

VICO E KANT NELLA FILOSOFIA DI OTTAVIO COLECCHI

1. « Si annunciava al mio spirito un nuovo orizzonte filosofico; mi bollivano in capo nuovi libri e nuovi studi. Si apparecchiavano i tempi di Pasquale Galluppi e dell'abate Ottavio Colecchi, dei quali l'uno volgarizzava David Hume e Adamo Smith, e l'altro ch'era per giunta un gran matematico, volgarizzava Emanuele Kant »¹. Basterebbe questa autorevole testimonianza per cogliere quale importante ruolo abbia svolto il Colecchi nella determinazione delle linee di costruzione e sviluppo della cultura filosofica meridionale ed italiana nella prima metà dell'Ottocento². Già Bertrando Spaventa, in maniera molto acuta, intuiva la superiorità dell'esposizione colecchiana della filosofia di Kant, rispetto a quelle coeve, italiane e francesi, tanto del Cousin quanto del Galluppi; anzi, al di là di un formale ossequio a quest'ultimo, contrapponeva l'interpretazione del Colecchi a una com-

¹ F. DE SANCTIS, *La giovinezza*, in *Memorie Lezioni e scritti giovanili*, vol. I, a cura di F. Brunetti, Bari 1962, p. 31. Ma del De Sanctis vedi un analogo giudizio in *L'ultimo de' puristi*, «Nuova Antologia», novembre 1868, ora in *Saggi critici*, vol. II, a cura di L. Russo, Bari 1972⁹, p. 270. In nota si può leggere un penetrante, sia pur sintetico, ritratto del Russo che parla del Colecchi come « maestro di vita morale per Bertrando Spaventa », « perseguitato » e « vigilato dalla polizia », spesso in contrasto con l'autorità religiosa « per la sua indipendenza speculativa ».

² Su Colecchi cf. gli studi, le ricostruzioni e le informazioni di G. GENTILE, *Dal Genovesi al Galluppi*, Napoli 1903 (noi citeremo da *Storia della filosofia italiana*, a cura di E. Garin, Firenze 1969, vol. I, pp. 644-679); Id., *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, a cura di V. A. Bellezza, Firenze 1957, vol. III, pp. 222-229; Id., voce *Colecchi*, in *Enciclopedia italiana*, vol. X, Roma 1931, pp. 719-720; E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, vol. III, Torino 1966; A. CRISTALLINI, *Ottavio Colecchi. Un filosofo da riscoprire*, Padova 1968; G. OLDRINI, *La cultura filosofica napoletana dell'Ottocento*, Bari 1973, pp. 158-162, 225-228, 356-358; F. TESSITORE, *Colecchi e gli eclettici*, introduzione alla riproduzione anastatica dell'edizione originale delle *Quistioni filosofiche*, Napoli 1980, pp. VII-XXIII. L'ultima e più accurata bibliografia, alla quale rimandiamo è quella di F. TESSITORE posta in appendice al saggio innanzi citato, pp. XXXII-XLI. La bibliografia è suddivisa in una sezione concernente gli scritti a stampa del Colecchi, una seconda relativa alla descrizione dei manoscritti conservati nella biblioteca del Museo Nazionale di San Martino di Napoli, l'ultima dedicata ai principali scritti su Colecchi. Del Tessitore è da citare un precedente intervento su Colecchi, *La cultura filosofica tra due rivoluzioni (1799-1860)*, in *Storia di Napoli*, vol. IX, Napoli 1972, pp. 248, 280.

preensione galluppiana della dottrina kantiana « sempre a rovescio », una comprensione esemplata su teorie già morte (Spaventa si riferisce a Locke) e che limitava « la natura dell'intelligenza » riducendola a una « semplice funzione logica ». Galluppi, in sostanza, mostrava, nel severo giudizio di Spaventa, di aver ripudiato « il principio della scienza moderna » e di non aver inteso la « fenomenalità degli obbiettivi della esperienza, confondendola con la semplice apparenza »³.

Non v'è dubbio che, al di là delle più analitiche ricostruzioni a noi cronologicamente più vicine, la figura del Colecchi, insieme alla sua opera, è andata tramandandosi più per iterati riferimenti al suo collocarsi quale avversario e oppositore del Galluppi e quale ripetitore della filosofia kantiana, che non per alcuni tratti originali che pure gli sono stati riconosciuti in relazione a almeno due essenziali momenti. Il primo — sul quale non ci soffermiamo sia perché ha offerto materia di indagine ad altri studiosi, sia perché è un aspetto che esula dall'argomento che qui vorremmo affrontare — concerne la funzione etico-politica svolta dal Colecchi (che, non si dimentichi, aprì una scuola privata in Napoli⁴) nella formazione e nell'ispirazione di tanti « giovani » hegeliani di Napoli⁵. Sono note le commosse pagine delle *Ricordanze* del Settembrini nelle quali viene reso omaggio al Colecchi, così come attentamente ricostruite sono le difficili vicende che questi dovette affrontare nei rapporti con la censura civile ed ecclesiastica e con le autorità politiche⁶. A noi qui preme soltanto porre l'accento, sulla scia di una felice osservazione di Garin, sulla non secondaria circostanza della simpatia che Colecchi riscosse in un nutrito gruppo di giovani poco inclini ad adattarsi al conformismo politico della scuola del Galluppi e attratti dalla esaltazione della « dignità umana, celebrata in forma così alta nell'etica kantiana »⁷.

³ B. SPAVENTA, *Studi sopra la filosofia di Hegel*, estr. da « Rivista italiana », nov.-dic. 1850 (Torino 1851); noi citiamo da *Unificazione nazionale ed egemonia culturale*, a cura di G. Vacca, Bari 1969, p. 22.

⁴ Cf. per questa ed altre notizie concernenti la vita di Colecchi la *Notizia biografica* di TESSITORE, in appendice alla citata introduzione, pp. XXV-XXXII.

⁵ G. OLDRINI, *op. cit.*, pp. 21-22, ricostruendo il ruolo delle istituzioni accademiche ed universitarie nei primi decenni dell'Ottocento, ricorda tra i soci dell'Accademia pontaniana il Colecchi, a partire dal 1811. Del Colecchi Oldrini ricorda il faticoso impegno nella campagna di sostegno alle idee costituzionali del 1820 (pp. 56-57).

⁶ Cf. A. ZAZO, *Un'accusa di ateismo ad Ottavio Colecchi*, in « Logos », VIII (1925), pp. 110-115. Ricostruisce analiticamente i burrascosi rapporti di Colecchi con la censura l'Oldrini che dà conto anche delle fonti documentarie e di archivio relative a un primo rilievo mosso nel 1833 e a un secondo del 1846 (*op. cit.*, pp. 208 e ss.). Si ricordi, infine, che, proprio a causa degli interventi della censura, le *Questioni* furono definitivamente interrotte nel 1843.

⁷ E. GARIN, *op. cit.*, p. 1092. Ma una traccia in tal senso l'aveva già indicata il GENTILE: « Gli scrittori di storia politica non debbono trascurare, tra gli elementi onde si formò la coscienza in quel periodo di trepida preparazione, l'influsso edificante della severa morale kantiana » (*op. cit.*, p. 649).

Il secondo momento, sottolineato dagli storici della filosofia italiana (da Gentile in poi), sia pur da diverse angolazioni e con diverse accentuazioni, è rinvenibile nella peculiare struttura del kantismo di Colecchi. Del kantismo, infatti, l'abruzzese intese il significato, di esso « ammirò soprattutto la ragione pratica che ai suoi occhi costituiva la piú alta espressione della filosofia moderna »⁸, di esso fu « il conoscitore piú sicuro », il « difensore costante contro le critiche galluppiane »⁹.

L'importanza dell'approccio diretto alla filosofia trascendentale — un approccio, per cosí dire, che tagliasse sulle ali contrapposte della tradizione sensistica e psicologista, da un lato, e della mediazione eclettica, dall'altro — costituiva senza dubbio il tratto piú originale emergente dalla cultura filosofica napoletana dei primi decenni dell'Ottocento, cosí come veniva espressa dagli scritti e dagli interventi del Colecchi. Tali interventi, d'altronde, ben si inserivano in un contesto critico che vedeva impegnati in una feconda distinzione tra « metodo » e « sistema » dell'eclettismo pensatori come Gatti, Cusani, De Vincenzi ed altri, tutti, comunque, convergenti nell'esplicitare il bisogno di un « metodo » di ricognizione storica della filosofia¹⁰. Ma, al di là di questa sete di metodo storico, s'apriva una ben piú fondata esigenza speculativa che allineava, sia pur con qualche esitazione, la filosofia napoletana con le fasi di superamento del sensismo e del coscienzialismo tardo-settecentesco già attraversate dalla filosofia europea e, in particolare, da quella tedesca. « Dalla psicologia bisogna trascorrere alla 'logica trascendentale' e da questa alla 'sintesi ontologica' o 'scienza degli esseri', per costruire l'edificio della scienza rinnovata anche grazie all'eclettismo. Ma la sintesi non è il sincretismo tra le opposte unilaterialità dell'empirismo e del razionalismo, se, oltre il circolo della coscienza, assume a suo fondamento 'l'idea filosofica' come unità sintetica degli opposti, in antitesi al formalismo del principio di non contraddizione, che ancora aduggia Galluppi e Mamiani. Per farlo bisogna saltare ancora le sbarre di un'altra frontiera, quella della scuola eclettica di Francia, per trapiantarsi nell'ontologia della scuola filosofica di Germania »¹¹.

