ATENEO DI BRESCIA
ACCADEMIA DI SCIENZE LETTERE ED ARTI

FIGURE DEL PENSIERO ITALIANO CONTEMPORANEO

a cura di ROMEO CRIPPA

Brescia, 1982

ATENEO DI BRESCIA
ACCADEMIA DI SCIENZE LETTERE ED ARTI

Aspetti e momenti della filosofia italiana contemporanea

BONATELLI, VARISCO, TREDICI

a cura di ROMEO CRIPPA

Atti del Convegno sui filosofi bresciani: 1 - 3 *Aprile* 1982

Supplemento ai
COMMENTARI DELL'ATENEO DI BRESCIA - per l'anno 1982
Autorizzazione del Tribunale di Brescia N. 64 in data 21 gennaio 1953
Direttore responsabile UGO VAGLIA

TIPO-LITO FRATELLI GEROLDI - BRESCIA - 1982

PREFAZIONE

Sono qui raccolti gli Atti del Convegno che ha inteso considerare un momento del pensiero italiano contemporaneo attraverso l'indagine più approfondita di alcune figure « minori », quali appaiono abitualmente Francesco Bonatelli e Bernardino Varisco. Eppure quando si avvicinano e si segue lo svolgersi del loro pensiero e lo si coglie nell'orizzonte del tempo, e ancora si intende trovare al di là delle classificazioni fondate certo ma anche scontate i motivi di fondo della ricerca filosofica italiana, si ha modo di avvertire che quelle figure se non diventano dominanti non cessano di avere una vitale presenza.

La sicura conoscenza del mondo culturale europeo e, nel legame con la speculazione nostra, la capacità di articolare il proprio pensiero in forma decisamente autonoma e in efficacia di dialogo caratterizzano la ricerca di Francesco Bonatelli. L'affermazione del valore della coscienza mantiene tutto il carico della cristiana introspezione, ma si svolge nell'affermazione del primato della psicologia assunta nella più complessa configurazione moderna, che consente al Bonatelli di delineare con fresca efficacia la funzione portante dello spirito e la validità del teismo cristiano. Non mancano motivi per avanzare riserve ma è indubbio che l'affermazione del soggetto personale in prospettiva di trascendenza nel momento del più forte positivismo si propone significativa e non resta senza echi.

La proposta di una direttrice che lasciando, pur non ignorandolo, il riferimento alla trascendentalità non manca di farsi avvertire chiaramente autonoma, trova conferma nella concezione di Bernardino Varisco, che, lasciando sempre più il riferimento scientifico, svolge un'indagine attenta alle indicazioni del neo-hegelismo gentiliano, ma criticamente ripetendo nei confronti di questo la non riducibilità dei soggetti alla potenza unificatrice del Soggetto. Ne viene la complessa e impegnativa definizione del rapporto Uno - molti, mentre si manifesta, muovendo dalla più minuta indagine del processo conoscitivo, una

sempre più viva consapevolezza del valore del « pensiero vissuto ». La conclusiva prospettiva teistica si fa così densa di richiami esistenziali ponendo le condizioni di un ulteriore sviluppo del pensiero; che spettava agli scolari del Varisco di svolgere.

Ma sussiste un altro elemento significativo della vita spirituale e culturale italiana, che lo studio della personalità di Mons. Giacinto Tredici, vescovo per diversi decenni alla diocesi bresciana, consente di avvertire il movimento modernista, del quale, inspiegabilmente, non si coglie nessuna eco nel pensiero di Bonatelli e di Varisco pure cristianamente orientati e, con diversa serenità, credenti. La presenza di Mons. Tredici nella vita culturale particolarmente milanese del primo Novecento quale si svolge attorno alla « Rivista di filosofia neo-scolastica » e alla « Scuola cattolica », consente di apprezzare la profondità di un comprensivo equilibrio nella valutazione dei motivi e delle persone che diedero realtà alla crisi modernista.

Si completa in questo modo il percorrimento di un tempo e più compiutamente si intende il significato della corrente testicamente orientata nel pensiero italiano contemporaneo.

* * *

I lavori del Convegno si sono svolti nella sede dell'Ateneo il 1 e 3 Aprile del corrente anno, con relazioni, delle quali si dà il testo o esauriente sintesi, alcune comunicazioni e argomentate discussioni.

Il Convegno si è proposto anche come sollecitazione e riferimento per ulteriori iniziative, quale, nel cinquantenario della scomparsa di B. Varisco che cadrà nel prossimo anno, il completo ordinamento dell'archivio che la Fondazione Repossi - Morcelli di Chiari sta opportunamente curando.

Saluto del Presidente dell'Ateneo
Sen. Prof. MARIO PEDINI

Signore e Signori,

sono onorato, come Presidente dell'Ateneo, di aprire le giornate di studio sul tema " Figure del pensiero italiano contemporaneo — Aspetti e momenti della filosofia italiana — Bonatelli, Varisco, Tredici ".

Attribuiamo molta importanza a questo convegno e a nome di tutti i soci dell'Ateneo e, ne sono certo, a nome anche della comunità culturale, esprimo un vivo ringraziamento al nostro concittadino prof. Crippa, titolare di filosofia morale all'Università di Genova, che ha promosso l'iniziativa, che ha raccolto così illustri oratori.

Con loro rifletteremo su figure significative del pensiero filosofico italiano moderno, figure che apparentemente sembrano meno note al pubblico generico, ma cui va il merito di un apporto significativo al pensiero filosofico italiano e cui va il riconoscimento soprattutto per aver coraggiosamente sostenuto idee ed indirizzi che, nel loro tempo, non facevano ufficialità.

E' interessante e significativo che l'Ateneo di Brescia abbia raccolto esponenti degli studi filosofici a riflettere su tre filosofi bresciani: Bonatelli e Varisco, nati a Brescia, Tredici che divenne bresciano perchè legò il suo nome alla storia della nostra città con un lungo episcopato ricco di umanità e di dignità.

Il prof. Riondato ci parlerà della " Ricerca di Bernardino Varisco tra scienza e teodicea ". Il prof. Calabrò approfondirà il tema " L'antropologia di Bernardino Varisco "; il prof. Landucci ci parlerà della " Struttura del pensare secondo Francesco Bonatelli ". Lo stesso prof. Crippa svilupperà il tema " Psicologia ed etica nel pensiero di Francesco Bonatelli "; Mons. Giammancheri ci avvicinerà alla figu-

Il Presidente dell'Ateneo Sen. Prof. Mario Pedini
apre il Convegno con il Prof. Romeo Crippa.

ra indimenticabile del nostro vescovo-filosofo, mons. Giacinto Tredici, collocandolo nella crisi del modernismo. Il tutto sarà riassunto dall'autorevolezza del pof. Marino Gentile che affronterà il tema: " Continuità e significato di una ricerca teisticamente orientata nel pensiero italiano contemporaneo ".

Il significato di queste riflessioni e la linea unificatrice di queste relazioni? Cogliere, nel pensiero filosofico della prima metà del nostro secolo, un filone che, patendo da vie divrese, dal positivismo e dall'idealismo, raccogliendo nel suo intimo crisi come quella del modernismo, ha avvicinato la filosofia italiana a riscoprire i valori della personalità umana, la dignità autonoma della filosofia, la disponibilità alla concezione spiritualistica della realtà.

Francesco Bonatelli viene dalla nostra Iseo e salì alla dignità degli studi universitari. Maturato nel pieno del trionfo del positivismo, con ampia riflessione ricca anche di umana passione, egli seppe rivendicare la filosofia come sapere autonomo e, attraverso la sua

ricerca, riportò la coscienza ad essere centro della persona e delle sue manifestazioni. Maturava così la via che, verso la metà del secolo, con maestri che sono stati cari anche ai nostri studi universitari, sboccò nello spiritualismo cristiano come reazione al materialismo e come riconduzione dell'idealismo all'umano.

Bernardino Varisco, della nostra Chiari, era legato per parentela al Bonatelli oltre che essere legato a lui da corrispondenza filosofica e di alto interesse culturale. Di Bernadino Varisco, in collaborazione con la fondazione di Chiari, celebreremo nel prossimo anno l'anniversario che, spero, sarà occasione anche per raccogliere il suo importante epistolario. Tra i tre bresciani senza dubbio Bernardino Varisco è il più noto, per opere significative quali " I massimi problemi ", " Conosci te stesso " e, ultima opera, " Dall'uomo a Dio ". E', il suo, un itinerario sofferto che partendo dalla certezza del pensiero scientifico ne ridimensiona la portata, ne illumina le insufficienze, ne postula l'integrazione in un piano superiore del sapere filosofico. Gli fa da contrappunto, nella storia del secolo, una personalità dello spicco di Giovanni Gentile, una personalità che imperò — e ne aveva il diritto — sulla scuola italiana e che costituisce un pilastro del pensiero dell'idealismo moderno.

Fu anche atto di coraggio, quello di Bernardino Varisco, di abbandonare gradualmente la via ufficiale dell'idealismo per scoprire valori nuovi, vicino alla realtà della persona umana, aperti alla dignità autonoma dello spirito, non lontani dalle celebri intuizioni di Bergson.

E accanto ai due illustri bresciani, torna tra noi, attraverso la nostra riflessione filosofica, la mite e dignitosissima figura di mons. Giacinto Tredici, il nostro vescovo degli anni tormentati della guerra e della liberazione. Se anche non avessimo letto la sua ben nota storia della filosofia, se anche nulla sapessimo di quel Tredici della rivista " La Voce " *di cui autorevolmente ci parlerà mons. Giammancheri, noi sentivamo allora nella saggezza del nostro pastore la dignità del filosofo, la certezza dell'uomo di fede, la tolleranza dell'uomo di cultura.*

E' bene che in queste giornate Brescia riscopra anche il suo contributo alla ricerca filosofica. Ne trarrà forza maggiore la coscienza della nostra dignità e della nostra responsabilità culturale.

E' a nome di tutti che io ringrazio i relatori qui convenuti e ringrazio in modo particolare il prof. Marino Gentile la cui figura

mi è cara anche per tanti ricordi che ci accomunano. Egli, non vi è dubbio, è testimone non solamente di sapienza filosofica ma è maestro che, in questi decenni, ha dato alla scuola italiana degni allievi formatori di uomini liberi.

Un grazie sincero anche al pubblico che ci onora, alla stampa e a quanti contribuiranno, con i loro interventi, a rendere importante questo convegno che certamente susciterà interesse in tutta Italia e del quale, nella convinzione di offrire un importante contributo alla cultura modena, pubblicheremo al più presto possibile gli atti.

RELAZIONI

BERNARDINO VARISCO

BUSTO DI BRONZO DI PIETRO REPOSSI

(Chiari - Pinacoteca Repossi)

EZIO RIONDATO

LA RICERCA DI BERNARDINO VARISCO TRA SCIENZA E TEODICEA

I.

Ho svolto il tema affidatomi come una *prova di assaggio* della critica intorno ad esso. Prova di assaggio condotta con attenzione teoretica dal punto di vista di due tensioni metafisiche che, nella storia della filosofia italiana più recente, si sono variamente incontrate e forse anche scontrate: quella dello spiritualismo cristiano e quella della metafisica classica. Ciò perchè non consento né ho mai consentito [1] ad una loro identificazione in una, a mio avviso, impropria e criticamente insostenibile dizione quale è quella di filosofia ' cristiana ' [2].

Dopo questa prova non certo esauriente nei confronti dell'abbondantissima letteratura che l'interesse per Varisco ha suscitato in questo scorcio del '900, ma solo prova di *assaggio* come ho detto, sarà necessario allargare e approfondire la ricerca circa il problema degli elementi critici di fondazione della metafisica compatibili con la proposta scientistica di ieri (nel Varisco in particolare e generalmente nei pensatori del suo tempo) e quella di oggi nel clima di un nuovo tipo di scientismo; e guardando a tale problema dal punto di vista sia della sua continuità storica sia delle fratture o radicali innovazioni riscontrabili nel proporsi e perdurare in essere di esso.

---

[1] Cfr. il mio *Come è sorto il concetto di « Metafisica classica »*, in *Jam rude donatus* nel 70° compleanno di M. Gentile, Padova 1978, pp. 75-92.

[2] Cfr. il mio *Su la storia della filosofia medievale. (Risposta a A. Poppi)*, in « Verifiche », 1979, pp. 195-200.

Per ora pertanto mi limito a dare i risultati della ricerca fatta, che se potrà in parte non soddisfare, spero che almeno offra elementi per una prospettazione del problema dal punto di vista che ho enunciato, come punto di movenza di interesse storico e soprattutto teoretico: quello, ripeto, di una convinzione del divario tra metafisica classica e spiritualismo cristiano (e potrei anche aggiungere di entrambe nei confronti della neoscolastica) [3].

II.

Il tema della « ricerca di B. Varisco », individuato in un interesse diviso « tra scienza e teodicea », fa pensare alla ripresa accentuata di un problema (quello dell'oggetto empirico-storico e transempirico transtorico e, in prospettiva, metafisico del filosofare) problema che necessariamente emerge dal rapporto delle proposte idealistiche e positivistiche del tempo. Questa ripresa tuttavia in Italia restringe, qualitativamente limita, il confronto dialettico tra positivismo ed idealismo quali si presentano come correnti filosofiche prevalenti nel 19° secolo in Europa; e, in un certo senso, restringe tale confronto in rapporto

---

[3] Prima di entrare nell'argomento vi è la necessità di precisare il mio modo di intendere il significato dei termini posti a tema-problema del mio lavoro e specialmente del termine 'teodicea'. Dico specialmente termine 'teodicea' perchè pel termine 'scienza', per il contesto culturale per il quale tale termine è usato, non credo vi sia possibilità di divergere. Credo cioè che per 'scienza' si intenda il sapere costituito della natura nelle varie scienze (fisica, chimica, biologia ecc.) comprendendo sia il loro aspetto empirico descrittivo sia quello ipotetico induttivo sperimentalmente e argomentativamente provato e sistemato.

Il termine 'teodicea' invece può prestare il fianco a molteplici equivoci in un clima culturale quale è quello odierno in cui di 'teodicea' in senso autentico si è perduto pressochè il significato e certamente si è perduto, di tale termine, anche l'uso oltrechè l'interesse per il suo contenuto specifico. Il clima culturale a cui alludo è quello della dichiarazione di morte di Dio che è morte di una realtà perchè non può essere saputa. E' dichiarazione coerente con la presa d'atto kantiana della impossibilità di un sapere di Dio, cioè con la dichiarazione che non vi può essere scienza di Dio. Ebbene per 'teodicea' si intende un sapere razionale di Dio (teologia naturale) in rapporto al mondo, alla sua più radicale contingenza, al male: quindi anche in relazione a quel male radicale che è la morte. Con la dichiarazione della morte di Dio sarebbe contradditorio parlare di una giustificazione del male con l'esistenza di Dio (Provvidenza) e pertanto di teodicea non si parla più oppure se ne parla in un senso generico equivalente a teologia. Ma qui il termine 'teodicea' va usato nel senso di teologia naturale o razionale cioè di sapere razionale di Dio (evidentemente sapere metafisico).

a quello che è l'ambiente scientifico-filosofico-religioso (sempre in Italia) tra il 19° e il 20° secolo. Non si può infatti non essere attenti al sia pur lento riprendersi di un senso religioso più avvertito e genuino dopo la coatta liberazione della Chiesa cattolica dai prevalenti interessi temporalistici (diciamo dopo il '70): riprendersi di un senso religioso (che in Varisco non è di poco momento) il quale, dando soddisfazione di spazio, per interesse e valore, alla fede (*in* e *di* quel momento) tende a restringere gli spazi di cui nei secoli precedenti si era impadronita la ragione (quella più speculativa prima, quella più epistematica poi) in coerenza con l'umanesimo moderno: e si era impadronita *in* o tendendo *ad* una pressochè totale autonomia nei confronti della fede. E non si può quindi altresì non essere attenti al trasformarsi dell'istanza idealistica ottocentesca nelle forme (in Italia) criticamente rinnovate del neoidealismo di Croce e Gentile: criticamente rinnovate e certamente culturalmente rinnovanti; ma altresì frenanti il processo di sviluppo verso una concezione di un sapere esclusivamente attento *a* e mutuante il proprio valore *da* le scienze della natura e *da* le cosiddette ' scienze umane ': concezione del sapere questa, quale poteva essere appunto quella attesa dal positivismo ottocento-novecentesco e avviata a realizzazioni nuove abbastanza presto in Europa (non in Italia a causa del prevalente condizionamento neoidealistico) dai fermenti scientifici del positivismo nuovo. Il neoidealismo infatti si pone in posizione di freno critico e altresì di orientamento socio-politico sfavorevole nei confronti di un siffatto sapere e, invece, promuove e fondativamente sviluppa e matura una concezione del sapere criticamente considerato nella prospettiva della storia a cui esso storicisticamente dedica una privilegiante attenzione.

Il Varisco è ricettore, partendo da una formazione e da una (possiamo dire) passione positivistica, di tale problematica. E rimane o crede di rimanere, da filosofo, fedele alla sua vocazione di rispettoso interprete della scienza della natura; scienza della natura la quale in realtà per darsi in forme speculative feconde e progredienti avrebbe avuto la necessità di avere interpreti meno sensibili ai richiami metafisici sia positivistici sia idealistici, come pure ai richiami della fede religiosa cristiana e cattolica. Mentre in siffatto ambiente scientifico-filosofico-religioso italiano, rimangono marginali e sotterranee o non-determinanti, le istanze, avvertite più sul versante epistemologico, dell'attenzione alla positività empirica e scientifica e della tensione alla valorizzazione, in sede filosofico-speculativa, della nuova matematica (Peano che di Varisco è contemporaneo): istanze che si esprimono

nelle proposte di rinnovamento critico-pragamatistico, critico semantico, epistemologico e analitico avanti lettera, quali potevano essere avvertite da un Vailati e da un Calderoni, che, si può dire, solo oggi cominciano ad avere il dovuto riconoscimento del loro valore speculativo. Forse se il Varisco, che per indole e per tipo di cultura che aveva presieduto alla sua formazione era portato a stimare il rigore dell'analisi scientifica, fosse stato più attento a questi fermenti [4] e meno critico di essi in forza della sua problematica gnoseologico-metafisica, a cui presiedeva un senso di fede religiosa cristiana assai più forte di quanto la sua iniziale immagine di positivista poteva far pensare, il rapporto in questione tra scienza e teodicea avrebbe potuto avere svolgimenti problematici differenti, ed essere meno irretito da una parte in una polemica che ha il suo movente centrale nella dialettica esuberante, appassionata o passionale del momento, tra positivismo e neoidealismo, dall'altra in un senso esistenziale della fede vissuta che è forse il fermento più genuino della filosofia di Varisco.

Invero il confronto positivismo-neoidealismo in cui Varisco è coinvolto trova una sua caratterizzazione che non è soltanto, e soprattutto non è genuinamente, filosofico-speculativa. Si sviluppa infatti nell'*humus* di un mai (o non ancora) spento contrasto tra pratica e credenza e miscredenza cattoliche (in cui del nostro emerge l'adamantina onestà e il senso espresso del suo problema di vita); contrasto che finiva allora (e finisce ahimé sempre) col trasferirsi in campo politico (non politico-speculativo, ma politico-ideologico e delle parti): ricordiamo non solo gli anni dell'ultimo trentennio dell' '800 ma anche quelli del primo trentennio del '900: trentennio offeso in Italia dal prevalere di un indirizzo politico nazionalistico non democratico, e culminante in una soluzione del rapporto Stato-Chiesa che, al di là della retorica politica e chiesastica tutta esteriore, fu fonte di riserve anche per chi, pensosamente, una soluzione di quel contrasto aveva auspicato ritenendola politicamente e religiosamente necessaria. Contrasto dunque tra Stato e Chiesa e tra credenza e miscredenza che pertanto, soprattutto nel campo filosofico, ha un sapore di ' scolastiche ' contrapposte, di privilegiamenti acritici, di lotte ideologiche e di religione, di proposte indotte da motivazioni politico-pragmatiche. Il Varisco in siffatto ambiente non appare proprio un protagonista

---

[4] Cfr. E. GIAMMANCHERI, *Sei lettere di Vailati a Varisco su « Scienza e opinioni »*, in « Pedagogia e vita », S. 38, 2/1976-77, p. 212.

politico, ma rimane sempre un Maestro di vita che tiene lo sguardo fisso ai valori e alla difesa di essi, ancorchè essi siano offuscati da interessati difensori galeotti.

III.

E' da dire che la critica stessa che vige in quell'ambiente di discussioni e polemiche, e quella che immediatamente da quell'ambiente geneticamente discende, risente di tali motivazioni politico-pragmatiche, nè sa del tutto superare la passione di ideali conosciuti e vissuti in relazione alle contrapposizioni ideologiche, politiche e religiose di quel tempo (o eredità di quel tempo). A quelle motivazioni e a quegli influssi diciamo ' politico-pragmatici-ideologici ' non sembrano essere insensibili neppure contributi preziosi e acuti quali *La filosofia di Bernardino Varisco* di G. Calogero [5] e il paragrafo dedicato a Varisco dal Garin nelle sue *Cronache di filosofia italiana* [6] pur nell'ampio obiettivo riconoscimento della onestà morale da attribuirsi al nostro filosofo [7] e pur nella consapevolezza che *della* difficoltà presentata dalla filosofia del Varisco (al limite *della* difficoltà a registrare in essa la presenza della filosofia stessa) [8] « oggi un giudice sereno andrà forse rintracciando la giustificazione in termini un po' diversi da quelli di una consuetudine critica legata alle polemiche fra Varisco e Gentile e fra Varisco e il positivismo di stretta osservanza » [9].

Il che per noi « oggi » può significare appunto anche una liberazione da *nostri* condizionamenti, non solo religiosi e politici, ma (con buona pace di tutti) anche storicistici e scientistici, spiritualistici e materialistici. Il che poi dovrebbe significare porre criticamente il problema; non pretendere alcun tipo di *apriori* ingiustificato; revocare in dubbio ogni acquisizione raggiunta (per la situazione di storicità

---

[5] Messina - Firenze 1950.

[6] Bari 1959, pp. 122-150.

[7] Cfr. G. CALOGERO, *op. cit.*, passim e specialmente per la parte riguardante il suo pensiero politico p. 158 e pp. 172-175; e G. GARIN, *op. cit.*, passim e specialmente pp. 124-125.

[8] Cfr. E. GARIN, *op. cit.*, p. 132.

[9] E. GARIN, *op. cit.*, p. 132.

che essa comunque patisce) e quindi da qualsiasi tipo di sapere essa sia raggiunta: vuoi da quello della scienza della natura, vuoi da quello della storia, vuoi da quello del sapere di qualsiasi rivelazione, ovvero da qualsiasi sapere teologico, ma anche, e tanto più, da quello della personale fede religiosa. Porsi cioè di fatto, in concreto, in una posizione di problematicità.

Francamente bisogna dire che il Varisco non è riuscito ad una siffatta misura di criticità e di problematizzazione nè nei confronti della suggestione su di lui esercitata dalla scienza della natura e dalle strutture logiche regolative di essa, nè nei confronti della suggestione esercitata sul suo filosofare, tendenzialmente metafisico, dal suo senso di fede che lo costringe ad una metafisica filosofica che ratifichi tale fede e quindi a una teodicea che avalli la teologia del Dio rivelato: ma è da ritenersi che di una ' teodicea ', qualora sia costruita in questo modo, non si possa parlare; si potrebbe invece parlare di sistemazione speculativa di una teisticità vissuta o esistenziale.

D'altra parte il problema che appare maturare nella ricerca di B. Varisco, quando questa sia colta in un interesse diviso « tra scienza e teodicea » (non soltanto perchè questo è il tema che mi è stato affidato, ma perchè in realtà è il problema emergente della sua speculazione, ad unanime opinione dei critici) non collima, nei termini specificati in cui si propone, con gli interessi, la sensibilità critica e le categorie storiche e teoriche della cultura di oggi; sarebbe da domandarsi se collimava con quella di ieri: e in questo senso ho avanzato la riserva circa la criticità della metafisica ed in particolare della teodicea di Varisco; certo l'osservazione dell'Alliney (testimone e conoscitore non inesperto nè ignaro delle caratteristiche più personali del Maestro anche per la parentela che a Lui lo legava) circa la lontananza del Varisco dalle tematiche contemporanee [10] porterebbe a negarlo; per cui si può oggi rimanere insoddisfatti come ieri, ma più di ieri, degli svolgimenti speculativi del Varisco dal positivo al transpositivo, dal naturale al soprannaturale (come lui lo chiama): insoddisfatti soprattutto perchè per il senso vissuto, esistenziale che il Varisco ha del Dio della fede cristiana si ha l'impressione che il suo itinerario speculativo vada dalla positività della natura rivelata dalla scienza (troppa fede — in Varisco — anche nella scienza della natura), alla positività del Dio della positiva, storica, rivelazione cristiana: cioè un passaggio da una

---

[10] G. ALLINEY, *Varisco,* Milano 1943, pp. 18-23.

ad altra positività storica (perchè anche la Rivelazione è storia: storia sacra, ma storia). Dico insoddisfatti come ieri ma più di ieri, perchè oggi è superata anche una contrapposizione tra obbedienze positivistiche e obbedienze idealistiche, e forse anche tra propensioni spiritualistiche e propensioni materialistiche, permanendo radicali gli interrogativi tra scienza della natura e critica speculativa della scienza (filosofia della scienza?), come tra metafisico sì e metafisico no: ma ' metafisico ' in senso genuinamente critico, speculativo, problematicamente fondato e sviluppato sull'esperienza non in senso soprannaturalistico (in cui si irretiscono le metafisiche spiritualistiche di derivazione idealistica e quelle fideistico-esistenziali); e quindi metafisico sì e metafisico no al limite come interrogativo anche tra filosofia sì e filosofia no: in cui anche la distinzione tra scienza della natura e critica speculativa della scienza deve pur trovare un posto non equivoco (e a mio parere non nella non-filosofia) [11].

IV.

Si può inoltre rimanere altrettanto e più insoddisfatti di ciò che per quel tempo, in Varisco, può essere indicato come ambito o espressione di ricerca specialistica: specialistica nel senso di autenticamente filosofica o autenticamente scientifica, o — addirittura — religiosa, per quello che oggi si dice sia ' scienza ' sia ' teodicea ', in coerenza con una distinzione semantica e storica che sembra acquisita non inequivocamente.

In relazione a ciò la critica di Garin alla minore attenzione del Varisco per i problemi della storia, (minore attenzione evidenziata in modo particolare dall'uso speculativo anzichè storico che egli fa di termini quali quelli di ' cristianesimo ' e ' umanesimo ' in forza di una loro traslazione logica) [12], ha un valore non irrilevante; non irrilevante in particolare, ai fini della comprensione del rapporto tra scienza e ragione e pensiero logico da una parte, e teodica e sentimento e fede e pensiero vissuto dall'altra. Ma non irrilevante in generale proprio per

---

[11] Cfr. i miei *Moventi pratici della cosiddetta crisi della razionalità*, in « Verifiche » 1980, pp. 377-388; *Filosofia, scienze e interdisciplinarietà*, in « Scritti in onore di N. Petruzzellis », Napoli 1981, pp. 315-318.

[12] E. Garin, *op. cit.*, p. 147.

l'equivoco semantico in cui incorre il Varisco trattando ciò che Egli chiama ' cristianesimo ' e ' umanesimo ' con valenza logico-speculativa, come espressioni di realtà dottrinali metafisiche (cristianesimo = realtà soprannaturali, spirito, Dio; umanesimo = realtà naturale, natura, uomo) anzichè come categorizzazioni storiche che esprimono la verità allo stesso titolo (cioè in senso esistenziale) di due realtà storiche di fatto indubitabili: il di-diritto di esse infatti va dimostrato, argomentativamente.

E' da tener presente questo aspetto di debolezza sia di controllo semantico sia di distinzione di termini che significano realtà di fatto a cui non si può attribuire (al di là del loro ambito storico di significanza) una esclusiva nei confronti di realtà di diritto: realtà queste che se da essi nel loro significato storico appaiono pur implicate, vanno tuttavia, ai fini di un loro sapere, argomentativamente dimostrate. Ed è ovvio che l'argomentatività potrà essere nelle molteplici direzioni dei molteplici tipi di sapere possibili di esse. Perchè anche di ' cristianesimo ' e di ' umanesimo ', come di qualunque altra realtà d'esperienza e storica, vi possono essere più tipi di sapere scientifico: modo di vedere questo su cui non solo Varisco non sarebbe d'accordo perchè per lui l'unico tipo di sapere valido nonostante tutto è quello del modo della scienza (il resto ricade nelle opinioni e nel vero di ciò che è vissutamente sentito) ma su cui forse non sarebbe d'accordo neppure Garin dalla cui proposta critica siamo partiti. Pertanto per le stesse ragioni di obbiettività storica, (in esse comprendendo anche la correttezza di non accettare obliterazioni storicistiche della storia) si deve pure dire che Varisco coglie storicamente nel segno, cioè è valida la sua replica a Gentile, (replica dal Garin pure acerbamente criticata come espressione di incomprensione storica) [13], quando afferma la non trascuranza da parte degli Scolastici medievali nei confronti della scienza, ma — ben si intende — nei confronti della loro scienza, di quella che essi possedevano.

L'occasione data a Garin di consentire all'osservazione del Gentile intervenendo con un giudizio stroncante nei confronti del Varisco (« alquanti spropositi storici ») porta la questione su linee di proposte fatte da posizioni speculative anzichè storiche (proprio come fa il Varisco per i termini ' cristianesimo ' e ' umanesimo '), posizioni speculative che evidentemente non possono armonizzarsi con quella

---

[13] E. GARIN, *op. cit.*, p. 130.

pur speculativa (e per ciò criticata) del Varisco: da una parte la linea di una proposta storicistica per cui nella necessità propria dello sviluppo storico non si può giustificare una non arretratezza della Scolastica nei confronti dell'Atto dello Spirito di cui storicamente si viene celebrando l'epifania (prospettiva del Gentile); dall'altra la linea di una proposta che limita alla storia la testimonianza del certo e del vero assumendo in essa anche il vero del sapere della natura (prospettiva del Garin); dall'altra ancora la linea della prospettiva del Varisco che identificando Scolastica medievale e Cristianesimo trova già nell'ambito della Scolastica medievale il ponte tra l'esigenza teistica (che gli è propria nel senso fideistico cristiano e dei valori morali vissuti) e la scienza medievale del tempo.

E' da dire piuttosto che se si accetta una critica al Varisco perchè, in forza delle sue esigenze scientistiche da una parte, e di quelle teistiche dall'altra, avrebbe confuso il senso storico di ' cristianesimo ' e ' umanesimo ' con un loro senso di valore speculativo, cioè con una significanza anzichè di un « di fatto » di un « di diritto », la si può accettare purchè non si privilegi il rapporto in questione (come del resto quello Scolastica-scienza) in nessun modo e quindi neppure in quello di uno *status* storicistico che sarebbe altrettanto poco critico di quello scientistico che privilegia ai fini della costituzione del sapere l'esperienza particolare delle scienze naturali, come dal fin qui detto risulta essere orientamento del Varisco.

In questo senso, cioè nel senso dell'esplicitazione fin qui fatta, l'osservazione circa una minore attenzione del Varisco all'uso corretto dei termini, non è di poco momento per il nostro tema che vuole considerare il conto che Varisco faceva e del problema della *scienza* e di quello di un sapere filosofico di Dio (*teodicea*). Ed è davvero strano che ciò avvenga quando non si può dimenticare l'attenzione che il Varisco dedica (soprattutto nella prima e abbandonata fase della sua speculazione) alla funzione del linguaggio e a quello che il Calogero così felicemente interpreta come « processo genetico del pensiero e del linguaggio » [14]: ma a mio parere la risposta sta nel fatto [15] del legame che il Varisco istituisce tra linguaggio, pensiero, e logica secondo modelli matematici e simbolici: questi svuotano il linguaggio

---

[14] *op. cit.*, p. 12.

[15] Documentato del resto dal Calogero in tutto il capitolo « La conoscenza e il linguaggio », *op. cit.*, pp. 5-42.

(in forza dell'attenzione prepotentemente speculativa e meno storico-empirica ad esso dedicata da Varisco) dei suoi empirici storici legami con i segni di cui esso stesso si contesta come termini di comunicazione semantica e logica: e non come sembra essere in Varisco, quali termini soltanto di un autoproporsi del pensiero esauriente solo in ciò (cioè nel suo proporsi) l'assolutezza del suo valore (*pensiero vissuto* come valore).

Proprio su questa minor considerazione di una disciplina semantica si appunta anche la garbata critica di Vailati nella sua esemplare recensione a *Scienza e opinioni* [16] richiamando l'attenzione sui concetti di « energia potenziale » e di « energia attuale ». Evidentemente non è questione di strumentazione logica o logistica dei termini (di questa il Varisco era un intenditore come il Calogero ci indica) [17]; opportunamente il Vailati osserva il fatto che il Varisco non prenda « bastevoli precauzioni contro le ingannevoli suggestioni del linguaggio ». L'osservazione è fatta per l'aspetto particolare dei termini (non più o non ancora concetti) di ' energia potenziale ' e di ' energia attuale ' e della traduzione che Egli fa della locuzione ' permanenza della casualità ' nella quale quest'ultima parola ' casualità ', presentandosi a corrispondere nello stesso tempo a concetti tanto diversi tra loro quanto sono, in meccanica, quello di ' forza ' e quello di ' energia ' non può far meno che « dar luogo a *invidiosi equivoci* e a *difficoltà illusorie* che *con maggior precisione di linguaggio,* l'A. avrebbe potuto più facilmente risolvere che enunciare » [18].

Questa, a mio avviso, è riserva critica a cui l'interprete attuale del Varisco non può non essere accorto; come non può non essere accorto ad una riserva critica non solo nei confronti del suo impegno sistematico ad ogni costo, rilevato anche dal Garin [19], ma altresì nei confronti della forma discorsiva poco dubitativa e molto assertiva (peraltro condivisa con altri esponenti del positivismo e dell'idealismo del suo tempo) in cui l'acriticità semantica si dà. Non può infatti sfuggire la pressochè totale indistinzione di valore di termini quali

---

[16] Cfr. *Scritti,* a cura di M. CALDERONI, U. RICCI, G. VACCA, Vol. unico, Leipzig - Firenze 1911, p. 394 e poi 395.

[17] *Op. cit.,* Cap. I.

[18] VAILATI, *op. cit.,* p. 395; corsivi miei.

[19] Cfr. *op. cit.,* p. 132; 137; 87-88.

' soprannaturale ', ' spirituale ', ' metafisico ' e non può sfuggire (come di nuovo il Vailati appunta in una lettera al Varisco) l'equivocità dell'uso della parola ' causa ' e di « tante altre ugualmente equivoche » sul cui « senso » « bisognerebbe intendersi prima » [20]. A cui è da aggiungere l'osservazione del Gentile circa l'uso del termine ' internità ' come carattere del fatto psichico (che fa pensare all'uso del termine ' interiore ' e ' interiorità ' nel linguaggio teologico spirituale) termine, dice il Gentile, non compreso dal Varisco come metafora per cui il Gentile (che pur non brilla eccessivamente per rigore di controllo semantico, essendo anch'egli portatore di una certa carica di lustrosità romantica) può concludere la sua critica certo non benevola, ma opportuna, nel rilievo dei guasti speculativi determinati da siffatta minor cura semantica, affermando che « L'internità meccanica è internità reale che presuppone lo spazio; l'internità psichica è internità metaforica, perchè inconciliabile con la spazialità. Fare quindi l'internità termine medio tra meccanicismo e coscienza non è filosofare, ma metaforeggiare » [21].

V.

La critica del Gentile, ripeto, non è benevola; risente dell'animosità dei contrasti di scuole. Ma è in qualche modo provocata dal modo di procedere del Varisco: certamente per l'uso poco rigorosamente controllato dei termini; ma soprattutto perchè tale minor rigore nel controllo dei termini si dà nel contesto di una evidente non nascosta esigenzialità teistica di origine religiosa cristiana, esigenzialità teistica tuttavia non concludente, nonchè ad una teodicea, neppure ad una teologia cattolica (ha ragione Crippa nel suo magistrale saggio *Di Bernardino Varisco filosofo e cristiano*) [22], esigenzialità teistica dunque che si esprime nel vissuto sentire e vedere e si dà come portatrice di vero, di un vero non dimostrato, differente da quello che emerge da ciò che consta e che è accertato dalla ragione nella ricerca scientifica

---

[20] Cfr. GIAMMANCHERI, *art. cit.*, p. 218, lettera del Vailati a Varisco del 25-2-1902.

[21] G. GENTILE, rec. a *Scienza e opinioni* in *Saggi critici*, Napoli 1921, pp. 114 - 117 e 118.

[22] « Giornale di metafisica » V, 1950, pp. 581-589.

e nelle sue acquisizioni, vero, si potrebbe dire, che si dà nell'inesistente vissuto.

Né faccia velo al valore del Varisco il mio insistere sul carattere esigenziale della premessa al suo filosofare, che è altresì elemento empirico permanente della sua carica speculativa umanamente vissuta in modo mirabile: ritengo che il saggio critico breve e pregnante del Pastore nel volume per le onoranze nazionali del 1925 [23] dia, nel senso dell'ineliminabilità dell'esigenza scientistica e teistica dal filosofare del Varisco (Il Pastore parla di « esigenza extralogica » della filosofia del Varisco) [24] non solo una testimonianza critica rigorosa, ma anche una prova del fatto che « in fondo tutta la sua potente macchina teoretica perde il carattere d'un semplice strumento metodologico costruito e funzionante in servigio delle istituzioni prelogiche, ma si anima e agisce come *cosa viva, per l'integrale bisogno di tutte le verità e di tutti i valori* » [25]. In cui il suo filosofare visto come « *cosa viva* » e per quell'« integrale *bisogno* di tutte le verità e di tutti i valori » dà l'*esigenza vissuta* quale esito anche dello speculare metafisico del Varisco, e non una teodicea criticamente costruita [26].

Per tutti questi motivi la filosofia di Varisco appare davvero una filosofia che si costituisce come « riflessione di secondo grado sul sapere positivo » [27]. E' da essere attenti a tal proposito a quella sua affermazione ne *I Massimi problemi* [28] in cui tende a salvare scienza della natura e metafisica in uno: « La metafisica non si può costruire che sulle basi della scienza... A questa ch'è mia dottrina vecchia, non ho niente da mutare »; e propone una correzione a proposito di tale costituzione della metafisica: « la metafisica si costruisce facendo non già una sintesi delle cognizioni, ma una teoria della cognizione... ».

---

23 *Scritti filosofici pubblicati per le onoranze nazionali a Bernardino Varisco nel suo LXXV anno di età, Firenze* 1925, p. 256.

24 A. PASTORE, *op. cit.*, p. 263.

25 A. PASTORE, *op. cit.*, p. 265; il corsivo è mio.

26 Per un riferimento ad una radice della filosofia del Varisco nell' 'esigenza' cfr. anche P. C. DRAGO, *La filosofia italiana,* 2 voll. Perugia 1961, vol. 2, pp. 33-38 e soprattutto p. 35 e p. 38 alla fine.

27 Cfr. E. PAOLO LAMANNA - V. MATHIEU, *Storia della filosofia. La filosofia del Novecento.* Tomo I, Firenze 1971, p. 237, p. 247.

28 Milano 1910, p. 250.

Questo appare il limite della sua metafisica; che alla fin fine così, metafisica, in senso autentico, non riesce ad essere, ma tende ad essere una forma di ontologismo gnoseologico.

Non è metafisica perchè l'essere nella sua realtà che « consta » è solo oggetto di sapere scientifico o è il sapere scientifico stesso o il conoscere proprio di questo sapere; e non soltanto nelle opere del periodo positivistico [29], ma anche nelle opere del periodo in cui maggiormente risentì dell'influsso idealistico e di un'esigenza metafisica, ne *I Massimi problemi* (1910) e anche di più nell'opera postuma *Dall'uomo a Dio* [30]. Certo la scienza ha il suo limite nella constatazione di non riuscire a cogliere il tutto dell'intero reale proprio perchè non tutto « consta ». Ma proprio nel constare di questa constatazione di insufficienza della scienza, in questa constatazione di un « vero » sentito, creduto tale e non razionalmente dimostrato, c'è un motivo per perseguire (appunto nell'attività di tale constare come di tale sentire, di tale credere) una pratica realtà di valore che fa insorgere l'ipotesi teistica accanto a quella panteistica [31].

Questo, e non soltanto perchè è un'ipotesi, non costruisce una teodicea, nè questa è metafisica. E' una forma di gnoseologismo che, perchè rimane legato a delle esigenze vissute (e forse per questo a *I Massimi problemi* del 1910 segue nel '12 *Conosci te stesso*) tende ad un ontologismo coscienzialistico: questa difficoltà non consente a Varisco di costruire una teodicea autentica come del resto non gli consente neppure di ritrovare una metafisica nè una scienza della coscienza [32] che sia in linea con la psicologia come scienza positiva autonoma quale al suo tempo era in fase di producente formazione. Il Dio di Varisco rimane « concetto gnoseologico-metafisico » [33] oppure è il Dio del suo senso religioso; non di teologia razionale (cioè teodicea) e neppure di teologia cattolica — cioè dogmatica — (come, già si è det-

---

[29] Specialmente in *Scienza e opinioni,* Roma 1901.

[30] Padova 1939.

[31] Cfr. *I Massimi problemi,* Milano 1914, passim e p. 225; e così pure *Conosci te stesso,* Milano 1912, passim e pp. 182-205, e ancora MATHIEU, *op. cit.,* pp. 240-241.

[32] Cfr. a tal proposito la critica di G. Gentile all'uso errato della supposizione « *posto che* »; di fatto c'è un procedere tautologico, cfr. G. GENTILE, *op. cit.,* p. 118.

[33] Cfr. MATHIEU, *op. cit.,* pag. 245.

to, si evince dal saggio di Crippa) bensì di teologia esigenziale si può dunque parlare.

Il sapere rimane autentico sapere soltanto se sapere della realtà che « consta » cioè se è sapere delle scienze della natura e altresì dell'esperienza e della storia, ma solo in quanto espressioni della realtà della natura. Sapere quindi delle realtà che sono assumibili in misurazioni e proporzioni e rapporti di quella unica logica valida che è la struttura della logica della necessità (la casualità empirica) e al limite della logica matematica; perchè l'assoluta validità del sapere matematico dal Varisco non viene messa in discussione, anche se sapere che non è davvero di ciò che « consta » e neppure è di ciò che è « vero » come semplicemente creduto, o sentito tale; non viene messa in discussione perchè degli oggetti matematici non si può dire che non siano scientificamente acquisibili, quando essi costituiscono le determinazioni formali di quanto (l'aspetto, la forma meccanica) il sapere della natura coglie nelle constatazioni che costruiscono le scienze della natura.

