

tutte le prove delle altrui tesi e arriva alla conclusione d'una essenziale continuità di pensiero dalla giovinezza alla maturità.

Lumeggiato il concetto campanelliano di religione come di una essenziale reminiscenza o ritorno del finito all'Infinito sul piano della natura e della ragione (religione naturale), l'Autore si fa ad analizzare il rapporto fra questa religione naturale (*religio indita* o *abdita* o *innata*) e la religione storica (*religio addita*) nella posizione campanelliana, concludendo all'infondatezza della tesi che ferma il pensiero dello Stilese nella superiorità della religione naturale su quella storica; il Campanella ammette la carenza di molte religioni storiche, ma è convinto che qualcuna fra esse debba offrire le migliori garanzie di origine divina. Impostato così il problema, il filosofo trova, in funzione d'una rigorosa analisi dei titoli e dei caratteri delle varie religioni storiche, che soltanto il Cristianesimo possiede quelle garanzie e che Cristo è veramente rappresentante di Dio e Dio egli stesso; d'altra parte il Cristianesimo non va inteso come contrario alla natura, bensì come integrante e sublimante la natura stessa, talmente che si presenti come una razionalità superiore. Entra qui la dottrina di Cristo come Prima Ragione, le cui fonti sono in quei Padri della Chiesa che si sforzarono di mostrare alla grecità ellenistica la compiuta e superiore razionalità del Cristianesimo (da S. Giustino a S. Girolamo): il Campanella intende opporre al naturalismo agnostico dei razionalisti del suo tempo e ai settari esaltatori di un Cristianesimo antinaturale (protestantesimo) la consumata razionalità del Cristianesimo vero, che, figlio della Ragione Divina, non può opporsi alla ragione umana, benché ad essa non si limiti.

Da questa insistenza sulla superrazionalità del Cristianesimo i critici, poco preparati in materia teologica, hanno derivato la tesi d'un Campanella inteso a naturalizzare e a sdogmatizzare il Cristianesimo; il Di Napoli, è doveroso riconoscerlo, ha buon giuoco nel mostrare gli equivoci in cui gli studiosi son caduti; egli delinea la dogmatica cattolica nella presentazione campanelliana e ferma in modo particolare la sua attenzione sulla ecclesiologia dello Stilese, nella quale il filosofo raggiunge il culmine della sua speculazione e del suo sogno: *la restaurazione ierocratica della società*; qui l'ortodossia è straripante nel sottomettere lo Stato alla Chiesa non soltanto *indirecte* o *quasi directe* (come è nella tradizione pontificia e degli studi cattolici), ma *directissime in omnibus*. È questa ierocrazia che spiega le ire del governo spagnuolo e il carcere, il fiele del Giannone e dei regalisti italiani, l'odio profondo degli studiosi luterani, i quali concossero tutti a contraffare la figura e il pensiero del filosofo.

Non mancano nel volume le soluzioni campanelliane dei problemi estetico, pedagogico e storico; il tutto in funzione dell'idea cen-

trale che illumina e comanda le dottrine. In particolare la produzione poetica dello Stilese è analizzata come risonanza del suo pensiero e attuazione coerente dei suoi canoni estetici; forse la poesia campanelliana è l'unica vera grande poesia del Seicento: concettosa, robusta, balenante nell'audacia delle immagini, contraria ai lenocini e ai preziosismi del suo tempo.

Il risultato dell'indagine è la rivalutazione della filosofia campanelliana da un punto di vista speculativo e cattolico; il Campanella emerge da uno studio analitico coscienzioso come un pensatore vasto e profondo, pur nelle sconessioni e nelle difficoltà, e un riformatore temerario, se si vuole, ma sincero e costante nell'amore e nella fedeltà alla Chiesa Cattolica. Ci troviamo realmente di fronte ad un'opera fondamentale e forse definitiva, che strappa una volta per sempre il Campanella alla tradizione giacobina e anticlericale per porlo nella sua vera luce di figlio della Chiesa e suo difensore. Potremmo anche dire di trovarci con quest'opera a quella resurrezione che il filosofo presagiva per sé al terzo secolo dopo la sua morte, come scriveva nell'amarezza dell'esilio al Granduca Ferdinando II dei Medici.

R. GRECO

ARTURO MASSOLO, *Introduzione all'Analitica kantiana*, un vol. di pag. 121, Firenze, Ed. Sansoni, 1946.

