensiero*. Il Mamiani dava allora al pensiero un valore assai minore di quello che noi gli diamo e che gli si debbe dare. Egli considerava il pensiero nel concetto volgare, iniziale di esso, per cui [...] la conoscenza avrebbe pochissima importanza: giacché la realtà avrebbe sempre il medesimo valore o conosciuta o non. In tal caso si viene a porre una diga, per così dire, fra pensiero e realtà. Ma noi abbiamo distrutto questa diga: abbiamo osservato che la stessa proposizione “le cose sono sia che si conoscano, sia che non si conoscano” ci dimostra che il pensiero è fondamento della realtà; perché dicendo “le cose” noi le affermiamo, cioè compiamo un atto conoscitivo. Epperò possiamo dire che il pensiero precede, ed è il fondamento di tutta quanta la realtà. Questo rilevò appunto Emmanuele Kant dicendo: - Noi faremo come Copernico: fino a lui s'era detto che il Sole girasse intorno alla terra: ebbene venne lui, e s'affermò l'inverso. Così prima di noi si è fatto girare intorno alla *cosa* il *pensiero*; or noi diciamo che il *pensiero* sta fermo e la *cosa* gira intorno ad esso [...]. Una prima intuizione di ciò l'aveva avuta Socrate col *Nosce te ipsum*. Ma lui non poteva certamente comprendere questo principio, che fu presto dimenticato col sorgere di Platone e di Aristotile. Risorse poi con Descartes, che con il suo *Cogito; ergo sum* ammise l'essere come conseguenza del *pensiero*. Ma neanche lui comprese l'intero problema»¹

Da questo discorso preliminare svolto dallo Jaja all'inizio delle sue lezioni, è già chiaro che lo Jaja intendeva svolgere la sua storia del pensiero su basi *gnoseologiche*, in questo allineandosi perfettamente in

1 C. BONOMO, *La prima formazione del pensiero filosofico di Giovanni Gentile*, pagg. 121-122.

quello che Pasquale Galluppi aveva fatto circa mezzo secolo innanzi¹. Detto questo, Carlo Bonomo² evidenzia come da questo corso, Jaja trae due fondamentali conseguenze, le quali, non è eccessivo affermare, furono essenziali per *dare il La* al percorso filosofico gentiliano. La prima di tali conclusioni è la seguente: «vi ha una ricerca preliminare a ogni altra intorno a tutto ciò che si oppone al pensiero e che perciò è termine od oggetto suo»³. Questo sostanzialmente significa che nello svolgere suddetta ricerca preliminare ad ogni filosofia si deve necessariamente distinguere l'oggetto dal suo contenuto determinato, per cui l'oggetto, non sarà tal o tal altro determinato oggetto, ma certamente «l'oggetto preso in tutta la sua universalità, vale a dire oggetto, sì ma scevro di qualsivoglia

1 A confermare questa peculiare, ma non inaspettata, coincidenza è una noterella dello stesso Gentile, che in qualche modo aveva appuntato, probabilmente schiarendoli, i riferimenti agli autori fatti dallo Jaja. Come già detto, Jaja non aveva particolare attitudine filologica e le sue lezioni, così come i suoi scritti, erano avari di qualsiasi tipo di riferimento. Il filosofo di Conversano era un pensatore che preferiva attenersi alle *grosse linee* della storia del pensiero, trasfigurandolo in maniera personalissima, piuttosto che rispettarlo nel suo più preciso andamento. Proprio per questo, gli appunti del Gentile risultano particolarmente preziosi: «Cartesio disse che una sola cosa è certa, il pensiero: perché si pensa anche volendo dubitare della sua esistenza. Su questa esistenza sicura egli volle basare la scienza filosofica. Questo il sistema cartesiano del dubbio metodico. Venne poi il Locke che trovò il pensiero risultare da 2 elementi, la sensazione e la riflessione. Condillac poi semplificò affermando la riflessione esser posteriore alla sensazione: “Dunque datemi la sensazione e vi spiegherò tutto il mondo conoscitivo”. Epperò, secondo lui, tutto ciò che ci dà conoscenza, nasce con la sensazione. Ma le 12 forme del giudizio, l'idea dell'essere non nascono dalla sensazione (Kant). Il contenuto della conoscenza nasce con la sensazione: le forme, glie elementi preesistono alla sensazione. Cognizione si cominciò a studiare con Cartesio: ma solo con Emmanuele Kant si cominciò a dare al problema della conoscenza la importanza somma, che noi gli attribuiamo. Fichte ed Hegel seguirono sulla via; ma venne in Francia Augusto Comte a rimettere il problema sulla via dei fatti reali».

2 CARLO BONOMO, *La prima formazione del pensiero filosofico di Giovanni Gentile*, pagg. 124-129.

3 D. JAJA, *Appunti per il Corso di Filosofia teroretica dell'Anno accademico 1893/1894*, Parte Seconda, pag. 1-2.

particolar contenuto, ovvero oggetto colto nella sua pura e semplice natura di oggetto. Questo oggetto è presupposto da qualunque altro è ne è il fondamento»¹. Per Jaja infatti, è essenziale essere giunti a questo particolare concetto di oggetto, poiché solo attraverso questo si può porre nei suoi termini più veraci, il *problema filosofico* in tutta la sua profondità. Effettivamente tale conformazione dell'oggetto è tale che, venendo a mancare, si annullerebbe tosto anche la ragion d'esistere dello stesso pensiero, per cui, secondo il filosofo di Conversano:

«Che avendo l'oggetto nella sua forma universale una logica precedenza sulle sue concrete specificazioni, ed essendo l'oggetto appartenenza intrinseca del pensiero, prima di tutto, se si vuole poter giungere al fondo ultimo di tutta la realtà, se si vuole davvero pervenire a ciò che solo può decidere definitivamente del valor suo, levando via dalla radice i dubbi, le oscurità, le negazioni che ancora infestano la scienza, è necessario che avanti alla ricerca dell'oggetto sia posta quella esploratrice della costituzione del pensiero. *Questa ricerca è nuova*»²

A tal conseguenza se ne affianca una seconda, forse ancora più rilevante, tant'è che essa fece non poco appassionare il giovane Gentile. Anche in questo caso, è doveroso trascrivere per intero l'estratto jajano:

«Il pensiero, la cui ricerca s'impone come preliminare a quella dell'oggetto, non è, al pari di questo non tale o tal pensiero, ma *il pensiero*. Come l'oggetto suo va preso in tutta la sua universalità, perché solo così è possibile discendere all'ultimo fondo delle cose e della realtà, non può, non deve essere pure che il pensiero intero in tutta la sua universalità di pensiero. Anche qui non è facile salire dal pensiero, come si mostra nelle sue concrete e specifiche manifestazioni al pensiero, che è tale in tutta la sua universalità. Il pensiero, di cui vogliamo esplorare la costituzione, non è il pensiero che vive in tal momento del tempo e dello spazio o in tal altro, e di cui si possa dire che è qui, o là, mio o di altrui, ma la stessa potenza

1 *Ivi*, pag. 2.

2 CARLO BONOMO, *La prima formazione del pensiero filosofico di Giovanni Gentile*, pag. 123. Il corsivo è di chi scrive.

pensante colta non in altro che nell'atto suo suo e negli elementi consostanziali, che lo costituiscono»¹

Molto probabilmente il giovane Gentile ripensava proprio a tali parole in quella lunga lettera del sette ottobre 1897, quando egli faceva riferimento a quella «operazione di cataratta» che lo condusse finalmente al «giorno della luce»², tant'è che ripensandovi ancor di più si palesava alla sua mente la grande portata teoretica delle lezioni del suo maestro.

Tuttavia, tale *giorno della luce* è ancor più manifesto nel corso dell'anno successivo, la cui documentazione pervenuta risulta essere alquanto *accattivante*, dato che, per l'appunto, reca anche un sommario, vergato dallo stesso Gentile³, sommario che restituisce per sommi capi, ma in maniera sicuramente definita, la *carica speculativa* delle lezioni

1 D. JAJA, *Appunti per il Corso di Filosofia teroretica dell'Anno accademico 1893/1894*, Parte Seconda, pag. 4-5.

2 «Le confesso schiettamente che quel bisogno di progredire e di progredire cautamente, di che Ella mi scrive con affetto di vero maestro, io l'ho sentito in me vivissimo fino dai primi giorni che ascoltati le sue lezioni e vidi o intravidi nelle sue parole un mondo nuovo per la mente mia, un mondo di cui non si era mai parlato, e io non avevo giammai sospettato l'esistenza. Giacché sentii allora confusamente dentro di me che al di sopra di tutti quei titoli, parte veri e parte non del tutto veri della grandezza dell'uomo, uno ve n'era, che nessuno mi aveva fin d'allora dimostrato, veramente peregrino e per me allora ineffabile che innalzava davvero l'umana natura e la trasfigurava. E a cotesto titolo Ella mi fece accoppiare fin dai primi giorni indissolubilmente il nome di Emanuele Kant. E fu una gran festa nel mio spirito di quel giorno, che Ella ci parlò di una certa mente non mia, né tua, né di Tizio, né di Caio, né di alcun individuo particolare, ma pur mente di tutti, e però mia, tua, di Tizio, di Caio e di ogni individuo, e ci fece vedere o cominciare a vedere che potenza meravigliosa, che forza onnipotente che energia divina fosse insita in cotesta mente; oh come mi sentii più alto e più grande quel giorno, e che giubilo ineffabile m'inondo l'animo quando m'accorsi che una mano sapiente s'era accinta attorno al mio occhio a quella tale operazione di cataratta, e che sarebbe venuto anche per la mia retina il giorno della luce». *Carteggio Gentile-Jaja*, a cura di M. Sandirocco, Volume Primo, pagg. 38-39.

3 Anche tale sommario è riportato nel volume di CARLO BONOMO, *La prima formazione del pensiero filosofico di Giovanni Gentile*, pagg. 134-137.

jajane. Data la *decisività* del discorso portato avanti dal filosofo di Conversano, è utile trascrivere tale sommario pressoché nella sua completezza, riportando in nota gli appunti di Jaja, laddove il discorso si fa più pregnante:

1°

Rapporto immediato fra coscienza e cose o cosa. In che senso diciamo cose o cosa. Ragione di quell'immediato rapporto. Altra ragione. [...].

2°

Sguardo alla storia della Filosofia. Parmenide, Platone, Aristotile, la scolastica, Filosofi del Risorgimento¹ e Cartesio, Filosofia dell'intelletto e dell'esperienza, Vico, Kant [...].

3°

Doppia ragione per stabilire la preliminarità della potenza pensante (in grado di soddisfarlo) [...].

4°

Nuova ragione tratta dalla stessa natura dell'atto mentale. Pensare è affermare. Apprendere o percepire è atto di affermazione e non lo precede. Importanza dello studio dell'atto di affermazione. Nuova e maggiore importanza sua, e difficoltà che l'accompagna. La coscienza dei fenomeni fisici. [...] (vibrazioni luminose).

5°

Ancora della difficoltà di concepir bene l'atto di affermazione da studiare. Si afferma prima l'essere della cosa. Cosa particolare ed esser suo non sono separabili; sono però distinti. Ragioni della distinzione. [...] Si chiama l'oggetto.

6°

È impossibile l'oggetto solo senz'atto di affermazione [...].

7°

Pensare è affermare, e affermare è giudicare. Del giudizio sempre si è trattato, e nondimeno è da trattare ancora. I due

1 All'uso antico, in questo caso, il termine *Risorgimento* indica in realtà i filosofi del *Rinascimento* italiano.

termini che lo compongono nella definizione aristotelica. Unità o imprescindibilità loro nel rapporto. Ragguaglio col giudizio sintetico *a priori* Kantiano. Formula generale del giudizio. La differenza deve avviare ad unità e compiersi in essa¹. L'unità conciliata con la differenza è termine di aspirazione del pensiero ricercatore [...].

8°

Soggetto e predicato nel giudizio. Indeterminatezza del primo e sua determinazione per mezzo del secondo. Così nel giudizio, così nei secondi o successivi. Altra parte vitale del giudizio. Forma della modalità di Kant [...] (elementi del medesimo atto).

9°

Analisi dell'Io e difetto inevitabile nella teoria della cognizione quando lo si trascura². Quello che avviene nell'atto di conoscere o giudicare. Unico l'atto, duplice ciò che in esso si afferma. Studio del giudizio, non di alcuno dei particolari giudizi. Natura dei termini che compongono le due

- 1 Si veda dunque il corrispettivo passo delle *Lezioni* jajane dell'A.A. 1894/1895, conservate presso l'archivio della «Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici»: «Questa unità fu il sogno ed il tormento di tutti i grandi pensatori, quelli a cui la storia assegna un posto d'onore nelle sue pagine immortali: questa unità, concepita con tutte le esigenze che porta chiunque dentro di sé, fu in particolar modo il sogno e il tormento dei due più grandi pensatori nostri nella prima metà di questo secolo, Gioberti e Rosmini, il secondo dei quali nel trattarla si pose in condizione di raggiungerla meglio che non avesse tentato il primo nel suo primo periodo di speculazione. Si pose in condizione, fu lì per raggiungerla ma non la raggiunse. Alle ferree condizioni delle esteriorità temporanee e spaziali non è dato alcuno sottrarsi, ed il Rosmini al pari del Gioberti dell'*Introduzione* fu sospinto, a ritroso dei bisogni enunciati dalla sua mente speculativa, a tornare indietro, e cercare da capo l'unità fuori dell'atto giudicativo, fuori dall'atto mentale. E questo (l'esperienza dei secoli scorsi ammaestra) non è possibile allo spirito pensante fin qua, non sarà possibile a chicchessia per l'avvenire». È persino superfluo nuovamente sottolineare l'influenza che avranno queste lezioni nella formazione della filosofia gentiliana, soprattutto nella stesura della tesi di laurea, che diverrà il *Rosmini e Gioberti*.
- 2 Anche qui il diretto rimando alle *Lezioni* di Jaja: «La esclusione di qualsivoglia *quid* di estraneo nella formazione dell'IO, questo è ciò che forma il suo peculiar carattere e gli dà un valore di cui non è possibile non tener conto nella formazione dell'atto giudicativo in tutta la sua estensione».

manifestazioni dell'unico atto affermativo [...] ... (è appunto l'Io).

10°

I due giudizi, interno ed esterno, sono distinti, non separati né separabili. Il primo esprime medesimezza, il secondo alterità [...] ... (pensare o affermare).

11°

Prima conclusione: l'essere è. Natura dell'essere. Vani contro di essi gli attacchi dello scetticismo e del nullismo, del sensismo e del materialismo [...] ... (e non ci deve sfuggire né cadere).

12°

Seconda conclusione: L'essere è per sua natura altro da sé e medesimo a sé. Intrinseca all'essere è la triplicità delle sue forme. Cenno alla soluzione del Rosmini. Perché non ci pare che essa riuscisse¹. [...] ... (l'attenzione sulla costituzione sua).

- 1 Ancora il necessario riferimento alle *Lezioni* di Jaja: «Rosmini che ha tentato con alto ingegno il problema dell'essere in tutta la sua vita speculativa, dapprima spianandosi la strada per giungervi, poscia tentandone la soluzione, perviene alla conclusione che l'essere è in tre modi o forme. Però che le forme siano tre, avverte egli, non vi ha dubbio, ma l'importante è che le tre forme non offendano la sua unità. - Uno è l'essere, e questa è esigenza somma, ineluttabile, ma la sua unità non è rigida, matematica, numerica, come tra tutti i calamai, ad es. questo è un calamaio: ma è unità massima, piena, feconda, universale; è unita, che è insieme triplicità, nella quale triplicità l'essere rivela tutto sé stesso: l'esigenza speculativa del Rosmini è l'esigenza speculativa di ogni età, benché variamente intesa e determinata. L'esigenza, intesa nel suo senso più antico è che l'essere sia non soltanto molti; che sia insomma uno-molti. Il dissenso incomincia quando si stabilisce e determina l'unità e la molteplicità. Ed è qui che incomincia la grande e immane difficoltà, a vincere la quale l'opera dei secoli è intesa. Perocché, come osserva non una ma cento volte il Rosmini [...] l'importante non sta a dire uno è molti, ma a dire tal uno, che sia ad un tempo stesso molti, senz'altro che l'unità sia violata. L'uno che cerca, come suo ultimo appagamento la mente, è che sia essendo uno, molti. [...] Noi crediamo che neanche il Rosmini risolvé il problema, benché vi spendesse il meglio delle sue forze. E non lo risolvé non per difetto di queste, che erano grandi davvero, ma perché si ostinò a ritenere al pari di quelli che lo avevano preceduto, che la soluzione potesse trovarsi sopra una via, che per sua propria natura non poteva condurvelo, a ritenere l'essere di là dell'atto

13°

Terza conclusione: nell'atto conoscitivo vi ha movimento e passaggio, dall'indeterminato al determinato, mediante la determinazione. L'indeterminato del Rosmini¹. La determinazione è l'essere. E l'essere nella cognizione si origina dall'essere stesso. Col nascere dell'atto conoscitivo nasce nella cognizione il soggetto e l'oggetto. [...] ... (non si manifesta che più tardi).

14°

Il progresso della conoscenza è il progresso dell'apparire delle successive determinazioni dell'essere. Sviluppo dell'essere nella sua forma di oggetto; sviluppo nella sua forma di soggetto. Vita teoretica del pensiero: tre gradi, vita pratica ed operativa; dove ha la sua prima sorgente il vero valore etico delle sue azioni² [...].

mentale, e congiunto ad esso esteriormente. Pare a noi il contrario che l'esigenza di tutti, quella a cui tutti hanno aspirato ed aspirano in conformità all'anelito che la storia registra, è possibile che diventi fatto, e il problema tocchi la sua soluzione, passo per arrivare insino a lui, vi arrivi, cogliendolo non come al di là e fuori della conoscenza, ma come essenzialmente atto conoscitivo. Di là dall'atto di conoscenza di Tizio, Caio, Sempronio sì; di là dall'atto di conoscere, no, perché fuori dell'atto di conoscere non vi è l'essere pieno, ma rimpicciolito. E se l'essere posto fuori dall'atto di conoscere, che è pure invincibile bisogno dell'iniziale coscienza e conoscenza, è rimpicciolito, qual meraviglia che accanto a quelli che lo affermano, sorgano altri che lo negano?». Da questo estratto jajano, si può notare di come le parole del filosofo di Conversano, cominciarono fin da subito a riecheggiare nella mente del giovanissimo Gentile, tant'è che nel carteggio col suo maestro, arrivava a citarle quasi letteralmente.

- 1 «L'indeterminato – afferma Jaja –, ecco l'elemento importante dell'atto della conoscenza di cui s'accorse il Rosmini meglio di tutti i suoi predecessori da Cartesio a Lui, e che egli chiamò la chiave d'oro della filosofia dello spirito umano».
- 2 Continua il filosofo di Conversano: «Formati questi primi gradi della conoscenza e sviluppati, incomincia un nuovo sviluppo della conoscenza, pel quale non più l'oggetto è considerato nella sua semplice opposizione, ma nella ricerca della origine di tutte le determinazioni costituenti la vita e la realtà dell'oggetto, il pensiero indagatore si eleva a studiare ed indagare il rapporto che passa tra il pensiero che cerca e l'oggetto cercato. Ed è qui, che il pensiero finisce di essere solamente pensiero conoscitivo, e diventa pratico. Incomincia in questo secondo periodo il valore alto della vita pratica ed operativa del pensiero. In questo

Già da questi incisi si può cominciare a notare di come la scelta di una tesi riguardante il confronto del pensiero di Antonio Rosmini e Vincenzo Gioberti, rappresenti con sicura certezza «l'accettazione del tema di Jaja, l'esplicito inserimento nel suo filone e nella sua direzione di ricerca speculativa»¹. Ma prima di render conto del *Rosmini e Gioberti*, sarà meglio soffermarsi un momento su un precedente breve scritto gentiliano, utile ad approfondire il primo impatto speculativo che ebbero le lezioni dello Jaja nella mente del giovane filosofo. Trattasi del *Saggio di filosofia*, lavoro vergato da Gentile prima della fine dell'anno accademico 1895/1896².

Il Gentile scrive che il compito della filosofia è quello di dare argomentazione riguardo alla conoscenza. Quest'ultima, infatti, è lo strumento di cui tutte le scienze particolari si servono per studiare le molteplici esistenze. La scienza filosofica, da ultimo, deve rendere spiegazione di tale imprescindibile strumento, dando così sicurezza alle scienze particolari che grazie a questo possono *veracemente* conoscere le

secondo periodo si può intendere l'alto valore etico e morale della vita dello spirito». A margine, in grafia minuta, lo Jaja annota, anticipando parole che Gentile ripeterà fino allo stremo: «Un significato intimo di quest'affermazione è che finisce il pensiero di mostrarsi spettatore, ed appare produttore».

1 *Ivi*, pag. 137.

2 Tale breve *Saggio di filosofia* è stato pubblicato in appendice al succitato volume di C. BONOMO, *La prima formazione del pensiero filosofico di Giovanni Gentile*, pagg. 261-264. Trattasi dell'elaborato presentato da Gentile in occasione dell'esame scritto di Filosofia teoretica, sostenuto il 16 giugno 1896. Di esso, nell'archivio della «Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici» si conserva solamente un frammento della minuta. Il saggio completo è stato ritrovato nella cartella personale di Gentile presso l'archivio dell'Università di Pisa. La sua datazione è stata possibile attraverso il controllo degli esami sostenuti durante i quattro anni del suo corso di laurea in filosofia.

esistenze. Tale ricerca è sicuramente fondamentale e preliminare ad ogni altro tipo di indagine¹.

Anche in questo caso, è inequivocabilmente chiara in queste poche parole la sicura influenza di Donato Jaja², per cui la filosofia consisteva essenzialmente – ma non sarebbe eccessivo dire, *esclusivamente* – nell'indagine intorno al problema della conoscenza. Il filosofo di Conversano rimarcò in numerose occasioni questo speciale concetto della filosofia³, e per una vita si impegnò a realizzarlo; tant'è – come si è visto nel capitolo precedente – che l'unico tema approfondito nei suoi

1 «Ma dunque, se essere non vi ha senza pensiero, se l'essere non è possibile che non sia, è chiaro che a voler renderci ragione della conoscenza, a volere rendere legittima e certa la scienza, cioè a voler dare a questa un valore, bisogna prima di tutto studiare la costituzione del pensiero stesso. E questa legittimazione, appunto, della scienza, è ora come sarà in avvenire ed è stato sempre l'ufficio proprio della filosofia; la quale, mentre tutte le scienze secondarie si servono della conoscenza come di uno strumento per conoscere tutte le varie esistenze, deve essa rendere a loro sicuro codesto strumento, accertandole che veramente esso vale a far conoscere le esistenze. Accertare quindi, o legittimare la conoscenza: questo è il problema filosofico, il quale più d'una volta nella storia ha ricevuto il titolo di ricerca delle origini delle idee». G. GENTILE, *Saggio filosofico*, pag. 262.

2 La tesi per cui la filosofia consiste *in primis* nell'analisi dell'atto del conoscere è tipicamente jajana, ma non di lui esclusiva; tuttavia Jaja e Gentile, rappresentano questa tesi in maniera *radicale*, anticipati in questo dalle ricerche svolte dal Galluppi, anch'esso da sempre immerso nella continua ricerca di una vera teoria del conoscere. Proprio per questo aspetto tali filosofi appartengono senza dubbi a quello che Bontadini definiva come «gnoseologismo moderno», termine che indica la priorità del problema della conoscenza, carattere tipico della modernità, rispetto a tutti gli altri problemi filosofici. Si veda cosa scrive a proposito, con intento polemico, proprio Bontadini: «Quello, che più ci avvalorava, era la possibilità di presentare la filosofia attualistica come la risoluzione di un grande ciclo storico. Essa, in verità – e qui era già l'esagerazione – poneva sé stessa come il termine ultimo, cui sembrava aver mirato l'intero corso della storia [...]. La risoluzione, voglio dire, del ciclo *gnoseologico*, che è poi il ciclo della filosofia moderna [...], la risoluzione del problema gnoseologico o critico, la conclusione, come disse Calogero, della filosofia del conoscere». G. BONTADINI, *Gentile e noi*, in ID., *Dal problematismo alla metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1996, pag. 6.

scritti, editi e inediti, è proprio il problema della conoscenza. Non lontano da tale concetto si pone anche la speculazione di Gentile, anche se essa si svolgerà più *ad ampio raggio* rispetto a quella di Jaja, la quale invece batte e ribatte continuamente ed in maniera esclusiva sempre sullo stesso problema.

Tuttavia, per quanto riguarda il convincimento che la filosofia debba essere essenzialmente *indagine intorno al problema della conoscere*¹, il

3 Questo rimarcare si trova continuamente in tutta la produzione jajana, a esempio nel saggio *Dell'A priori nella formazione dell'anima e della coscienza*: «L'oggetto della filosofia è il pensiero, che non è qui o là, un ente fra gli altri, com'è quello delle scienze naturali, benché cominci col mostrarsi così; qual meraviglia, che trattato per quello che non è, la sua natura rimane non tocca e la scienza resta perciò un di là da venire? [...] Oggetto vero della filosofia è il pensiero, fondo e sostrato primo della vita universale. Ora il pensiero è unità e differenza, non l'una o l'altra separatamente; unità originaria e originaria differenza, [...] assoluta unità in assoluta differenza, assoluto monismo in assoluto dualismo» *Op. cit.*, in D. JAJA, *Saggi filosofici*, Domenico Morano Librajo-Editore, Napoli 1886, pagg. 143-149. Emblematico il caso della *Ricerca speculativa*, che originariamente doveva comporsi di tre parti, ma che si arrestò solamente alla prima, proprio a significare l'assoluta coincidenza di *problema gnoseologico* e *problema filosofico*.