Questo costituisce un impaccio per tutta la ricerca intorno alle realtà umane e quindi anche per la ricerca di Dio. Infatti il rapporto unità-molteplicità negli esseri umani, nei centri di coscienza che sono unità, e che tendono a rendersi conto della molteplicità propria ed altrui e a trovare l'unità del tutto che costituisca fondamento sia della molteplicità dei valori sia di quell'unità primitiva di essi stessi in cui si sviluppa il loro tutto come conoscenti, tale rapporto unità-molteplicità resta aspetto ontico limitante della realtà umana, frutto di una logica matematistica applicabile ad una fisica meccanicistica ma non all'uomo non alle coscienze [34] non a Dio. Siffatta logica matematistica che necessariamente conclude al meccanicismo, al di là del pluralismo di tipo monadistico in cui sembra esprimersi nella teorizzazione di Varisco [35] esercita inevitabili suggestioni monistiche, immanentistiche [36] non conciliabili con un teismo trascendentistico; in tal caso se di teodicea si parla è nel senso di una teologia razionale panteistica.

---

[34] Cfr. di nuovo la critica del Gentile alla affermazione della coscienza come stato pischico prodotto dall'urto, *recensione* cit., p. 118.

[35] Cfr. *I Massimi problemi,* cit., p. 81-104; 200; 210.

[36] *Ibidem,* pp. 227-236.

VI.

Rimane vero quanto afferma lo Sciacca che « l'antinomia Umanesimo-Cristianesimo, panteismo-teismo, da lui (dal Varisco) analizzata e vissuta, resta tale, sospesa all'antinomia trascendenza-immanenza » [37].

E non direi nemmeno che Varisco « costruì due metafisiche, una naturalistica e l'altra spiritualistica » (come invece dice lo Sciacca) [38] se è vero (come ritengo sia vero) che Varisco affrontò una impresa (quella gnoseologica) « che lo riportava alla posizione kantiana della metafisica come pura esigenza » e pertanto non riuscì, per la via della costruzione della scienza, a costruire una metafisica: « non l'ha costruita e non la poteva costruire » (anche questo dice lo Sciacca) [39]. Ma se è così (e ritengo sia davvero così come afferma lo Sciacca) non solo Varisco non ha costruito « due metafisiche », ma neppure si può filosoficamente dare un giudizio positivo sul teismo di Varisco [40] come definitivamente e criticamente argomentato dall'opera postuma *Dall'uomo a Dio* (Padova 1939): perchè quello che è « esigenza morale-religiosa » e quelle che sono « esigenze del realismo » e, in fin dei conti l'« esigenza metafisica » per quanto insopprimibile sia (sono giudizi dello Sciacca; anche questo dell'insopprimibilità dell'esigenza metafisica) fatta valere « contro idealismo e positivismo » [41] non sono premesse valide per la costruzione di una metafisica; sono bensì pericolose premesse di forme acritiche di un sapere postulatorio e fideistico (come avrebbe detto il Padovani). E quindi la considerazione (sempre da parte dello Sciacca) di B. Varisco come esponente dell'idealismo critico e pertanto dell'immanentismo gnoseologico e metafisico [42] colpisce genericamente nel segno, e corrisponde ad un

---

[37] M. F. Sciacca, *Dallo spiritualismo critico allo spiritualismo cristiano,* Milano 1965, p. 89.

[38] *Ibidem,* p. 89.

[39] *Ibidem,* p. 907.

[40] A cui sembrano inclinare invece lo Sciacca nell'*op. cit.,* p. 133, ed altri.

[41] Cfr. *ibidem,* pp. 88-89.

[42] M. F. Sciacca, *op. cit.,* pp. 112-113. Alle stesse conclusioni mi sembra giungere l'articolo di G. Morra, *Il pensiero teologico di Bernardino Varisco,* in « Il Saggiatore » III (1953), pp. 395-423 quando da una parte rileva « *l'esigenza* » (corsivo

nostro forse non corretto costume di interpretazione critica (che fu anche propria dello Sciacca) attenta alla macrostoria dei protagonisti (personaggi o idee che siano) ancorchè tale macrostoria non presenti che i bagliori di una giornata volgente al tramonto; e pertanto interpretazione meno attenta sia al significato dell'esperienza nel suo originario senso di prova e tentativo (*temptamen*) della realtà naturale, prima ancora che di testimonianza (*istoria*) di essa e quindi del faticoso talora oscuro itinerario antiidealistico e antistoricistico della cultura europea della fine dell'800 e dell'inizio del '900; sia meno attenta alla non logicamente necessaria germinazione di un interesse metafisico dal seno dell'idealismo (e del neoidealismo in particolare per l'Italia); e quindi sia anche meno attenta alla non necessaria risoluzione del problema dell'immanenza (quella attualistica gentiliana) in una proposta metafisica spiritualistica.

A questa interpretazione per una considerazione critica del Varisco nell'interesse diviso « tra scienza e teodicea » verrebbe a me di suggerire una mitigazione e/o un correttivo fondati su di una revisione critica epistemologica condotta sulla scorta delle indicazioni valide (non metafisiche) del positivismo, e fondati altresì su di una considerazione critica esistenziale sulla scorta delle indicazioni valide (non metafisiche di nuovo) della fenomenologia: erede, questa fenomenologia da me indicata, non di una scolastica melantoniana quale quella che sfociò nel teologismo wolfiano per essere assunta dal trascendentalismo Kantiano e quindi nella metafisica storicistica hegeliana (di derivazione teologica e spinoziana), ma di una proposta rinnovatasi alla luce sia della critica ai testi di Aristotele sia dell'esperienza scientifica (specie della nuova irrompente scienza psicologica) in un silenzioso operatore e mediatore culturale e speculativo quale fu Brentano: neoscolastico questo ma non di scuola, che, *per* l'area culturale tedesca e *in* quella italiana (in cui ha rilievo micro e non macrostorico), matura la revisione critica della fenomenologia psicologica e gnoseologica avviando quella ontologistica husserliana.

---

mio) del Varisco « di guadagnare un concetto di trascendenza che eviti da un lato lo storicismo e dall'altro il realismo in genere » e dall'altra il fatto che « in grazia di *questa istanza* » (corsivo mio) cioè di una « vivace *istanza* (idem) personalistica » (leggi spiritualistica) « egli riesce a disancorarsi dal naturalismo e dal positivismo, ma senza negare il trascendente. Il suo è un *idealismo religioso* » (corsivo mio), p. 423. Qualora si condivida questa conclusione di G. Morra, non si può non affermare che allora davvero ' teodicea ' in B. Varisco non c'è.

A questo proposito l'interesse di Vailati per Varisco [43] e la critica costruttiva ad esso, già accennata per la poca difesa nei confronti dei possibili equivoci del linguaggio, e quella del richiamo al rigore logico dell'uso discorsivo di esso, vanno visti in unione con l'interesse e la stima che il Vailati ebbe non solo per il Varisco ma anche per il Brentano a cui sarebbe stato opportuno che il Varisco proprio per il rapporto scienza-teodicea avesse dedicato una qualche considerazione; considerazione questa che, forse più che la professione di uno spiritualismo fideistico, l'avrebbe portato anche a superare le difficoltà di una psicologia monadistica concepita sulla base di una natura meccanicisticamente intesa, e quelle di un rapporto del pensiero vissuto con il pensiero logico, rapporto che non riesce a superare il punto di partenza del dualismo di *scienza* e *opinioni*; siffatto dualismo rimane irrisolto come dualismo di sapere della natura e quindi scienza in senso autentico e sapere di Dio che non riesce ad essere sapere autentico perchè agganciato al sapere vissuto del sentimento, dell'esigenza.

Ma forse io sto usando del senno di poi, di cui non deve essere fatto uso in sede critica (come dovrebbe essere la mia di questo momento) e perciò mi scuso con chi mi è attento.

VII.

Certo ha ragione Garin [44] dal suo punto di vista, e dal punto di vista di un afflusso della esigenza del criticismo moderno e della critica storica e filologico-religiosa nel letto del modernismo (per non dire di quella del neo-idealismo inevitabilmente storicistico e, se cristiano, anticattolico) ha ragione dunque Garin da tali punti di vista di parlare di Varisco come di un « aneddoto interessante » anche se giudica « modesto il termine della sua ricerca, e molto evasivo » [45]: e questo perchè egli privilegia in confronto con il Varisco per serietà nel trattamento della filosofia e della religione [46] Francesco Acri per il quale

---

[43] Cfr. rec. di *Scienza e opinioni* cit. e *Sei lettere di Vailati a Varisco* etc. a cura di E. GIAMMANCHERI, cit.

[44] Cfr. *Op. cit.*, p. 85 e segg., e tutto il paragrafo.

[45] *Ibidem*, p. 87.

[46] Cfr. *Op. cit.*, pp. 87-88.

filosofia e religione si ponevano quali « umane esperienze di dubbio e di fede, e colloqui evocatori di umanità ».

Appunto il termine della ricerca di Varisco può apparire filosoficamente « modesto » perchè non si inserisce in una divisione tra dubbio filosofico e certezza di fede, ma tende a porre la certezza della fede a base del superamento del dubbio filosofico. Tuttavia tale termine della ricerca di Varisco non è così « modesto » da inserirsi nella certezza di uno sviluppo dalla metafisica positivistica a quella idealistica a quella spiritualistica, sotto lo stimolo dell'esigenza della metafisica e della fede. Sciacca mettendolo a confronto con Marinetti [47] richiama la « subcoscienza del Varisco » dalla quale — sono parole di Sciacca — « non si vede come possa nascere la coscienza ». Per Sciacca si può anche accettare l'evoluzionismo (il motivo dunque della riserva è questo: *dal* subcosciente *al* cosciente) purchè questo non sia « contrastante con una visione spiritualistica della realtà » e in fin dei conti si eviti « il pericolo di una concezione naturalistica del reale... »: perchè, continua Sciacca, « La coscienza è una realtà originaria creata da Dio, che variamente si manifesta (*forse* in questo senso si può parlare di evoluzione) non un grado della evoluzione cosmica, derivante da una realtà preesistente che non è coscienza... ».

A questo punto non si può non avere chiaro che Varisco sì, non accetta la divisione del dubbio per la filosofia e della certezza per la fede, quale è quella lodata da Garin per l'Acri; ma non accetta neppure una riduzione spiritualistica quale sarebbe quella auspicata dallo Sciacca: perchè, in fin dei conti, se la prospettiva del rapporto subcosciente-cosciente può presentare il pericolo (ma perchè pericolo?) di una concezione naturalistica del reale, forse che la prospettiva (affacciata dallo Sciacca) della creazione dell'anima, prospettiva assunta *sic et simpliciter,* non può presentare il pericolo di una concezione spiritualistica o teologistica della realtà? perchè, francamente (pur condividendo le istanze trascendentistiche dello Sciacca) si deve tuttavia affermare che ogni genere di riduzione, riduzione a natura o riduzione a spirito, è pericolo da non correre. Tanto più quando la riduzione spiritualistica sia fatta in nome di un creazionismo che appare essere più frutto di fede che di argomentatività.

In realtà il Varisco nella sua evoluzione verso lo spiritualismo ha avuto una costante riserva nei confronti di una accettazione del

---

[47] Cfr. *Op. cit.,* I, pp. 233-234.

trascendentismo teistico così come gli proveniva dalla sua esigenza vissuta di Dio e come poteva essergli suggerito dal trascendentismo creazionistico cristiano. Per ciò ha indugiato a lungo in questo problema da *Scienza e opinioni* (1901) a *Linee di filosofia critica* (1925) fino agli scritti che vedranno le stampe postumi in *Dall'uomo a Dio* (1939). Purtroppo, a mio avviso, questa riserva e questo indugio (espressioni di un'esigenza critica che gli proveniva dall'indole e dal costume scientifico che in lui non si sono mai spenti) non hanno portato al di là del dualismo di *Scienza e opinioni.*

Il faticoso itinerario de *I Massimi problemi,* che appare l'opera fondamentale della sua maturata disposizione metafisica, si conclude con la affermazione che « per salvare la permanenza dei valori, *conviene* ammettere che la necessità causale si subordini ad una finalità intenzionale » [48]. Ammettere cioè che l'Essere sia dotato di altre determinazioni che non sono i concreti e produca in sè i concreti non per la necessità di determinarsi, ma per conseguire un fine, per attuare un disegno prestabilito. Nel qual caso il concetto di essere si trasforma in quello tradizionale di Dio. Questa conclusione in verità basata sulla *convenienza* della subordinazione della necessità causale ad una finalità intenzionale (di Dio) per salvare i valori, viene ulteriormente rafforzata nelle sue coordinate di esigenzialità ed esistenzialità nella affermazione di tono personale « io che scrivo credo alla permanenza dei valori » [49].

Non sembra che vi sia molta distanza tra questa credenza de *I Massimi problemi* ed il « vero » creduto e sentito di *Scienza e opinioni.* E a me sembra altresì che il dualismo di *Scienza e opinioni* rimanga anche nella trattazione di *Conosci te stesso* (1912) che è opera conseguente alle conclusioni anzidette de *I Massimi problemi,* forse avvertita dal Varisco come logicamente necessaria a far luce su di sè come soggetto in cui si rivela per convenienza logica questa affascinante proposta del trascendente: in *Conosci te stesso* tale trascendente diventa il Soggetto universale di cui sono determinazioni i singoli molteplici soggetti [50]. Nè *Linee di filosofia critica* (1925), che anche per un più incisivo influsso idealistico concedono molto al rapporto

---

[48] *Op. cit.,* p. 225.

[49] *Ibidem,* p. 315.

[50] *Conosci te stesso,* Milano 1912, pp. 128; 166; 280.

tra Soggetto universale e realtà da esso pensate (le singole coscienze) in termini di rapporto creativo [51], mutano molto circa la proposta della originarietà dell'istanza teistica nel processo dalla subcoscienza al pensiero in atto; e ciò proprio per trovare la giustificazione di tale processo in un pensiero del Soggetto universale in cui non abbia spazio la subcoscienza [52].

VIII.

Conclusivamente pertanto, a questa figura di pensatore, a cui va reso atto del profondo senso morale e di una instancabile, vigile, rigorosa tensione speculativa, per il problema qui considerato, della sua ricerca « tra scienza e teodicea », mi sembra di dover riconoscere, in coerenza con il discorso fin qui fatto, che il suo messaggio più autentico e valido non è quello di uno spiritualismo teistico cristiano, frutto di un'evoluzione dal positivismo all'idealismo, ma quello di una posizione di esigenzialità *naturaliter christiana* vissuta vorrei dire esistenzialmente e argomentata con il rigore del sapere scientifico. Tale esigenzialità (essenzialmente teistica) tende infatti a criticamente giustificarsi per fondare *un* o darsi *in un* sapere filosofico (metafisico, della trascendenza di Dio) che abbia le stesse caratteristiche di rigore della scienza della natura. Esigenzialismo teistico? Esistenzialismo cristiano?

Non ho toccato nella mia esposizione i contributi alla conoscenza di Varisco dei suoi allievi più fedeli e in particolare quello del Castelli. L'ho fatto deliberatamente proprio per non influenzarmi nel senso della conclusione testè enunciata. Ma ritengo che la posizione del Castelli sia emblematica dell'eredità lasciata dal Varisco, suo Maestro, più con le conclusioni di tale eredità da Lui non volute o non deliberatamente perseguite che con quelle che sembrano essere da Lui non solo attese, ma ansiosamente cercate con quel suo, come dice Garin [53] « puntiglioso ragionare » che « incute rispetto profondo ».

Il Varisco dunque, a mio parere, nell'impresa della costruzione

---

[51] *Linee di filosofia critica,* Roma 1925, pp. 156 segg.

[52] *Op. cit.,* pp. 153-157.

[53] *Op. cit.,* p. 124.

di una fede teistica (di una teodicea) non è riuscito: nonostante il suo impegno costantemente teso e alieno da ogni indulgenza alle mode del momento, nonostante la lucidità e il vigore speculativi con cui ha corrisposto fedelmente all'impulso del suo animo, anzi proprio per avervi corrisposto con troppo impegnata fedeltà. Ciò sembra apparire anche da quella conclusione dei suoi *Vent'anni di insegnamento universitario* [54] in cui afferma che « La nozione dell'unità universale, una volta riconosciuta implicante la coscienza, coincide all'infuori di una maggiore indeterminazione, fors'anche di qualche diversa ulteriore determinazione, con la nozione tradizionale di Dio. Con questa parola, che dal cuore mi sale alle labbra, che riassume, se ben compresa, quanto c'è di più vivo nel pensiero di tutti, finisco ». Nel 1925 all'Università di Roma forse queste parole non solo concludevano un ciclo del positivismo metafisico, ma preludevano un tipo di spiritualismo teistico che avrebbe potuto avere maggiore fortuna se non fosse stato confuso con quello di ispirazione e derivazione attualistica; spiritualismo teistico fondato sì esigenzialmente, ma da svolgersi secondo moduli intenzionalistici (ancora per me tenendo conto di una lezione aristotelica brentaniana) moduli dunque intenzionalistici, fenomenologici, ermeneutici e soprattutto esistenziali.

---

[54] « Giornale Critico della filosofia italiana » VI, 1925, p. 131.

GAETANO CALABRÒ

L'ANTROPOLOGIA DI BERNARDINO VARISCO

I.

La rinascita dell'idealismo, che inaugurò questo secolo che ora volge al termine, fu in Italia un fenomeno particolarmente complesso e ricco di potenzialità contrastanti. Basti dire che sotto il nome *idealismo* andarono insieme cose diverse e talvolta disparate: la crisi del meccanicismo con l'annesso riesame dello *status* delle leggi scientifiche, l'esigenza d'una « trasvalutazione di tutti i valori » correnti che ispirò le avanguardie letterarie, politiche, filosofiche, per non parlare che degli aspetti più appariscenti del nuovo corso storico che si preannunciava.

Che si trattasse d'un periodo denso d'incertezze e d'incognite si poteva scorgere anche da certi segnali provenienti dal dibattito culturale in atto. Il fronte degli innovatori non era in realtà così compatto, come poteva apparire a chi si fosse limitato a guardare soltanto in superficie; così quello dei conservatori o dei tradizionalisti, dove, accanto a posizioni chiaramente datate e prive di capacità espansive, ve ne erano altre che accettavano invece il confronto e tentavano di farsi valere non esitando ad affrontare l'avversario sul suo stesso terreno. E' il caso, tra pochi altri in verità, di Varisco. Ciò detto e riconosciuto, non è facile però precisare l'ambito specifico di tale confronto e di conseguenza la validità dei risultati. E' stato detto e ripetuto che il problema fondamentale di Varisco è quello della molteplicità dei soggetti. *Noi viviamo convivendo* [1] è l'assunto e, al

[1] Cfr. *Sommario di filosofia,* Milano, 1928, p. 15.

tempo stesso, il criterio guida della sua ricerca che conobbe certamente, nelle formulazioni volta a volta assunte, incertezze e perfino ritrattazioni ma che restò sempre saldo nella sua sostanza.

Conviene riflettere su questo punto. Certe diatribe su idealismo e realismo, su soggetto e oggetto che accompagnano la rinascita idealistica — ed alle quali lo stesso Varisco prestò la sua voce — potrebbero infatti diluirne il senso. Il rifiuto d'ogni possibile forma di trascendenza e l'affermazione dell'assoluta immanenza del reale nell'atto spirituale caratterizzavano il nuovo idealismo italiano. Immanenza che si contrappone a tutte le forme possibili di trascendenza — avrebbe chiarito più tardi Ugo Spirito [2] — e quindi non solo a quella più propriamente realistica dell'oggetto nei confronti del soggetto, ma anche a quella — e qui il riferimento a Varisco è diretto — della pluralità dei soggetti monadisticamente concepiti, e infine a quella teistica che presuppone al soggetto un Dio persona già realizzato. L'attenzione riservata alla posizione di Varisco da uno dei più coerenti e radicali sostenitori dell'attualismo di Gentile — l'altro sarà Calogero che dedicherà al vecchio maestro della Sapienza, antica sede dell'Ateneo romano, una compiuta monografia [3] — è significativa. In effetti Varisco aveva affrontato la problematica idealistica mòsso da un'esigenza di *concretezza* che l'empirismo e il naturalismo originari avevano lasciato insoddisfatta. La sua esplicita accettazione della critica idealistica riguardo alla conoscenza va quindi vista nell'ambito d'una ricerca orientata in senso antropologico ed etico. E' soprattutto su questo piano infatti che Varisco incontrerà le maggiori difficoltà, quelle che gli impediranno di aderire al nuovo idealismo italiano e al suo presupposto immanentistico, lasciandolo — com'è stato detto con qualche crudezza anche di linguaggio — a mezza strada tra naturalismo e idealismo [4]. Eppure i suoi stessi critici, almeno quelli che non si limitavano a riecheggiare la formula dell'idealismo attuale, ma si sforzavano di pensarla fino in fondo, avrebbero incontrato difficoltà non molto diverse dalle sue. Così Spirito quando insisterà sui residui intellettualistici dell'attualismo e contro coloro che parlavano di contraddizione e di circolo vizioso ribadirà che l'attualismo doveva intendersi come

---

[2] *L'idealismo italiano e i suoi critici,* Firenze, 1930, p. 4.

[3] *La filosofia di Bernardino Varisco,* Messina, 1950, pp. 193.

[4] E. GARIN, *Cronache di filosofia italiana* (1900-43), Bari, 1955, p. 150. Ma è da leggere l'intero gruppo di pagine dedicate a Varisco, *op. cit.,* pp. 124-50;

un'etica e una pedagogia; così lo stesso Calogero troverà in Varisco un alleato nella sua polemica contro quegli idealisti attardati che continuavano ad asserire o a presupporre l'esistenza dell'Io o dello Spirito come realtà oggettiva. Nel periodo antecedente alla sua accettazione della critica idealistica — che data dal volume *I Massimi problemi* (1910), e conclude un quinquennio di pausa e di revisione — Varisco aveva combattuto l'idealismo come « solipsismo inconsapevole ». Tale critica, affidata soprattutto a scritti minori, aveva conseguito risultati apprezzabili in particolare nel campo morale. « Una vera moralità non è possibile — scriveva — senza ammettere che si diano più soggetti, aventi tra loro delle relazioni. Non già che un uomo, per ciò solo che è diventato solipsista convinto, si possa credere svincolato da ogni regola di condotta » [5]. Dove, a parte la legittimità dell'accostamento tra solipsismo e idealismo, è esplicita la condanna del sofisma intellettualistico per cui io amerei e rispetterei il mio prossimo non per il mio prossimo, che non esiste come pensiero d'altri da me, ma per me stesso. Ora l'egoismo, comunque raffinato, non è mai l'altruismo. La morale solipsistica — continuava Varisco — può avere una certa elevatezza nel senso che io evito l'avvilimento in cui cadrei se comunque violassi quel sentimento, che si dice d'amore e di rispetto verso il prossimo, ma non è la morale come la s'intende comunemente. La moralità non ha senso infatti se non di fronte a una « altrui sofferenza reale » e non di fronte ad un'entità fittizia, prodotto della immaginazione mia. Ciò che avvicina la posizione di Varisco, in questa fase, a quella degli interpreti più coerenti e rigorosi dell'attualismo gentiliano è dunque la polemica antintellettualistica e la congiunta esigenza d'aprirsi a quello che, con una posteriore formula varischiana, può dirsi il « pensiero vissuto » [6]. Così Varisco contribuisce validamente a combattere quella ipostasi dell'*io,* fonte di tanti equivoci per la gnoseologia idealistica.

---

[5] *Paralipomeni alla « Conoscenza »*, Pavia, 1905, p. 26. Il primo capitolo dei *Paralipomeni* è intitolato « Solipsismo inconsapevole », ed in esso Varisco riassume, approfondisce e difende la tesi sostenuta nel precedente volume *La conoscenza,* Pavia, 1904. Un minuzioso commento a tali scritti minori si trova in G. CALOGERO, *La filosofia di Bernardino Varisco,* cit., pp. 107-150, cap. IV col titolo « Solipsismo e antisolipsismo ».

[6] Sotto questo titolo, un antico scolaro di Varisco, ENRICO CASTELLI, pubblicava una raccolta di scritti editi e inediti del maestro, apparsa postuma, B. VARISCO, *Il pensiero vissuto,* Roma, Perrella, 1940, pp. 199.

II.

Idealismo e ontologismo. Con l'accoglimento della critica idealistica Varisco concludeva il periodo di « revisione » del suo pensiero. Contrariamente a quanto egli stesso mostrerà di ritenere nei suoi anni tardi, la distanza tra l'anteriore riduzione dell'idealismo a solipsismo e la nuova valutazione della critica idealistica come base della filosofia non era poi così grande come poteva, a prima vista, apparire. Piuttosto che di differenza di sostanza si trattava — com'è stato osservato [7] — di differenza d'inquadramento. Questa volta, infatti, la critica dell'*io* e della coscienza era chiamata a fare da pietra angolare ad una vera e propria ricostruzione filosofica. Questo avrebbe mutato la sua funzione originaria essenzialmente polemica e l'avrebbe trasformata in assunto positivo. Le conseguenze di tale spostamento peseranno non poco nell'impianto de *I massimi problemi.* Il pericolo da evitare era sempre la possibile ricaduta del soggettivismo in solipsismo, solo che questa volta s'imponeva una garanzia tale che esorcizzasse tale rischio una volta per tutte. Così Varisco orientava la sua ricostruzione filosofica nel senso da garantire, in primo luogo, la sussistenza di una molteplicità di soggetti ovvero di individualità consapevoli capaci di dar luogo ad una convivenza e ad una comunicazione effettive e reali tra loro. E' questa la genesi del pluralismo o « policentrismo » che Varisco avrebbe opposto a Gentile e al suo assunto dell'intrascendentibilità dell'atto di pensiero. La prima e più importante conseguenza dell'approdo di Varisco era il risorgere di due esigenze, tradizionalmente intrecciate tra di loro, e cioè: l'esigenza della realtà in sè e quella della pluralità dei soggetti o individualità consapevoli. All'una e all'altra egli procurava di soddisfare con la sua « dottrina dell'universo fenomenico ». Ciò di cui possiamo parlare non è che fenomeno, e i fenomeni hanno realtà solo in quanto siamo noi ad avvertirli. Il mondo, l'universo, è costituito, pertanto, da una pluralità di soggetti, che sono appunto unità o forme di fenomeni. Ma la molteplicità dei soggetti non è pura molteplicità empirica: è anche sistema, vale a dire unità; e unità che non cade fuori dei soggetti, ma di cui invece ogni soggetto è l'attuazione [8]. Ogni soggetto è perciò centro del mondo di

---

[7] Da CALOGERO, *La filosofia di Bernardino Varisco,* cit. p. 124.

[8] Cfr. il capitolo « La cognizione » ne *I massimi problemi,* Milano 1910, pp. 81-103.

cui sono costitutivi essenziali gli altri soggetti. Ogni soggetto deve implicare tutti gli altri. La caratteristica di questa concezione « policentrica » è che essendo molteplici i soggetti o le individualità coscienti *ciascuna di esse non può risolvere in sé tutta la realtà.* La posizione particolare in cui viene a trovarsi il soggetto è stata chiarita da Varisco con la sua teoria del *subconscio.* Il soggetto è, sì, unità dell'universo fenomenico ed è vero quindi che in esso realtà e cognizione coincidono, ma la realtà non è tutta esplicita nel soggetto, che anzi ha chiara coscienza solo di una parte estremamente ridotta di essa. L'altra parte, e proprio quella incommensurabilmente più grande, è solo implicitamente contenuta nell'ambito consapevole del soggetto e costituisce la sfera del subconscio [9]. In tal modo Varisco procurava di venire incontro sia all'esigenza del tradizionale realismo, confinando nella sfera del subconscio l'oggettività non risolta nel singolo soggetto, sia all'esigenza della molteplicità dei soggetti, assumendo che non tutta la realtà di ciascuno può essere esplicitamente risolta nella coscienza di ciascun altro. A questo punto, e cioè chiarito il concetto di universo fenomenico pluricentrico, per cui ogni soggetto è l'unità conscia e subconscia di tutti gli altri, si poneva il problema di chiarire in che modo ciascuna unità implichi le altre. Esse « s'implicano — sono parole di Varisco — in quanto abbiano tutte qualcosa di comune a cui sia essenziale insieme così d'essere un costitutivo di ciascuna come di non essere soltanto un costitutivo di ciascuna, ma di tutte. Questo qualcosa — proseguiva Varisco — è l'essere indeterminatissimo; quell'essere che un soggetto non può non pensare senza cessare di esserci, e del quale ogni soggetto e ogni fatto è una determinazione. L'Essere non può essere indeterminato; e quindi ha necessariamente quelle determinazioni che gli sono essenziali » [10].

L'originaria critica dell'ipostasi dell'*io* e della coscienza ha fatto — come si vede — molta strada, fino a rovesciarsi nell'affermazione esplicita dell'idea dell'essere come costitutivo o connettivo della convivenza e della comunicazione tra i soggetti o individualità consapevoli. Varisco sarà pertanto costretto ad addentrarsi in una problematica che lo porterà a cimentarsi da vicino con le opzioni tradizionali del pensiero filosofico e teologico. Intanto, ed era la domanda fondamentale, « quelle determinazioni da cui è costituito il mondo fenome-

---

[9] *Op. cit.,* pp, 81-3.

[10] *Conosci te stesso,* Milano 1910, p. 260.

nico sono o non sono essenziali all'Essere? »[11]. Se gli sono essenziali, vuol dire che l'Essere si risolve nell'universo fenomenico, per cui cessa ogni necessità di trascendere quest'ultimo. Per la stessa ragione l'universo fenomenico non può aver avuto un cominciamento, né può avere un fine. Se quelle determinazioni, invece, non sono essenziali all'Essere, allora questi avrà, oltre le determinazioni dell'universo fenomenico, altre determinazioni che lo rendono una persona esistente in sé. Siamo così al dilemma: panteismo oppure teismo. Quest'ultimo, infatti, con l'affermare il cominciamento del mondo fenomenico, ne garantisce in modo assoluto la finalità, ossia il valore. Per il panteismo, invece, l'universo fenomenico non avendo avuto cominciamento non può avere neppure alcun fine: il fine dell'Essere è quello di esserci. Questa, in modo molto sommario, la posizione di Varisco nelle due opere più importanti di questo periodo, cioè *I massimi problemi* e *Conosci te stesso* (1912). Si tratta — come si vede — di una posizione non priva di difficoltà. Lo stesso Varisco non mancherà di sottolinearle. Nella « Conclusione » al *Sommario di filosofia* (1928), un'autoesposizione del proprio pensiero scritta qualche anno prima della morte, egli cercherà di chiarire i termini essenziali del suo « idealismo realistico » o, com'ebbe a chiamarlo una volta con espressione ch'egli stesso riconobbe poco felice, del suo « ideo-realismo ». Egli fa riferimento principalmente a due punti che ritiene d'aver contribuito ad approfondire nel corso della sua ricerca. Primo: il rapporto tra lo Spirito e il tempo. Il tempo, ordinariamente concepito, o è una forma di cui lo Spirito riveste una realtà extratemporale (che in tal modo risulterebbe non conosciuta bensì falsificata) o dovrebbe essere una realtà superiore allo Spirito, tale da condizionarlo e dominarlo: un'alternativa — concludeva Varisco — mal posta. Lo spirito creerebbe il tempo — questa la risposta di Varisco — in quanto produce novità, non sarebbe pertanto soggetto al tempo, cui tutto il creato è sottoposto[12]. La cosiddetta « irrevocabilità del fatto »[13] in cui egli aveva originariamente riconosciuto il presupposto della necessità logica si cambia ora nella riaffermazione dello Spirito che crea il tempo, nozione che ha molte affinità con quella teologica

---

[11] *Ibidem.*

[12] *Sommario di filosofia,* cit., p. 84.

[13] Cfr. *La necessità logica* in « Atti della R. Accademia di scienze morali e politiche », Napoli, 1894-95, p. 58.

di Dio creatore, presupposto della realtà e del tempo. Secondo: il rapporto tra lo Spirito e i singoli. Lo spirito non è tutto in ogni singolo, bensì ogni singolo è nello Spirito, essendo — afferma Varisco — un gruppo di suoi pensieri. Per conseguenza i singoli differiscono, e tra di loro e dallo Spirito pur essendo questi il costituitivo comune ad essi. Di qui la conseguenza che lo Spirito non può non essere pienamente consapevole. Se tale infatti non fosse — argomenta Varisco — la subcoscienza, costitutiva d'ogni singolo o individualità consapevole, sarebbe assoluta mentre una subcoscienza assoluta è contraddittoria. Come consapevole di se medesimo, e non semplicemente nei singoli ma in se medesimo, lo Spirito è Dio [14]. Se Varisco non si dichiara ancora esplicitamente teista, le premesse almeno ci sono tutte. L'ultima piuttosto che una premessa è una conclusione. Si tratta della riaffermazione del realismo gnoseologico. La gnoseologia del singolo — sono parole di Varisco — è necessariamente realistica, non potendo il singolo, senza contraddire se stesso, identificare la realtà col pensiero umano in massima parte subconscio. La gnoseologia idealistica, in conclusione, non è vera che in ordine a Dio [15]. Una volta che l'unità spirituale e la sua logica necessità viene concepita come autosufficiente, come fine a sé stante, la conclusione non può essere diversa.

III

L'opzione teistica. Sia ne *I massimi problemi* che in *Conosci te stesso* Varisco non aveva concluso per il teismo in modo del tutto esplicito. Se ci limitiamo a considerare l'universo teoreticamente — aveva scritto — l'esistenza di un Dio personale appare « un'ipotesi non giustificata ». Una dottrina che non ammetta presupposti — continuava — deve prescinderne. Soltanto nelle ultime opere, il *Sommario di filosofia* e il volume di scritti pubblicato postumo *Dall'uomo a Dio* (1939), la tesi teistica viene affermata nel modo più esplicito. Le incertezze di Varisco in proposito, per quanto serbino valore nella ricostruzione dell'itinerario filosofico di lui, fanno nascere un problema di ordine più generale e d'interesse più generale. Quello della plausibilità del pluralismo in sede filosofica. Un antico scolaro di

---

[14] *Sommario di filosofia,* cit., p. 84.

[15] *Ibidem.*

Varisco, Pantaleo Carabellese, ha tentato di concepire la molteplicità dei soggetti criticando, al tempo stesso, la nozione di trascendenza in genere e quella di « trascendenza relativa » o trascendenza immanente sostenuta da Varisco. In sostanza egli intende difendere la concretezza della sintesi soggetto-oggetto contro ogni astratta ipostasi sia del soggetto che dell'oggetto, sia dell'idealismo che del realismo. Ma è anzitutto sull'ipostasi dell'*io* o del soggetto ch'egli concentra la sua critica. In luogo di un soggetto che si autopone — che considera una finzione astratta — Carabellese vede nell'oggetto, nel puro oggetto, l'universale unico in cui i molti soggetti si riconoscono come molti. Nella concreta sintesi vivono entrambi i termini: l'oggetto come unità e il soggetto come molteplicità, il soggetto che è individuazione dell'universale unico e l'oggetto che è l'universalizzazione del molteplice individuale [16]. Così la conclusione di Carabellese non è molto lontana da quella di Gentile, il cui soggettivismo aveva criticato. E' significativo per noi che, in polemica con Carabellese, Ugo Spirito ricorra alla posizione di Varisco per riconoscervi il vero antagonista di Gentile. La distanza tra le concezioni di Varisco e di Gentile è dovuta — argomenta Spirito [17] — al teismo del primo in confronto con l'assoluto immanentismo del secondo. Eliminato il teismo, non resta che l'immanentismo assoluto. Di qui l'insufficienza filosofica del pluralismo che non concluda col teismo, anche se dato in forma postulatoria. La molteplicità dei soggetti in Varisco è tale che essi hanno la loro ragion d'essere nel Soggetto, che li trascende e, al tempo stesso, li pone come sue determinazioni reali e concrete. Diversamente, il pluralismo filosofico non è che monismo mascherato e le singole individualità pensanti non sono che effimere parvenze. Non aveva torto, quindi, Spirito ad affermare, a proposito di Varisco, che il suo dilemma: teismo o panteismo era tale soltanto in apparenza. La conclusione teistica s'impone, se non si vuole che la concretezza della comunicazione e della convivenza tra i soggetti o le individualità consapevoli si disperda in una molteplicità frammentaria e distorta. Certo, essa andrà cercata per una via diversa che non è quella del monadologismo varischiano, in cui sopravvive ancora l'impianto razionalistico tradizionale che coarta quello che Varisco stesso aveva chiamato il « pensiero vissuto », così congiungendosi al pensiero contemporaneo più vivo e

---

[16] *Critica del concreto,* Pistoia 1921, p. 143.

[17] *L'idealismo italiano e i suoi critici,* cit., p. 162.

vitale. Del resto, nella « Conclusione » a *I massimi problemi,* egli aveva indicata la strada, su cui in effetti s'è posta l'antropologia filosofica dei giorni nostri: l'approfondimento della nostra posizione, della posizione dell'uomo, nell'universo. Il problema dei valori viene così in primo piano e con esso la permanenza o mutabilità dei valori. Per parte sua Varisco collega la permanenza dei valori all'esistenza di Dio persona. « Il valore sarà o non sarà permanente — scriveva — secondochè la personalità divina esista o non esista... Sicchè, per decidere se il valore sia o no permanente, ossia per formarci dell'universo e della nostra posizione rispetto all'universo un concetto definitivo — sono parole sue — non c'è altra via che di approfondire il concetto di valore. Così, e per quanto sembra soltanto così, potremo anche accertare se Dio esista o non esista come persona » [18]. Ciò che rimane in ombra è se l'esistenza di Dio come persona debba scaturire dalla decisione e dalla scelta dell'individualità consapevole o se essa non sia il risultato d'una adeguazione alla realtà dell'universo in quanto tale, e quindi alla stessa molteplicità dei soggetti. Spetterà al pensiero contemporaneo e ai suoi indirizzi più radicali cercare di sciogliere questi nodi.

---

[18] *I massimi problemi,* cit., p. 229.

FRANCESCO BONATELLI

ROMEO CRIPPA

PSICOLOGIA ED ETICA NEL PENSIERO DI FRANCESCO BONATELLI

1. *Lo spiritualismo del Bonatelli.*

Ad un primo richiamo la figura di Bonatelli si presenta alla mente per il suo spiritualismo. Tale riferimento trova conferma nel periodo in cui egli vive vale a dire del dominante positivismo, nel confronto, per certo aspetto emblematico, con l'esponente più significativo di quello italiano, l'Ardigò, suo collega di insegnamento all'Università di Padova. In questo senso la collocazione spiritualistica diviene particolarmente espressiva, mentre l'imperante se pur non sempre incisivo scientismo e l'affermarsi del neo-hegelismo venivano isolando la prospettiva speculativa contribuendo alla caratterizzazione di figura alquanto solitaria che accompagna il Bonatelli. Non mancano certo gli autori contemporanei — e non sono pochi — che si muovono in un orizzonte che richiama quello del Bonatelli — dal Mamiani all'Acri, al Conti, al Villa — sussite lo svolgersi di una riflessione che nella continuità di tematica caratterizza il pensiero italiano del periodo e non solo di questo, perchè la ricerca della nuova Italia non è solo quella che si dispone attorno alle figure dell'Ardigò, di Gentile e di Croce, ma queste restano in effetti dominanti.

Ciò che continuamente riporta e conferma la validità della qualificazione spiritualistica non è il posto che nell'opera del Bonatelli tiene la trattazione sistematica dei temi propri di questa concezione, dalla sussistenza dell'anima al modo del nostro conoscere e del nostro agire, ma è la convinzione con la quale la conclusione teistica si propone quale fattore portante e direttivo della realtà. Si apre in tal modo il problema, che si pone anche per il Varisco, del rapporto tra la filosofia e la concezione religiosa, ma ciò che preme

osservare in relazione a questa qualificazione di spiritualista è il senso di disillusione che per certo aspetto lascia la lettura delle opere di Bonatelli (gli scritti impegnativi più che quelli di occasione) per quanto concerne appunto — per usare il titolo di un'opera maggiore del Varisco — i massimi problemi. Tuttavia si avverte come il riferimento ad essi sussista e non sia consentito dimenticarli nel prevalere delle analisi.

In questo senso l'insistere sulla qualificazione spiritualistica mira a richiamare quasi a se stessi il compito di intendere la presenza nel pensiero italiano contemporaneo di una componente di cui si colgono al suo rapsodico presentarsi i legami più palesi ma di cui resta sottesa o non ugualmente approfondita la possibile o reale continuità. Della direttrice spiritualistica si dà un frantumarsi nei pensatori minori della fine dell'Ottocento e un disperdersi se non dissolversi di fronte all'affermarsi del positivismo e della ripresa criticista, nonchè del progrediente hegelismo, e ciò mentre un senso limpido di realtà proviene dalle pagine di Bonatelli, da quelle diversamente orientate di Guido Villa [1]. Non è solo la convinzione religiosa e la formazione così attenta alla filosofia tedesca, agli apporti herbartiani e lotziani, che spiegano nel loro confluire la forza della qualificazione data, ma un accedere alla coscienza che, malgrado la conoscenza del pensiero kantiano, della tematica rosminiana e degli svolgimenti del pensiero contemporaneo, non fa suo come termine di riferimento critico e di indifferibile travaglio — come è pur stato di Rosmini e di Gioberti — il riferimento trascendentale, e, senza per questo sentirsi nè essere avvertito estraneo al filosofare del tempo, pone la coscienza, e non l'Io, quale cardine della prospettiva. Le critiche di Gentile sono chiare e la denuncia di dualismo è precisa, ma ciò non porta a qualificare del tutto superata la concezione bonatelliana in quanto, con l'eco di tematiche operanti in altro orizzonte speculativo — da quello tedesco in particoalre a quello francese — essa consente di capire come l'indagine filosofica non si muova, per quanto riguarda il pensiero italiano del periodo, tra i due estremi del positivismo e dell'idealismo con la sicurezza dell'affermazione di questo, ma si svolga con una componente antropologica di matrice spiritualistica, in una consapevolezza della centralità della coscienza che non può esser dimenticata nei confronti della potenza inglobante dell'Io. L'indagine bonatel-

---

[1] Di cui ricorderemo *L'idealismo moderno,* Torino, 1905.

liana ha una sua continuità e proprio l'autonomia di questa posizione conferma la vitalità e non soltanto la pura effettualità culturale di una posizione. Al confronto, è più difficile da qualificare spiritualistica come quella del maestro la prospettiva del maggior discepolo di Bonatelli, il Varisco, che pur propone con energia il tema del soggetto coscienziale.

Certamente ciò che colpisce nello spiritualismo bonatelliano — e la questione è più pertinente di quanto possa apparire con lo svolgimento dello spiritualismo cristiano successivo — è l'assenza di ogni accenno o richiamo al travaglio della coscienza cattolica quale si esprime nel modernismo, e ciò tenendo conto non solo della convinzione ma del sostanziale orizzonte religioso della concezione stessa. Ciò aprirebbe il discorso sul posto del riferimento al cattolicesimo, di quanto essa abbia bloccato, come nota appunto il Varisco, il definirsi in forma sistematica del pensiero del Bonatelli per il timore di provocare delle crisi nei credenti dato il rischio di non collimare adeguatamente con la dottrina della Chiesa. Come nota il Gentile, sintetizzando il problema nella drasticità di un noto giudizio: « Non si può dire che il Bonatelli non sia stato un gran filosofo, perchè fervente cattolico, ma piuttosto che fu un fervente cattolico perchè non abbastanza filosofo » [2].

