

i linguisti. Affermare l'identità della linguistica con l'estetica, della storia della lingua con la storia della letteratura, se può apparire come una nobilitazione della linguistica, in effetti è un annullarla del tutto, in quanto le si toglie l'oggetto proprio di ricerca e le si nega ogni autonomia scientifica. Se il Croce lascia qualche funzione alla linguistica, è per ridurla a sussidio filologico dell'interpretazione estetica o anche di una ricostruzione storica.

Di fronte alla concezione crociana della lingua e della linguistica, si ebbe nell'ultimo cinquantennio, un triplice atteggiamento da parte dei linguisti.

Alcuni pochi accettarono in pieno e con entusiasmo la teoria del Croce, senza nessuna valutazione critica, col risultato che la loro opera di linguisti alla fine risultò spesso fuorviata, sempre grandemente impacciata.

Altri linguisti invece, di fronte all'annullamento non meno effettivo che elegante della loro scienza, si trincerarono nell'ambito di essa, e si sentirono paghi dei risultati propriamente scientifici da essi raggiunti, « indipendentemente o addirittura a malgrado di ogni enunciato filosofico » (pag. 10).

Infine altri linguisti — evidentemente quelli meglio preparati — si accorsero che un tale atteggiamento di scontento riserbo era in definitiva sterile, in quanto, anche ai fini di un progresso scientifico della linguistica, l'approfondimento filosofico del problema della lingua, nonchè utile, era indispensabile. Perciò ritennero aperto il problema, accettarono quello che c'era di vero nella concezione del Croce, criticarono il resto e formularono nuove soluzioni.

Tra quest'ultima categoria di linguisti si colloca il Nencioni; del quale sono notevoli non solo lo sforzo di approfondimento filosofico della propria scienza, ma anche la chiara consapevolezza e l'energica affermazione che filosofare pur bisogna; che uno scienziato non può pensare di esaurire e risolvere il problema della lingua e del linguaggio, se non a patto di fare anche della filosofia: « se si possono tagliare i ponti con i filosofi, non si possono col filosofare » (pag. 102).

Il libro del Nencioni tende a dimostrare che nella lingua, oltre ad un aspetto soggettivo, individuale, creativo, estetico — quello individuato ed affermato dal Croce — esiste un aspetto oggettivo, superindividuale, collettivo, certo non meno notevole e importante del primo. Una netta ripartizione del De Saussure distingue, oltre alla parola, anche la lingua.

Con una breve ma lucida esposizione della storia della linguistica e del problema della lingua, al Nencioni non riesce difficile dimostrare che la stragrande maggioranza dei linguisti, in forma esplicita o no, ha affermato o tenuto fede alla natura oggettiva della lingua.

Passando poi a precisare il concetto dell'oggettività della lingua, il Nencioni, come sua tesi particolare, definisce la lingua come istituzione, riallacciandosi al concetto di istituzione in diritto. Questo richiamo di simiglianza e analogia è certamente suggestivo, ma doveva essere approfondito e chiarito di più.

Senza intendere di togliere nessun pregio al libro del Nencioni, in due punti soprattutto ci sembra di poter fare qualche rilievo all'autore.

Sul concetto di oggettività della lingua, contro il soggettivismo linguistico crociano, il Nencioni insiste a lungo; troppo a lungo, penseremmo, se non sapessimo che il Croce, con i suoi seguaci, esteti e linguisti, ha negato del tutto questo che pure è un fatto innegabile. Però, se si guarda a fondo, il Nencioni si accontenta di affermare e riesce a dimostrare l'esistenza nella lingua di una oggettività che, diremo, è solo di fatto; mentre esiste di certo anche una oggettività che è di diritto. Vogliamo dire che, oltre ed accanto ad una oggettività convenzionale, collettiva od anche istituzionale della lingua, esiste anche una oggettività che non è soltanto superindividuale, ma senz'altro universale e necessaria; ed è l'aspetto logico della lingua. In tutte le lingue si resistono fatti che, prima e oltre che essere grammaticali, sono logici.

L'aspetto logico della lingua è oggettivo non solo perchè non è frutto della creatività estetica dell'individuo, ma anche perchè non è frutto della convenzione della collettività.

Individuo e collettività non possono non accettare come oggettivo il logico della lingua, in quanto questo fa capo alle leggi della logica; leggi le quali hanno sì la loro ragion d'essere nella razionalità degli uomini, ma da questi non sono nè create nè modificate. Se ben si guarda, tra i diversi aspetti che ha l'oggettività della lingua, quello logico è il più importante, potremmo dire, quello veramente e più « oggettivo ».