1 Ovviamente Gentile, riprendendo Hegel – e, anche in tal caso, accodandosi a Jaja – non poteva intendere la gnoseologia semplicemente come *prefazione* del sapere. Ecco cosa si dice a proposito, quando, nello specifico, viene trattata la filosofia kantiana: «La critica non è uno strumento come la logica aristotelica e l'organo baconiano; ma è ancora qualcosa, di cui non è ben chiaro se sia introduzione alla filosofia, come scienza costruttiva, o parte di essa [...]. La critica, infatti, se non presume di essere essa l'organo della conoscenza scientifica, pretende bensì di trattare, in via preliminare, l'organo della conoscenza stessa: di studiarne l'uso legittimo prima che esso venga adoperato in una qualsiasi ricerca conoscitiva concreta. Donde poi la famosa pregiudiziale, su cui tanto amavano insistere i neokantiani, e di cui, fin da' suoi tempi, prendevasi giuoco argutamente l'Hegel, paragonando il critico della ragione allo scolaro di nuoto, che volesse imparare prima di buttarsi in acqua. L'assurdità di una gnoseologia come prefazione del sapere ha la sua radice nella vecchia concezione strumentale di metodo, che non ha in sé stesso il suo proprio fine, e vale in quanto mezzo a una scienza che gli sta innanzi». G. GENTILE, *Il metodo dell'immanenza*, in ID., *La riforma della dialettica hegeliana*, Sansoni, Firenze 1975, pagg. 222-223.

filosofo dell'idealismo attuale è sicuramente profondamente debitore nei confronti di Donato Jaja.

Riguardo al *Saggio di filosofia*, Gentile continua affermando che la conoscenza è un rapporto necessario tra due termini, ossia tra *chi conosce* e la *cosa conosciuta*, poiché se la cosa non è conosciuta da nessuno, essa non è *affatto conosciuta*, e quindi non vi può essere conoscenza: questa dunque si dice sempre rispetto a due termini, tra un soggetto che conosce e un oggetto che è conosciuta: va così a determinarsi un *inscindibile rapporto* tra questi due elementi. Essi coesistono alla conoscenza stessa e sono necessari a qualsiasi atto di conoscenza, in quanto soggetto e oggetto sono i due termini costitutivi e imprescindibili di ogni atto conoscitivo¹.

Gli echi della speculazione jajana sono palesi in queste espressioni del giovane Gentile, tant'è che svariati luoghi di *Sentire e pensare* paiono citati quasi letteralmente: «Soggetto e oggetto sono incatenati tra loro. L'oggetto non è senza soggetto. Oggetto è opposizione, distinzione, la quale [...] non può mostrarsi, se l'oggetto non ha di contro quello che abbiamo detto essere il contenuto proprio del soggetto. E soggetto non è senza oggetto, il quale anzi non è uno, ma doppio, è sé medesimo, ed è

1 Infatti, il *Saggio filosofico* comincia proprio con questo inciso: «La conoscenza importa necessariamente due termini, chi conosce e la cosa conosciuta; poiché se la cosa non è conosciuta da nessuno, essa non è conosciuta, e quindi non v'ha conoscenza; come se chi conosce, non conosce niente, ei non conosce, epperò non v'ha, neppure in questo modo, conoscenza. Conoscenza, dunque, porta seco immancabilmente soggetto conoscitore e oggetto conosciuta, o, più, semplicemente e meglio, soggetto ed oggetto col loro inscindibile rapporto; dacché il soggetto, in tanto è tale, in quanto ha un oggetto a conoscere, non altrimenti che l'oggetto, per essere oggetto, deve essere innanzi ad un soggetto, che l'abbia a conoscere. Codesti due termini correlativi, cioè codesti due termini col loro necessario rapporto, son posti immediatamente col nascere della conoscenza; e sempre appaiono in tutti i singoli atti di conoscenza, poiché ne sono gli elementi costitutivi e necessari». G. GENTILE, *Saggio filosofico*, pag. 261.

l'altro da sé»¹ o, ancora, sempre più chiaramente, proseguendo: «L'oggetto nasce né prima né dopo del soggetto, ma con lui, ed è parte sua integrante»². Come riporta anche Marco Berlanda³, nelle lezioni di filosofia teoretica dell'anno accademico 1893/1894 – ossia il primo corso tenuto da Jaja frequentato da Gentile, e di cui si è detto qualche pagina innanzi – il filosofo di Conversano rimarcava ancora che «nella conoscenza il soggetto che si chiude in sé stesso, che non vede sé stesso, è il soggetto a mezzo, e dà luogo a ciò che nella scienza si chiama l'angusto e falso soggettivismo. Del pari che nella conoscenza l'oggetto, in cui si vuol tutto chiudere, attribuendo al soggetto o potenza pensante, l'ufficio, tutt'al più, ed accidentale per giunta, di spettatore di ciò che si chiama l'angusto e falso oggettivismo»⁴. È senza ombra di dubbio utile ravvisare che è proprio intorno a questa concezione del sapere, si ispirerà continuamente il Gentile nella sua speculazione filosofica, e che questa, infatti, costituirà l'abbrivio per la nascita e la formazione dell'idealismo attuale. Per i due filosofi, invero, l'atto del conoscere è affatto una unità

1 D. JAJA, *Sentire e pensare. L'idealismo nuovo e la realtà*, a cura di A. Roncato, Orthotes, Napoli-Salerno 2018, pag. 155.

2 *Ivi*, pag. 158.

3 MARCO BERLANDA, *Gentile e l'ipoteca kantiana. Linee di formazione del primo attualismo (1893-1912)*, Vita e Pensiero, Milano 2007, pagg. 35-41.

4 C. BONOMO, *La prima formazione del pensiero filosofico di Giovanni Gentile*, pag. 127. Tant'è che Jaja ribadiva nella Prefazione alla *Ricerca speculativa*, che il Gentile aveva bene a mente: «Ci è la cosa, ci è il pensiero; che rimane? Come dire, la macchina è pronta, i fornelli cono accesi, non resta per avere il movimento, che dare il segnale e la spinta. Ma la bisogna corre diversamente nel problema speculativo. Manca il punto d'appoggio, manca la cosa, perché. Dovendo essa legittimar sé stessa, condizione per l'adempimento di questo sommo ed imprescindibile ufficio è, che sia colta là, dove, non essendo, nasce ed è. Ora qui è la immensa difficoltà, che è di un genere nuovo ed ignorato in tutta la sua vita del sapere. Se toglie la cosa, anche a mo' d'ipotesi e provvisoriamente, vieni con essa a togliere il pensiero; e, tolto il pensiero, non c'è più soluzione del problema, né problema, perché sparisce la possibilità della conoscenza, dalla cui iniziale esistenza nasce appunto il problema». D. JAJA, *Ricerca speculativa*, pagg. 34.

inscindibile e necessaria tra i due termini coinvolti – soggetto e oggetto – che vengono a sorgere all'*unisono* col sorgere stesso della conoscenza.

Oltre a questo, è necessario rammentare che anche quando si tratta della storia della filosofia, emergono abbastanza nettamente dei richiami a certe idee dello Jaja, come la concezione della storia della filosofia come *il progressivo ritorno del pensiero su sé stesso*¹, e quindi anche la fondamentale importanza – se non, anche qui, *esclusiva* importanza – del problema gnoseologico per il progresso della storia del pensiero, e in questo, l'imprescindibile rilevanza del criticismo kantiano all'interno di questo particolare processo, e con lui di tutti i pensatori che fecero del problema del conoscere l'asse speculativo di tutta la loro prassi filosofica.

2. - *La più bella opera del Gentile?*

Si è già fin troppo ripetuto di come sia stata determinante l'influenza dello Jaja nella scelta dell'argomento della tesi di laurea di Giovanni Gentile, riguardante la controversia speculativa tra Antonio Rosmini e Vincenzo Gioberti. Tesi che fu compiuta nel 1897 e pubblicata già

1 «Nuova non è la ricerca della conoscenza, nuovissimo è il compito suo, per la base che deve dare a ciò, senza di cui non havvi atto di conoscenza, a *ciò che* si conosce. Questo è il terreno nuovo della ricerca filosofica, questo è ciò che innanzi abbiamo chiamato *bisogno di ultimo gran passo nel ritorno del pensiero sopra di sé*. Questo procedimento non ha per base una ipotesi, come può credere chi del problema speculativo piglia la buccia sola; né ha niente di gratuito ed arbitrario [...]. Se il lavoro speculativo de' secoli, dinanzi ai quali c'inchiniamo, ha valore, l'ammaestramento che se ne trae è di ben altra natura ed importanza: esso ci mostra, che il problema speculativo, problema de' problemi, ultimo e sommo fra tutti, giace, come in sua propria sede [...] nell'atto conoscitivo. Affar suo è il porlo: non può essere che affar suo il risolverlo. Con l'atto conoscitivo, l'inizio della sua esistenza, nasce: con l'atto conoscitivo, che rivela di sé tutto sé stesso, si compie e si risolve». *Ivi*, pag. 35.

nell'anno successivo, non senza un certo numero di rimaneggiamenti¹. Per il discorso che si sta svolgendo, il *Rosmini e Gioberti* risulta un'opera fondamentale, atta a portare alla luce e a dimostrare l'originario e peculiare kantismo presente nella speculazione gentiliana, soprattutto nell'ottica del disegno storiografico di Augusto Del Noce, il quale più volte ribadì lo *status* di «capolavoro» di questo scritto giovanile, fondamentale, per il filosofo torinese, per comprendere la genesi e lo svolgimento dell'idealismo attuale².

Il *Rosmini e Gioberti*, si divide in due parti, praticamente di eguale lunghezza; mentre nella seconda il giovane filosofo va a fondo nel delineare i *pro et contra* della teoria della conoscenza nei due filosofi risorgimentali, nella prima, il Gentile, esibendo una grande acribia storico-filosofica – e in questo mostrandosi superiore allo Jaja, che, come già riferito nel capitolo precedente, non mostrava dalla sua un grande approfondimento della storia della filosofia, nemmeno di quella a lui più prossima – ricostruisce il panorama filosofico italiano nei primi decenni del secolo decimonono, evidenziando così la genesi delle dottrine dei due filosofi presi in analisi nel volume. Questa prima parte del volume, lodata non da pochi critici³, sembra quasi un primo assaggio di quella che sarà la

1 G. GENTILE, *Rosmini e Gioberti. Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento*, Tipografia successori Fratelli Nistri, Pisa 1898.

2 La radicale teoria delnociana sulla genesi dell'attualismo può essere così riassunta, usando un estratto dello stesso Del Noce: «L'intero pensiero gentiliano si trova già germinalmente contenuto in tutte le sue configurazioni nelle sue due opere giovanili, *La filosofia di Marx e Rosmini e Gioberti*, ossia che l'intera sua filosofia non è che la chiarificazione dell'intuizione del 1898». AUGUSTO DEL NOCE, *L'idea di Risorgimento come categoria filosofica in Giovanni Gentile*, in «Giornale critico della filosofia italiana» XXII, 1968, pag. 164. Tale interpretazione sarà trattata in maniera più approfondita nel successivo paragrafo.

3 Sulla novità e l'importanza di questa prima parte, e ancora più di preciso, del primo capitolo, ancora Del Noce: «È da osservare come faccia di tutto per restare nascosto, e infatti non mi pare sia stato mai realmente commentato o

successiva – e fondamentale – opera storiografica del Gentile sulla filosofia italiana tra settecento e ottocento; ovviamente si sta parlando della *Storia della filosofia italiana dal Genovesi al Galluppi*.

Dunque, in queste prime pagine il Gentile passa in rassegna con una certa abilità il clima culturale italiano dei primi decenni del milleottocento, descrivendo, anche con una certa enfasi, il risveglio filosofico della penisola italiana sotto il segno, *ça va sans dire*, dell'idealismo, visto come grande reazione al *gretto* sensismo di derivazione francese. Questo risveglio avviene proprio grazie alla penetrazione della filosofia di Kant in terra italiana per cui «Kant, proprio lui, ci trasse fuori dalle secche d'una filosofia dommatica, empirica o aprioristica e mistica che fosse, e avviò per la libera navigazione del criticismo e dell'idealismo moderno»¹. Dunque, recuperando la lezione di Bertrando Spaventa² e di Jaja, anche per Gentile Kant sicuramente rappresenta il *lievito* con cui la filosofia italiana seppe

anzi, per quel che so, neppur citato. Le ragioni esteriori non mancano: *Rosmini e Gioberti* fu la tesi di laurea di Gentile: nel suo riguardo si continua a ripetere, anche se ciò non sia affatto esatto, che è una semplice ripresa, condotta con particolare rigore, dell'interpretazione svolta dai vecchi e allora dimenticati hegeliani di Napoli, e dal loro rappresentate dell'Università di Pisa, lo Jaja; e che quindi il capitolo in questione altro non poteva essere che una delle solite introduzioni alle tesi di laurea, questa volta di stile vecchio hegeliano. Di più, il suo titolo, *Del pensiero italiano dal '15 al '30*, fa pensare a un semplice sguardo d'insieme sintetico sui motivi antisensisti nella cultura italiana precedente al *Nuovo Saggio*. Impresione che si trova rafforzata dal fatto che, anziché venir dichiarato come introduzione, è posto come primo capitolo; ora le introduzioni si leggono, i capitoli iniziali che si presentano come sguardi generali, no. Così avvenne che neppure furono messi in rapporto con esso i successivi scritti risorgimentali di Gentile; e poiché essi generalmente appartengono agli anni dell'immediato dopoguerra, o a quelli del fascismo, si è pensato fossero da considerare come manifestazioni oratorie, giustificazioni in forma di giudizi storici dell'atteggiamento pratico del filosofo». A. DEL NOCE, *L'idea di Risorgimento come categoria filosofica in Giovanni Gentile*, pagg. 168-169.

1 G. GENTILE, *Rosmini e Gioberti. Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento*, Sansoni, Firenze 1958, pag. 57.

rinnovarsi, e ritrovare la sua strada, che aveva perduta sin dai tempi di Gianbattista Vico, per percorrere così la via maestra dell'idealismo.

In questa sede, l'interesse non riguarda principalmente l'interpretazione gentiliana dei due filosofi risorgimentali, ma piuttosto l'esplicitarsi, in questa giovanile opera, del rapporto speculativo tra Gentile ed il filosofo tedesco¹. Tuttavia, occorrerà spendere qualche

2 «Crediamo non si possa negare che Kant comincia un nuovo periodo nella storia della filosofia moderna. [...] La stessa filosofia italiana, che ora pare così libera da ogni influenza straniera, non si sarebbe emancipata dal sensismo di Condillac e anche un poco dal dommatismo della scuola di Wolf senza il kantismo. Kant è la vera negazione storica dell'uno e dell'altro». B. SPAVENTA, *La filosofia di Kant e la sua relazione colla filosofia italiana*, in ID., *Opere*, pag. 135.

1 Ovviamente, è proprio grazie al confronto con la gnoseologia rosminiana che comincia a emergere la particolare concezione che il giovane Gentile aveva della filosofia kantiana. Questo emerge anche nella considerazione che Gentile svolge intorno alla critica di Rosmini a Kant, per il quale il vero originario è necessariamente uno, non potendo così identificarsi con le dodici categorie. Riguardo a tal punto, Gentile si fa forza della posizione spaventiana, il quale, di contro a Rosmini, aveva già sottolineato di come in Kant esistesse una forma originaria e di come essa fosse «la stessa unità sintetica originaria, di cui le categorie sono semplici *funzioni*; le categorie in tanto sono *unificatrici*, ché tale è la loro natura comune, in quanto si fondano e diremmo quasi si producono [...] da quella unità». B. SPAVENTA, *La filosofia di Kant nelle sue relazioni colla filosofia italiana*, citato nel *Rosmini e Gioberti* a pag. 174. Pertanto, Gentile, in perfetto accordo con Spaventa, ritiene che c'è una assoluta differenza entro la categoria intesa come potenza funzionale della capacità sintetica dell'intelletto e la stessa considerata come concetto, come contenuto di pensiero: Annota così Gentile: «Sono bensì le categorie anche concetti; e come potrebbero non essere se se ne discorre? Ma in quanto si considerano trascendentalmente, nella loro essenza, come condizione del fatto della conoscenza, non sono al certo concetti o idee, ma soltanto la condizione, il presupposto logico (non cronologico) dei concetti e delle idee, Rosmini, al contrario, tentandone la riduzione, non può non prenderle per concetti; giacché la riduzione stessa importa – quel che egli infatti dichiara e vuole – che in esse categorie vi sia non solo forma ma anche materie di conoscenza, ossia che ogni categoria (fuorché l'unica superstite) risulti essa stessa da una sintesi di *a priori* e di *a posteriori*, e sia insomma un vero e proprio concetto» *Op. cit.* pag. 176. A tal proposito, importantissima l'osservazione di Rosella Faraone: «È a questo punto che, nella seconda edizione dell'opera giovanile che risale [...] al 1943, Gentile aggiunge una nota. “Analogia critica mi

parola intorno all'interpretazione gentiliana di Antonio Rosmini, per intendere la ragione per cui egli viene denominato come «il Kant d'Italia»¹, e quindi comprendere il fondamento della coincidenza che Gentile svolge tra filosofia kantiana e filosofia rosminiana². Per Gentile, infatti, il filosofo roveretano avrebbe mutuato da Kant «il principio che pensare è giudicare» e con esso la dottrina per cui «ogni giudizio è una sintesi a priori di materia offerta dall'esperienza sensibile e di forma innata nell'intelletto»³. Attraverso questa presenza dell'*a priori* nella conoscenza, Rosmini, similmente a Kant, compierebbe un fondamentale passo innanzi al sensismo. Ciò nonostante, tale a priori, non è conoscenza, ma costituisce *la condizione della conoscenza*, non è un concetto o un'idea, ma *una categoria*: insomma, è un *trascendentale*, che in sé non può essere che astratto, ma che acquista vera e propria concretezza solo grazie la *sintesi* o l'*unità* con l'elemento sensibile. Nulla importa a Gentile, che il Rosmini definisca questa forma a priori come «idea», poiché essa, in realtà, ha la medesima funzione della categoria

parve più tardi che fosse da muovere alla deduzione hegeliana delle categorie nella *Riforma della dialettica hegeliana*". Nota che fa capire come l'evoluzione verso l'attualismo partisse proprio dalla volontà di assumere con piena coerenza il principio gnoseologico kantiano della sinteticità del pensiero, e dal carattere funzionale nel senso della unificazione svolto dalla categoria, nell'ambito dell'esercizio del pensare; in direzione opposta a questa assunzione si muove invece ogni teoria che tende a determinare, a oggettivare e dunque a fissare in concetti il movimento sintetico del pensare». ROSELLA FARAONE, *Gentile e Kant*, Le Lettere, Firenze 2011, pag. 70.

- 1 G. GENTILE, *Rosmini e Gioberti. Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento*, pag. XI.
- 2 Tesi storiografica che, come il Gentile affermerà qualche anno dopo, ha antiche e consolidate origini, le quali si possono ravvisare «in tutta la critica precedente a cominciare dal Galluppi e da Alfonso Testa fino allo Spaventa, al Fiorentino, allo Jaja». G. GENTILE, *Il Rosmini vero e il vero Rosmini*, in ID. *Rosmini e Gioberti. Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento*, pag. 341.
- 3 G. GENTILE, *Rosmini e Gioberti. Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento*, pag. 149.

kantiana¹. Oltretutto, il *fondamental sentimento* di Rosmini, non sarebbe altro che l'esatto equivalente dell'appercezione trascendentale kantiana, in quanto vera unità di senso e intelletto, la quale può rendere possibile la sintesi a priori, o meglio, in termini più strettamente rosminiani, la «percezione intellettuale»².

Tuttavia, fino a questo punto, la visione del giovane Gentile non si discosta molto da quelle di Bertrando Spaventa e di Donato Jaja. Ma l'originalità dell'interpretazione gentiliana non tarda ad arrivare, infatti «come già notava Spaventa, la filosofia rosminiana sembra contrastare con quella kantiana su almeno due punti: la teoria dell'unicità della forma del conoscere e la dottrina dell'intuito. Cosicché l'onere e diciamo pure il contributo più originale di Gentile all'interno delle interpretazioni idealistiche di Rosmini diventa quello di dimostrare l'infondatezza di tali teorie»³. Infatti, Rosmini riteneva che le diciassette forme pure ammesse da Kant non fossero *forme pure* - ossia forme *a priori* - ma che in queste vi fosse una commistione tra forma e materia, quest'ultima fornita dalla sensazione. Dunque, la verace forma a priori del conoscere non sarebbe altro che *l'idea dell'essere*, dalla quale deriverebbero tutte le altre⁴. Per Gentile - e qui è presente una prima differenza rispetto alla scuola di

1 «Il Rosmini ammette un *apriori*, forma dell'intelletto, corrispondente alle categorie di Kant, senza il quale *a priori*, è vano ogni sforzo che si faccia per spiegare il problema della conoscenza; e questo *a priori* è l'essere che applichiamo ai dati dell'esperienza sensibile». *Ivi*, pag. 210.

2 «In Rosmini [...] l'idea pura dell'intuito non è propriamente l'idea, sì la condizione delle idee; semplice forma, la quale non è se non in quanto è pure suo contenuto, che dev'esser prestato dall'esperienza sensibile. [...] L'intuito del Rosmini non offre nessuna delle idee particolari, né basta quindi alla cognizione: il suo oggetto si può dire, ed è detto dall'autore, una *idea*, ma è una idea trascendente - un concetto puro - che non vive nelle singole idee, se non s'accoppia all'opera del senso, che cala il puro concetto nella realtà». *Ivi*, pag. 213.

3 MARCO BERLANDA, *Gentile e l'ipoteca kantiana. Linee di formazione del primo attualismo (1893-1912)*, Vita e Pensiero, Milano 2007, pag. 62.

Spaventa – questa critica rosminiana alla molteplicità delle forme kantiane non può essere condivisa, per un motivo nient'affatto trascurabile. Infatti, Rosmini, tentando di ridurre le forme kantiane all'idea dell'essere, e, paventando la presenza in esse di una *confusione* di materia e forma, invece di considerarle come categorie, le intende come *sintesi a priori*, ossia come *veri e propri concetti*. Questo, per Gentile, significa fraintendere il vero significato della categoria, poiché essa, è solamente *condizione del concetto*, non il concetto stesso. Dunque la critica svolta da Rosmini a Kant sorge da un grande fraintendimento del pensiero kantiano, e in questo fraintendimento, perde così tutto il suo valore¹.

4 «Bisogna, adunque, sentir le ragioni per le quali il nostro filosofo nega il proprio incontro con Kant, circa le forme *a priori*. La capitale differenza, secondo Rosmini, tra la sua forma e le forme di Kant consiste nell'esser queste soggettive e quella invece oggettiva; con quali conseguenze è facile dedurre, e si sa come studiosamente il Rosmini vi insista. La critica poi da cui il Rosmini parte si riduce a queste proposizioni; le forme di Kant si possono semplificare, poiché non è vero che esse non sieno tutte deducibili dall'esperienza, in esse è confusa con la forma la materia della cognizione, fornita dalla sensazione [...]; e perciò il suo sistema doveva finire nel soggettivismo. Ma quando si sia distinta nettamente e sceverata ogni differenziazione importata dalle sensazioni, si arriva a una forma suprema, che è l'unica *essenziale e necessaria*, cioè *a priori*, quella dell'essere o della *possibilità*». G. GENTILE, *Rosmini e Gioberti. Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento*, pag. 173.

1 «Rosmini ha ragione se si mette innanzi la tavola delle dodici categorie kantiane, e le piglia per altrettanti concetti della mente; ma egli dee convenire che non ha detto neppure una parola contro le conclusioni di Kant, se s'avvede che quelle non sono concetti, ma categorie, pure forme, cioè *parti* trascendenti di concetti. Questa la profonda distinzione che va fatta, per intendere Kant, tra le sue forme e le idee innate, tra il suo e l'antico *a priori*. Le idee innate erano preformazioni, le forme kantiane sono funzioni dell'intelletto, dissero in Germania, il Ficher e il Cohen, e fra noi, prima o indipendentemente da essi, lo Spaventa, e ora ripetono tutti non intendendo o intendendo a metà. Or se si chiarisce la definizione dello Spaventa e de' valorosi critici tedeschi, aggiungendo che la categoria non è concetto, ma condizione del concetto e massima condizione, perché funzione produttiva di esso, ogni equivoco o falsa interpretazione può essere facilmente evitata. Le idee innate erano concetti; le categorie di Kant non sono più

A tale mossa segue un ulteriore e *gravissimo* passo falso. Infatti il filosofo di Rovereto, dalla unificazione delle categorie kantiane, pretende di ricavare il motivo di un incolmabile divario tra queste e la sua *unica forma*. Tant'è che per Rosmini la categorie non possono essere che *soggettive*, e in questo inevitabilmente condurre il criticismo kantiano nel *baratro* dello *scetticismo*. Al contrario l'idea dell'essere non può essere soggettiva, essendo *universale e necessaria*, laddove ogni soggettività è senz'altro particolare e contingente. Ordunque, siccome l'idea dell'essere, da ultimo, è indipendente dal soggetto, ma, al contempo, essa è pure presente nel pensiero di questo, essa è nell'uomo in guisa di una «luce proveniente all'intelletto da un esterno lume oggettivo, che l'intelletto vede per un suo “*senso intellettuale*” - o, in altre parole, attraverso l'*intuito* - o “*spirituale*”»¹.

Ciò nonostante, tale strategia rosminiana non può essere accettata dal Gentile, in quanto essa, oltre a ripresentare l'*assurda* concezione dell'intuito come visione mentale², in realtà, è priva di una qualsiasi

concetti». *Ivi*, pag. 177-178.

1 *Ivi*, pag. 210.