Ma al di là di questo, e anche per dire di esso, vale la pena di richiamare il distacco o il silenzio nei confronti della crisi precisa del cattolicesimo italiano contemporaneo. Si tratta, in fondo, di un nascosto e non certo voluto ritorno alla doppia verità, oppure di una distinzione — diremmo tutta tomistica e tradizionale — di filosofia e di religione? quando non si debba ridurre, ma non pare, a una questione di formazione culturale? Costituisce questo un interrogativo forse senza risposta e alla fine tale da non incidere sostanzialmente sulla comprensione e valutazione del pensiero del Nostro. La realtà di un'ispirazione resta fuori discussione [3] e nel modo di procedere

---

[2] G. Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia,* vol. I, *I Platonici,* Messina, 1917, p. 237.

[3] Si ricordino le disposizioni testamentarie relative alla convinzione religiosa di chi lo volesse commemorare.

« . . . Dichiaro di essere mio vivissimo desiderio, che se, dopo la mia morte, qualcuno avesse a fare una pubblica commemorazione di me, in questa affermi esplicitamente essere io sempre vissuto nella Santa Religione Cristiana, Cattolica, Romana, e in questa aver sempre trovato aiuto nelle difficoltà, conforto nelle amarezze, quiete

autonomo tale rimane il termine cui la riflessione mira e da cui trae nutrimento, mai denunciandosi, se non in casi eccezionali la determinante presenza [4].

L'assenza di sistemazione suona conferma della profondità della configurazione spiritualistica del Bonatelli. Che forse non sviluppa e sistema per prudenza, per quanto un'operazione del genere è costata a Rosmini e Gioberti; forse per la profondità di convinzioni e l'intrinseca forza di quanto viene affermato. Poichè al termine della lettura delle indagini del Nostro, quando ci si trova dinanzi alle affermazioni metafisiche, si desidererebbe e attenderebbe una più ampia trattazione, e si avverte un margine di scontato nelle conclusioni; ma insieme a questo dato, che limita la forza del discorso, si fa palese l'affidarsi a quelle verità per l'implicita ricchezza che questo stesso silenzio palesa. Non si ha cioè un possibile spegnersi nella riproposta tradizionale di esse, ma un disvelare la vita che si porta in sè. Quella vita che lo

---

nei dubbi. Perciò desidero pure che chi si incaricherà d'un tale officio sia o si professi cristiano cattolico. Chi non fosse tale, o non facesse la dichiarazione sopra accennata, massime parlando davanti a giovani studenti, sappia che mi recherebbe un fortissimo dispiacere ».

In A. GNESOTTO, *Il filosofo,* in *Francesco Bonatelli,* 1830-1911, in « Brixia sacra », Anno II, 1911, p. 220.

[4] E qui vorremmo ricordare — e lo si permetta perchè è un aspetto significativo e un po' trascurato della personalità di Bonatelli — un sonetto in vernacolo *Mens vigilat* per richiamare, sulla battuta del tocco nel silenzio della notte e nell'incombere di timori, una più alta presenza confortatrice.

MENS VIGILAT

If mai pröat, pasat la meza not,
Quand la cità la par töta 'ndormenta,
E per le strade no sa sent negot
Föra che 'n quach malat che sa lamenta;
Se, töt en d'ön moment, el suna 'l bot,
Quel tonc! isè 'mpruís quasi 'l spaenta;
Però 'n del istes temp el ga vargot,
Che 'l par che 'l lase l'anima contenta.
La par 'na us che dize: Ghe Vargü,
Che fa la guardia al mond endormentat;
Se i dorem töcc, nol dorem miga Lü.
E fin che 'l temp el pasa misürat,
E i minücc ie cöntacc a ü a ü
Stè sicür, el Penser l'è desedat.

Dalle — *Ore felici* — Versi di F. BONATELLI - Padova, 1881, in *Commemorazione di F. Bonatelli,* Chiari, 1912, p. 24.

spiritualismo francese contemporaneo sa cogliere e riproporre attraverso l'evidenziazione dell'aspetto morale della ricerca filosofica, onde si ha il « metodo morale » e la cosiddetta « filosofia praticante », la ricerca cioè che con il Gratry e l'Ollé-Laprune chiede la pratica delle verità di ordine etico (Dio, la libertà, l'anima immortale) per conseguirne la conoscenza, il Bonatelli raccoglie nell'indagine psicologica e la dà nella pacata intensità con la quale chiaramente argomenta e ripropone quelle stesse verità metafisicamente essenziali.

2 *Il proporsi della psicologia.*

Potremmo ancora dire che la psicologia è il campo del suo sapere specifico, se non anche della sua testimonianza cristiana. Si propone in questo settore quello che è l'apporto diremmo maggiore di Bonatelli e il modo di accesso anche più naturale ed abituale al suo pensiero, vale a dire attraverso lo studio della realtà coscienziale. Nella prolusione letta all'Università di Padova nel dicembre del 1867 precisa in modo limpido quale è il posto « della psicologia nel sistema della scienza ». La collocazione della psicologia all'interno di tale sistema della scienza non può certo far pensare a una qualche concessione al positivismo. In una prelezione tenuta nella stessa Università Bonatelli è esplicito nei confronti di un'antropologia di carattere positivistico (pur non disconoscendo l'apporto che può venire dall'osservazione concreta di fronte ai rischi dell'astrattezza) e afferma il legame della conoscenza psicologica con i più alti aspetti della speculazione. « Con la psicologia — così egli ancora dice nel suddetto discorso — si penetra nel santuario della metafisica » [5]. A questa dichiarazione Bonatelli tiene ampiamente fede, e se ricordiamo la denunciata assenza di una vera e propria sistemazione di ordine speculativo si potrebbe dire che tiene fede in modo esclusivo, tuttavia senza mai dimenticarsi in questo sapere del santuario della metafisica, il termine usato per qualificare il luogo di questa dicendo già molto del modo di concepirla. E proprio per questo riferimento che sostiene sempre il suo pensiero, lo stesso metodo unisce al procedere inquisitivo, dimostrativo delle

---

[5] « L'investigazione psicologica è il vestibolo necessario per cui si penetra nel santuario della metafisica » (in F. BONATELLI, *La psicologia nel sistema della scienza.* Prolusione letta all'Università di Padova il 14 dicembre 1867, Torino, 1868, p. 10).

scienze quello integrativo della metafisica. Ma la predominanza del tema e della ricerca di natura psicologica più che del provare e argomentare metafisico permane.

Ciò che subisce colpisce nel Bonatelli, tenendo conto del modo di indagine così analitico, è la precisione con cui egli prova la sussistenza della coscienza, non cedendo o non avendo per un momento la tentazione — pur presente in forme di spiritualismo — di dire di essa attraverso l'esortazione. Nel bel testo per i Licei intitolato *Elementi di psicologia e di logica,* Bonatelli è chiarissimo. E non si tratta solo di capacità didattica, perchè si avverte come la chiarezza del dire sia limpidità di pensare, al punto che la sollecitazione alla riflessione e all'approfondimento viene continua. Così il fatto psichico è definito come quello che nell'ordine naturale non può essere osservato, ossia conosciuto direttamente se non da quell'essere che ne è il soggetto, cioè da quello nel quale il fatto stesso si compie. Il fatto psichico è conosciuto direttamente, cioè senza l'apporto di organi corporei esterni (e in questo senso esterno è anche una parte intimissima di noi come il cuore). I sensi non servono. Qui non si ha nè fisico, nè mentale (come razionale), nè etico, e si propone lo psichico [6].

L'argomentazione è persuasiva e si avverte come di qui possa procedere un discorso che concluda alla funzione portante dell'anima, presente come termine ma non vincolante minimamente l'indagine. Per richiamare il distacco dal procedere del moralista ricorderemo come in Ollé-Laprune [7] non si trovi un modulo simile, al punto infatti da concludere per un Bonatelli decisamente spiritualista ma non per questo, in modo altrettanto sicuro e malgrado l'identica convinzione religiosa, moralista.

Bonatelli appare al confronto più teoretico, più osservatore; e questo viene ancora a confermare — proprio per non impoverirne l'indagine in un ormeggiare criticamente la tematica positivistica nella ripresa di indicazioni herbartiane e lotziane — la componente spiritualistica del suo pensiero. Bonatelli certamente chiede più di conoscere che di operare, come è invece della filosofia praticante, mentre non incombe, come è di questa, la conclusione religiosa.

Questa resta interiormente determinante, ma Bonatelli, agostinia-

---

[6] F. Bonatelli, *Elementi di psicologia e di logica,* Padova, 1899 3ª, p. 11-13.

[7] Cf. *Ollé-Laprune* (Antologia essenziale), a cura R. Crippa, Brescia, 1948.

no diremmo nella centralità della coscienza e di quanto si scopre in essa, rimane un platonico nel modo di affermare le realtà del pensiero. Questo senza dimenticare quale sia il rapporto privilegiato tra metafisica e psicologia, in cui si fissa l'aspetto più significativo della personalità speculativa del Nostro, lontano dal modulo più classicamente etico-introspettivo e più vicino a quello scientifico-gnoseologico. In *Percezione e Pensiero* così infatti egli osserva:

« Supponete per un momento che la psicologia riduca tutto il nostro potere conoscitivo alla suscettibilità di certi tessuti di essere modificati dall'azione chimica o fisica d'un agente esteriore e sappiatemi dire che cosa diventerà in tal caso l'ontologia. Supponete che i nostri concetti tutti quanti siano un elaborato necessario, specie di distillato di sensazioni, e l'*essere, la sostanza, la causa, lo spirito, la materia, spazio, finito, infinito* e via via, vi diventano un tessuto di ragnatele, una fantasmagoria destituita d'ogni consistenza propria, non più un oggetto di scienza » [8].

Ma per chiarire la posizione e togliere ogni dubbio su un impossibile concedere all'impostazione positivistica egli osserva:

« Vero è che, a voler essere rigorosamente coerenti, col valore obbiettivo di quei concetti sfuma e si dilegua non solamente la metafisica, ma ogni scienza e però la stessa psicologia che ci aveva condotto a codeste conseguenze. Il che vuol dire che una tale psicologia, mettendo capo a siffatte conclusioni, si avvolge in un circolo senza uscita ed è virtualmente suicida; perchè in ultima analisi chi infirma il valore della conoscenza (e, tolto il valore obbiettivo di quei concetti capitali, il conoscere diventa una parola senza senso) non ha più diritto di nulla affermare e quindi nemmeno la verità del suo sistema » [9].

Il primato dell'aspetto platonico, o più propriamente spiritualistico, appare chiaro e non solo diremmo come termine finale ma come criterio direttivo pur nella peculiarità dell'indagine psicologica. Perchè uno dei pregi della ricerca del Bonatelli — per cui è possibile all'Alliney proporre una interpretazione e una lettura fenomenologica del Nostro — sta nella chiarezza singolare che è propria dell'indagine,

---

[8] F. BONATELLI, *Percezione e pensiero,* Parte III, in Atti Istituto Veneto, Serie VII, vol. VI, 1895, citato da *Bonatelli* (Antologia essenziale) a cura di G. Alliney, Brescia, 1947, p. 102.

[9] *Op. cit.,* p. 102-3.

che senza certo misconoscerne il valore lascia appunto a lato il metodo più classicamente introspettivo e conduce un esame che persuade per la sua limpidezza; e ciò quando sollecitazioni positivistiche e idealistiche, e ancora suasioni spiritualistiche, potevano fare meno incisiva l'indagine stessa.

Ma quale è, si chiede Bonatelli negli *Elementi di psicologia,* la sede delle energie psichiche? chi sente, ricorda, pensa, vede? [10].

« La matrice subiettiva di tutti i fatti intimi, come le memorie, gli affetti, il pensare scientifico, la volontà non sembra infatti presentare la più lontana analogia con le funzioni fisiche, chimiche, fisiologiche. Come spiegare l'unità che è il carattere essenziale della vita psichica? La composizione meccanica delle forze e dei movimenti presuppone un punto indivisibile d'applicazione. Dov'è qui codesto punto? Sarà forse tale ciascun atomo? Avremo allora tante coscienze quanti atomi. O saranno forse alcuni atomi privilegiati? O uno solo per ciascun corpo vivente? D'altre coscienze, che risiedano entro di noi, non v'è traccia nessuna e se pur ci fossero, chi e come mai lo potrebbe sapere dacchè ogni coscienza è chiusa in se stessa e impenetrabile alle altre? In ogni caso quella che chiamiamo nostra è una.

Qualunque abbia a essere la natura del subbietto, questo senza fallo deve esser uno e semplice.

Infatti se tutti (gli atti) non fossero atti d'un medesimo ente, sarebbe distrutta la nostra identità personale. Ora noi abbiamo la certezza immediata, incrollabile, di questa identità: noi siamo certi che quell'Io che prima ha provato un piacere, è il medesimo che da poi ha provato un dolore, che quello che ha pensato A è il medesimo che ha pensato B.

Noi apprendiamo direttamente l'esser nostro reale.

Ma la natura o essenza dell'anima è conoscibile? Da quello che s'è detto risulta che ognuno ha l'apprensione diretta dell'anima propria, come, sostanza dell'*Io,* come base reale di tutti i suoi atti e stati. Di qui è possibile indurre qual sia la sua natura?

Ma l'anima si distingue dallo spirito? o queste due voci s'hanno a riguardare come sinonimi?

Certo i due concetti differiscono; l'anima è principio della vita e del senso; lo spirito è principio intelligente e razionale. Perciò ai bruti s'attribuisce un'anima, all'uomo uno spirito. Ma cadrebbe in errore chi perciò ascrivesse all'uomo due principii, un'anima e uno spirito; perchè il più contiene il meno e l'unità assoluta della coscienza, nonchè l'attinen-

---

[10] *Elementi di psicologia e di logica,* p. 249.

za e l'intreccio perpetuo dei fatti della sensibilità con quelli dell'intelligenza e del volere (onde risulta evidente che unico è il loro subbietto) dimostrano che in noi non v'è che un solo principio animatore. Il che si esprime dicendo che l'anima umana è uno spirito » [11].

E questo spirito è immortale — così sintetizza Bonatelli con argomentazione che si lega all'essenza di esso — in quanto « un ente rigorosamente semplice, qual'è l'anima, non può cessar d'esistere per decomposizione ». E non dimenticando che senza la durata della coscienza l'immortalità non avrebbe alcun valore, unendo al riferimento ontologico quello teleologico e morale, egli osserva:

« Un ente, che ha ragione di fine e non di semplice mezzo, non si può ammettere senza contraddizione che cessi d'esistere.

L'argomento teleologico ha anche un altro aspetto, in quanto considera la finalità universale. Se le anime cessassero quandochessia d'esistere, tutto sarebbe come non fosse stato, tutto sarebbe stato indarno. Il che vorrebbe dire o che la creazione non avesse avuto alcun scopo o che Dio fosse stato impotente a raggiungerlo. Ipotesi l'una e l'altra repugnanti al concetto di Dio »[12].

Si aggiunga poi l'argomento tratto dalla partecipazione dell'uomo al divino in quanto è tale perchè nella sua natura porta l'impronta del Creatore. Egli è *particeps rationis,* come suona la profonda espressione latina, cioè colla conoscenza del vero, coll'amore del bene, coll'ammirazione del bello, egli entra a far parte del regno dell'assoluto. Questo suggello, a cui l'anima umana si impronta, è il marchio dell'immortalità [13].

La natura del testo (che è appunto per i Licei) fa rapido lo svolgimento del discorso ma non altera il procedere del Bonatelli e mostra, pur nella forza persuasiva, come sussista, anche là dove il ragionamento si svolge con maggiore ampiezza, una sinteticità di procedere per quanto concerne le questioni prime che costituisce la ragione di quella domanda che i critici, da Gentile al Varisco all'Alliney, si sono posti sulle ragioni dell'assenza di sistematicità del proprio pensiero alla quale si è fatto cenno.

---

[11] *Op. cit.,* pp. 253-58.

[12] *Op. cit.,* pp. 259-60.

[13] *Ivi*

3. *Coscienza e realtà.*

Tenuto conto dell'ortodossia spiritualistica e cattolica della prospettiva, è da evidenziare, con l'immediatezza del richiamo platonico, la collocazione dell'essere nella coscienza còlta nella sua attività.

Interessante e significativo — e proprio mentre viene maturando la ripresa dell'hegelismo — è il modo con il quale Bonatelli enuclea dal processo psichico lo svolgersi del pensiero e la realtà delle idee. Egli osserva come

« Davvicino strinse il concetto del pensiero il Lotze, additandone come carattere fondamentale il *riferire,* poichè tutte le relazioni del mondo non costituirebbero mai altro che una possibilità e questa rimarrebbesi in eterno in uno stato meramente potenziale, sarebbe sempre una pura possibilità d'esser pensata, se non ci fosse l'attività vivente del riferire.

Senonchè l'atto del riferire, mentre indica giustamente il processo cogitativo in quanto parte da un termine per andare all'altro e da questo ritorna al primo, non ne determina un altro carattere pur essenziale, che è l'affermazione.

Le forme del pensiero non sono che tre: il concetto, il giudizio e il ragionamento, e non è possibile concepire un pensiero qualsiasi, che non cada sotto una di queste categorie.

Ma il ragionamento si compone di giudizi, il concetto poi non è che un tessuto quasi uno sviluppo di giudizi; sicchè non dubitiamo d'asserire che il concetto del pensare, per quanto si sprema e analizzi, non contiene nient'altro che la funzione giudicatrice » [14].

Il passaggio dal momento psicologico a quello gnoseologico è qui chiaramente svolto e si può cogliere come, nel concatenarsi dell'indagine, non si abbia confusione di campi. E come capacità di suscitare interesse cui fa cenno il Gentile si confermi [15].

Se ne ha ancora la prova per quanto concerne la determinazione

---

[14] *Percezione e pensiero,* Parte III, in *Bonatelli,* (Antologia essenziale), pp. 113-14.

[15] « Gli scritti del Bonatelli, se qua e là riescono alquanto prolissi, in generale sono una lettura veramente gradita... E però i libri del Bonatelli potranno essere sempre cercati e letti con profitto » (G. GENTILE, *op. cit.,* p. 236). Non diremmo però questo de: *La coscienza e il meccanesimo interiore* (Padova, 1872) e dell'esposizione critica della filosofia di E. Hartmann (*La filosofia dell'inconscio di E. von Hartmann,* Roma, 1876).

della realtà dei contenuti del pensiero. A chi osserva che le essenze assolute non possono essere altro che pensieri e che pertanto non sarebbe giustificato il carattere di obiettività che si vuol loro attribuire riducendole quindi a stati di coscienza, Bonatelli osserva.

« Se un criterio siffatto s'accetta come conclusivo, quello che vale delle entità ideali varrà a pari titolo anche per qualsiasi altra entità. I corpi stessi, tutto insomma quello che costituisce il mondo esterno, dove e come ci è dato? Di certo in niun altro modo che come modificazioni nostre, sensazioni, rappresentazioni, pensieri.

...Ci si presenta dunque un dilemma: o il solipsismo assoluto, l'io che assorbe tutto in se stesso, compresi anche tutti gli altri io che appariscono come esterni al mio e indipendenti, o, se l'argomento non vale per il mondo materiale e gli altri subbietti, non varrà nemmeno per le entità ideali. Il che vuol dire che l'argomento addotto a dimostrare che le essenze sono nostri pensieri e null'altro, non prova niente, perchè prova troppo. Non c'è via di mezzo...

Voglio dire che, se la realtà del mondo esterno è dimostrata e garantita da ragioni, che possono non essere applicabili al mondo delle idee, il fatto che le nostre rappresentazioni sensate, sebbene in sè subbiettive, corrispondono a una realtà esterna, prova almeno questo, che la forma subbiettiva del concepimento non basta a escludere in via generale e assoluta l'obbiettività della cosa concepita. Di che scende per logica necessità che le *essenze,* benchè il luogo immediato (ci si permetta questa espressione) della loro esistenza sia la nostra coscienza, *possono* avere anche un'altra forma di realità, cioè possono essere fuori della nostra coscienza. Se anche *siano* o forse *debbano* essere, cioè avere questa esistenza estrasubbiettiva anzi obbiettiva, è un'altra questione ».

Piuttosto ci par necessario vedere se alle idee debba con Platone e con l'Hegel vendicarsi una indipendenza assoluta, una assoluta priorità, ovvero, coi filosofi cristiani, assegnar loro come fondamento sostanziale e quasi luogo d'insidenza Dio stesso [16].

Appare fondato pertanto affermare che il pensiero — e quindi implicitamente la coscienza che ne è il luogo — ha il reale come oggetto.

« Infatti, potendo noi parlare e quindi pensare di cose reali, è mestieri che possediamo anche il concetto della realtà e che possiamo applicarlo come predicato.

---

[16] *Percezione e pensiero,* P. III, in *Bonatelli* (Antologia essenziale), pp. 119-20.

Si dirà forse: ma codesta realtà pensata, appunto perchè pensata e null'altro, è ancora una mera possibilità.

Donde la contraddizione d'un reale puramente possibile, d'un reale non reale.

Anche questa difficoltà per altro dilegua ove si rifletta che questa opposizione tra il contenuto di un concetto e la sua natura in quanto concetto non è propria solo del concetto di realtà, ma d'altri innumerevoli. Il concetto del rumore è forse rumoroso? Abbiamo dunque un rumore che non è un rumore. Il delitto pensato non è un delitto. E così via. Che meraviglia dunque se il reale in quanto pensato, non è un reale ma un possibile?

Ma l'obbiezione è valida solamente quando le possibilità o essenze si riguardino come semplici produzioni del nostro pensiero, fuori dal quale siano uguali a zero; in tal caso sarebbe davvero illegittimo il passaggio dal possibile al reale. Ma se si riconosca l'obbiettività dei possibili, se il regno delle essenze si consideri come qualcosa indipendente dal nostro pensiero, sparisce l'incongruenza rilevata dall'obbiezione. Il possibile e l'esistente sono bensì differenti tra loro, ma l'uno e l'altro stanno di fronte al nostro pensiero come entità che sono in se stesse, sia che noi le pensiamo o no » [17].

E' interessante osservare come il tema dell'esistere e quindi del riconoscimento del reale si svolga da una concentrazione di realtà nel pensato, nel possibile, non per un intervento esterno. Non si vuole l'idealismo ma il primato resta chiaramente al pensiero e allo spirito, soprattutto perchè, come si ha modo di cogliere nello svolgimento dell'argomentazione, il pensiero si svolge tutto nella coscienza. Sotto un certo aspetto si può dire che il reale è tale non già perchè sperimentato a cagione dell'irrompere del senso (pur non sconfessandosi il sentimento) ma perchè *più possibile,* come lo è appunto il concetto di rumore rispetto al rumore; che se fosse esso a determinare il riconoscimento di realtà (ma è pure in base al suono che avvertiamo che si può dire che il rumore c'è e quale sia) non potremmo sfuggire a una conclusione materialista o a un dualismo neppure cartesiano. Bonatelli osserva:

« Che la realtà sia concepibile, pensabile, in altre parole, che noi abbiamo l'idea o il concetto della realtà, noi l'abbiamo veduto poc'anzi e osservammo che anche la realtà ha il suo posto nel regno dei possibili, nel regno

---

[17] *Op. cit.,* P. III, in *op. cit.,* pp. 127-28.

delle idee: e tutti quelli che ciò hanno negato, escludendola così dal campo del pensiero per farne un qualcosa radicalmente diverso, non hanno badato che se così fosse, nessuno mai ne avrebbe parlato ed essi medesimi non avrebbero potuto attribuirle nessun carattere, nè anche quello d'essere opposta al pensiero...

Se io dunque d'un S qualunque affermo che esiste, questo giudizio, a differenza di tutti gli altri, farà forse un salto dal mondo delle idee in quello dei reali e il soggetto (S), il quale nell'incoare il giudizio era un puro concetto, a giudizio compiuto sarà diventato un ente reale. O resterà concetto come prima? Ma allora io avrei affermato l'esistenza non d'un ente ma d'un concetto, affermazione della quale certo non c'era bisogno...

La soluzione di questa difficoltà si trova osservando: 1. che soggetto e predicato d'un giudizio qualunque, in sè, non possono essere se non concetti, cioè *pensati*; 2. che il contenuto del concetto di *realtà* implica un riferimento all'ordine degli esistenti. In forza di questo riferimento il pensiero, pur rimanendo sempre pensiero, cioè lavorio mentale interno, accenna a ciò che è fuori del pensiero, che non è pensiero. Così il reale può diventare oggetto del pensiero » [18].

Ma è ancora da osservare che se qui non intervenisse determinante la consapevolezza della coscienza il procedere resterebbe ancora esteriore, nota infatti il Bonatelli:

« La percezione sensitiva, considerata in sè, non contiene un criterio della sua validità obbiettiva. Donde le verrà dunque un siffatto criterio? O per dir meglio, che cosa si dovrà aggiungere alla percezione esteriore dei sensi, perchè questa diventi cognizione d'una natura esteriore?

La scuola kantiana e con essa molti altri ammettono nell'uomo un così detto *senso interno*. Questa espressione, benchè profondamente inesatta, è adoperata tuttavia a designare un fatto reale, cioè la percezione che noi abbiamo di ciò che accade entro di noi medesimi. Senonchè vuol essere notato a questo proposito come basti un termine inesatto per falsare una teoria. Kant dall'avere considerato la percezione intima come una specie di senso fu condotto a negare anche a questa il valore di vera cognizione, riducendo anche l'io a puro fenomeno. Il che egli non avrebbe fatto qualora la percezione stessa gli si fosse mostrata qual'è, semplice coscienza, consapevolezza di sè. La percezione interiore è per sè una vera cognizione; perchè essa contiene la verità materiale, cioè la corrispondenza tra la rappresentazione e la cosa rappresentata.

...Avendo pertanto il pensiero, nella coscienza di sè e dei suoi atti,

---

[18] *Op. cit.*, P. III, in *op. cit.*, p. 128-30.

raggiunto pienamente un oggetto, una cosa in sè, egli non avrà mestieri d'altro a penetrare nelle entità fuori di lui che di ripeter fuor di sè e applicare al mondo dei fenomeni quella notizia, che gli è inerente, di sè medesimo. Di che apparisce come lo spirito umano, anzichè apprendere pienamente l'esistenza del mondo corporeo, comincia il corso delle sue conoscenze dall'apprendere l'esistenza d'altri enti spirituali.

...Inoltre la maggiore o minore analogia del fenomeno esterno con quelli che ci offre il nostro stesso corpo induce a supporre in quello un principio non più identico al nostro, ma simile a questo sotto qualche rispetto. Così perveniamo a conoscere una serie di enti che gradatamente ci allontanano dall'uomo, togliendo dalla nozione reale, che abbiamo di questo per la coscienza, tutte quelle qualità che più non sono compatibili col fenomeno esteriore. Così discendiamo dall'ente ragionevole all'animale... al vegetale... Finalmente, a forza di *depotenziare* il principio animatore, noi perveniamo alla nozione della forza bruta, inorganica. E difatti che idea abbiamo noi della materia?... Or bene prendiamo ad esaminare questo concetto, rivolgiamolo a tutti i lati e troveremo senza fallo che, come è impossibile decomporlo in altri ed è del pari impossibile derivarlo dalle percezioni sensibili, così o converrà dire essere un concetto che la nostra mente possiede a priori — nel qual caso resterà a domandarsi da qual criterio essa possa esser guidata nel farne applicazione, con qual diritto possa introdurlo là dove nulla si trovò di affine al medesimo — ovvero dovremo conchiudere essere quello l'ultima riduzione possibile del concetto della nostra vita intima » [19].

Bonatelli conclude affermando il carattere *sperimentale* del concetto di realtà; se pure vada evidenziato il carattere proprio di questa sperimentalità per quanto si presenti consonante con il nostro esperire; peculiarità che va colta appunto nella primalità della coscienza e nel conseguirsi per essa del carattere di realtà. E questo contatto concreto e ambiguo, e insieme limpido, se è consentita la coesistenza dei termini, verrà provato dall'ampio esame della funzione del sentire. Un argomentare che concerne la struttura del conoscere e del reale ma che è intrinsecamente psicologico.

Ad esso è legata l'affermazione del concetto di sostanza e di causa.

« Infatti, se sostanze non esistessero, se cioè non esistesse cosa veruna in se stessa, tutto sfumerebbe nel nulla, dacchè tutto esistendo solo in altro o per altro, mancherebbe di quest'altro cui ha bisogno d'appoggiarsi, quelle

---

[19] F. Bonatelli, *Pensiero e conoscenza,* in *op. cit.,* p. 131-35.

teorie che negano la sostanzialità d'ogni ente materiale, che tutto vogliono ridursi a puro fenomeno, debbono almeno riconoscere un subbietto, a cui i fenomeni appariscano; nè codesto subbietto può essere alla sua volta fenomeno, dacchè a tal uopo avrebbe daccapo bisogno d'un subbietto d'inerenza, di qualcuno cioè per cui fosse fenomeno e così all'infinito. Del resto questa ipotesi, oltre che mettere a un processo all'infinito, sarebbe in diretta contraddizione con la natura propria del subbietto...

Dunque, in ogni ipotesi, se inerenze, se fenomeni sono dati, è necessaria sia dato qualche subbietto esistente in sè, qualche sostanza »[20].

E per quanto concerne il concetto di causa e di indentità egli afferma.

« Il principio di causa ha la sua sfera d'applicazione solamente nel reale e più particolarmente nel cangiamento, nel *fieri*. Se A passi dalla non-esistenza all'esistenza o *vice versa,* se *A* dall'avere la determinazione *D* passi ad un'altra determinazione *D'* (che potrebbe essere anche solo il *non-D*) noi, in forza di questo principio, siamo obbligati a supporre un'*X*, che contenga la ragione di una siffatta novità, e noi chiamiamo la *X causa,* e il nuovo stato di cose *effetto.*

Medesimamente l'esigenza del principio d'identità ha un'applicazione vastissima, tanto vasta che abbraccia tutto il pensabile. *A* è *A,* e la negazione o anche solo il dubbio in tale rispetto equivale all'annichilimento del pensiero.

Ma è facile vedere che l'applicazione assoluta e universale di questo principio domanderebbe un mondo inaccessibile a qualsiasi processo, tranne che immanente e logico, qualche cosa come una geometria universale, un sistema inalterabile di verità. E nè anche gioverebbe il distinguere, come ad es. fece Parmenide, un regno del vero essere ed uno, meramente apparente, dell'illusione; perchè l'illusione medesima e i processi e i cangiamenti, che hanno luogo in questa, sono pure qualcosa, a quel modo che il sogno, per quanto privo di verità obbiettiva, è pure, in sè considerato, un fatto, un qualche cosa.

Da questo angiporto non si esce che pel principio di causalità, il quale viene a combinarsi con quello di identità sotto questa o altra analoga forma.

A è = *A*; ma l'esperienza ci presenta un *A* = *A'*. Questa seconda

---

[20] F. BONATELLI, *Studi di epistemologia,* in Atti del Regio Istituto Veneto, Serie VIII, vol. VII, 1905 citato da *Bonatelli* (Antologia essenziale), a cura G. Alliney, p. 137-8.

equazione, come tale, è inaccettabile. Che cosa si richiede per reintegrare il diritto della ragione? Si richiede un qualche cosa che ripristini l'eguaglianza, cioè un termine X, che aggiunto ad A' (o sottratto da A) lo pareggi ad A; dunque sarà $A = A' + X$ o, se vuolsi, $A - X = A'$. La X rappresenta la causa, come A' rappresenta l'effetto »[21].

Si colloca qui per il Bonatelli l'avvertimento dell'indiscutibile iniziativa nostra ad opera della volontà:

« Noi attingiamo il concetto di causa all'esperienza personale; noi siamo consci dell'atto nostro volitivo come d'un vero inizio e d'una vera attività causale, ogni qual volta alla volizione vediamo tener dietro l'affetto voluto »[22].

« E, operando un'azione ancora di *depotenziamento,* applichiamo all'interpretazione dei fatti esterni quel solo elemento che è necessario e sufficiente a renderli intelligibili. Così il volere, di cui siamo consapevoli in noi e che dapprima veniva trapiantato tal quale negli agenti esteriori, da cui si vedesse originare un processo, un movimento, si riduce da ultimo al nudo e astratto concetto di forza; cosicchè l'ente fuori di noi, a cui non potrebbe più adattarsi il concetto di volontà, mediante l'idea di *forza,* è concepito come causa, sebbene cieca e incoscente, dei fatti »[23].

Sempre si evidenzia il posto che occupa la coscienza, ed è interessante notare come quivi vengano a disporsi come centro di disvelazione e di riferimento l'anima e lo spirito stesso.

« Infatti essere un io vuol dire aver la possibilità di pensare se stesso. Donde si vede che se l'egoità in astratto è una pura relazione d'identità tra pensante e pensato, questa relazione suppone un qualche cosa di ben più profondo che non sia una semplice equazione? Che cosa suppone? In primo luogo l'intelligenza in generale, che è quanto dire la facoltà di affermare e giudicare, funzione che implica anche la capacità dei concetti. In secondo luogo la coscienza o consapevolezza, che implica l'attitudine ad avvertire i fatti interni e si può considerare come una specificazione dell'intelligenza, in quanto questa non è determinata dal suo oggetto, mentre la prima si riferisce alle condizioni subbiettive. In terzo luogo, l'auto-coscienza o coscienza di sè, che consiste nel ripiegarsi della coscienza sopra se stessa...

---

[21] *Op. cit.,* in *op. cit.,* pp. 140-41.

[22] *Op. cit.,* in *op. cit.,* p. 142.

[23] *Op. cit.,* in *op. cit.,* p. 143.

Di che deriva che l'autocoscienza o coscienza riflessa è presupposta dalla coscienza diretta e dall'intelligenza in genere.

Da tutte queste considerazioni risulta che l'io è il centro unico in cui s'appuntano, da cui procedono e in cui rientrano tutti i fatti subbiettivi, in particolare l'unità, per cui tutti gli atti di coscienza costituiscono un'unica coscienza.

E l'anima? L'anima è ancora questa medesima unità, ma non più considerata semplicemente come unità, come centro comune della vita psichica, sibbene come una sostanza reale, che sta sotto così ai fenomeni interni in generale, come in particolare alla coscienza.

...Possiamo dunque conchiudere che nella percezione di sè l'anima è appresa immediatamente soltanto come io cioè come subbietto permanente e identico a se stesso della vita psichica. Con questo è risoluto anche l'apparente paradosso che, essendo in fondo l'io e l'anima una stessa cosa, il primo sia oggetto di percezione e la seconda no » [24].

Se ancora si dubitasse della consistenza ontologica di quanto l'indagine viene rivelando il Bonatelli risponde criticando nella Appendice alla traduzione di *Microcosmo* il Lotze: « Che l'essere subbietto di fenomeni psichici in generale, importi durata sempiterna, potrà mettersi in dubbio; ma l'essere subbietto di una classe di fatti interni, pei quali s'entra in comunicazione diretta con ciò che del sicuro ha un valore assoluto ed è fuori del tempo, convincerà della necessità della sua durata immortale chiunque abbia salda fede nell'assolutezza del Vero e del Bene » [25].

Si avverte qui ancora il passaggio dalla psicologia alla metafisica, e insieme come lo spiritualismo bonatelliano non faccia posto a nozioni, ed esortazioni, pur avvertendosi che negare le verità prime significa rifiutare una realtà, lasciar perdere un'indiscutibile e non facilmente ricusabile densità ontologica che esse, *per experientiam et vitam,* diremmo, portano in sè; e perderle significa alla fine perdere la propria anima. Un sottile *timor* ontologico — che può essere anche avvertito di natura religiosa — ci pare caratteristico del Bonatelli, quasi percorresse il suo riflettere un continuo vibrare della campana che batte il tocco e che conforta, ma anche ammonisce, nel silenzio della notte.

---

[24] F. BONATELLI, *Percezione e pensiero,* P. II, in *Bonatelli,* (Antologia essenziale), pp. 96-101.

[25] E. LOTZE, *Microcosmo,* vol. I (versione, prefaz. e appendici di F. Bonatelli), Pavia, 1911, Appendice IV, p. 425-26.

4. *La centralità della coscienza.*

Conoscere il pensiero del Bonatelli significa quindi seguire l'esposizione — quasi nel senso etimologico del termine — di quanto è proprio di noi. Per lui « la coscienza, come osserva l'Alliney, non solamente è il centro a cui si riportano tutti gli elementi costitutivi della nostra personalità, ma è l'affermazione e *quasi la generatrice di se stessa* »[26]. E richiama un'affermazione del Bonatelli la ove dice: « chi bene osservi, soltanto con questa infinita riflessione, con questo infinito ritorno sopra di sè, è veramente espressa la natura propria della coscienza »[27]. Ne *La coscienza e il meccanismo interiore* egli osserva:

« Il primo carattere che contraddistingue la coscienza sotto qualunque forma, è, mi si passi il vocabolo, l'*internità*. Tutti gli avvenimenti si partono sotto questo rispetto in due categorie, quelli che si compiono *tra* gli esseri e quelli che si compiono *negli* esseri.

Chiamo fatti che si compiono *negli* esseri (e intendo sempre i singoli esseri che sono i semplici, non gli aggregati) quelli che non modificano o non solamente i loro rapporti con gli altri, ma loro stessi proprio.

La coscienza con tutti i suoi gradi e le sue modificazioni entra nella serie di questi fatti, anzi a maggior diritto ancora che non quegli altri fenomeni psichici testè nominati; pertanto quel carattere — l'internità, dico, — le compete per essenza »[28].

Ma si deve ancora precisare che non basta tale internità ma che specifico della coscienza è sapere della propria esistenza. E « codesto sapere è essenzialmente un riferimento e un'affermazione, un dire a se stessi qualche cosa, in altre parole un vero giudizio »[29].

L'atto di coscienza è un « processo che trascende il meccanismo quantunque su di esso si appoggi e abbia in esso la sua materia.

« E' vera e originaria attività e non puramente risultato. Tutti

---

[26] G. ALLINEY, *I pensatori della seconda metà del sec. XIX,* Milano, 1942, p. 63.

[27] F. BONATELLI, *Di alcune difficoltà psicologiche che si risolvono col concetto d'infinito,* in *Transunti della R. Accademia dei Lincei,* Serie III, vol. VIII, (1884), p. 229, citato nel volume suddetto, p. 61.

[28] F. BONATELLI, *La coscienza e il meccanesimo interiore,* Padova, 1872, p. 80-81.

[29] *Ibidem,* p. 81.

quelli che collocarono l'essenza del conoscere o nelle impressioni e reazioni organiche coi materialisti, o nelle sensazioni provocate da quelle coi sensisti, o in certe tracce e disposizioni che ne rimangano vuoi nel cervello vuoi nell'anima, o in un interno e immateriale movimento di questa (come Platone e Aristotele e tra' moderni il Trendelemburg), pare a me si siano dimenticati che tutto ciò nulla avrebbe servito ove non sia poi alla volta conosciuto dall'anima.

Ci si mostra dall'analisi dell'atto medesimo della coscienza, che implica sempre un giudizio, anzi è lo stesso giudicare, quella coscienza sopra discorsa essere tutt'uno con la scienza. La scienza pertanto nell'ordine ideale o puramente teorico sembra essere la dilatazione massima della coscienza, conciossiachè non sia possibile pensare scientificamente un concetto, se questo non si presenta alla mente con tutta la ricchezza del suo contenuto, più tutto l'ordine delle attinenze che lo connettono coll'intiero sistema; onde un giudizio, ossia un atto di coscienza, raccoglie e compendia in sè una moltitudine grandissima di giudizi ossiano atti di coscienza. Onde ben scriveva il Lotze che « ...Quanto più ricca diviene la coltura dello spirito, quanto più acutamente esso sa trovare le attinenze che collegano pensieri disparati, tanto maggiormente cresce l'ampiezza della coscienza »[30].

Oltre al Lotze si presenta al pensiero Leibniz, se pure subito si avverta la distanza tra questo modulo psicologico e il rappresentare tutto metafisico della monade.

La coscienza nel suo esatto significato, oltre la coscienza di sè medesimi, comprende la coscienza scientifica o ideale e l'estetica e la morale e la religiosa e la sociale.

« La coscienza siede, come a dire, signora nel centro dell'uomo, tutto assoggetta a sè, valica i limiti dell'istante presente, e con una mano rattiene il passato, coll'altra accelera l'avvenire. Davanti a lei come a tribunale supremo compariscono le forze che operano nell'uomo; essa guida il volere, critica i sentimenti, e costruendo la scienza padroneggia non solo l'anima e il corpo in cui ha sede, ma tutto il creato, e al di là di questo tocca a' confini dell'infinito. Qual forza troverem noi nell'uomo che a questa sia superiore? »[31].

Se si temesse nell'evidenziazione della capacità comprensiva e di iniziativa della coscienza se non il ritorno l'eco sotto veste spiritualistica

---

[30] *Op. cit.*, pp. 84-87.

[31] *Op. cit.*, p. 114-15.

di una tematica acosmica, così tentatrice nell'ontologismo di Malebranche, basterebbe a togliere ogni paura il richiamo all'esattezza della posizione aristotelica là ove congiunge in modo non certo accidentale l'organismo umano all'anima:

« spirito e corpo costituiscono un unico tutto, perchè l'uno è così appropriato all'altro, che quello svolge le sue facoltà e partecipa alla vita del mondo per l'intermezzo di questo e questo senza di quello non ha più la sua ragion d'essere, nè potrebbe essere quello che è. Nel che, a mio avviso, sta la verità della sentenza aristotelico-scolastica essere l'anima la forma sostanziale del corpo » [32].

La lettura bonatelliana di questa dottrina è bene espressa nel passo seguente là ove dice:

« Ne viene il singolare potenziarsi dello stesso meccanismo psichico sul piano dello spirito perchè il meccanismo psichico sebbene non possa mutare le sue leggi essenziali, che sono in ultima analisi ciò che costituisce l'animalità, è tuttavolta capace d'un progressivo perfezionamento, quando al governo di esso sieda il pensiero intelligente e la retta volontà. Nè potrebb'essere diversamente, posciachè, come più volte osservammo, ogni atto e fatto dello spirito, a qualunque ordine appartenga, s'impronta incancellabilmente nel soggetto in cui si compie. Così la coscienza viene gradatamente trasformando e migliorando il suo strumento psichico, come questo alla sua volta mobilita e perfeziona l'organismo corporeo » [33].

---

[32] *Op. cit.*, p. 213.

« Solo la subordinazione sapiente del meccanesimo psichico alla libera coscienza è feconda di utili e grandi risultamenti; per essa la scienza riproduce il reale senza disconoscere l'idea che lo governa, e si leva all'idea senza staccarsi dal reale in cui quella s'incarna; anzi quanto più si sprofonda nell'uno tanto più ritorna all'altra, di cui esso medesimo è un efflusso. Per essa l'arte attraverso alle mille gradazioni che il bello assoluto e immutabile assume nella vita concreta dell'uomo e nel suo commercio cogli altri esseri non si smarrisce e forvia, ma si è fatta abile a riprodurre le genuine sembianze del bello sotto forme sempre più varie, più elevate e profonde; per essa l'etica, il diritto, tutte le discipline che governano l'uomo individuo e sociale, vengono mano mano assoggettando le diverse forme, che il processo storico dell'umanità adduce, agli eterni e immutabili principii del giusto e del bene. La religione medesima, dovendo governare l'uomo tutto quant'è e compenetrarlo fino al midollo, richiede imperiosamente che si mantenga quella giusta relazione tra i due fattori d'ogni prodotto spirituale; essa pure, se una tale armonia venga meno, si deforma e snatura doventando a tenore dell'elemento che trasmoda o astratto razionalismo scemo d'ogni efficace azione sulla vita o tenebroso misticismo e superstizione » (*Op. cit.*, p. 254).