Altro appunto che facciamo al Nencioni è quello di avere intitolato il suo libro *Idealismo e Realismo* ecc. Idealismo e realismo sono termini che hanno un ben specifico significato in filosofia, e si riferiscono a problemi che possono essere posti, trattati e risolti solo in sede di pura filosofia. L'uso dei due termini nel titolo e — poche volte, per il vero — nel testo, è molto improprio e può essere fonte di confusione e malintesi. È strano che il Nencioni li abbia usati, quando pure egli a pag. 110 ha scritto: « idealismo non significa necessariamente individualismo o soggettivismo linguistico, e realismo od oggettivismo non implicano necessariamente una concezione materialistica della realtà ed una negazione delle facoltà creatrici dell'individuo »...

MASSIMO PITTAU

PAVESE ROBERTO, *Dio come io lo penso*, un vol. di pagg. 75, Milano, Fratelli Bocca Editori, 1951.

Alcuni anni fa — 1937 — sulle pagine di questa stessa Rivista mi occupai ampiamente di un interessante lavoro del Pavese su « Le premesse realistiche del problema conoscitivo », esprimendo il mio concorde assenso alla rivendicazione d'una concezione realistica contro le spesso retoriche astrattezze idealistiche, ed i miei dubbi e critiche su una posizione, che mi si presentava più fenomenistica che realistica; e mi auguravo di vedere la promessa prossima pubblicazione d'un altro lavoro su « I fattori idealistici del processo conoscitivo », onde tentare una valutazione complessiva del pensiero del Pavese, e vedere se si può parlare di un realismo genuino.

Con questo « Dio come io lo penso » il Pavese ci dà adesso un estratto di questo volume, ormai in corso di pubblicazione, giustificando l'estratto con la considerazione che il problema di Dio, ch'è filosofico e religioso, interessa una cerchia di lettori più ampia dei cultori di filosofia; egli si propone di « conciliare — a scopo di sincero apostolato — la teologia colla filosofia » (pag. 9); ed avverte « il lettore ortodosso, e soprattutto il teologo » (pag. 9) di non voler sconfinare nel campo teologico « anche se talora interferisce con quel campo e si lascia condurre ad illazioni più accettabili al lettore laico ed allo studioso uso al metodo scientifico, che non al cattolico militante » (pag. 9): affermazione, questa, molto discutibile, come vedremo.

Opera religioso-filosofica, dunque, ma non di teologia positiva, pur volendo saggiare il valore della Logica del Pavese « a quella pietra di paragone che è la concezione della divinità secondo il Cristianesimo » (pag. 10) — Dio Uno, Trino, Creatore —; ed anche se — pur protestando di essere opera di filosofia, in cui le affermazioni teologiche debbono essere accolte « sotto la forma ipotetica, illustrativa, ed analogica, del *come se* » (pag. 35) — avverte, ma non sempre con esatta conoscenza dell'essenza della teologia positiva e dell'autorità della Chiesa, come sarebbe necessario in chi vuol fare opera a valore religioso, l'impossibilità per la dogmatica cattolica di accettarne conclusioni ed illazioni, che comprometterebbero il dogma (cfr., ad es., le pagg. 25, 67, 68, 69, 73, 74); ma impegno vivo di contribuire ad instaurare ed a chiarire nelle anime il valore della religione e della morale, per la soluzione integrale del problema della vita.

Intenzione ottima, questa: ma onestamente ho il dovere di affermare subito, dopo un'attenta meditazione del libro del Pavese, che il suo scritto, pur suggestivo e ricco d'interessanti spunti, etici oltre che teoretici, non mi convince, e non solo religiosamente — chè la prospettata interpretazione del dogma trinitario e della creazione è animata da un misticismo emanistico di marca eterodossa, che ricorda Scoto Eriugena, Eckhart, Böhme, Baader, ecc., por-