2 «Ora cotesta singolare mediazione *prima facie* non sembra possa esser altro che la visione mentale, ossia la pura immediatezza. Che se fosse una vera e propria mediazione, ne verrebbe qualcosa che tramezzerebbe tra soggetto e oggetto; laddove fuori di questi due termini non c'è proprio altro; dacché tutto quanto non è soggetto, è fuori dal soggetto, opposto ad esso e quindi oggetto. E se nulla tramezza tra soggetto ed oggetto, la loro relazione dev'essere necessariamente pura immediatezza, tale però che lasci [...] distinti e opposti i due termini del conoscere. Donde, con impropria quanto viva immagine, visione mentale o intuito. Se non che, dalla stessa analisi che s'è fatta della deduzione dell'intuito, apparisce evidente, ci pare, ch'esso è intrinsecamente un assurdo. Esso infatti significherebbe una opposizione pura con la relazione immediata degli opposti; una opposizione pura, che, per rimanere davvero pura, non potrebbe concepirsi se non come identità; laddove la identità, come necessaria identità, proverebbe che l'opposizione non è possibile, almeno come pura opposizione». *Ivi*, pag. 195.

necessità logica¹. Di nuovo, la sua giustificazione si riporterebbe ad un ulteriore fraintendimento che consiste nella errata comprensione della filosofia kantiana, semplicisticamente accusata di *soggettivismo*, e, di conseguenza, nella presunzione che l'idea dell'essere, essendo essa necessaria ed universale, non possa essere soggettiva, dal momento che qualsiasi soggettività è particolare e contingente; quando invece ciò che è particolare e contingente è l'individuo, mentre lo spirito, ossia il pensiero, è per sua stessa natura universale². Per di più, la dottrina

1 «Se non che sarà pur lecito opporre all'acuto filosofo: che dobbiamo avere questo *a priori*, forma originaria dell'intelletto, l'avete provato; ma che questa luce, alla quale non ci è possibile vedere il mondo oscuro de' sensibili, sia propriamente luce di luna e non già luce di sole, dove e come l'avete dimostrato? Noi si accetta il primo pronunziato, che vale a spiegarci il fatto del conoscere; ma del secondo, gratuito ed arbitrario, non sappiamo che farci. E voi stesso c'incoraggiate a non tenerne gran conto. Perché, di grazia, o quest'intuito è un ammiccolo fantastico cercato a riportare fuori e indipendentemente dal soggetto l'oggetto, e dal pensiero l'essere [...]: o è affatto inutile; ed è appunto per fondare cotesta indipendenza dell'oggetto, o la sua assolutezza voi lo tirate in ballo. Ma come può essere indipendente dal pensiero quest'essere, se non v'ha pensiero senza essere o, per dirla con voi, se l'intuito dell'essere *costituisce, forma* il pensiero? Può un momento il vostro essere sfuggire e sottrarsi allo sguardo del soggetto, in grazia di quella sua indipendenza? E se il pensiero si trae sempre dietro, dovunque sia e dovunque si muova, l'essere, come si può dire questo indipendente dal pensiero? Sarà indipendente; ma non consta; perché l'essere a noi noto è quello che forma il nostro intelletto». *Ivi*, pagg. 210-211.

2 «Ora Ella mi chiede come mai l'atto intellettivo, senza che patisca la menoma offesa o il menomo rimpiccolimento, possa dirsi *nostro*. Non rispondo quel che basta, quando dico che lo scetticismo, lungi dall'essere un risultato del nuovo soggettivismo è stato da esso provato definitivamente per una veduta falsa e infondata, poggiando su una falsa concezione di oggetto e soggetto opposti l'uno all'altro *vis-à-vis*, separati e distinti? Restava offeso per Rosmini l'atto intellettivo, quando si fa tutto nostro, perché egli non concepiva il soggetto che individuo, accidentale, finito, rispetto all'oggetto universale, necessario, infinito; e attribuitosi l'atto intellettivo la proprietà essenziale di essere nostra la verità gli sarebbe, a suo modo di vedere, sfuggita irrimediabilmente. Quando noi invece diciamo nostro, intendiamo il noi come soggetto adeguato alle nuove esigenze sue (dell'atto), quindi, cioè, come necessario, universale, infinito, la cui esistenza non è legata ad alcun accidente di individuo, di spazio, di tempo, sebbene

dell'intuito, per Gentile, sarebbe in forte contraddizione con la totalità del sistema filosofico di Rosmini. Infatti, la teoria che pretende di fare dell'essere ideale un *oggetto di intuizione* entrerebbe così in contraddizione con la dottrina rosminiana della percezione intellettuale che indiscutibilmente stabilisce che la forma del conoscere – e quindi l'essere ideale – non può che essere *condizione della conoscenza*, ossia *categoria* e non concetto o *idea*, alla maniera della filosofia prima di Kant.¹

Vista brevemente questa coincidenza tra i due sistemi filosofici, è importante comprendere qual è l'importanza che Gentile attribuisce al criticismo kantiano: è l'importanza di una filosofia che riesce finalmente a conciliare la opposte esigenze di empirismo e razionalismo, i quali si contendevano da decenni il campo del sapere filosofico, per cui «Kant avvertì che l'*a priori* non è senza l'*a posteriori*, né questo senza di quello; che l'uno è forma, l'altro contenuto del conoscere; e che pertanto questo [conoscere] che è il fatto concreto, risulta dalla necessaria e indivisibile sintesi dell'uno e dell'altro»². Similmente a Jaja, e ancor più precedentemente a Spaventa, Gentile ritiene che l'assoluta novità del kantismo risiede nella scoperta della *sintesi a priori*. Tale novità viene ribadita più volte nel corso del *Rosmini e Gioberti*:

storicamente si manifesti con tutte le coteste e altre consimili relazioni; le quali d'altronde non sono più il puro accidente astratto, secondo intendevano i vecchi e morti metafisici, astratto dal necessario, ma l'accidente nel necessario». Lettera di Giovanni Gentile a Donato Jaja del 27 ottobre 1897, in *Carteggio Gentile-Jaja*, a cura di M. Sandirocco, Volume Primo, pag. 59.

- 1 Infatti «forma e materia, *a priori* e dato sensibile, come tali, cioè nella loro pura dualità, attualmente non si sorprenderanno mai: ma Kant e Rosmini con lui avevano precisamente additato la loro attuale indissolubile unità». G. GENTILE, *Rosmini e Gioberti. Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento*, pag. 103.
- 2 G. GENTILE, *Rosmini e Gioberti. Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento*, pag. 202.

«Con Kant il problema gnoseologico s'è affatto trasformato; riconosciuta falsa la posizione antica di soggetto ed oggetto nel conoscere, posta sopra nuove basi la questione, cade ogni ragion d'essere di tutti i criteri desunti dall'antica posizione. Una volta, collocati in assoluta opposizione l'oggetto e il soggetto, si poteva dire dommatico o scettico un sistema, secondo che sosteneva che, conoscendo, il soggetto arrivasse o no fino all'oggetto, ovvero che nel conoscere fosse compiuta ed esatta, o pur no, la corrispondenza fra i due termini. Ma, dimostrato che questa pura opposizione non c'è, e che l'oggetto non è tale, non è sé medesimo, se non è nel soggetto, se non ha quella forma necessaria, che è pertinenza del soggetto, [...] non ha più senso la domanda: il soggetto coglie o non coglie l'oggetto? *La categoria è vuota senza l'intuizione, e l'intuizione è cieca senza categoria*; materia e forma non sono più separabili, e la loro dualità si fonda sulla loro unità originaria»¹.

In ogni caso, questo passo gentiliano merita particolare attenzione poiché il giovane filosofo mostra già di fare un passo innanzi al criticismo kantiano, infatti la sintesi a priori non viene più semplicemente intesa come unità originaria di *forma e contenuto*, ossia di categoria e intuizione, ma anche – e in questo sta la grande mossa *storico-speculativa* del giovane filosofo – come *unità di soggetto e oggetto*. Il Gentile va volontariamente oltre il dettato kantiano tanto è vero che più volte viene ribadito che la dottrina della sintesi a priori «come tale distrugge l'antica concezione di oggetto separato dal soggetto, poiché il nuovo oggetto non esiste per sé, fuor dalla sintesi, essenzialmente soggettiva, co' dati offerti dal senso»². Questo nuovo soggetto kantiano «non ha più fuor di sé e di contro a sé un oggetto, che debba cogliere, sorprendere e accalappiare, e ne ha uno piuttosto il quale è a lui legato e tal relazione necessaria, che non può esser altro che un suo prodotto; se nessuno, insomma, può intendere che il nuovo soggetto è unità del soggetto antico e dell'antico oggetto»³. Qui chiaramente emerge, già in questi primi momenti speculativi del giovane

1 *Ivi*, pagg. 203-204.

2 *Ivi*, pag. 263.

Gentile, la *costruzione dell'Io trascendentale*, che avviene grazie a quella *radicale* riforma del kantismo, di cui già il suo maestro, Donato Jaja, era stato alfiere, e in cui *pars costruens* è quella profonda critica all'intuito intellettuale, che costituirà, come si vedrà tra poco, il *nocciolo duro*, dell'interpretazione dell'idealismo attuale svolta da Augusto Del Noce.

A tal punto è chiaro che il Kant di Gentile – come lo era anche quello dei suoi *padri* Spaventa e Jaja – non può essere un Kant filologicamente inteso. In questa riforma del kantismo infatti non può trovare posto il dualismo tra *fenomeno* e *noumeno*, e che la conoscenza, o più nello specifico, la *sintesi a priori* riguarda solo il fenomeno e non la cosa in sé. Ma sarebbe fin troppo facile vedere in questa peculiare concezione del criticismo un grave errore storiografico, anche perché l'operazione condotta dal Gentile, è il frutto, *volontarissimo*, di un percorso che durava oramai da molti decenni, e che in alcuni suoi aspetti si è voluto mostrare nel presente lavoro.

Infatti Gentile, similmente alla tradizione di cui il suo idealismo attuale rappresenta forse la *acme*, sa benissimo che Kant, ha distinto in maniera netta e inequivocabile cosa in sé e fenomeno, limitando la conoscenza al confine invalicabile di quest'ultimo. Ma questo, per Gentile, è soltanto un grosso condizionamento del kantismo storico, del kantismo del *passato*.

3 Estratto dalla lettera del 27 ottobre 1897 di Gentile a Donato Jaja, in *Carteggio Gentile-Jaja*, a cura di M. Sandirocco, Sansoni, Firenze 1969, pag. 58.

Quello *vero*¹, quello «bene inteso»², in realtà contiene nel suo seno già la critica risolutiva della cosa in sé³ ed è quindi esso stesso la confutazione epocale di ogni posizione dualistica. Dunque è la stessa dottrina della sintesi a priori, la quale dimostra essa stessa l'indissolubilità di soggetto e oggetto, a negare qualsiasi possibilità di parlare di un *noumeno* inconoscibile rispetto all'attività speculativa del

- 1 Questo il *vero Kant* del Gentile, il quale certamente si distingue dal *Kant vero*, quello storico. Certo, la visione attualista del kantismo è eterodossa e radicale, e sicuramente è ben conscia di esserlo. Gentile comunque, era ben consapevole della radicalità di certe sue interpretazioni, ma anche di come esse fossero le uniche, che potessero cogliere il *nocciolo fecondo* di certi pensatori. L'operazione condotta con Kant, fu condotta, ad esempio, anche con il pensiero di Antonio Rosmini, e pure in questo caso, non tardarono a sorgere le polemiche. Tant'è che la risposta che Gentile diede a Carlo Caviglione, il quale metteva in dubbio la bontà dell'interpretazione gentiliana del pensiero rosminiano, può benissimo far comprendere anche di come Gentile fosse cosciente del carattere *speculativo* della sua operazione, la quale andava ben oltre i confini della storiografia: «Io non starò a discutere con l'ottimo Caviglione intorno all'autenticità del suo *Rosmini vero* (che, viceversa, vuol essere, per lui il *vero Rosmini*): e tanto meno dei canoni di storia della filosofia, che egli crede dover opporre a quelli da me adottati, o che egli crede io abbia adottati. Sull'uno e sull'altro punto, se vuole potrei anche dargliela vinta. E con tutto ciò rimarrebbe, che egli è in un equivoco, e battaglia contro i mulini a vento. Il suo vero Rosmini, che non è davvero il Rosmini vero, è anche il mio vero Rosmini: ossia quel Rosmini che è Rosmini e non è Kant; giacché che Rosmini non possa essere altro che Rosmini, con tutta la sua personalità storica, non solo io l'ho sempre riconosciuto [...], ma l'ho dimostrato; o almeno, mi sono provato a dimostrarlo nella prima parte del mio saggio di tredici anni fa. Dimostrazione che nessun rosminiano aveva data, e nessun rosminiano ha poi data e poteva dare perché, voglia o non voglia il Caviglione [...], lo storico di una filosofia deve superare questa filosofia». G. GENTILE, *Il Rosmini vero e il vero Rosmini*, in «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce», IX/1911, pagg. 195-206. Poi ripubblicato in appendice alla 3^a edizione del *Rosmini e Gioberti*, Sansoni, Firenze 1954, pagg. 341-362.
- 2 Questo Kant *bene inteso* è citato dal Gentile proprio mentre egli tratta la critica galluppiana all'innatismo, credendo il filosofo calabrese, attraverso la sua teoria della conoscenza, di essere riuscito a conciliare in maniera definitiva «puro empirismo e puro razionalismo», similmente al pensatore di Königsberg. Si veda G. GENTILE, *Storia della filosofia italiana dal Genovesi al Galluppi*, Volume

soggetto. La cosa in sé quindi, viene considerata da Gentile alla stregua di un «amminicolo fantastico»¹ - con tale espressione il giovane filosofo si riferiva all'intuito rosminiano - risultato del vecchio pregiudizio, figlio di quell'*antica metafisica*, per cui l'oggetto era considerato come affatto indipendente dal soggetto: il *noumeno* è quindi da considerarsi come una «superfetazione trascurabile»², un *caput mortuum* della filosofia kantiana.

In realtà tale giudizio gentiliano non stupisce affatto, perché esso arriva da lontano: non è altro che l'espressione più netta e decisa, propria delle certezze di un giovanissimo pensatore, delle ricerche di Bertrando Spaventa e Donato Jaja, la cui incessante e radicale riforma del kantismo si è presentata nel capitolo precedente. Tuttavia, la chiara distinzione tra *spirito e lettera* del kantismo era già palese in Bertrando Spaventa, il quale considerava Kant come «il vero Giano della filosofia moderna»³, in quanto la filosofia di Kant si presentava come *bifronte*: da una parte il Kant vivo, il suo *spirito*, che viene incarnato nella sintesi a priori alla quale «è data la possibilità di superare l'opposizione dell'essere e del pensiero», dall'altra il *caput mortuum*, la lettera, la sua critica della conoscenza, la quale si fondava per Spaventa «sul falso concetto della conoscenza, per cui da una parte c'è lo spirito come vuota facoltà di conoscere, e dall'altra c'è l'oggetto che lo spirito deve afferrare»⁴. Quindi

Secondo, pagg. 54-55.

3 «Il kantismo vero contiene esso la critica definitiva della *cosa in sé* kantiana; e quello che per Kant è criticismo, o un idealismo puramente trascendentale, in realtà è, come ha dimostrato la storia, il nuovo idealismo realistico». G. GENTILE, *Rosmini e Gioberti. Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento*, pag. 330.

1 *Ivi*, pag. 210

2 *Ivi*, pag. 208.

3 B. SPAVENTA, *La filosofia di Kant e la sua relazione con la filosofia italiana*, in ID., *Opere*, pag. 196.

4 *Ivi*, pag. 196. Prosegue poi Spaventa: «Lo spirito non è l'oggetto, né l'oggetto lo spirito, e la conoscenza è come il contatto meccanico di ambedue. Questo

il criticismo non sarebbe altro che una sorta di *falsa conseguenza* rispetto al vero «principio speculativo» del kantismo, la sintesi a priori.

Berlanda, più che lecitamente, rileva che la posizione gentiliana non è altro che la versione radicalizzata delle ricerche di Spaventa e di Jaja, in quanto per il giovane filosofo siciliano «nella sintesi a priori kantiana non c'è solo la *possibilità* dell'unificazione tra essere e pensiero, come voleva Spaventa, ma tale unificazione è già realizzata. In realtà, sostiene Gentile, l'idealismo trascendentale kantiano è già un *idealismo realistico*»¹. È chiaro dunque che per sia per Spaventa e sia per Jaja, ma ancor più per il giovane Gentile, la filosofia di Kant, con la sua sintesi a priori, consiste in un grande sinonimo di *antidualismo*, rappresentando essa per la prima volta nella storia del pensiero *l'unità di pensiero ed essere* e divenendo così quasi *l'archetipo* del vero *idealismo*².

contatto (il fenomeno) è la somma di un elemento che conosco, cioè le determinazioni dello spirito come senso e intelletto. Queste determinazioni sono false (soggettive), e il vero oggetto (la cosa in sé) è ciò che rimane tolte tutte le mie determinazioni. Ma cosa rimane, quando si fa *astrazione* dal senso e dall'intelletto, o per dir meglio, da ogni rappresentazione (intuizione) determinata, e da ogni pensiero (categoria) determinato? Non altro che il *vuoto Io*, il quale ha per oggetto la *vuota identità di sé con sé stesso*. Questa vuota identità che, in quanto risultato della negazione, è sottoposta alla categoria, è la *cosa in sé* del Criticismo, è una creazione dell'intelletto astratto, e nulla è più facile a conoscere che questo vuoto riflesso del *vuoto Io*».

- 1 M. BERLANDA, *Gentile e l'ipoteca kantiana. Linee di formazione del primo attualismo (1893-1912)*, pag. 73.
- 2 Sempre rimanendo nell'ambito della modernità, anche Renato Cartesio sarà interpretato da Gentile alla luce del successivo sviluppo della filosofia idealista. Scrive infatti il filosofo siciliano: «Il dommatismo cade perché sorge il soggetto. Il quale è certo di sé e della sua verità: ossia di quello che egli pensa ed è oggetto suo, in quanto egli lo pone in essere e costruisce. Che è il profondo e originario significato del *cogito* cartesiano. L'essere del soggetto è il risultato (*ergo*) del suo stesso pensare, in cui consiste la sua essenza. È un essere sperimentato: un'esperienza». G. GENTILE, *Introduzione alla filosofia*, Sansoni, Firenze 1958, pag. 83. A proposito di questo passo, descrivente lo *spirito* del cartesianesimo, che sta, per l'appunto, in questa concezione *produttrice* del *Cogito*, Rosella Faraone chiosa: «Un passaggio nel quale l'esplicito riferimento a Cartesio

È quasi inutile ribadire ulteriormente che, similmente agli altri due autori protagonisti della presente ricerca, Pasquale Galluppi e Donato Jaja, anche per Gentile, il problema fondamentale della filosofia è il *problema della conoscenza*¹. Tuttavia per determinare la soluzione a questo problema, il giovane filosofo siciliano, sembra muoversi proprio sulle orme del vecchio Barone di Tropea, preferendo dialogare e confrontarsi con le grandi personalità speculative del passato – Kant *in primis* – piuttosto che soffermarsi sistematicamente su di una analisi di tipo fenomenologico². E in questo percorso storico, si ravvisano quelle

appare mediato dalla consapevolezza delle conquiste speculative non solo di Kant, ma anche di Vico [...]. Se infatti Gentile può considerare il *Cogito* come principio produttivo del suo essere, esercitando una qualche violenza ermeneutica sul principio cartesiano, è perché lo legge alla luce dell'interpretazione attivistica e produttiva del soggetto che si trova, in maniera diversa, nel pensiero degli altri due suoi punti di riferimento. Così, il *Cogito*, piuttosto che semplicemente essere, è per Gentile principio produttivo del suo essere. L'essere risulta dunque prodotto del pensare, e quindi è la certezza che fonda la verità, è la soggettività che fonda e giustifica il valore veritativo dell'oggettività. Il concetto di esperienza risulta così caratterizzato da una valenza che gli è estranea nelle concezioni dommatiche e intellettualistiche: lungi dall'essere sbilanciato verso l'oggettività, quel concetto si ripiega invece verso il soggetto come verso l'origine della propria realtà. È evidente che qui Gentile assume il concetto di esperienza quale è stato teorizzato da Kant, cioè come frutto della mediazione soggettiva e categoriale e tuttavia costitutivo del valore di oggettività». ROSELLA FARAONE, *Gentile e Kant*, Le Lettere, Firenze 2011, pagg. 30-31

- 1 «Il problema fondamentale della filosofia [...] è la spiegazione del conoscere». G. GENTILE, *Rosmini e Gioberti. Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento*, pag. 117.
- 2 Tipico di questo *incedere filosofico*, che permarrà in tutta la speculazione gentiliana, è la comunicazione fatta alla Biblioteca filosofica di Palermo nel dicembre 1912, poi raccolta ne *La riforma della dialettica hegeliana, Il metodo dell'immanenza*, in cui, all'inizio, il filosofo siciliano scrive: «Chi facesse una storia del concetto di metodo potrebbe infatti venire agevolmente a questa conclusione; che il metodo si è concepito sempre in maniera opposta e contraddittoria a quella per cui noi parliamo di metodo dell'immanenza. Il metodo filosofico, anche nelle filosofia a tendenza immanentistica, è sempre stato il metodo della trascendenza. Toccheremo alcuni punti principali di questa

peculiarità, in Gentile ancor più esaltate, che sono proprie di tutta la storiografia di matrice idealistica. Infatti, Gentile muove dal convincimento che tutta la filosofia anteriore al sistema kantiano si fondi su di un unico, grave, presupposto: l'opposizione tra soggetto e oggetto, o, come si voglia dire, tra pensiero ed essere; insomma il problema della *indipendenza della realtà rispetto allo spirito*. Questo presupposto – con tutte le differenze del caso – è presente in tutta la storia della filosofia, da quella dell'antichità a quella della modernità, passando per l'epoca medievale. Tuttavia, nonostante la critica indubbia del kantismo si stagli gigantescamente su tutta la storia del pensiero, per il giovane filosofo «ancora troppi si rappresentano un mondo assolutamente indipendente dal pensiero, e che si conosce riferendo nel pensiero tutto ciò che esso è o appare piuttosto che sia» [...]: l'odierno positivismo non ci parla anch'esso, non solo di *termine esterno* di conoscenza, ma altresì di *esterne relazioni*, delle quali dovrebbero essere come una copia esatta o specchio fedele le relazioni del pensiero?»¹. Sembra dunque che, nonostante la lezione kantiana, nel positivismo l'antica opposizione tra soggetto e oggetto, tra spirito e realtà, si riproponga con una certa energia. Per combattere questa *degenerazione* – visto anche l'antecedente illustre di *Sentire e pensare* dello Jaja – urgeva per Gentile un ritorno al *vero* kantismo. *Vero* kantismo poiché esso è lontanissimo da quel *ritornare a Kant* voluto dai neokantiani, poiché questo sarebbe stato un semplice *ripetere Kant*, ripetendone anche tutti i suoi limiti, ma piuttosto un grande fenomeno di *inveramento* in chiave assolutamente idealistica, ponendo a

storia che basteranno alla dimostrazione di questa tesi». G. GENTILE, *Il metodo dell'immanenza* in ID., *La riforma della dialettica hegeliana*, pag. 196.

1 G. GENTILE, *Rosmini e Gioberti. Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento*, pagg. 196-197.

capo di questo, la dottrina della sintesi a priori, intesa, per l'appunto, come *unità* di soggetto e oggetto¹.

Vista questa speciale funzione del criticismo kantiano nella storia della filosofia, è chiaro che Gentile in qualche modo voglia proclamarsi come l'erede speculativo più genuino del filosofo tedesco, e, per di più, presentare la sua stessa filosofia sotto un certo *abito* kantiano. Tant'è che già nel *Rosmini e Gioberti*, Gentile presenta l'atto del conoscere come una sorta di sintesi a priori tra forma e contenuto². Tuttavia, l'originale terminologia kantiana, viene, come dire, *trasfigurata* dal suo significato primigenio: parole come *forma*, *contenuto*, *apriori* assumono una accezione del tutto nuova, divenendo così sinonimi di *soggetto*, *oggetto*, *originario*. Ma l'opera di *riforma* del Gentile nei confronti del kantismo, va ben oltre a tali questioni terminologiche.

La categoria è vuota senza l'intuizione e l'intuizione è cieca senza la categoria: da questa celebre espressione kantiana il Gentile trae spunto

- 1 Riflette su questo Berlanda: «Rifarsi a un classico per trarne ispirazioni e spunti teoretici è ben legittimo. E legittimo sarebbe da parte di Gentile rifarsi a Kant, se egli riprendesse dottrine autenticamente kantiane. Ma non è così: abbiamo visto, infatti, che l'interpretazione gentiliana di Kant non corrisponde [...] alla logica interna del kantismo. Bisogna allora concludere che non vi è nessuna ripresa kantiana da parte di Gentile, ma solo la ripresa di quel tanto di idealismo che egli stesso introduce nel kantismo? No, perché se da un lato è vero che egli riprende dottrine kantiane inverte idealisticamente, dall'altro lato è anche vero che queste dottrine conservano una componente non solo terminologica ma anche concettuale autenticamente kantiana. È questo che, nonostante tutto, ci fa continuare a parlare di ripresa kantiana o di condizionamento kantiano». M. BERLANDA, *Gentile e l'ipoteca kantiana. Linee di formazione del primo attualismo (1893-1912)*, pag. 83.
- 2 Operazione che Gentile svolse con assoluta consapevolezza, e di cui egli stesso ne rimarcò l'importanza, anche diversi anni dopo la stesura del *Rosmini e Gioberti*, di cui, scriverà nel 1913 in un famoso articolo apparso su «La Voce»: «Fin d'allora consideravo il pensiero come reale soltanto nella sua apriorità o attualità». G. GENTILE, *Intorno all'idealismo attuale. Ricordi e confessioni*, in ID., *Saggi critici*, Serie Seconda, Vallecchi, Firenze 1921, pag. 12.

per rimarcare ancora una volta come la conoscenza possa darsi nella sua *veracità*, o, meglio ancora, nella sua *concretezza*, solo nella unità di soggetto e oggetto e mai nei due termini concepiti astrattamente. La conoscenza *concreta*, o per dirla in altro modo, *reale*, è invece *unità originaria e indissolubile di soggetto e oggetto*¹.

È chiaro che Gentile, attraverso questa particolare concezione del kantismo, vuole rimarcare che il suo idealismo non è affatto un idealismo

1 «Ma, si dirà, l'organismo non sarebbe, se non fossero gli organi ad uno ad uno. Appunto: ma nell'affermare che non vi sarebbe questo se non vi fosse quest'altro, sta la posizione del trascendentale, il quale, per l'esigenza stessa della sua posizione, si vede intanto (e qui è tutta la differenza della nuova dall'antica metafisica, grazie alla sintesi *a priori* di Kant) che non è fuori del fatto stesso, del concreto, e in esso anzi ha la sua realtà e la sua verità. Come negar dunque il trascendentale? Senza di esso, non sarebbe nemmeno quel che tutti vediamo e tocchiamo. Ma è a modo suo, cioè in un modo, non migliore né peggiore, ma diverso dal fatto concreto. L'organo v'è, perché v'è l'organismo; e vive in esso; non v'è certamente l'organo per sé, nonostante che noi si dica il tale organo e tal altro, quasi l'uno fosse separato dall'altro e si cominci sempre a isolarlo per studiarlo. Ora senza questa opera di astrazione continua, la stessa anatomia, adunque, e tutte le scienze sperimentali non potrebbero formarsi; e quest'operazione mentale mena, come ad oggetto proprio di scienza, al trascendentale. Che anzi tutte le scienze, le quali si fondano su quella special forma d'esperienza che dicesi esperimento – onde un fenomeno si riproduce in condizioni diverse da quelle nelle quali naturalmente, cioè *nel fatto*, si produce – si dovrebbero tutte a rigor di termini appellare trascendentali. E, secondo noi, non havvi scienza, che non elabori qualcosa di trascendentale. Ma, per tornare al proposito, come non v'ha organo senza organismo, non v'ha neppure, chi bene intenda, idea dell'essere senza percezione intellettuale, senza conoscenza. Nondimeno, come in anatomia quel primo fatto non vieta di parlare di ciascuno organo particolare, così neppure alla teorica della conoscenza – dalla quale è vano scacciare la metafisica! – si può negar che si occupi dell'essere; non essendo questo meno pensabile di quel che sia un organo anatomico in sé e per sé, un cuore, per esempio, che viva e palpiti, fuori dell'organismo, e rinnovi ritmicamente a fiotti il sangue che ne corre e ricorre. Il vero è che l'anatomia vi parla sì del cuore in particolare, ma astraendolo, e magari asportandolo, ma perciò stesso anche mentalmente rimettendolo là dove è il suo luogo, nell'organismo corporeo». G. GENTILE, *Rosmini e Gioberti. Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento*, pagg. 223-224.

soggettivo, proprio in virtù dell'atto del conoscere inteso come necessaria unità di soggetto e oggetto. Anzi, l'idealismo attuale verrà così a porsi come superamento di qualsiasi tipo di soggettivismo, e al contempo, di qualsiasi oggettivismo: «Il soggettivismo mio non è la negazione dell'oggettivismo, come l'oggettivismo mio non è la negazione del soggettivismo»¹.