⁸ E. GARIN, *op. cit.*, *ibidem*.

⁹ G. GENTILE, *op. cit.*, p. 645.

¹⁰ Su ciò si vedano le pagine iniziali del saggio del TESSITORE su *Colecchi e gli eclettici*. Giustamente quest'ultimo, partendo da inequivoci testi di Gatti e di Blanch, chiarisce la portata dell'eclettismo, anche in relazione ai sensibili processi di modificazione della situazione storica, sociale e politica napoletana, togliendo, in tal modo, al dibattito storiografico sull'eclettismo quella patina di antiquaria curiosità filosofico-academica. Ma sulla « lezione » dello storicismo eclettico e sui suoi influssi — con riferimento al ruolo di una rivista come il « Progresso » — in ordine ai mutamenti della stessa struttura sociale ed economica, cf. OLDRIANI, *op. cit.*, pp. 138 e ss.

¹¹ TESSITORE, *cit.*, p. XI.

In tale contesto si può ben collocare, a livello di ricostruzione storiografica, la funzione svolta dal Colecchi nella definizione delle trame costitutive della filosofia napoletana dell'Ottocento nel suo confronto con gli esiti del kantismo, prima, e dell'hegelismo, poi¹².

2. Che Colecchi sia tra i primi ad affrontare i nodi decisivi della filosofia kantiana con appropriati strumenti filologici linguistici e storiografici è, forse, il primo indiscutibile dato riconosciuto da tutti i suoi studiosi¹³. Noi, in questa sede, ci limiteremo soltanto a fornire qualche elemento esemplificativo della sostanziale fedeltà ermeneutica delle riflessioni colecchiane rispetto al « modello » kantiano.

Colecchi percepisce subito e senza esitazioni il significato fondante del trascendentalismo, proprio attraverso la strenua difesa della logica come scienza delle « forme pure del pensiero » che, dunque, non può avere ad oggetto né la « materia », né « il contenuto nel pensiero »¹⁴. La logica, argomenta Colecchi, dal momento che si limita a « dar le regole per ben ragionare », non può essere distinta in « pura » e « mista », « essa... è stata sempre una... e se alcuni hanno trattato in logica del criterio del vero, per impugnare l'idealismo o lo scetticismo: se sono ricorsi alla psicologia, per esaminar le forze della facoltà conoscitiva: se infine han fatto capo dall'antropologia, per iscoprire i fonti e le cagioni dell'errore; tutti hanno sformato la logica, la quale se contiensi entro i propri limiti, è vera scienza; ma cessa di esser tale, quando dalla forma della cognizione passa a trattare dell'oggetto o materia della cognizione stessa »¹⁵. Fin qui Colecchi si limita, in effetti, a parafrasare Kant¹⁶. Importante è, invece, cogliere l'uso polemico che delle conclusioni kantiane Colecchi fa, in opposizione alla confusione concettuale introdotta dalla tentata sintesi « coscienzialistica » tra metodo analitico e metodo sintetico. Una volta che si sia definitivamente accertato che i giudizi necessari non sono soltanto quelli analitici, ma anche quelli sintetici e che

¹² Non a caso OLDRINI (*op. cit.*, pp. 154 e ss.) individua in Colecchi una delle vie « maestre » che consentirono — grazie ai primi approcci al « trascendentalismo » — alla cultura filosofica napoletana la lenta fuoriuscita dalla sua « angusta fisionomia autarchica e municipale ».

¹³ Cf., tra gli altri, GENTILE, *cit.*, p. 660; OLDRINI, *cit.*, p. 159; TESSITORE, *cit.*, p. XIII.

¹⁴ *Sopra alcune quistioni le più importanti della filosofia. Osservazioni critiche*, Napoli 1843 (riedizione anastatica, 1980), p. 3. D'ora in poi si citerà con la sigla Q seguita dal numero del volume.

¹⁵ Q I, p. 6.

¹⁶ KANT, *Critica della ragion pura*, Prefazione alla seconda edizione, B VIII-IX, tr. it. di P. Chiodi, Torino 1967, pp. 39-40.

ogni giudizio (anche quello sintetico empirico) è riconducibile ad una funzione sintetica a priori della ragione¹⁷, diventa agevole sconfessare in pieno l'improduttività gnoseologica ed epistemologica del tentativo sincretistico di mediare analisi e sintesi¹⁸. « L'analisi, comunemente si dice, è metodo di *decomposizione*, la sintesi di *ricomposizione*. Ma per non essersi ben determinato il significato di queste voci, sono esse divenute una sorgente inesausta di errori »¹⁹. Non si può, sostiene Colecchi, surrogare artificiosamente un presunto metodo inventivo (l'analisi) con un altrettanto presunto metodo espositivo (la sintesi). « *Quando l'io per inventare scende dal generale al particolare, non è l'analisi, ma la sintesi quella che inventa...* Segue dalle precedenti considerazioni, che l'analisi decomponendo l'oggetto ne' suoi elementi, non altra influenza esercita nell'invenzione, se non quella di presentare al me un'idea più distinta dell'oggetto stesso; ma paragonare tra loro gli elementi del tutto, per iscoprire nuove relazioni tra gli elementi medesimi, egli è questo un affare della sola sintesi »²⁰.

L'uso accurato e l'esposizione fedele (che non è soltanto meccanica ripetizione, ma efficace capacità di comprensione degli elevati livelli cui il trascendentalismo kantiano sospingeva i tradizionali moduli della filosofia settecentesca) delle teorie di Kant conducono Colecchi a rompere con forza i confini della tematizzazione empirico-psicologica dello spazio e del tempo, entro cui ancora si muove la filosofia di Galluppi²¹. Colecchi difende la dottrina kantiana della soggettività delle forme pure della sensibilità²² e insiste sul nesso tra la trascendentalità di tali forme e la loro necessità. Di qui il reciso rifiuto di ogni empirismo: Locke, ad esempio, « esamina i fatti, ma non sa decomporli, perché ne lascia sfuggire gli elementi più essenziali »²³. L'incapacità di sottrarre le « idee generali » all'ipoteca della origine empirica prolunga i suoi improduttivi effetti fin nei pensatori contemporanei di Colecchi. Galluppi, ad esempio, non riesce a individuare — a proposito dell'idea di sostanza — il nesso fra la sua fon-

¹⁷ KANT, *op. cit.*, B 14-18, tr. it., pp. 83-86.

¹⁸ Su ciò cf. le osservazioni pertinenti di OLDRINI, *cit.*, pp. 160-161.

¹⁹ Q I, p. 54.

²⁰ Q I, pp. 57 e 61. « Rifiutando il privilegiamento galluppiano dell'analisi e l'imatura sintesi cousiniana, Colecchi è sicuro (e non ha torto) di essere in grado di fondare le leggi *a priori* del pensiero, i 'principi supremi' della conoscenza » (così opportunamente osserva il TESSITORE, *cit.*, p. XVII).

²¹ Sui fraintendimenti della nozione di spazio e di tempo che Colecchi individua nelle posizioni di Galluppi (e sui connessi principi di associazione e causalità) e sulla esemplificazione del ragionamento colecchiano rispetto all'impostazione kantiana, si sofferma a lungo GENTILE, *op. cit.*, pp. 662-664.

²² Q II, pp. 3-8.

²³ Q II, p. 9.

dazione soggettiva e la sua costituzione necessaria, cioè a priori. « Un moderno scrittore pretende che la nozione di sostanza si ha pure dall'esperienza, separando cioè il soggetto dalle sue qualità; ma ciò non può essere: posso ben io astrarre le qualità dal soggetto, o per parlare con più rigore, posso astrarre una o più qualità dalle altre che concepisco riunite nel soggetto: non mai però mi è dato di astrarre il soggetto da tutte le sue qualità, come far dovrei, per ottenere la nozione di sostanza. Che altro mai resterebbe di un oggetto sensibile, se tutte se ne separassero le qualità? Ciò rende ragione dell'imbarazzo del detto scrittore ogni qualvolta si studia di esibire la nozione di sostanza, e de' vani suoi sforzi, per dedurre questa nozione dall'esperienza »²⁴.