tando ad un triteismo anziché alla Trinità, e legando necessariamente la II e la III Persona della SS. Trinità all'Opera creativa ed al creato, frutto della volontaria introduzione del nulla nell'Essere —; ma anche filosoficamente, perchè lo speciale emanatismo monadico del Pavese, che richiama ora Bruno, ora Leibniz, ora Herbart, se anche cerca di salvare, contro il panteismo che sembrerebbe logica conseguenza, la trascendenza dell'Essere assoluto, interpretandolo alla maniera dell'Uno plotiniano, primo, indefinito ed inconoscibile, lo travolge poi nel divenire del mondo, attraverso la creazione, affermata libera nell'Essere, ma non nell'Essenza (Figlio) e nel Divenire (Spirito Santo), pone la necessità del male (nulla, atomo integrale), distingue la Sostanza assoluta da Dio Creatore, unisce strettamente umanità e divinità, perchè non pone il rapporto creativo nella produzione delle cose dal nulla, ma nell'introduzione del nulla nell'Essere, onde Dio, creando, si sarebbe fatto relativo (cfr., ad es., pag. 66), ed il rapporto necessario non è più soltanto tra le cose ed il Creatore, ma anche tra il Creatore e le creature, anche se si vuol salvare la trascendenza del Creatore, ponendo la sua priorità e la libertà del suo atto creativo: ma è il significato di tale atto, la sua essenza, che interessa.

Chiunque conosca la « Logica » o le citate « Premesse realistiche » del Pavese può capire subito queste mie affermazioni, perchè questo studio su Dio è pienamente legato e coerente ad esse, e, come esse, si serve, nell'esposizione, di analogie e di schemi tratti dalle discipline scientifiche, matematica e fisica, soprattutto; ma per l'intelligenza degli altri lettori d' un breve cenno della teogonia e cosmogonia — ch'è sempre teofania — del Pavese.

Il Padre, come Essere assolutamente originario, che potrebbe anche « non creare, cioè non manifestarsi nelle altre « Persone » (pag. 69) — onde il dogma trinitario, sia filosoficamente che teologicamente rappresenterebbe una posizione originaria solo relativamente — è anteriore al divenire; ad Esso « debbono far capo, senza sparire, come nel nocciolo i dicotiledoni del seme, quei due modi universali della realtà che sono la forma e la materia, l'unità e la pluralità, l'intensità e l'estensione, l'inviluppo e lo sviluppo, il seme e la pianta, l'essenza e l'esistenza » (pag. 12); è la « Monade centrale prima del *Fiat lux* » (pag. 59) — cioè prescindendo dalla relazione del Figlio —; Uno (plotinariamente); *Causa causarum*; luogo assoluto della numerazione; limite a priori (causa efficiente) come unità e limite a posteriori (causa finale) come molteplicità; alfa ed omega, principio mezzo e fine di tutta la realtà; « assoluto della qualità nell'assoluto della quantità... Sostanza come assoluta numeratrice di se stessa e valutatrice della propria infinita virtualità e potenza produttiva » (pag. 17); Oggetto, che non può mai coincidere, come vorrebbe l'idealismo, con l'autocoscienza umana, sintesi a priori, Soggettività, ch'è conseguenza e non condizione dell'atto creativo.

Solo l'Assoluto è inconoscibile, centrale e primitivo, mentre gl'individui sono relativi, conoscibili, eccentrici e derivati: col che si supererebbe il monismo panteistico dell'idealismo, identificante l'Essere col Soggetto autocosciente, e ci si libererebbe dall'immanentismo, cui è legato Aristotele, per la sua istanza della « inseparabilità dell'Essere dal divenire » (pag. 19), inseparabilità ovvia a *parte hominis*, ma discutibile a *parte Dei*, di cui verrebbero a menomarsi la libertà e l'onnipotenza: in altri termini, la molteplicità c'è perchè l'Assoluto l'ha posta — e poteva non porla — e dell'Assoluto non può dirsi nulla, e la Chiesa farebbe bene a « condire con un tantino di sale platonico il pane spirituale della dottrina cattolica » (pag. 20), attraverso l'assoluta trascendenza di Dio, contro l'empiristica immanenza dell'aristotelismo, che porrebbe primitivi, non solo l'essere (il pieno) ma anche il non-essere (il vuoto), facendo cominciare assurdamente la realtà non dall'Uno, ma dal due — così dice il Pavese, con un'affermazione storica, che se in qualche modo e con molte precisazioni potrebbe accettarsi per Aristotele (ed anche per Platone, dualista come tutto il pensiero classico), non è certo ammissibile per S. Tommaso, il cui aristotelismo il Pavese interpreta come dualismo, e quindi non esatto creazionismo, e come immanentismo. —