Il Saggio non ha come tema il racconto della problematica kantiana, ma la « individuazione del rapporto della deduzione metafisica con quella trascendentale in vista della possibilità di una giustificazione del nostro essere esposti all'apparenza » (pag. 7). L'intero esame è preceduto da un capitolo introduttivo (pag. 1-6) dove l'A. chiarisce i motivi che lo spingono ad una ripetizione della problematica di cui si questiona. « Ritorno a Kant non vuole significare pigro atteggiamento per tutte le meditazioni post-kantiane » poiché il senso positivo di questo ritorno con la conseguente meditazione di ciò che l'A. cerca nel pensiero del filosofo tedesco deve essere in funzione di « una esigenza teoretica e metafisica » e non solamente filologica e oggettiva di storico. Esigenza metafisica che per l'A. coincide con l'interesse di colui che ripete e che accompagna all'oggettività storica costituisce l'ideale di ogni e di questa ricostruzione. La quale si muove in queste prime pagine come polemica e rifiuto reciso degli schenmi divenuti patrimonio della kantiana storiografia. Essa è diretta in primo luogo verso la unilaterale interpretazione idealistica, perché accentuando il « predominio della Logica sull'Estetica », pone di conseguenza il problema kantiano su di un piano intellettuale e razionalistico, ed anche verso quella fenomenistica che cerca di superare il dualismo ponendo l'unità sul piano della

intuizione. Il passaggio dalla prima alla seconda Edizione della Critica non va quindi cercato sul dilemma idealismo-realismo come si opina per l'universale, ma spinge a cercare altrove la motivazione. Essa coincide ed è condizionata dall'interesse che il filosofare kantiano ha per l'uomo e i suoi problemi mentre le critiche citate sembrano disinteressarsi di un problema che agita continuamente il pensiero kantiano: il perchè della illusione trascendentale.

La ricerca mira quindi a ricondurre il pensiero kantiano ad un interesse metafisico fondamentale: la costruzione di una ontologia come necessità risultante dalla stessa analitica della esistenza umana. L'impostazione del problema è chiara come seducente dovrebbe essere il suo risultato. Il commento di questa laboriosa pagina della filosofia moderna non è in vista di una obiettivazione di posizioni più o meno acquisite dal patrimonio della letteratura filosofica poichè essa, come si è detto, è in funzione di una esigenza teoretica fondamentale. (A chiarimento della quale rimandiamo il lettore alla Storicità della metafisica, Firenze, Le Monnier, 1944). Lo storico partecipa direttamente ed egli stesso dirige il dibattito con una tenacia quasi dialogica che conferisce al Saggio in questione un colorito tutto particolare. La singolare incisività di questa prosa è da sè sufficiente a giustificare la non troppo chiarezza che grava senza appesantire alcune pagine del volume; oscurità che è senza dubbio dovuta alla difficoltà dei temi che vengono via via trattati e all'acme ove è pervenuta nel suo incessante procedere la discussione. La quale anzichè sovrastare dipana la intricata matassa della problematica come risulta dall'esame dei testi e dei frammenti antecedenti l'Edizione dell'81 facendo partecipare il lettore ad un nuovo ed originale procedimento maieutico.

\*\*\*

Il cap. I porta il titolo: « La costruzione del problema » (pag. 7-41). L'A. procede alla fondazione della sua tesi non venendo immediatamente a contatto con il testo dell'81 per due scopi. In primo luogo al fine di eliminare lo schema comune secondo il quale l'interiore procedere kantiano sarebbe condizionato di volta in volta « da suggestione » o « per periodi rigidamente chiusi » come vuole l'hegeliano schema storiografico. Il secondo motivo è di natura metodologica ed ha come fine la costruzione dell'assunto sotto la spinta della trama storica antecedente la situazione del 1781. Il valore teoretico che ivi si ricerca è in funzione dell'istanza che l'A. presenta, secondo la quale « è l'intero metafisico che di volta in volta dà una sua propria configurazione e un suo proprio senso ai singoli problemi, in quanto ne è generatore e non il generato » (pag. 8). L'indagine inizia con la sicura e radicale tematizzazione dei primi documenti della car-