[33] *Op. cit.*, p. 254-55.

In tal modo si viene realizzando una spiritualizzazione del reale che non suona mai dimenticanza o ascetico distacco dal corpo e dal mondo. Se si volesse avere una percezione diretta anche se lontana per argomento di quanto si sta affrontando, basterebbe ricordare lo scritto del Nostro sul diritto di voto. Del quale egli vede titolare il capo famiglia in relazione al numero dei componenti del nucleo familiare stesso, considerando il compito sociale che nella responsabilità familiare egli esercita. Questo senso organico del reale in un pensatore che parrebbe attento esclusivamente al procedere della psiche costituisce un elemento da tener presente nella delineazione non solo dell'umanità ma della sua stessa personalità filosofica [34].

L'indagine che questi svolge insiste sul valore determinante della coscienza.

Bonatelli distingue la coscienza *diretta* che ha per oggetto, ossia che pone ed afferma a se stessa, una cosa qualsiasi, dalla riflessa in cui l'oggetto proprio e primario dell'atto è l'atto stesso « pensativo », e la coscienza di sè o *autocoscienza* che è quella che ha per oggetto noi stessi, ossia il nostro Io, vale a dire un Io che sa di esistere in un certo stato, che sa di essere ora passivo, ora attivo, in una parola che è trasparente a se stesso [35]. E contro Herbart che denuncia come contraddittorio il concetto dell'Io perchè questa coscienza non avrà coscienza se non dell'avente coscienza, e ciò all'infinito, Bonatelli osserva come la « riflessione infinita della coscienza sopra se stessa nonchè essere contraddittoria costituisce il coefficiente essenziale dell'atto conoscitivo ». E che l'Io « nella coscienza di sè non si trova ad aver presente il solo e nudo atto di coscienza, ma tutte le determinazioni psichiche... Esso è la consapevolezza di quell'unità personale, sempre varia eppure sempre identica a sè medesima da cui emana l'atto stesso momentaneo di questa consapevolezza » [36]. E pur essendo realtà individuale la coscienza è capacità di allargarsi e di avere presente e costituire in questo senso la consapevolezza di una società [37].

Il punto sul quale il Bonatelli insiste è la capacità della coscienza di avvertire non solo il mutamento sensibile ma quello stesso intellet-

---

[34] F. BONATELLI, *Intorno al fondamento naturale del diritto di voto,* Padova, 1882.

[35] *Elementi di psicologia e logica,* p. 102-3.

[36] *Ivi,* p. 104.

[37] *Ivi,* p. 105

tivo; e così non solo il dolore che prova ma il rapporto tra il tre e il nove, le cause della caduta dell'impero romano [38]. Tutta la vita psichica e intellettiva si raccoglie ed è presente nella coscienza. Ciò appare con non minore evidenza quando dal campo dell'avvertimento e della conoscenza si passa a quello dell'agire. Perchè se tutte quelle infinite riflessioni si compenetrano in essa, anche il volere si riflette infinitamente in se stesso, senza di che il volere non è originario, non è se stesso [39].

Ancora si potrà osservare — anche se la trattazione non ne trascura i diversi aspetti, dalla libertà, alla responsabilità — come l'indagine esamini con l'abituale chiarezza l'agire, ma come questo si interiorizzi in conoscenza più che in intensità di impegno e di perfezione. D'accordo, che si sta svolgendo un discorso di psicologia e non di etica, ma come sussiste persusivo il richiamo alla tensione infinitiva della coscienza, non si può dire altrettanto di quella perfettiva; vale a dire il momento « pratico », non appare primario. Gli « esprits » e il « coeur » pascaliani, non certo per sordità d'animo ma per modulo e orizzonte della riflessione, sono per nulla avvertibili. L'affermazione della centralità della coscienza e della funzione portante della psicologia non si chiude tuttavia in se stessa, bensì si articola nella viva delineazione delle componenti della coscienza.

E' da seguire il modo con il quale il Bonatelli esamina lo svolgersi progressivo della coscienza, dal primo sentire al conoscere chiaro ed alto, facendo un'analisi minuta, e insieme densa, dei processi elementari, delle sensazioni più immediate come le muscolari, e come da queste induca la prima determinazione di elementi basilari del conoscere. Il discorso qui si farebbe lungo, non riuscendo noi con l'esposizione o gli stessi richiami letterali nel loro composito affiancarsi, a rendere limpida la suasività del discorso, ma vale la pena di ricordare, a titolo esemplificativo, nel successivo confluire dell'apporto delle sensazioni muscolari, tattili, visive, la localizzazione delle sensazioni.

« Nelle sensazioni del tatto — così egli osserva — quell'elemento subbiettivo, che abbiamo chiamato *senso di pressione,* ordinandosi in forma spaziale a cagione della sua omogeneità combinata colle differenze dovute ai diversi punti del corpo che furono stimolati, determina e, quasi non

---

[38] *Ivi,* p. 102.

[39] *Ivi,* p. 228-9.

dissi, disegna il contorno superficiale del nostro corpo. In questa forma o schema vengono dappoi ad allogarsi, più o meno esattamente, tutte quelle altre sensazioni, in cui predomina l'elemento sentimentale (come le sensazioni vitali, quelle della temperatura, ecc.).

A chiarire questo processo importantissimo e si può dir capitale per rispetto alla proiezione delle immagini e quindi per la formazione d'un mondo esterno sensibile (il quale, significato così per le generali e astrattamente, potrebbe forse riuscire oscuro) porrò qui un esempio concreto. Supponiamo che io tocchi colla mano un punto del mio corpo, per es. la fronte; quindi, staccata la mano da questa, la porti a contatto con un corpo situato ad una certa distanza, poniamo con un tavolino. La sensazione di pressione sulla fronte, come pure sulla mano, fanno parte d'un sistema di rappresentazioni *localizzate,* che costituisce la superficie fantastica del mio corpo. Ma la serie de' movimenti che fa il mio braccio, dopo staccata la mano dalla fronte, per raggiungere il tavolino, mi dà una serie di sensazioni muscolari, che sono anch'esse ordinate spazialmente, ossia che rappresentano un certo spazio. L'ultimo termine di questa serie coincide con una sensazione tattile (la durezza per es. e la levigatezza del tavolino). Quest'ultima non è localizzata ancora e però non fa parte dello spazio del mio corpo. Ma fra essa e l'ultimo contatto con la fronte tramezza la serie spaziale delle sensazioni muscolari dovute ai movimenti del braccio. Perciò l'oggetto, il tavolino, viene a collocarsi in uno spazio distinto da quello del mio corpo per mezzo di quell'altro spazio costituito colle sensazioni localizzate (*pressioni*) e lo spazio costruito dalla serie di sensazioni non localizzate (qualità tattili de' corpi esterni) vengono messi in relazione e disgiunti l'uno dall'altro per mezzo dello spazio descritto dai movimenti, ossia, più propriamente dalle sensazioni muscolari, che accompagnano e simboleggiano i movimenti del nostro corpo »[39 bis].

5. *Il valore del sentimento.*

Ma l'aspetto più significativo e interessante è costituito dal tema del sentimento. Complesso nel suo proporsi esso costituisce un elemento non trascurabile — anche diremmo per mole se si considera la parte che tiene negli *Elementi di psicologia* — se si pensa come questo tema non sia solo del Bonatelli e scompaia con lui, ma, se pure in forma originale e speculativamente più potente ritorna nella filosofia dell'arte di Gentile, a indicare una componente vitalistica-coscienziale presente nel pensiero italiano del periodo che consideriamo. Si doman-

---

[39 bis] *Op. cit.,* pp. 66-71.

derà se e quanto essa permanga, ma il discorso toccherebbe forse una *ignoratio elenchi* del nostro odierno riflettere, frutto probabilmente del sovrastare idealistico e di altri orientamenti più recenti, dall'esistenzialistico al fenomenologico al materialistico.

Assolutamente primigenio, fatto originario e semplice il sentimento è di natura sua indefinibile e tuttavia ben distinto da ogni altro fenomeno psichico. Bonatelli ne delinea i caratteri dandone scontata la natura sfuggente. Ne viene una configurazione della coscienza non sempre persuasiva, anche perchè l'esperienza idealistica e particolarmente gentiliana con l'assolutezza dell'autoctisi, oltre a quella crociana della potenza inveratrice del giudizio storiografico, hanno portato all'impoverimento o alla mancata o minore percezione del sentimento; che neppure l'esperienza esistenzialistica per molti aspetti attenta allo spazio del profondo è venuta ad accrescere. L'indagine del Bonatelli risulta per certo aspetto sconcertante, eppure la chiarezza della descrizione sollecita e quasi obbliga al riconoscimento di questo elemento; che arriva a sostenere la conoscenza della verità e si ritrova nella stessa convinzione religiosa. La densità psicologica indubbia assume a un certo punto un contenuto metafisico, proiettando una luce nuova sulle verità assicuratrici del reale, ma insieme lasciando una riserva sull'efficacia critica del procedimento. L'attesa, forse eccessiva da parte del lettore odierno, di trovare non solo la smentita di ogni scientistica riduzione alla fisiologia della psicologia, ma anche, se così si può dire, di ricuperare questa stessa, o la consistenza ontologica della coscienza all'interno della configurazione trascendentale di essa rimane insoddisfatta. Certamente Bonatelli non può essere rimproverato per questo, nè a ciò era tenuto, ma è indubbio che la riserva resta, e tocca il metodo e non solo il dualismo che, come vuole Gentile, romperebbe naturalisticamente, con l'oggettività platonica della verità, la centralità della coscienza, che resta descrittiva nell'atto che vuol essere critica, esperienziale nell'atto che è ontologica; e la dimensione ontologica trae non dalla descrizione stessa ma da altro appello. Per questo si potrebbe dire che Bonatelli non ha dato sistematicità alla sua prospettiva, in quanto l'implicito era il metafisicamente portante. Si chiarisce come egli accolga, come possibile, il passaggio all'infinito, appunto per implicanza, essendo questa la sua risposta potremmo dire all'implicanza trascendentale dell'infinito nel coscienziale; con ciò pure chiarendo la suggestiva persuasività delle conclusioni cui giunge in quanto disvelatrici dell'elemento religioso che, in totale autonomia di indagine, lo sostiene in ogni momento.

L'attesa di ritrovare l'anima nell'autocoscienza di derivazione hegeliana trova una risposta nel rimando all'ispirazione più che all'argomentazione del Nostro; ma questo dice ancora quale forza abbia la componente cristiana nell'alimentare una metodologia di ricerca. Certamente, anche per maggiore vicinanza temporale, pare che possa rispondere meglio a quell'attesa lo scandaglio blondeliano della coscienza, ma si deve osservare che la dottrina del Bonatelli sul sentimento nella configurazione succosa della nostra realtà coscienziale manifesta non superficiali o artificiose consonanze con la dottrina dell'azione.

Presente in diversità di gradazioni in tutti gli atti e le condizioni della vita il sentimento ha il carattere dell'universalità in quanto in esso confluiscono passato e presente, il corporeo e lo psichico. Esso è « come il crepuscolo e la vita embrionale dello spirito, penombra che contiene gli elementi in cui poscia si rifrangerà la vita incolore della coscienza... E' la forma più semplice e rudimentale d'esistenza interna... uno sperimentare immediatamente in se stessi il *valore* che ha una cosa *per noi*... Esso contiene il *germe* di ogni *giudizio di stima* intorno alle cose [40] ». Tale componente per l'universalità e complessità che le sono proprie inerisce alle singole sensazioni come alle funzioni conoscitive.

Ma il punto che più colpisce per la precisa proposta del nesso tra verità e sentimento è quello ove il Bonatelli dice del sentire nei confronti della verità. I sentimenti sono connessi all'acquisizione stessa della verità; ed infatti dal sentire sgradevolmente le difficoltà o l'impossibilità del conoscere ci affranca la scoperta della verità, la compiacenza di vedere la verità riconosciuta anche dagli altri, giungendosi « al sentimento peculiarissimo » affine a quello estetico del *sublime* che sorge dalla contemplazione del mirabile ordine intrinseco di tutte le verità [41]. Ci sono poi i sentimenti che tenendo le veci o facendo da simbolo di cognizioni consentono la rapidità dei giudizi, di concludere con sicurezza senza aver distintamente pensato le premesse e i nessi [42].

---

[40] *Op. cit.*, p. 111.

[41] *Op. cit.*, p. 129.

[42] Si noti come appaia in questa sede il tema della certezza morale di Ollé-Laprune, di un giudizio cioè che per ciò che è dell'uomo non rifiuta ma sussume e travalica la minuta articolazione razionale. Allo studio dell'Ollé-Laprune il Bonatelli ha dedicato

Si tenga sempre presente per non rischiare nemmeno per un momento l'ipotesi di soggettivismo che « il sentimento della verità è indice del vero, non fonte ». E, aggiunge Bonatelli con una precisazione a nostro avviso particolarmente significativa, che tale sentimento « è l'espressione immediata della fede razionale, che è come dire della nostra connaturata congiunzione e quasi parentela colla verità » [43].

Quanto si dice per il sentimento della verità vale anche per i sentimenti morali. Questi nei confronti della coscienza morale stanno nella stessa relazione dei sentimenti estetici con il giudizio estetico. La coscienza morale è la condizione dell'esistere dei sentimenti morali e viceversa questi sono lo stimolo che sveglia la coscienza rendendoli da impliciti espliciti [44]. Il Bonatelli ricorda al proposito l'importanza sul piano dell'espressione completa dell'uomo dell'educazione, e quale prima virtù afferma l'obbedienza, nonchè il riconoscimento di quanto nell'ambito morale apporta la religione.

Si colloca qui la risposta alle critiche alla morale *teologica* in quanto lega a Dio la legge morale e afferma il premio o la pena eterna e quindi appare priva di disinteresse. Bonatelli osserva che non solo la morale cristiana chiede il disinteresse, ma che il premio proposto ai cristiani e la pena minacciata non sono beni o mali temporali e naturali (che è quanto dire beni o mali finiti e riferibili semplicemente alla sensibilità), ma bensì beni e mali soprannaturali ed eterni, ciò che significa beni e mali che s'identificano colla perfezione morale o col suo contrario. Nella morale cristiana il pregio intrinseco della virtù da un lato e la sua rimunerazione dall'altro s'immedesimano, perchè l'uno e l'altra in ultima analisi mettono capo a Dio [45].

E' però da osservare che se la soprannaturalità della pena e del premio si legano alla Rivelazione e a un destino ultraterreno ogni uomo è chiamato a credere in Cristo e il destino eterno tocca la colpa religiosa non meno che la colpa morale.

---

una nota di chiaro consenso, *Intorno al valore teoretico dei principi pratici. A proposito di un libro del Signor Ollé-Lavrune,* nella rivista « La Filosofia delle Scuole Italiane », 1882 (Anno XIII), vol. XXV, p. 251-68.

[43] *Ivi,* p. 131.

[44] *Ivi,* p. 156.

[45] *Elementi di psicologia,* p. 160.

6. *La struttura del volere.*

La stessa vita morale è tutta penetrata di sentimenti. Infatti si hanno da una parte i sentimenti che sorgono dall'armonia tra la volizione e la legge, dall'altra quelli che nascono dalla loro opposizione, « e i due sentimenti possono coesistere nel senso che il primo sentimento entrando in contrasto con l'egoismo determina l'insorgere di un sentimento penoso, quando poi non consenta un più alto purissimo diletto »[46]. L'osservazione attenta del sentire morale porta al riconoscimento del complesso articolarsi di esso dandosi il sentimento della veracità, della menzogna, della giustizia e dell'equità, del pudore, dell'onore, della modestia, dell'umiltà, del rispetto; nè è da dimenticare la capacità di crescita del sentimento morale con la pratica della virtù, e le forme anche abnormi di esso come lo scrupolo.

Si pone qui l'esame del sentimento religioso, ma la successione non si propone come apertura o rimando a questo quale un aprirsi necessario o esigenziale del sentire morale a quello religioso. L'operare il bene non appare condizione di un rivelarsi e attuarsi di simile disponibilità, pur rimanendo il sentimento religioso la più alta e nobile manifestazione dell'umanità. Gli elementi che costituiscono il sentimento religioso gli conferiscono una consistenza estremamente forte, e se è pur vero che non da esso proviene l'affermazione della verità è pur vero che esso sussiste in relazione a una precisa configurazione della divinità. Così « l'elemento morale, pel quale Dio è concepito come il Giusto, come il Santo, anzi come lo stesso Bene (attributi che suppongono e la spiritualità e l'onnipresenza e in particolare la personalità), imparte al sentimento religioso il carattere di venerazione profonda, d'intima fiducia, di sacro timore, d'interno pudore; per esso ci sentiamo continuamente sotto l'occhio di Dio, *scrutatore dei cuori e delle reni.*

« La forma più perfetta e più profonda del sentimento religioso è l'*adorazione,* cui tengono dietro la *preghiera,* l'*offerta,* il *sagrifizio.* Sul sentimento religioso si fondamenta la fiducia illimitata nel finale trionfo del bene sul male e la vera tranquillità dell'animo nelle prove più terribili della vita. Tranquillità che nasce dall'intima e salda persuasione che nel *gran mare dell'essere* non c'è un atomo, un movimento, un sospiro, il quale non sia contato; che nulla va perduto, nulla è indarno, e massime che tutti gli spiriti sono solidali nel regno della verità, della giustizia e

---

[46] *Ivi,* p. 161.

dell'amore [47]. Dell'opposto nella negazione di Dio si ha il momento più negativo per l'uomo, perchè la mancanza di un Dio implica lo stravolgimento di tutto il sistema delle idee e delle cose, la suprema incongruenza, il nulla insediato al posto dell'essere, l'assurdo assoluto, la negazione della ragione...

Io dico che, supposta la negazione di Dio, puramente teorica, il sentimento, che ne dovrebbe procedere, sarebbe un dolore incurabile e profondo, la disperazione più nera, lo smarrimento più assoluto dell'animo...

E come il sentimento religioso si esprime nell'adorazione e nella preghiera, così l'antireligioso si estrinseca nella bestemmia, la più insensata e inescusabile delle colpe umane [48].

Considerato in sè tale sentimento appare contradditorio quale una ribellione che non è possibile se non mediante un forzato riconoscimento dell'autorità medesima a cui si ribella » [49].

L'indagine dei sentimenti egoistici, di quelli sociali conclude l'ampia indagine del mondo dei sentimenti e ancora mette in luce quale sia la ricchezza della vita della coscienza. Non si può pensare appunto aspetto e momento dell'esistenza che ne sia privo, sarebbe come dire che non sappiamo di esistere, che non ci percepiamo nella nostra stessa realtà corporea, muscolare [50]. Bonatelli è di una concretezza estrema ed evitando ogni pesantezza dà un senso profondamente organico e unitario e alla fine ancora spirituale di noi stessi, proprio per questo così intenso sentire il nostro essere. Le dimensioni della coscienza si allargano al corpo, all'integralità del sinolo, se si vuol riprendere l'accenno aristotelico, ma l'unità è pur sempre nella coscienza e non nella forma sancendo la precisa ontologia spiritualistica del Nostro. Alla domanda se spiritualismo realista o realismo spiritualistico si può rispondere, onde respingere ogni accusa di astratto riduzionismo o di tardo angelismo o di inutile ritorno di anima bella, dicendo di un realismo dello spirito e per lo spirito, con ciò indicando non solo l'ascendenza platonica, ma la direttrice moderna dell'indagine e l'attualità di un messaggio.

Per questo senso così unitario della vita nella coscienza si può intendere come il tema del volere non potrà darsi in un distacco di

---

[47] *Elementi di psicologia,* p. 166-8.

[48] *Op. cit.,* p. 173.

[49] *Ivi,* p. 174.

[50] *Op. cit.,* p. 38-40.

sapore kantiano tra mondo della sensibilità e della conoscenza e mondo dell'agire. Bonatelli è esplicito nell'affermare la connessione tra il meccanicismo psichico e la nostra capacità di iniziativa [51], ma è altrettanto deciso nel non riportarla ai dati sui quali si erge. Il potere di fissare e mantenere l'attenzione sopra un dato oggetto e che costituisce la potenza della volontà [52] definisce una capacità non riconducibile a motivazioni meccaniche per « il carattere proprio e costitutivo del volere, la sua vera e propria spontaneità e originalità, cioè il derivare assolutamente da se stesso » [53].

Così Bonatelli conclude contro i deterministi, per i quali si è liberi di fare o non fare una cosa ma non di volerla, e ciò perchè una volizione non voluta, come ha indicato S. Agostino, non è volizione, e perchè il volere sarebbe impossibile « se le infinite volizioni richieste dalla singola volizione di A. fossero distinte nel tempo. Invece sono tutte raccolte e compenetrate nell'unico atto volitivo. Volere — questo è il suo vero concetto — è volere la volizione della volizione... all'infinito » [54]. Il che porta a concludere all'originarietà del volere, alla pregnanza di ogni atto ed insieme all'implicito che, come il pensiero, esso porta in sè. Poichè se tocchiamo il centro significativo di esso si deve osservare che « la vera autonomia, la vera libertà, l'iniziativa propria del soggetto consiste in questa infinita riflessione in se stesso » [55].

Quali siano i termini su cui si opera la scelta apparirà non certo scisso da questa capacità e da questa costitutiva infinità, e per essa si potrà intendere il tema della pena e del premio eterni. Ma ancora val la pena di richiamare la penetrazione più che operativa *conoscitiva* della libertà nostra, conforme a un atteggiamento cui si è fatto cenno e che tuttavia prova come l'implicanza di infinità sciolta da ogni timbro pragmatico tacitamente solleciti a una consapevolezza che è elevazione, coscienza di spirituale dignità, ove lo *justum sui aestimium* di kantiana memoria si fa più interiore e cristiano.

---

51 *La coscienza e il meccanesimo interiore,* Libro III, p. 267 seg.

52 Cfr. *Elem. di psicologia,* Sez. I, cap. XVIII, p. 72.

53 F. Bonatelli, *Di alcune difficoltà psicologiche che si risolvono mediante il concetto dell'infinito,* in *Transunti della R. Accademia dei Lincei,* Vol. VIII, 1884, in *Bonatelli,* (Antologia essenziale), p. 170.

54 *Op. cit.,* in *op. cit.,* p. 169-70.

55 *Ivi,* p. 171.

Il discorso si porta principalmente sul tema della struttura del pensiero avanzando una prospettiva che non rimane senza echi [56].

Per quanto concerne la dottrina della volontà interessa osservare come Bonatelli, pur respingendo ogni riduzione psicologistica della coscienza abbia forte il senso del germinare complesso e concreto della vita nostra coscienziale [57]. Ma resta chiaro che il volere è « essenzialmente connesso all'intelligenza, è un decreto, una decisione d'operare in un dato modo e può chiamarsi a ragione l'intelligenza operante. Onde giustamente l'atto volitivo fu denominato *giudizio pratico* [58] ».

« La causa è ciò che fa essere una cosa, la ragione è ciò che legittima, che giustifica, che rende accettabile all'intelligenza, una cosa. Il volere, appunto perchè è forza e intelligenza insieme, il volere e solo il volere può far sì che la ragione diventi causa e che la causa sia anche ragione [59].

Il volere è l'intima compenetrazione dell'interiore e dell'operare... Sicchè l'atto volitivo consiste nel mettere la propria energia personale a disposizione della ragione (motivo); in altre parole il motivo opera bensì, ma colla forza del nostro stesso volere [60].

Che il volere sia libero, cioè non coatto estrinsecamente (*libertas a coactione*) nè intrinsecamente (*libertas a necessitate*) è una verità, la quale, sebbene accanitamente combattuta da molti e sotto molti rispetti, resterà sempre inconcussa per chi, scevro da pregiudizi e forte nelle convinzioni morali, non si lascia smuovere da' sufismi nè turbare dalle difficoltà » [61].

La testimonianza della coscienza è la prima prova di questa verità, oltre alle richieste della legge morale che vuole sussista responsabilità di merito e di pena, così come ancora testimoniano la capacità

---

[56] « Se la fecondità storica è il sintomo della vitalità di una dottrina, ricorderemo che la teoria varischiana della pluralità dei centri alogici inseriti nell'unità logica dell'Essere, come appare già nei *Massimi problemi,* non è che il grande sviluppo dell'abbozzo designato dal Bonatelli » (G. ALLINEY, *I pensatori della seconda metà del sec. XIX,* p. 49).

[57] Così egli vede il primo germe della coscienza dell'attività nel senso muscolare: « anzi, se in esso si comprenda anche quello che abbiamo chiamato senso dello sforzo e della innervazione, si può dire, che somministra la prima base dell'idea di attività. Infatti queste sensazioni sono come il segno sensibile in cui si manifesta direttamente l'energia del volere. Ecco perchè in esse hanno la loro radice sensibile le idee di *forza,* di *energia,* d'*azione,* di *causa* ». (*Elem. di psicologia,* p. 40).

[58] *Op. cit.,* p. 212.

[59] *Op. cit.,* p. 220.

[60] *Op. cit.,* p. 218.

[61] *Op. cit.,* p. 222.

rivelatrice della coscienza a questo proposito i sentimenti di rimorso e quelli positivi di compiacenza. E a chi volesse ancora obiettare la forza del determinismo è da osservare che « causa vera e propria è unicamente quella che inizia essa medesima un processo. Ora di tali cause non ne conosciamo che una sola ed è il volere » [62].

Naturalmente questa libertà non è assoluta perchè come ogni altra forza dell'uomo che è un ente finito, non può essere infinita.

Per ultimo è un fatto innegabile che l'uomo nasce con tendenze egoistiche radicate in lui, con inclinazioni che lo spingono al male, cosicchè la libertà trova già nel suo interno preparato il nemico. La religione cristiana poi non si limita a riconoscere il fatto di questa interna corruttela e della debolezza delle nostre forze volitive, ma ne indica di più le ragioni e i rimedi [63].

Nella sua capacità di iniziativa la volontà affronta dei momenti decisivi, delle massime determinanti.

« Gli indirizzi ultimi del volere e però le ragioni supreme, che lo determinano, non possono essere che due: la soddisfazione del subbietto volente (fine interessato) e il valore intrinseco e assoluto dell'obbietto (fine disinteressato), o vogliam dire il bene obbiettivo...

La distinzione è netta, recisa e solamente a furia di sofismi si arriverà a nascondere l'abisso, che separa i due termini, a far rientrare l'uno nell'altro, a voler che l'uno si svolga dall'altro. Sono due poli opposti, fra i quali non si dà linea neutra...

Fraintenderebbe per altro nettamente le mie parole chi ne inferisse che, stando alla nostra teorica, la scelta sia fatta una volta per tutta la vita; che pertanto l'uomo sarebbe libero di scegliere quale voglia tra le due, che gli si aprono dinanzi, ma che, fatta una volta tale scelta, dovrebbe necessariamente attenervisi e seguirla fino in fondo...

Ogni volizione perfetta e chiaramente deliberata (ad esclusione di certe semivolizioni precipitate, che sono piuttosto movimenti subitanei e irriflessi) è sempre originaria, cioè racchiude potenzialmente in sè tutta la serie delle volizioni fino alla prima. Di qui la possibilità di cambiare radicalmente in qualsiasi momento l'indirizzo della volontà » [64].

---

[62] *Op. cit.,* p. 224-5. Viene da osservare come l'accezione del termine causa si dia qui ben diversa da quella che, richiedendo appunto la consapevolezza degli effetti, porta Malebranche all'unicità dell'azione di Dio, e, inversamente, Hume a negarne la validità, e, al confronto, come appaia nutrita di riferimenti psicologici la prospettiva speculativa di Bonatelli.

[63] *Op. cit.,* p. 231.

[64] F. Bonatelli, *Intorno alla libertà del volere,* in Atti del R. Istituto Veneto, Serie VI, vol. V, in *Bonatelli,* (Antologia essenziale), p. 160, 164.

Tale capacità di scelta disvela il suo valore, la sua portata quando si tenga presente che per Bonatelli ogni *deve,* quando non significhi semplice necessità, è condizionato a un *affinchè*; e però un dovere assoluto domanda come suo termine imprescindibile un fine assoluto del fare. Ma più ancora tale capacità sussiste perchè anche in questo campo vale il contatto con l'infinito costitutivo della coscienza.

« La volontà deve scegliere tra i due o più motivi e questa scelta non può venir fatta dietro un motivo superiore, dacchè per ipotesi non ce n'è, essendo i due o più motivi, cui mettono capo tutti gli altri, fra loro eterogenei e irriducibili.

Ammetteremo che tale scelta sia fatta senza motivo alcuno? Ricadiamo nelle difficoltà di prima; non sarebbe scelta, ma caso fortuito o cieco capriccio.

Come se n'esce? Introducendo qui pure il concetto dell'infinito. Il motivo scelto è scelto per se stesso, ossia la scelta è determinata da una scelta anteriore, questa da un'altra all'infinito. E anche qui, se tali atti volitivi, nei quali consiste la scelta, fossero cronologicamente tra loro distinti, la scelta effettiva non avverrebbe mai, dacchè avrebbe a essere preceduta da un numero infinito di altre distinte nel tempo. Ma se noi poniamo un atto volitivo, una scelta, tale che in sè compendi un'infinita serie, abbiamo sciolto l'enigma. La vera autonomia, la vera libertà, l'iniziativa propria del soggetto consiste per l'appunto in questa infinita riflessione in se stesso, come abbiamo veduto così a proposito dell'atto volitivo in sè considerato che della coscienza...

L'argomento richiederebbe una certa larghezza di trattazione, che mi è contesa dalle circostanze; dovrò quindi contentarmi d'enunciarne la soluzione, appellandomi per le prove alla coscienza degli uditori.

Conchiudendo, la coscienza come quell'atto onde il subbietto penetra l'obbietto e se lo appropria, la volontà come quell'atto che procede dalla propria iniziativa del subbietto, la scelta fra i due motivi ultimi, da cui dipende tutta l'altra motivazione del volere, come originaria e libera adozione, tutti e tre questi fatti, che altrimenti presentano delle contraddizioni insuperabili, si spiegano plausibilmente quando si ammetta un infinito ritorno del soggetto sopra di sè » [65].

L'argomentazione ha una sua forza e va notato — oltre al fatto del rimando a una trattazione più ampia a conferma di un'osservazione

---

[65] F. BONATELLI, *Di alcune difficoltà psicologiche che si risolvono mediante il concetto dell'inifinito,* in *Transunti della R. Accad. dei Lincei,* vol. VIII, 1884, in *Bonatelli,* (Antologia essenziale), pp. 171-2.

già avanzata a proposito di un modo di procedere nelle questioni ultime, vale a dire per rimando — come questo tema della scelta originaria richiami la pressochè coeva « opzione decisiva » che conclude l'iter dell'opzione blondeliana. Soltanto che questa appare come conclusiva mentre qui si dà iterazione di essa [66]. Si avrebbe valido motivo per un confronto tenendo presente che ambedue i filosofi sono credenti e pensano in prospettiva di fede, e notare come alla fine l'opzione blondeliana nel suo carattere definitivo denunci una componente più chiaramente apologetica rispetto a quella bonatelliana, nonchè un senso più forte e insieme complesso del vivere nella garanzia della Chiesa una volta aderito al Cristo accogliendo il dinamismo dell'agire, mentre a Bonatelli verrebbe di porre la domanda di « quando » si ponga la prima opzione originaria, se è mia o non sia già quella del progenitore almeno nelle sue conseguenze posto che Bonatelli ne denuncia la presenza [67]. Certamente questo rinnovarsi di essa, pregnante ed esatto nella capacità determinante di ogni nostra scelta, riprende la forza dell'ucronia propria dell'atto morale di cui parla Manzoni nelle *Osservazioni sulla morale cattolica,* vale a dire il rischio che incombe su di noi in ogni momento rispetto al destino eterno [68], senza contare che la possibilità del positivo e del negativo, tenuto conto della loro opposizione totale, pongono il problema non solo della forza intrinseca al nostro scegliere — se nostra o divina — ma anche del disegno, non certo nostro, che la consente.

7. *Religiosità e socialità dell'uomo.*

La conclusione religiosa di questo pensiero non avrebbe in questo senso bisogno di esplicitazione ma Bonatelli, senza alcuna pesantezza, non manca di proporla. Svolgendo il discorso sul sentimento egli infatti pone tra i più alti quello religioso osservando che « vera coscienza religiosa esiste soltanto là dove i due sentimenti cosmoteo-

---

66 Cfr. F. BONATELLI, *Intorno alla libertà del volere,* in Atti R. Istituto Veneto Serie VI, Tomo V (86-87). Estratto, p. 71.

67 Cfr. *Elementi di psicologia,* Sez. IV, cap. VI, p. 231.

68 A. MANZONI, *Osservazioni sulla morale cattolica,* a cura R. Amerio, Milano - Napoli, 1945, vol. II, p. 192-205.

logico ed etico non solo si trovano contemporanei e riuniti ma dove l'uno è compenetrato dall'altro in guisa da costituire un solo tutto, un solo concetto » [69].

Essa è sempre in fondo « coscienza dell'essere nostro, ma in quanto si trova finito, dipendente, creato, sostenuto e quasi non dissi covato in seno dell'infinito » [70].

Qui il soggetto « cessa di riferire e subordinare a sè e alle particolari sfere, di cui si trova far parte, tutte le altre cose e riconosce in Dio solo il foco centrale a cui convergono tutte le esistenze, la chiave della volta dell'edifizio cosmico, non meno che la legge vivente dell'ordine morale... L'essere finito che si misura coll'Infinito, la creatura a fronte del Creatore, l'imperfetto debole ignorante colpevole rimpetto alla somma perfezione, alla potenza sconfinata, alla onniscienza, alla bontà inesauribile, la vita effimera dinnanzi all'autore eterno della vita, il mortale dinnanzi a colui che tiene in sua mano il segreto della morte, la creatura inferma e decaduta appiè del Riparatore... e così proseguendo per codesta interminabile serie di relazioni, tutto questo raccolto e quasi condensato in un fremito interno dell'anima: ecco quello che è il sentimento religioso... E la coscienza religiosa è lo stesso sentimento religioso avvertito e che in codesto avvertimento acquista la possibilità di svolgere distintamente, in parte almeno, il suo multiforme contenuto » [71].

Il discorso bonatelliano non dice solo del sentimento religioso, ma prova come Dio sia la ragione e il termine del nostro essere, conoscibile per analogia. Ciò per la legge dell'ascensione che ricaviamo dall'idealizzazione progressiva dell'Io, per cui « spogliando la nozione della nostra intima attività di ciò che in essa ci pare imperfetto arriviamo a concepire un io analogo ma superiore al nostro; da questo si sale a un terzo ancora superiore e così via.

« Possiamo noi percorrerla tutta questa via? Giammai. Non possiamo però formarci concetto di sorta di ciò che troveremmo al termine di essa? Sì, per quello che abbiamo osservato: ma sarà un concetto involuto o potenziale, che si compone della rappresentazione della legge d'ascensione e della consapevolezza che per quanto si salga non s'avrà mai finito di salire. Questa consapevolezza riveste l'oggetto a cui si riferisce d'un sacro

---

[69] *La coscienza e il meccanesimo interiore,* Libro I, p. 73.

[70] *Ivi,* p. 75.

[71] *Ivi,* pp. 77-78-79.

mistero, come la nebbia che circonda il vertice d'altissima montagna o vela lo sfondo di un lago; l'anima sente che è arrivata all'ultimo confine della conoscenza, sente che qui finisce la regione della scienza e comincia quella del sentimento religioso e della fede » [72].

La profonda interiorità del rapporto con Dio e lo stesso procedere dell'indagine tutta sempre concentrata e riferita alla coscienza può far pensare che l'orizzonte del pensiero del Bonatelli si conchiuda in un antropocentrismo psicologico-teologico, ove la dimensione sociale e storica nell'uomo non trova posto. In effetti ciò non è, perchè al di là del cenno dato citando lo scritto sul diritto di voto, è da ricordare quanto egli dica dell'importanza e del legame con il mondo che lo circonda, la società in cui vive. La realtà nostra coscienziale se è pregnanza di attualità non è meno memoria; e questa non ha solo dimensioni individuali ma si allarga nel costume, che è un modo di mantenere presente il passato, di dargli attualità e farlo operante, soprattutto per ciò che concerne le verità morali e religiose [73]. Si dà qui un aprirsi al mondo degli uomini e alla nostra storia, in cui si distende quanto poteva esserci di esclusivamente scientifico, di preziosamente psicologico se non interioristico nell'indagine del Nostro.

E ciò appare ancora dal modo con il quale egli si apre nei confronti della nostra storia di uomini, osservando: « se la storia della filosofia in ultima analisi non è che il pensiero umano in quanto ha tentato nella serie dei secoli di affermare e produrre in sè il pensiero divino, che informa la totalità dell'essere, la filosofia della storia è il

---

[72] *Pensiero e conoscenza,* in *Bonatelli* (Antologia essenziale), p. 177-78.

[73] « E infatti, se ci sono state e ci sono delle anime nobilissime, alle quali basta che il bene sia un'idea per adorarla e ad essa uniformare la loro vita (anime, che a prezzo di sforzi eroici arrivano a vincere lo scoraggiamento e la disperazione, che logicamente procedono dalle loro dottrine), non dobbiamo dimenticare che la fede nell'idea, la quale in loro tiene luogo della realtà divina, è poi essa medesima un prodotto di quest'ultima: che per essere nati e cresciuti in una famiglia e in una società pervasa dalla fede religiosa essi hanno imparato a volgere gli sguardi in alto e venerare, se non più la Divinità, una fulgurazione di questa.

Come l'uomo del carcere oscuro non amerebbe nè desidererebbe il sole, se prima non avesse vissuto all'aperto; così nessuno venererebbe l'ideale, se la sua vita fosse tutta trascorsa in una società straniera ad ogni fede, a ogni sentimento religioso; se prima di chiudere gli occhi alla realtà del divino, per non contemplare che l'ombra proiettata nella sua mente, egli fosse vissuto nelle tenebre della irreligione ».

F. BONATELLI, *Pro aris et focis,* conferenza in « Rassegna nazionale » Anno IX, 1887, in *Bonatelli* (Antologia essenziale), pp. 181-82.

pensiero divino, che informa il mondo delle nazioni nella serie dei secoli, in quanto si riflette nel pensiero dell'uomo [74].

Lasciando a lato la trattazione della struttura del pensiero ove è dato avvicinare il Bonatelli più direttamente impegnato sul terreno gnoseologico nella ripresa costante del primato della coscienza e delle sue più alte implicanze, altri aspetti del pensiero possono richiamarsi, e ricordare le notazioni competenti e felici circa i caratteri dello spirito tedesco [75].

Come si potrebbe riprendere una più ampia discussione delle interpretazioni del suo pensiero [76], ma appesantiremmo ulteriormente il nostro discorso sulla nobile figura del pensatore iseano.

---

[74] Prelezione di filosofia della storia, tenuta nella R. Università di Padova il 7 febbraio 1881 dal prof. F. Bonatelli, Roma, 1881, p. 23; citato da *Lettere di Antonio Labriola a Francesco Bonatelli,* a cura di E. GIAMMANCHERI, in « Pedagogia e vita », 1973-74, n. 1, p. 105.

[75] « Non a torto il nostro Rosmini asseriva che la filosofia germanica pure in mezzo ai più audaci voli della speculazione idealistica non aveva mai saputo scotersi interamente di dosso il sensismo ereditato dalle scuole inglesi. E se anche ciò non può affermarsi assolutamente di tutti a uno per uno i filosofi tedeschi, se anche tu incontri ne' migliori osservazioni profonde sulla natura del pensare e del conoscere da un lato e su quella del sentire dall'altro, in generale però t'accorgi a segni non dubbi che in fondo in fondo quella distinzione non è mantenuta a rigore e che tacitamente presuppongono una serie non interrotta che principia dalla sensazione e raffinandosi, complicandosi, depurandosi arriva fino al pensiero più astratto. Gli è così soltanto che il materialismo più grossolano e il più esaltato idealismo possono darsi la mano e che il secondo riesce impotente di fronte alle arroganti e deleterie negazioni del primo.

... Donde nasce che lo spirito tedesco, generalmente parlando è proclive a disconoscere la libertà del volere? Lutero negò il libero arbitrio, Leibniz tende al determinismo, Kant ritiene la libertà come un postulato morale ma la espelle dalla vita cosciente dello spirito, Herbart è recisamente determinista; quanto all'idealismo assoluto, esso parla è vero della libertà più che ogni altro sistema, ma a quel modo che assorbendo come fa l'individuo vuoi in un *Io* assoluto (Fichte), vuoi in un'assoluta identità (Schelling), vuoi nel movimento dell'Idea che è tutto, fa tutto e diventa tutto (Hegel), toglie affatto la possibilità della vera determinazione di sè, così amalgamandone il concetto col suo opposto della necessità lo sforma in guisa ch'io stimo bravo chi mi sappia dire che cosa esso sia e se riesca all'affermazione o più presto alla negazione della libertà.

E. LOTZE, *Microcosmo,* vol. I, Appendici I, II, pp. 411-13.

[76] Oltre a quelli citati nel corso della trattazione ricordiamo gli studi di A. GNESOTTO, in « Atti dell'Accademia di Scienze, Lettere e Arti » di Padova (1905-1908), di B. VARISCO (*F. Bonatelli*), Chiari, 1912, di F. DE SARLO (*F. Bonatelli,* in *Filosofi del nostro tempo. Ombre e Figure,* Firenze 1916, cap. VII), di E. TROILO, *Psicologia e metafisica in F. Bonatelli,* in *Figure e dottrine di pensatori,* Padova, 1941).

GIOVANNI LANDUCCI

LA STRUTTURA DEL PENSARE IN FRANCESCO BONATELLI

I.

Sulla figura e sull'opera filosofica di Francesco Bonatelli, in taluni ambienti, ha pesato il duro giudizio di Giovanni Gentile che, in poche righe, riuscì a definirlo uno « spiritualista dualista », un « prekantiano nel modo di concepire la realtà sensibile e quella intellegibile, di contro al soggetto », un « agnostico » ed uno « scettico », che, però, vuol « correggere le audacie panteistiche del *Microcosmo* di Lotze » [1].

Avvertenza. In questa relazione ci si limita a ricostruire, sulla base degli scritti « giovanili », la formazione e lo sviluppo del pensiero di Francesco Bonatelli fino al 1872. Ciò non significa che non si sia tenuto conto degli scritti successivi e della critica. Quando si è creduto opportuno si son fatti rimandi in nota. Ma l'apparato critico è ridotto al minimo per non appesantire il testo. Sarebbe stato facile ricostruire le fonti (in molti casi è Bonatelli stesso che le indica) e confrontare i testi per sottolineare eventuali concordanze e differenze. Si è preferito invece lasciare sullo sfondo il complesso panorama della filosofia europea al quale il filosofo bresciano si riferisce. Si può solo ricordare (dal momento che nessuno lo ha fatto) che uno degli organi, sulla cui falsariga per vari anni egli si muove, è la « Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik », di cui fu il più qualificato portavoce italiano.