Dunque, l'idealismo di Gentile, da ultimo, sembra identificarsi con il realismo – o meglio ancora, col *nemico* positivista – e a coincidere verranno anche le esigenze di entrambe queste filosofie, le quali, seppur nella loro distanza, sembrano convergere nel fatto di porsi come le forze speculative che incarnano il *moderno*. La ripresa del kantismo, pur in questa dimensione del tutto nuova, e perché no, il fascino che esercita sul giovane Gentile questo imponente *spartiacque filosofico*², saranno essenziali per la *costruzione dell'Io trascendentale*, e quindi per la costruzione dell'idealismo attuale. E saranno pure fondamentali per la formulazione della radicale critica alla teoria dell'intuito, il quale

- 1 G. GENTILE, *Qual è il vero Rosmini*, pubblicato in appendice a ID, *Rosmini e Gioberti. Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento*, pag. 331. Prosegue poi il Gentile: «Sicché, se gli piace [qui il riferimento è Giuseppe Morando, il quale aveva criticato l'interpretazione gentiliana del Rosmini], io dirò oggettivista il Rosmini, a patto che non s'intenda per oggettivismo la negazione del soggettivismo, e si riconosca col Gioberti che il Rosmini non è abbastanza oggettivista».
- 2 Anche Henry S. Harris è concorde nel ravvisare l'*essenzialità* del pensiero kantiano nella formazione dell'idealismo attuale, in questo ponendolo in maniera prioritaria rispetto al rapporto speculativo con l'hegelismo: «Sembra impossibile sopravvalutare la sua importanza [della filosofia di Kant] come catalizzatore del suo sviluppo filosofico [di Giovanni Gentile]. La identificazione della categoria con l'atto del pensiero, fu per lui un elemento chiave. La motivazione qualificante della sua riforma della dialettica hegeliana, fu perciò kantiana, e potremo quasi dire che l'ispirazione della sua filosofia è kantiana piuttosto che hegeliana». HENRY S. HARRIS, *La filosofia sociale di Giovanni Gentile*, Armando Editore, Roma 1973, pag. 43.

rappresenta il nocciolo duro dell'interpretazione di Augusto Del Noce, vero *elemento unificante* di tutta la speculazione gentiliana.

3. - *La critica dell'intuito come elemento unificante: la teoria storiografica di Augusto Del Noce*

L'interpretazione della filosofia gentiliana svolta da Del Noce, pur risultando assai complessa, si dipana tutta intorno ad un cardine fondamentale: infatti la genesi e il conseguente sviluppo dell'idealismo attuale sta tutto nella critica gnoseologica dell'intuito intellettuale. Attraverso questa teoria interpretativa, il filosofo torinese non intende dare solamente un giudizio storiografico nei confronti della filosofia gentiliana, ma anche, legittimandola una volta per tutte, dimostrane il suo finale *scacco*.

Come si è già potuto notare, la teoria dell'intuito viene già esplicitamente tematizzata dal giovanissimo filosofo siciliano già nella sua opera prima, il *Rosmini e Gioberti*. In questo scritto, che sta particolarmente a cuore a Del Noce, in quanto fondamentale per determinare la genesi dell'idealismo attuale, la critica dell'intuito è la *chiave di volta*, con cui Gentile, attraverso la particolare visione del kantismo di cui si è detto, svolge la sua critica e la sua interpretazione, nel chiaro segno dell'idealismo, dei due filosofi del Risorgimento italiano.

Infatti questa prima opera gentiliana, e con lei la prima tematizzazione della critica alla teoria dell'intuito, rappresentano per Del Noce, la *condicio sine qua non* per una vera comprensione dell'intero svolgimento della filosofia attualistica, decretando inoltre l'importanza che queste hanno nello svolgimento del percorso speculativo del filosofo siciliano.

Per di più, ritenendo Del Noce già l'attualismo *preformato* alla fine del secolo decimonono¹, egli tiene a riconoscere la *priorità filosofica* e, quindi l'*essenzialità*, del rapporto Gentile-Jaja, rispetto a quello più solitamente citato tra Gentile e Bertrando Spaventa, introducendo così anche una assoluta novità per quel che riguarda lo sviluppo della filosofia gentiliana¹.

- 1 «Non si asserisce però nulla di eccessivo e di arbitrario nel dire che [gli elementi fondamentali dell'idealismo attuale] vi erano già germinalmente contenuti, come idee che attendevano, per così dire, la loro precisazione in forma rigorosa, e intanto già orientavano la ricerca. Nelle idee del Gentile giovanissimo vi era un germe di tale potenza che nello svolgimento del suo pensiero non troviamo incertezze. [...] Si può ben distinguere un periodo preattualistico dall'attualismo propriamente detto, ma purché si riconosca che, nel secondo, Gentile non ha da cancellare alcuna riga che abbia scritto nel primo, e ciò perché tutti gli sviluppi non sono che chiarificazione dell'intuizione che sta a fondamento del *Rosmini e Gioberti*». A. DEL NOCE, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1990, pag. 218. Del resto, anche Gentile stesso sembra confermare le parole di Del Noce, quando nella prefazione alla seconda edizione del *Rosmini e Gioberti* scrive: «Mi sono bensì fatto scrupolo di introdurre concetti venuti in me a chiarezza più tardi perché essi avrebbero tolto al libro l'unico valore che può avere, di uno dei primi e forse più significativi documenti del risveglio filosofico italiano della vigilia di questo secolo travagliato. Questo valore, dico la verità, forma ai miei occhi la maggiore attrattiva di questo libro, nel quale i è dato di scorgere i primi lineamenti di certe idee intorno alle quali ho poi lavorato lungamente, enucleandole in forma sempre più sistematica». G. GENTILE, *Rosmini e Gioberti. Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento*, pag. XVIII. Ma già precedentemente il filosofo siciliano annotava: «Io posso dire infatti che il primo nucleo di questo idealismo, che ho testé battezzato idealismo attuale, sia il concetto fondamentale della mia tesi di laurea in filosofia, scritta nel 1897, e pubblicata l'anno dopo nel libro *Rosmini e Gioberti*, dove la mia tesi, per l'intelligenza del valore della filosofia rosminiana, e quindi della kantiana, è quella della profonda differenza che passa tra la categoria (che è l'atto del pensiero), e il concetto (che è il passato)». G. GENTILE, *Saggi critici*, Serie seconda, Vallecchi, Firenze 1921, pag. 12. A polemizzare con l'interpretazione delnociana è stato Gennaro Sasso, che ha da sempre rifiutato il fatto di riconoscere già in queste primissime opere del giovane Gentile, già *preformato* l'idealismo attuale: «È pur un fatto che la distinzione, che fin dal 1897 Gentile diceva di avere conquistata fra il pensiero come atto e il pensiero come prodotto o natura, non dissipò di colpo le nebbie

L'apporto della speculazione di Donato Jaja è cruciale per gli elementi speculativi che si riversano fin da subito nel travaglio filosofico del giovane Gentile, riversamento che consta in quella particolare visione del kantismo, collocato nell'orizzonte del *primato della coscienza*: «La coscienza insomma è l'alfa e l'omega della realtà, processo reale e conoscitivo, sviluppo e immanenza, meta suprema e via che alla meta

dell'incertezza. E pur senza negare che il libro del 1897 abbia grande importanza, come punto di partenza, nella storia del suo pensiero, e che fra quella data e il 1911-12 Gentile lavorò con coerenza intorno ad un motivo fin dagli inizi intravisto, più e meglio rispondente sembra l'altra "periodizzazione" che fissa al 1912, dopo un lungo periodo di tentativi e di prove, la nascita dell'idealismo attuale». GENNARO SASSO, *Filosofia e idealismo. Volume secondo: Giovanni Gentile*, Bibliopolis, Napoli 1996, pag. 545. A cogliere bene l'origine e la differenza tra queste due contrapposte interpretazioni è Lorenzo Ramella: «[L'origine di questi due giudizi] è direttamente dipendente dalla diversa interpretazione che questi due autori hanno offerto dell'attualismo nel suo complesso. Se si ritiene come Del Noce che la filosofia di Gentile sia fondamentalmente un *atteggiamento trascendentale*, allora, divengono di primaria importanza le opere giovanili, se, diversamente, si considera, come Sasso, che il nucleo teoretico dell'attualismo vada senza dubbio individuato nella formulazione tecnica della dialettica, allora sono destinate ad assumere una rilevanza pressoché esclusiva le opere della maturità di Gentile. Per conseguenza, il problema che queste due esegesi pongono [...] non è solo filosofico, ma riguarda, altresì, la loro legittimità storiografica». LORENZO RAMELLA, *Il pensiero della mediazione Augusto Del Noce interprete dell'attualismo*, Vita e Pensiero, Milano 2008, pag. 245. Infatti, la mossa delnociana, la quale vede come fondamentale il rapporto con la speculazione jajana per la formazione della filosofia gentiliana – vista, per l'appunto come un *atteggiamento trascendentale* – arriva ad escludere totalmente la personalità filosofica di Benedetto Croce per quel che riguarda la messa appunto dell'idealismo attuale. Infatti, per Del Noce, la *questione dialettica* è del tutto secondaria – nonché di molto posteriore nel tempo alla presunta *preformazione* attualistica – rispetto alla funzione che ebbe la battaglia contro la teoria dell'intuito intellettuale. *Ça va sans dire*, che questa totale esclusione di Croce dal percorso speculativo gentiliano, è una delle fonti primarie della polemica tra Del Noce e Gennaro Sasso.

- 1 È d'uopo citare questo oramai celebre estratto delnociano: «Il processo di formazione mi si chiarì quando, nel 1964, lessi una memoria di Donato Jaja che fino allora non avevo mai visto ricordata nei tanti scritti su Gentile da me guardati, *L'intuito nella conoscenza*, letta all'Accademia di Scienze morali e

conduce, ha tutto d'innato in sé, quando appare (chiamiamolo pure innato), e non ha niente d'innato»¹ e dunque «il vero parmi, che Kant è un gigante nella storia della filosofia moderna, che n'è l'anima, la vita il perno e sostegno principale, e che, sebbene dopo di lui si sia detto assai di più ch'egli non ha detto, pure la sua figura, non che impiccolirsi, grandeggia sopra quella di qualunque altro»². In ogni caso, sottolineare, come fa Del Noce, la grande influenza che ebbe il filosofo di Conversano nella nascita e nello sviluppo dell'idealismo gentiliano, significa anche mostrare come la lezione dello Jaja differisca in maniera evidente, da quella del suo maestro, l'*hegeliano* – definizione che non solo va stretta allo Jaja, ma che porta ad un fraintendimento di tutto il suo percorso speculativo – Bertrando Spaventa, differenza che è ben delucidata da Bonomo: «Qui un duplice errore di valutazione: da una parte misconoscimento della situazione storico culturale, dall'altra il fraintendimento del significato storico di Spaventa. [...] Il che sembra sufficiente a chiarire come l'hegeliano Jaja, poco avesse di veramente hegeliano né in senso *ortodosso*, né in senso *riformista*. A voler essere sintetici si potrebbe afferrare che il suo hegelismo era costituito dall'affetto per Spaventa. Infatti, anche quando cercava di applicare il metodo dialettico alla realtà, l'unica realtà che poi riusciva ad afferrare era quella della storia della filosofia, o, come si diceva, dello sviluppo della mente»³.

politiche della Società Reale di Napoli nel 1894, riassunto dei risultati che aveva raggiunto e programma di una ricerca ulteriore per cui non si sentiva in forze, come è attestato a sufficienza dalla stanchezza stilistica. Si può vederci l'ultima voce dello spaventismo ortodosso, la posizione obbligata che esso doveva assumere dopo che il neokantismo aveva portato la questione essenziale sul problema della conoscenza». *Ivi*, pagg. 18-19.

1 D. JAJA, *Sentire e pensare. L'idealismo nuovo e la realtà*, pag. 54

2 *Ivi*, pag. 64.

3 C. BONOMO, *La prima formazione del pensiero filosofico di Giovanni Gentile*, pagg. 76-78. D'accordo con lui anche Armando Plebe: «Il suo [dello Jaja] era oramai un hegelismo di seconda mano, il che non vuol dire che fosse privo di un vigore

Proprio in virtù della *riforma* del kantismo, e con essa, la speciale rivalutazione della concezione rosminiana dell'essere, si può ravvisare la profonda influenza che ebbe lo Jaja nella costituzione della filosofia gentiliana. Scrive infatti il filosofo di Conversano nel suo fondamentale saggio riguardante la dottrina dell'essere di Antonio Rosmini: «Or l'essere [di Antonio Rosmini], che, differenziato in sé stesso, non cessa di essere uno, ed è tutto in ciascuna, dirò così, delle sue parti, non è il solitario ed infecondo ed astratto essere della Ideologia, ma è l'essere, che si ripiega sopra sé stesso, e così ripiegandosi si duplica, divenendo oggetto e soggetto, senza uscire di sé; oggetto e soggetto di sé, e perciò identico a sé stesso, e sempre uno. Quest'essere è suprema mentalità, questo è veramente tutto l'essere»¹ e dunque «noi cercavamo il il movimento dell'essere, e ad altro non ci tocca di assistere, che al movimento della mente»². Dunque attraverso la riflessione intorno ai sistemi di Kant e di Rosmini, Jaja perviene a quel concetto di *mente trascendentale*, che sarà essenziale per il di poco successivo sviluppo dell'idealismo attuale. Tuttavia, il rapporto Rosmini-Kant viene riletto dallo Jaja in maniera affatto radicale, arrivando così ad una interpretazione, che, nella sua novità, sembra anticipare di qualche anno la polemica che vi fu successivamente tra Gentile e Carlo Caviglione intorno al *vero Rosmini*. Scrive infatti il filosofo pugliese: «È stato osservato, che uno dei pregi del Rosmini su Kant è di avere raccolte in una sola le supreme forme della vita dello spirito. Tal'è l'essere ideale e indeterminato, che nella Ideologia

notevolissimo, che anzi quel che perdeva in fedeltà acquistava in originalità: ma, con Jaja, ormai l'hegelismo italiano si stacca definitivamente nell'interpretazione di Hegel, per divenire una scuola autonoma, a sé stante». AUGUSTO GUZZO-ARMANDO PLEBE, *Gli hegeliani di Napoli*, SEI, Torino 1953, pag. 76.

1 D. JAJA, *Studio critico sulle categorie e le forme dell'essere di A. Rosmini*, in ID. *Saggi filosofici*, Morano Librajo-Editore, Napoli 1886, pag. 49.

2 *Ivi*, pag. 87.

è non di rado chiamato anche iniziale. [...] Rosmini avea ragione, quando diceva, che l'essere di sua natura niente presuppone, e che perciò più indietro non si può andare per incominciare la scienza; ma ebbe torto quando [...] viete preoccupazioni di spirito lo fecero tosto passare dalle regioni del puro essere in quella dell'essere ideale»¹ In ogni caso, «guidati dal Rosmini, abbiamo incominciato col porre l'essere fuori dalla mente, e ci troviamo di fatto con la mente, che ha sbalzato di seggio l'essere, e che intrisecandoselo e trasformandoselo a modo suo, mostra sé stessa, mente ed essere insieme, invece di lasciar mostrare soltanto l'essere»². Dunque, la profonda influenza dello Jaja rispetto all'origine dell'idealismo attuale, emerge anche nella sua particolare lettura del *rosminianesimo*, svolta attraverso una sorta di idealismo *kantianeggiante*, che, volendo giungere a porre in essere quella unità tra soggetto e oggetto, tra spirito e mondo, forniva a Gentile la principale arma con cui combattere il profondo dualismo insito nella teoria dell'intuito intellettuale.

È comunque interessante, e persino paradossale, per certi versi, notare che nel pensiero di Del Noce, Rosmini assume un ruolo affatto diverso – per non dire contrapposto – rispetto a quello della tradizione idealistica presa in esame. Chiarire questo, permette anche di meglio comprendere il ruolo che il neoidealismo italiano ricopre, secondo Del Noce, nella storia della filosofia. Infatti, per il filosofo torinese l'opera di Antonio Rosmini – con una particolare attenzione per la *Teosofia* – assume il singolare compito di *reagente* rispetto alla vera e propria modernità che dal razionalismo di Cartesio trabocca nell'immanentismo di Giovanni Gentile. Rosmini infatti rappresenta «l'unico punto di partenza per una ricostruzione metafisica»³, attraverso la ripresa della tradizione

1 *Ivi*, pag. 33.

2 *Ivi*, pag. 87.

3 A. DEL NOCE, *A proposito di una edizione della "Teosofia" del Rosmini*, in «Giornale di Metafisica» 4/5, 1967, pag. 537.

agostiniana. Attraverso Rosmini e Agostino si può ricominciare quel dialogo con Tommaso d'Aquino che il razionalismo di Cartesio aveva bruscamente interrotto. Per questo, Del Noce auspica il superamento dell'opposizione neotomista alla filosofia rosminiana, superamento che, secondo il filosofo, avviene col *tomismo esistenzialista* di Étienne Gilson: «Gilson ha contribuito come forse nessun altro a restituire alla filosofia contemporanea il senso e l'attualità del tomismo, e *la linea di un processo e di un incontro tra una direzione della filosofia moderna e il tomismo* è soltanto possibile dopo quel mutamento della storia della filosofia e quella critica di quel normalmente si intende per neotomismo che la sua opera ha condizionato»¹. Dunque, lo speciale tomismo di Gilson rende possibile l'essenziale incontro tra Tommaso e Rosmini, provando che, oltre a quella direttrice del pensiero moderno che sfocia nell'immanentismo radicale di Gentile, ve n'è un'altra che spinge verso la riconciliazione della tradizione, e quindi verso *la riscoperta del tomismo*². Rosmini quindi risulta essere una delle figure fondamentali, per Del Noce, per questa via alternativa della modernità, e lo è in maniera assolutamente *antiidealistica*. Già in un saggio del 1967, *A proposito di una*

1 A. DEL NOCE, *Riforma cattolica e filosofia moderna. Volume I: Cartesio*, Il Mulino, Bologna 1965, pag. 256.

2 «Che a considerare attentamente l'opera di Étienne Gilson sotto l'aspetto teoretico [...] ci si accorge come rappresenti l'esatto rovescio, certo inconsapevole, ma proprio per questo tanto più interessante, del pensiero gentiliano. Inconsapevole perché il grande commentatore di S. Tommaso fu del tutto estraneo all'attualismo, mostrò di avversare il Gentile storico della filosofia, e non credo abbia mai letto le sue opere teoretiche. Tuttavia rovescio, anzitutto per l'intransigenza con cui l'uno e l'altro hanno asserito, da punti di vista opposti, che idealismo e realismo diventano soluzioni coerenti solo a condizione di non venire a patti con l'avversario. Questo argomento [...] basta a proporre l'idea che *l'opera del tomista Gilson si situa nella storia della filosofia contemporanea esattamente dopo lo scacco dell'attualismo gentiliano*». A. DEL NOCE, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, pagg. 102-103.

nuova edizione della «Teosofia» del Rosmini, Del Noce indicava la fondamentale opera rosminiana come «la più rigorosa critica dell'ontologismo separato dal razionalismo»¹ e, al contempo, «la più rigorosa critica dell'ontologismo, nel senso di posizione esposta al rovesciamento in razionalismo e in immanentismo»². Il filosofo di Rovereto pertanto supera «la connessione di ontologismo e di razionalismo in cui deve venir ravvisata storicamente la motivazione del razionalismo religioso», e ciò è possibile poiché il «Rosmini più maturo, quello della *Teosofia*, che all'espressione più ambigua di idea dell'essere ha sostituito quella di essere ideale». Pertanto due vie erano possibili dopo la crisi giobertiana della filosofia del Risorgimento: «Una, la *Teosofia* del Rosmini; l'altra, la nuova “Teogonia” di Gentile (mi riferisco alle parole finali della *teoria generale dello spirito come atto puro*: “l'idealismo... sublima così davvero il mondo in una teogonia eterna che si adempie nell'intimo del nostro essere”). La critica dell'attualismo si presenta dunque come inseparabile da un nuovo approfondimento della *Teosofia* rosminiana»³.

1 *Op. cit.*, pag. 544.

2 *Ivi*, pag. 543

3 A. DEL NOCE, *L'idea di Risorgimento come categoria filosofica in Giovanni Gentile*, pag.194. Dunque Rosmini rappresenta un essenziale *reagente* nei confronti della filosofia gentiliana, la quale, attraverso la più radicale negazione dell'essere, porta necessariamente ad un rifiuto incondizionato del *sovranaturale*, e dunque, della *rivelazione divina*, in quanto entrambi non sono altro che aspetti del trasferimento nella *forma teologica* della presenza che è, infatti, da sempre pensata non solo come anteriore all'atto conoscitivo ma anche come sua stessa fondamentale condizione di possibilità. Proprio per questo, il filosofo torinese può ribadire che nell'idealismo attuale gentiliano il problema dell'esistenza e della forma della realtà *extramondana* viene svuotato in maniera irreversibile di qualsiasi significato per cui «Eliminata ogni realtà presupposta resta l'Io, unico, assoluto, infinito, universale. Per il rifiuto della datità, questo Io in grande è il “pensante”. [...] In ragione della liberazione da ogni sostanzialità è Atto puro, nel senso di divenire puro; e neppure può venire oggettivato, perché così lo si tradurrebbe in “pensato”» A. DEL NOCE, *Giovanni Gentile. Per una*

La filosofia del Rosmini dunque, si pone in maniera affatto differente rispetto all'analisi che ne aveva svolto lo Jaja, poiché il roveretano diviene così l'unico momento rilevante della filosofia del Risorgimento che si sottrae al processo di *immanentizzazione* opera dell'idealismo italiano, e di cui, al contrario, Vincenzo Gioberti costituisce un tassello fondamentale¹. Detto questo, è chiaro, che in Gentile la critica dell'intuito

interpretazione filosofica della storia contemporanea, pag. 31. Dunque il Divino identificato *in toto* con l'*attuosità* totalmente immanente all'atto, diviene così, il *puro pensante inoggettivabile ed inessente*. Tema fondamentale per il filosofo torinese che, nella sua opera più conosciuta, *Il problema dell'ateismo*, interpreta la modernità come il progressivo e inesorabile rifiuto dell'assoluto e del sovrannaturale, per cui l'idealismo attuale di Giovanni Gentile rappresenta il culmine di questa tendenza. La strategia delnociana emerge in maniera significativa dal seguente estratto: «Ma in che senso si può dire che sia che sia proprio *il problema dell'ateismo nella storia della filosofia* a far revocare in dubbio l'ordinaria visione del pensiero moderno come processo di secolarizzazione? Tale visione si pone come indiscutibile in una concezione idealistico-immanentistica. Perché essa *deve* ridurre l'ateismo a materialismo naturalistico e criticarlo quindi come forma dogmatica e ingenua di realismo; presupposto realistico che è pure quello della religione, in quanto trascendente e soprannaturale. Ma allora, per un verso, si deve escludere dalla considerazione l'ateismo libertino ridotto a fatto pratico; dall'altro, l'ateismo marxista e il nietzscheano. [...] La storia della filosofia si fa dunque processo di liberazione dalla trascendenza così naturalistica come religiosa, nella distinzione in ogni pensatore moderno di due aspetti, sino a che questo residuo di realismo venga infine abolito... nella filosofia dell'autore di tale storia». A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1964, pagg. 83-84.

- 1 Tant'è che per Del Noce proprio «la seria critica a Gentile è l'occasione perché si manifesti tutta la grandezza di Rosmini». *Ivi*, pag. 165. Fondamentale per il filosofo torinese è lo *iato* che si viene a creare tra la speculazione rosminiana e quella gentiliana; la dottrina dell'Abate di Rovereto, infatti può costituire l'unica salvezza per la metafisica, di contro all'irreversibile processo di immanentizzazione presente nella modernità, e di cui l'idealismo attuale del Gentile costituisce il culmine. Fondamentale il seguente passo delnociano, che è bene riportare quasi nella sua interezza: «Ho detto che l'immanentizzazione del risorgimentalismo cattolico significa la sostituzione del primato della contemplazione col primato dell'azione. Questa la differenza tra Rosmini e Gentile, e probabilmente lo sviluppo del pensiero gentiliano altro non è che una progressiva presa di coscienza di questa sostituzione. Ma, ora, il concetto di

intellettuale prende forma grazie alla indispensabile lezione jajana, concretata anche nella sua personalissima interpretazione dei filosofi del Risorgimento, e nello specifico, della dottrina rosminiana dell'essere ideale. A partire dalla lezione di Jaja, dunque, principia a prendere forma l'idealismo attuale, ponendosi come inseparabile critica di platonismo, o, più generalmente, della *metafisica*, e del positivismo¹. Per Del Noce,

tradizione che è essenziale elemento di quello di Risorgimento non include una filosofia del primato della contemplazione, e non è in contraddizione col primato dell'azione? Primato della contemplazione altro non vuol significare che la superiorità dell'immutabile sul cangiante; altro non esprime che questo principio metafisico, essenziale alla tradizione cattolica [...]: tutto ciò che è, sotto qualunque modo sia, partecipa necessariamente a dei principi universali, e nulla è se non per partecipazione a questi principi, che sono le essenze eterne e immutabili contenute nella permanente attualità dell'intelletto divino. Per conseguenza si può dire che tutte le cose, per contingenti che siano in sé stesse, traducano o rappresentino i principi alla loro maniera, e secondo il loro ordine di esistenza perché altrimenti non sarebbero che un puro nulla. Dal che si vede come il primato della contemplazione non voglia assolutamente significare, come qualcuno sarebbe forse tentato di pensare, inattività. Quella che forse è la più grande opera di filosofia morale dei tempi moderni, i *Principi di scienza morale* del Rosmini, contenente l'unica espressione dell'etica che sia capace di resistere alla critica sociologica, vale dire all'annullamento dell'etica, è tale perché appunto si fonda sul primato della contemplazione (dell'ordine ideale che è oggetto della stima speculativa, a cui la stima pratica deve conformarsi). Primato della contemplazione, primato dell'immutabile, e realtà di un ordine eterno sono affermazioni equivalenti che coincidono con la definizione del modello della conoscenza nell'intuizione intellettuale. Il riconoscimento di tale forma di conoscenza fa tutt'uno con la possibilità stessa del pensiero metafisico. La storia della filosofia è lì a dimostrarlo; ogni filosofia del divenire si trova portata a negarsi come metafisica, e non è certo un accidente se la crisi del primato del *Logos* cominci con l'hegelismo». *Ivi*, pagg. 213-214.