riera scientifica kantiana: « pensieri sulla vera stima delle forze vive » e « monadologia psichica ». Nel primo trattato viene ritrovata la distinzione tra matematica e metafisica, distinzione che sarà poi generatrice del problema trascendentale, mentre nel secondo, nella riconosciuta identità dello spazio geometrico e fisico, è vista « in germé la seconda antinomia della critica » (pag. 11). Viene quindi esaminata la « Nova delucidatio » ove è posto in luce il rifiuto della prova ontologica cartesiana e la definizione della nuova, (prop. 7 Nova Delucidatio Cass., T. I, pag. 400), anticipatrice — secondo l'A. — di quella contenuta nel Beweisgrund del 1763. Di questo stesso anno vien posto a tema una parte dell'opera « Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral » dove vien ritrovata la prima tavola dei Grundbegriffe che vengono identificati con l'esistenza e costituenti nello stesso tempo i fondamenti della metafisica. Fino a questo momento Kant crede nella metafisica come scienza; il suo procedere è ancora analitico. La situazione si precisa invece completamente capovolta nei « Sogni di un visionario » (1766), ove è dato cogliere la metafisica nel suo « lento, ma deciso precisarsi come scienza dei limiti della ragion umana, in critiche della conoscenza » (pag. 25). Questa metamorfosi che si profila con differenziazione di compiti della nuova e vecchia metafisica è motivata dalla libertà strutturale della nostra ragione e dalla sua non necessaria condizionatezza al dato sensibile. Nella Dissertatio (1770) l'A. vede in luce il futuro conflitto « tra il problema del limite e quello dell'oggettività » che qui si configura nell'uso logico o reale dell'intelletto. Nella lettera a Herz del 1772 non vien tematizzato il problema dell'oggettività o concordanza della rappresentazione intellettuale con l'oggetto quanto quella della ricerca del come si producano i concetti puri. Questa origine è vista come spontanea produzione di pochi principi dell'intelletto. L'A. prende quindi posizione contro il comune schema secondo cui è da vedersi già nella lettera esaurito il compito della Deduzione Metafisica. Il rifiuto è motivato dallo studio del Duisburgsche Nachlass del 1775 e da una affermazione di Kant contenuta in Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft che pone la verità della critica nella sola deduzione metafisica. La lettera a Herz viene presentata sul piano della dissertatio e risulta un approfondimento dell'acquisito originario dei concetti intellettuali puri. L'oggetto è sempre un *Ding an sich*: il concetto trascendentale dell'oggetto apparirà solo nel 1775.

\*\*\*

Nel capitolo secondo (pag. 42-62) l'A. pone « Il fondamento della logica trascendentale ». In polemica con il Lalande, il quale vede una specie di contrasto nella normati-

vità della logica trascendentale, l'A., dopo aver constatato che la verità trascendentale non è mai estranea alla storica situazione umana è spinto ad approfondire la stessa natura del trascendentale determinando da tal punto di vista il passaggio dell'analitica trascendentale in analitica dell'esistenza umana. La quale è motivata unicamente dall'esserci della « illusione trascendentale » o « estraneazione umana », come altrove la definisce lui. Qui va ricercato il valore di questa logica che storicamente si pone come distruzione dell'ontologia tradizionale e il suo senso umano perchè mira ad una restituzione dell'uomo a se stesso « in quanto essere originario », « soggettività pura » che coincide — ecco la scoperta kantiana — con l'assolutezza dell'oggettività come posizione « di oggettività » (pag. 50). Di qui pure la inadeguatezza della hegeliana *Wissenschaft der Logik* che pur presentando somiglianze con quella kantiana si pone come esposizione della « ragion pura » che non è più umana, ma di Dio come egli è nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito » (pag. 46). La natura del trascendentale è definita non solamente come quella che condiziona la conoscenza in generale perchè è ricondotta sul piano strutturale dell'esistenza umana con la conseguente possibilità di riferirlo alle cose in generale e « in sè ». Quando si parla della deduzione trascendentale si limita in genere il suo compito alla messa in scena dei concetti, funzioni o regole oggettivanti il mero diverso dell'estetica. L'A. scopre in un passo poco studiato dalla critica che il suo reale compito si estende sino ad abbracciare il problema della *Bedeutung* che è in ultima istanza ricerca della *Realdefinition* « che sola rende possibile e concreta » l'applicazione del concetto puro a priori. La *Realdefinition* cui soggiace l'intera tavola delle categorie è quella che motiva la sensibilizzazione del concetto. La quale è resa possibile dallo schema come prodotto della immaginazione trascendentale e quindi sensibilizzante la sintesi pura di Estetica e Logica. Lo schema è visto come ciò che realizza la categoria. Tale affermazione chiarifica il senso della ricerca perchè essa richiede inevitabilmente la condizione del costituirsi stesso del concetto dal momento che è la sensibilità ciò che realizza l'intelletto. La risposta kantiana che denuncia la impossibilità di definire il concetto fuori dello schema, significa altresì la impossibilità della Logica di costituirsi « come scienza assoluta ». Di conseguenza il problema critico non è, come vuole la comune storiografia, giustificazione della finitezza umana perchè questa è il presupposto dell'intero processo fondante.