Qualche notazione su Bonatelli l'autore l'aveva anticipata nei suoi scritti *Sull'origine del linguaggio. Note e documenti,* « Critica storica », 1981, n. 2, pp. 243-45 (con una lettera inedita); *Studi su Herbart. Un inedito di Felice Tocco Appunti sull'herbartismo in Italia.* Quest'ultimo contributo, già presentato dal prof. Eugenio Garin all'Accademia « Colombaria », uscirà negli *Atti* del 1983.

[1] G. GENTILE, *Francesco Bonatelli e l'influsso del Lotze in Italia,* « La Critica », a. V (1907), fasc. I, pp. 32-49 e II, pp. 110-135; poi ripubblicato in *Le origini della filosofia contemporanea in Italia,* vol. I.*I platonici,* Messina 1917; 2ª edizione riveduta, ivi 1925, pp. 221-271. Ma si veda anche, con il titolo *Francesco Bonatelli*

Inoltre Bonatelli era un « credente, cristiano e cattolico », fedele alle « credenze dommatiche », al « culto », ai « riti ». Orbene, osservava Gentile, « non la mancanza di una religione rende possibile la filosofia libera e sicura, ma la filosofia libera e sicura razionalizza e risolve, comunque, il contenuto della fede religiosa ». Insomma, concludeva, « non si può dire che Bonatelli non sia stato un gran filosofo perchè fervente cattolico; ma piuttosto che rimase un devoto cattolico perchè non fu abbastanza filosofo. Non ebbe tanta energia speculativa da ridurre in forma razionale tutto il contenuto della sua fede ». E, a conferma di questi limiti, elencava tutti i « dualismi » (ed i « misteri ») che una retta filosofia sarebbe stata in grado o di evitare o di risolvere: tra l'io e la molteplicità dei fatti psichici; tra l'accadere che cade sotto la nostra osservazione e quello che non vi cade; tra anima e corpo; tra libertà e meccanismo; tra meccanismo psichico e razionalità logica [2].

Qualche merito aveva il filosofo bresciano; ad esempio, un « linguaggio vivo e immaginoso », « attitudini sentimentali e fantastiche », « l'acume, che è talvolta sottigliezza, nell'analisi psicologica e gnoseologica (. . .), la passione sincera, viva, che mette nelle sue ricerche e anche (. . .) la forma netta e precisa della sua espressione » [3]. Né sfuggiva al Gentile che Bonatelli aveva anche qualche altra benemerenza: quella di aver fatto conoscere Lotze in Italia e di aver discusso le tesi psicologiche e logiche di Herbart e della scuola herbartiana. Ma poi non c'è un punto della sua filosofia che regga alla prova della « critica »: ora si fa una « miscela » di Herbart e di Trendelenburg [4], ora non si è capito Kant né Galuppi [5], ora si peggiora Rosmi-

---

e la filosofia del Lotze in *Storia della filosofia italiana,* a cura di E. Garin, Firenze, 1969, vol. II, pp. 137-165 da cui si cita per comodità. Per i riferimenti riportati nel testo ivi, pp. 137-139.

Su un Bonatelli, seguace devoto del Lotze, prima di Gentile, aveva insistito anche GUIDO VILLA, *La psycologie contemporaine,* Paris, 1904, p. 81 e, più tardi, *La psicologia contemporanea,* nuova edizione interamente rifatta, Milano - Torino, Bocca 1911, p. 350. Ma, come si vedrà, era stato lo stesso filosofo bresciano a confessare, a più riprese, la sua dipendenza da Lotze.

[2] G. GENTILE, *Francesco Bonatelli e la filosofia del Lotze, cit.,* pp. 139-144.

[3] *Ivi,* p. 137.

[4] *Ivi,* p. 143.

[5] *Ivi,* pp. 144-146.

ni [6], ora si cade nel soggetivismo assoluto [7], ora si ha paura del soggettivismo [8], ora si cade nel platonismo, ora si nega il platonismo. E così via.

Di fronte a quella indiscutibile « verità » che era la filosofia gentiliana, la inquieta « ricerca » di Bonatelli si rivelava poco più che una serie di tentativi maldestri. E il presentare *Pensiero e conoscenza* come il « piccolo Microcosmo italiano » aveva tutto il sapore di una ironica concessione. Se poi si tiene conto dell'antipatia del neoidealismo italiano per la psicologia (terreno privilegiato della ricerca bonatelliana) si può senz'altro concludere che il saggio di Gentile più che a comprendere Bonatelli serve a comprendere lui e il suo progetto di riforma e di egemonia nel campo degli studi filosofici. Un progetto impegnativo che doveva necessariamente passare attraverso la ricostruzione delle « origini » della filosofia italiana contemporanea e sul cui altare potevano e dovevano essere sacrificate non solo quella discutibile pretesa che è l'obiettività, ma anche la cronologia e perfino la filologia. Nel caso specifico, si poteva privilegiare il rapporto con Lotze (che era pur sempre un rapporto con la filosofia europea e che conferiva dignità ad un semplice professore universitario italiano) senza ricordare che quel famoso « punto di partenza » espresso dagli interrogativi: chi contempla l'ordine? chi unifica le rappresentazioni? chi conosce il significato di una proposizione? era stato posto da Bonatelli leggendo Rosmini e traducendo direttamente Herbart qualche anno prima di conoscere le opere di Lotze.

Un grande storico come Gentile, proprio perchè « sollecitava » i testi e li faceva reagire alla luce del proprio sistema filosofico, difficilmente avrebbe potuto entrare in « sintonia » con un autore a lui sostanzialmente estraneo. Ma si potrebbe dire che quasi tutti coloro che, a vario titolo, si sono avvicinati a Bonatelli, quando non eran guidati dalla devozione, erano più o meno condizionati da punti di vista personali o ideologici. Per questo, a parte le bibliografie [9], si

---

[6] *Ivi,* pp. 149-150.

[7] *Ivi,* p. 150.

[8] *Ivi,* p. 155.

[9] La prima bibliografia apparve su « La Cultura filosofica », a. IV (1910), n. 2, pp. 113-118 sotto il titolo *pubblicazioni di F. Bonatelli: dal 1855 al 1909* (molto incompleta e con indicazioni approssimative). Più completa, ma con qualche errore, è quella di ATTILIO GNESOTTO, *Cenni sulla vita di Francesco Bonatelli con un indice*

sono sistematicamente dimenticati gli scritti giovanili, le lunghe recensioni (che erano veri e propri saggi), l'insegnamento. Né si è messa in rilievo la sua importanza nella storia della psicologia [10]; né si è ricordato il contesto culturale e scientifico nel quale si inserisce quella ricerca filosofica che fu per lui una scelta di vita ed una religione.

E' vero che Bonatelli non ha lasciato un compiuto sistema. Il suo nipote Bernardino Varisco riteneva che tale sistema, qualora fosse stato elaborato in tutte le sue parti, difficilmente sarebbe andato d'accordo con i dogmi del cristianesimo [11]. Il che potrebbe anche significare che Varisco, angosciato dai « massimi problemi », dall'itinerario che porta « dall'uomo a Dio » nonchè dal rapporto tra la religione e le sue storiche manifestazioni, era convinto dell'implicita esistenza di un sistema filosofico compiuto nei numerosi scritti dello zio. Altri interpreti hanno insistito sull'inclinazione di Bonatelli a perdersi in questioni « particolari ». Da un punto di vista accademico si potrebbe anche tentare una ricostruzione dei vari capitoli della sua « filosofia ». Almeno per la psicologia e la logica egli stesso ha lasciato un manuale ad uso dei licei che presenta un grande interesse specie se confrontato con altri manuali in circolazione [12]. Ma Bonatelli fu soprattutto un professore universitario il cui pensiero andava organizzandosi e trasformandosi in un serrato confronto con colleghi ed avversari vicini e lontani e in rapporto con la realtà e la prassi umana. Quel sapere vivo che era, ad un tempo, ricerca, tensione, esercizio severo dell'intelletto, costante verifica testuale, appare soltanto a sprazzi e, per usare una sua parola, « compendiato » nei suoi scritti. Forse gli allievi, che furono gli interlocutori immediati di questo dialogo, avrebbero potuto dire qualcosa in proposito. Ma

---

ordinato degli scritti di lui, « Atti e Memorie dell'Istituto veneto di scienze lettere ed arti », 1910-1911, pp. 222-233 (e p. 234 una bibliografia sul Bonatelli fino al 1911). Ma si veda anche quella di GIULIO ALLINEY, *I pensatori della seconda metà del secolo XIX,* Milano, Bocca 1942, pp. 354-361. Molto sommarie le indicazioni di Gentile (che peraltro conosce direttamente le opere principali) e del *Dizionario Biografico degli italiani* alla voce *Bonatelli* (vol. II, Roma 1969, pp. 594-597; la bibliografia alle pp. 596-597).

[10] Non fa eccezione nemmeno GUIDO VILLA che gli dedica un semplice cenno in una nota (si veda *La psicologia contemporanea,* Torino, Bocca 1899, p. 78).

[11] B. VARISCO, *Francesco Bonatelli,* Chiari 1912 dove, tra l'altro, si insiste (e a ragione) sullo studio dei tedeschi.

[12] F. BONATELLI, *Elementi di psicologia e di logica,* Verona Padova, 1892; 2ª ed., 1895; 3ª ed., 1899.

sarebbe comunque loro mancata quella serenità e quel distacco che il loro maestro, almeno in una occasione, indicò quali virtù dello storico [13].

Cionondimeno vari scritti riflettono, anche nella forma letteraria, spesso ricca di esempi e di immagini, la peculiarità di questo dialogo. Gli esempi e le immagini non erano soltanto un espediente pedagogico od un esercizio retorico; erano parte integrante di una filosofia consapevole dei limiti del pensiero logico e desiosa di afferrare le « forme della vita ». Di qui il ricorso all'analogia ed alla ipotesi; di qui i reiterati tentativi di indagare nelle profondità del sentimento, dell'attività fantastica, del sogno e perfino dell'inconscio per ripercorrere, là dove è possibile, la genesi delle rappresentazioni, dei concetti e di quei principi che permettono di ricreare la complessità del reale.

Quando si è posta al centro della riflessione di Bonatelli la sua fede nell'Assoluto (che era poi il Dio della tradizione cristiana), nella immortalità dell'anima e nella esistenza di un ordine oggettivo di valori, si è spesso trascurato da una parte il contesto nel quale si colloca una simile opzione e dall'altra il laborioso tentativo di fondarla razionalmente. Non ci si è voluti misurare con quella elaborata analisi psicologica che rappresenta il suo contributo più rilevante alla filosofia italiana del secondo Ottocento. Se si tiene conto di questi fatti, la sua opera può essere letta anche come un onesto tentativo di riflessione critica sulla seconda rivoluzione scientifica e di costruzione di una epistemologia che sia in grado di misurarsi con quei principi che presiedono non solo alla costruzione del sapere in generale, ma alla costituzione di ogni scienza particolare. Da questo punto di vista l'impostazione tradizionale dei problemi (fatti-principi, libertà-necessità, meccanicismo-finalismo ecc.) e l'esito della dimostrazione (nella fattispecie: esistenza di Dio, immortalità dell'anima, ordine dei valori ecc.) interessano forse di meno della discussione sui presupposti e del modo con cui si procede. Vale a dire che quando Bonatelli si perde nelle questioni particolari è costretto a concedere molto ai suoi ipotetici avversari e a superare di fatto la tradizionale impostazione dei problemi. Questa chiave di lettura che tende a mettere in evidenza il

---

[13] F. Bonatelli, *La filosofia e la sua storia. Prolusione ad un corso di storia della filosofia,* Palermo 1877 (estratto dalla quinta dispensa dell'« Archivio di Pedagogia e scienze affini ») dove scriveva che lo storico deve « sceverare per entro quel sviluppo intricatissimo (e, cioè, fatti, ambiente, cultura, vita, formazione ecc.) di prodotti psichici gli elementi assolutamente obiettivi integrandoli all'uomo e connettendoli in un tutto armonico ». In altre parole, bisogna cogliere il processo obiettivo andando al di là della stessa consapevolezza dell'autore (p. 5).

legame tra il progresso scientifico e la riflessione filosofica di Bonatelli non è arbitraria. Infatti, quando egli affronta argomenti di logica ha sempre presente il modello delle scienze matematiche (che si fondano su assiomi e postulati e che prescindono dall'esistenza dei corpi); quando parla di psicologia ha presenti i procedimenti delle scienze fisiche (che partono da ipotesi e congetture e che fanno uso degli esperimenti ideali); quando affronta problemi di etica e di estetica ha presenti le scienze biologiche (che, almeno ai suoi tempi, avevano bisogno del concetto di vita, di organismo e di fine); quando entra in taluni campi della metafisica ha presenti i procedimenti delle scienze naturali ed in particolare delle cosiddette scienze descrittive e classificatorie quali la botanica, la zoologia e, si potrebbe aggiungere, la patologia (che ricorrono all'analogia, all'omologia ed alla genesi).

Né va infine dimenticato che Bonatelli, nel panorama filosofico delle università italiane, era forse il docente meglio informato sulla filosofia post-hegeliana e post-herbartiana e cioè sul pensiero a lui contemporaneo. Il che potrebbe essere una indiretta conferma della legittimità della chiave di lettura precedentemente enunciata, perchè uomini come Trendelenburg, Lotze, Fechner, Drobisch, Waitz, Ueberwe, von Helmholtz, Fortlage ed ancora Wundt, Mach, Brentano, Rickert, Windelband (e si potrebbero aggiungere John Stuart Mill, William Hamilton, Herbert Spencer e vari sipiritualisti francesi) avevano ben presente la situazione del loro tempo, lo sviluppo delle scienze, la loro funzione sociale e gli interrogativi che tale sviluppo e tale funzione ponevano alla riflessione filosofica. Basti ricordare che quasi tutti i pensatori sopra citati affrontarono il problema del metodo e della classificazione delle scienze ed in particolare dei rapporti tra « scienze della natura » e « scienze dello spirito ». E se Bonatelli, nella cultura italiana della seconda metà dell'Ottocento, ebbe meno rilevanza di altri, fu perchè le discussioni europee, nelle quali egli era dignitosamente inserito, entrarono in Italia più tardi e attraverso mediazioni talvolta pregiudicate. Anche per questo la sua precoce attenzione alla filosofia di Herbart assume un significato particolare. Si può anche ritenere che tale attenzione fosse sollecitata dal bisogno di conciliare le proprie convinzioni religiose con una moderata apertura alle esigenze del « realismo » [14]. Ma in Herbart e

---

[14] E' questa l'opinione di ALESSANDRO CASATI, *Per la storia delle idee: l'herbartismo in Lombardia* in *La Lombardia nel Risorgimento Italiano,* a. I (1914), n. 1, pp. 24-27. Casati, tuttavia, spiega in che senso si possa parlare di « herbartismo » e

negli herbartiani c'era molto di più di un progetto moderato ed apologetico. Il fatto si è che l'herbartismo con la metafisica dei reali, con l'applicazione del linguaggio matematico alla psicologia, con il rispetto dell'autonomia della scienza, con l'attenzione al metodo ed alla logica si presentava come la vera alternativa all'idealismo e al materialismo (anche se il pericolo di una interpretazione materialistica dei reali e dell'atomismo psichico era tutt'altro che ipotetico). In tal modo, tra l'idealismo assoluto che risolveva la divinità nella storia e il materialismo volgare che riduceva il pensiero ad una secrezione ghiandolare e ad un epifenomeno della materia, la filosofia di Herbart sembrava salvare, ad un tempo, l'autonomia dello spirito e la dignità della scienza, la sovranità della ragione e i diritti del sentimento, l'attività conoscitiva e le esigenze dell'etica e dell'estetica.

Pur sottoscrivendo talune impostazioni di fondo dell'herbartismo, Bonatelli non fu un herbertiano.

D'altra parte, però, di fronte alla ingenua divinizzazione dei fatti, egli si attestò su di una difesa ad oltranza della filosofia intesa come scienza dei principi e di fronte agli equivoci che spesso si nascondevano dietro il cosiddetto metodo positivo egli difese il momento razionale e speculativo.

---

accenna ad alcune ragioni per le quali, soprattutto nei paesi di lingua tedesca, taluni filosofi credenti amavano rifarsi ad Herbart. Chi invece non lo spiega è CARLO CANTONI, *Corso elementare di filosofia,* Milano, 5ª edizione 1897, p. 504, né lo spiega LUIGI FERRI, Recensione agli *Elementi di psicologia e logica, cit.* « Rivista Italiana di filosofia », 1892, vol. I, pp. 271-273. Gentile sottolineò con decisione che Bonatelli non fu mai un herbartiano e A. GNESOTTO, *Il pensiero filosofico di Francesco Bonatelli,* « Atti e Memorie dell'Istituto veneto di scienze lettere ed arti », 1908 (ma si veda anche in opuscolo, Padova, 1908, pp. 5-23, in particolare pp. 6-10) riporta vari passi in cui il filosofo bresciano rifiuta punti qualificanti della filosofia di Herbart. In ogni modo, la questione posta in questi termini: herbartismo sì o herbartismo no, non ha senso. Tra l'altro, Bonatelli è convinto (e ne sono convinti anche alcuni dei suoi critici più qualificati, a parte Gentile, che molte sue osservazioni, specie nel campo del meccanismo delle rappresentazioni, siano nuove ed originali. Se mai si tratta di vedere quale importanza abbiano avuto Herbart e gli « herbartiani » nella filosofia italiana del secondo Ottocento. Nella ricostruzione storica di un panorama che fu molto più complesso di quello presentato dalla storiografia di varia ispirazione, Bonatelli dovrebbe occupare un posto di rilievo. E' indubbio che Herbart resta per anni uno degli autori più presenti ed è sempre citato di prima mano (si veda, a titolo d'esempio, F. BONATELLI, *La coscienza e il meccanesimo interiore. Studi psicologici,* Padova, 1872, *passim* e in particolare le Appendici 5, 8, 9, 27, 62, 68, 70). Ulteriori indicazioni saranno fornite in altra sede). Ed è indubbio che Herbart rappresentasse uno dei punti di riferimento fondamentali di quella filosofia tedesca che egli seguiva con interesse. Basti pensare a Benke e Trendelenburg, Lotze e Fortlage, Ueberweg ed Ulrici, Drobisch e Zimmermann, Volkmann e Hoffmann ecc.

Tutto il suo discorso era legato ad alcuni presupposti che possono essere così sintetizzati: l'esistenza di un mondo razionale finalisticamente ordinato di contro ad una immagine della natura dominata dalla precarietà e dal caso oppure concepita come semplice prodotto del pensiero; l'esistenza di una coscienza incarnata nella natura quale garanzia da una parte della unità della persona e dall'altra della possibilità di rispecchiare un ordine ed un finalismo che essa crea e ricrea in relativa autonomia; l'esistenza di un universo di leggi, di forme, di idee, di valori che si riflettono nella natura e nel soggetto.

Questi presupposti, però, non sono indiscussi e indiscutibili. In quanto vengono assunti come ipotesi di lavoro, tutta la riflessione e la ricerca di Bonatelli rappresentano un tentativo di dimostrarli razionalmente attraverso un'analisi logica, gnoseologica e psicologica estremamente sofisticata e puntuale. E giacchè questa ricerca si snoda nell'arco di circa 60 anni, è necessario tener conto, oltre che della cronologia, anche di quella che può esser definita la selezione in rapporto ai propri interessi. Bonatelli non è un lettore sprovveduto il cui scopo sia quello di plagiare o di riassumere pedissequamente le opere altrui. Egli ha un progetto che gli permette di selezionare dai vari autori quelle parti e quelle idee che servono al suo scopo. Questa è la ragione per cui solo impropriamente può essere definito un « eclettico ».

Nonostante la molteplicità dei suoi interessi (la linguistica, il diritto, l'estetica, l'antropologia, la pedagogia) e le sue non occasionali incursioni nella metafisica, nella morale e nella religione, si può senz'altro affermare che la psicologia, la logica e il problema del conoscere sono stati i capitoli a cui ha dedicato maggiore attenzione. I quali capitoli, quantunque siano tra loro strettamente correlati dal momento che tutti e tre hanno per oggetto il pensiero, si svolgono però in modo molto diverso. E Bonatelli, checché ne dicano i suoi critici, è consapevole di queste distinzioni. Ciò non toglie che spesso le analisi psicologiche si intreccino con quelle logiche e gnoseologiche e con aperture metafisiche quasi a dimostrare che il sistema unitario e complesso del pensare può e deve essere aggredito da vari punti di vista.

Leggendo i suoi scritti pare talvolta che il filosofo sia condannato a gemere nella infelicità, a percorrere infiniti rivoli senza godere della pace del mare o a perdersi nella frescura e nella inesauribile varietà del bosco senza completarne la bellezza da lontano.

E' vero che nel « concetto » inteso come legge, norma, forma il

pensiero raggiunge un provvisorio appagamento. Ma Bonatelli pare più interessato alla sua « genesi » ed alle sue molteplici « relazioni » che alla pace dell'intelligenza. C'è in lui il senso del limite di un sapere discorsivo che procede per gradi e che non può esaurire la ricchezza della vita. La norma, la legge è, sì, l'interiorità della cosa che cessa di essere molteplicità disgregata di fenomeni per determinarsi in un nome che, a sua volta, rivela un sistema di relazioni e che, essendo il risultato di un lungo travaglio di individui e di generazioni, coinvolge la psicologia e la storia. Considerato dal versante della sua genesi, della sua elaborazione e, per così dire, del suo nascondimento, il concetto non è solo la cattura della legge; è anche la perdita della vita.

Forse in queste osservazioni si possono cogliere pericolose risonanze. Ma solo un malinteso intellettualismo può definire irrazionale tutto ciò che non cade sotto il dominio del pensiero logico e discorsivo e può definire mistico ogni tentativo di indagare nella sfera che precede l'imperturbata chiarezza. E poi, chi può dire che codesta imperturbata chiarezza non sia essa stessa un momento provvisorio?

In questo senso acuto della mobilità e della fragilità delle frontiere (e non tanto di quelle che separano l'uomo nella sua limitatezza dal regno dell'Assoluto e di Dio), c'è qualcosa che preannuncia aspetti della filosofia contemporanea. E quantunque sul tema dei precorrimenti sia necessario procedere con molta cautela, si può affermare che Bonatelli, forse al di là delle sue intenzioni, in un panorama fin troppo sicuro di sé (e proprio per questo desolato), avvertiva quel senso di smarrimento e di crisi che ha caratterizzato parte almeno della filosofia del Novecento.

II.

Dopo lo scritto di Giovanni Gentile, le *Memorie* del fedele discepolo Attilio Gnesotto [15] e il numero de « La Cultura filosofica » dedicato a Bonatelli per l'ottantesimo genetliaco nel 1910 [16], ci si è occu-

---

[15] Oltre allo scritto citato alla nota precedente si ricordano di ATTILIO GNESOTTO, *Il volere e la libertà del volere negli scritti filosofici di Francesco Bonatelli,* Padova, 1905; *Il fatto della coscienza negli scritti filosofici di Francesco Bonatelli,* ivi 1906; *Concetto e idea negli scritti filosofici di Francesco Bonatelli,* ivi, 1907.

[16] Per volontà del direttore Francesco De Sarlo il n. 2 del 1910 (citato alla nota n. 9) fu dedicato al Bonatelli. Conteneva contributi di G. FRANCESCHINI, *La figura e*

pati di lui ora, come s'è visto, per spiegare le ragioni che gli avrebbero impedito di costruire un sistema filosofico compiuto, ora per rimproverarlo di non aver seguito la filosofia scolastica [17], ora per presentarlo come un « fenomenologo » [18], ora per sottolineare la sua incapacità di trattare « speculativamente » il dualismo [19] o per mettere in rilievo la sua « fede razionale » (una fede nella ragione che aveva in Dio il punto di partenza e di arrivo) [20], ora per ribadire che aveva ridotto la gnoseologia a psicologia [21]. Talvolta, con voli arditi, si è scomodata gran parte della storia della filosofia: da Platone ai contemporanei. In particolare il suo platonismo è diventato un luogo comune.

---

l'opera di Francesco Bonatelli (pp. 98-113); B. VARISCO, *Appunti di gnoseologia* (pp. 119-126); F. DE SARLO, *Intorno al pensiero* (pp. 127-138); A. ALIOTTA, *Francesco Bonatelli e la filosofia dei valori* (pp. 139-148); G. CALÒ, *La riflessione infinita degli atti come essenza delle funzioni spirituali secondo Bonatelli* (pp. 149-157); M. LOSACCO *Hartmann e Wundt giudicati da Bonatelli* (pp. 158-160).

17 C. MAZZANTINI, *Un filosofo spiritualista nell'epoca positivistica: Francesco Bonatelli,* già pubblicato, in forma un po' diversa, nella « Rivista di filosofia neoscolastica » (a. XXIII, 1931, fasc. 1-2), si veda anche nel volume *Filosofia perenne e personalità filosofiche,* Padova 1942, pp. 161-188.

18 G. ALLINEY, *op. cit.,* pp. 41-91; ed ancora *Bonatelli,* a cura di G. Alliney, Brescia, 1947. Su di un Bonatelli « fenomenologo » richiama l'attenzione anche E. GARIN, *Storia della filosofia italiana,* Torino, Einaudi 1966, vol. III, pp. 1207-1211.

19 E. TROILO, *Psicologia e metafisica in Francesco Bonatelli* in *Figure e dottrine di pensatori,* Padova 1941, pp. 149-191.

20 Si veda E. TROILO, *op. cit.,* pp. 189-190 nonchè la *Introduzione* di G. ALLINEY, *Bonatelli,* cit.

21 Dopo Gentile, quasi tutti i critici hanno sottolineato questo punto. Il rapporto tra teorica della conoscenza, logica e psicologia rappresenta senza dubbio il punto fondamentale della riflessione di Bonatelli. Non sarà affrontato direttamente in questo scritto; ma vi si accennerà in modo indiretto. Il problema si potrebbe porre in questi termini: Come è possibile conciliare l'universalità della conoscenza con una ricerca « genetica » dei concetti? Bonatelli sostiene in più luoghi che il concetto è l'equazione di infinite sensazioni, è quindi il risultato di un processo psicologico complesso strettamente connesso alla struttura ed allo sviluppo fisiologico; sostiene anche che i concetti astratti di forza, di materia, di sostanza, di esistenza, possibilità ecc. possono e devono essere analizzati nella loro « genesi psicologica ». In questo orientamento lo « spiritualista » Bonatelli veniva a trovarsi in compagnia di molti « positivisti » (ad es. Ardigò). Ma si differenzia da loro per il fatto che egli tiene conto di due processi. Nel primo, legato alla percezione esteriore, si cerca di ripercorrere la genesi dei concetti nello sviluppo del bambino: si parte cioè da un campo limitato per giungere alla totalità dell'universo. Nel secondo, legato alla percezione interiore, si segue il cammino inverso: si parte, cioè, dalla consapevolezza di noi stessi per giungere, attraverso un processo di « depotenziamento » (l'espressione è di Ueberweg), di atte-

A tal proposito, si può ricordare che, nel suo insegnamento padovano, ma probabilmente anche in quello bolognese (1861 - 1867), per lunghi anni ed in modo sistematico ha fatto seminari sul *De Anima* e sulla Metafisica di Aristotele e, come era consuetudine nella seconda metà dell'Ottocento, ma anche nei primi decenni di questo secolo, uno dei testi che veniva adottato vuoi nelle Università, vuoi nelle scuole secondarie, era gli *Elementa logicae aristotelicae* di Adolf Trendelenburg [22]. Né va dimenticata l'importanza che ebbe Aristotele per Herbart, la presenza di S. Tommaso (uno dei maggiori commentatori di Aristotele) nelle opere di Rosmini e la rinascita di studi aristotelici guidata da Adolf Trendelenburg dopo la pubblicazione della edizione critica delle opere dello stagirita. Anche quando, con la riforma scolastica nell'Impero asburgico, si ridusse l'insegnamento della filosofia alla « propedeutica » (e cioè agli elementi di logica e

---

nuazione e di progressiva eliminazione al concetto in questione. Le due strade, quella della generalizzazione e quella del depotenziamento, sono destinate ad incontrarsi nel medesimo punto.

Per illustrare il concetto di « genesi psicologica » è utile riportare un passo dello stesso Bonatelli.

« Con l'espressione *origine* o *genesi psicologica* io non intendo punto pregiudicare la questione dell'innatismo; sia che certe idee costituiscano quasi un patrimonio primitivo dello spirito umano, sia che esse pure derivino dall'applicare che questo faccia certe sue facoltà o attività o disposizioni ingenite ai dati dell'esperienza, deve pur esserci nella storia psichica di ciascun uomo un momento in cui esse idee facciano per la prima volta la loro comparita nella coscienza, in cui per la prima volta entrino nell'intreccio del pensiero cosciente. Questo e null'altro io intendo designare coll'espressione *origine psicologica* di tali idee » (*Psicofobia,* « Atti del R. Istituto veneto di scienze lettere ed arti », 1896-1897, vol. VIII, pp. 963-978, la citazione a p. 973 nota 1).

[22] Si danno alcune indicazioni tratte dagli *Annuari* della R. Università di Padova. Nell'ambito di corsi, quasi sempre dedicati alla *Dottrina della conoscenza,* Bonatelli svolgeva dei seminari sul *De Anima di Aristotele e spiegazione di autori moderni* (anni accademici 1869-1870, 1870-1871 e secondo semestre del 1871-1872), sulla *Metafisica di Aristotele. Lettura e spiegazione di autori moderni* (primo semestre del 1871-1872, anno accademico 1872-1873), su *Esercizi di filosofia su Aristotele* (anno accademico 1873-1874), su *Metafisica e Logica di Aristotele* (1874-1875) ecc.

Quantunque negli Annuari non siano indicati, è molto probabile che egli si servisse degli *Elementa logicae aristotelicae* e dell'*Aristotelis De Anima libri tres* curati da Adolf Trendelenburg.

Quanto agli autori « moderni » si tratta sicuramente dei trattatisti di logica ed in particolare di Trendelenburg, di Ueberweg, di Drobisch ecc. che si rifacevano continuamente ad Aristotele.

Non è inutile ricordare che nel volume *La coscienza e il meccanesimo interiore, cit.* Aristotele è forse l'autore più ricordato (si vedano le appendici 16, 22, 30, 31, 53, 58, 59, 60, 70).

di psicologia) [23], l'autore a cui si faceva riferimento era sempre Aristotele. Non desta stupore, quindi, che anche Bonatelli ne facesse studiare le opere. Per cui, a parte la sua strenua difesa della logica formale (d'accordo con l'herbartiano Drobish e con l'humboldtiano Steinthal e contro Aristotele, Trendelenburg e, naturalmente, gli idealisti), nei suoi scritti si possono trovare indicazioni sufficienti per temperare « l'idealismo » platonico con il « realismo » aristotelico. Nè si comprenderebbe il suo interesse per Brentano e per la tematica della intenzionalità se non si tenesse conto di questo retroterra [24].

Se nel corso degli anni settanta ed oltre il suo platonismo si fa più esplicito ed il problema etico e religioso assume, nei suoi interventi, maggiore rilevanza, ciò va messo in relazione con la diffusione del positivismo e con la relativa pretesa di risolvere la scienza nel fatto, di spiegare naturalisticamente e geneticamente i principi a priori, di ridurre la psicologia a fisiologia, di costruire una « psicologia senz'anima » e con i reiterati tentativi di studiare l'uomo come se fosse un semplice animale [25]. E' vero che in quegli anni il positivismo non era

---

[23] Bonatelli trovò ragionevole questa riforma; si veda *Degli studi filosofici nelle nostre scuole,* « Rivista Ginnasiale » a. I (1854), vol. I, pp. 146-148.

[24] Giovanni Calò (*art. cit.,* pp. 153-154) avvicinava Bonatelli a Brentano, ma ripetendo ciò che scriveva lo stesso F. BONATELLI, *Di alcune difficoltà psicologiche che si risolvono mediante il concetto dell'infinito,* « Regia Accademia dei Lincei. Transunti », s. III, vol. VIII, 1883-1884, pp. 227-232 in particolare p. 227. In questo breve, ma importante scritto il filosofo bresciano mostra di conoscere l'opera di FRANZ BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkte* (Wien 1874). Per la dottrina della volontà Calò sostiene che Bonatelli segue gli scolastici e citava del Card. JOHN NEWMAN, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent,* New York 1901, p. 195 e 197. Almeno una volta Bonatelli citò questo libro dopo aver duramente criticato il Rosmini sul tema dell'*assenso* (si veda, F. BONATELLI, *Intorno al valore teoretico dei principi pratici. A proposito di un libro del signor Ollé-Laprune,* « La Filosofia delle scuole italiane », a. XIII 1882, pp. 251-268; il riferimento è alle pp. 264-265). Ma la opinione di Calò è difficilmente sostenibile.

Ci si è richiamati a Lotze ed a Brentano per la filosofia dei valori. Lo ha fatto ALIOTTA, *art. cit.* e soprattutto TROILO, *op. cit.,* p. 183 sgg. (dove si rimprovera ad Aliotta di non aver tenuto conto dello scritto di F. BONATELLI, *La categoria del valore.* « La Cultura filosofica », a. I, 1907, pp. 285-295). Ma giustamente il Troilo, oltre che alla citata *Psychologie,* faceva riferimento all'altra opera di FRANZ BRENTANO, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis,* Leipzig 1889. Il nome di Brentano è ricordato anche da GARIN, *op. cit.,* p. 1207 (« ben note sono certe sue affinità col Brentano »).

[25] A questo proposito va fatta una distinzione tra gli interventi, per così dire, di carattere pubblico e programmatico (quali erano le conferenze e le prolusioni), gli interventi di carattere polemico, esplicativo e magari le recensioni delle opere altrui (vasta fu la sua produzione in proposito e assidua la sua collaborazione a numerose

solo questo. Basti pensare a Mill e poi a Mach, Wundt e Peirce e a quegli scienziati che sottolineavano i « limiti della conoscenza scientifica », o discutevano onestamente dei « misteri » e degli « enigmi » della natura, o mettevano in guardia contro gli atti di « fede » che si insinuano nella ricerca [26].

---

riviste) e i contributi più impegnati sul piano speculativo. Una approssimativa divisione è stata fatta dallo Gnesotto nella citata bibliografia. Quando nel testo si parla di un « platonismo » più « esplicito » in genere ci si riferisce ai primi due gruppi. Si citano qui di seguito alcuni titoli.

Il bene, il bello e la scienza. Orazione inaugurale letta nella solenne apertura della R. Università di Padova il 16 novembre 1872, Padova 1872 (una copia, che si trova nella Biblioteca della Facoltà di Lettere di Firenze, porta la seguente dedica: « All'illustre e venerando Niccolò Tommaseo, omaggio dell'autore »); *L'Antropologia e la Pedagogia. Prelezione tenuta nella R. Università di Padova il 1° dicembre 1873,* Roma, 1873 (Bonatelli aveva già insegnato Antropologia a Bologna per tre anni e a Padova la insegnò, unitamente alla Pedagogia dal 1873); *La filosofia e la sua storia. Prolusione ad un corso di storia della filosofia,* Palermo 1877 (Bonatelli ricoprì l'incarico di Storia della filosofia a Padova dal 1877 fino al 1881, data in cui arrivò Ardigò); *La storia come fattore della cultura umana. Dalla Prelezione di Filosofia della Storia letta nella R. Università di Padova il 7 febbraio 1881,* Roma, 1881 (estratto da « La Filosofia delle scuole Italiane », a. XII, 1881, vol. XXIII, pp. 125-146); *L'ideale e il reale. Conferenza tenuta presso l'Ateneo Veneto a scopo di beneficenza,* « L'Ateneo Veneto », s. VIII, a. 1884, vol. II, pp. 459-486; *Echi dell'infinito,* ivi, s. IX, 1885, vol. II, pp. 38-64; *L'io e l'egoismo,* ivi, s. X, 1886, vol. II, pp. 3-24; *La cultura e l'umanità. Discorso letto nell'adunanza solenne del R. Istituto Veneto,* « Atti del Regio Istituto Veneto di scienze lettere ed arti », s. VII, 1894-1895, vol. VI, pp. 817-836; *La poesia nella vita. Conferenza,* « La Rassegna Nazionale », a. IV, 1882, vol. X, pp. 30-56; *Pro aris et focis; Conferenza,* ivi, a. IX (1887), vol. XXXV, pp. 571-596; *Piccolezze umane,* Udine 1894.

[26] Si ricordano, tanto per fare alcuni esempi, le puntualizzazioni di CLAUDE BERNARD, *Introduction à l'étude de la médicine expérimentale,* Paris 1855; ID., *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux,* Paris 1878, a proposito dei limiti del materialismo e del meccanicismo. Inoltre notissimi, anche in Italia, furono gli scritti di DU BOIS REYMOND, *Ueber die Grenzen der Naturerkenntnis,* Leipzig 1872 e ID., *Die Welträtzel,* Leipzig 1880. Sugli atti di fede che si insinuano nella ricerca scientifica si veda di RUDOLF VIRCHOW, *Die Freiheit der Wissenschaft im modernen Staat. Rede,* Berlin 1877.

Sulla costante attenzione di Bonatelli al panorama europeo (e negli ultimi anni anche americano) e in particolare alle opere di logica e di psicologia e ai temi connessi con la teoria della conoscenza e con lo statuto della scienza si possono trovare titoli nella bibliografia dello Gnesotto. Non va dimenticato che egli perseguiva una propria politica culturale scrivendo sulle riviste dagli orientamenti più vari ed in particolare su « La Filosofia delle scuole italiane » (che era sicuramente la più diffusa nell'ambiente degli insegnanti di materie filosofiche nelle scuole secondarie) e poi sulla « Rivista di Filosofia » (che continuò la precedente); ma anche su « La Rassegna Nazionale » nonchè su « La Cultura filosofica » di Francesco De Sarlo. Ma gli scritti più rilevanti furono pubblicati quasi tutti negli « Atti dell'Istituto Veneto di scienze

Va detto che Bonatelli, contrariamente ad altri spiritualisti italiani suoi contemporanei, è sempre disposto a riconoscere gli aspetti positivi di ogni indagine. Ma, da filosofo che crede nell'insostituibile funzione della filosofia, non vuol rinunciare alla verifica dei concetti ed all'individuazione di quelli che sono i presupposti ed i fondamenti della scienza. Ed è in questa battaglia difensiva che si accentua il suo platonismo, ormai spogliato di quelle sottili analisi psicologiche che lo rendevano problematico. E' qui che egli richiama continuamente a quella che può esser definita « la logica specifica dell'oggetto specifico » (l'espressione ovviamente non è sua), cioè alla necessità delle distinzioni di fronte al pericolo del misticismo a cui conduce un uso non controllato delle analogie [27]. D'altra parte considerando i possibili esiti dello « specialismo », della frantumazione del sapere e della vita, difende con forza l'« unità dell'uomo » e la sua libertà: l'uomo non è solo ragione, ma anche sentimento non è solo scienza, ma anche arte moralità e religione [28]. In tal modo si trova oggettivamente collocato vicino al « venerando vegliardo che cieco e stanco, pure è sempre tra i primi nella milizia attiva delle lettere » e cioè Niccolò Tommaseo [29]. E Tommaseo significava Firenze dove intorno al materialismo, all'evoluzionismo ed alla scienza si era discusso in pubblico ed in

---

lettere ed arti ». Tralasciando quelli sulla libertà e sulla volontà, si ricordano in particolare *Discussioni gnoseologiche e note critiche,* ivi, 1884-1885, pp. 525-575, 775-822, 1155-1198, 1277-1329; *Percezione e pensiero,* ivi, 1891-1892, pp. 1527-1613; 1883-1894, pp. 735-819; 1894-1895, pp. 1027-1091; *Studi d'epistemologia,* ivi, 1904-1905, pp. 1233-1298. Qui non si prendono in esame, ma è proprio sulla base di quegli scritti che De Sarlo e Lamanna tentarono una lettura « kantiana » della sua filosofia (eppure, specie negli anni che vanno dal 1880 in poi, Bonatelli non perdeva occasione per criticare la filosofia di Kant. Riportare i passi sarebbe troppo lungo). Si vedano, comunque, gli interessanti scritti di FRANCESCO DE SARLO, *Francesco Bonatelli,* « La Rassegna Nazionale », a. XXII (1900), vol. CXIV, pp. 59-85 e di EUSTACCHIO LAMANNA, *Francesco Bonatelli,* « Coenobium », a. IV (1910), fasc. V, pp. 34-53. Sul nesso Kant-Rosmini (perché, in definitiva, anche nel caso di Bonatelli, di questo si tratta), su cui aveva insistito Bertrando Spaventa nelle sue note *Prolusioni* del 1860-1861, si vedano almeno di PANTALEO CARABELLESE, *La teoria della percezione intellettuale di A. Rosmini,* Bari 1907, p. 5 e la recensione di BERNARDINO VARISCO, *Fra Kant e Rosmini,* « Rivista di Filosofia », 1909, n. 1, pp. 74-83.

[27] Si veda su questo argomento, l'appassionata prelezione *L'Antropologia e la pedagogia, cit.*

[28] Oltre alla prelezione citata alla nota precedente, si veda anche la prolusione del 1882, *Il bene il bello e la scienza, cit.*

[29] F. BONATELLI, *L'Antropologia e la Pedagogia,* cit., pp. 15-16.

privato [30]. L'« amico » Tommaseo era relativamente lontano; ma gli avversari Bonatelli li poteva trovare anche nella sua stessa città o in centri vicini. A Padova insegnavano gli evoluzionisti Giovanni Canestrini e Giovanni Omboni che continuavano a gettare sul mercato opere di divulgazione e manuali scolastici; e a Mantova, sia pure in mezzo a tante difficoltà, stava sorgendo l'astro del suo vecchio « amico » Roberto Ardigò che dal 1881 avrebbe avuto collega nella stessa Università rilevando quell'insegnamento di storia della filosofia che egli aveva ricoperto, per qualche anno, per incarico [31].

Eppure, nonostante la venerazione per il Tommaseo, Bonatelli non era né avrebbe voluto essere il filosofo, per così dire, « organico » a quello schieramento di cattolici moderati di cui De Sanctis, con forti motivazioni di carattere ideologico-politico e quindi non sempre in modo obiettivo, sottolineava lo spirito « borbonico » e la mancanza di « moralità » [32]. Per il suo elevato concetto della filosofia, per la sua probità intellettuale, per la serietà delle sue indagini poteva essere rispettato anche da un uomo dai gusti e dagli umori difficili come Antonio Labriola. E per tanti aspetti potrebbe essere messo vicino a Bertrando Spaventa. Come Spaventa, ma riprendendo le parole di Trendelenburg, egli era consapevole che la filosofia non andasse guardata « come un elemento transitorio della civiltà » o come « l'eco di cangianti sentimenti della giornata »; ma non voleva nemmeno che essa fosse esclusa dalla storia della scienza e venisse considerata come un semplice aspetto della storia della civiltà e della letteratura nazionale al pari della poesia. Essa doveva essere rialzata alla sua vera

---

[30] Su queste discussioni l'autore si permette di rimandare al suo volume *Darwinismo a Firenze. Tra scienza e ideologia (1860-1900)*, Firenze, 1977, che va comunque integrato almeno dagli altri due scritti *Sull'origine del linguaggio, cit.* nell'Avvertenza e soprattutto *Scienza religione ed editoria scolastica (1850-1900)*, Firenze 1982 (Estratto dalla rivista « Ricerche. Bollettino degli scolopi italiani », 1982, n. 1, pp. 5-47, sarà prossimamente pubblicato da Olschki negli Atti del Convegno su *Editori ed editoria a Firenze nel secondo Ottocento*).