Potremmo agevolmente continuare questa analisi dei testi di Colecchi, leggendoli in filigrana attraverso le sezioni della *Critica della ragion pura* (così come lo stesso si potrebbe fare con l'etica e l'estetica coleccchiane e i corrispondenti modelli kantiani), ma non faremmo che ripetere un lavoro già compiuto da altri più qualificati studiosi²⁵. Quel che vorremmo ora tentare di sviluppare è un'ipotesi interpretativa che potremmo così riassumere; quali sono i punti di distacco del Colecchi dallo sperimentato modulo kantiano e in quali limiti una tale revisione può far configurare una utilizzazione di Vico che vada al di là della mera ricognizione storiografica e che metta in moto un primo, sia pur timido, ancora oscuro, tentativo di leggere questo nesso Kant-Vico come avvio di una difesa dello stesso kantismo contro i suoi possibili esiti tanto razionalistico-formali, quanto idealistico-trascendentali? Ed ancora: è possibile considerare l'attenzione che, come vedremo, Colecchi rivolge alle teorie vichiane del diritto, come ricerca di uno spazio concreto di applicabilità storica del nesso teoretico *verum-factum* e, di conseguenza, come primo tentativo di ampliamento del criticismo dalla sfera gnoseologica a quella dell'agire storico-sociale? Con ciò non vogliamo certo negare le oggettive difficoltà alle quali va incontro la posizione di Colecchi quando tenta di correggere Kant: ambiguità e oscurità espositive, incomprensioni palesi, interferenze e stratificazioni di influssi cousiniani e così via²⁶. Così come non sono del tutto improbabili — a proposito del rifiuto della teoria dello schematismo trascendentale — esigenze di

²⁴ Q II, p. 11. Ma già nel primo volume delle *Questioni* Colecchi — proprio a proposito delle nozioni di spazio e tempo — aveva a lungo polemizzato col Galluppi (cf. pp. 200-206 e 207-215). Per l'esposizione delle critiche di Colecchi a Galluppi sullo spazio e sul tempo, sullo spazio relativo ed assoluto, sull'idea di causalità, cf. TESSITORE, *cit.*, pp. XIII-XV.

²⁵ Il riferimento è ai già citati lavori di Gentile, Oldrini, Tessitore.

²⁶ Cf. GENTILE, *cit.*, pp. 665-668; TESSITORE, *cit.*, pp. XVII-XX.

difesa e di occultamento di posizioni reali rispetto alle accuse di irreligiosità e di ateismo mosse a Colecchi dalla censura²⁷.

« Noi ci siamo scostati dalla tavola delle categorie di Kant nella esposizione delle leggi dell'intelligenza, perché ci è sembrato più naturale di dedurle dalle nozioni di sostanza e di causalità, congiunte a quelle di spazio e di tempo, che dai quattro momenti del giudizio: la quantità, la qualità, la relazione e la modalità »²⁸. Il motivo che induce il filosofo abruzzese a modificare la tavola kantiana delle categorie è esplicitamente dichiarato: evitare lo schematismo, ma anche, « per disingannare alcuni che confondendo le leggi dell'intelligenza col modo come il filosofo di Königsberg, per la via degli schemi, discende dalle categorie agli oggetti dell'esperienza, si spaventano delle leggi stesse, le quali non hanno nulla a dividere con le operazioni della *fantasia* produttiva, creatrice de' fenomeni »²⁹. Il bersaglio polemico di Colecchi è il possibile residuo di soggettivismo scettico, ancora introducibile attraverso le pur fitte maglie della filosofia trascendentale. Se le leggi a priori trovano il loro fondamento nel soggetto, questo fondamento non altro è se non la pura possibilità della « cognizione oggettiva in generale ». Dal che consegue l'inutilità del ricorso a principi che si pongano come *prius* rispetto alle leggi stesse e che, in tal modo, diverrebbero conseguenze. « Ma da ciò non segue che l'io nell'acquisto delle conoscenze debba incominciare da queste proposizioni: ogni corpo ha quantità estensiva; ogni sensazione ammette gradi ecc.; perché allora sarebbe necessario partir dalle categorie, come fa Kant, e discendere da esse, per la via degli schemi, agli oggetti dell'esperienza: converrebbe, in una parola, che la *fantasia* trascendentale costruisse gli esseri fenomenici o apparenti, la qual cosa, a dir vero, ripugna al buon senso; perché è inconcepibile come questa facoltà prodigiosa, con la sua sintesi figurata, costruir potesse le tante e sì svariate figure sotto le quali gli oggetti esteriori appaiono »³⁰. È poi tanto azzardata la possibilità di scorgere in queste proposizioni il timore che si attribuiscono alle facoltà trascendentali dell'io caratteristiche ontologico-costruttivistiche? Colecchi non nega il ruolo della *fantasia*, che resta una facoltà del soggetto; solo non assegna ad essa un compito che è proprio dell'*intelligenza*, cioè l'unificazione sintetica a priori. Ecco dunque perché « noi diremo *idee* dell'intelligenza le nozioni di sostanza e di cagione efficiente, chiamando pure con questo nome ogni altro elemento soggettivo necessario per la possibilità dell'espe-

²⁷ Su ciò insiste ODRINI, *cit.*, pp. 226-227.

²⁸ Q II, p. 14.

²⁹ Q II, p. 15.

³⁰ Q II, p. 16.

rienza »³¹. Lo « schema » dunque non può surrogare l'attività unificatrice dei dati dell'esperienza, dal momento che, per questo, è sufficiente fondarsi sulle proposizioni originarie concrete (proposizioni universali) in cui « non pur il rapporto tra i termini è necessario, ma i termini stessi sono tali » e che implicano le nozioni di spazio, tempo, tostanza e causa.

In un capitolo del terzo volume delle *Quistioni* — significativamente intitolato *Saggio del nostro metodo di filosofare* — Colecchi tenta un compendio chiarificatore della sua impostazione rispetto a Kant. Ribadita la sufficiente fondazione della conoscenza empirica sui giudizi originari e concreti, implicanti le nozioni di spazio tempo causa e sostanza, Colecchi sottolinea con forza il ruolo della *sintesi*, dal momento che « essendo lo spirito passivo nelle sensazioni e incapace in tale stato di acquistar cognizioni », è necessario l'intervento dell'attività unificante dell'io³². Ma al centro del ragionamento di Colecchi torna a prevalere il ruolo da assegnare ai giudizi e alle loro forme « principali » (categorico, ipotetico, disgiuntivo) poggianti sul minimo comune denominatore da cui si diparte ogni esperienza. Si potrebbe quasi definire — quello del Colecchi — un percorso abbreviato e fuorviante al trascendentalismo, piú che una reale inversione del procedimento (dal particolare all'universale), nella misura in cui è proprio la filosofia trascendentale che consente di non restare impaniati nella vecchia opposizione empirismo-razionalismo³³.

Bisogna, in realtà, trovare altre motivazioni che possano porsi a base della rettifica colecchiana dell'impianto kantiano. Rileggiamo il punto nel quale Colecchi annunzia la « differenza » tra il suo ragionamento e quello del « maestro » di Königsberg. « Posto che li giudizi concreti, dove entrano come predicati le due nozioni di spazio, di tempo, e le due idee di sostanza, di cagione, sieno di lor natura

³¹ Q II, p. 17.

³² Q III, pp. 125 e ss.

³³ « Chiamo *trascendentale* ogni conoscenza che si occupi, in generale, non tanto di oggetti quanto del nostro modo di conoscere gli oggetti nella misura in cui questo deve essere possibile a priori. Un sistema di tali concetti potrebbe esser detto *filosofia trascendentale* » (KANT, *Critica della ragion pura*, B 25, tr. it., p. 90). La critica « trascendentale » supera in breccia la classica *querelle* sull'origine empirica o concettuale degli oggetti e la derivata scala di deducibilità dall'universale o dal particolare, proprio perché essa non è « dottrina » (« non si propone di ampliare le conoscenze ») ma aspira ad essere « organo » o, quanto meno, « canone della ragione » che metta capo a una scienza che restringa il suo oggetto ai limiti della ragione e si presenti come « propedeutica » al sistema della ragion pura. « Che poi tale sistema sia possibile, che anzi non richieda una ampiezza così grande da togliere la speranza di portarlo a compimento, può essere di già desunto dal fatto che con esso non viene posta in questione la natura delle cose, la quale è inesauribile, ma dell'intelletto che di tali cose giudica, e di esso, inoltre, solo rispetto alla conoscenza a priori » (B 26, tr. it., p. 91).