Insomma, l'Essere è un principio che, come l'Uno di Plo-

tino trascende il *Noûs*, trascende Dio come individualità, e pone il pensiero, che, perciò, è derivato e non originario: solo così si può — afferma l'A. — passare « dalla statica trascendenza del Dio platonico alla trascendentalità (trascendenza-immanenza) del Dio agostiniano e cristiano » (pag. 23): perchè se l'Essere è assoluto, assoluto non è Dio « non fosse altro che perchè la sua divinità nasce e coesiste coll'umanità » (pag. 23); così la filosofia, non identificando spinozianamente la Sostanza con Dio, e quindi non cadendo nel panteismo, può stringere in un sol nodo la scienza e la fede, ponendo come principio derivato dall'Essere la libera creazione, per cui l'Essere, creando attorno a sè il vuoto, il non-essere, cioè negandosi ed affermandosi nel divenire, « si rivela a se stesso come Creatore e come creatura, come Padre e come Figlio, come Dio e come Io, insomma come Persona » (pag. 24), cosicché « l'unità indivisa dell'Essere si dualizza e si individualizza nel binomio Padre-Figlio e in quello Dio-Uomo » (pag. 24), salvando così la libertà.

Onde dal Padre, trascendenza assoluta, procede il Figlio (Verbo, Logo, Prima Essenza, trascendenza relativa) « per il mobile accoppiamento con altra monade identica ed eccentrica » (pag. 59): insomma, il salto dall'Infinito al finito, dall'Assoluto al relativo, può essere compiuto solo dall'Uno, la cui libertà non è, come quella dell'uomo, legata ad una scelta tra due termini, perchè è proprio la libertà e volontà di Dio che crea i termini della scelta, onde gli aspetti e momenti metafisici di quest'atto originario consistono nella formazione d'un *intervallo* che separi monade da monade, nella opposizione generica d'una monade centrale alle altre monadi, e nell'opposizione specifica alla monade centrale (Padre) di un'altra determinata monade (Figlio); nella creazione, dalla Sostanza, Essere assoluto ed indifferenziato, della Prima Essenza (sostanza relativa e particolare).

Considerato concettualmente, o soggettivamente, questo processo è espresso nelle *categorie* (concetti innati ed indecubili) di essere, non-essere, divenire: categorie metafisiche, perchè costitutive dell'io stesso e non da lui poste. E la posizione della Prima Essenza, se metafisicamente è originario autorispecchiamento dell'Uno e successivo ripiegamento dialettico su se stesso, logicamente corrisponde al principio d'identità, espresso con lo schema  $A \longleftrightarrow A$  (cioè A uguale ed opposto ad A); teologicamente esprime col divenire il rinsaldarsi in un principio unico dei termini opposti Dio e io, monade centrale e monade eccentrica, separate dal vuoto.

L'io originario, come relazione Padre-Figlio, che « ha per anima la monade divina e centrale nella sua assoluta semplicità e integrità, è veramente il seme di tutte le creature umane; uguale ad esse, ma ontologicamente e teleologicamente centrale, rispetto ad esse, appunto perchè, rispetto ad esse è principio mezzo e fine » (pagg. 31-32). Questa prima essenza, coppia originaria, è il centro gnoseologico del mondo, finchè questo avrà vita (*eterna generazione*): al di sopra è la Monade assoluta, onde se l'atto gnoseologico dell'uomo dipende dalla prima essenza come conoscenza, come volere, invece, dipende dalla Monade centrale: quella può dare l'unità della scienza, questa può realizzare l'unificazione della volontà.

Seguono, quindi, attraverso la creazione di vacuità nella pienezza identica della Sostanza, anche le altre essenze, onde ogni singolo elemento della Sostanza, ogni monade originaria, pur nella relatività del divenire, rimane identica (accordo di Eraclito con Parmenide): solo che il primo elemento della catena creativa — il Dio-Uomo —, l'io persona, ha per centro la monade centrale ed assoluta, mentre eccentrica e relativa è la monade che anima i singoli esseri. Il processo cosmogonico è, quindi, come il fluire d'un'immensa corrente di essenze, origini di corrispondenti processi esistenziali: ad esso è legato necessariamente il *male*, che, limitazione di bene « inerente alla creazione, esprime una dualità, un'alternativa originaria, prodottasi nell'Uno come potenza pura: dualità di Creatore e di creato, libertà di creare o meno » (pag. 65) — il male in Dio, in altri termini, e si pensi a Schelling della Filosofia della Libertà ed agli esistenzialisti —; onde esso « promana direttamente dal *fiat lux*: dalla contraddizione originaria dell'assoluto che si

fa relativo: dell'Uno che si fa due rimanendo Uno » (pag. 66).