[31] Qualche anno più tardi, e precisamente nel 1878-1879, Giovanni Canestrini ebbe l'insegnamento privato dell'Antropologia nella Facoltà di Scienze matematiche, fisiche e naturali e nel 1881-1882 tenne la prolusione ufficiale sul tema *L'indirizzo della odierna biologia;* nel 1883-1884 la prolusione fu tenuta dal fisiologo evoluzionista Filippo Lussona. Infine, la cattedra di antropologia sarebbe stata rilevata dall'evoluzionista Riccardi.

[32] Si veda di FRANCESCO DE SANCTIS, *La scuola liberale e la scuola democratica,* a cura di F. Catalano, Bari, Laterza 1953, p. 221; ma anche le pp. 202-203, p. 217 sgg. e passim.

« dignità », « crescere a quel modo che crescono le altre scienze, svolgersi senza interruzione, prendere i problemi della storia e farli progredire » [33].

Tale concezione dinamica della filosofia non arriva però sino al punto da sradicare il pensiero dalla sua struttura di fondo. E se si vuole schematicamente descrivere la struttura bonatelliana del pensare, di cui si parla nel titolo di questa relazione, bisogna fare riferimento ad un centro generatore che è la coscienza la quale si può esprimere con la formula A è A; la coscienza è, quindi, un giudizio, un raziocinio; ma è anche spontaneità e libertà. Il che significa che pensare è giudicare. Ma un qualsiasi giudizio non sarebbe possibile senza porre l'organismo delle idee prima fra tutte l'idea della verità, ma anche quelle della bontà, della bellezza, della giustizia; esse sono norme assolute, eterne, immutabili; non sono semplici postulati né principi regolativi; sono « reali » e trovano il loro ultimo fondamento nell'Assoluto pur senza identificarsi con l'Assoluto; d'altra parte si rispecchiano nella coscienza e nel mondo pur senza esaurirsi nella coscienza e nel mondo. Nella sfera delle idee si collocano i principi di identità (al quale è legata l'affermazione) e di causalità che non sono innati, né forme a priori in senso kantiano, ma « funzioni » necessarie dell'attività del pensiero in virtù delle quali si può trasformare l'inerenza in dipendenza, il reale in ideale, il fatto in legge. Ma per ricreare l'organismo del mondo c'è bisogno del concetto, che, cadendo sotto il dominio del pensiero, entra nella sfera della generalità (che si oppone alla particolarità), dell'unità (che compone la molteplicità), della relazione (o attinenza) con altri concetti. Tuttavia, non sarebbe possibile il concetto senza la modificazione del soggetto e cioè senza il fantasma e la rappresentazione. E' a questo momento che si presentano e forme dello spazio e del tempo (legate appunto all'attività fantastica e immaginativa) ad un tempo soggettive ed oggettive. La loro genesi può essere spiegata psicologicamente; ma nonostante il meccanismo psicologico possono legittimamente chiamarsi « principi a priori ». Il pensiero infine si organizza e si dirama nelle varie scienze che, a loro volta, hanno bisogno di concetti su cui fondarsi.

---

[33] A. TRENDELENBURG, *Logische Untersuchungen,* 2ª ergänzte Auflage, Leipzig, Hirzel 1862, *Introduzione.* L'interesse di Bertrando Spaventa per Trendelenburg è ampiamente documentato da NICOLA SICILIANI DE CUMIS, *Herbart ed herbartiani alla scuola di Bertrando Spaventa,* « Giornale critico della filosofia italiana » 1973, pp. 517-561, ora anche in ID., *Studi su Labriola,* Urbino, 1976, pp. 89-161.

Bonatelli non aveva bisogno di dare una compiuta trattazione delle categorie e della loro deduzione. Tra l'altro, Trendelenburg lo aveva fatto per lui anche per combattere le teorie meccanicistiche proponendo quella *organische Weltanschauung* che doveva essere la « filosofia dell'avvenire », che tendeva ad assorbire nella sfera spirituale la nozione di movimento, vero principio generatore del pensiero e dell'essere. Ma su questo punto fondamentale il filosofo bresciano non concordava con il collega tedesco che, a suo parere, non aveva ben distinto tra pensiero e rappresentazione fantastica e tra pensiero (o coscienza) e movimento [34].

Niente da dire sul fatto che il pensiero sia sempre connesso con qualche elemento intuitivo; ma al livello dell'astrazione filosofica, afferma Bonatelli, si ha a che fare con « l'elemento puro del pensiero » senza del quale non è possibile coordinare, confrontare, elaborare, distribuire e integrare il dato sensibile [35]. Se invece si riduce il pensiero a immaginazione, movimento, spettacolo, « quello per cui ha esistenza lo spettacolo, la coscienza che lo raccoglie nella sua unità, sarà essa medesima un movimento? (. . .) Nel flusso delle immagini il moto appartiene alle immagini stesse, non a quell'occhio interiore che le contempla ». In definitiva, perchè sia possibile la conoscenza « occorre qualcuno che abbia presenti quelle immagini e insieme i loro moti e i loro rapporti, che le intuisca, che ne abbia coscienza. Questa è la vera attività conoscitiva e qui cessa ogni analogia coi fatti del mondo esterno e quindi anche col moto ». Va da sé che la nascita delle sensazioni e la loro riproduzione siano il risultato di un movimento dal momento che esse sono legate alla funzione dei sensi. Ma questi processi non sono il moto interno del pensiero, bensì « il pensiero del moto ». Né si tratta di ridurre il concetto di moto a quello di cambiamento o di processo in generale perchè, in tal caso, sfuggendo nel campo delle analogie, non si spiegherebbe alcunchè.

Su di un punto Bonatelli è disposto a convenire con Trendelenburg: sul fatto, cioè, che ogni pensiero si accompagni a qualche

---

[34] F. BONATELLI, *Bibliografia* (recensione ad A. TRENDELENBURG, *Logische Untersuchungen, cit.*), « Rivista italiana », a. IV (1863), pp. 71-73, 86-88, 103-106, 153-157.

[35] Ivi, pp. 155-157 anche per le critiche seguenti. Ma si veda anche il *Carteggio* (ivi pp. 332-335) dove si pubblica parte di una lettera di Trendelenburg e si ribadiscono le critiche.

fantasma di moto sia esso uno schema, un'immagine, una parola. Ciò si può ammettere anche per ragioni psicologiche: poichè esiste correlazione tra attività spirituale e struttura fisiologica dell'organismo, anche le esperienze meramente interne si schematizzano per mezzo dei fantasmi del movimento per cui la coscienza percepisce simultaneamente e l'atto interiore (sentimento, pensiero, volizione) e il movimento corporeo. Ma questa simultaneità (si potrebbe dire questo parallelismo) non autorizza a confondere l'anima con il corpo, il movimento organico con l'atto complicatissimo dello spirito. Ed anche ammettendo che lo spirito diventi ogni cosa ricostruendo in sé le cose conosciute, rimarrebbe sempre da spiegare come lo spirito conosca ciò che avviene in se stesso. Come sa egli ciò che è diventato? In che modo i suoi atti e le sue passioni sono coscienza delle medesime? Non è la stessa cosa essere, fare e patire e sapere di essere di fare e di patire.

L'argomento che, come si vede, era di fondamentale importanza perchè coinvolgeva la logica, la psicologia, la gnoseologia e la metafisica, veniva ripreso due anni dopo (1865) in una minuziosa esposizione della *Psicofisica* di Fechner con qualche valutazione di carattere generale e con alcune obiezioni che meritano di essere riportate [36]. Il giudizio sul tentativo di Fechner era positivo.

Noi stimiamo, scriveva, che effettivamente v'abbia nella scienza un posto che la psicofisica è destinata a riempire; che il Fechner ha fatto già molto; che parecchie ricerche sono state messe sul retto sentiero e talune anche felicemente conchiuse; che la bontà del metodo in generale promette risultati eziandio per l'avvenire [37].

I tedeschi, osservava, dopo aver tentato « le più inaccessibili altezze e le più cupe profondità del pensiero » si gettavano ora « coll'ostinazione » e « col fanatismo dei recenti convertiti » a osservare, sperimentare, raccogliere e classificare i fatti nel campo dell'antropologia, della psicologia e perfino della psicologia delle nazioni [38]. Non già che Fechner per amore dei fatti metta totalmente tra parentesi la metafisica. Egli professa fin dall'inizio una visione monistica per la quale i fatti esterni e i fatti interni non sarebbero che « due oppo-

---

[36] F. Bonatelli, Recensione a Gustavo Teodoro Fechner, *Elementi di psicofisica,* Lipsia 1860 (in due parti), « Il Politecnico » 1865, vol. XXIV, pp. 298-329.

[37] *Ivi,* p. 329.

[38] *Ivi,* pp. 298-299 anche per i seguenti riferimenti.

ste guise di manifestarsi d'una medesima sostanza »; ma, nei suoi intendimenti, tale visione metafisica non deve inquinare l'indagine che deve essere rigorosamente empirica. Se egli preferisce studiare i fatti fisici è perchè questi si prestano direttamente ad essere misurati.

Ma alla fine della diligente esposizione Bonatelli sollevava alcune obiezioni. Anzitutto faceva notare che l'esito materialistico e panteistico dell'opera di Fechner non dipendeva dal materiale scientifico raccolto lungo la via, ma da quei presupposti teorici che lo studioso tedesco non aveva voluto chiarire cadendo così in alcuni errori. Il primo dei quali sarebbe la « identificazione del fatto psichico sensitivo colla coscienza del medesimo » [39]. Fechner infatti è costretto ad ammettere che esistono sensazioni non accompagnate da coscienza e « sostituisce alle medesime l'attività psicofisica di cui sono funzione ». Per Bonatelli si devono distinguere i tre livelli: l'attività psicofisica (« vale a dire quei moti dell'organismo a cui sono connesse certe funzioni psichiche e in particolare modo le sensazioni »); le sensazioni che dipendono dall'attività psicofisica (« il cui concetto semplicemente non si può risolvere in altri elementi »); ed infine la « consapevolezza di ciò che accade in noi, di ciò che proviamo ». Questa consapevolezza è legata alle sensazioni, a certe attività psicofisiche e perfino a certe funzioni organiche, ma essa non si identifica con loro. La coscienza come sapere di sentire è un fatto assolutamente diverso dal sentire e dall'essere affetti da una modificazione qualsiasi.

Conseguentemente bisogna distinguere non due, ma tre soglie: la soglia dello stimolo, la soglia dell'attività psicofisica e la soglia della sensibilità (il grado a cui il fenomeno sensitivo deve arrivare perchè se n'abbia coscienza). La terza soglia fa sorgere qualche difficoltà perchè non sempre la consapevolezza dipende dal grado di forza della sensazione; intervengono spesso altre circostanze come la deliberazione volontaria o l'attenzione. Per questi motivi, a parere di Bonatelli, le conclusioni dell'autore sulla distinzione tra due sensazioni e sulla distinzione tra due stimoli sono erronee. Fechner distingue, è vero, la differenza delle sensazioni dalla sensazione della differenza, ma poi parla di differenza *sentita* e quindi ammette che anche la percezione di una differenza si risolva in una sensazione e che le attività spirituali superiori come le inferiori siano soggette a misurazione. Questo ragionamento si fonda su due presupposti inaccettabili. 1. Che tra attività

---

[39] *Ivi*, p. 325 fino a p. 329 anche per le seguenti citazioni.

inferiori e superiori non passi altra differenza che di grado (mentre per Bonatelli tra la percezione di una sensazione e la percezione di un rapporto tra sensazioni c'è un « salto assoluto »). 2. Che nella percezione delle differenze e delle differenze di differenze sia misurabile l'atto medesimo conoscitivo ossia il giudizio (mentre per Bonatelli è misurabile solo l'elemento sensitivo cioè la materia su cui cade il giudizio).

Ma alla fine l'obiezione fondamentale che viene fatta a Fechner ricalca quella che era stata fatta a Trendelenburg.

> Il fatto psicofisico, concludeva, genera e provoca il fatto psichico; ma questo in chi si compie? Chi è in ultima analisi che prova quelle sensazioni, quei sentimenti, che fa quei confronti e così via che avrebbero l'origine loro in certi movimenti? La coscienza (...) è essa un fatto che possa esistere senza un soggetto che la sopporti? [40].

Riducendo la coscienza ad un fatto esteriore, oggettivo la si spoglia di quelli che sono i suoi caratteri essenziali e cioè l'individualità, l'intimità, la soggettività.

Negli anni in cui uscirono le recensioni di Trendelenburg e di Fechner, Bonatelli aveva già letto Lotze, stava traducendo il *Mikrokosmus;* aveva utilizzato quest'opera nei corsi universitari [14]. Ma non

---

[40] *Ivi,* p. 328.

[41] Nel 1861 Bonatelli entrò in corrispondenza con Lotze manifestandogli l'intenzione di tradurre il *Mikrokosmus* (si veda di F. BONATELLI, *Intorno all'origine del linguaggio a proposito delle due opere seguenti*: E. RENAN, *De l'origine du langage,* Parigi 1859; H. STEINTHAL, *Grammatik Logik und Psychologie,* Berlino 1855, « Rivista italiana », a. II, 1861, pp. 550-553; la notizia a p. 553 in nota). Lotze è citato anche in un altro scritto dello stesso anno di F. BONATELLI, *Delle attinenze della logica colla psicologia. Memoria,* Torino, 1861, p. 28 (nota 27), p. 31 (nota 33), p. 33 (nota 36). Nel corso dell'anno accademico 1861-1862 l'opera di Lotze fu abbondantemente utilizzata (si veda *Il pensiero e la lingua. L'esistenza dell'anima. Due lezioni tratte dal Corso di Psicologia ...Aggiuntovi il Sommario di tutto il corso,* Bologna, 1862; ma si veda anche *Le idee della natura ossia del simbolo poetico. Saggio di psicologia applicata,* ivi 1862, p. 23 sg.).

Una interessantissima lettera di Lotze dello stesso anno fu pubblicata da Bonatelli nel volume *La coscienza e il meccanesimo interiore, cit.,* pp. 259-261. Bonatelli confessò varie volte, direttamente o indirettamente, i suoi debiti nei confronti del pensatore tedesco (si veda ad esempio, *La psicologia nel sistema della scienza. Prolusione letta all'Università di Padova il 14 dicembre 1867,* Torino, 1868, p. 20; ed ancora *Necrologia,* « La filosofia delle scuole italiane », a. XII, 1881, pp. 239-240, dove Bonatelli scrive di averlo incontrato una volta a Brescia).

Sulle concordanze e le differenze tra Lotze e Bonatelli si rimanda alle documen-

aveva bisogno di Lotze per formulare queste obiezioni; bastavano Aristotele e Rosmini sulle cui opere (e soprattutto sul *Nuovo Saggio*) si era formato [42]. Veramente quando nel 1874 rievocava le tappe della sua formazione, ricordava Terenzio Mamiani [43]. Né era solo un gesto di gentilezza, comprensibile in un momento di polemica, se nel 1869, in una rapida sintesi della filosofia italiana del secolo XIX, indicava nel pensatore pesarese il vero erede di Galluppi, Rosmini e Gioberti [44].

---

tantissime osservazioni di A. GNESOTTO, *Il pensiero filosofico di Francesco Bonatelli, cit.*, pp. 10-14. E' noto che la traduzione del *Mikrokosmus*, finita da Bonatelli nel 1869, fu pubblicata soltanto nel 1911. Non trovando un editore si fermò al primo volume: ERMANNO LOTZE, *Microcosmo. Idee sulla storia naturale e sulla storia dell'umanità. Saggio d'antropologia*, vol. I, Pavia, 1911; al termine della prefazione Bonatelli scriveva di averla stesa « poco meno di 40 anni fa » (p. IX).

[42] Sulla importanza di Rosmini insistono tutti i commentatori mettendo però il roveretano in compagnia di qualche altro: Gnesotto (Platone e Rosmini), De Sarlo e Lamanna (Kant e Rosmini), Franceschini (Rosmini e Gioberti), Varisco (Rosmini, i tedeschi, Platone ed Aristotele), Ugo Scatturin (*Francesco Bonatelli*, « Filosofia » a. III, fasc. III, 1952, pp. 433-439) lo definisce platonico e rosminiano anche se non si vede ad un primo contatto. Eppure proprio Gnesotto (*art. cit.*, p. 15) forniva un elenco esauriente dei passi degli scritti bonatelliani nei quali si criticava il roveretano.

A quanto pare Bonatelli non partecipò a quel movimento (guidato da Antonio Stoppani) che, richiamandosi a Rosmini, tentava un dialogo con la scienza moderna; né collaborò alle tre riviste rosminiane « Il Rosmini », « Il Nuovo Rosmini », « La Sapienza ». Scrisse invece, come s'è visto, su « La Rassegna Nazionale » (che a Stoppani in parte si ispirava) e dalla sua scuola sono usciti studiosi che possono essere definiti genericamente « rosminiani »: Franceschini, Morando (il cui testo di Storia della filosofia ebbe notevole fortuna, specie negli ambienti cattolici), Scatturin (che però si era laureato con Ardigò), oltre allo Gnesotto.

[43] F. BONATELLI, *Intorno alla dottrina della congiunzione degli atti. Lettera al conte Terenzio Mamiani*, « La Filosofia delle scuole italiane », a. V (1874), vol. IX, pp. 255-278; il riferimento a p. 255. (A p. 246 si trova una lettera con la quale Bonatelli si ritirava dalla redazione della rivista per motivi di coscienza. Ma restò collaboratore). Una seconda lettera a Terenzio Mamiani sullo stesso argomento, si veda *ivi*, a. VI (1875), pp. 5-17.
Su di un Bonatelli seguace di Mamiani insiste I. LINDSAY, *Italian Philosophy in the XIX century with special reference to the place of Francesco Bonatelli*, « Proceedings of the aristotelian Society », 1901, vol. I, p. 139 (ma a p. 130 ricorda anche Herbart, Lotze e Trendelenburg) e W. WINDELBAND, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 3ª Auflage, Tübingen und Leipzig, 1903, p. 517 (il quale, però ricorda anche le stesse fonti straniere).

Su questo punto si vedano le sommarie precisazioni di A. GNESOTTO, *art. cit.*, pp. 15-16.

[44] F. BONATELLI, *Die Philosophie in Italien seit 1815*, « Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik », 1869, vol. 54, pp. 134-158; per Mamiani pp. 152-154.

Questa deferenza non gli aveva impedito, nel 1866, di criticare severamente l'argomento ontologico riproposto da Mamiani nel primo volume delle *Confessioni di un metafisico* [45]. Tale critica veniva fatta nell'ambito di una difesa della filosofia tedesca che da Mamiani era stata qualificata *tout court* come panteista [46]. Le quattro scuole fiorenti in Germania (quella di Herbart e seguaci e quelle che facevano capo rispettivamente a Trendelenburg, Lotze ed Ulrici) ingiustamente vengono tacciate di panteismo. Perfino Hegel era stato presentato da Rosenkranz come un teista [47]. C'è quindi in Bonatelli la preoccupazione di salvare una filosofia aperta alla trascendenza. E tale preoccupazione condiziona la sua lettura della filosofia tedesca e italiana. In Germania c'era molto più delle quattro scuole sopra elencate ed in Italia non c'era solo Mamiani a « tener vivi gli studi filosofici ». Ma la sua confutazione dell'argomento ontologico tiene conto delle osservazioni di due pensatori a lui cari: Drobisch e Trendelenburg [48]; specie quest'ultimo nelle *Logische Untersuchungen,* partendo da Kant e criticando Hegel, aveva trasformato il cosiddetto argomento ontologico in un argomento « ideologico o logico ». E Bonatelli citava un passo nel quale era descritto il dinamismo del pensiero.

Il pensiero umano, scriveva Trendelenburg, si conosce finito e tuttavia tende a valicare ogni limite. Esso conosce sè essere indipendente dalla natura delle cose e la natura delle cose indipendente da sé e nulladimeno procede anticipando (verfährt von vorn herein) come se quelle fossero determinabili da lui, né si dà requie fintanto che non le abbia assoggettate a sé.

---

[45] F. BONATELLI, *Intorno all'argomento ontologico per la dimostrazione dell'esistenza di Dio,* « La Gioventù », 1866, vol. III, n. 2, pp. 365-390 con le note, pp. 390-395. Questo intervento di Bonatelli fu provocato dalla pubblicazione dell'opera di TERENZIO MAMIANI, *Confessioni di un metafisico,* Firenze, vol. I, 1865 (il vol. II sarà pubblicato nel 1866). Lo scritto di Bonatelli (con la risposta di Mamiani) fu pubblicato in opuscolo, S. Giovanni in Persiceto 1868.

[46] T. MAMIANI, *op. cit.,* pp. 5-6.

[47] F. BONATELLI, *Intorno all'argomento ontologico, cit.,* p. 394. Per la interpretazione « teistica » di Hegel, si veda KARL ROSENKRANZ, *Meine Reform der hegelschen Philosophie,* Heidelberg 1852.

[48] WILHELM DROBISCH, *Neue Darstellung der Logik nach ihren Verältnissen mit Rücksicht auf Mathematik und Naturwissenschaft,* Leipzig, 2ª edizione 1851; 3ª edizione 1863 (da cui si cita), dove al paragrafo 103 (p. 117) l'argomento ontologico è definito un « sofisma » e al paragrafo 131 (p. 153) è definito un argomento « indiretto o apogogico » (quando dalla falsità dell'antitesi si conclude alla verità della tesi); A. TRENDELENBURG, *Logische Untersuchungen, cit.,* pp. 429-430.

Siffatta confidenza sarebbe una contraddizione, ove nelle cose non si presupponesse la pensabilità, nel reale la verità. Ogni pensare sarebbe un gioco del caso o un'audacia della disperazione, se in fondo al pensiero e alle cose non ci fosse Dio, non ci fosse la verità siccome origine e vincolo comune. Senza di ciò il diritto del pensiero sarebbe presunzione (...). Se non c'è verità nelle cose il pensiero riesce in contraddizione con sé medesimo; l'intellegibile è il suo postulato [49].

In questa sintesi di « realismo » (le cose e la loro pensabilità) e di « platonismo » (la verità che si identifica, in ultima istanza, con Dio) c'è tutta la filosofia di Bonatelli. La mediazione si trova nel « dinamismo » del pensiero dal quale non si esce per via sperimentale, ma per « illazione », per analogia, per un « postulato necessario » richiesto dalla natura stessa della coscienza e del raziocinio, per una « presupposizione » richiesta « dalla esistenza e dal valore medesimo delle premesse ». In questo senso non è possibile una dimostrazione di Dio né *a priori* né *a posteriori* e l'argomento ontologico di Mamiani si fonda sopra una « illusione logica ». Esso non può trovar posto nella filosofia, ma soltanto nella teologia positiva perchè richiede « che sia già dato e riconosciuto obbiettivamente valido il concetto di Dio ». E quindi o si ammette un « intuito diretto » che è impossibile dimostrare « ovvero tale concetto non può avere nella nostra coscienza altra origine immediata tranne quella d'una fede appoggiata alla tradizione e a fondamenti soprannaturali » [50].

Il sentimento religioso, prosegue Bonatelli, vive di questa intima ed efficacissima persuasione, esso ha perpetuamente davanti a sé anzi dentro di sé Dio vivente e personale, e da questo pigliando le mosse il ragionamento si conchiude alla ripetizione riflessa e ragionata della medesima persuasione, da cui è partito. Ma trasportare questo processo raziocinale nella filosofia val quanto pretendere che l'uomo respiri e viva fuori dell'atmosfera.

Resta il fatto che il pensiero analizzato nella sua struttura ci porta sino ai confini del « finito, del temporario, del relativo, del condizionato » e di là, « quasi ago magnetico che accenna al polo, ci addita la sede misteriosa e inaccessibile dell'Infinito, dell'Eterno, dell'Assoluto » [51]. Per conferire un punto di approdo a questo « dina-

---

[49] Citato da BONATELLI, *art. cit.*, p. 393.

[50] *Ivi*, pp. 388-389 anche per le seguenti citazioni.

[51] *Ivi*, p. 390.

mismo » (si potrebbe dire a questa « intenzionalità », nozione scolastica, ma che Brentano avrebbe rintracciato addirittura in Aristotele)[52], era necessario riprendere la nota distinzione tra concetti ed idee.

Io stimo, scriveva Bonatelli, che occorra di fare una distinzione capitale tra i *concetti* ossieno nozioni e le *idee*. I primi sono un prodotto della mente umana, il quale può essere più o meno perfetto, giusto od erroneo, arbitrario, indifferente, di valore puramente formale, ovvero obbiettivo, realmente valido e via dicendo. Le seconde sono il pensiero stesso divino in quanto traluce per entro alle forme e alle leggi degli esseri creati e principalmente nelle forme e nelle leggi del pensiero stesso umano. Il lavoro progressivo della scienza tende indefinitamente a trasformare i concetti in idee o piuttosto a scoprire le seconde per mezzo dei primi [53].

Questa distinzione resta alla base delle varie critiche che Bonatelli farà al *Sistema di logica* di Mill [54]. Va sottolineato il fatto che egli abbia sentito il bisogno di analizzare un'opera che rappresenta un momento alto della filosofia ottocentesca [55]; quasi a suggerire ai promotori della « Rivista bolognese » (Francesco Fiorentino, Angelo Camillo De Meis ecc.) o a chi la guardava con attenzione mista a scetticismo (Bertrando Spaventa) e magari agli stessi « positivisti »

---

52 F. BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkte,* 2ª edizione, vol. I, Leipzig 1925, p. 115 (dove, in realtà, si fa riferimento agli scolastici). Ma, si veda: ID., *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis, cit.,* p. 14, nota 19 (dove si fa riferimento ad Aristotele).

53 F. BONATELLI, *Intorno all'argomento ontologico, cit.,* pag. 387.

54 F. BONATELLI, *Intorno al sistema di logica deduttiva e induttiva.* (*A System of rationative and inductive Logik* etc.) *di John Stuart Mill,* « Rivista Bolognese », a. I (1867), vol. II, pp. 416-443 e pp. 565-602.

55 Bonatelli ricorda il successo delle due edizioni tedesche (traduzione di J. Schiel, Braunschweig, Vieweg 1849 e 1862) e la raccomandazione, fatta dal grande chimico « spiritualista » Justus von Liebig nella introduzione alla 3ª edizione delle sue *Chemische Briefe,* di diffondere l'opera di Mill in Germania. In realtà Liebig già nella *Vorrede* alla 1ª edizione del 1844 esprimeva tale auspicio.

Qualche indicazione sulle discussioni intorno alla Logica di Mill in Germania si rtova nel volume di STEFANO POGGI, *I sistemi dell'esperienza. Psicologia, logica e teoria della scienza da Kant a Wundt,* Bologna, Il Mulino 1977, pp. 42-45 e p. 47 sgg. (dove però si espongono le tesi interpretative di LANGE, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart,* nella seconda edizione rivista e in parte aumentata del 1873-1875; e nella quale Beneke ed Ueberweg sono presentati come « materialisti »; il che potrebbe essere, e fu, oggetto di discussione) e pp. 400-405 (dove si espone la recensione di H. ULRICI, *Ueber die sogenannte induktive Logik,* « Zeitschrift für Philosophie », 1852, vol. 21, pp. 159-191) e pp. 583 sgg. (per la posizione di Wundt).

italiani (primo fra tutti Pasquale Villari che era da tempo in contatto epistolare con Mill), che era necessario misurarsi non solo con uno dei massimi esponenti del positivismo europeo, ma anche con i presupposti di una nuova logica « induttiva ». Non che Bonatelli sia riuscito a mettersi sulla lunghezza d'onda del filosofo inglese. Si compiace spesso di cogliere le contraddizioni (che certo non mancano nel *Sistema di logica*) e le confusioni tra logica, psicologia e metafisica. Ma le sue critiche muovono proprio da convinzioni metafisiche e dal desiderio di mettere in evidenza i limiti del nominalismo e dell'empirismo. E', ad esempio, l'« esagerato empirismo » che rende insufficienti e talvolta contraddittorie le soluzioni di John Stuart Mill; come quando « dopo aver combattuto l'opinione di chi attribuisce alle cose proprietà distinte *in sé* dalle sensazioni che le cose stesse producono in noi, conchiude dicendo: questo soltanto io so che tale è la *natura* mia e la *natura* dell'oggetto, che il provocare in me quella data sensazione è una parte della generale disposizione delle cose » [56]. Ora, obietta Bonatelli che cosa è quella *natura* e quella *disposizione* se non « quelle proprietà o insieme di proprietà che Mill vorrebbe negare come entità immaginarie? » O quando tratta di quegli attributi delle cose che consistono in *relazioni* sostenendo che ha luogo una relazione tra due cose « allorché sono cointeressate in un medesimo fatto o fenomeno »; « i fatti o fenomeni poi si riducono sempre in ultima analisi ad un complesso di modi di essere dello spirito ». Ma, osserva Bonatelli, il « partecipare », l'« essere cointeressati in un medesimo fatto », l'« insieme » sono concetti che, per essere intesi, richiedono a loro volta la « nozione generale di relazione ». Il fatto è che esiste una « solidarietà universale, i cui singoli tratti, che appunto costituiscono altrettante relazioni, sono innumerevoli e sopraffanno la potenza dell'immaginazione ». Orbene, « codesta unità che non lede la pluralità, codesta congiunzione che è insieme distinzione » non può esser concepita che come « un riflesso diretto della mentalità o idealità che pervade tutte quante le cose ». Tolto il pensiero, l'« elemento ideale », tutto si spezza, si frantuma, si polverizza; « ogni elemento si rimane chiuso in una assoluta solitudine, e così venendo meno la relazione svanisce eziandio ogni e qualunque contenuto, e ci resta un essere senza determinazione di sorta, una materia senza forma, un vero ente-nulla » [57].

---

[56] F. BONATELLI, *Intorno al sistema di logica, cit.*, p. 572.

[57] *Ivi*, pp. 572-573.

Anche accettando la definizione di Mill che la relazione « consiste nella compartecipazione ad un medesimo fatto », c'è da domandarsi:

Perché sono io autorizzato a considerare una pluralità di momenti, di mutazioni e va dicendo siccome un fatto? Con qual diritto scevero io dalla infinita congerie di avvenimenti, che tutti insieme costituiscono il corso mondiale, un dato nucleo, un ciclo determinato, e questo risguardando come unità, lo oppongo alla restante moltitudine? Se non per una formola, una legge, un'idea insomma che in quell'insieme di mutazioni elementari trovasi rappresentata? [58].

Sarebbe interessante seguire la discussione di Bonatelli sulla quantità e qualità [59], sulla confusione tra rapporti grammaticali e rapporti logici [60] e soprattutto sul giudizio, sulla « nomenclatura » (ovverossia sulle classificazioni) [61], sulla definizione [62] e sul sillogismo [63] e sul rapporto determinismo-libertà (affrontato da Mill nel famoso libro sesto del *Sistema di logica*) [64]. Ma per ora era opportuno insistere sui motivi ispiratori della sua polemica contro il nominalismo e l'empirismo. L'uno e l'altro, cioè, distruggono quell'« ordine ideale » senza il quale non è possibile la scienza. La necessità delle conclusioni (ad esempio in geometria) non è un fatto o un dato puramente sperimentale; essa si fonda sopra determinate leggi del pensiero in forza delle quali esso deve pensare così e non altrimenti. Due di queste leggi sono i principi di identità e di non contraddizione che non nascono dall'esperienza, ma piuttosto la rendono possibile. Così pure se l'esperienza fornisce l'occasione e i materiali al principio a priori di causa, essa non potrà mai diventare il fondamento della necessità.

La vera apriorità che noi rivendichiamo alle leggi supreme del pensiero, scriveva Bonatelli, non consiste già, come fu creduto da talune scuole, nell'essere ingeniti alla mente umana i concetti anteriormente all'esperienza, bensì nel rilevarsi l'assolutezza del loro valore tostoché l'esperienza

---

[58] *Ivi*, p. 573.

[59] *Ivi*, pp. 573-575.

[60] *Ivi*, pp. 575-576.

[61] *Ivi*, pp. 576-583.

[62] *Ivi*, pp. 583-585.

[63] *Ivi*, pp. 585-589.

[64] *Ivi*, pp. 589-600.

li produca. In questa rivelazione interna, consiste, per nostro avviso, la razionalità; e sull'intima persuasione di cotesto mondo di leggi ideali assolute e immutabili si fonda la confidenza che coloro medesimi che lo negano ripongono per sempre nell'assolutezza del vero [65].

Oltre all'ordine ideale, che Bonatelli identifica ora con l'intellegibile, ora con la « solidarietà universale » che è sottesa all'universo mobile e cangiante dei fenomeni, ora con quelle leggi eterne che sono i principi a priori, per costruire l'organismo della scienza c'è bisogno del concetto inteso come tipo universale, definizione su cui, bene o male, deve convenire anche Mill, dopo aver sostenuto che gli oggetti del pensiero sono gli esseri concreti e reali [66].

Questa lunga recensione di Mill, che in realtà è molto più complessa di quanto appaia dai riferimenti che si son fatti (non foss'altro perchè Bonatelli ha presenti le critiche a Mill fatte in Germania, vari testi di logica e la polemica con Hamilton) [67] è interessante anche per qualche significativo richiamo ad Aristotele. Lo si ricorda perchè l'eccessiva insistenza sull'« ordine ideale » non sia interpretata come una indiscussa adesione al « platonismo ». Oltre all'« intrinseca attinenza che corre tra le verità ideali », c'è il problema della corrispondenza tra queste e la realtà. La stessa polemica contro il nominalismo è fatta anche con l'intento di non trascurare lo spessore del reale: le cose non sono puri pensieri o puri nomi.

Quando ad esempio, Bonatelli discute del giudizio si rifà ad Aristotele scrivendo: « Ogni verità (. . .) presuppone una relazione tra due cose ed è sempre contenuta in un giudizio » [68]. Ad Aristotele si richiama nel discutere della estensione e della comprensione dei concetti, nel discutere della definizione nonchè del genere e della specie. Infine da Aristotele assume i principi di identità e di contrad-

---

[65] *Ivi,* pp. 595-596.

[66] *Ivi,* p. 596.

[67] Oltre agli autori citati da Bonatelli (Hoffmann, Ueberweg, Fortlage, Ulrici, sulla cui falsariga egli si muove), basterebbe scorrere le annate della « Zeitschrift für Philosophie ». Per un quadro generale (discutibile, ma ricchissimo di riferimenti in un campo quasi inesplorato) si rimanda al volume citato di Stefano Poggi.

Ma ora si veda dello stesso STEFANO POGGI, *La psicologia come scienza: analisi delle sensazioni e leggi del pensiero* nel volume di AA. VV., *Scienza e filosofia nella cultura positivistica,* Milano, Feltrinelli 1982, pp. 327-348.

[68] F. BONATELLI, *Intorno al sistema di logica, cit.,* p. 568.

dizione, intesi come forme del pensiero che trascendono l'esperienza. Si tratta di punti importanti che però non bastano a fare di Bonatelli un « aristotelico ». Tutti gli studiosi di logica, per ovvi motivi, dovevano tener presente lo stagirita. Ma qui c'è qualcosa di più che forse può essere illuminato da un'obiezione che il nostro aveva fatto a Mamiani, il quale definiva apodittico (e cioè sintetico) il giudizio: « il reale è reale ». Per Bonatelli tale giudizio è analitico sia perchè presuppone nel soggetto una « sintesi » anteriore da cui dipende la validità del giudizio, sia perchè esso deve essere tradotto in quest'altro « quel quid qualunque (espresso dall'articolo *il*) che è reale è rea le » [69]. E, come è noto, nel riferimento ad una realtà indeterminata a cui rimandano le sensazioni si fondava la metafisica herbertiana tesa a superare l'incognita del noumeno.

Orbene, per Bonatelli Herbart resta un costante punto di riferimento. Non che sia tutto da accettare: egli è un « determinista » come lo sono molti dei suoi seguaci. Tuttavia, quando ripone la vera libertà morale « nella capacità di venir determinati non da semplici *cause,* ma da *ragioni,* formula una teoria che, trasformando la necessità fisica in necessità logica », è almeno « più consentanea alla dignità umana » [70]. Inoltre Herbart, nella divisione della filosofia, attribuisce alla *Logica* il compito di elaborare i concetti rendendoli chiari ed evidenti ed alla *Metafisica* il compito di *dedurli* e cioè di trasformarli e di integrarli; dalla metafisica derivano la psicologia, la filosofia della natura (cosmologia) e la filosofia della religione (teologia). Bonatelli si occupò, fin dagli anni giovanili di logica e di metafisica, ma anche di morale e di estetica (e l'*Estetica* come scienza dell'assentimento e del dissentimento e cioè del giudizio apprezzativo, nella divisione herbartiana, è la terza parte della filosofia) e (forse soprattutto) di psicologia [71].

---

[69] F. BONATELLI, *Sull'argomento ontologico, cit.*, p. 387.

[70] F. BONATELLI, *Intorno al sistema di logica, cit.*, p. 599.

[71] A integrazione di quanto si è detto alla nota 14, si ricorda che: di un Bonatelli seguace delle dottrine herbartiane scrisse il suo amico e collega FRANCESCO FIORENTINO, *Considerazioni sul movimento della filosofia in Italia, dopo l'ultima rivoluzione del 1860* che si può vedere nel volume *La filosofia contemporanea in Italia,* Napoli, 1876, pp. 58-60 ed ancora ID., *Scritti vari di letteratura filosofia e critica,* ivi, 1876, pp. 49-50. Accennano all'argomento: G. BARZELLOTTI, *La filosofia in Italia,* « Nuova Antologia », a. XIV (1879), p. 631; LUIGI FERRI, Recensione agli *Elementi di psicologia e logica, cit.,* (l'accenno a p. 273); F. DE SARLO - G. CALÒ, *Principi di scienza etica,* Milano, Sandron 1907, pp. V-VI.

III.

Già in un breve scritto del 1854 polemizzava contro coloro che trattano dell'anima come « ciarpame da rigattiere » ed insisteva sul fatto che la psicologia è una « scienza » e che « le leggi che governano i fenomeni spirituali sono stabili e fisse oltreché recondite e misteriose ». Invitando poi a non far confusione tra sensazione, istinto, intelligenza, immaginazione e pensiero, sosteneva che era necessario conoscere la « natura » e la « funzione » dell'intelligenza per progredire nel campo individuale e sociale. La psicologia diventava utile anche per combattere il materialismo, per essere buoni insegnanti, buoni medcii, nonchè buoni cristiani [72]. E quando, qualche anno dopo, rendeva conto dei suoi studi herbartiani non a caso si soffermava sulla psicologia intesa come *Grundlehre* e come vera e propria « storia naturale dello spirito » [73]. Di quella prima parte del *Lehrbuch* traduceva i primi due capitoli e dava un diligente riassunto degli altri. Alla fine osservava che Herbart avendo tolto dall'anima « il dinamismo per mettere in suo posto il meccanismo », aveva « cangiato la forza in numero, l'intensità in quantità » il che rendeva impossibile salvare l'unità della coscienza e l'immortalità dell'anima [74]. Inoltre, a suo parere, non aveva ben distinto tra sensibilità fisiologica (*Sensibilität*) e psicologica (*Gefühlvermögen*) con la relativa distinzione tra fisiologia (studio delle circostanze fisiche del sentire) e psicologia (quel sentire che può essere attinto solo dalla osservazione interiore). Infine per Herbart la coscienza (*Bewusstsein*) non è la condizione universale dell'atto rappresentativo (*Vorstellen*) e pur riconoscendo la capitale differenza tra sensazioni (*Empfindungen*) e intuizioni (*Anschauungen*) (e su questo punto concorda con Rosmini) non arriva a separare la sensitività dall'intelligenza e sostiene che è possibile un graduale passaggio dalla prima alla seconda [75]. Nel 1858 scriveva che quel sistema psicologico « comunque venga giudicato quanto alla

---

[72] F. Bonatelli, *Intorno allo studo della psicologia,* « Rivista ginnasiale », a. I (1854), vol. I, pp. 270-272.

[73] F. Bonatelli, *Della filosofia herbartiana,* ivi, 1856, vol. III, pp. 382-403, 721-738, 835-859; ID. *Della metafisica herbartiana,* ivi, 1858, vol. V, pp. 29-42.

[74] F. Bonatelli, *Della metafisica herbartiana, cit.,* p. 42.

[75] F. Bonatelli, *Della filosofia herbartiana, cit.,* pp. 394-395.

intrinseca sua verità (. . .) non può a meno di essere risguardato come rilevantissimo nei rapporti storici della scienza ». E condivideva la opinione di Herbart per il quale « la psicologia in tanto può aspirare al titolo di scienza in quanto si appoggia alla speculazione e spiega il complesso dei fatti sperimentali mediante l'applicazione dei veri, che la metafisica ha scontrati nel suo cammino necessario »[76].

Era, questa, una affermazione di principio. Ma l'originalità della psicologia herbartiana consisteva non tanto nel suo stretto legame con la metafisica, quanto nell'analisi matematica del meccanismo delle rappresentazioni; qui si poteva trovare (e di fatto si trovò) una indicazione di ricerca feconda di risultati e su questo punto dovette insistere Bonatelli vuoi nel suo insegnamento, vuoi soprattutto nel volume del 1872 nel quale tutta la seconda parte era dedicata allo studio del « meccanesimo » psichico [77]. Resta, tuttavia, assodato che mai riuscì a staccarsi da queste giovanili obiezioni che riguardavano punti fondamentali tra loro correlati: e cioè l'impossibilità di passare gradualmente dalla quantità (la fisiologia) alla qualità (la sensazione), dalla rappresentazione all'atto intellettivo e l'affermazione della autonomia e dell'unità della coscienza.

Fatta questa premessa anche per rettificare taluni giudizi di Gentile e per indicare un utile campo di ricerca sulla diffusione dell'herbartismo in Italia, bisogna dire che Bonatelli nel tentativo di delineare la struttura del pensare, segue diverse strategie. La prima, in ordine di tempo, è quella di partire dalla lingua; nella seconda prende le mosse dalla logica e dalla psicologia; nella terza analizza il problema della conoscenza. Nei tre casi la metafisica resta il tessuto di fondo che regge i ricami delle sue argomentazioni.

E' nel 1860 che discute di linguistica [78]. La sua esposizione non

---

[76] F. BONATELLI, *Della metafisica herbartiana, cit.*, p. 29.

[77] F. BONATELLI, *La coscienza e il meccanesimo interiore, cit.*, pp. 113-223.

[78] F. BONATELLI, *Della linguistica in relazione alla psicologia all'ideologia ed alla logica,* « Rivista italiana », a. I (1860), n. 7, pp. 122-124; n. 10, pp. 166-168; n. 14, pp. 234-237.