universali,... dee seguirne che Kant avrebbe potuto far a meno di partire dalle quattro forme universali de' giudizi... e in conseguenza dalle dodici categorie, per discendere da esse, con l'aiuto degli schemi, alla cognizione degli oggetti dell'esperienza. Il che ha fatto dire a molti, che era assurdo il suo sistema, perché situavasi al di là dell'esperienza, per conoscere ciò che nell'esperienza si offeriva. Ma noi, per non urtare nello stesso scoglio, abbiamo pensato di muovere dal giudizio concreto, per ascendere all'universale. Vi ha quindi tra il nostro metodo di filosofare e quello di Kant la grandissima differenza, che Kant va dall'universale al particolare, e noi con un procedimento interamente opposto, andiamo dal particolare all'universale »³⁴. È credibile che il Colecchi si sia indotto a questa presa di distanze perché non voleva imbattersi in un ostacolo che proprio la filosofia trascendentale mostrava essere fittizio? E poteva Colecchi intendere fino in fondo la portata « rivoluzionaria » del metodo critico-trascendentale che recava già in sé tutti gli elementi per evitare il prevalere di una tendenza « idealistica » che privilegiasse lo sconfinamento dell'io dalla mera attività sintetica a quella « produttrice » e « creatrice »? « La individuazione del complesso nodo del kantismo — ha osservato Tessoro — ... non va però, in Colecchi, oltre la rilevazione del problema (il che non è poco, ma non è tutto) e deve soddisfarsi delle presunte soluzioni che Colecchi enunzia, in breve ritenendo il suo 'metodo di filosofare induttivo: quello di Kant deduttivo' »³⁵. E tuttavia bisogna pur tentare di andare al fondo delle motivazioni colecchiane, anche al di là delle evidenti oscurità e delle faticose costruzioni. L'Oldrini ha forse troppo insistito nel collegare la « revisione » colecchiana del kantismo alle compatibilità imposte dall'« ortodossia cattolica », anche se riconosce che non si tratta di un semplicistico « espediente pratico ». Il rifiuto dello schematismo è ricondotto alla « flessione in direzione del psicologismo e dogmatismo coscienzialista » di impostazione galluppiana³⁶. Si trattava, in fondo, di sottrarre alla radicale « critica » del trascendentalismo la « oggettività di valore delle idee » che, fondata sulla categoria di causa, legittimasse « insieme con l'esistenza di Dio, la realtà (sostanzialità) dell'anima e del mondo ». Anche Gentile tenta di individuare le reali motivazioni che stanno a base della tentata e limitata « riforma » colecchiana del kantismo,

³⁴ Q III, p. 127. Ed ancora: « Segue da ciò che noi dall'oggetto della esperienza ascendiamo per gli schemi alla categoria; Kant all'opposto discende dalla categoria per gli schemi alla cognizione di ciò che nell'esperienza si offre. A dir breve, il nostro metodo di filosofare è induttivo: quello di Kant deduttivo. Noi da ciò che propone il senso, ascendiamo per una sintesi pura della categoria. Kant fa il contrario » (p. 129).

³⁵ TESSORO, *cit.*, pp. XIX-XX.

³⁶ OLDRINI, *cit.*, pp. 226-228.

dal momento che diventa facile smontare il presunto rifiuto delle categorie in nome dei principi concreti originari e delle leggi dell'intelligenza che, accettate a priori, conducono alla scontata conseguenza: « le categorie stesse cacciate dalla porta rientravano dalla finestra... a lui che rimprovera Kant della deduzione difettosa delle categorie dai momenti del giudizio, si può domandare: e donde cavate voi le leggi dell'intelligenza, che pur non sono né più né meno delle categorie kantiane? »³⁷. Proprio perché la confutazione del Colecchi appare poco solida ed agevolmente controvertibile, Gentile ritiene che alla sua base, più che un'argomentazione riconducibile a una « struttura logica », vi siano « motivi psicologici ». Cioè una erronea trasposizione dell'ispirazione trascendentale dal livello logico-gnoseologico a quello storico-psicologico. Gentile, infatti, individua — attraverso una serrata comparazione testuale — nelle pagine della *Histoire de la philosophie du XVIII siècle* del Cousin le radici del rifiuto colecchiano dello schematismo. Qui, infatti, è teorizzata la originarietà fondante dei giudizi particolari e determinati³⁸, anche se, aggiunge Colecchi, distanziandosi dall'impostazione cousiniana, questi giudizi hanno validità universale dal momento che « nella profondità di questi giudizi sono già i rapporti, sono certe verità e principii che non sono particolari e determinati, anche quando nella individualità de' loro termini si esprimono »³⁹. La convinzione di Gentile è che se l'osservazione di Cousin « è vera nell'ordine psicologico o storico » (il cominciamento è in una esperienza determinata dello spazio, ad esempio, e non nell'idea astratta di spazio), diventa non vera se, come pretenderebbe Colecchi, la si vuole estendere all'ordine logico. In questo caso « lo spazio puro si trova già nella primissima intuizione sperimentale del bambino: l'apriori inconsapevolmente è lo scheletro della esperienza »⁴⁰. Diventa, così, insostenibile l'inversione del procedimento (dall'esperienza alla categoria) e non si può concepire come un *posterius* la categoria.

³⁷ GENTILE, *cit.*, p. 667. Ma non sono soltanto queste le difficoltà e le « oscurità » dell'argomentare colecchiano su cui richiama l'attenzione il Gentile. Perché, ad esempio, ridurre solo a due (sostanza e causa) le idee a priori dell'intelligenza? E quale rapporto sussiste tra le idee di sostanza e causa con quelle derivate dalle « analogie dell'esperienza »? E se il tentativo di ridurre a due le dodici categorie kantiane dovesse giungere alle sue estreme conclusioni (il fondamento da ricercare soltanto nei principi puri) che senso avrebbe mantenere in piedi solo le due prime analogie dell'esperienza? « A tutte queste domande il lettore più attento delle *Quistioni filosofiche* non credo possa trovarvi risposta adeguata » (p. 668).

³⁸ Q I, pp. 87 e ss. Sono le pagine della recensione al libro di Cousin che Colecchi scrisse nel 1837 e che rifiuse nel primo volume delle *Quistioni*.

³⁹ Q I, p. 89.

⁴⁰ GENTILE, *op. cit.*, p. 669.

Ma stanno effettivamente così le cose, a livello del ragionamento che Colecchi si sforza di sviluppare? Noi non crediamo che la tematica colecciana possa essere sgribativamente ridotta a un motivo di generale incomprensione delle conseguenze — inevitabili nell'ottica gentiliana — del soggettivismo kantiano, al quale « cercò di porre un qualche riparo », cadendo, per tale via, in « difficoltà insormontabili ». Più convincente appare l'ipotesi suggerita da Tessoro che riconduce, anch'egli, la posizione di Colecchi a una generale ispirazione presente nella filosofia italiana dei primi decenni dell'Ottocento; ma questa ispirazione viene caricata di un segno positivo: « Pensiamo al tentativo di sintesi tra logica e storia, alla ricerca della storia che dia ragione della logica e non il contrario, che è tratto di fondo della riflessione italiana nei suoi approcci rinnovati con la filosofia europea senza dimenticare le tradizioni autoctone, a iniziare da quella vichiana, intesa o fraintesa a sua volta »⁴¹. Riteniamo che una tale ipotesi possa essere suffragata proprio a partire dal ragionamento che, nell'opinione di Gentile, maggiormente andrebbe incontro ad « oscurità ». « È ben vero che i giudizi primitivi vanno soggetti a delle condizioni che sono del dominio dell'esperienza. Tolta l'esperienza, non è nulla nel senso, nulla nella coscienza, nulla nell'intelligenza. Se certe condizioni sperimentali non si adempiono, lo spirito non entra in esercizio, non giudica, non pensa; ma poste tali condizioni, lo spirito per la stessa sua virtù si sviluppa, giudica, e conosce una folla di cose, le quali non cadono né sotto i sensi, né sotto la stessa coscienza, come sono il tempo, lo spazio, le cagioni esterne e la sua propria esistenza »⁴². È una posizione cosciente, e non dunque « falsa », del problema, proprio perché Colecchi motiva ampiamente il suo obiettivo filosofico (ambizioso o meno, riuscito o no, non è questo il centro della questione): non è concepibile il ricorso ad un unico ordine della conoscenza, non si può non tener conto che accanto all'ordine logico sussiste, con sua piena dignità, un ordine storico-cronologico, che accanto alla originarietà logica dell'esperienza esterna vi è una originarietà concreta dell'esperienza del corpo. « Così l'idea di spazio che è la condizione logica di ogni esperienza esterna, non è poi la condizione cronologica dell'idea di corpo. Senza l'idea di spazio non si ha logicamente l'idea di corpo; ma è anche vera la reciproca cronologicamente: che l'idea di spazio non arriva che con l'idea di corpo »⁴³. Le opposte esigenze dell'idealismo trascendentale e dell'empirismo sono, se prese isolatamente, da rigettare, ma ciò non esclude la sussi-

⁴¹ TESSITORE, *cit.*, p. XX.

⁴² Q I, p. 91.