1 «Certamente la filosofia di Gentile si presentò come l'esito ultimo della critica del positivismo, o di quella che una volta veniva detta "la reazione idealistica contro la scienza"; come un idealismo separato completamente dal naturalismo, questa separazione coinvolge anche l'abbandono totale del platonismo; ma non poteva in tale forma non assumere un aspetto soggettivistico, che lo espose a critiche che tutte, a ben guardare, si riassumevano in quella di solipsismo». U. SPIRITO – A. DEL NOCE, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, Rusconi Editore, Milano 1972, pag. 78. Il significato esatto di tale critica del nociana, alla

l'adesione di Gentile all'idealismo ha il suo inizio proprio con l'adozione di tale fondamentale critica, la cui matrice si trova nella speculazione dello Jaja, ed proprio questa derivazione jajana che sancisce l'originalità della filosofia di Giovanni Gentile, che in virtù della vicinanza teoretica col suo Maestro, può rimarcare la sua novità rispetto a Bertrando Spaventa e all'hegelismo napoletano, proclamandosi così come la

quale il filosofo teneva moltissimo, si trova esposto nel corposo volume *Riforma Cattolica e Filosofia Moderna. Volume I: Cartesio*, Il Mulino, Bologna 1965, nel quale l'idealismo attuale gentiliano viene affiancato al pensiero di Jean Laporte, il quale, attraverso lo studio della filosofia moderna, giunse ad una posizione speculativa affatto opposta a quella del Gentile, infatti «i processi di pensiero del Gentile e del Laporte si presentano [...] come assolutamente opposti; a partire dalla critica dell'intuito, Gentile arriva ad una riforma del trascendentalismo kantiano che conclude nell'immanentizzazione del Dio cartesiano; ed è chiaro che per l'attualismo libertà non può significare libero arbitrio, nel senso umano, come *potestas ad opposita*, dato che il soggetto non presuppone alcuna realtà davanti a sé; ma l'atto della scelta coinciderà con l'*atto autocreativo*, appunto come per il Dio cartesiano. A partire invece dalla considerazione della teoria cartesiana della libertà divina, attraverso l'esposizione esatta e la rivalutazione della dottrina del libero arbitrio, il Laporte è arrivato a riscoprire la teoria dell'intuito». *Op. cit.*, pag. 193. Per Del Noce, infatti l'operazione compiuta dal Laporte – consistente nel riconoscere un momento di *passività* attraverso l'accettazione della teoria dell'intuito - è fondamentale affinché *l'uomo sia*; in caso contrario si verificherebbe la sublimazione dell'uomo in Dio. In una filosofia dove il nocciolo teoretico è rappresentato dalla assoluta immanenza e dalla soggettività creatrice, il risultato, dunque, sarebbe nient'altro che il più grave dei *solipsismi*. Detto questo per Del Noce emergono due questioni fondamentali, che l'autore illustra nel modo che segue: 1) «Si può definire altrimenti il solipsismo che come unità dell'idea di creazione e di assoluta immanenza, ossia come perdita dell'uomo nella filosofia del divino immanente, quando questa filosofia del divino immanente voglia presentarsi come pienezza della “filosofia cristiana” [...]? Del Noce principia a sviluppare la questione attraverso la sequenza «non c'è Dio se non è creatore; non c'è creatore se non c'è persona; non c'è persona se non sono io». Questa può essere la definizione del solipsismo che si può trarre dal *cattolicesimo critico* di Giovanni Gentile. Per il filosofo torinese, tale rifiuto ha trovato sua prima espressione nella storia della filosofia nella dottrina di Baruch Spinoza, la sua dottrina consta in un *acosmismo* (ossia unità di assoluta immanenza e di intellettualismo) separato dall'*intellettualismo* (per cui tale separazione non può avvenire se non a causa del

continuazione, in senso *immanentistico* della filosofia cattolica del Risorgimento, lontano mille miglia dall'idealismo *secolare* di Spaventa¹.

La critica gentiliana alla teoria dell'intuito, infatti, costituisce per Del Noce un riferimento da cui non si può certamente prescindere per rielaborare l'idealismo attuale sotto il segno di un'articolazione speculativa di un unico principio, un *principio unificante*, tenendo

principio di creazione). Dunque in Gentile, per Del Noce, *pienezza della filosofia cristiana e pienezza dello spinozismo* coincidono: si potrà quindi dire che il passaggio hegeliano dell'assoluto come Sostanza all'assoluto come Soggetto, diventa, nelle sue estreme conseguenze, non già liberazione dello spinozismo dall'acosmismo, ma *passaggio dal l'acosmismo al solipsismo*. La *constatazione* del solipsismo rispetto all'idealismo attuale consiste nella più semplice verifica di una critica tradizionale: *l'assolutezza dell'idealismo deve coincidere con l'espressione rigorosa del solipsismo*; 2) Oltre a questo, per Del Noce, *storicamente*, l'idealismo attuale riesce a dare un vero significato al termine solipsismo *separandolo dallo scetticismo*, con una significativa conseguenza di ordine teoretico. Infatti, spesso si è parlato di un *autorovesciamento* dell'idealismo nel realismo assoluto. E citando l'espressione di Wittgenstein per cui «si vede qui come il solipsismo, sviluppato rigorosamente, coincida col puro realismo. L'io del solipsismo si riduce ad un punto inesteso e rimane la realtà ad esso coordinata» Del Noce chiosa che «il realismo *dopo* l'idealismo cioè il realismo in cui si rovescia l'idealismo giunto alla conclusione solipsistica, subisce l'idealismo in quanto ne è condizionato: è realismo di una realtà spersonalizzata, in ragione della spersonalizzazione del reale nella negazione solipsista della realtà di soggetti finiti. Possiamo inoltre dire che c'è una simmetria tra la sequenza del solipsismo come scetticismo, se si vuol continuare a usare il termine improprio di solipsismo per quella che sarebbe la sua forma empirica, e l'empirismo, e quella del solipsismo e il neopositivismo». In ogni caso, per Del Noce, tale critica di solipsismo rivolta all'idealismo attuale *ne decreta lo status di «conclusione» di storia della filosofia moderna*. Questa *constatazione*, per il filosofo torinese, può essere fatta propria da posizioni anche opposte: ontologismo, marxismo, neopositivismo, personalismo etc. etc., e comunque, essa può coesistere con l'affermazione che *l'idealismo attuale è valso a riassumere, portandola al dilemma decisivo, tutta la storia della filosofia*. La modernità può essere riaffermata dunque solamente attraverso la epocale *riforma* attualistica. Tuttavia, se l'idealismo attuale può dirsi come una radicale riforma del pensiero della modernità – e in questa sede, attraverso le operazioni di Galluppi e Jaja, specificatamente del criticismo kantiano – per Del Noce, esso stesso *non può essere affatto suscettibile di riforma*, poiché rappresenta uno

saldamente così uniti tutti gli elementi presenti in questa filosofia, e al contempo mostrando di come essa rappresenti il *terminus ad quem* di tutta la modernità¹.

È risaputo che Gentile, anche in questo caso, non discostandosi dai suoi maestri, vede nella nozione di intuito intellettuale quel concetto che identifica la conoscenza come la *presenza* di un oggetto ad un soggetto², e

sbocco insuperabile della filosofia hegeliana: di qui il carattere *insuperabile e sommamente riepilogativo* della filosofia gentiliana, di cui si dirà ulteriormente nell'epilogo del presente lavoro, dove l'interpretazione delnoceiana verrà affiancata a quella, non meno radicale, di Emanuele Severino. Per ora si rimanda a A. DEL NOCE, *Riforma Cattolica e Filosofia Moderna. Volume I: Cartesio*, pagg. 181-203

- 1 «Penso perciò che il salto tra il vecchio hegelismo napoletano e il pensiero di Gentile possa venir condensato nell'espressione seguente: *carattere essenziale del primo è l'unità di liberalismo e di anticlericalismo che portava a un avvicinamento delle idee di Risorgimento e di Rivoluzione, di cui l'ultimo prolungamento è il marxismo di Labriola; carattere essenziale del pensiero di Gentile è invece, all'opposto, la continuazione immanentistica del Risorgimento cattolico*». A. DEL NOCE, *L'idea di Risorgimento come categoria filosofica in Giovanni Gentile*, pag. 190.
- 1 Anche in tale processo Del Noce rileva l'estrema importanza dello Jaja: «Lo spirito assoluto della filosofia moderna era già per lo Jaja l'eliminazione assoluta del misticismo, connesso alla teoria dell'intuito. Il tratto originale del suo pensiero era che la critica dell'intuito non colpiva soltanto i platonici ma gli stessi positivisti. [...] La critica radicale della teoria dell'intuizione intellettuale – o della metafisica se così si vuol dire – doveva portare non già al positivismo, ma all'idealismo assoluto. [...] Insomma, è già dello Jaja quest'idea [...] che la critica del misticismo e della rivelazione religiosa importasse quella di ogni filosofia che intendesse partire da un dato qual che ne fosse il contenuto, o ideale o reale; e che il positivismo abbia ragione nell'affermare l'esigenza aristotelica del concreto; ma che un positivismo assoluto, una filosofia della compiuta immanenza non fosse possibile se non attraverso l'idealismo» *Ivi*, pagg. 23-25.
- 2 Questo il Gentile ce l'aveva chiaro sin dai suoi primi anni della sua speculazione. Si veda, a esempio, cosa scrive ne *La filosofia di Marx* – testo che il filosofo torinese legge insieme al *Rosmini e Gioberti*, e che, anzi, trova inscindibile da quest'ultimo – a proposito del materialismo, ma in realtà, rivolgendosi a tutte le filosofie che prendono avvia da qualsiasi tipo di presupposto gnoseologico: «Il difetto capitale è che il termine del pensiero (*Gegenstand*), la realtà, il sensibile, è stato concepito soltanto sotto forma di *oggetto* o di *intuizione*, e non già come

dunque, rimettere in discussione questa tipologia di conoscenza, significava sia rigettare l'originaria dipendenza dell'atto del conoscere dal reale, sia ripensare radicalmente la struttura della relazione gnoseologica. *Grave ripensamento*, che si svolge, secondo l'interpretazione di Del Noce, nel modo che segue.

Gentile, rifiutando non solo tutto il dualismo gnoseologico presente nella speculazione della modernità, ma, ancor di più, persino la stessa *antica distinzione* la quale fonda il rapporto conoscitivo sul vincolo intenzionale tra lo spirito e la realtà, arriva a negare il completo valore gnoseologico della *conoscenza come spettatrice*, e giunge, con una potenza speculativa che non ha precedenti nella storia del pensiero, a fare *tabula rasa* di tutta la *datità del reale*, che di quel tipo di conoscenza è proprio la condizione necessaria¹. Inoltre, prendendo il Gentile le distanze da qualsiasi tipo di realtà presupposta al pensiero, per il filosofo siciliano la realtà del pensiero è l'orizzonte omnicomprensivo che racchiude ogni aspetto dell'essere, e quindi essa precede anche lo stesso orizzonte dell'essere.

Tuttavia, il grande discorso filosofico gentiliano non si riduce solamente alla riconduzione dell'essere all'idea, o, all'affermazione dell'*idealità del reale*. Questo, in realtà, per del Noce, è solamene lo stratagemma con cui Gentile può affermare la posizione dell'idealismo

attività sensitiva, come prassi, e soggettivamente». G. GENTILE, *La filosofia di Marx*, Sansoni, Firenze 1955, pagg. 68-69.

- 1 Ancora una volta, per Del Noce, tale operazione gentiliana, ha un radicale precedente nella speciale *torsione* del criticismo presente in Donato Jaja: «Nessun dubbio, per lo Jaja, che il criticismo voglia dire totale eliminazione della teoria dell'intuito; costruzione di una teoria della conoscenza che elimini totalmente ogni "metafora visiva" e per lui "intuito suona conoscenza diretta o visione". Di qui il tratto nuovo di questa memoria, l'estensione della critica kantiana dell'intuizione intellettuale, così da applicarlo a positivisti, empiristi, nuovi kantiani, herbartiani». A. DEL NOCE, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, pagg. 19-20.

attuale all'interno della storia del pensiero, e quindi di dimostrarne non solo la verità – la quale consta nel dimostrare che la realtà non è pensabile se non nell'atto del pensiero che la pensa, e che quindi essa può essere pensata solo in relazione all'attività per la quale è pensabile - ma anche il determinarsi come *il fiore ultimo* di tutto il percorso filosofico occidentale, e di presentarsi come la soluzione *sommamente risolutiva* di questo, *da Talete a noi*. Gentile, pertanto, nella sua novità¹, è al contempo sia l'erede sia l'*oltrepassatore* dell'idealismo hegeliano, in quanto nell'attualismo l'essere non può affatto coincidere con il pensiero inteso come *atto compiuto*, ma deve essere identificato sì con il pensiero, ma inteso come *pensiero pensante*². Detto questo, ne emerge, che per il filosofo siciliano, la realtà del pensiero, ha, alla fine di tutto, uno *statuto ontologico*, in quanto è proprio compito dell'atto del pensiero risolvere, *prassisticamente*, l'essere interamente concepito. In tal guisa, la coscienza, assumendo in sé stessa la totalità degli oggetti compresi nell'esperienza, e quindi l'esperienza tutta, diviene l'unico soggetto *autenticamente spirituale* atto a svolgere fino a più radicali risultati il *principio di immanenza*, poiché, solamente alla sua più piena realizzazione di tale

1 «Il nostro concetto del conoscere non ha puntuale riscontro in nessuna delle posizioni storiche passate; ed è pertanto da ingenui, o per parlare con proprietà da ignoranti della storia della filosofia il dissotterrare contro la nostra dottrina i motivi polemicisti, che valsero altre volte, quando valsero, contro le dottrine affini. Il nostro conoscere è la stessa esperienza. Ma l'esperienza non è mai stata concepita come si sarebbe dovuto, quale pura esperienza». G. GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana*, pag. 241

2 «Il pensiero che pensa chiude in sé un orizzonte infinito, e vi spazia sicuro con fede che non falla nella propria verità non adombrata da sospetto di sorta; poiché esso è un punto solo, un punto senza spazio, da cui s'irradia tutto ciò che senso o intelletto, esperienza sistematica e storica, o esperienza frammentaria ed astratta possa proiettare innanzi a sé per rappresentarsi l'infinito mondo delle cose che sono o possono immaginarsi». G. GENTILE, *Sistema di Logica*, Volume Secondo, in ID., *L'attualismo*, pag. 777.

principio si riesce a sconfiggere anche quell'ultima e grave forma di trascendenza costituita dall'opposizione di realtà e spirito.

Ma nella sua originale interpretazione dell'idealismo attuale, che cosa vuol dimostrare Del Noce? Il filosofo torinese tiene a rimarcare come la filosofia di Gentile si ritrovi a far parte dell'orizzonte della modernità – di cui rappresenta le estreme conseguenze – dalla quale, malgrado sé stessa, non riesce a *valicare il passo*. Infatti, malgrado Gentile continui ad affermare la *novità* della sua filosofia - seppur questa, anche per l'autore stesso, rappresenti l'*esito ultimo* di tutta la storia del pensiero, a cui viene *ancorata* – volendo dimostrare come essa rappresenti il *commiato* da quel vetusto *concetto del conoscere* che ha dominato l'intero percorso filosofico fin dai suoi primordi, il filosofo siciliano, nonostante tutto, per Del Noce, rimarrà comunque intrappolato nella gnoseologia moderna¹, e dunque il tentativo di compiere questo *oltrepassamento*, risulterà, per l'appunto, solo un tentativo, vanificando così il suo fondamentale fine. Dunque l'idealismo attuale gentiliano viene così a costituirsi come lo *zenit* di tutta la modernità, che reca in sé l'oneroso problema di riassumere nel suo seno tutte le gravi problematicità di quella temperie filosofica da cui voleva prendere il largo.

1 Occorre sottolineare nuovamente che l'unico pensatore della modernità, che può *mettere in crisi* la modernità stessa è Antonio Rosmini, - e quindi a non rimanerne *intrappolato* - la cui filosofia si pone al di fuori da questa *direttrice* volta all'annullamento della metafisica: «Per esempio oggi chi crede più nella filosofia in cui si credeva nella mia giovinezza (parlo di Croce, Gentile, ecc.). Un pochino si crede in Husserl come metodologo mentre sempre di più appare la grandezza di un filosofo come Rosmini. Anzi notiamo che l'hegelismo italiano ha incontrato un avversario non previsto dallo Hegel originario, e questo avversario non previsto era Rosmini. È accaduto così che l'hegelismo italiano si sia risolto in una caricatura dell'hegelismo stesso e volendo superare Rosmini ne ha invece dimostrato la forza». A. DEL NOCE, *Lo scacco dell'hegelismo*, in «Spirali», n.41, maggio 1982, pag. 30, poi in ID., *Da Cartesio a Rosmini. Scritti vari, anche inediti, di filosofia e storia della filosofia*, a cura di F. Mercadante e B. Casadei, Giuffrè Editore, Milano 1992, pagg. 535-536.

E proprio in virtù di tale posizione nella storia del pensiero, per Del Noce «la filosofia di Gentile è il punto ultimo dello svolgimento dell'hegelismo in termini di filosofia della prassi»¹ ossia una «posizione filosofica ulteriore al marxismo, termine ultimo a cui può giungere la filosofia della prassi dopo Hegel, l'attualismo può essere pensato e vissuto nella forma romantica di continuità con la tradizione, che fu di Gentile, o di quella *illuministica* di scissione rivoluzionaria, che fu di Gramsci»². Infatti, solo grazie al percorso di *immanentizzazione* della modernità – svolto attraverso la critica alla teoria dell'intuito – di cui la filosofia di Giovanni Gentile rappresenta l'*extrema ratio*, si può giungere ad una rigorosa messa in campo della *filosofia della praxis*.

Il giovane filosofo siciliano intendeva ribaltare il rapporto Hegel-Marx, per cui, in realtà, si doveva parlare di un passaggio da Marx a Hegel, e non da Hegel a Marx. Infatti soltanto perché il sistema hegeliano non era stato compreso fino in fondo, si poteva parlare di un *oltrepassamento* di questo nella filosofia di Karl Marx. Il pensatore di Treviri, quindi, doveva essere riletto in un'ottica del tutto idealistica, anzi, hegeliana, poiché Marx rappresentava una ulteriore propaggine della filosofia di Hegel, in questo accomunandosi con il più grande filosofo hegeliano d'Italia – il quale, tra l'altro, fu proprio il maestro di Antonio Labriola – Bertrando Spaventa. Come scrive Ugo Spirito «Hegel, Marx, Spaventa e Gentile segnano un processo unico che ci dà l'interpretazione esatta della dialettica dello spirito»³ per cui «la scoperta del vero Hegel fatta dallo Spaventa e dal Marx: ecco la via per la quale si incamminerà il Gentile per la costruzione del suo attualismo. Nella *prassi* è già un qualche germe dell'*atto* puro. La chiave d'oro è la stessa»⁴.

1 A. DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, Rusconi, Milano 1978, pag. 125.

2 *Ivi*, pag. 146.

3 UGO SPIRITO, *Dall'attualismo al problematicismo*, Sansoni, Firenze 1976, pag. 112.

4 U. SPIRITO, *Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze 1969, pag. 66.

Il significato di tale *chiave d'oro* viene spiegato da Gentile in uno scritto di poco successivo, ossia l'*Introduzione* alle opere spaventiane pubblicate da Morano a Napoli nel 1900, in cui si affermava che grande merito del filosofo abruzzese era quello di aver scoperto «nella conoscenza un sapere che non è più semplice sapere; ma in quanto sapere è agire, operare. [...] Esso fu pure una delle idee più profonde di uno degli epigoni tedeschi più celebrati del filosofo di Stoccarda, ignoto certamente, per questo rispetto, allo Spaventa: Carlo Marx»¹. Dunque, il Karl Marx in quanto filosofo della prassi era da considerarsi all'altezza del migliore Hegel, ma soprattutto il problema della sua filosofia era il fatto di avere travisato il suo maestro, sostituendo la materia all'idea, e dando così origine al *materialismo storico*, in cui un coacervo di a priori e a posteriori, di idealismo e realismo, non permetteva al marxismo di realizzarsi come vero e proprio sistema, per cui pur il Gentile ritenendo la filosofia di Marx una vera *filosofia della storia* – in accordo col Labriola e contrariamente al Croce che la riteneva semplicemente *canone d'interpretazione* della storia – ne decretava il sostanziale fallimento: «Questo, insomma, è un materialismo che per essere storico non è più materialismo. Una intrinseca, profonda e insanabile contraddizione lo travaglia»².

Tuttavia, in tale processo, secondo il filosofo torinese, Gentile incomincia il percorso di superamento del pensiero di Hegel e di Karl

1 G. GENTILE, *Bertrando Spaventa*, Le Lettere, Firenze 2001, pag. 126. E proprio in questa pagina Gentile richiama alla seconda *Tesi su Feuerbach*, che qui si riporta proprio nella traduzione gentiliana (la prima in italiano): «La questione se al pensiero umano pervenga la verità oggettiva, non è una questione pratica. Nella *praxis* può l'uomo provare la verità, cioè la realtà e potenza, la oggettività del proprio pensiero. La discussione sulla realtà o irrealtà d'un pensiero che si isoli dalla *praxis*, è una questione puramente scolastica». Si veda G. GENTILE, *La filosofia di Marx*, pag. 69.

2 G. GENTILE, *La filosofia di Marx*, pag. 161.

Marx, e lo fa tentando di liberare la dottrina di quest'ultimo proprio dalla sua *radice materialistica*, e in questo non ritrovando solamente l'idealismo hegeliano, ma pervenendo ad una verace filosofia della prassi, ponendosi così a fianco del *riformismo marxiano* di Antonio Gramsci, il quale subirà profondamente nella sua peculiare visione del marxismo l'idealismo attuale gentiliano¹. Non a caso, per Del Noce, le due opere giovanili, *La filosofia di Marx* e *il Rosmini e Gioberti* sono strettamente connesse, tant'è che esse debbono essere lette simultaneamente proprio per comprendere la forza dell'intera *operazione speculativa* dell'idealismo attuale². Così stretto il rapporto tra queste due opere che per Del Noce

- 1 Gramsci stesso, prima dei giudizi negativi intorno all'idealismo attuale espressi nei *Quaderni del carcere*, nei quale non è difficile ravvisare un'ostilità dovuta in gran parte all'adesione di Gentile al fascismo, aveva espresso interesse e persino ammirazione nei confronti dell'opera gentiliana: «Il grido del popolo» del 19 gennaio 1918, dal titolo *Il socialismo e la filosofia attuale* in cui Giovanni Gentile era additato come «il filosofo italiano che più in questi ultimi anni abbia prodotto nel campo del pensiero. Il suo sistema della filosofia è lo sviluppo ultimo dell'idealismo germanico che ebbe il suo culmine in G. Hegel, maestro di C. Marx, ed è la negazione di ogni trascendentalismo, l'identificazione della filosofia della storia, con l'atto del pensiero in cui si uniscono il vero e il fatto in una progressione dialettica mai definitiva e perfetta. Il gentile, che ha scritto un volume sulla filosofia di Marx, anche pochi giorni fa, nel dare un giudizio sulla Lega delle nazioni, si serviva di concetti esplicitamente marxisti». Oltre al carattere elogiativo di questo giudizio, che per l'appunto contrasta nettamente quello più tardo dei *Quaderni*, è da notare la perfetta comprensione – sintetizzata in pochissime righe – che Gramsci ebbe dell'idealismo attuale.
- 2 «Ma passiamo ora all'opera complementare, *Rosmini e Gioberti*. Gli argomenti non sembrano poter essere più lontani [rispetto a *La filosofia di Marx*]: Marx, in essa, non è mai citato; e nessuno, che io sappia, ha tentato di riaccostarle. Eppure tra esse c'è un nesso inscindibile; dopo aver affrontato Marx, nel modo che aveva fatto, Gentile doveva scegliere quest'altro tema e nessun altro; e anche la reciproca è vera dato che è difficile stabilire, ed è forse priva di senso la stessa ricerca perché furono pensate insieme, a quale delle sue opere egli si sia prima dedicato. Infatti Marx aveva criticato la teoria dell'intuito con un'efficacia che nessuno prima di lui aveva raggiunto; per ragione del materialismo aveva dovuto ridurre la prassi ad attività sensitiva. Rosmini e Gioberti erano stati i più radicali critici del sensismo, ma ancora in nome dell'intuito intellegibile. Ora, non è

esse potrebbero venir fuse in un unico volume dal titolo *La critica della religione nella filosofia tedesca e la sua riaffermazione nella filosofia italiana*¹. Scriveva Del Noce a Norberto Bobbio nel 1964, appena dopo aver vergato il saggio *Appunti sul primo Gentile e la genesi dell'attualismo*, pubblicato nel medesimo anno per il «Giornale critico della filosofia italiana»:

«Nel mio saggio scritto in fretta (Spirito mi aveva concesso appena due settimane) volevo arrivare a scoprire l'attimo in cui tutta la filosofia di Gentile fu pensata. E credo di averlo individuato nel *Rosmini e Gioberti* e *La filosofia di Marx*, in quella tale sua critica all'intuito, da lui inteso come il momento della *passività umana*, interpretata nel più largo dei sensi, così da includere materialisti, storici o no, e platonici: per cui in questi scritti giovanili è già implicita la teoria dell'*unico soggetto trascendentale*, un determinato rapporto di filosofia e politica»²

Fondamentale questa lettera tra i due filosofi, poiché Del Noce afferma che già in queste opere giovanili, che il filosofo torinese andava unificando in un'unica prospettiva, era già presente quel concetto di *Io trascendentale* che rappresentava il culmine e al contempo lo *scacco* della modernità. Ma la sintesi non riguarda solamente tali opere, ma anche, *lato sensu*, le due grandi tradizioni dell'idealismo tedesco e della filosofia

proprio la permanenza della teoria dell'intuito, accolta da entrambi, a generare tutti i loro contrasti e gli imbarazzi da cui non riescono a uscire; e non è pure essa a impedire che la loro critica del materialismo e del sensismo raggiunga la sua piena efficacia, e la ragione in quella fine di secolo del loro oblio, e del dominio nella cultura italiana del positivismo e del neokantismo? Marx e Gioberti, i due opposti filosofi politici, devono integrarsi, l'uno separandosi dal materialismo, l'altro dall'ontologismo: questo Gentile non l'ha mai detto, forse neanche l'ha mai chiaramente pensato: e pure è forse qui il punto essenziale, già raggiunto nel 1898, del suo pensiero». A. DEL NOCE, *Appunti sul primo Gentile e la genesi dell'attualismo*, pag. 547.