L'interesse per il linguaggio è una costante negli scritti di Bonatelli. Tra i suoi giovanili interventi si ricordano: la rassegna informativa sulla *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* (la rivista fondata e diretta da Steinthal e Lazarus), « Rivista italiana », a. II (1861), pp. 919-921; *Una preghiera a' filologi e linguisti,* ivi, p. 944; *Alcune osservazioni a proposito della trasformazione delle lingue,* ivi, a. III (1862), pp. 1415-1416. Una parte del corso accademico del 1861-1862 fu

è originale, ma merita di essere riportata nei punti essenziali. Nel linguaggio « oggettivo » tutte le radici si possono dividere in « radici pronomi » e in « radici verbi » che, nel linguaggio filosofico, diventano l'essere e il divenire, la sostanza e l'azione, il soggetto e il predicato. La lingua, in tal modo, riflette la struttura metafisica del reale. Ma dal momento che il pensiero è sempre legato alla parola, nelle leggi « rigide », « fisse » e « costanti » della lingua si rivela anche la struttura del pensare e cioè le categorie di essere e di sostanza con le loro prime determinazioni: quella dello spazio (il pronome) e quella del tempo (il verbo). C'è di più. Nell'evoluzione della lingua si può ripercorrere l'evoluzione dell'umanità sia da un punto di vista psicologico ed antropologico (per cui gli uomini primitivi hanno imparato a parlare, più o meno, come imparano oggi i bambini) [79], sia da un punto di vista storico: dapprima le radici verbali sono legate ad azioni materiali; a poco a poco passano ad indicare fenomeni di percezione interna connessi alla sfera del sentimento e cioè, sensitività fisica (sentimenti corporei), sensitività spirituale (sentimenti spirituali, estetici e morali) ed infine fenomeni puramente intellettuali (pensieri e volizioni). E' interessante notare che Bonatelli, contrariamente ad alcuni linguisti, sosteneva che anche le lingue monosillabiche possiedono i concetti. Anzi: il monosillabo è già una proposizione.

Ora, proseguiva, la proposizione, logicamente considerata, è un giudizio; quindi segue essere il giudizio la forma primordiale del pensiero e

---

dedicata ai rapporti tra il pensiero e la lingua e in quasi tutti i suoi scritti accenna a questo problema. Inutile dire che gli autori tedeschi più volte ricordati dedicarono molta attenzione al fenomeno della lingua. Non va dimenticato che siamo in un periodo di grande fioritura degli studi linguistici e filologici. Tra gli interventi che furono pubblicati sulla « Zeitschrift für Philosophie » si vuol qui ricordare di H. STEINTHAL, *Zur Sprachphilosophie,* 1858, vol. 32, pp. 68-94 e pp. 194-224 e di M. CARRIÈRE, *Ursprung und Entwicklung der Sprache,* 1860, vol. 37, pp. 1-50. Si tratta di due autori ben noti a Bonatelli.

A titolo di curiosità (ma anche per notificare due inediti) si ricorda che nei Carteggi-Ascoli conservati all'Accademia dei Lincei ci sono due lettere inviate da Bonatelli al grande linguista goriziano. Nella prima del 27-1-1875 (segn. 142-41) si rivolge ad Ascoli a titolo personale, ma d'accordo con il Preside, per invitarlo a trasferirsi all'Università di Padova: qualora egli fosse stato disponibile, il Consiglio di Facoltà lo avrebbe senz'altro chiamato. Nella seconda, spedita da Chiari il 17-10-1879 (segn. 71-34) Bonatelli chiede alcune delucidazioni su regole grammaticali del dialetto bresciano. Come è noto, egli, tra l'altro, si dilettava di scrivere versi in dialetto.

[79] Era la tesi di Steinthal, sottoscritta da F. BONATELLI, *Intorno all'origine del linguaggio, cit...*

doversi rifiutare qualunque teoria che stabilisca per punto di partenza di quello il concetto o altra forma [80]

Il pensiero, comunque, non è prima del linguaggio e questo non è solo un mezzo per comunicare, ma è « la materia in cui il pensiero prende essere e vita di pensiero ». E se qualcuno obiettasse che prima del concetto e del giudizio c'è la percezione, si può rispondere: se per percezione si intende « l'atto cogitativo, per cui la coscienza prende possesso, a dir così, del fenomeno sensitivo e lo innalza fino a sé e gli comunica la propria natura ideale; allora siamo già in quello stadio dell'intellettuale sviluppamento in cui l'uomo afferma a se stesso qualche cosa; affermazione che già contiene il giudizio e diventa chiara e distinta solo nella parola e per la parola » [81]. E non a caso Bonatelli citava Aristotele (che aveva cercato nella grammatica gli elementi del pensiero, cioè le categorie) e Rosmini (che aveva visto nel verbo il germe primitivo del giudizio, confondendo, però, la copula logica con l'idea dell'essere) [82] e Trendelenburg (definito da Steinthal « il miglior conoscitore di Aristotele che sia mai stato al mondo) [83].

Sia pure da un particolare punto di vista si comincia a delineare quella che per Bonatelli è la struttura del pensare. Il giudizio è definito la forma primordiale del pensiero; esso è sempre una affermazione; l'essere, la sostanza con le determinazioni dello spazio e del tempo sono le forme logiche ideali « fuor delle quali non si dà che puro meccanismo » [84].

Un anno dopo, nel 1861, ritornava sull'argomento delineando i confini e le differenze tra la logica e la psicologia [85]. La logica viene

---

[80] F. BONATELLI, *Della linguistica, cit.*, pp. 167-168.

[81] *Ivi*, p. 168.

[82] *Ivi*, p. 235. Su questo punto Bonatelli espresse in più occasioni le sue critiche al roveretano. Si veda: *Pensiero e conoscenza, cit.*, pp. 75, 95-96, 120, 125-126; *La coscienza e il meccanesimo interiore, cit.*, pp. 59 e 82; *Percezione e pensiero, cit.* pp. 46-47.

[83] Citato da Bonatelli nello scritto *Bibliografia*: A. TRENDELENBURG, *Logische Untersuchungen, cit.*, p. 71.

[84] F. BONATELLI, *Della linguistica, cit.*, p. 236.

[85] F. BONATELLI, *Delle attinenze della logica colla psicologia*, Torino, 1862.

definita « la scienza delle forme del pensiero » o meglio: « la scienza delle forme del pensiero in ordine al conoscere » [86]. Il pensiero logico è, ad un tempo, « subiettivo » ed « obiettivo » perchè « dipende dalla natura non di questo o di quel subietto pensanti, ma dal pensare umano in genere, cosicché non ha niente di individuale, di capriccioso, di accidentale »; la forma logica del pensiero non è altro che « lo strumento acconcio ad appropriarsi l'oggetto » [87]. Sarebbe come dire (e si trova qui una impostazione tipicamente aristotelica) che il pensiero umano ha

un proprio interno organismo, regolato da leggi costanti e determinate; organismo e leggi che in parte derivano dalla natura umana e dai limiti di questa, in parte si fondano sulla natura obiettiva delle cose. Gli è come se altri dicesse all'uomo: Bada! tu se' fatto così e così e non hai altri mezzi di conoscere fuori di questi; bada poi che le cose sono siffatte che il tuo pensiero, se pur vuol comprenderle per quello che sono, deve acconciarsi così e così. Dimodoché le forme necessarie del pensiero da un lato sono *subiettive,* in quanto esse sono proporzionate alla nostra natura, sono quelle che sono e non altro, perché l'uomo è fatto così e non altrimenti; ma esse sono nel tempo stesso e a maggior ragione *obiettive,* perché la qualità e l'uso delle medesime è determinato dalla natura delle cose [88].

Non che nella natura si trovino, ad esempio, le forme del generale e del particolare e tanto meno la forma del giudizio. Al limite, non si trova nemmeno il concetto, cioè « la forma permanente del pensiero ». Tant'è, « vi ha nelle cose alcun che, il quale legittima la forma concettuale, anzi la esige così e non altrimenti » [89]. E, dopo aver ripercorso la « genesi » del concetto, Bonatelli conclude dicendo che esso è « la possibilità della cosa, cioè, la legge, la regola o, se vogliamo, l'equazione delle moltissime intuizioni, che quella cosa è capace di produrre in un subietto » [90].

Ma, oltre ai concetti che derivano dalle intuizioni e dai loro rapporti, il pensiero possiede concetti o idee a priori, trascendenti ed

---

[86] *Ivi,* p. 14.

[87] *Ivi,* pp. 13-14.

[88] *Ivi,* p. 15.

[89] *Ivi,* p. 17.

[90] *Ibidem.*

immanenti, che rendono possibile la concezione della « totalità »: tali sono l'idea dell'essere, di unità, di sostanza, di causa che sono il « patrimonio indispensabile dell'intelletto perchè senza di loro vien meno ogni possibilità di riferire le cose le une alle altre e le singole all'insieme » [91]. Tali forme, però, non avrebbero senso qualora fosse rimosso il soggetto. Perfino le relazioni più semplici come quelle di unità e pluralità, di insieme e di separazione non sarebbero possibili senza un soggetto che le concepisca. Il compito della logica (la deduzione e lo svolgimento delle leggi formali del pensiero nella massima loro generalità) [92] non è quello di stabilire il valore obiettivo delle « forme » (che spetta alla ideologia o *Erkenntnislehre*), né quello di definire la natura delle cose (che spetta alla metafisica), né quello di vedere il modo e il tempo in cui quelle forme appariscono (che spetta alla psicologia), ma « prendendo le più semplici come dati, la logica ammette il loro valore come *postulato,* e da talune leggi supreme ed evidenti cava fuori tutta la tela delle sue teorie ». Essa procede come la geometria che astrae dall'esistenza e dagli attributi dei corpi, studiando solo la loro forma; anch'essa « lascia indeterminata la materia che di tali forme si veste dacché questa è per essa del tutto indifferente » [93].

La logica, quindi, non è senza presupposti; si fonda su dei « postulati », dei « dati », alcuni dei quali sono metafisici (come il principio d'« identità »), altri sono appunto « logici ». E non si tratta di un circolo vizioso per il semplice fatto che la validità di tali « degnità logicali » dipende dal loro retto uso pratico. L'uso e i risultati corretti diventano la prova della validità dei presupposti [94]. La logica, in ogni modo, non è scienza « genetica » e quindi deve attingere dalla psicologia alcuni dati su cui lavorare quali il concetto, le categorie di positivo e di negativo (che sono contenute nell'organismo del concetto), la pluralità dei concetti e quelle relazioni espresse con i termini concetti disparati, opposti, disgiunti. Ma è vero anche il contrario: ci sono forme del pensiero (affermazione e negazione, discrepanza e opposizione, astrazione e sintesi) che la psicologia prende dalla logica anche se

---

[91] *Ivi,* p. 19.

[92] *Ivi,* p. 20 e p. 21. In particolare p. 20 per i successivi riferimenti.

[93] *Ivi,* p. 21.

[94] *Ivi,* pp. 26-27.

è suo compito renderne ragione. E ci sono idee (come quelle dello spazio e del tempo) sulla cui origine o almeno sulla condizione della loro comparsa nella coscienza la psicologia deve indagare [95].

In questa fase la « formazione » di Bonatelli è tutt'altro che compiuta. Egli resta suggestionato dall'interpretazione di Aristotele data da Trendelenburg e dalla lettura di diversi trattati di logica e di psicologia [96]. Ricomporre tali suggestioni in un quadro unitario e coerente è forse impossibile. Tre punti restano fermi: la difesa della logica formale, la definizione della coscienza come giudizio e come fondamento del sapere, il tentativo di definire, analizzando il concetto di esperienza, la funzione delle categorie. Ma non cimentandosi con il tradizionale problema della loro deduzione e della loro sistemazione, è costretto a dislocarle su diversi piani: alcune diventano « postulati » metafisici, altre sono « degnità » logicali, altre infine cadono sotto il dominio della psicologia.

Nel primo corso dettato all'Università di Bologna (1861 - 1862) sulla « psicologia empirica » (o « fenomenologia dello spirito ») il tono è un po' diverso [97]. Si parte dall'« ipotesi » dell'esistenza dell'anima (un'ipotesi, peraltro, che può essere tolta senza per questo che le osservazioni interne e le leggi del meccanismo psichico cadano o perdano il loro valore); si critica la concezione della rappresentazione come forza, ma si riconosce che la psicologia di Herbart ha molti « meriti ». Tuttavia, quando si parla degli elementi a priori del pensiero si pone tra questi l'*idea della verità* che suppone un ordine totalmente diverso dal meccanismo delle rappresentazioni. E si insiste sulle « tendenze innate del pensiero, ossia leggi che lo guidano inconsapevolmente nelle sue operazioni e che poi la riflessione discovre sceverandole dalla materia accidentale e riconoscendone la necessità

---

95 *Ivi,* pp. 27-28.

96 Cita, infatti, Aristotele (La *Metafisica,* il *De Interpretatione,* gli *Elementa logicae aristotelicae*), Trendelenburg (*Logische Untersuchungen*), Lotze (*Mikrokosmus*), Ueberweg (*System der Logik und Geschichte der logischen Lehren,* I Aufl., 1857), Drobisch (*Neue Darstellung der Logik*), Steinthal (*Grammatik, Logik und Psycologie*) e perfino Ruggero Bonghi (*Sunto delle lezioni di logica scritto per uso de' suoi scolari,* Milano, 1860; opera che aveva avuto l'onore di una recensione di Ed. Böhmer nella « Zeitschrift für Philosophie », 1862, vol. 40, pp. 290-295).

97 Di quel corso furono pubblicate due lezioni ed il sommario in F. Bonatelli, *Il pensiero e la lingua - L'esistenza dell'anima. Due lezioni tratte dal Corso di Psicologia tenuto nella R. Università di Bologna, cit.* Il Sommario alle pp. 29-32.

ed il valore assoluto »[98]. Contemporaneamente, vicino ad un ordine logico, si pone un ordine estetico ed un ordine morale del mondo e quindi le idee del Vero, del Bene, del Giusto, del Bello. Queste idee

sono in sé quelle che sono: eterne, immutabili, assolute, norme e archetipi del tutto (...). Noi sappiamo che esse sono perché vediamo il creato e tutti i processi che si compiono in esso soggetti a certe leggi, perché negli enti organici soprattutto troviamo una rispondenza di fini e di mezzi, troviamo un ordine, un'armonia, una bellezza, che rivelano evidentemente un disegno (...). Ma noi sappiamo altresì che solo un piccolo numero di tali idee è accessibile alla nostra mente, che difficilmente pensiamo nella loro purezza e integrità, che molte nostre concezioni che noi crediamo di poter mettere nel novero di quelle, non sono che informi aborti della nostra immaginazione[99].

Tali idee non sono un patrimonio ereditario; per scoprirle c'è bisogno di un intenso lavoro individuale e collettivo ed in questo cammino il pensiero è guidato da una « norma istintiva », da una « misura originaria » che si identifica con la sua stessa « natura ».

Si è accennato all'anima come « ipotesi » di lavoro; ma alla fine la dimostrazione della sua esistenza diventa necessaria vuoi « per un bisogno scientifico, il quale domanda un principio supremo esplicativo di tutto l'insieme dei fenomeni psichici », vuoi per l'esigenza di conciliare i risultati della investigazione psicologica con quel « complesso di convinzioni morali in cui è riposta la base della umana convivenza, la dignità della nostra specie e il sacro patrimonio del core »[100]. Il che significa che l'esistenza dell'anima non è un « assioma » o una « verità autoevidente », né il risultato di una lucida argomentazione scientifica. Si tratta piuttosto di una « persuasione intima » che ogni uomo porta dentro di sé « non appena si comincia a svolgere la vita dello spirito »; si potrebbe anche chiamare « credenza istintiva » togliendo a questa espressione qualsiasi intonazione di « cieca fatalità ». A chi si appella ai « fatti » si può ricordare il « fatto di coscienza » e i « fatti interni » e si giunge di nuovo all'« unità dell'Io », « la dove possiamo comechessia ravvisare noi stessi ». Gli altri argomenti sono quelli classici: quelli cioè ricavati dal valore as-

---

98 *Ivi*, pp. 30-31.

99 *Ivi*, p. 5.

100 *Ivi*, pp. 13-14.

soluto della verità (e dalla necessaria distinzione del vero dal falso) e delle leggi morali. Tolta la spiritualità del soggetto « ogni verità morale è distrutta, il concetto di dovere è un assurdo, la distinzione tra vizio e virtù è un sofisma privo di senso, la nobiltà dell'umana natura e l'altezza dei suoi destini una ciancia sonora » [101]. E così via.

Qui si delineano con precisione gli avversari: i materialisti e gli idealisti e Bonatelli trova in Lotze (restauratore di un certo platonismo) un alleato di grande ingegno [102].

La presenza di Lotze (in particolare del *Microcosmo*) si vede nei corsi dettati tra il 1862 e il 1864, una parte dei quali fu pubblicata con il titolo *Pensiero e conoscenza,* l'opera tanto bistrattata da Gentile [103].

Contro l'idealismo tedesco che ora assorbiva tutto nell'attività produttiva dell'Io (Fichte) o nell'intuito intellettuale (Schelling) o nell'idea assoluta che si svolge dialetticamente da se medesima (Hegel), Bonatelli conservava la distinzione tra senso e attività dello spirito che restano due « sorgenti di cognizione » [104]. E' dall'analisi dello stesso concetto di esperienza che si giunge a postulare quegli elementi a priori che sono al di là del semplice meccanismo. L'uomo cioè, deve possedere « una verità inerente al suo spirito che gli serva da norma a costruire l'edificio delle cognizioni » [105].

Le prime forme che non derivano dalle sensazioni sono lo spazio e il tempo. Benché soggette alle leggi dell'intelletto, sono « forme dell'immaginazione », appartengono all'attività fantastica [106]; ma suppongono di necessità « l'atto unificatore della coscienza (. . .) suppongono un'attività che sorvola al tempo e allo spazio medesimo, contemplando insieme punti tra loro separati e l'istante presente insieme co' passati » [107]. Si potrebbe dire che

la spontanea attività del pensiero, tostoché eccitata dalle sensazioni, pro-

---

101 *Ivi,* p. 24.

102 In questo corso Lotze è frequentemente utilizzato, come s'è detto alla nota 41.

103 F. BONATELLI, *Pensiero e conoscenza. Saggi,* Bologna, 1864.

104 *Ivi,* p. 51. Su questo tema Bonatelli è in contrasto con Lotze; si veda anche la *Appendice I* della citata traduzione del *Mikrokosmus,* pp. 411-413.

105 *Ivi,* p. 49.

106 *Ivi,* p. 58.

107 *Ivi,* p. 54.

getta attorno a sé (...) quel mondo fantastico, in cui comprende e con cui compenetra il mondo reale annunciatole dalla sensibilità. L'a priori sta qui come dappertutto in una *attività* e quindi nelle leggi che la governano. Leggi che sono poi in ultima analisi le stesse idee — in senso assoluto — e che pervengono più tardi alla coscienza per la riflessione che lo spirito fa sulle sue medesime operazioni [108].

Spazio e tempo rendono possibile quella scienza a priori che è la matematica. Ma quando dalla matematica si passa ad altre scienze (ivi compresa la metafisica) quasi tutte presuppongono dati sperimentali. In questi casi, sceverati quei falsi principi che rivelano la loro origine contingente, restano (a aggirare le menti « sì da renderle capaci d'esercitare un impero e una critica sul reale ») [109] i principi d'identità e di causalità che sono verità « assolute », « indimostrabili », « necessarie » ed « universali ». Tali principi, senza i quali non è possibile fare scienza, sono « formali perchè non contengono e non annunciano alcuna realtà esistente « sì solamente le leggi universali sotto cui essa è possibile in sé e concepibile dal pensiero ». Il che posto, prosegue Bonatelli, « apparisce evidente che indarno si chiederebbe ai medesimi una cognizione delle cose; sono essi piuttosto che ci obbligano a cercarla altrove » [110]. In questa discussione sulle strutture a priori va sottolineato un punto che presenta una certa novità rispetto a quanto il filosofo bresciano aveva precedentemente scritto: il fatto che l'affermazione venga definita « funzione originaria dello spirito » [111]. Il bersaglio polemico è la dialettica hegeliana dell'essere e del nulla. L'essere, in altre parole, è affermazione, « pura posizione » e la negazione non è sullo stesso piano; essa esige che il concetto negato sia posto (cioè pensato) nel tempo stesso in che lo si nega. La negazione è, quindi, un concetto « derivato » che nasce dal senso fisiologico e dall'analisi metafisica del sentimento di ripulsa.

---

[108] *Ivi,* pp. 58-59.

[109] *Ivi,* p. 61.

[110] *Ivi,* pp. 97-98.

[111] *Ivi,* pp. 67-68. E' opportuno ricordare che nel 1858 nel breve scritto *Intorno ad alcuni argomenti di logica,* « Rivista Ginnasiale », a. V (1858), vol. V, pp. 293-302 (si veda il paragrafo *giudizi negativi,* ivi, pp. 298-302) presentava il « concetto di negazione » come « un elemento primo del pensiero che non si lascia risolvere in altri, e deve perciò essere accettato dalla logica come un postulato » (p. 302).

Ma come si passa da questo « mondo ideale », che si presenta come « una rete invisibile eppure incapace d'infrangersi » [112], alla realtà? Sarebbe lungo seguire Bonatelli in questo cammino. Ma si possono sinteticamente riassumere le sue idee dicendo che la prima forma di conoscenza è l'autocoscienza; l'io è consapevole di sé e questa è una verità « autoevidente ». In secondo luogo si ha coscienza del nostro corpo sperimentando come certi gruppi di sensazioni sono soggetti a certe regolari modificazioni la cui alterazione corrisponde regolarmente all'alterazione dei nostri stati interiori. Procedendo per analogia si giunge alla convinzione dell'esistenza di un mondo esterno che si presenta come il « depotenziamento » della nostra coscienza. Ma si può avviare anche il processo inverso. E in questo caso l'analogia ci porta all'Assoluto. Non si vuole entrare in questo argomento dell'« analogia » alla cui importanza (e ai cui rischi) si è accennato più sopra. Ma forse, nel caso di Bonatelli, non è del tutto fuori luogo presentarla come un'insopprimibile modalità del movimento del pensiero il quale non possiede altri mezzi per uscire da sé e per giungere alle frontiere del possibile [113].

Si vuole invece accennare ad un'altra struttura essenziale del pensare ed è la libertà.

L'attività primordiale che genera « il meraviglioso albero del sapere », lo si è ripetuto più volte, è il giudizio [114]. La stessa coscienza altro non è che un giudizio. La copula logica (ben distinta dall'idea di esistenza) rappresenta il « fondamento della coscienza », « l'attività conoscitiva originaria », « la comunicazione del pensiero colle cose ». Conoscere è « rifare col pensiero la cosa stessa, ripercorrere per via opposta il processo creativo » [115]. Ed anche il concetto, considerato da un punto di vista psicologico, è la « solidificazione » di un complesso

---

[112] *Ivi,* p. 61. Si veda tutto il capitolo quinto: *La cognizione del mondo esterno,* ivi, pp. 87-110, in particolare p. 98 e sgg. dove si segue UEBERWEG. *Zur logischen Theorie der Wahrnehmung und der zunächst an die Wahrnehmung geknüpften Erkenntnissweisen,* « Zeitschrift für Philosophie », 1857, vol. 30, pp. 191-225.

[113] Sono da vedere, a questo proposito, le due Memorie *Intorno allo svolgimento psicologico dell'idea di esistenza e di possibilità,* « Atti del Regio Istituto veneto di scienze lettere ed arti » s. V, vol. V (1878-1879), pp. 1033-1051 e s. VI, vol. VI (1885-1886), pp. 869-677.

[114] *Pensiero e conoscenza, cit.,* p. 119.

[115] *Ivi,* pp. 120-121.

di giudizi, la « crisalide » di varie rappresentazioni elementari che si aggregano secondo leggi non sempre conosciute. Ma se esistono leggi c'è necessità: necessità del meccanismo psichico e necessità delle leggi logiche. La difficoltà non si risolve ricorrendo all'idea di verità perchè il pensiero umano non potrà mai completamente penetrare in quella verità assoluta che, essendo il fondamento della necessità, « è superiore alla necessità stessa » [116]. Ma il pensiero è anche spontaneità.

Perché la conoscenza abbia luogo, scrive Bonatelli, non basta che il pensiero si formuli o si rappresenti l'oggetto della cognizione; non basta neppure che in tale sua operazione esso sia conforme al vero; occorre di più che esso sia conscio a se stesso di codesta sua verità (...) In questo possedimento di se stesso (...) credo riposto quel carattere essenziale del pensiero, che lo solleva al di sopra d'ogni necessità meccanica [117].

Quindi, tra la necessità della sensazione, l'impossibilità di rimuoverla, di alterarla, di negarla e la spontaneità del pensiero la radice del vero atto conoscitivo sta nel soggetto che « diventa padrone del campo ». E non sarebbe possibile conoscenza se l'oggetto non fosse liberamente accettato. Accettare liberamente il « giogo della logica », adeguarsi alle leggi metafisiche significa evitare quell'errore che è l'opposto del conoscere. Per analogia con l'etica (per cui la vera libertà consiste nell'accettazione della legge), qualora il soggetto non possedesse codesta libertà, sarebbe « una macchina logica non un soggetto conoscente; penserebbe materialmente il vero, ma senza che questo fosse per lui cognizione » [118].

IV.

Si può tentare un bilancio del cammino percorso dal giovane Bonatelli. Egli si muove, secondo il titolo di una sua nota prolusione, tra « idealismo e realismo » [119], sforzandosi di accettare tutte le con-

---

[116] *Ivi,* p. 129.

[117] *Ivi,* pp. 130-131.

[118] *Ivi,* p. 140. Ma è da vedere tutto il capitolo *Libertà e conoscenza* (pp. 111-141).

[119] F. Bonatelli, *Idealismo e realismo. Prolusione letta nella Regia Università di Bologna il dì 1 dicembre 1863,* « Rivista italiana », a. V (1864), pp. 5-8.

quiste dell'empirismo e di filtrarle alla luce dell'idea, dell'ideale, della verità. Anche, aveva scritto, la scienza si costituisce di due parti ben distinte, ma tra loro inseparabili: una parte materiale (i dati sperimentali e le illazioni da essi fatte) e una parte razionale (ipotesi e conclusioni generali) che è soggetta all'influsso delle dottrine filosofiche [120]. Aveva presente il dibattito del suo tempo (« i nostri tempi sono più propensi alle dottrine realiste ») e i problemi della società (non si può elaborare, ad esempio, una dottrina del progresso senza stablilire dei parametri in base ai quali definire l'idea della perfezione individuale e collettiva) [121]. Eppure, realismo e idealismo, oltre che due atteggiamenti mentali, erano anche due visioni del mondo tra loro apparentemente inconciliabili. Lo sforzo di Bonatelli, nel periodo qui preso in esame, fu quello di conciliarle attraverso un'analisi logica, psicologica e metafisica del pensiero e della coscienza. Ma nel 1876, presentando ai lettori italiani *La filosofia dell'inconscio* [122], parlava non di due, ma di tre possibili forme metafisiche che derivavano da tre distinti « concetti »: il reale, l'Io e l'idea che generavano il realismo, il subbiettivismo (o idealismo suibettivo) e l'idealismo [123]. « Ciascuno di questi tre concetti fondamentali, scriveva, è siffatto che assorbe o sembra assorbire in sé gli altri due; dimodoché se uno si colloca esclusivamente in uno di essi, necessariamente è tratto a disconoscere la legittima esigenza degli altri e trova modo di assoggettarli al proprio » [124]. Ciò nonostante tutti e tre sono ugualmente « legittimi » e i tre sistemi che ne conseguono sono veri « in quello che affermano » e falsi « in quello che negano ».

Vera, proseguiva, la priorità di ciascun momento, falso che questa escluda la priorità degli altri due. Il che val quanto dire che quelli sono primi e assoluti tutti e tre del pari e insieme tutti del pari relativi, ossia che mentre al nostro pensiero appariscono come tre categorie irreducibili, accennano nullameno, anzi direi che dimostrano, con questa stessa paradossale priorità e assolutezza propria di ciascheduno, una unità superiore inaccessibile ad occhio mortale, nella quale s'immedesimano.

---

120 F. Bonatelli, *Della linguistica, cit.*, p. 123.

121 *Idealismo e realismo, cit.*, p. 7.

122 *La filosofia dell'inconscio di* Edoardo Von Hartmann *esposta ed esaminata* da Francesco Bonatelli, Roma, 1876.

123 *Ivi*, p. 10.

124 *Ivi*, pp. 10-11.

Questo concetto io lo chiamerei volentieri *circolare,* come quello che reputa indifferente il partire da qualsivoglia dei tre punti e l'andare all'uno piuttostoché all'altro dei due rimanenti o, a parlar più esattamente, considera come arbitrario e però intrinsecamente erroneo il muovere da un punto solo, mentre a volere che il pensiero s'adeguasse veramente all'oggetto, converrebbe partire a un tempo da tutti e tre e passare per ciascuno in doppia direzione. Che se al nostro pensiero non riesce di soddisfare effettivamente a una tale esigenza, se quindi è forzato dalla sua natura discorsiva a movere da un punto solo alla volta, ciò non sarà più causa d'errore quando s'abbia coscienza di questa limitazione subbiettiva e però nella formula metafisica s'introduca la necessaria correzione [125].

Tra le righe di questo brano si potrebbe anche vedere un tentativo di prender le distanze da qualsiasi sistema metafisico: ogni sistema è legittimo, ma al tempo stesso parziale e relativo. Ed allora tanto vale discutere d'altro. Magari di questioni psicologiche, della libertà del volere, del pensiero e della coscienza; oppure analizzare i concetti di finito e infinito, di esistenza e di possibilità, di causa ecc. argomenti sui quali continuerà a scrivere e a parlare per quasi quaranta anni con una costante attenzione al panorama europeo. In parte svilupperà temi già da lui svolti o accennati nell'opera sua principale *La coscienza e il meccanesimo interiore* (1872), in parte concentrerà la sua attenzione su argomenti di frontiera tra la gnoseologia e la psicologia giustificando talvolta l'accusa di psicologismo che gli sarà rivolta da taluni suoi commentatori. Ma nonostante la progressiva messa tra parentesi del problema metafisico, nonostante l'approfondimento puntuale di taluni temi (quale quello della percezione nel quale si anticipano idee della *Gestaltpsychologie* [126] o quello della riflessione infinita degli atti, vicino alla soluzione di Brentano [127] o quello del valore teorico dei principi pratici) [128], egli avrebbe potuto sottoscrivere, in vecchiaia, quasi tutto quello che aveva scritto durante gli anni sessanta.

In quel decennio, tra i referenti della filosofia classica, emergono i venerandi fantasmi di Platone (in particolare quello che sarà scoper-

---

125 *Ivi,* pp. 12-13.

126 Si veda ad esempio, F. BONATELLI, *Trucioli di Filosofia. Ossia Gerolamo Clario,* « La Filosofia delle scuole italiane », a. IV (1873), vol. VIII, pp. 59-67.

127 F. BONATELLI, *Di alcune difficoltà psicologiche, cit.,* p. 228.

128 F. BONATELLI, *Intorno al valore teoretico dei principi pratici. cit.*

to come l'ultimo Platone) e di Aristotele; all'interno della filosofia classica tedesca trovò in Herbart l'autore a lui più congeniale; tra i suoi contemporanei (in senso lato) della scuola post-hegeliana e post-herbartiana privilegiò Trendelenburg e Lotze. Il primo criticava Hegel ed Herbart e proponeva un ritorno ad Aristotele arricchito da tutte le mediazioni della moderna filosofia; anche il secondo rifiutava di esser considerato un herbartiano e proponeva un platonismo di ispirazione leibniziana che fosse in grado di render conto della complessità dei fenomeni organici e psichici. L'uno e l'altro eran consapevoli della necessità di una « filosofia dell'avvenire » che fosse in grado di rispondere alle esigenze di una società fondata sulla scienza e sulla « divisione del lavoro intellettuale ». C'era un divario da colmare tra le moderne immagini del mondo (sia del macrocosmo sia del microcosmo) fornite dal sapere scientifico e le forme e i linguaggi nei quali continuavano ad esprimersi le « ragioni del core ». Per questa ragione mentre Trendelenburg propugnava una riforma della logica e della metafisica intese come fondamento della scienza, Lotze sentiva il bisogno di riproporre una nozione unitaria della verità ed un sistema di valori che garantissero e la oggettività del sapere scientifico e la sua corretta funzione sociale [129].

Ma allora si capisce, tanto per fare alcuni esempi, vuoi la critica di Bonatelli all'argomento ontologico riproposto da Mamiani, vuoi la sua attenzione all'utilitarismo [130] e alla logica di Mill, vuoi i suoi interessi di psicologia, di estetica [131] e di morale, vuoi infine quell'ope-

---

[129] Per i temi sopra accennati si rimanda alla Introduzione alla 2ª edizione delle *Lagische Untersuchungen* e del *Mikrokosmus*.

[130] F. BONATELLI, *L'utilitarismo di J. S. Mill*, « La Civiltà Italiana », a. I (1865), pp. 49-51, 68-71, 81-83.

[131] Non rientrava nel tema di parlare di estetica; ma Bonatelli se ne occupò fin da giovane ed anche in questo caso si muoveva sulla scia della « Zeitschrift für Philosophie » nella quale comparivano, quasi in ogni numero, articoli originali e recensioni su quanto veniva pubblicato in Germania. Tra i suoi interventi si ricordano: *Intorno al sublime a proposito del capitolo d'estetica del signor M. Carrière*, « Rivista ginnasiale » a. V (1858), vol. V, pp. 680-686; a. VI (1859), vol. VI, pp. 27-37 (Carrière era un collaboratore assiduo della « Zeitschrift »); Recensione all'opera di VALENTINO RATINI, *Principi di filosofia estetica* (Napoli 1860), « Rivista italiana », a. II (1861), p. 615; *Della linguistica, cit.*, pp. 236-237 (dove si parla del pensiero poetico); *Le idee nella natura ossia del simbolo poetico. Studio di psicologia applicata*, Bologna, 1862; *L'artista crea o scopre? Lettera al Cav. Prof. Giosuè Carducci*, « Rivista italiana », a. VI (1865), pp. 407-411; una seconda lettera con il medesimo titolo, si veda in « Rivista bolognese », a. I (1867), vol. II, pp. 133-141; recensione

ra complessa, finita già nel 1870, ma pubblicata nel 1872 con il titolo *La coscienza e il meccanesimo interiore,* che fu il punto di arrivo di una ricerca più che decennale.

Qui la coscienza come « internità », come « foco », come « essere per sé », come « sapere », come « reduplicazione », come « riferire », come « libertà »; ed ancora, come coscienza di un oggetto, dell'Io, come coscienza sociale, morale e religiosa viene indagata non solo nelle sue forme e nei suoi rapporti con il meccanismo psicologico, ma anche con quell'impulso fondamentale che è il sentimento grazie al quale essa si mette in relazione con l'oggetto e nel quale si coglie la « realtà » e la « sostanzialità » del soggetto. Qui i concetti di forza, di materia, di sostanza, di spazio, di tempo ecc. vengono ripercorsi nella loro genesi, vengono elaborati e depurati dalle contraddizioni; e ciò non sarebbe stato possibile senza le indicazioni di Herbart (si ricordi la *Bearbeitung der Begriffe,* la *Methode der Beziehungen* e il metodo delle vedute accidentali, *zufällige Ansichten*). Degno di rilievo è il fatto che taluni di questi concetti vengano sottoposti ad analisi psicologica: poteva essere ed era una feconda indicazione per future ricerche.

Se Bonatelli sia riuscito a risolvere la colossale questione del rapporto tra la libertà e la spontaneità della coscienza e la necessità del meccanismo psichico o attualità psichica (indagata minuziosamente sino alle soglie dell'inconscio e del sogno e perfino nelle analogie con i comportamenti animali) è difficile dire. Se voleva rivendicare alla psicologia fondata sulla osservazione interna una propria autonomia e legittimità c'è riuscito forse ancora meglio di John Stuart Mill e di Roberto Ardigò [132]; il suo monito contro il facile « riduzionismo » poteva essere condiviso da molti fisiologi.

Merito non ultimo di quest'opera è di indagare in quel « fecondo terriccio » ed in quella « vegetazione minuta » che alimentano « i prodotti più lussureggianti e fastosi » della cultura filosofica di un paese.

---

all'*Allgemeine Aestetik als Formwissenschaft von* R. ZIMMERMANN (Wien 1865), « Nuova Antologia », a. II (1867), vol. VI, pp. 372-391 (di notevole importanza); *Conversazioni filosofiche,* « La Filosofia delle scuole italiane », a. I (1870), vol. II, pp. 178-188 (sull'estetica di Lotze); ecc. ecc.

132 Non va dimenticato che Ardigò lesse *La psicologia come scienza positiva* all'Accademia Virgiliana nei giorni 8, 22 maggio e 12 giugno. Tale opera fu pubblicata a Mantova (Editore Guastalla) nel 1870 e negli *Atti* dell'Accademia Virgiliana dello stesso anno. Una seconda edizione un po' ampliata nelle note fu inserita nel I volume delle *Opere Filosofiche* (Mantova, 1882).

Questa similitudine e questa considerazione, scriveva Bonatelli nella Introduzione, mi si affacciano alla mente ogni volta ch'io ripenso come e in Italia e altrove suonino famosi i nomi e le dottrine di Fichte, dello Schelling, dello Hegel, in generale poi i sommi pronunziati metafisici delle varie scuole; mentre dello Herbart, del Beneke e di parecchi illustri viventi, massime poi di quanto essi fecero nel campo della Psicologia, raro è che odasi proferire una parola. Forse nella opinione di molti il peccato originale di queste scole consiste nell'essere state troppo realiste per seguire il carro trionfale dell'idealismo, e troppo idealiste o meglio spiritualiste per aggiogarsi alla benna del materialismo: l'avere da un canto mantenuto la realtà sostanziale dello spirito e difeso dall'altro la possibilità di studiare i fenomeni interiori dietro i metodi positivi delle scienze naturali [133].

Bonatelli aveva ragione anche se ben pochi degli autori da lui citati e discussi avevano mantenuto « la realtà sostanziale dello spirito » ed anche se questo felice matrimonio tra lo spiritualismo e i « metodi positivi delle scienze naturali », nella maggior parte dei casi, meritava poco credito. Inoltre c'è da chiedersi se proprio in quegli anni la scienza, con il darwinismo la teoria cellulare e le scoperte fisiologiche (che egli, del resto, ben conosceva), non stesse cambiando il proprio statuto epistemologico. Ossia se il modello generale a cui le scienze si ispiravano (e a cui peraltro egli accenna con sorprendente antiveggenza) non fosse quello della metereologia e della casualità e se i concetti, così come le leggi fisiche, non fossero altro che strumenti pratici ed economici per costruire una provvisoria immagine del mondo. Pareva proprio che la scienza (nonostante la fanfara positivistica) si avviasse a diventare modesta, senza pretese assolute, non bisognosa di porre e poi faticosamente dimostrare la felice conciliazione tra essere e pensiero. A queste prospettive relativistiche egli non sapeva rassegnarsi anche perchè esse minavano alla radice quel presupposto che stava alla base della sua filosofia e cioè la razionalità, l'ordine e il finalismo dell'universo. Tale presupposto non solo rendeva possibile la scienza, ma rendeva anche legittima l'equazione tra il Dio della scienza e il Dio della fede.

Troppo legato alla tradizionale impostazione dei problemi (dalla quale, però, in molti casi riusciva a sottrarsi grazie ad una coerente e puntigliosa analisi logica e linguistica) era incapace di comprendere che al Dio di Gesù Cristo non interessava di essere concepito come un poliziotto, un orologiaio ed un macchinista e che la fede in lui

---

133 F. BONATELLI, *La coscienza e il meccanesimo interiore, cit.* pp. 5-6.

avrebbe potuto fondare se stessa elevandosi in volo fin dall'aurora. E dire che non aveva esitato ad affermare (riferendosi a Feuerbach) che quando si parla di Dio, in un certo senso, non si esce dal pensiero [134]. E' sempre l'uomo che ne parla.

---

[134] Ivi, pp. 72-79; in particolare pp. 75-77. Non che Bonatelli cada in una specie di soggettivismo assoluto. Solo che per uscire dal soggetto ha bisogno di ricorrere al sentimento (che è la vera base della coscienza religiosa, « lo sbattimento o la proiezione di tutte le multiformi attinenze dell'uomo colla Divinità », p. 78), all'analogia, alla metafora. Solo sulla base di queste indicazioni il pensiero può ripercorrere logicamente almeno una parte delle infinite attinenze e delle infinite relazioni, tra le quali c'è anche la relazione della creatura con il suo Creatore che si esprime, essa stessa in una « interminabile serie di relazioni », che a loro volta si « condensano » in un « fremito interno dell'anima ». Forse aveva ragione Varisco quando esprimeva le sue perplessità sulla possibilità di conciliare la filosofia di Bonatelli con la teologia tradizionale e con i dogmi del cattolicesimo. Anche se sarebbe stato più giusto dire che sarebbe stato impossibile conciliarla con la teologia insegnata, allora, nei seminari italiani.

VIRGINIA GUAZZONI FOÀ

TRACCE DEL PENSIERO GRECO NELLA FILOSOFIA DI FRANCESCO BONATELLI

Può forse destare meraviglia e stupore nonchè esser considerato segno di immoddestia il fatto che mi accinga ad intervenire su un argomento di filosofia contemporanea mentre abitualmente attendo a studi di storia della filosofia antica. Ma la presente comunicazione ha soltanto lo scopo di cogliere nel pensiero di Francesco Bonatelli alcuni richiami al pensiero filosofico greco, scopo giustificato dal fatto che dai Presocratici (e dalle filosofie indiane ancor più antiche) ha preso l'avvio il filosofare umano nel mondo occidentale.

Ringrazio pertanto il prof. Crippa, cui sono legata da stima, da devozione profonda, di aver inserito il mio nome fra i partecipanti a questo convegno. La mia comunicazione sarà breve, anche perchè la mia salute in seguito a due interventi chirurgici è ancora precaria. Ma esser brevi e chiari nello stesso tempo è difficile. Occorre pure notare che il Bonatelli non fa richiamo esplicito, nominativo, agli autori antichi a cui si riferisce. Solo due volte in « Pensiero e conoscenza », ho trovato citato Aristotele.

Il richiamo quindi è suggerito talora dal ricorso ad una medesima immagine. Chi apre il volumetto « Pensiero e conoscenza » [1] vi legge in apertura: « Come in un fiume a un'onda ne succede un'altra incessantemente senza che mai nè per un istante si acqueti e duri in uno stato, così nella anima umana fluisce perenne una fiumana di più mobile ancora e più inquieta e sottile natura: il Pensiero ». L'immagine del fiume richiama senz'altro Eraclito, l'Oscuro di Efeso. Ma in Eraclito il soggetto del *rei* è il neutro *panta*: (pánta reî) nel fluire

[1] F. BONATELLI, *Pensiero e conoscenza*, Bologna 1864.

incessante d'ogni cosa l'uomo non può immergersi due volte giacchè sempre diverse gli scorrono le acque sul capo. In Bonatelli invece il fiume che scorre incessante nell'anima è il pensiero inteso come esperienza interiore, ed è concesso all'uomo « in virtù di un misterioso raddoppiamento » di emergere e contemplare il fiume nel suo scorrere.