⁴³ Q I, p. 92.

stenza « filosofica » delle due dimensioni, quella logica e quella cronologica. « L'origine dell'idea di tempo ammette pure la condizione logica e cronologica... Quanto all'idea dell'infinito bisogna notare che il corpo e la successione è il finito; lo spazio ed il tempo è l'infinito. Nell'ordine logico il finito suppone l'infinito; nell'ordine cronologico è l'idea del finito la condizione necessaria per aver quella dell'infinito. Riguardo all'identità personale, né la coscienza né la memoria con i loro atti sono il fondamento dell'identità personale; al contrario l'identità personale è il fondamento della coscienza e della memoria. Nell'ordine logico dunque la coscienza e la memoria presuppongono l'identità personale; ma siccome, tolto l'essere, non vi hanno più fenomeni che giunger possano alla coscienza, ne siegue che un'operazione qualunque della coscienza e della memoria è la condizione cronologica della idea che si rapporta all'identità personale. Per l'idea di sostanza, l'idea di attributo o di accidente presuppone logicamente l'idea del soggetto, ma cronologicamente l'idea di attributo e di accidente è la condizione necessaria per acquistar l'idea di soggetto. L'idea di cagione in fine nell'ordine logico è la condizione necessaria per l'esistenza dell'effetto; ma nell'ordine cronologico, se una cosa non incomincia ad essere, non può aver lo spirito l'idea di cagione »⁴⁴. Stefano Cusani aveva ben intuito quale fosse la base sostanziale della obiezione colecchiana a Cousin: come poteva conciliarsi la « teorica » dei due ordini, logico e cronologico, con quella dell'« astrazione immediata »?⁴⁵. « Conciossiaché nella prima le due idee di corpo e di spazio sono necessarie entrambe l'una cronologicamente, e l'altra logicamente; nell'astrazione immediata poi la sola relazione tra i due termini variabili è necessaria. Ma cesserà ogni contraddizione quando si voglia osservare, che per la necessità dell'idea di corpo non vuolsi qui intendere altro, che la necessità dell'impressione organica fatta sul nostro corpo dagli obbietti estranei per dare lo sveglia a tutte le altre facoltà: e per la necessità della idea di spazio, il giudizio stesso primitivo in che si traduce il primo atto della ragione, ponendo una relazione tra due termini, uno fornito dalla esperienza, e l'altro insieme colla relazione da lei stessa. Così parrebbe che potesse svanire ogni contraddizione, perciocché la necessità dell'idea di corpo sarebbe la necessità stessa della relazione, e però nullamente inconciliabile coll'astrazione immediata »⁴⁶. Ma Colecchi non a caso aveva rifiutato

⁴⁴ Q I, pp. 92-93. Cf. anche pp. 106-107.

⁴⁵ S. CUSANI, *Della scienza fenomenologica e dello studio de' fatti di coscienza*, in « Il Progresso », vol. XXIV, sett.-ott. 1839, n. 47 (parte prima); ora in *Scritti*, a cura di F. Ottonello, vol. II, Genova 1979, pp. 118 e ss. L'analisi delle obiezioni di Colecchi a Cousin è alle pp. 186-188.

⁴⁶ *Ibidem*.

lo schematismo e sostenuto la conseguenziale individuazione del fondamento della conoscenza nei giudizi « primitivi e concreti » e non in quelli « riflessivi ed astratti ». « Lo spirito appresso, aiutato dall'analisi, stacca con un'astrazione immediata dai due termini variabili *corpo* e *luogo* la forma pura del loro rapporto, e servendosi del linguaggio, fa la proposizione: ogni corpo è nello spazio »⁴⁷. Ma la « forma pura del rapporto », ammessa pure la sua validità universale, non reca con sé la necessità dei termini stessi del rapporto: « la *materia* cioè o il *reale* nello spazio puro da una banda, e dall'altra lo stesso *spazio puro* ». Se dunque la forma entro cui si strutturano le proposizioni è certamente necessaria, i termini del giudizio concreto e primitivo non possono derivare la loro validità universale da una operazione di astrazione, ma devono, invece, basarsi sulle « idee della intelligenza » e, dunque, sulla originarietà fondante dei giudizi concreti. « Nella sintesi di un giudizio contingente e concreto non può l'analisi staccar altro dai due termini variabili che un rapporto variabile, necessario non mai. Se dunque nell'ordine logico gli anzidetti giudizi concreti diventano necessari, questo è precisamente perché nell'ordine cronologico devono essere tali in forza delle quattro idee necessarie di spazio, tempo, cagione e sostanza, e non già perché lo spirito con un'astrazione immediata stacca dai due termini variabili la forma pura del rapporto »⁴⁸. Riteniamo che, al di là di una certa faticosa ripetitività del linguaggio colecchiano, sia possibile cogliere l'esigenza di fondo: evitare che dalle difficoltà del kantismo si fuoriesca con un'accentuazione del nesso immediato astrazione-realtà. L'ipotesi che qui vorremmo avanzare è che non si tratti di ritenere conciliabile quella contraddizione sottolineata dal Colecchi (tra l'esistenza dei due ordini, logico e cronologico, e il ricorso all'attività astraente dello spirito) con la riaffermazione — come fa il Cusani — dell'astrazione immediata « come il solo procedimento che tenga lo Spirito umano nel trapasso che fa dal primitivo all'attuale »⁴⁹. La tenace convinzione che spinge Colecchi a respingere lo schematismo è ancorabile al tentativo di sottrarre il kantismo alle aporie derivanti dalla lenta trasformazione dell'appercezione trascendentale, basata sui giudizi concreti, ad una appercezione « istintiva » che ingloba in sé forme di rapporto tra i termini stessi, leggi dell'intelligenza e luogo di produzione di esse, cioè il soggetto? Non vogliamo certo attribuire al Colecchi più di quanto egli stesso abbia avuto in animo di teorizzare; al fondo egli resta convinto di una

⁴⁷ Q I, p. 109.

⁴⁸ Q I, p. 111.

⁴⁹ CUSANI, *op. cit.*, p. 188.

relazione che è al centro stesso della filosofia kantiana: quella fra fenomeno e essere. La subordinazione dell'apparire all'essere lascia impregiudicato il livello di separazione fra fenomeno e noumeno, ma Colecchi resta fedele alla presa d'atto della delimitazione del campo di applicabilità della scienza al mondo dell'apparire e giudica con scherno i tentativi di collocare la cognizione dell'assoluto nell'io, un io che si pretende definire, al tempo stesso, generale e astratto, da un lato, reale e determinato, dall'altro. Seguendo il ragionamento di Cousin, Colecchi osserva: « In ogni atto di coscienza noi distinguiamo il me, ed il non me, che si limitano scambievolmente; e queste due cose costituiscono il finito; ma nel tempo stesso che abbiamo coscienza di queste esistenze molteplici e relative, abbiamo altresì coscienza di una verità suprema che le contiene: di una unità assoluta, se sono esse relative; di una unità sostanziale, se sono esse fenomeni; di una unità cagione infinita, se sono esse effetti finiti. Tale unità è Dio. Nel fatto perciò della coscienza è un fenomeno *complesso*, contenente tre termini: 1° l'idea del me e del non me; 2° l'idea di ciò che è infinito; 3° l'idea del rapporto del finito all'infinito »⁵⁰. La conoscenza dell'assoluto è delegata esclusivamente all'atto originario dell'« appercezione istintiva », di conseguenza quest'atto, nella misura in cui oggetto della scienza è l'assoluto, diventa il punto d'avvio della filosofia. « Ed eccovi » — commenta irocanicamente Colecchi — « il punto di vista spontaneo che dee servir di base alla filosofia ». Ma se si chiedesse a Cousin « come debbasi tal punto di vista da noi comprendere: se cerchiamo comprenderlo, risponde, esso ci sfugge, perché allora riflettiamo, che è quanto dire, lo distruggiamo; non si può esso comprendere che prendendolo, per dir così, sul fatto, sul punto di vista riflessivo, al momento quasi indivisibile in cui la spontaneità spira sulla riflessione; si comprende con un colpo d'occhio rapido in quegli atti della vita che si raddoppiano naturalmente nella coscienza, e si lasciano percepire, senzaché si cerchi di percepirli »⁵¹. La via lungo la quale Cousin cerca di « menare lo spirito alla realtà dell'essere » può destare senza dubbio sentimenti di rapimento estatico vista « l'eloquenza quasi platonica », ma è questo proprio il punto: « il suo modo di favellare è piú poetico che filosofico ». Colecchi così si sottrae ai tentativi di sostanzializzazione dell'io, alle teorizzazioni di una appercezione immediata dell'assoluto e ritiene ancora saldo il terreno della definibilità di un mondo empirico dell'apparire sottoposto alle leggi dell'intelligenza, del tutto distinto da un mondo dell'esistente lasciato

⁵⁰ Q I, p. 114.

⁵¹ Q I, pp. 115-116.

alla imperscrutabilità della creazione divina. « Scopo nostro non è in questo lavoro di combattere il suo sistema, nel quale... le assertive stanno in luogo di argomenti, e vi si danno come fatti di coscienza, cose che la coscienza non ha mai conosciute... solo ci limitiamo a dire: che l'assoluta unità equivale all'assoluta negazione della pluralità e della differenza... Dunque l'intelletto la cui essenza è la pluralità, non può identificarsi con l'assoluto la cui essenza è l'unità. L'assoluto perciò conosciuto deve differire dall'assoluto esistente... Oltre a ciò non si sa intendere come ogni cognizione primitiva sia spontanea, e com'essa dipenda dall'atto originario dell'appercezione istintiva. Separando il nostro autore la spontaneità dall'intelletto, ed attaccandola alla personalità umana, la definisce una cagione che non è determinata ad agire, salvo che dalla propria energia. Or come questa cagione, ammettendo la pluralità de' modi dell'attività umana, può esser concepita, senza una cognizione della stessa pluralità?... Come l'intelletto può modificare un potere cieco, senza operare su di lui come cagione efficiente? Questa spontaneità è pel sig. Cousin la stessa cosa della libertà; or come stabilire la moralità su di una libertà, che evitar non può la necessità? »⁵².