1 *Ivi*, pag. 521.

2 Lettera a N. Bobbio del primo marzo 1964 citata in NORBERTO BOBBIO, *Io e Augusto Del Noce*, in «Il Nuovo Aeropago», 9/n.2, 1990, pag. 78.

cattolica del Risorgimento, di cui Gentile, si può così dichiarare un erede *di rango*, tant'è che:

«Si comincia oggi ad accorgersi che il periodo della filosofia italiana, che ha preso inizio dopo il '30, con i primi avvertimenti della filosofia dell'esistenza, e un ritmo accelerato dopo il '45, non può altrimenti venir definito che nei termini di *dissoluzione dell'attualismo*. È un panorama che presenta una varietà di forme incomponibili in cui pure un tratto unitario, e uno solo, può essere riscontrato: sono tutte filosofie *dopo* Gentile, a cui questo *dopo* (non soltanto il *contro*) è essenziale¹.

- 1 La prima considerazione critica di tutte queste filosofie *dopo* l'idealismo attuale, avviene, probabilmente, con il volume del giovane Ugo Spirito, *L'idealismo italiano e i suoi critici*, pubblicato nel 1930, quindi nel momento di massima *esplosione* della filosofia gentiliana. In quest'opera, Spirito – che a quel tempo era perfettamente allineato con le teorie del Gentile, anzi forse era, nella sua esuberanza speculativa, *più realista del re*, prima di approdare, in virtù del *problematicismo* ad una visione critica, seppur, a suo modo, *profondamente gentiliana* dell'attualismo – prende in analisi le molteplici dottrine filosofiche che si approcciavano in maniera critica nei confronti dell'idealismo attuale, dallo spiritualismo cristiano di Armando Carlini all'ontologismo critico di Pantaleo Carabellese, mostrando, il più delle volte, i supposti fraintendimenti riguardo all'oggetto della critica. Proprio riguardo alla posizione del Carabellese, il discorso di Spirito si fa particolarmente interessante, infatti proprio nell'esaminare alcune pagine della *Critica del concreto* dove il Carabellese muove i suoi fondamentali rilievi all'attualismo, il filosofo del problematicismo trova una singolare convergenza tra i due pensatori, facendo del Carabellese quasi un attualista *malgré lui*. Nella sua opera fondamentale Carabellese parte da un assunto che può, per alcuni versi, essere condiviso anche da un filosofo attualista: tant'è vero che il filosofo di Molfetta comincia proprio col considerare il plesso soggetto-oggetto, volendo dimostrare, in maniera alquanto distesa e analitica che entrambi i termini sono *termini astratti* e che possono vivere esclusivamente nella *concretezza della loro sintesi*. Tuttavia, la sintesi non deve essere intesa come un *annullamento* di uno dei due termini, ossia annullamento dell'oggetto (idealismo) o annullamento del soggetto (realismo) ma nel senso di una perfetta parificazione dello *status* di questi, affinché l'oggetto non sia prodotto dal soggetto, né il soggetto prodotto dell'oggetto. Dunque per il Carabellese nella posizione idealistica il dualismo soggetto-oggetto si risolverebbe nell'ipostatizzazione monistica del primo termine. Tale critica, che è più che lecita, però per Spirito non investe l'idealismo, il quale combatte anch'esso contro tale ipostatizzazione. Nella critica di Carabellese perciò si verifica un grosso equivoco poiché tale posizione viene assunta come quella propria

Così, per fare i primi esempi, senza alcun giudizio valutativo, l'ontologismo di Carabellese è stato un ontologismo dopo Gentile, che ne ha subito a tal punto l'influenza da apparire come un attualismo rovesciato. E la dichiarazione in Castelli che l'esistenzialismo teologico è la vera forma della filosofia religiosa significa che è l'unica forma in cui il pensiero religioso può riaffermarsi dopo la compiutezza dell'idealismo che ha coinciso con la sua catastrofe solipsistica; il che vuol dire, *assegnare all'attualismo una funzione decisiva*, che ha

dell'attualismo, e più precisamente nel pensare che il Soggetto per l'idealismo attuale sia uno dei termini dell'antitesi, mentre invece non può esserne che la sintesi. L'errore fondamentale di Gentile sarebbe l'aver affermato che il *soggetto pone l'oggetto*, un'assurdità per il Carabellese, per il quale il soggetto, lungi dal porre il soggetto, lo *presuppone*, e solo in quanto lo presuppone può esserne cosciente. Ma tutto questo assurdo che il Carabellese crede di intravedere nella posizione gentiliana, deriva, per Spirito, dal fatto di non avere approfondito abbastanza il significato dialettico dell'affermazione, per cui il soggetto pone l'oggetto. Quando l'attualista fa tale affermazione, non intende dire che il soggetto, inteso come uno dei termini astratti del dualismo, pone l'oggetto che è altro termine astratto, in modo che il soggetto rimanga da una parte e l'oggetto dall'altra. Infatti, quando Gentile afferma che il soggetto pone l'oggetto, l'oggetto non è qualcosa di differente dal soggetto, ma è, in verità, lo stesso soggetto: non si deve dire quindi che uno dei termini antitetici pone l'altro, ma che *la sintesi pone sé stessa*. Di fatto Soggetto e oggetto nel loro dualismo sono astratti sia per Gentile, sia per Carabellese; soggetto e oggetto sono i momenti dialettici, che hanno la loro concretezza nella sintesi attuale, ovvero nel *Soggetto puro*. Per Spirito, si verifica anche un fraintendimento anche nell'interpretazione che Carabellese dà dell'idealismo attuale a proposito della critica del sistema di Immanuel Kant. Spirito in questo caso, cita direttamente delle pagine della *Critica del concreto*: «L'essere, le categorie kantiane funzioni della unità sintetica appercettiva, e quindi l'essere, questa unità, fondamento di esse categorie, non vuol dire produzione delle categorie universali da parte del soggetto [...], ma vuol dire soltanto che ciascun soggetto in concreto, cioè in quanto non è soltanto oggetto, ha un'essenza, per cui vale per tutti, ha un'essenza oggettiva. E le categorie kantiane non sono che le varie forme di questa oggettività. Oggettività che, lungi dall'essere la produzione del soggetto, ne costituisce la concreta essenza, gli dà l'essere». Dunque per il Carabellese la categoria non può essere una semplice accidentalità rispetto al soggetto, non può essere un prodotto arbitrario di questo, ma deve costituirne l'essenza concreta. Ma, chiosa Spirito, questa è la medesima e fondamentale esigenza della filosofia gentiliana: ossia affermare la concretezza della categoria, la quale non è un prodotto astratto del soggetto, *ma è per l'appunto la sua essenza, l'universalità dove l'oggetto si attua*. Le

permesso, sia pur per opposizione, alla filosofia religiosa di ritrovare la sua vera forma. Così la metafisica neoclassica di Bontadini si dichiara esplicitamente un neotomismo dopo Gentile. Ho scelto, è vero, tre esempi particolarmente chiari; ma la lista potrebbe essere facilmente continuata, attraverso argomentazioni un po' più complesse, *sino a esaurire l'intera filosofia italiana contemporanea*. Ma poiché questo elenco sarebbe tedioso mi limiterò alla prova *a contrario*. Tutte le critiche di Gentile sono state confermate. Per fare l'esempio

categorie kantiane sono sicuramente un prodotto astratto del soggetto, ma solo perché non sono, in quanto pensate, davvero categorie, ossia universali, ma invece, proprio, soggetto di giudizio, vale a dire particolari. Pertanto – e in questo consta la grande riforma del kantismo svolta dall'idealismo attuale – *svolgere bene Kant significa universalizzare sul serio la categoria, che potrà ancora dirsi posta dal soggetto, ma solo nel senso che il soggetto pone sé stesso universalizzandosi. Quando si dice che il soggetto pone la categoria, o che il soggetto pone l'oggetto, si intende affermare che il soggetto pone sé stesso concretamente*. Di conseguenza, pare cadere l'obiezione mossa dal Carabellese, per il quale affermare che l'oggetto è posto dal soggetto ha il medesimo valore dell'affermare che il soggetto è posto dall'oggetto. Nel primo caso, infatti, il soggetto pone l'oggetto in modo dialettico, nel secondo, l'oggetto pone il soggetto come un *prodotto naturalistico*, e cioè, rimanendo astrattamente e semplicemente oggetto. Dunque porre in modo dialettico significa necessità assoluta di porre per attuarsi, sicché il soggetto non sarebbe tale se non si ponesse a sé stesso come oggetto, se non si dialettizzasse in due momenti, che sono però momenti di *un'unità concreta, che è appunto il Soggetto puro*. Contrariamente, la posizione che l'oggetto facesse del soggetto, sarebbe una posizione nel senso di *un'emanazione dell'oggetto*, rispetto a cui il soggetto non sarebbe nient'altro che *una superfetazione accidentale*. Per Spirito, questo è bastante a chiarire la differenza essenziale tra i termini di soggetto e oggetto così come il Carabellese *crede* essere propri dell'idealismo attuale e gli stessi termini nell'effettivo significato a loro assegnato da Gentile, ossia nel loro proprio *significato dialettico*. Scrive Spirito: «se il Carabellese si fosse persuaso di questo significato, si sarebbe accorto che egli dice in sostanza quello stesso che direbbe un'idealista quando afferma: “l'Io non è il soggetto autocosciente, cioè il soggetto cosciente di sé in quanto puro soggetto. Questa coscienza ci sfugge e ci sfuggirà sempre, per la semplice ragione che non c'è. L'assoluto singolare che voglia coglier sé stesso in quanto tale, fa proprio come il cane che voglia raggiungere con la corsa la propria coda. Per aver coscienza di qualche cosa, bisogna che ci sia la cosa di cui si ha coscienza, cioè l'oggetto”. Tutto ciò potrebbe essere sottoscritto dall'idealista». Nonostante questa coincidenza tra idealismo attuale e ontologismo critico, è chiaro che la differenza fondamentale tra i due sistemi si

più illustre, il crocianesimo stesso appare oggi come una filosofia che appartiene, irrevocabilmente, al passato. La forma engelsiana del materialismo dialettico che fu [...] la prima posizione filosofica caduta sotto la critica di Gentile, non ha potuto menomamente attecchire in Italia, né riescono realmente a radicarsi le altre, pur dissimulate, forme del materialismo contemporaneo, anche se hanno avuto effimeri successi; quel neopositivismo, ad esempio, che pretende

gioca sul significato che gli autori attribuiscono alla *sintesi a priori*. Infatti la sintesi a priori com'è intesa dal Carabellese non è la stessa di quella dell'idealismo attuale, e, per Spirito, il rischio che inficia la speculazione del filosofo di Molfetta è quello di ricadere, inconsapevolmente in una posizione *naturalistica*. Infatti, o la sintesi a priori del Carabellese è l'atto infinitamente libero, lo spirito nella sua perfetta attuazione, il concreto in cui si risolvono tutti gli astratti, e allora è la stessa affermazione dell'idealismo, oppure, la sintesi è qualcosa di diverso dall'atto puro, e dunque la ragione della diversità è un limite insito nella sintesi, che cade dunque nel naturalismo. Il Carabellese non accetta il principio idealista per cui *il soggetto pone l'oggetto*, per lui soggetto e oggetto hanno il medesimo valore e contribuiscono in egual maniera alla sintesi. Ma, o la sintesi è atto, e dunque è assolutamente libera e creatrice di sé stessa, e tale per cui il soggetto pone l'oggetto e, ponendo sé stesso come oggetto, pone veramente sé come soggetto negandosi insieme come stratta soggettività, in una dialettica per cui soggetto e oggetto si *identificano differenziandosi* o si *differenziano unificandosi*; oppure la sintesi non è propriamente l'attuarsi dello spirito infinitamente libero, non è il differenziarsi del soggetto entro sé stesso né, quindi, il processo dialettico dove il soggetto si realizza, e quindi il soggetto non porrà l'oggetto, ma perché l'uno e l'altro non si costituiranno come momenti della sintesi, e la sintesi non sarà più sintesi libera, ma una *semplice risultante concepita in maniera naturalistica*. Alla fine della fiera, secondo Spirito, Carabellese, fin troppo preoccupato di difendere i due termini astrattamente concepiti, non coglie il vero valore della sintesi a priori. Non sono gli astratti che devono dare ragione della sintesi, ma la sintesi degli astratti, sicché «il Carabellese, tutto inteso a difendere gli astratti nelle loro esigenze indiscutibili, smarrisce per via il significato della sintesi, col risultato ultimo di aver resi concreti i termini e di aver fatto divenire astratta la sintesi». U. SPIRITO, *L'idealismo italiano e i suoi critici*, Seconda Edizione, Bulzoni Editore, Roma 1974, pagg. 137-144. A prescindere dal giudizio spiritiano nei confronti dell'ontologismo critico di Pantaleo Carabellese, questo è un chiaro esempio di come la filosofia doveva in ogni caso porsi come *filosofia dopo Gentile*, nel senso schiettamente delnociano dell'espressione: infatti anche il sistema di Carabellese, che voleva essere nuovamente una filosofia dell'essere, una

liquidare tutto il pensiero filosofico del passato, spiegandolo con l'analisi del passato»¹

Questo lungo estratto delnoceiano, risulta estremamente interessante per molteplici ragioni. La ragione più evidente si evince dalla lunga lista stilata da Del Noce che riguarda le filosofie *dopo* Gentile, lista che vale a dimostrare il fatto che questa *successione* all'idealismo attuale è *essenziale* per la messa in essere di qualsiasi modello di speculazione filosofica e sicché «l'autocritica della filosofia italiana contemporanea ha quindi come problema obbligato la definizione storica dell'attualismo»². Dunque l'idealismo attuale è stato uno *scacco* talmente potente, tale che nessuna posizione filosofica può tentare di affermarsi se non a partire da una *resa dei conti* con esso.

L'altra ragione, anche se essa in qualche modo può *tradire* in maniera letterale la *potente* interpretazione che Del Noce dà dell'idealismo attuale, è che nella contemporaneità, *la filosofia di Gentile può svolgere il medesimo compito di reagente che la dottrina di Antonio Rosmini ha avuto nella modernità*. Affermazione che può apparire controversa, ma che probabilmente decreta il fondamentale *senso* del presente lavoro. Con quale valore l'idealismo attuale può definirsi come un *reagente*?

La filosofia di Gentile infatti può considerarsi come quel sistema di pensiero che riassume in sé tutta la prospettiva filosofica della modernità, mostrandone gli esiti più estremi, che ovviamente per un filosofo come Del Noce, il quale si pone in una posizione estremamente *critica* del

ontologia, assorbendo singolarmente pure la lezione gentiliana, non poteva prescindere, per tentare di affermarsi, di confrontarsi continuamente con essa.

1 A. DEL NOCE, *Appunti sul primo Gentile e la genesi dell'attualismo*, pagg. 513-514.

2 *Ivi*, pag. 515. Nella stessa pagina, chiosa Del Noce: «Se “l'apertura al mondo” della filosofia italiana al '45 si è risolta nella gratuità delle sue forme, se a ognuna di esse è però essenziale l'essere una filosofia dopo Gentile, è chiaro che cosa questa situazione implichi: non può essere che il segno che, se a Gentile non ci si può fermare, il suo superamento non è però ancora avvenuto».

moderno – quel moderno che ha il suo *terminus ad quo* col razionalismo cartesiano – non potranno essere che *storicamente negativi*¹. Tuttavia, tale modernità – vista in questa ricerca attraverso tre protagonisti fondamentali: nell'abbrivio della tematizzazione del problema gnoseologico, che poi viene a coincidere *in toto* con quello filosofico, in Pasquale Galluppi; nel passaggio alla *mentalità pura* attraverso la profonda riforma kantiana compiuta da Donato Jaja; e quindi, nell'*esplosione idealistica* di Giovanni Gentile – a causa delle *conseguenze ultime* a cui pervenne la tradizione speculativa propria della penisola italiana, subisce con l'idealismo attuale, una *epocale* battuta d'arresto.

Proprio in questo arresto, in questo *scacco* consiste la funzione di *reagente* della speculazione di Gentile, che in qualche modo ribalta l'opzione teosofica rosminiana. Infatti, attraverso il confronto con l'idealismo attuale, la contemporaneità, per giungere ad una verace pienezza speculativa, deve pensarsi come *postmodernità*, nel senso che essa non può rivendicare un assoluto *status* filosofico se non a partire dal confronto con lo squarcio teoretico che l'attualismo ha aperto nella storia del pensiero.

Il dialogo con la tradizione speculativa che in parte si è voluta analizzare nella presente ricerca, permette infatti di prendere piena coscienza degli sviluppi, ma anche delle derive, di quello che è stato il problema fondamentale della modernità, il *problema dell'umana conoscenza*, e dunque anche di determinare l'effettiva portata teoretica di tale problema. Con ciò, la filosofia contemporanea per determinarsi come tale non può essere che una filosofia *dopo Gentile*, e lo può essere in

1 E dunque, nuovamente, per Del Noce con l'idealismo attuale si perviene alla forma più rigorosa del *solipsismo* tant'è che «ogni tentativo di oltrepassamento del solipsismo non potrebbe avere altro esito che la dissoluzione dell'attualismo e la conferma e definizione del suo scacco». U. SPIRITO – A. DEL NOCE, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, pag. 81.

duplice modo: o rimanendo dentro l'alveo teoretico attualista, oppure, voltando pagina, contrapponendosi a tale alveo. Ma, in entrambi i casi, non potrà non tener conto di come in quest'autore la questione del conoscere sia giunta a certe radicali conseguenze, pena il gravoso rischio di scadere nella *chiacchiera*¹.

1 «Gentile non è un pensatore che ha fatto chiacchiere», scrive Emanuele Severino, e non le ha fatte proprio in virtù della radicalità del suo pensiero, fondamentale a comprendere le caratteristiche essenziali della filosofia contemporanea. Di questo si accennerà brevemente nel successivo epilogo, dove l'interpretazione delnociana e severiniana nei confronti dell'attualismo verranno affiancate. *Chiacchiere*, per Ugo Spirito, sono invece neopositivismo e filosofia del linguaggio – anche per via del mancato confronto con la tradizione idealistica e la mancata presa di coscienza di taluni problemi fondamentali, fondamentalmente quello del *conoscere* – soprattutto riguardo a quella espressione *nonsense* che i filosofi angloamericani erano soliti utilizzare nei confronti della metafisica. Per il filosofo problematicista si perviene così ad un atteggiamento che sia per i filosofi sia per gli scienziati si rivela come «infecondo e nocivo [...] in quanto tende a mantenere e anzi a scavare sempre di più un abisso tra le due forme di pensiero e a impedire ogni opera di collaborazione reciproca». Il neopositivismo, per Spirito, diviene in tal modo la filosofia più reazionaria tra tutte, non soltanto per le sue conseguenze pratiche, che ovviamente si traducono *in una apologetica del presente*, ma anche per motivi di carattere specificatamente teoretico, in quanto la filosofia, di fronte all'accusa di *nonsense* deve «reagire accusando la scienza di mera strumentalità». Il neopositivismo diviene così la massima estensione della sofistica, rischiando così di causare una reazione *ispirata al platonismo*. Chiosa così Del Noce: «Non credo di tradire il pensiero di Spirito assimilando il neopositivismo, la filosofia analitica, l'analisi del linguaggio, a una rivolta ancillare. Nel pensiero tradizionale si era spesso parlato di scienza come una forma di conoscenza inferiore, subordinata, strumentale. Ora, in tempi di democrazia e di crisi degli antichi padroni, l'*ancella* si ribella, rimanendo però *ancella*, e anzi portando all'estremo i suoi caratteri ancillari e la volgarità, nel senso etimologico, dei suoi giudizi; e pretende di far da padrona, riducendo la filosofia a metodologia e dichiarandole nulle, attraverso l'analisi di un linguaggio che non le intende, le esigenze metafisiche». *Non intendendo le esigenze metafisiche*, a queste non si può nemmeno dare battaglia, poiché questa dichiarate e supposta *antimetafisica* di cui si compiacciono le filosofie analitiche, per Spirito, in realtà, è quanto di più grossolano, di inconsapevole, di puerile e quindi *di stupidamente metafisico* che

si possa immaginare. Ecco, forse tale discorso spiritiano, chiarisce abbastanza bene l'essenzialità di fare filosofia *dopo Gentile*, pena un grave fraintendimento di tutto il *discorso filosofico* e delle sue problematiche fondamentali. Si veda U. SPIRITO, *Nuovo Umanesimo*, Armando editore, Roma 1964, pag. 233 e U. SPIRITO – A. DEL NOCE, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, pagg. 119-120.

CAPITOLO SECONDO

Scacco o trionfo della filosofia gentiliana?

Al giorno d'oggi poche interpretazioni dell'idealismo attuale gentiliano possono vantare lo status di *classico*. Tra queste si può annoverare la lezione, oltre a quella già presa in considerazione di Augusto Del Noce, di Emanuele Severino, in realtà due personalità filosofiche con percorsi teoretici affatto differenti. Il primo formatosi nell'ambiente universitario torinese, risulta essere ampiamente estraneo ad ogni forma di *filosofia dello spirito*, verso la quale maturerà per lunghi anni una forma abbastanza evidente di avversione speculativa; il secondo allievo di Gustavo Bontadini, non poteva non venire a contatto con l'idealismo gentiliano fin da subito, dato il rapporto privilegiato – seppur non ortodosso – che Bontadini aveva avuto col filosofo siciliano; non a caso Antimo Negri nel secondo volume della sua monografia gentiliana inserirà proprio Bontadini tra le più importanti personalità della “Destra attualista”¹.

1 ANTIMO NEGRI, *Giovanni Gentile 2/Sviluppi e incidenza dell'attualismo*, La Nuova Italia, Firenze 1975. Scrive infatti Bontadini: «Il significato fondamentale dell'idealismo attualistico è la semplice soppressione del presupposto dualistico o naturalistico o del naturalismo in quanto presupposto; la negazione

Se ci si dovesse fermare alla mole di pagine prodotte, tra i due vi è una evidente discrepanza. Infatti Severino dedica non molti scritti al filosofo dell'attualismo, ma oltrepassando un criterio meramente quantitativo, si nota come l'attualismo sia stato un interlocutore fondamentale per Severino, e, inoltre, si può osservare una certa costanza nel suo rapporto colla filosofia di Gentile, grossomodo rimasto inalterato negli ultimi quarant'anni¹.

dell'alterità immediata (appunto, presupposta) dell'essere al pensiero. Questa negazione è stata interpretata, così da certi idealisti come da certi critici dell'idealismo, quale risoluzione o annullamento dell'essere, *simpliciter*, nel pensiero. Se si considera che l'annullamento è solo dell'*alterità* dell'essere, e non dell'essere stesso, si scorgerà che questo, tolto via come altro dal pensiero, è riaffermato come contenuto o termine intenzionale del pensiero stesso: e, cioè, validamente riaffermato». GUSTAVO BONTADINI, *La funzione metodologica dell'unità dell'esperienza* in A.A. V.V., *Filosofi italiani contemporanei*, Marzorati, Milano 1946, pag. 168. Dunque – e qui si nota la lontananza rispetto alla posizione delnociana, ma anche rispetto, come si vedrà, a quella di Emanuele Severino – l'idealismo attuale non sembra negare l'essere, alla quale è contraria anche la medesima *metafisica classica*, la quale deve essere intesa come scienza dell'ente in quanto ente e non più dell'ente in quanto natura.

- 1 Rilevante, sotto questo punto di vista è l'Introduzione di Severino al volume Bompiani che raccoglie le fondamentali opere gentiliane, in cui il filosofo bresciano intende mostrare anche il peso teorico che grava al di sopra della filosofia attualistica: «Se e poiché la tecnica intende essere, da ultimo, la volontà di incrementare all'infinito la propria potenza, la propria capacità di realizzare scopi, allora tale volontà non è, essa, velleitaria e patetica *solo se* – all'interno della fede nel divenire dal nulla e ritornarvi – un *pensiero*, venendo alla luce e facendosi largo sulla scena della grande storia e della grande politica, sa mostrare in modo *incontrovertibile* [...] l'impossibilità di ogni limite, di ogni realtà immutabile (la cui esistenza renderebbe impossibile l'evidenza del divenire, che peraltro può essere salvaguardata solo intendendo il divenire come esperienza che va producendosi nell'atto trascendentale del pensiero). L'attualismo riesce a mostrare questa incontrovertibilità. Vi riesce, mantenendosi *all'interno* della convinzione, che ormai domina il Pianeta: la convinzione che il divenire [...] sia, appunto, l'evidenza [...] indiscutibile. Tale evidenza porta ormai sulle proprie spalle l'intera storia del mondo». EMANUELE SEVERINO, *Attualismo e storia dell'occidente*, in G. GENTILE, *L'Attualismo*, pag. 69.