Ma il processo cosmogonico deve avere un limite assoluto, dev'essere finito, perchè il creare è un salto dall'infinito nel finito: ecco l'*atomo integrale* « somma dei precedenti momenti di differenziazione, archivio di tutte le forme, tabernacolo di tutti gli idoli » (pag. 38), « seme assoluto dell'albero della scienza » (pag. 41), Satana, centro del processo, perchè « esso esprime la conversione dalla catabasi all'anabasi, dall'Iliade all'odissea dello spirito » (pag. 45), onde « espressione ultima dell'alternativa di sì e di no, di bene e di opposizione al bene doveva essere la polarità Dio-Satana: Cristo-Lucifero » (pag. 66): si direbbe che ci troviamo davanti ad una concezione manichea, anche se l'A. vuole evitarla, ponendo il male non *primo*, come la Sostanza assoluta, ma da questa generato nel *fiat lux*.

Satana, dunque, che l'umanità personifica e riveste di forme esprimenti la propria animalità, rappresenta un'esigenza ed una funzione essenziale nel divenire dell'umanità stessa, ed « è giusto dire che Satana ha la stessa realtà di Dio o più esattamente del Dio manifesto, del Dio creatore » (pag. 49), onde « l'uomo non sarebbe mai il *sapiente*, l'eterno pellegrino della verità, se non si trovasse nell'orbita di Satana » (pag. 50).

Ma la vita terrena sarebbe, d'altra parte, « un processo senza uscita e senza speranza, se non soccorresse quel fattore sovraterreno che è la Grazia » (pag. 52): e perenne lotta tra Dio e Satana è la vita, perchè il giorno in cui tutti fossero sotto il dominio della Grazia, Satana, e con esso la vita terrena, cesserebbero: ipotesi, per altro, inammissibile, perchè Satana è il verso della medaglia il cui recto è la Grazia.

Nella mobile relazione del Padre e del Figlio è lo Spirito Santo, « misterioso e complesso dinamismo sovraterreno che scende dal Cielo in Terra, dal Creatore alle creature, come amore, per risalire da queste al Cielo, come adorazione e preghiera » (pag. 67): se, insomma, dal Padre, per un atto d'amore infinito, promana il processo centrifugo delle eterne essenze e delle esistenze (Angeli, uomini, corpi, ecc.), partendo da Lucifero « si origina, ciclicamente, un opposto processo di reintegrazione logica, che, mediante lo Spirito Santo e il Figlio, tende verso il Padre » (pag. 60): processo centripeto di adorazione coi Santi e i beneficiati da Dio delle grazie soprannaturali (cfr. pag. 62), operato dallo Spirito Santo, che deve saldare la frattura tra l'umano ed il divino, realizzando la maggiore compenetrazione e relazione del Creatore col creato, attraverso la Grazia e la preghiera.

Concludendo: il Padre è l'Oggetto, il Figlio è il Soggetto, e lo Spirito Santo è la mobile relazione tra i due (cfr. pag. 72): realtà metafisiche, in una natura — quella monadica — ed in tre persone — perchè enti realissimi procedenti l'uno dall'altro, come il due dall'uno ed il tre dall'uno e dal due —: s'intende che questo è uno schema (pag. 69), mezzo intuitivo ed analogico, per intendere Dio, senza nessuna pretesa di esaurirlo: e la natura ci dà la possibilità di fare degli schemi, onde « ammirando la natura, noi adoriamo il suo Artefice » (pag. 70).

Credo che a tutti, ormai, dopo questa esposizione, in cui ho fatto parlare quasi sempre il Pavese, balzino chiare le ragioni del mio dissenso: e non insisto sulla parte teologica, cioè di teologia positiva, perchè il dogma trinitario dell'unica Natura divina nelle Tre Persone uguali e distinte non ammette, certo, il triteismo evidente del Pavese; nè può naturalizzarsi il dato rivelato (mettendo quasi una superfilosofia oltre la filosofia e la religione), o ridurre sul piano, umano il divino dono gratuito della Grazia, o dichiarare necessario alla creazione ed alla vita il peccato di Satana: per questi problemi oserei consigliare al Pavese, data la sincerità spassionata della sua indagine, una conoscenza più esatta e precisa della dogmatica cristiana e delle ragioni di essa.