Che non si tratti, dunque, solo di un espediente per sfuggire alle strette maglie della censura, è un fatto, come si è detto, già sottolineato da Oldrini⁵³. Anzi, quest'ultimo individua le spinte polemiche del Colecchi nei confronti della filosofia postkantiana, alla quale egli oppone « la superiorità teoretica » di Kant, differenziando ben chiaramente la gnoseologia sintetica kantiana, espressione di un rapporto tra realtà finite, dal deduttivismo panteistico, dalla confusione panteistica dell'io pensante con la realtà assoluta. Il nucleo centrale dell'argomentazione colecchiana è ormai noto: le percezioni che l'io ha degli oggetti si rapportano alle proprietà di tali oggetti non in quanto sono ma in quanto appaiono, l'attività sintetica, poi, unifica tali percezioni attraverso le idee dell'intelligenza, prima fra tutte, quella di sostanza. Il richiamo alle idee che nascono sulla base di giudizi concreti e « primitivi » porta alla luce il fondamento oggettivo delle idee stesse di sostanza e causa nell'esperienza. Fin qui il modello kantiano è indiscusso: « Si è quindi conchiuso che le idee di sostanza, e di cagione efficiente hanno il loro valore oggettivo nell'esperienza. Ora ogni esperienza è per la percezione esterna, e questa non è possibile senza le cose che sono al di fuori: benché dunque la natura delle cose che sono al di fuori ci sia ignota, esse non pertanto sono realmente »⁵⁴. Il problema di Colecchi resta, così, quello

⁵² Q I, pp. 116-117.

⁵³ OLDRINI, *op. cit.*, p. 227.

⁵⁴ Q II, p. 44.

di salvaguardare l'oggettività dell'esistente e questa oggettività non può essere giustificata né dal ricorso dell'empirismo alla mera sensazione né dal ricorso del razionalismo all'idea. « Noi sosteniamo che quantunque la sensazione e l'idea non sieno sufficienti a rivelare l'essere; nulla però di meno è incontrastabile che queste due rappresentazioni non sarebbero possibili, senza un'esistenza esterna. Considerando in effetto la sensazione e l'idea come due modificazioni del me reale, questi non altrimenti determina la sua esistenza nel tempo che sottoponendo ad esse modificazioni l'idea di sostanza, per mezzo della quale soltanto può egli pensare alla permanenza del tempo, e vedersi non quale egli è in sé, ma quale apparisce; or l'idea di sostanza non è primitiva nel me reale: dunque la determinazione della sua esistenza nel tempo non può farsi dal me reale, senza una cosa fuor di lui »⁵⁵. Il tentativo operato da Fichte di considerare l'io quale creatore del senso esterno « per l'idea di causalità ch'egli trae dal proprio fondo » è insostenibile, dal momento che non esiste una spontaneità originaria del soggetto che prescinda dai processi percettivi del senso esterno. Né la soluzione di Schelling è convincente, perché la distinzione tra la dualità soggetto-oggetto a livello di coscienza e l'unità a livello di assoluto presuppone un fraintendimento della nozione di sostanza. « Schelling prende il nome di sostanza nel senso degli idealisti unitari, mentre per noi la sostanza è un'idea del me per mezzo della quale riduce egli all'unità di coscienza le percezioni che si rapportano alle proprietà degli oggetti sensibili, e che la fantasia raccoglie »⁵⁶. Il rifiuto dell'idealismo trascendentale fichtiano e della concezione schellinghiana dell'assoluto è, dunque, netto. Addirittura si tratta, scrive Colecchi, di sistemi che « disonorano la filosofia, perciocché i loro autori, con un dogmatismo inesorabile e dispotico... oltrepassano la sfera dell'esperienza, e penetrando nel mondo invisibile, pretendono di conoscer non solo l'esistente, ma di costruire gli esseri puranche, e di rivelarci come questi nascano e derivino dall'esistenza assoluta »⁵⁷.

⁵⁵ Q II, p. 45.

⁵⁶ Q II, p. 46.

⁵⁷ *Ibidem*. Il terzo volume delle *Quistioni* s'interrompe proprio quando sta sviluppando l'esposizione dell'estetica di Hegel (per la ricostruzione delle vicende relative all'intervento della censura, quando la stampa era al « decimo foglio », cf. TESSITORE, *Notizia biografica*, cit., p. XXIX). Nel 1857 furono pubblicati i manoscritti delle parti che dovevano seguire (« Il Giambattista Vico », vol. I, 1857, fasc. 3, pp. 335-392; vol. II, fasc. 2, pp. 123-136; vol. III, fasc. 1, pp. 68-96) ed anche tali pagine sono state ora riedite nel volume curato dal Tessitore (pp. 771 e ss.). Nella prima parte di questi manoscritti, Colecchi non approfondisce molto i presupposti filosofici dell'estetica hegeliana. Anzi il giudizio è estremamente limitativo, quasi a voler indicare in Hegel un semplice continuatore del « panteismo » spinoziano. Nel cap. IV, invece, (pp. 337 e ss. della rivista e pp. 813 e ss. della riedizione) Colecchi affronta

La stessa insistenza di Colecchi nel tener distinte le sfere teoretica e pratica (specie nell'esposizione della morale nel II volume e dell'estetica nel III delle *Quistioni*) e le facoltà del conoscere, del giudicare e del volere, risponde, da un lato, alla necessità di restare quanto più fedele all'esposizione di Kant e, dall'altro, alla esigenza di riaffermare il significato essenziale della filosofia trascendentale, come individuazione di principi regolativi connessi alla realtà dell'esistenza empirica e non come teorizzazione di una identità sostanzialistica tra essere e pensiero. Così, a proposito della critica del giudizio, Colecchi afferma: « Che il concetto dell'accordo della natura con la nostra facoltà di conoscere, entri nella sfera de' principii trascendentali, ben si può intendere dalle regole che la facoltà di giudicare stabilisce talvolta nella investigazione de' naturali fenomeni, le quali regole non altro riguardano che la possibilità della cognizione nell'esperienza, determinata in forza di certe leggi particolari, in mezzo alla grande varietà de' fatti di natura »⁵⁸. È una esplicita riproposizione della validità del criticismo kantiano e del suo schema teorico: la necessità delle leggi universali è anzitutto vista all'interno dei limiti di possibilità della ragione nel suo applicarsi all'esperienza che, d'altro canto, resterebbe impensabile e inconoscibile senza la strumentazione formale e categoriale in cui quelle leggi si articolano. Là dove si arresta la fiducia di Colecchi in Kant è quando, pur intuendo la possibilità di definire la cosa in sé non come l'ignoto assoluto ma come il non noto temporaneo e pur difendendo la dimensione conoscitiva dell'io penso dinanzi alle deformazioni idealistiche, scioglie l'estrema consequenzialità del soggettivismo critico (che non ha nulla a che fare col soggettivismo scettico-coscienzialistico) nel ricorso al classico argomento teologico-metafisico della causa prima. Ma seguiamo più da vicino la conclusione dell'argomentare di Colecchi: è un fatto che sussistano spazi vuoti nel processo di determinazione categoriale del mondo naturale (« la natura quale apparisce solo in parte rivela alla nostra facoltà di conoscere »); ciò comporta un mondo dell'apparire — come si è detto — limitato e distinto rispetto all'esistenza dell'essere. Fin qui le conclusioni del criticismo potrebbero agevolmente condurre

il tema generale dell'esposizione hegeliana delle sezioni dell'essere, dell'essenza e del concetto nella *Logica*. Infatti, sostiene Colecchi, per dimostrare fondato il principio secondo cui « oggetto dell'arte » è « lo spirito assoluto nella sua manifestazione sensibile » è necessario partire da un altro quesito: « È vera o no la teoria dell'idea che espone Hegel nelle tre parti della sua logica? ». La risposta, filtrata attraverso una analisi critica (ma qui, forse, ha ragione Gentile quando dubita fortemente della qualità e quantità dell'approfondimento filologico ed ermeneutico dei testi hegeliani da parte di Colecchi) dei fondamenti della logica hegeliana, è ovviamente negativa.