\*\*\*

Il terzo capitolo (pag. 63-110) ha come tema il conflitto tra la deduzione trascendentale e quella metafisica.

È la parte più interessante attorno alla

quale gravita l'intera ricerca. L'A., guidato da un sicuro senso filologico, fonda la sua tesi dall'esame diretto del *Nachlass*. Il punto di partenza è la *Refl.* 5636 che pone la « *Quaestio facti* » (in qual modo ci si sia posti in possesso di un concetto) e la « *Quaestio iuris* » (con qual diritto si possedga e usi tale concetto). La ricerca ha come compito il tema cui si accennava all'inizio di questa nota informativa ed ha come fine la dimostrazione che Kant « non ha mai isolato il problema di una deduzione metafisica delle categorie, ma che, al contrario, la sua ricerca procede di volta in volta come ricerca dell'intero metafisico ». Il suo inizio è l'esame del frammento 4476 dove Kant in polemica con *Loke*, *Hume*, *Leibniz* pone la distinzione dei *Reflexionsbegriffe* dalle categorie. Nel frammento 4640 (datato da *Aidekes* tra il 1772-75) l'A. pone in luce la crisi cui soggiace la significazione meramente logica del concetto intellettuale, crisi che motiverà nel suo innanzi e precisamente nel frammento 4642 il sorgere del « problema ontologico come problema dell'oggetto in generale ». Di questo ultimo frammento l'A. passa a considerare ciò che nella *Critica* sarà poi distinto come problema della deduzione metafisica e teoria dell'oggetto trascendentale. Dove la presentazione di una stessa funzione (formale e trascendentale nello stesso tempo) non autorizza più ad aderire al concetto comune, secondo cui la tavola dei giudizi e delle categorie trova il suo ceppo originario nello schema dei principi puri dell'intelletto (pag. 73). Nel frammento di cui si questiona, il concetto intellettuale è sempre visto in funzione della natura discorsiva del nostro conoscere ed è in funzione di una motivazione di regola unificatrice del mero universo. Esso segna altresì la metamorfosi naturale attraverso la quale la categoria funzione della « deduzione metafisica trapassa a categoria oggetto della deduzione trascendentale » (pag. 78) o quanto dire, passaggio dal piano critico al piano trascendentale (pag. 105). Il problema della deduzione metafisica e del suo *Leitfaden* vien fatto coincidere dall'A. con quello della specificazione dei concetti a priori mentre di solito si pone come problema della loro origine. Le condizioni di questa specificazione e quindi di ogni sintesi conoscitiva vanno ricercate nei tre momenti della appercezione: « appercezione di sè come sostanza, come successione, come l'intero ». Nel *Duisburg N. 7 A. K., T. XVII*, pag. 646 l'appercezione originaria non è solamente unità formale di sè, come verrà detto più tardi nella critica, ma in quanto essa è « *Urbild* » perchè i tre modi possibili di oggettivazione hanno la loro radice nei suoi tre momenti. Queste determinazioni originarie sono le sole condizioni sensibili unificatrici del mero diverso ed in ultima istanza uniche motivatrici dell'analitica dei principi. Può valere la stessa ragione nei confronti della deduzione trascendentale? Come mai

Kant ad un certo momento traslascia il problema della deduzione metafisica per porsi quello trascendentale? È determinato questo abbandono dalla scoperta del Leitfaden critico? L'A. risponde negativamente basandosi sul frammento tredicesimo (L. Bl. Durburg. 13 Ak. T. XVIII, pag. 664). La deduzione metafisica è ciò che motiva la stessa deduzione trascendentale o problema dell'oggettività delle forme pure a priori. I due problemi sono simultanei nell'interiore processo fondante: il problema dell'origine e quello della sua deduzione trascendentale soggettiva.

La polemica viene così polarizzata attorno al contrasto della categoria come rappresentazione universale ossia concetto logico, e la categoria come regola di unificazione del mero diverso » (pag. 102). L'A. ha ora la possibilità di rompere questo contrasto: la deduzione metafisica « è in funzione del limite della ragion pura umana » ed è motivatrice dei limiti del conoscere... Essa tace su ciò che rende la oggettivazione, in quanto non è suo il problema dell'oggetto trascendentale (pag. 105).