La psicologia del Bonatelli è, come già quella del Rosmini, tipicamente introspettiva. Si avvale cioè di quella riflessione sulle profondità del proprio essere che trova nel « conosci te stesso » di Socrate la sua prima famosa enunciazione programmatica, ed impegna tutte le energie dello spirito, poichè occorre un grande lavoro, che si compie sotto l'impulso della volontà, prima che si formi in noi il pensiero cosciente. Nell'introspezione personale l'io diventa ad un tempo soggetto ed oggetto in quanto procede all'osservazione di se stesso; la porta normale di accesso alla realtà psichica è quindi la riflessione critica sui propri atti in relazione l'uno all'altro.

La riflessione critica consente al Bonatelli di individuare nel fluire del pensiero la presenza di leggi che regolano i pensieri umani. « E' mio proposito — egli scrive — cercare entro i portanti del pensiero la traccia di quell'elemento a priori, il quale a guisa di un rigagnolo di acqua colorata benchè si mescoli e si confonda entro il torrente dell'esperienza, non smentisce mai la sua origine, ma partecipa a tutta la massa di acqua il suo colore »[2]. Anche qui compare il richiamo all'acqua — per di più colorata —.

Il Bonatelli in contrasto con Kant difende il carattere scientifico dell'introspezione avvalendosene con finezza e con rigore; ma in lui l'indagine psicologica sbocca — come già in Platone — nella considerazione etica e metafisica. E' nell'espansione dell'esperienza interiore che si può vedere il problema della vita dello spirito, in quanto è nel suo divenire concreto che l'Io accoglie gli stimoli del mondo esterno ed elabora le sue risposte, sceglie la propria vocazione o precipita nella rovina. L'atto che raccoglie il complesso dinamismo del soggetto nell'unità della persona è la coscienza della libertà che costituisce la sintesi compiuta della sua personalità. Libera è la volontà nelle sue scelte; libero è lo stesso assenso dell'intelligenza alle verità evidenti, perchè esprime l'interiore convincimento.

Libertà è *Valore.* Può essere interessante ricercare nel pensiero filosofico greco l'impiego dei termini corrispondenti al termine liber-

---

[2] *Op cit.*, pag. 59.

tà; bisogna rifarsi anzitutto ad *eleutheria* che per sua natura semantica da *leós,* popolo, ha avuto applicazione prima nel campo politico-sociale che in quello morale. Ma per una naturale osmosi fra politica ed etica assunse in seguito significato morale e divenne prerogativa dello spirito. Con Socrate il termine è diventato *enkrateia,* dominio di sè, e in Platone invece [3] « è libero chi è principio delle sue azioni ». Della libertà morale Platone parla in particolare modo nella *Repubblica* [4] attraverso il noto mito di Er. In Platone è presente senz'altro l'esigenza di attribuire all'uomo non solo le azioni buone, ma altresì quelle cattive di cui non si può incolpare la divinità. Nel *Timeo* [5] si dice che l'anima accoglie in sè virtù e passioni e che sta solo ad essa essere cosciente delle une e delle altre.

Il tema della « liberazione da » è svolto nel mito della caverna [6]. La liberazione degli uomini dal buio della caverna per portarli a godere la luce del sole significa la liberazione dalle passioni per portarli alla luce del Bene; solamente mediante questo processo di liberazione si può attuare un progresso spirituale verso il Bene che è vero Essere.

Continuando l'indagine circa la corrispondenza dei termini filosofici italiani, usati dal Bonatelli, a quelli greci, per quanto concerne il termine *valore,* le voci greche corrispondenti sono *tò áxion, timé, areté.* Di essi il più vicino per significato è *tò áxion,* che indica *valore;* talvolta il *bello, il conveniente, ciò che merita lode o biasimo, il meritevole* [7], ciò che è meritevole di vita e non di morte. *Axion* è derivato da *ago,* conduco, anche ad un fine che può essere la perfezione morale.

Timé ha ben poco da fare con il concetto di valore morale, essendo, il più alto dei beni esteriori, secondo Aristotele, ed anche per Platone, per il quale è riconoscimento da parte degli altri delle qualità del soggetto. Da notare che *timé* ha anche il significato di valore intrinseco di una cosa, ad esempio dei metalli: come per saggiare l'oro occorre usare il fuoco per vedere se il suo colore non si altera, così anche l'uomo deve essere saggiato, messo alla prova, per dimostrare o meno la sua probità.

---

[3] *Leggi* 906.

[4] 616 a 4.

[5] 42 d.

[6] *Rep.* 514.

[7] Cfr. SENOFONTE, *Mem.* 1, 1, I.

Quanto ad *areté* in origine aveva il significato di *valore* non nel senso morale, ma di *capacità* e soprattutto in Omero di *valore militare*. *Areté* ha assunto significato di valore morale e di virtù con Socrate. Il prefisso *ari* indica *eccellenza* come lo si trova in *aristos*.

Comunque tutta la tematica inerente al concetto di valore nei Greci differisce da quella del Bonatelli e dei filosofi contemporanei (Lotze) perchè sullo sfondo greco balza sempre il concetto di utilità. L'unico aggancio che si può trovare è che la ricerca del vero utile può essere finalizzata al bene.

Si deve inoltre notare che la moderna filosofia dei valori, rifacendosi a Kant per rivendicare in opposizione al positivismo tutti i valori, compresi quelli fondati non sulla ragione scientifica ma sul sentimento, rimane pur sempre condizionata dal pregiudizio antimetafisico, mentre il pensiero filosofico classico è aperto alla dimensione metafisica.

Psicologia ed etica nell'indagine del Bonatelli sono strettamente congiunte in quanto la prima, mentre volge lo sguardo sull'anima stessa, ne scopre non solo i sentimenti, ma gli stessi comportamenti e la presenza di principi a priori, cioè di leggi morali che esprimono il *dover essere*. Elemento comune alla psicologia, all'etica e alla stessa metafisica nel pensiero del Bonatelli è il Bene.

Già in *Pensiero e conoscenza* la dimensione normativa del Bene è presente e si estende dalle leggi della logica alle leggi della realtà e alle leggi etiche: leggi che non compromettono, ma sollecitano la libertà dell'assenso. « Com'è virtuoso colui che si assoggetta alla legge etica, ma liberamente, così conosce colui che si assoggetta alle leggi della realtà, della logica, della ragione, ma liberamente... In etica vediamo l'adempimento della legge senza il libero riconoscimento dell'agente non essere nè virtù nè vizio, ma fatto semplice, estraneo in tutto all'apprezziazione morale. E a quel modo che libertà dell'agente, ove si opponga alla legge, produrrà il male morale e con ciò perderà se stessa, così la libertà del pensante, qualora si metta in opposizione col reale e con le leggi logiche e metafisiche, dà origine all'errore che alla sua volta è l'opposto del conoscere ». Il passo termina con le magnifiche parole: « Così la libertà è la condizione essenziale anzi elemento e fattore costitutivo delle due sublimi perfezioni dell'uomo, la virtù e la scienza » [8].

---

[8] *Op. cit.*, p. 139.

E' certo che per attingere il Bene occorrono intelligenza e volontà buone. Il primato che il Bonatelli conferisce all'intelligenza è di marca rosminiana e manzoniana; il Bene, concepito come causa efficiente del tutto, è di marca platonica.

Il tema del Bene richiama sul piano metafisico il platonico *tò agathón.* (Sul concetto di Bene nella filosofia antica mi sono soffermata nelle mie *Ricerche sull'etica delle scuole ellenistiche,* 1976 [8 bis], particolarmente nel capitolo « L'appetibilità del Bene in Plotino »). Il Bene — dice Platone — è *ephetón* ossia desiderabile e desiderato. Il Bene è l'Ottimo, il Demiurgo.

Vertice della realtà, il Bene è l'oggetto cui tende il desiderio di ogni essere cosciente, il fine che l'azione si sforza di raggiungere.

Plotino, rifacendosi alla concezione platonica, approda come si sa, all'Uno-Bene cui l'anima perviene risalendo l'intera scala dei gradi.

Benchè di per sè ineffabile, l'Uno può essere indicato, nell'imperfetto linguaggio umano col termine di Bene: Bene *ephetón,* desiderato e desiderabile. Quello che Aristotele afferma di Dio, Atto puro, Causa motrice e finale come oggetto di amore — « *Hos erómenon* » —, Plotino lo afferma del Bene: desiderato in se stesso. Al vertice della sua speculazione Plotino lo chiama *éros ho autós*: l'Amore in se stesso.

Raffrontando il pensiero del Bonatelli a quello di Platone e di Plotino si nota come elemento comune lo stretto legame tra metafisica ed etica.

Tuttavia nei due filosofi greci il Bene ha anzitutto una dimensione metafisica così che quest'ultima ha una priorità logica sull'etica. Per il Bonatelli invece la metafisica rientra nell'etica e ne dipende [9].

Al di sopra del principio di identità « L'Essere è » il Bonatelli colloca il principio « il Bene deve essere », cioè è necessario che sia, perchè ha diritto e merita di essere. Onde « l'ideale supremo o l'Ottimo apparisce dotato in supremo grado di realtà ».

Il traguardo metafisico di Bonatelli, come in Plotino, è il medesimo: il Bene Sommo è Dio, « in cui la perfetta idealità, la realtà massima e l'assoluta necessità si unificano indissolubilmente » [10].

[8 bis] Genova, 1976.

[9] Come afferma A. MOSCHETTI alla voce *Bonatelli* nell'*Enciclopedia filosofica,* Firenze 1967, vol. I, pag. 983 sgg.

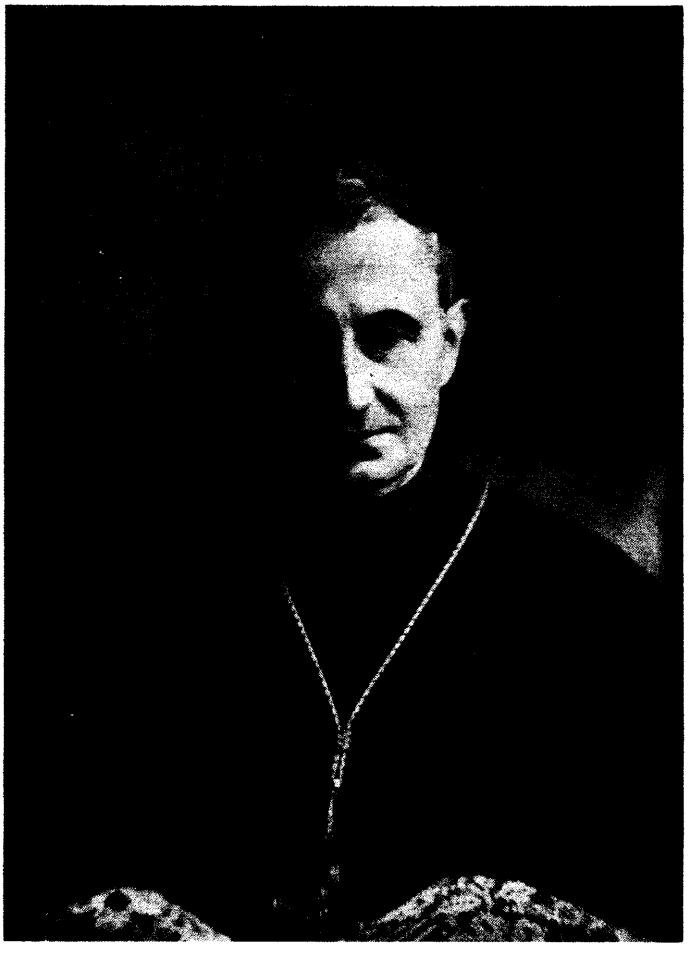
[10] A. MOSCHETTI, *op. cit.*

All'inizio di *Pensiero e conoscenza,* paragonando il pensiero ad una fiumana irrequieta, di cui un'onda succede ad un'altra senza che mai per un istante si acquieti, il Bonatelli avvertiva il mistero della sua origine e dello sbocco silenzioso nell'oceano dell'eternità.

Fede religiosa e convinzione filosofica in profondo accordo hanno indicato al Bonatelli nel Bene Sommo che è Dio la meta in cui l'esperienza esistenziale umana, come l'*inquietum cor* agostiniano, trova la sua pace [11].

---

[11] Al termine di questa comunicazione ritengo di mettere in luce che si tratta di una ricerca nuova in quanto la bibliografia non presenta studi di questo genere. Se le mie parole hanno per così dire la freschezza delle cose nuove, tuttavia proprio perchè tali sono passibili di ripensamenti e di correzioni. Sono stata indotta a trattare l'argomento anche perchè è innegabile che il Bonatelli, abbia avuto una conoscenza del mondo classico e l'abbia fatta sua così da permeare il tessuto della sua esposizione.



MONS. GIACINTO TREDICI
VESCOVO DI BRESCIA

MATTEO PERRINI

TREDICI E IL MODERNISMO

Bonatelli, Varisco e Giacinto Tredici: dei tre pensatori che per nascita o per l'ufficio ricoperto sono legati a Brescia, il più vicino a noi nel tempo è il mite vescovo-filosofo. Di problemi filosofici Tredici si era occupato sin da giovane con assiduità, sempre attento a marcare la distinzione e il tipo di rapporto tra scienza, filosofia, fede.

Aperto all'influsso della scuola di Lovanio, egli auspicava che a Milano si compisse nei confronti dell'idealismo un'opera analoga a quella svolta dall'università belga per il positivismo: la critica dell'idealismo non doveva cioè misconoscere le grandi verità prigioniere di quel sistema, ma liberarle perchè più efficacemente circolassero tra gli uomini. Attento e sereno è il suo giudizio anche sulle più discusse questioni: il valore e il limite del principio di nazionalità contro il misconoscimento socialista e contro l'assolutizzazione idolatrica del nazionalismo, e questo nell'infuocato 1915; l'adesione aperta alla posizione sturziana del 1919 sulla necessità di unire ispirazione cristiana e schietta laicità nell'impegno politico e, nel 1946, su quanto sia duro e precario per il Partito comunista italiano modificare sul serio, e non solo a livello propagandistico, la propria ideologia, poichè le idee basilari, se accettate e fatte accogliere come matrici dell'azione stessa, « *si prendono sempre la rivincita* ».

* * *

La chiave interpretativa giusta per capire il pensiero e l'azione, lo stile di Giacinto Tredici ce l'ha offerta Enzo Giammanchieri nella sua relazione su « *Mons. Giacinto Tredici e la crisi modernista* ».

Lo scritto più ampio e sistematico di Giacinto Tredici sul modernismo risale al 1913, cinque anni dopo l'enciclica *Pascendi*. Il giudizio del giovane professore alla Facoltà teologica di Milano è molto netto: l'enciclica voleva chiarire in modo sistematico uno stato d'animo ed un groviglio di vere e proprie eresie, essendo la posta in gioco una reinterpretazione del Cristianesimo tale da compromettere la trascendenza. Altrettanto chiaro fu però il suo giudizio nel distinguere tra modernismo e modernisti, essendo molti quelli mossi da « *un desiderio sinceramente, anche se imprudentemente apologetico* », il desiderio appunto di mostrare l'idoneità del cattolicesimo ad accogliere, a cavallo tra i due secoli, metodi e tesi della cultura del tempo.

Tredici apertamente denunciò « *le intemperanze e malaccortezze di alcuni critici* », il cui atteggiamento drastico e intollerante gli appariva indegno ed estraneo ed ogni disamina rigorosa e anche controproducente circa i risultati che si volevano ottenere. Nella crisi modernista, accanto ad errori pericolosi ed accertati, balzarono in primo piano esigenze reali di approfondimento e di rinnovamento ed in ciò consiste la positività, la carica innovativa del dibattito che in quegli anni si andò svolgendo.

Tuttavia il nucleo centrale di quel complesso fenomeno rimane teologico ed è proprio questo il peggio del modernismo. E' qui che si annida la cultura modernista della resa alla malcelata metafisica di correnti di pensiero immanentistiche o agnostiche. « *Scopo* — scriveva Tredici nel 1914 — *fu la conciliazione del Cristianesimo con quelle che erano presentate come le esigenze dello spirito moderno: risultato fu di sostituire al dogma, verità rivelata che non può mutare, l'interpretazione della esperienza religiosa secondo le mutevoli esigenze intellettuali del tempo* ».

E Tredici giustamente cita l'articolo di Eduard Le Roy: *Qu'est-ce qu'un dogme?*, dell'aprile 1905, che tanta nefasta influenza avrà sugli sviluppi teorici del modernismo. In esso, infatti, il teorico del convenzionalismo assoluto di tutto il sapere scientifico interpretava anche il dogma esclusivamente come regola di condotta, che può avere un valore teorico, ma solo negativo, in quanto esclude ciò che contraria la... regola di condotta assunta come la convenzione più efficace. Se Poincaré confutò le posizioni di Le Roy sul valore della scienza, la stessa cosa fece la chiesa cattolica sul piano della teologia.

Nei quattordici anni in cui Mons. Tredici insegnò alla facoltà Teologica di Milano (1910 - 1924) sperimentò in prima persona che cosa significasse essere al centro delle opposte tendenze della polemica modernista. Egli avvertiva che la tentazione modernista è anche alimentata dall'arretratezza culturale di quanti non ripensano la loro fede e la loro missione, rinunciando alla ricerca e all'approfondimento, dimentichi del grande monito di Agostino, secondo cui « *la fede, se non viene pensata, è nulla* ».

Di più: i modernisti non avevano torto nel denunciare il misconoscimento, nei programmi e nella prassi delle scuole di teologia, della dimensione storica a vantaggio di un arido schematismo scolastico, che nell'atto di innalzare Tommaso a punto d'arrivo del sapere teologico (mentre egli è solo un faro) ne falsava profondamente la dottrina.

Nei suoi *Diari* inediti Tredici ricorda i suoi « *sdegni contro la sciagurata campagna antimodernista di un tempo, contro il conservatorismo della Civiltà Cattolica* » (20 novembre 1923). L'*esprit de finesse* che caratterizza la figura di Mons. Tredici lo induceva a non aver simpatia alcuna per i censori e per gl'interventi restrittivi dell'autorità.

Quando avvertì che i tempi erano maturi, preferì lasciare la cattedra e la direzione di prestigiose riviste e si fece parroco. Nel 1930 il cardinale Schuster lo volle suo vicario generale e tre anni dopo lo ebbe come collega nell'episcopato in quanto vescovo di Brescia. Pio XI lo aveva infatti scelto a succedere a mons. Giacinto Gaggia.

Tredici ritorna spesso nei colloqui e negli scritti sul tema che aveva caratterizzato la sua formazione culturale e religiosa, la crisi modernista e la lotta antimodernista. Il giudizio della vecchiaia non è diverso da quello espresso nella pensosa giovinezza. Il 29 maggio 1954 Tredici assistette alla cerimonia di canonizzazione di Pio X, il papa della sua giovinezza e il papa dell'enciclica *Pascendi* di condanna del modernismo. Quali e quanti ricordi si saranno affollati alla sua mente in quella circostanza? Giammancheri con una citazione dai *Diari* ci mette in grado di conoscere l'ultimo bilancio che Tredici fece di una vicenda da lui vissuta con intima partecipazione.

« *Al tempo della lotta contro il modernismo* — scrive Mons. Tredici in uno dei suoi " propositi " — *purtroppo alcuni nella difesa della fede cattolica esagerarono per ignoranza o per intemperanza; e*

questi sembrarono compromettere la buona causa e il papa stesso sotto il cui vessillo essi dicevano di combattere. Ma se la loro opera fu esiziale, il papa non ne era compromesso e la sua opera fu provvidenziale. Per questo io, che allora soffrii per quelle intemperanze, ho deciso di presenziare alla beatificazione del papa ».

Passo questo ora riportato di esemplare perspicacia, a riprova che per il cristiano la verità non è pienamente tale se è scissa dal rispetto del segreto delle coscienze; ma anche a conferma che una coscienza limpida come quella di Mons. Tredici aveva più senso storico di quel che molti di noi non pensassero.

ATENEO DI BRESCIA

SEDE DEL CONVEGNO

MARINO GENTILE

CONTINUITÀ E SIGNIFICATO DI UNA RICERCA TEISTICAMENTE ORIENTATA NEL PENSIERO ITALIANO CONTEMPORANEO

Anche se tentassi di farlo, non riuscirei ad attribuirmi la paternità del tema di questa relazione: « Continuità e significato di una ricerca teisticamente orientata nel pensiero italiano contemporaneo ». Esso viene dal collega ed amico Romeo Crippa, e cercherò di seguire la traccia da lui indicata riferendomi alle tre personalità che hanno segnato l'itinerario del presente convegno: Bonatelli, Varisco, Tredici.

Li accomuna l'appartenenza alla sede in cui ci troviamo, o per nascita o per l'ufficio ricoperto, ma non perciò il loro ricordo è contenuto in un ambito locale, per almeno due ragioni.

La prima è di natura propriamente geografica, in quanto tutti e tre hanno agito in una cerchia più ampia della provincia bresciana. Il Bonatelli ha tenuto per lunghi anni cattedra all'Università di Padova, costituendo una diade simbolica col maggiore maestro del positivismo italiano l'Ardigò, ed è stato presente in campo nazionale per l'attività svolta nell'Accademia dei Lincei. Ancora qualche decennio fa era vivo nell'Ateneo patavino il ricordo di quella diade simbolica e ne veniva messo in rilievo soprattutto l'esempio di una civile convivenza tra pensatori di opposta tendenza; ma il ricordo non sarebbe completo ed esatto, se si dimenticasse la fermezza con cui ognuno dei due rimaneva saldo nella propria convinzione, e più particolarmente Bonatelli nel denunciare, a due anni di distanza dalla pubblicazione della *Psicologia come scienza positiva* del suo futuro collega padovano « quelle mostruose e avvilenti teorie, superfetazione morbosa delle scienze naturali, delle quali, se pur la cultura e la civiltà non sono destinate a perire, i posteri un giorno arrossiranno per noi » [1].

---

[1] F. BONATELLI, *La coscienza e il meccanesimo interiore,* Padova, 1872, p. 216.

Provenendo dal medesimo ceppo bresciano, anzi dalla medesima famiglia (era figlio di una sorella del Bonatelli), operò in un ambito anche più vario e più vasto Bernardino Varisco, giunto nel 1906 alla cattedra dell'Università romana che occupò per vent'anni. Anche lui accademico dei Lincei e insieme senatore del Regno, autorevolissimo per il valore della persona e per gli uffici ricoperti, e agli occhi di molti quasi fratello maggiore di Giovanni Gentile.

Un ulteriore ampliamento di orizzonte, in un'altra direzione, cioè quella degli insegnamenti ecclesiastici, presenta il nostro itinerario con la figura di Giacinto Tredici, sin dall'inizio largamente noto anche per i legami stabiliti con la neoscolastica di Lovanio, quindi costantemente presente in quella italiana e lombarda, insieme con il carisma dell'ordinazione episcopale.

Non mancano, dunque, i riferimenti che vanno anche geograficamente oltre i confini della terra bresciana; ma per intendere adeguatamente il cammino che dobbiamo percorrere è necessaria anche un'altra considerazione.

E' giusto, quando si fa la storia della cultura di una nazione, dare il primo posto agli uomini che vi hanno esercitato la loro azione in un cerchio più ampio per il carattere pubblico che essi hanno acquistato o per gli uffici ricoperti o per il seguito ottenuto nelle istituzioni scolastiche e nella fama e nella opinione pubblica; ma quando si tratta di filosofia, è da ricordare che questa si attua anzitutto nell'intimità delle singole coscienze e, se è giusto considerare una riprova del loro valore l'attenzione che esse sono riuscite a suscitare intorno a sè, non è meno importante accertare, quando sia possibile, la loro interna validità nel contatto che sia ancora possibile stabilire con gli scritti in cui esse si sono espresse, senza tener conto esclusivo della fortuna che esse hanno goduto. L'esame è tanto più doveroso e fruttuoso, se, come è il nostro caso, si tratta di orientamenti a cui è forse mancato un favore più evidente di consensi, ma che hanno continuato ad agire nel profondo con risultati solo più tardi venuti alla luce. E' il nostro caso, perchè gli autori che stiamo seguendo fanno parte di quell'Italia profonda che, anche nei tempi di più evidente successo delle manifestazioni pubbliche di anticlericalismo e di immanentismo, hanno tenuto fede alla tradizione cattolica della nazione.

Nel primo tratto fa da guida particolarmente felice una delle prime opere del Bonatelli, ma rimasta una delle sue migliori, intitolata *Pensiero e conoscenza.* E', oltre a tutto, piacevole seguirne il corso

per quella « forma netta e quasi sempre precisa » che lo stesso Giovanni Gentile metteva in rilievo nel suo profilo critico, perchè « questa è pure una caratteristica del pensiero elaborato » [2].

La traccia è sin dai primi passi sicura. « L'accadere reale ha luogo solo nell'anima » dice Herbart. Questa espressione per mio avviso è profondissima, ma inesatta e chiude in sè un idealismo che sta di mezzo tra quello della scuola di Elea e quella di Leibniz. Noi diremo invece: il solo accadere reale, che cade sotto la nostra osservazione, è quello che ha luogo nell'anima. E per mezzo di questo, come vedremo in altro capitolo, è possibile a noi di penetrare per analogia nella esterna realità » [3]. L'argomentazione parte da una distinzione fondamentale: « Il pensiero ha due maniere di essere e quindi due attinenze molto differenti. Anzitutto esso è cosa che sta da sè, è la ragione assoluta, l'essenza e il principio ultimo di tutto. Se così non fosse nè esisterebbe la scienza, nè l'assurdo, la contraddizione, l'incongruenza sarebbero punto anormali, nè l'uomo farebbe ogni suo potere per giungere alla scoperta della verità, della ragione delle cose » [4]. « L'altra maniera di essere del pensiero... gli è come vita dell'anima intelligente » [5]. E' già una presa di posizione decisiva, e Bonatelli è ben consapevole della difficoltà pregiudiziale che essa può suscitare; ma la risposta è chiara. « La cosa è bizzarra, curiosa, anzi ridicola quella che interviene disputando con certi, che negano assolutamente tutti i principii *a priori* di ragione e propugnano l'empirismo assoluto. E vi dicono: che bisogno c'è di ammettere questa data massima, come una verità *a priori*?... Essi non si accorgono e non vogliono accorgersi che a legittimare qualsiasi illazione occorre anzi tutto una verità di valore assoluto e universale e di più che un principio generale non può essere dedotto (sia pur anco induttivo il ragionamento) se non c'è tra le premesse un principio generale esso pure e assoluto »[6].

Non basta riconoscere il principio in astratto, esso dev'essere inteso in pari tempo — come si diceva — quale vita dell'anima. Difatti « l'armonia che sorge dalla confluenza delle azioni esteriori

---

[2] G. Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia,* I, Messina, 1917, p. 236.

[3] F. Bonatelli, *Pensiero e conoscenza,* Bologna 1864, p. 5.

[4] *Op. cit.,* p. 13.

[5] *Op. cit.,* p. 14.

[6] *Op. cit.,* p. 29.

coll'anima senziente, abbisogna di qualche altra cosa oltre a se stessa per diventar cognizione. Questo qualche cosa è appunto ciò che distingue l'uomo dal bruto, che lo solleva al disopra della semplice animalità; è l'intelligenza, la forma ideale » [7].

Qui si configura un passaggio delicato e difficile. Secondo il Bonatelli ciò che forma il concetto, cioè quello ch'egli chiama il verbo mentale, è il giudizio. Ho parlato di delicatezza, poichè in questo punto il Bonatelli rischia di avvicinarsi, più che non desideri, alla dottrina kantiana dell'*a priori*. Egli ne è consapevole, e perciò distingue e precisa: « Esso è il giudizio; non il giudizio come lo considera la logica cioè il rapporto di due concetti... bensì il giudizio come è considerato dalla psicologia, cioè quell'attività che stabilizza e formula il rapporto stesso » [8]. E' una rinnovata presa di posizione contro l'empirismo, cioè che « basta il concetto di verità, di cui l'uomo è capace, a provare che in lui v'ha qualche cosa di più del semplice meccanismo delle rappresentazioni derivate da sensi » [9]. Ed è il punto su cui far leva per il passo decisivo, poichè vi « traspare un pensiero primitivo, fondamentale, origine dell'essere e di ogni pensiero; una ragione assoluta, fondata in se stessa e contenente le leggi d'ogni possibilità » [10]; l'argomentazione si vale in primo luogo dei principi di identità e di causalità ed essa manifesta « quel patrimonio dell'intelligenza, che innalza l'uomo sopra la cerchia dell'universo estrinseco e passivo e lo mette in diretta comunicazione col pensiero creatore » [11].

Bonatelli non si accontenta di avere « accennato più che dimostrato » [12]; istituisce un'indagine sulla funzione che nel processo dimostrativo ha la negazione e se ne vale per provare « che il pensiero, il quale per l'uomo è posteriore alla realtà, nell'ordine di natura è anteriore a questa, ossia che il pensiero creatore precede, informa e muove il creato » [13]. Sarebbe giusto indugiare in un esame più analitico di

---

[7] *Op. cit.*, p. 35. A dimostrazione avvenuta, lo stile si farà addirittura lirico: « in tutte codeste operazioni, dall'infima alla suprema, vige un'identica attività, risplende una stessa luce, opera un'istessa forza » (*Op. cit.*, p. 119), che è l'intelligenza.

[8] *Op. cit.*, p. 40.

[9] *Op. cit.*, p. 47.

[10] *Op. cit.*, p. 61.

[11] *Op. cit.*, p. 66.

[12] *Ivi*

[13] *Op. cit.*, p. 73.

un'argomentazione così articolata e complessa; ma, in questa panoramica, è sufficiente constatare complessivamente che « lo spirito nostro si innalza alla concezione dell'assoluto » [14]. « La base del processo — dice il Bonatelli — è certamente l'analogia, ma questa come notammo in principio viene di mano in mano confermata o riformata e corretta dalle esperienze successive; cosicchè da ultimo rimane per la scienza un risultato depurato e netto di assoluta certezza » [15].

Bonatelli parla della scienza; ma in realtà la sua è una metafisica. Il nome non gli piaceva, lo usa il meno possibile, e mostra chiaramente distacco da « certi sistemi metafisici anteriori al kantismo » [16], dalle « vecchie scuole metafisiche » prima di Kant [17]; pare quasi che le ricolleghi alle « ampollose e ricercate metafore tolte a prestito dai sacri oratori del seicento » [18], e sembra scorgere oltre « la ragione della scienza » solo « quella del sentimento religioso e della fede » [19].

Scienza qui significa sapere, e principalmente « quell'intima e spontanea compenetrazione colla verità del pensato che, come si è visto, è carattere essenziale della conoscenza » [20].

Da questo punto continua il discorso Bernardino Varisco, dopochè è uscito dalla fase positivistica, nella quale ammetteva la fede, ma all'infuori di questa solo la scienza, nel senso stretto della parola. Dopo avere acquistato una cospicua familiarità con le discipline scientifiche, egli scopre (o riscopre), dunque, per usare il titolo dell'opera in cui avviene la svolta, *I massimi problemi*. L'itinerario del Varisco è simile a quello del Bonatelli, ma più compiuto e più avanzato; egli è quasi impaziente d'indicare la nuova stazione di approdo e lo dichiara con sveltezza lombarda sino dalla prefazione: « Il risultato delle presenti ricerche, in quello che ha di positivo, si può riassumere con la formula seguente: le cose, i fatti, si riducono a determinazioni d'un solo e medesimo Essere, il quale coincide col nostro concetto di essere. Dunque, niente di nuovo? Molto no; ma pur qualcosa che non è privo

---

[14] *Op. cit.*, p. 107.

[15] *Op. cit.*, p. 110.

[16] *Op. cit.*, p. 44

[17] *Op. cit.*, p. 57.

[18] *Op. cit.*, p. 74.

[19] *Op. cit.*, p. 108.

[20] *Op. cit.*, p. 133.

d'importanza [21]. Non è poco, non è facile e non è privo di controversie e di difficoltà nella conclusione. Si tratta di « risolvere scientificamente i massimi problemi », cioè di costruire la filosofia [22] con l'animo de « l'uomo *ex veritate* » [23]. La costruzione si attua mediante l'analisi della sensazione, del ricordo del sentimento dell'azione, della cognizione che si esplicita, infine, come autocoscienza e come valore, e quindi come persona, e si giunge così alla scoperta di un'unità superiore che il Varisco designa in un primo tempo come « l'essere, l'Uno, una specie di unità di fatti di coscienza » [24]. « L'unità dell'Uno non esclude la molteplicità delle formazioni, anzi le include, la esige - come l'unità del soggetto include, ed esige, la molteplicità dei suoi fatti » [25].

Si apre così e si svolge la grande trattazione dell'essere, annunciata come novità nella prefazione, con l'intensità di elaborazione critica che deriva in pari tempo dall'acutezza dell'indagine e dalla travagliata tessitura della conclusione. Si tratta di guadagnare anzitutto, dall'interno della propria coscienza, la conoscenza degli altri come determinazioni dell'essere: « il mezzo è, notoriamente, costituito dal concetto di essere. Infatti, che l'altro soggetto non sia illusorio, io lo so, in quanto so che l'altro soggetto esiste » [26]. Subito insorge il problema del rapporto tra l'essere che è uno e la molteplicità dei molti in cui si concreta, in quanto « l'essere non può non determinarsi; per determinarsi, non può non creare in sè dei centri distinti » [27]. Tra questi « l'uomo è un soggetto autocosciente: un io. Come tale, si propone chiaramente dei fini, a cui tende con un'attività pienamente consapevole » [28]; anzi « le finalità e il valore costitutivi essenziali dell'io sono senza contrasto la finalità e il valore più alti: sono l'assoluta finalità e l'assoluto valore » [29]. Quindi — conclude il Varisco — « per salvare

---

[21] B. VARISCO, *I massimi problemi,* Milano 1914, 2ª ed., p. V.

[22] *Op. cit.,* p. 7.

[23] *Op. cit.,* p. 25.

[24] *Op. cit.,* p. 178.

[25] *Op. cit.,* p. 179.

[26] *Op. cit.,* p. 189.

[27] *Op. cit.,* p. 216.

[28] *Op. cit.,* p. 221.

[29] « Nel campo dei finiti (dicemmo) il valore massimo, il vero, un valore assoluto, è la persona » (op. cit., p. 228).

la permanenza dei valori, conviene ammettere che la necessità causale si subordini a una finalità intenzionale. Ammettere cioè che l'essere sia dotato d'altre determinazioni che non i concreti; e produca in sè i concreti, non per la necessità di determinarsi, ma per conseguire un fine, per attuare un disegno prestabilito. Nel qual caso il concetto di essere si trasforma in quello tradizionale di Dio » [30].

La meta è raggiunta; ma le difficoltà non sono finite. Non lo erano al tempo della pubblicazione de *I massimi problemi,* non lo saranno nemmeno con l'opera postuma *Dall'uomo a Dio.* Ma i termini della questione sono sufficientemente chiari nel *Sommario di filosofia* che il Varisco riuscì a pubblicare da vivo.

Se rispetto a un singolo l'altro singolo è trascendente, « lo Spirito possiede rispetto a ogni singolo e quanto alla materia, una trascendenza relativa » [31]. Conviene rileggere intero il paragrafo seguente, nel quale il Varisco fa esplicito riferimento al Gentile, « mio amico e collega nell'università romana ».

« E quanto alla forma? Gl'idealisti affermano che in ogni singolo il pensante « vero » è lo Spirito; in altri termini: che la coscienza che lo Spirito ha di se stesso. A ciò noi opponiamo che se lo Spirito fosse il vero unico pensante, ogni singolo dovrebbe, oltre ai pensieri suoi, pensare anche i pensieri di tutti gli altri singoli. Rispondono: i gruppi distinti di pensieri, le coscienze distinte, o insomma i singoli, non hanno valore in filosofia, cioè in una considerazione che vuole collocarsi nel punto di vista dello Spirito. Ma, replichiamo noi, dalle relazioni tra lo Spirito e i singoli è impossibile astrarre, quanto si cerca, e in ogni discussione filosofica si cerca, se un autore abbia saputo o no collocarsi nel detto punto di vista. E' ammissibile p. es., che tanto l'aristotelismo, quanto l'idealismo esprimano fedelmente l'autocoscienza dello Spirito? » [32]. Il carattere ad hominem non diminuisce il valore dell'argomento, poichè esso consiste nel rilevare che lo Spirito non può non essere soggetto, e soggetto pensante e libero, e che quindi « la nozione del Soggetto e quella tradizionale di Dio, sono affini al massimo grado, forse identiche » [33]; anzi più in là il discorso

---

[30] *Op. cit.,* p. 225.

[31] B. Varisco, *Sommario di filosofia* 1928, p. 50.

[32] *Op. cit.,* p. 51.

[33] *Op. cit.,* pp. 65-66.

è più chiaro e risoluto: « come consapevole di se medesimo, e non semplicemente nei singoli ma in se medesimo, lo Spirito è Dio » [34]. Il discorso non è con ciò chiuso, perchè la via seguita e che ha preso le mosse dal soggetto, rende anche più laboriosa la definizione del rapporto tra il Soggetto e i soggetti, e il Varisco ha creduto di porvi rimedio con la curiosa dottrina che la creazione debba concepirsi come un'autolimitazione da parte di Dio.

In questo tratto il proposito della continuità trova l'ostacolo più grave: esso è superabile. Sarebbe troppo disinvolto presentare il pensiero neoscolastico di Giacinto Tredici come la prosecuzione e il perfezionamento della filosofia di Bernardino Varisco, se non altro, per la distanza che il Varisco insiste a dichiarare da « i neoscolastici » [35] e da « gli scolastici vecchi e nuovi » [36].

Ma tra le due posizioni vi è un rapporto d'integrazione, se sono viste in una prospettiva più ampia, la quale comprenda gli sviluppi che la neoscolastica ha avuto e con i quali è solidale l'attività spiegata dal Tredici. Mi riferisco a quello svolgimento che la Neoscolastica ha compiuto sino nel nome, quando essa è stata caratterizzata come un rinnovamento della filosofia e della metafisica classica. Non si contraddiceva con ciò l'orientamento originario; anzi recentemente è stata indicata un'origine più lontana, in quanto il van Riet [37], analizzando l'opera dell'iniziatore della Neoscolastica lovaniense, cioè del Mercier, ha mostrato come essa intendesse rifarsi ancora più lontano della stessa filosofia tomistica, e riportandosi addirittura ad Aristotele. Ora non è possibile dimenticare che l'argomentazione aristotelica mira come al termine suo più alto all'Intelligenza, perchè in questa, o più grecamente nel Nous ritrova il solo principio atto a dar ragione della realtà come Atto puro. E' un termine a cui si può tendere da direzioni e per tramiti molto diversi, ma la riconosciuta differenza degli itinerari seguiti non toglie la comunanza della meta.

---

[34] *Op. cit.*, p. 84.

[35] *Op. cit.*, pp. 31 e 39.

[36] *Op. cit.*, p. 41.

[36] Nonchè perchè « la nozione di sostanza... è lasciata in disparte » (*op. cit.*, p. 72).

[37] G. Van Riet, *Originalité et fécondité de la notion de philosophie élaborée par le Cardinal Mércier*, in « Revue philosophique de Louvain », n. 1, n. 44 (nov. 1981), pp. 546 sg., 554 sg.

Il riconoscimento di questa verità è impedito da presupposti e da pregiudizi che occorre mettere energicamente in luce. Uno dei maggiori è costituito dal fraintendimento della proposizione che la verità consiste nell'*adaequatio rei et intellectus,* dove surretiziamente si insinua l'opinione che la *res* sia una realtà estranea al processo conoscitivo, mentre nella concezione originaria essa si identifica con quella prima appresione del reale che trova poi la sua forma e quindi la verità nel concetto.

Basta un po' di riflessione per intendere che se la *res* venisse avulsa dal contesto come un'entità estranea al processo conoscitivo, le possibilità sarebbero due: o che la *res* non potrebbe essere conosciuta o che la vera conoscenza sarebbe anteriore alla adeguazione cioè alla verità; insomma in ambedue i casi verrebbe meno la conoscenza come processo di acquisizione della verità, e quindi cadrebbe una delle tesi capitali della neoscolastica o della metafisica classica che dir si voglia, cioè dell'indirizzo di pensiero di cui il Tredici è stato cospicuo rappresentante.

La giusta preoccupazione di non cadere in quel soggettivismo che caratterizza tanta parte della filosofia moderna e che trova una delle sue ultime espressioni anche nell'idealismo combattuto dal Varisco, non deve far disconoscere la funzione della soggettività, senza della quale non solo non sarebbe possibile parlare di conoscenza, ma verrebbe tolto la possibilità di arrivare a un principio metafisico, poichè, per dar ragione di tutta la realtà, esso deve essere principio anche di quella realtà specifica, ch'è la realtà dei soggetti. Cadrebbe in una ben grave contraddizione chi per il timore di assolutizzare la soggettività dei singoli spiriti inseguisse la vana possibilità di intendere un principio privo di soggettività e di spiritualità, e quindi finisse col negare la realtà di Dio, che è assolutamente reale in quanto è insieme assolutamente spirituale.

Una disposizione più aperta agli esiti sistematici metafisici di quanto non si possa rintracciare nel pensiero di Bonatelli e di Varisco, mentre aiuta a superare le difficoltà da essi incontrate o le aporie in cui essi sono caduti, costituisce l'altra parte una più compiuta convalida delle strade da loro seguite, in quanto con l'acutezza delle loro indagini e delle loro argomentazioni hanno mostrato che anche un'analisi concentrata sui procedimenti umani conduce al risultato ambito dalla metafisica, cioè all'affermazione dell'intelligenza, come alla radice di ogni realtà. E noi possiamo dire, anche più pienamente di Bonatelli e di Varisco, che questa Intelligenza è Dio.

INDICE

Prefazione . . . . . Pag. 5

Saluto del Presidente dell'Ateneo Sen. Prof. Mario Pedini » 7

RELAZIONI

Ezio Riondato, La ricerca di Bernardino Varisco tra scienza e teodicea . . . . . » 15

Gaetano Calabrò, L'antropologia di Bernardino Varisco . . » 37

Romeo Crippa, Psicologia ed etica nel pensiero di Francesco Bonatelli . . . . . » 49

Giovanni Landucci, La struttura del pensare in Francesco Bonatelli . . . . . » 85

Virginia Guazzoni Foà, Tracce del pensiero greco nella filosofia di Francesco Bonatelli (Comunicazione) . . » 131

Matteo Perrini, Tredici e il modernismo . . . . . » 139

Mario Gentile, Continuità e significato di una ricerca teisticamente orientata nel pensiero italiano contemporaneo » 145

Si precisa che la relazione di Mons. Enzo Giammancheri su « *Mons. Giacinto Tredici e la crisi modernista* » non è pervenuta in tempo per essere inserita negli Atti.

ILLUSTRAZIONI

Il Presidente dell'Ateneo Sen. Prof. Mario Pedini apre il Convegno con il Prof. Romeo Crippa . . . . . » 8

Bernardino Varisco, *busto di bronzo di P. Repossi* (Chiari, Pinacoteca Repossi) . . . . . » 13

Francesco Bonatelli . . . . . » 47

Giacinto Tredici . . . . . » 137

Sede del Convegno . . . . . » 143

FRATELLI GEROLDI
dal 1904 stampatori ed editori
BRESCIA
— 1983 —

A POCO A POCO
1904