⁵⁸ Q III, p. 101.

alla essenziale distinzione tra sfera dell'essere e sfera del conoscere, dove la scienza dei fenomeni rivendica una sua autonoma determinazione e una sua specifica struttura epistemologica, che lascia impregiudicati i livelli di attingibilità del mondo dell'essere nella sfera del volere e della ragione pratica. L'impaccio di Colecchi diventa visibile quando non riesce a rendersi conto della forzatura operata nel passaggio che egli cerca di imporre quando si tenti di configurare anche il non fenomenico come realtà finita inserita nella catena induttiva che dal fatto empirico conduce all'esistenza assoluta di ogni reale: Dio. « Perciò l'essere pensante di Kant non è né l'io di Fichte, né l'idea di Hegel, in cui la cognizione si confonde con l'essere... Posto ciò, non si sa concepire come Kant nella Critica della ragion pura possa muover dubbi intorno alla realtà del me e del non me. Accordando pure che la ragion teoretica non potesse nulla determinare intorno al soprasensibile della natura e del soggetto pensante; sarebbe perciò legittimo il dubbio riguardo all'una e all'altra realtà? Se Kant distingue nel me la cognizione dall'essere, perché fa l'io capace di giudizi sintetici, Kant è concettualista; l'io perciò di Kant dev'essere finito, e tale altresì il soprasensibile della natura... Se dunque l'io e la natura, considerati in sé, sono cose finite; non hanno potuto darsi da sé l'esistenza: l'hanno quindi ricevuta da una causa prima, la cui esistenza, per lo stesso Kant, è talmente necessaria, che negata, svanirebbe ogni possibilità interna degli esseri finiti »⁵⁹.

Sulla base di questa rapida analisi dei testi, non sarebbe del tutto infondata una possibilità di lettura dell'itinerario filosofico del Colecchi come strettamente connesso a una tradizione filosofico-trascendentale che, pur avviatasi e innestatasi sul tronco della peculiare speculazione filosofica italiana, si dipartì per vie che lentamente trasformarono — fino ad annullarlo quasi del tutto — l'originario approccio critico-trascendentale. Da un lato, infatti, quella tradizione sfociò nello spiritualismo ontologico e, dall'altro, nello hegelismo dei giovani filosofi napoletani all'indomani del 1848. Colecchi, invece, continua a credere sia pur con qualche oscillazione, nell'efficacia del metodo trascendentale quale antidoto alle conclusioni tanto dell'empirismo, quanto del razionalismo metafisico. C'è un autore, ad esempio, che Colecchi acutamente — e non è il solo tra quanti tenteranno di definire una « genealogia » del trascendentalismo costruttivistico — pone a base di una definibilità di forme trascendentali del pensiero. Si tratta di Leibniz, del quale Colecchi — pur respingendo l'indebita sussunzione di ogni manifestazione del

⁵⁹ Q III, pp. 110-111.

senso in una intuizione intellettuale — condivide il ragionamento secondo cui le nozioni dell'intelligenza non appartengono a una *res* separata dal mondo dell'esperienza, ma si costituiscono come « disposizioni originarie del me ». « Da tutto ciò apparisce che le idee innate per Platone, Cartesio e Leibnitz sono cose diverse, e che questi tre filosofi non si accordano neppure sulla loro origine. Ma tutti e tre convengono sull'esistenza di certi principii necessarii che l'io possiede indipendentemente dall'esperienza de' sensi. Noi rigettiamo l'ipotesi di Platone, perché gratuita; non concediamo al Descartes che le idee innate siano idee positive di cose reali, ove trovasi combinate insieme materia e forma, impresse da Dio nell'anima ne' primi istanti di sua esistenza: non possiamo però disconvenire con Leibnitz che vi hanno certe disposizioni originarie del me, la cui mercè può esso giudicare in un modo piuttosto che in un altro »⁶⁰.

Quel che dunque appare a Gentile come aperta « professione di soggettivismo »⁶¹ è, invece, come noi crediamo, convinta adesione ai principi fondamentali del criticismo, che non nega, certo, la realtà del mondo esterno, cerca, soltanto, di fissare i limiti possibili della conoscenza del soggetto. « La natura delle cose, secondo tutt'i filosofi, è ignota: vale a dire che le cose non si percepiscono come sono in sé stesse, ma come appariscono. Or io domando: sono l'esterne cose che si offrono in un modo diverso da quello che realmente sono, o è l'io che diversamente le percepisce? È l'io sicuramente. L'io dunque pone negli oggetti qualche cosa per parte sua, gli riveste di alcuna sua forma, la quale in conseguenza è soggettiva e non oggettiva »⁶². L'attività trascendentale del soggetto non pone in discussione la realtà degli oggetti esterni, proprio perché le idee dell'intelligenza (come s'è visto in relazione alla costitutività concreta ed originaria dei giudizi) come quelle di sostanza e causa misurano il loro valore oggettivo nell'esperienza. Colecchi, dunque, insiste in una essenziale distinzione che lo ancora chiaramente alle conclusioni speculative del criticismo: la non conoscibilità della cosa in sé non significa che essa non sia realmente. Non solo, ma l'evidenza dell'attività pensante del soggetto non può assolutamente esser traspunta in una sorta di autoevidenza dell'essere in quanto esistente. « Se dico *io penso* esprimo con ciò la coscienza che accompagna ogni mio pensiero; ma per dire *io sono* è necessaria la percezione interna, che dee farsi nel tempo. Ora la percezione interna non è possibile senza l'esterna. La semplice coscienza che ho del me è quella della

⁶⁰ Q II, p. 40.

⁶¹ GENTILE, *op. cit.*, p. 670.

⁶² Q II, pp. 40-41.

sua spontaneità, la quale non porta seco necessariamente la nozione del tempo, potendosi concepire la spontaneità del me senza tale nozione; ma la sola idea di sostanza, come costante e permanente, è quella che serve qual termine di relazione alla determinazione del tempo nel senso interno, e questa idea non si eccita per qualche cosa la quale sia nel me, perciocché l'esistenza della coscienza stessa del me si determina nel tempo in virtù di tale idea; il tempo inoltre come permanente non si può altrimenti percepire che per l'idea di sostanza: la coscienza dunque dell'esistenza del me determinata nel tempo è necessariamente congiunta alla coscienza prossima dell'esistenza esterna »⁶³.

In definitiva, abbiamo tentato di dare al rapporto di Colecchi con Kant una più solida consistenza teorica; ed è un tentativo certo più problematico della gentiliana difesa d'ufficio dell'eredità idealistica del kantismo⁶⁴. Probabilmente è da condividere la convinzione che l'*impasse* colechiano derivi proprio dal rifiuto dello schematismo. Opportunamente ha osservato Tessitore: « Prima di domandare il perché di questo rifiuto, bisogna non dimenticare che con la dottrina dello schematismo Kant vuole evitare sia di riferire tutto all'esteriorità noumenica della *cosa in sé* sia all'interiorità dell'io creatore. In sostanza allo schematismo si riporta l'equilibrio sottile del criticismo tra razionalismo e idealismo, equilibrio che, forse, al Colecchi risultava difficile intendere appieno nella diversa sua preoccupazione di superare sensismo e galluppismo senza imboccare la via tentatrice dell'idealismo già intravista dagli ultimi eclettici »⁶⁵. Si tratta ora di valutare se l'accentuata preferenza che Colecchi mostra nei confronti della filosofia morale kantiana sia soltanto una mera prosecuzione del suo intento di divulgare in tutti i suoi aspetti il pensiero filosofico del maestro di Königsberg, ovvero, oltre a ciò, non si tratti di lasciarsi alle spalle le difficoltà degli esiti gnoseologici del criticismo, per sperimentare — nell'analisi del mondo etico e delle sue oggettivazioni storiche — un « tentativo di sintesi tra logica e storia ». Cioè, in sostanza, anche Colecchi può, a ben vedersi, essere annoverato in quella « ricerca della storia che dia ragione della logica e non il contrario, secondo una tesi già richiamata »⁶⁶. In questo contesto può assumere un senso, storiografico

⁶³ Q II, pp. 44-45.

⁶⁴ « E in quanto alle sue argomentazioni in sostegno di una realtà opposta e diversa dallo spirito, ognuno può vedere quanto valore abbiano. Non bisogna per altro dimenticare che ne hanno una maggiore quelle stesse di Kant in favore della cosa in sé » (GENTILE, *op. cit.*, p. 671).

⁶⁵ TESSITORE, *cit.*, p. XVII.

⁶⁶ *Ivi*, p. XX.

oltre che teoretico, l'analisi del rapporto Kant-Vico costruito nell'interpretazione di Colecchi.