\* \* \*

L'ultimo capitolo ha come titolo: « La distruzione del conflitto come sua soluzione », mentre in appendice è riportata la traduzione della nota contenuta nella Introduzione ai *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Queste ultime pagine si aprono con una iniziale adesione alla tesi dello Erdman secondo la quale la Deduzione trascendentale e quella metafisica si identificano. È posto a tema lo stabilire se nella Deduzione trascendentale dell'87 viva lo stesso problema dell'81. La risposta è negativa ed è basata sul « rovesciamento » della istituzione kantiana come si presenta nel 1787. Le categorie sono infatti presentate come « indifferenti alla struttura della nostra finitezza » indipendenti, benché il « loro essere (oggettivante) sia in funzione di una intuizione sensibile e non intellettuale » (pag. 113). La Deduzione del 1787 si muove in senso opposto alla ricerca dell'81 « in quanto tende sempre più ad accentuare l'indipendenza della categoria di fronte all'umana sensibilità » (pag. 115). La deduzione trascendentale è da sé giustificatrice dell'autonomo porsi dei concetti puri a priori ma è anche quella che in senso trascendentale ha la possibilità di giustificare la deduzione metafisica. Che vale quanto dire della finitezza umana o « inevitabilità dell'apparenza trascendentale ».

E. GARULLI

GIOVANNI DI NAPOLI, *La Filosofia di Pasquale Galluppi*, un vol. in-8° di pp. XII-300, Padova, Ed. « Cedam », 1947.

La tradizione storiografica italiana, nella sua massima parte, ha sempre presentato il pensiero del pensatore calabrese dell'Otto-

cento come un kantismo inconscio. Tale interpretazione, come si sa, si deve a Bertrando Spaventa, per il quale il Galluppi fu un kantiano *malgré lui*; il Gentile, sulla scia dello Spaventa, costruì la sua interpretazione sul principio che il Galluppi avesse combattuto il falso Kant con le armi di quello vero.

In opposizione a tale tradizione l'autore col presente lavoro espone il frutto d'una sua appassionata indagine resa attenta dallo studio di tutto quanto è stato pubblicato in Italia e fuori sul filosofo di Tropea. Egli stesso ci prospetta in rapida sintesi la storiografia galluppiana nell'introduzione al suo lavoro e delinea in un primo capitolo le condizioni speculative del momento storico nel quale maturò il pensiero galluppiano, fra il sensismo talora materialistico degli ideologi francesi e il trascendentalismo kantiano.

Inquadrata la filosofia galluppiana nella critica e nella storia, il Di Napoli divide il suo lavoro in cinque parti.

La prima parte — *L'uomo Galluppi e la dialettica del suo problema filosofico* — non è una nuda biografia del filosofo di Tropea, ma uno studio di valore filosofico inteso a sorprendere il sorgere, il maturarsi e il distendersi del problema filosofico proprio del Galluppi: dall'inizio teologico ai contatti coi sensismo e con l'empirismo e il trascendentalismo. La coscienza del problema critico, caratteristica del pensiero moderno, non sorse nel Galluppi dal contatto con Kant, anche se la filosofia trascendentale concorse a precisare e a rafforzare un atteggiamento nato da personale meditazione. Coscienza critica, coscienza storica e coscienza religiosa s'intrecciano a determinare il problema galluppiano, il quale si precisa nel compito di premettere ad una metafisica teistica e spiritualistica una trattazione critica ad un tempo vigile ai nuovi problemi ed equilibrata nelle proprie posizioni.

Coscienza critica e coscienza storica rivelano la loro dialettica nella presa di posizione del Galluppi di fronte al pensiero moderno esposta dall'Autore nella seconda parte del lavoro: *Galluppi e il pensiero moderno*. Dallo studio emerge che il Galluppi è stato il primo filosofo moderno italiano che abbia discusso con indipendenza di giudizio tutti i maggiori rappresentanti della filosofia d'oltralpe. Le sue *Lettere filosofiche* e le penetranti critiche del *Saggio filosofico* dimostrano una conoscenza profonda del pensiero moderno e un senso critico di rara finezza; il Galluppi non intende fare opera di puro storico né di puro critico del pensiero altrui; la sua analisi è condotta in modo da mostrare l'ineluttabilità della sua soluzione nei confronti dei problemi posti dalla speculazione moderna; ha ragione il Guzzo a dire che il Galluppi, nell'espone e criticare i moderni pensatori, intenda tessere la propria tela.

Nell'opposizione a tale pensiero moderno