Filosoficamente, poi, come parlare di realismo? È proprio il concetto di *essere*, come relazione trascendentale tra essenza ed esistenza e come analogo — essenziale nel genuino realismo, quello classico, com'è stato dimostrato esaurientemente dall'Olgiati nel suo recente meditato e denso volume su « I fondamenti della Filosofia classica » — che non è per nulla visto dal Pavese, fermo all'Essere ineffabile

ed indeterminabile, in ogni senso, di Plotino, o al Tutto-pieno dell'Eleatismo: basterebbe, ad es., notare com'è prospettato il concetto del male come privazione, che nel realismo è in funzione dell'intelligibilità del reale, onde qualunque realtà è essere, mentre nel Pavese è vuoto, privatività assoluta, atomo integrale, necessità di Satana per la vita del creato, che fa pensare alla *frattura* dell'essere degli esistenzialisti.

Misticismo eterodosso, quindi, e fenomenismo, o, meglio, fenomenismo mistico, e non realismo.

Comunque, di questo ultimo lavoro del Pavese è doveroso valorizzare, oltre l'interesse e l'acutezza di tutta la costruzione, le buone intenzioni, alcune belle riflessioni sul problema morale con il caldo invito agli uomini a porsi *au dessus de la mêlée* (cfr. pagg. 54-58), il desiderio di aiutare gli altri alla conquista di Dio, la comprensione dell'importanza e del valore del Cristianesimo nella soluzione del problema della vita: onde si deve sperare che chi cerca con tanto impegno non potrà non trovare integralmente la Verità: è l'augurio sincero che faccio a Roberto Pavese.

CARMELO FERRO

UMBERTO A. PADOVANI, *Storia della Filosofia con particolare riguardo ai problemi morali*, vol. I: Introduzione - Il pensiero indiano - Il pensiero classico, 3ª ediz. riv., accresciuta e integrata di una bibliografia essenziale, pp. 391, Milano, Marzorati, 1950.

La valutazione di una storia della filosofia (come, del resto, di ogni altra opera) deve essere fatta tenendo presente i criteri cui essa è ispirata, per giudicare della validità di questi e, insieme, osservare se in effetti l'opera sia loro conforme.

Opportunamente, quindi, l'Autore stesso si prende cura di illuminarci intorno alle intenzioni e ai canoni che servono di guida al suo lavoro.

Si tratta — è detto nella *Prefazione* — di una Storia della filosofia condotta dallo *specifico punto di vista del problema morale* (« il più complesso dei problemi filosofici, in quanto implica la soluzione degli altri problemi filosofici fondamentali... e il più aderente alla vita ») (p. V) e dal *preciso punto di vista della filosofia classica, ellenico-scolastica, aristotelico-tomistica*.

Ci piace questa franca dichiarazione, non troppo frequente nel nostro ambiente culturale, all'apparenza così spregiudicato e, in realtà, così pieno di pregiudizi. Dichiarazione che non importa affatto partigianeria, mancanza di obiettività, di fedeltà, perchè si riferisce — giusta la distinzione dell'Autore — alla storia della filosofia, non come *storia empirica* o ricostruzione empirico-obiettiva, ma alla storia della filosofia, come *storia obbiettivo-integrale*, implicante giudizi di valore. E chi non voglia rinunciare a tali giudizi, a tale integralità (la quale rinuncia potrebbe avvenire o senza giustificazione e quindi senza diritto alcuno, o sulla base di un qualche punto di vista speculativo, e quindi contraddittoriamente) non può prescindere dall'assumere una determinata posizione teorica e dal congiungere alla sua funzione di storico anche quella di filosofo.

Si intende che il valore di una tale storia integrale dipende dal valore del punto di vista speculativo da cui ci si è posti. Non intendiamo ora esaminare quello seguito dal nostro Autore, bastandoci per ora aver chiarito la legittimità del suo assunto: « Lo scopo nostro non è stato quello di dare una storia erudita ed analitica della filosofia, sibbene uno svolgimento logico della storia della filosofia stessa nei suoi progressi, come nei suoi regressi: una storia delle idee e dei sistemi, non degli autori e delle opere » (p. VII).

Il proposito dell'autore è attuato appieno nell'esecuzione dell'opera. Notizie storiche, dati biografici, citazioni testuali sono riferiti con misurata sobrietà per quel tanto che servono a lumeggiare le dottrine dei diversi autori o delle diverse scuole: qui s'appunta principalmente l'interesse. L'opera presenta perciò la fisionomia scarna e severa propria dei lavori scientifici. Nessuna indulgenza per gli orpelli di una ingombrante erudizione o per gli abbandoni di una facile eloquenza. Di qui anche uno sforzo di ridurre