Assai più travagliato risulta essere il rapporto di Augusto Del Noce con Giovanni Gentile. Del Noce infatti si avvicina al filosofo dell'attualismo abbastanza tardi, ossia a partire dagli anni '60, e non con la migliore predisposizione d'animo, data la sua formazione e anche la sua radicale avversione a quel concetto di *moderno* di cui l'attualismo è la perfetta incarnazione. A partire dagli anni '60 egli pubblica tre corposi articoli sul «Giornale Critico della Filosofia italiana» che successivamente rielaborati e con l'aggiunta di un nuovo saggio daranno vita alla celebre monografia, uscita postuma, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*. Fondamentale è anche *Il suicidio della rivoluzione* in cui Del Noce espone la sua controversa teoria della filiazione del gramscismo attraverso l'attualismo, e la comune radice di entrambi in una radicale revisione del marxismo in chiave antimaterialista¹. Insomma per Del Noce, Gentile fu un interlocutore, anche quantitativamente, privilegiato.

Detto questo, spesso le letture di Del Noce e Severino – entrambe sicuramente radicali nei confronti della filosofia gentiliana – non sono state tra loro spesso accomunate, forse anche proprio per le profonde differenze che solcano sia il pensiero, sia l'approccio speculativo dei due filosofi. Nella conclusione del presente lavoro si vorrebbe in qualche modo mostrare brevemente le analogie – a dir la verità, non poche – e le differenze tra queste due interpretazioni.

1 Infatti per Del Noce, Gramsci sembra rimettere la dialettica sulla testa – emblematico a tal proposito è la *società civile* intesa come appartenente al momento della *sovrastruttura*, non a quello della *struttura* – e facendolo, non ritrova l'idealismo hegeliano, ma l'idealismo attuale di Giovanni Gentile. Dunque sembra quasi che il sistema filosofico di Marx abbia avuto bisogno di due pensatori assai lontani dal marxismo ortodosso, quali Gentile e Gramsci, per giungere ad una finale rigorizzazione, e quindi, per potersi dire come pienamente *scientifico*.

Anzitutto, per ambedue gli interpreti, senza dubbio di sorta, l'idealismo attuale rappresenta la forma più rigorosa e coerente di tutta la stagione *idealistica*, ossia di quel pensiero che pone come suo cardine l'*intrascendibilità* dell'essere rispetto al pensare. In tal modo, sia per Del Noce, sia per Severino, il sistema gentiliano si esprime come il *culmine assoluto*: per Severino, come culmine del *nichilismo*, di cui rappresenta il grado più avanzato, in quanto in esso la persuasione che il divenire sia l'evidenza originaria raggiunge la sua più perfetta coerenza¹; per Del Noce, l'attualismo coincide coll'*apogeo*, e al contempo, con la conclusione del pensiero della *modernità*, rappresentando un elemento di assoluta rottura, cioè il punto di non ritorno di una concezione totalmente antimetafisica della realtà. Dunque sia per Severino che per Del Noce il sistema filosofico di Giovanni Gentile rappresenta una delle *acme* del pensiero occidentale, anzi, ancor di più, il suo punto di non ritorno².

1 «Si riflette ancora troppo poco sul carattere di “verità” e di “evidenza”, assolutamente originarie e indubitabili, che l'Occidente attribuisce all'esistenza del *divenire* dell'essere – al divenire, cioè, inteso come quell'unità di essere e di non essere che la filosofia greca evoca per la prima volta e che rimane al fondamento del pensiero e della stessa civiltà dell'Occidente. E si riflette ancora troppo poco sul carattere decisivo che in questa vicenda compete all'attualismo di Giovanni Gentile». E. SEVERINO, *Prefazione* al volume di D. SPANIO, *Idealismo e metafisica. Coscienza, realtà e divenire nell'attualismo gentiliano*, Il Poligrafo, Padova 2003, pag. 9.

2 Queste due letture *risolutive* riguardo l'attualismo sono comuni anche ad un pensatore appartenente alla generazione successiva, Salvatore Natoli. Natoli nel suo volume *Giovanni Gentile filosofo europeo* afferma che «l'attualismo è da ritenersi, infatti, una delle modalità peculiari attraverso cui la soggettività moderna giunge a compimento ed esce da sé». Difatti, similmente a Del Noce e a Severino, per Natoli la filosofia gentiliana *deve* essere *oltrepassata*, poiché solo superando essa si chiuderebbe irrevocabilmente il conto con la stessa idea di *modernità*: «Gentile, per quel tanto che si mantiene nel punto di vista umanista, deve essere oltrepassato. Ma l'oltrepassamento di Gentile non può essere effettuato attraverso una negazione estrinseca del suo pensiero, bensì tramite lo scioglimento delle sue ambiguità, che sono poi le ambiguità del moderno. La filosofia italiana nella sostanza non ha mai confutato Gentile, ma d'un tratto, lo

L'ermeneutica delnociana compiuta nei confronti del testo gentiliano si può riassumere sotto una fondamentale direttrice interpretativa: l'idealismo attuale come *radicale ed assoluta* critica della teoria dell'intuito intellettuale. Questo emerge a Del Noce, come già detto, quando egli per la prima volta affrontò il pensiero di Donato Jaja – il filosofo torinese qui si riferisce alla breve memoria *L'intuito nella conoscenza* del 1894, ma sarebbe più giusto riferirsi all'opera maggiore di Jaja, la *Ricerca speculativa* – maestro di Gentile alla Scuola Normale Superiore di Pisa, il quale identificava la sua riforma del *Criticismo* con la critica radicale dell'intuito intellettuale, poiché per Jaja, l'intuito equivaleva a riconoscere l'esistenza di una datità, esterna e non prodotta dall'atto conoscitivo. Infatti il filosofo torinese, si sforza più volte di dimostrare la priorità speculativa del rapporto tra Gentile e Jaja rispetto a quello, più comunemente accettato tra Gentile e Bertrando Spaventa, operando una vera rivoluzione per quel che riguarda la genealogia dell'idealismo attuale¹.

ha semplicemente taciuto. [...] Ma l'oltrepassamento di Gentile può avvenire attraverso Gentile e, propriamente, svolgendo quella direzione di pensiero da lui indicata come la *formalità* dell'atto. [...] Oltrepassare Gentile significa prendere definitivamente congedo dall'idea moderna della soggettività». SALVATORE NATOLI, *Giovanni Gentile filosofo europeo*, Bollati Boringhieri, Torino 1989, pag. 8 e pagg. 52-53.

- 1 A tal proposito si rimanda al capitolo dedicato alla figura speculativa di Donato Jaja nel presente lavoro. La posizione di Del Noce è stata comunque dibattuta anche in tempi più recenti, ed è stata messa in dubbio da Angela Schinaia ne *L'interpretazione gentiliana di Kant nel Rosmini e Gioberti e la prima formazione dell'attualismo* in «Annali dell'Istituto italiano per gli studi storici», 6 (1979/1980), Napoli 1984, pagg. 175-239, ove l'autrice ribadisce di come i dispositivi categoriali di cui si serve Gentile per combattere la teoria dell'intuito intellettuale non derivino da Jaja, ma dallo stesso Hegel, attraverso la mediazione della riforma hegeliana di Spaventa. Contrario alla Schinaia è Davide Spanio, il quale, ribadisce la sicura presenza della speculazione jajana nella formazione filosofica del giovane Gentile poiché egli «affrontando [nel *Rosmini e Gioberti*] l'intuito rosminiano dell'essere, ricalca sostanzialmente il

Di conseguenza, per Del Noce il nocciolo duro dell'idealismo attuale risiede – ed ha la sua genesi – nel superamento della conoscenza intesa come riflessione. A causa di questo il filosofo Gentile ritiene specularmente insostenibile non solo tutto il dualismo gnoseologico, in quanto tara corruttrice del pensiero moderno, ma soprattutto l'antica distinzione che fonda l'atto del conoscere sul vincolo intenzionale tra soggetto e oggetto, rifiutando così il valore teorico della conoscenza come semplicemente *spettatrice*, ed annullando così la datità del reale, fondamento di tale *modus cognoscendi*¹. Proprio per questo aspetto della filosofia gentiliana, e quindi per il vincolo indissolubile tra critica radicale della teoria dell'intuito e conseguente negazione della realtà di fatto, è stato più volte sottolineato con vigore da Emanuele Severino che «se non riusciamo a capire per quale motivo la filosofia contemporanea è antiassolutismo e antimetafisicismo, continuiamo a fare chiacchiere. Ebbene, Gentile è un pensatore che non ha fatto chiacchiere. Mi limiterò ad evidenziare il tratto che prima ho definito come la *potenza radicale* della distruzione gentiliana degli immutabili e degli assoluti. Un tratto, a mio avviso, poco esplorato. Consiste nella coniugazione del principio idealistico, per il quale una realtà immutabile ed esterna al pensiero è un

ragionamento jajano». D. SPANIO, *Idealismo e metafisica. Coscienza, realtà e divenire nell'attualismo gentiliano*, pag. 246.

- 1 «Una logica, degna di questo nome, si può costruire, sul terreno di una filosofia il cui oggetto non è l'opposto dello spirito filosofante, sì questo spirito stesso. La quale filosofia è possibile, se lo spirito che ne è soggetto, alla sua volta viene inteso non come la mente limitata del filosofo che ha un nome di battesimo e un suo posto tra i tanti esseri della natura, ma, semplicemente, come la *mente*; quella Mente che pensa l'individuo filosofo e tutta la natura, quanta se ne stende nell'orizzonte sterminato della coscienza. [...] Fuori dalla quale, si ponga mente, c'è solo un mondo astratto, che è natura, e un astratto soggetto, che è intelletto. La filosofia è filosofia come scienza dello spirito puro atto; e la logica è scienza filosofica come scienza di questo atto inteso come puro conoscere». G. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, in ID., *L'Attualismo*, pagg. 373-374.

presupposto inaccettabile, e della consapevolezza che una realtà presupposta al pensiero è una realtà immutabile rispetto al pensiero, ossia rispetto a ciò che, per Gentile, è la vera dinamicità, il vero *divenire* dell'essere»¹.

In accordo con questa distruzione degli immutabili e degli assoluti in cui consta la cifra interpretativa severiniana, Del Noce vede nella filosofia di Gentile un'obiezione mortale alla questione della presenza del *Divino* o dell'*Eterno*. Infatti - in virtù della sua straordinaria forza antimetafisica - per Del Noce la filosofia di Gentile ha la pretesa di superare il dualismo, che è anche il limite storico di ogni forma di razionalismo, e quindi del moderno, senza abbandonare l'orizzonte dello stesso razionalismo. La grande sfida gentiliana sta quindi nel dimostrare che all'interno della modernità vi sia noi mezzi per superare gli stessi limiti del moderno, e che quindi non sia necessario - in assoluto contrasto rispetto a quel che ritiene Del Noce, ma anche Severino - uscire da esso per superare il dualismo. Quindi, di nuovo, l'idealismo attuale, si pone come la forma più radicale del pensare del moderno.

Inoltre, proprio per il suo essenziale antiintellettualismo, l'idealismo attuale di Gentile viene criticato da Del Noce per il suo spiccato carattere *prassista*, che non può altro che traboccare nel più rigido dei *solipsismi*, per cui nel pensiero gentiliano «l'azione come trasformazione della realtà viene assunta quale valore in sé, con la conseguente retrocessione degli altri soggetti a strumenti e ad ostacoli. [...] L'insoddisfazione agostiniana rispetto ai beni finiti si trasforma in Gentile nell'insoddisfazione rispetto al fatto. Che cosa ne consegue? Tutto è bene in quanto è atto, tutto è male in quanto è fatto. [...] Si tratta di una totale spersonalizzazione del reale, la

1 EMANUELE SEVERINO, *Giovanni Gentile distruttore degli assoluti*, in A.A.V.V., *Giovanni Gentile. La filosofia, la politica, l'organizzazione della cultura*, Marsilio, Padova 1995, pag. 58.

realtà viene ridotta nel soggetto, assume aspetto di realtà nella mia azione, come ostacolo che proietto davanti a me per superarlo»¹. Si veda a questo proposito la giovanile analisi che Gentile compie nei confronti della filosofia di Karl Marx, dove il concetto di *prassi* sembra essere annullato proprio per la radice materialistica del pensiero marxiano². E da qui il fatto che la filosofia di Gentile, per Del Noce, abbia origine dai due filosofi della prassi per eccellenza, Marx e Vincenzo Gioberti, il primo dissociato dal *materialismo*, il secondo dall'*ontologismo*.

Proprio come lo stretto legame che intercorre tra estremo antiintellettualismo e prassismo - i due baluardi inscindibili del pensiero gentiliano - conduce al solipsismo, similmente, per Severino, la prassi, intesa come divenire «in quanto forza consapevole che conduce le cose nell'essere e nel niente, appartiene all'essenza del nichilismo è una delle categorie fondamentali secondo cui il nichilismo pensa le cose»³.

- 1 A. DEL NOCE, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, pagg. 39-40.
- 2 Infatti, per il giovane Gentile, l'errore fondamentale di Marx consta nell'aver sostituito la materia all'idea, dando così forma al *materialismo storico*, filosofia in cui a priori e a posteriori si confondono, senza riuscire a dare origine ad un vero e proprio sistema. Tuttavia, andando oltre i giudizi negativi - a dir la verità anche preconcepi - del poco più che ventenne filosofo siciliano intorno al marxismo, si può dire con una certa sicurezza che alla fine, Marx, per Gentile, è sulla retta via, e, similmente a Bertrando Spaventa, è in grado di suggerire quali siano i presupposti essenziali per giungere ad una riforma in senso attualistico della dialettica hegeliana. A esempio di questo, e a riprova dell'importanza della *filosofia della praxis* marxiana, Gentile riporta anche la seconda *Tesi su Feuerbach*, da lui stesso tradotta: «La questione se al pensiero umano pervenga la verità oggettiva, non è una questione teorica ma una questione pratica. Nella praxis può l'uomo trovare la verità, cioè la realtà e potenza, la oggettività del proprio pensiero. La discussione sulla realtà o irrealtà d'un pensiero, che si isola alla praxis, è una questione puramente scolastica». Utile in tal frangente è il saggio di UGO SPIRITO, *Gentile e Marx*, in ID., *Il comunismo*, Sansoni, Firenze 1970, pagg. 77-106.
- 3 E. SEVERINO, *Studi della filosofia della prassi*, Adelphi, Milano 1984, pag. 18. Per il filosofo bresciano infatti, il *nichilismo* è la categoria storico-filosofica in cui si

Se da una parte, per Del Noce, si è stabilito un legame indissolubile ed irremovibile tra *prassismo* e *solipsismo*, dall'altra, per Severino, lo stesso fenomeno si verifica entro *prassismo* e *nichilismo*. Ed è proprio in Giovanni Gentile che questi due vincoli assumono una valenza che mai si era scorta nella storia del pensiero occidentale.

Proprio per questa ragione – sia Del Noce sia Severino – non possono *attribuire* all'idealismo attuale nessuna funzione di *mediazione* – in questo allontanandosi dalle teorie bontadiniane - valutando di gran lunga essere più corretto e opportuno consegnare ad esso una funzione *definitivamente riepilogativa*. Ciò significa che la filosofia gentiliana, lungi dall'essere un tramite per meditazioni filosofiche successive, sia da considerarsi come un elemento di assoluta rottura, cioè, il punto di non ritorno di una concezione totalmente antimetafisica della realtà: «Proprio perché è un punto di arrivo, l'attualismo non può essere *riformato*, ma deve dar luogo all'opposizione radicale»¹.

esprime «l'alienazione estrema della verità» ossia «la fede nel divenir altro», e che trova la sua origine già a partire dalla speculazione dell'antica Grecia in cui già allora «il divenire altro assume la forma più radicale, quella in cui cioè l'altro è l'essere, a cui si perviene dall'infinita distanza del *nulla*, e il nulla è l'infinitamente altro in cui l'esser cade e a cui si identifica». E. SEVERINO, *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007, pag. 257. Dunque, per Severino, è proprio nella speculazione gentiliana che si riassume tutto il percorso speculativo dell'occidente filosofico, inteso come il punto di rottura dell'*alienazione estrema della verità*.

1 A. DEL NOCE, *Pensiero della Chiesa e filosofia contemporanea*, Studium, Roma 1995, pag. 37. Annota ulteriormente il filosofo torinese: «Riconoscere la straordinaria coerenza dell'opera filosofica gentiliana significa che la sua “non continuabilità” (e in ciò consiste il suo scacco) dipendeva dal suo essere una filosofia delle “conseguenze ultime”, e che in ciò sta la sua importanza, e diciamo pure la sua classicità. Così è il punto conclusivo dell'immanentismo, inteso nel senso letterale del *Deus manet in nobis*, come filosofia negante insieme la trascendenza religiosa e il materialismo; e le sono inscindibilmente connesse la riforma religiosa e la riforma politica che intendeva promuovere». A. DEL NOCE, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, pag.7.

All'idealismo attuale spetta quindi un ufficio che pochi hanno avuto nella storia del pensiero, quello di essere un sistema dal carattere *sommamente risolutivo*. Ed è per questo che tutte le grandi filosofie avvenute in Italia dopo il 1945 si raccolgono in un panorama assolutamente unitario, ossia per il fatto che esse sono tutte filosofie *dopo* Gentile, in cui questo dopo – che non è semplicisticamente un *contro* – è essenziale. Questo vale per il Problematicismo *dopo* Gentile di Ugo Spirito, per l'Ontologismo critico *dopo* Gentile di Pantaleo Carabellese, per lo Spiritualismo cristiano *dopo* Gentile di Michele Federico Sciacca, per il neotomismo *dopo* Gentile di Gustavo Bontadini.

Tuttavia, Del Noce e Severino appaiono come gli interpreti che forse hanno rilevato più profondamente la portata *epocale* dell'idealismo attuale gentiliano, mostrandone l'eccezionale *potere di negatività*, il quale sembra persino contraddittorio da rilevare in una *filosofia positiva* come quella di Gentile: questo potere è dovuto alla *straordinaria coerenza* raggiunta dal sistema attualistico, che nella sua *coerentizzazione* senza precedenti – per Severino coerentizzazione della dottrina del divenire, serpeggiante in tutta la storia della filosofia fin dai tempi di Platone, per Del Noce dell'immanentismo, esito ultimo della modernità (e con essa, del kantismo) a cui perviene Gentile nella sua strenua battaglia contro la dottrina dell'intuito intellettuale – rappresenta un assoluto punto di non ritorno di tutta la storia della filosofia, con cui *dal di fuori o dal di dentro* è assolutamente necessario fare i conti¹.

1 La vicinanza della interpretazione delnociana con quella di Severino – perlomeno nella ravvisare la portata *distruittiva* dell'idealismo attuale – era stata notata dal medesimo Del Noce: «Ed è poi vero che la filosofia di gentile è tanto lontana dalla problematica di oggi? Non è la più rigorosa, forse, forma di quella filosofia del divenire, della “distruzione di ogni immutabile” che per Severino, almeno da due secoli (per lui molti di più, dagli inizi del pensiero greco; ma voglio qui limitarmi a quel che è incontestabile, dall'inizio del ciclo delle rivoluzioni) ha dominato così la filosofia come la civiltà occidentale? Se si pensa

Severino, da ultimo, risulta ancor più radicale – perlomeno per quel che riguarda storicamente la funzione risolutiva dell'idealismo gentiliano - rispetto a Del Noce, in quanto, nella sua somma capacità distruttiva, ed incarnandosi così nella forma più rigorosa della *filosofia del divenire*, l'idealismo attuale compendia in sé e rappresenta l'esito ultimo di tutta la storia della filosofia, dagli antichi insino alla modernità, distruggendo così definitivamente qualsiasi forma di immutabile. Immutabile, che nella suprema forma del *divino* doveva essere riaffermato dall'operazione critica del moderno svolta da Del Noce, il quale in questo totale smantellamento del *sovranaturale* compiuto da Gentile, veniva a cogliere il finale esito *ateistico* le cui scaturigini risalivano a Cartesio e ai primordi del razionalismo filosofico¹. Ma su una cosa concordano pienamente Del Noce e Severino: la filosofia gentiliana rappresenta il momento più alto

che questa filosofia e questa civiltà siano insanabilmente contraddittorie, il riserame dell'attualismo, come fenomeno primario di crisi filosofica, acquisisce il carattere di tema obbligato». *Ivi*, pag. 10

- 1 Tale percorso della modernità è sintetizzato da Del Noce in questo mirabile passo: «Quel che per me, dunque, caratterizza l'epoca presente, è la dialettica dell'ateismo costruttivo che, invece di portare a quell'altra e superumana realtà, si rovescia nella dissoluzione e nel nichilismo. Si potrà rispondere: questo non basta davvero a giustificare la riaffermazione degli ideali tradizionali; che cosa ci può essere di più assurdo di una loro rivendicazione fondata su argomenti informati a quel pragmatismo che è proprio la forma di pensiero che essi escludono? Ma si osservi: per me, l'ateismo costruttivo non è una filosofia fra le altre: è l'esito finale del razionalismo, inteso come direzione di pensiero caratterizzata dalla previa esclusione del soprannaturale [...], è il razionalismo che, giunto al suo ultimo stadio, svela quell'elemento di scelta, o, se si vuol dir così, quell'*hybris* iniziale, che è il principio condizionante dell'intero suo sviluppo [...]». U. SPIRITO – A. DEL NOCE, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, pag. 250.

del *nichilismo*¹ dell'occidente². E in questo consiste lo *scacco* epocale, e forse filosoficamente insormontabile, dell'idealismo attuale di Giovanni Gentile. E a due pensatori così apparentemente lontani dal sistema filosofico dell'idealismo attuale, da una parte con Del Noce attraverso il tentativo di superare il dualismo moderno attraverso una nuova legittimazione della trascendenza, dall'altra con Severino e il suo

- 1 Riguardo a tale accusa di nichilismo è importante ravvisare, che, alla fine del percorso che in questa sede si è voluto delineare, si ritrova il pensatore da cui la presente ricerca ha preso inizio: Pasquale Galluppi. Ebbene, nella *Memoria sul sistema di Fichte*, il Galluppi accusava il criticismo kantiano – e con esso il successivo sviluppo fichtiano – di *nihilismo*, anzi, di *nihilismo assoluto*. L'errore di fondo del kantismo, secondo il filosofo di Tropea, era, quello di non aver assunto alcunché come dato, pretendendo di generare anche i fatti più elementari della coscienza dall'*apriorismo* dello spirito. La realtà dunque, per Galluppi, viene negata in ogni suo aspetto possibile, e in una triplice modalità: dal punto di vista soggettivo (l'anima o l'Io), dal punto di vista oggettivo (la realtà esterna, la natura) e dal punto di vista dell'assoluto (Dio inteso come *essere supremo*). Il nichilismo emerge nella storia della filosofia col *razionalismo assoluto* di Kant, il quale pare ben differenziarsi rispetto ai precedenti tentativi della modernità. Scrive Galluppi: «Io ho detto, che i filosofi trascendentali convengono tutti nella necessità della spiegazione filosofica *a priori* della dualità fenomenica; e che ciò costituisce il carattere distintivo della nuova filosofia alemanna. Ciò merita, che ci arrestiamo a svilupparlo maggiormente. Il razionalismo seguito da Kant è un razionalismo *assoluto*: quello di Cartesio e di Leibniz è un razionalismo *moderato*. Questa differenza è di somma importanza per conoscere la diversità essenziale tra i due metodi di filosofare; e per vedere la ragione de' diversi risultamenti, che si sono ottenuti da' filosofi di queste scuole diverse. Chiamo *Razionalismo assoluto* quel metodo di filosofare, nel quale non si pone, come un dato primitivo dell'esperienza, l'esistenza di qualche *essere in sé*. Chiamo poi *Razionalismo moderato* quel metodo di filosofare, in cui l'esistenza del me reale in sé pone come un dato primitivo della coscienza; ed in cui qualunque conoscenza riposa in ultimo come *motivo mediato* su l'autorità della coscienza medesima. Stabilite queste definizioni è facile di vedere, che il razionalismo di Cartesio, e quello di Leibniz è un razionalismo moderato, non mica un razionalismo assoluto». *Op cit.*, pag. 44. La filosofia di Kant dunque, si pone anche come un *nichilismo assoluto*, in quanto oltre a negare la realtà esterna – sia essa la natura o Dio – mette in dubbio l'*autorità della coscienza* – ovvero quel fatto primitivo e irriducibile, grazie al quale il soggetto appare a sé stesso contemporaneamente all'apparire di una realtà *di fuori* da esso affatto

ritornare a Parmenide, spetta il *primato* di avere compreso fino in fondo questo *punto di non ritorno* della storia del pensiero¹.

Dunque, da ultimo, è legittimo porsi la seguente questione: qual è il valore di questo *punto di non ritorno*? È solamente uno *scacco*? O è anche un *trionfo*? Per chi scrive, la risposta non può che essere una sola: l'idealismo attuale costituisce sia uno scacco sia il trionfo. È il trionfo dello *gnoseologismo*, che raggiunge la sua forma *ultima* grazie a quello *scardinamento* del moderno per via di quella profonda e originalissima riforma del kantismo – la quale occupa più di un secolo di speculazione

indipendente – con una potenza mai vista nella storia di tutto il pensiero filosofico. Va da sé, che per il Galluppi, l'unica soluzione possibile, onde non precipitare nel nichilismo, non può essere che la sua *filosofia dell'esperienza*, la quale consiste nel «riguardar l'*Io* della coscienza come reale in sé, ed il *fuor di me empirico* come appoggiato su di una realtà esterna molteplice, la quale nel suo rapporto di *causalità* col *me* produce il mondo fenomenico; e di riguardare l'esistenza in sé del *di fuori* eziandio come un dato primitivo dell'esperienza. È questo il partito della *filosofia dell'esperienza*». *Op. cit.*, pagg. 46-47.

2 Il nichilismo severiniano, in tal caso, può essere così riassunto, secondo le parole dell'autore: «La filosofia e la cultura moderne sono il tentativo, continuamente rinnovato, di eliminare l'eterno salvaguardando l'autonomia del divenire storico. Il nichilismo (cui essenza compete di non sapersi tale) tenta così di realizzarsi nella sua forma più pura». E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1995, pag. 141. E il nichilismo nella sua forma più pura coinciderà proprio con l'idealismo attuale gentiliano, dove *l'unico eterno è proprio il divenire*.

1 Ancora una volta Del Noce: «Si può dire di Gentile che fu il notaio del nichilismo: l'atto di morte della teologia, la riprova della vittoria di Nietzsche, non potevano essere stesi da altri che da un filosofo-teologo, convinto di essere tale. Se si volesse scrivere su Gentile e Heidegger, bisognerebbe dire che il secondo conferisce alla storia della filosofia gentiliana il suo reale significato: il processo della storia del pensiero descritto da Gentile non va verso la vera filosofia, come egli pensava, ma verso il nichilismo. La “devalorizzazione dei valori sinora considerati come supremi” è tanto più significativa perché avviene all'interno del pensiero teologico stesso. Se la si legge in questa luce, in un senso rovesciato rispetto a quello che il suo autore le attribuiva, l'opera di Gentile riacquista oggi l'importanza di una svolta decisiva: nel senso di uno scacco di eccezionali dimensioni, che pone la questione delle forme del pensiero che vi sono coinvolte». A. DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, pagg. 12-13.

nella Penisola – attuata da Jaja e Gentile, ma le cui basi si possono già ritrovare nella filosofia del Risorgimento. È il trionfo dell'*immanentismo* attraverso la radicale battaglia contro la dottrina dell'intellettuale, cardine di tutta l'interpretazione di Augusto Del Noce. E, infine, per Emanuele Severino, è il trionfo del *divenire*, vista la totale eliminazione di ogni immutabile. *È proprio questo sommo momento d'arresto che costituisce il trionfo dell'idealismo attuale*, poiché costringe le filosofie successive – non importa se per analogia o per opposizione – a fare continuamente i conti con esso¹.

1 Questo scacco/trionfo dell'idealismo attuale, è ravvisato dallo stesso Del Noce, nelle ultime pagine de *Il problema dell'ateismo*. Infatti non solo l'ontologismo di Pantaleo Carabellese – che comunque, pur per opposizione, si può inscrivere nell'alveo della tradizione idealistica – ma anche la filosofia di Martin Heidegger, da ultimo, non costituiscono affatto un *oltrepassamento* della filosofia gentiliana. Scrive Del Noce: «Ma ciò che le conferisce [la filosofia di Gentile] un particolarissimo, e unico, interesse, è il fatto che la linea da Spaventa a Gentile è stata la sola a proporsi un problema di cui non si poteva trovare in Hegel la minima traccia, quello dell'oltrepassamento dell'ontologismo. La filosofia di Gentile è esattamente quel che l'hegelismo deve diventare per poter oltrepassare l'ontologismo, facendo coincidere tale oltrepassamento con quello del marxismo filosofico; e non domandiamoci, ora, anche se la domanda è estremamente importante, soprattutto per render conto della diversa configurazione della sinistra gentiliana rispetto alla sinistra hegeliana, se dovesse perciò cessare di essere hegelismo per incontrare e concludere la linea del Fichte contro Hegel. Ora, che forma deve assumere l'ontologismo per potersi affermare dopo Gentile? Si incontrano in questa ricerca il problema Carabellese e il problema Heidegger; ma in entrambi il ritrovamento dell'ontologismo è associato alla conservazione dell'orizzonte storico gentiliano, certamente riformato dal primo nel senso dell'autonomia e del primato del pensiero italiano, e rovesciato dal secondo, ma non criticato né dall'uno né dall'altro nel suo presupposto immanentistico. Può essere questo il segno dei limiti della loro ripresa dell'ontologismo». A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1964, pagg. 576-577.

BIBLIOGRAFIA

OPERE DI PASQUALE GALLUPPI

- PASQUALE GALLUPPI *Sull'analisi e la sintesi*, Giuseppe Verriento, Napoli 1807
- ID. *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza, o sia analisi distinta del pensiero umano, con un esame delle più importanti questioni dell'Ideologia, del Kantismo e della Filosofia trascendentale*, 5 voll., Silvestri, Milano 1846
- ID. *Elementi di filosofia*, I edizione anconitana desunta dalla IV di Napoli, Tipografia Aureli, Ancona 1842
- ID. *Lettere filosofiche sulle vicende della filosofia, relativamente a' principii della conoscenza umana da Cartesio insino a Kant inclusivamente*, nuova edizione a cura di A. Guzzo, Vallecchi, Firenze 1923
- ID. *La Filosofia di V. Cousin tradotta dal francese ed esaminata dal barone Pasquale Galluppi*, 2 voll., Nuovo Gabinetto Letterario, Napoli 1831-1832
- ID. *Storia della filosofia*, Tipografia di Gio. Silvestri, Milano 1847
- ID. *Lezioni di logica e di metafisica, ad uso della R. Università degli studi di Napoli*, 5 voll., Tipografia di Giuseppe Barone, Napoli 1841
- ID. *Filosofia della volontà*, 4 voll., Giachetti, Napoli 1832-1834

- ID. *Sul sistema di Fichte, ovvero Considerazioni filosofiche sull'idealismo trascendentale e sul razionalismo assoluto*, a cura di Gaetano Rametta, InSchibboleth, Roma 2017
- ID. *Saggi e polemiche. La collaborazione ai periodici dal 1828 al 1845*, a cura di F. Ottonello, Pantografo, Genova 1991
- ID. *Alcuni pensieri sulla divinità del Cristianesimo*, ne «Il Progresso delle scienze, lettere e arti», vol. V, 1845
- ID. *Memoria sul sistema di Fichte*, a cura di G. Rametta, Inschibboleth Edizioni, Roma 2017

OPERE DI DONATO JAJA

- DONATO JAJA *Origine storica ed esposizione della Critica della ragion pura di E. Kant*, in «Rivista Bolognese», Tipografia Fava & Garagnani, Bologna 1869
- ID. *Studio critico sulle categorie e forme dell'essere di Antonio Rosmini*, a cura di P.P. Ottonello, Centro int. di studi rosminiani - Fondazione Capograssi, Stresa-Roma 1999
- ID. *Saggi filosofici*, Morano Librajo-Editore, Napoli 1886
- ID. *Sentire e pensare. L'idealismo nuovo e la realtà*, a cura di A. Roncato, Orthotes, Salerno 2018
- ID. *La somiglianza nella scuola positivista e l'identità*

nella metafisica nuova, in «Atti dell'Accademia delle Scienze morali e politiche di Napoli», vol. XXIII, 1888

ID. *Ricerca Speculativa. Teoria del conoscere*, a cura di F. Rizzo, Le Lettere, Firenze 2010

ID. *Dieci lettere inedite di Donato Jaja*, in «Giornale critico della filosofia italiana», IV/1980 [a cura di S. Miccolis]

ID. [con G. GENTILE] *Carteggio Gentile-Jaja*, a cura di M. Sandirocco, Sansoni, Firenze 1969

OPERE DI GIOVANNI GENTILE

GIOVANNI GENTILE *Rosmini e Gioberti. Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento*, Sansoni, Firenze 1958

ID. *Storia della filosofia italiana dal Genovesi al Galluppi*, Sansoni, Firenze 1937

ID. *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, Le Lettere, Firenze 2003

ID. *Nuovi indizi di Hegellosigkeit italiana*, in «La Critica», V, 1907

ID. *Prefazione alla Critica della ragion pura* di I. KANT, trad. e cura di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Laterza, Roma-Bari 2007

ID. *La riforma della dialettica hegeliana*, Sansoni, Firenze 1975

- ID. *Teoria generale dello spirito come atto puro*, in ID., *L'Attualismo*, Bompiani, Milano 2014
- ID. *La religione*, Sansoni, Firenze 1965
- ID. *Sistema di logica come teoria del conoscere*, in ID., *L'Attualismo*, Bompiani, Milano 2014
- ID. *Bertrando Spaventa*, Le Lettere, Firenze 2001
- ID. *Introduzione alla filosofia*, Sansoni, Firenze 1958
- ID. *Il tramonto della cultura siciliana*, Sansoni, Firenze 1963
- ID. *Il Rosmini vero e il vero Rosmini*, in «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce», IX/1911
- ID. *Saggi critici*, Serie Seconda, Vallecchi, Firenze 1921
- ID. [con D. JAJA] *Carteggio Gentile-Jaja*, a cura di M. Sandirocco, Sansoni, Firenze 1969

OPERE DI IMMANUEL KANT

- IMMANUEL KANT *Critica della ragion pura*, trad. a cura di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Laterza, Roma-Bari 1911
- ID. *Opera ad philosophiam criticam*, trad. di F. G. Born, Lipsiae 1796-1798

- ID. *Critique de la raison pure, traduite de l'Allemand sur la septième édition*, trad. di C.-J. Tissot, Paris 1835.
- ID. *Critica della ragion pratica*, trad. a cura di F. Capra, Laterza, Roma-Bari 1911
- ID. *Critique de la raison pratique*, trad. di F. Picavet, Alcan, Paris 1906
- ID. *Critica del giudizio*, trad. a cura di A. Gargiulo, Laterza, Roma-Bari 1909
- ID. *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, trad. a cura di P. Carabellese, Laterza, Roma-Bari 1925
- ID. *Geografia fisica di Emanuele Kant*, trad. a cura di A. Eckerlin, 6 volumi, Tipografia Giovanni Silvestri, Milano 1807-1811
- ID. *Idee di Emanuele Kant sull'educazione*, trad. a cura di A. Eckerlin, Tipografia Giovanni Silvestri, Milano 1808
- ID. *Critica della ragione pura di Manuele Kant*, trad. a cura di V. Mantovani, Tipografia Pietro Bizzoni, Pavia 1820-1822
- ID. *Della forza dell'animo che si richiede onde l'uomo col solo proponimento signoreggi le proprie sensazioni morbose*, [Traduzione anonima], Tipografia Giovanni Pirotta, Milano 1828

OPERE DI ALTRI AUTORI

- FRANCESCO ACRI *Dialettica turbata*, Mareggiani, Bologna 1911
- CLAUDE BUFFIER *Traité des verités premières et de la source de nos jugements. Nouvelle édition*, Librairie Catholique de Perisse Frères, Paris 1843
- GEORGES-LOUIS
LECLERC DE
BUFFON *Histoire naturelle générale et particulière*, Imprimerie Royale, Parigi 1749
- ÉTIENNE BONNOT
DE CONDILLAC *Traité des Systèmes. Nouvelle édition*, Imprimerie de Charles Houel, Parigi 1798
- CARLO CANTONI *Emanuele Kant*, Hoepli, Milano 1884
- UBALDO CASSINA *Saggio analitico sulla compassione*, Stamperia Reale, Parma 1772
- OTTAVIO COLECCHI *Sopra alcune quistioni le più importanti della filosofia. Osservazioni critiche di O. Colecchi*, All'insegna di Aldo Manunzio, Napoli 1843
- VICTOR COUSIN *La filosofia di Vittorio Cousin tradotta dal francese ed esaminata dal Barone P. Galluppi*, A Spese del Nuovo Gabinetto Letterario, Napoli 1831
- ID. *Lezioni sulla filosofia di Kant*, trad. di F. Trinchera, con annotazioni del Barone P. Galluppi, Stabilimento del Guttemberg, Napoli 1842
- ID. *Pasquale Galluppi*, in «Journal des Economistes», febbraio, Parigi 1847

- LUIGI CREDARO *Alfonso Testa e i primordii del kantismo in Italia*, Battiato, Catania 1913
- ID. *Il kantismo di G. D. Romagnosi*, in «Rivista italiana di filosofia» Anno II / Vol. 2, 1887
- CESARE DALBONO *Degli studi in Napoli degli ultimi trent'anni*, in «Museo di scienze e letteratura», IV, 1856
- ANTOINE DESTUTT DE TRACY *De la métaphysique de Kant ou observations sur un ouvrage intitulé: «Essai d'une exposition succincte de la critique de la Raison pure», par J. Kinker, traduit du hollandais par J. le F. [Fèvre] en 1 vol. in-8°, à Amsterdam, 1801*, Culture et Civilisation, Parigi 1802
- ID. *Elementi d'Ideologia. Parte terza. Logica*, trad. del Cav Compagnoni, A. F. Stella e Compagnia, Milano 1817
- ID. *Éléments d'Ideologie*, Libraire de Madame Lévi, Parigi 1827
- CONSTANTIN-FRANÇOIS DE VOLNEY *Leçons d'histoire prononcées a l'Ecole normale en l'An III de la République Française*, J. A. Brosson, Parigi 1799
- DENIS DIDEROT *Lettre sur les aveugles, à l'usage de ceux qui voyent*, Londra 1749
- ID. *Lettre sur les sourdes et les muets, à l'usage de ceux qui entendent et qui parlent*, [Londra] 1751
- JOHANN GOTTLIEB FICHTE *Scritti sulla dottrina della scienza (1794-1804)*, trad. di Mauro Sacchetto, Mondadori, Milano 2008
- FRANCESCO FIORENTINO *Manuale di storia della filosofia ad uso dei licei diviso in tre parti*, Morano, Napoli 1881
- ANTONIO GENOVESI *Opere scelte di A. G., Volume Terzo*, Tipografia dei

- Classici Italiani, Milano 1835
- VINCENZO GIOBERTI *Introduzione allo studio della filosofia*, 2 voll., Cedam, Padova 2001
- GEORG WILHELM FRIEDERICH HEGEL *Primi scritti critici*, trad. di Remo Bodei, Mursia, Milano 1971
- ID. *Enciclopedia delle Scienze filosofiche in compendio*, trad. di B. Croce, Laterza, Roma-Bari 1994
- ANTONIO LABRIOLA *Tutti gli scritti filosofici e di teoria dell'educazione*, a cura di L. Basile e L. Steardo, Bompiani, Milano 2014
- PIRRO LALLEBASQUE [PASQUALE BORRELLI] *Introduzione alla filosofia naturale del pensiero*, G. Ruggia e Compagnia, Lugano 1830
- FRANCESCO LOMONACO *Analisi della sensibilità nelle sue leggi e delle sue diverse modificazioni considerate relativamente alla morale e alla politica*, Tipografia di G. Ruggia e Compagnia, Lugano 1835.
- RAFFAELE MARIANO *La philosophie contemporaine en Italie. Essai de philosophie hégélienne*, Baillièrre, Paris 1868
- SEBASTIANO MATURI *Introduzione alla filosofia*, a cura di G. Gentile, Laterza, Bari 1924
- CARLO RODRIGUEZ *Lettera su la filosofia soggettiva e oggettiva del Barone Pasquale Galluppi*, Pappalardo, Messina 1833
- ANTONIO ROSMINI *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, 4 voll., Città Nuova, Roma 2004
- ONOFRIO SIMONETTI *Analisi critica della lettera su la filosofia soggettiva e oggettiva del Bar. P. Galluppi*, Tipografia Fernandes,

Napoli 1834

- BERTRANDO SPAVENTA *Kant e l'empirismo*, in ID., *Opere*, a cura di F. Valagussa, Bompiani, Milano 2008
- ID. *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo*, in ID., *Opere*, a cura di F. Valagussa, Bompiani, Milano 2008
- ID. *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, in ID., *Opere*, a cura di F. Valagussa, Bompiani, Milano 2008
- ID. *Principi di etica*, in ID., *Opere*, a cura di F. Valagussa, Bompiani, Milano 2008
- ID. *Logica e metafisica*, in ID., *Opere*, a cura di F. Valagussa, Bompiani, Milano 2008
- ID. *Paolottismo, positivismo, razionalismo*, in ID., *Opere*, a cura di F. Valagussa, Bompiani, Milano 2008
- ID. *La legge del più forte*, in ID., *Opere*, a cura di F. Valagussa, Bompiani, Milano 2008
- ID. Voce "Galluppi" dalla *Nuova Enciclopedia popolare italiana ovvero Dizionario generale di scienze, lettere, arti, storia, geografia, ecc. ecc.*, Vol. IX, UTET, Torino 1867
- ID. *Esperienza e metafisica. Dottrina della cognizione*, Ermanno Loescher, Torino 1888
- HERBERT SPENCER *First Principles*, Second Edition, Williams ad Norgate, London 1867
- ALFONSO TESTA *Della Critica della ragione pura di Kant esaminata e discussa dall'Abate Alfonso Testa colla giunta storico-critica del movimento filosofico del pensiero*

- per infino a Schelling*, Tipografia Veladini e Compagnia, Lugano 1843
- SALVATORE TOMMASI *Le dottrine mediche e la clinica*, in «Morgagni», VIII, 1866
- ID. *Naturalismo moderno. Scritti vari*, a cura di A. Anile, Laterza, Roma-Bari 1913
- CHARLES VILLERS *Philosophie de Kant ou principes fondamentaux de la philosophie transcendente*, Collignon Imprimeur-Libraire, Metz 1801

BIBLIOGRAFIA SECONDARIA

- A.A. V.V. *La tradizione kantiana in Italia*, G.B.M., Messina 1986
- ID. *Atti della giornata di studi in onore di Donato Jaja*, Fondazione “Giuseppe di Vagno”, Conversano 2006
- ANDREA BELLANTONE *La prima circolazione del pensiero di Kant in area francofona*, in «Rivista di storia della filosofia», Supplemento 4/2006, pagg. 44-52
- MARCO BERLANDA *Gentile e l'ipoteca kantiana. Linee di formazione del primo attualismo (1893-1911)*, Vita e Pensiero, Milano 2007
- NORBERTO BOBBIO *Io e Augusto Del Noce*, in «Il Nuovo Aeropago», 9/n.2, 1990

- CARLO BONOMO *La prima formazione del pensiero filosofico di Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze 1972
- GUSTAVO BONTADINI *La funzione metodologica dell'unità dell'esperienza in A.A. V.V., Filosofi italiani contemporanei*, Marzorati, Milano 1946
- ID. *Dal problematicismo alla metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1996
- ID. *Studi di filosofia moderna*, Vita e Pensiero, Milano 1996
- GAETANO CAPONE-BRAGA *La filosofia italiana e francese del settecento*, Edizioni delle "Pagine Critiche", Arezzo 1920
- PANTALEO CARABELLESE *Il problema della filosofia in Kant*, Casa Editrice «La Scaligera», Verona 1938
- SANTINO CARAMELLA *Pasquale Galluppi nella storia dell'idealismo*, in *Studi galluppiani*, Rotary Club, Tropea 1979, pagg. 85-98
- ARMANDO CARLINI *Il mito del realismo*, Sansoni, Firenze 1936
- EMILIO CHIOCCHETTI *La «Critica della ragion pura» nella filosofia del Galluppi e del Rosmini*, in *Immanuel Kant (1724-1924)*, Vita e Pensiero, Milano 1924, pagg. 59-95
- DANTE CIOCCOLI *Il concetto di storia della filosofia nelle ricerche storiche di Pasquale Galluppi*, S.T.E.U., Urbino 1964
- ALESSANDRO CRISTALLINI *Il pensiero filosofico di Donato Jaja*, Cedam, Padova 1970
- RENATA D'AURIA *Il Galluppi interprete di Kant*, Perrella, Roma 1942
- GUIDO DE GIULI *La filosofia di Pasquale Galluppi*, Trimarchi, Palermo 1935
- AUGUSTO DEL *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica*

- NOCE *della storia contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1990
- ID. *Il suicidio della rivoluzione*, Rusconi, Milano 1978
- ID. *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1964
- ID. *Riforma cattolica e filosofia moderna. Volume I: Cartesio*, Il Mulino, Bologna 1965,
- ID. *Appunti sul primo Gentile e la genesi dell'attualismo*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XLIII, 1964
- ID. *L'idea di Risorgimento come categoria filosofica in Giovanni Gentile*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XLVII, 1968
- ID. *A proposito di una edizione della "Teosofia" del Rosmini*, in «Giornale di Metafisica»
- ID. *Da Cartesio a Rosmini. Scritti vari, anche inediti, di filosofia e storia della filosofia*, a cura di F. Mercadante e B. Casadei, Giuffrè Editore, Milano 1992
- GIOVANNI DI NAPOLI *La filosofia di Pasquale Galluppi*, Cedam, Padova 1947
- MARIO DUICHIN *Kant, il Dr. Mantovani e la craniologia di F.J. Gall*, in «Filosofia e Società» numeri 12/13, 2003/2004
- ROSELLA FARAONE *Gentile e Kant*, Le Lettere, Firenze 2011
- LOUIS FERRI *Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au dix-neuvième siècle*, vol. I, Durand Librairie-Éditeur, Parigi 1869
- MICHELE FILIPPONIO *Il metodo gnoseologico nella filosofia di Pasquale Galluppi: discorsi critico-interpretativi*, Pellegrini,

- Cosenza 1984
- EUGENIO GARIN *Storia della filosofia italiana*, Sansoni, Firenze 1969
- AUGUSTO GUZZO *Concetto e saggi di storia della filosofia*, Felice Le Monnier, Firenze 1940
- ID. *Pasquale Galluppi professore dell'Università di Napoli*, in «Logos», LXXXI, 1970, pagg. 163-193
- WILLIAM HAMILTON *Pasquale Galluppi*, «Edimbourg Review», 1837
- HENRY S. HARRIS *La filosofia sociale di Giovanni Gentile*, Armando Editore, Roma 1973
- ANNA ROSA LEONE *Il pensiero filosofico di Donato Jaja*, Adriatica, Bari 1972
- SERGIO MASTELLONE *Victor Cousin e il Risorgimento italiano*, Felice Le Monnier, Firenze 1953
- ANIELLO MONTANO *Il prisma a specchio della realtà. Percorsi di filosofia tra Ottocento e Novecento*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002
- SERGIO MORAVIA *Il pensiero degli Idéologues. Scienza e filosofia in Francia (1780-1815)*, La Nuova Italia, Firenze 1974
- SALVATORE NATOLI *Giovanni Gentile filosofo europeo*, Bollati Boringhieri, Torino 1989
- ANTIMO NEGRI *Giovanni Gentile 2 / Sviluppi e incidenza dell'attualismo*, La Nuova Italia, Firenze 1975
- GUIDO OLDRINI *La cultura filosofica napoletana dell'Ottocento*, Laterza, Roma-Bari 1973
- ID. *Napoli e i suoi filosofi. Protagonisti, prospettive, problemi del pensiero dell'Ottocento*, Franco Angeli, Milano 1990
- FORTUNÉ *La théorie idéologique de Galluppi dans ses rapports*

- PALHORIÈS *avec la philosophie de Kant*, Alcan, Paris 1909
- LORENZO RAMELLA *Il pensiero della mediazione. Augusto Del Noce interprete dell'attualismo*, Vita e Pensiero, Milano 2008
- FRANCESCA RIZZO *Da Gentile a Jaja*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007
- GENNARO SASSO *Filosofia e idealismo. Volume secondo: Giovanni Gentile*, Bibliopolis, Napoli 1996
- ALESSANDRO SAVORELLI *Gentile e Jaja*, in «Giornale critico della filosofia italiana», LXXIV (1994), pagg. 42-64
- MICHELE FEDERICO SCIACCA *Il pensiero italiano nell'età del Risorgimento*, Marzorati Editore, Milano 1963
- ID. *Galluppi oggi*, in *Studi galluppiani*, Rotary Club, Tropea 1979
- EMANUELE SEVERINO *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1995
- EMANUELE SEVERINO *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007
- ANTONIO SCISCI *Donato Jaja. La vita e il pensiero*, Editrice Il Parnaso, Foggia 2009
- DAVIDE SPANIO *Idealismo e metafisica. Coscienza, realtà e divenire nell'attualismo gentiliano*, Il Poligrafo, Padova 2002
- UGO SPIRITO *Dall'attualismo al problematicismo*, Sansoni, Firenze 1976
- ID. *Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze 1969
- ID. *Nuovo Umanesimo*, Armando editore, Roma 1964
- ID. *L'idealismo italiano e i suoi critici*, Seconda

- Edizione, Bulzoni Editore, Roma 1974
- UGO SPIRITO –
AUGUSTO DEL
NOCE *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, Rusconi
Editore, Milano 1972
- FULVIO TESSITORE *Da Cuoco a De Sanctis. Studi sulla filosofia
napoletana del primo Ottocento*, E.S.I., Napoli 1988
- CARLO TORALDO
TRANFO *Saggio sulla filosofia del Galluppi e le sue relazioni
col Kantismo, con Appendice di scritti inediti e
Prefazione di G. Gentile*, Morano, Napoli 1902
- GIUSEPPE TORTORA *Pasquale Galluppi e il materialismo del Settecento
francese*, Loffredo, Napoli 1989
- SOFIA VANNI
ROVIGHI *Filosofia della conoscenza*, Edizioni Studio
Domenicano, Bologna 2007
- KARL WERNER *Die italienische Philosophie des XIX Jahrhunderts*,
Verlag Georg Paul Faesy, Wien, 1884
- FRANCO
ZAMBELLONI *Le origini del kantismo in Italia*, Marzorati Editore,
Milano 1971

INDICE

INTRODUZIONE. Kant e la via regia della gnoseologia in Italia..... pag. 5

1. - *Disegno del lavoro*, pag. 7. 2. - *Lo spartiacque del kantismo*, pag. 22.

PARTE PRIMA. Pasquale Galluppi e le origini del kantismo in Italia..... pag. 29

CAPITOLO PRIMO. Pasquale Galluppi e il suo tempo..... pag. 31

1. - *Perché cominciare dal Pasquale Galluppi*, pag. 31. 2. - *L'ambiente filosofico ai tempi di Galluppi*, pag. 38. 3. - *La penetrazione del kantismo in Italia: le prime traduzioni*, pag. 59. 4. - *Un abbozzo riguardo alle interpretazioni galluppiane*, pag. 70.

CAPITOLO SECONDO. Cenni fondamentali sulla gnoseologia galluppiana..... pag. 79

1. - *Galluppi e la storia della filosofia*, pag. 79. 2. - *Sviluppo ed esposizione della speculazione galluppiana*, pag. 94.

PARTE SECONDA. Dalla *filosofia dell'esperienza* all'*idealismo nuovo*..... pag. 111

CAPITOLO PRIMO. Il rapporto di Galluppi con kantismo..... pag. 113

1. - *Lo scontro tra oggettivismo e soggettivismo*, pag. 113. 2. -

Galluppi kantiano malgré lui?, pag. 130. 3. - *Dove Kant finisce, Galluppi incomincia*, pag. 145.

CAPITOLO SECONDO. Donato Jaja e la radicalizzazione del problema della modernità..... pag. 159

1. - *Perché Donato Jaja?*, pag. 159. 2. - *Con Kant e oltre Kant*, pag. 163. 3. - *Lo scontro col positivismo e le questioni fondamentali*, pag. 172. 4. - *Sentire e pensare*, pag. 181. 5. - *Con Jaja e oltre Jaja*, pag. 194.

PARTE TERZA. La filosofia gentiliana e lo scacco della modernità..... pag. 205

CAPITOLO PRIMO. Giovanni Gentile e Augusto Del Noce: nascita ed eredità dell'idealismo attuale..... pag. 207

1. - *Del rapporto Jaja-Gentile*, pag. 207. 2. - *La più bella opera del Gentile?*, pag. 225. 3. - *La critica dell'intuito come elemento unificante: la teoria storiografica di Augusto Del Noce*, pag. 245.

CAPITOLO SECONDO. Scacco o trionfo della filosofia gentiliana?..... pag. 273

BIBLIOGRAFIA..... pag. 289