3. Seguendo fedelmente il modello kantiano, Colecchi distingue tra « facoltà di conoscere » e « facoltà di volere », ad esse si aggiunge il « gusto » o « senso del bello e del sublime ». L'individuazione delle leggi del pensiero e delle condizioni stesse di pensabilità conduce, sulla base della distinzione tra le diverse facoltà, a definire leggi dell'intelligenza, della morale, del gusto⁶⁷. Nella II questione, egli ripropone i passaggi della prefazione alla *Critica della ragion pratica*, in relazione al superamento dell'antinomia derivante dall'illusorietà di poter pensare l'incondizionato nella serie delle relazioni causali⁶⁸. Il concetto di libertà trascendentale (« chiave di volta di tutto l'edificio di un sistema della ragion pura ») consente di fornire consistenza e realtà oggettiva alle idee della ragione, che provano la loro possibilità nella realtà della libertà⁶⁹. Scrive Colecchi: « Questi tre incondizionati che si rapportano al me pensante, all'universo, ed all'essere degli esseri, o alla Divinità, e che la ragione è forzata di ammettere, per compiere il sistema delle conoscenze, incominciato dall'intelligenza, lungi dal limitarsi a puri fantasmi dell'immaginazione, sono altrettanti dati, che si rapportano essenzialmente alla naturale disposizione, ed all'invariabile forza della ragione »⁷⁰. Il procedimento speculativo su cui si fonda il concetto di libertà trascendentale e che induce Kant al passaggio dalla fase della possibilità (« problema ») — l'ammissione delle idee di Dio, dell'immortalità, non implica un « ampliamento » della ragione nella sua conoscenza teoretica — a quella della « asserzione », è articolato da Colecchi nella fondamentale distinzione fra necessità naturale e libertà morale, dove l'esigenza di necessità pur sussiste, ma è rapportata a quel « bisogno *avente forza di legge* di ammettere una cosa senza cui non può darsi ciò che si *deve* porre irremissibilmente quale scopo del proprio fare e non fare »⁷¹. « Che sia l'uomo dotato di libertà » — scrive Colecchi — « si fa tosto palese, quando la ragion gli prescrive di dover fare o non fare una certa azione, la cui bontà o malizia si conosce dalla ragione stessa. Qui l'idea del *dovere* trae seco una spezie di necessità e di congiunzione dell'azione col razionale precetto che la comanda; necessità che in tutte le

⁶⁷ Q II, p. 3.

⁶⁸ KANT, *Critica della ragion pratica*, A 4, tr. it. di P. Chiodi, Torino 1970, p. 135.

⁶⁹ KANT, *op. cit.*, A 5, tr. it., p. 136.

⁷⁰ COLECCHI, Q II, p. 51.

⁷¹ KANT, *op. cit.*, A 7, tr. it., p. 137.

operazioni di natura, dove non altro si sa, se non quello che è, fu, o sarà, non s'incontra giammai. Ogni avvenimento di natura accade sempre secondo la legge di causalità, né può accadere diversamente, e se l'idea del dovere si riferisce al corso della natura, sarebbe un'idea chimerica; imperocché tanto vanamente si prescriverebbe il *dover fare* alla natura, quando vanamente s'ingungerebbe ad una figura geometrica di dover avere le tali o tali altre proprietà »⁷².

Anche per la definizione di « legge morale » il Colecchi s'attiene scrupolosamente alla pagina kantiana. « La legge morale ha la sua sede nella ragione, che comanda l'azione come un mezzo per ottenere il fine, il quale vien considerato dalla ragione stessa come un bene... Se la legge morale ha la sua sede nella ragione... dee seguirne che la ragione per tal riguardo è legislatrice »⁷³. A base di queste affermazioni vi sono — come appare chiaro — le argomentazioni basilari della definizione kantiana di « leggi pratiche » e della relazione tra volontà libera e valore universale delle regole della ragione⁷⁴. L'evidenza indiscutibile dell'origine della legge morale e la sua « purezza » sono al centro di appassionate pagine (che certo, come aveva già il Gentile osservato, non poca influenza dovevano esercitare sulle giovani generazioni alle quali Colecchi col suo insegnamento si rivolgeva) che riproducono quasi alla lettera quelle conclusive del libro kantiano⁷⁵. « La coscienza della legge morale è un fatto primitivo della ragione, perché non può dedursi da altri fatti dati anteriormente... Offresi questa legge come un principio sintetico *a priori*, senz'alcuna intuizione né empirica, come si è accennato, né razionale... perocché la legge morale si concepisce e non s'immagina, riportandosi semplicemente a qualità di azioni. Ma nella disamina de' giudizi che porta l'uomo sulla legalità delle proprie azioni, un tal fatto rivela in un modo irresistibile; imperocché la ragione, senza lasciarci mai corrompere o subornare, siede giudice incorruttibile nel paragone che fa della legge soggettiva della volontà colla legge morale, e con giudizio severo o approva l'azione che ne nasce, o la condanna »⁷⁶.

Ad un'altra nota distinzione kantiana si connette quella che Colecchi istaura tra gli « interni consigli e deliberazioni della volontà » e l'uso « esterno » della libertà stessa. « Nel primo caso le regole soggettive della volontà diconsi regole dell'onesto, o regole *etiche*:

⁷² Q II, pp. 63-64.

⁷³ Q II, p. 70.

⁷⁴ KANT, *op. cit.*, A 35-A 38, tr. it., pp. 153-155.

⁷⁵ Si tratta di passi già richiamati dal Gentile (Q II, pp. 72 e ss.) e che trovano riscontro in KANT, *op. cit.*, A 277-A 279, tr. it., pp. 305-307.

⁷⁶ Q II, pp. 74-75 (cf. KANT, *op. cit.*, A 55-A 56, tr. it., p. 168).

nell'altro si appellano regole *giuridiche*. La forza *obbligatoria* di quelle nella buona o mala coscienza risiede, di queste nel pudore e nella coazione esterna. Quindi è che i doveri altri sono interni di onestà e di virtù, altri esterni di decoro e di giustizia »⁷⁷. Ma questa volta Colecchi non si limita alla parafrasi delle tesi kantiane, egli le utilizza per confutare quelle posizioni che dalla distinzione « speculativa » tra morale e diritto fanno discendere una distinzione « storico-pratica »⁷⁸. L'essenza della « società civile » non è assolutamente messa in discussione dal Colecchi (essa è la « condizion suprema di ogni umana cultura »), così come egli riconosce la necessità della legislazione positiva, ma la « custodia del diritto esterno può ben essere senza l'onestà dell'animo, potendo accadere che chi veglia alla custodia delle leggi operi in guisa che le leggi si eseguano, senza esser egli penetrato dai sentimenti dell'onesto e del giusto, e di qui la possibilità in lui di abusare del diritto esterno o usandone pe' suoi privati fini ,ovvero oltrepassando nelle pene i bisogni della pubblica sicurezza e salute. Un sommo diritto però non è già una somma ingiuria, ma una somma pravità »⁷⁹. La necessità del diritto positivo, allora, non può risiedere nella arbitrarietà possibile, ma soltanto nell'oggettività morale. « La sanzione delle leggi positive, o la forza *obbligatoria*, ha per base l'interna ed esterna autorità del legislatore. L'autorità interna poggia tutta sulla nota sapienza e probità del legislatore, perocché queste due doti partoriscono ed alimentano la fiducia che da lui non si comandano che veri beni, né si proibiscono che veri mali. L'autorità esterna del legislatore è nella sua potenza di torre a' disubbidienti le cose che giovano, e di dar loro quelle in vece che molestano e tormentano »⁸⁰.

Colecchi, dunque, sostiene la originarietà necessaria ed universale delle leggi morali e, di conseguenza, la loro indeducibilità dall'esperienza. Subentra un altro movente polemico nella trattazione di questa sezione delle *Quistioni*, quello volto a confutare le posizioni espresse dal Romagnosi nella sua *Introduzione al diritto pubblico universale*. Questi aveva ammesso l'origine *naturale* del diritto, ma al termine « naturale » egli dava un significato empirico, dal momento che il diritto è fondato « sulle reali relazioni che sono nella natura stessa delle cose ». Ma, osserva Colecchi, « avrebbe do-

⁷⁷ Q II, p. 77.

⁷⁸ Il referente polemico di Colecchi è la *Teorica delle leggi sulla sicurezza sociale* del CARMIGNANI, giurista pisano (1768-1847) convinto assertore del fatto che le regole giuridiche (in specie quelle penali) dovessero trovare il loro fondamento non nel diritto naturale, ma nell'ordinamento pratico-empirico scaturite dalla realtà politica e sociale.

⁷⁹ Q II, pp. 78-79.

⁸⁰ Q II, pp. 79-80.

vuto riflettere che le idee dell'onesto e del giusto si rapportano a qualità di azioni, e che analizzando tutto il fisico di un'azione onesta e giusta, e non trovando in esso queste due qualità, che sono oggettivamente morali, doveva di necessità seguirne che tali idee derivar non potevano da' fatti e dalle loro relazioni. Quando si parla di un'azione uniforme alla legge, che la ragione pratica prescrive, non vuolsi dir solo ch'ella reca piacere all'animo... ma vuolsi piuttosto esprimere una verità indipendente dallo stato del soggetto »⁸¹. Per smantellare la teoria del Romagnosi, dunque, Colecchi ripropone la definizione kantiana del dovere e l'applicabilità del principio della trascendentalità della ragione non solo alla cognizione teoretica ma pur anche a quella pratica. « I principii dunque stabiliti dal Romagnosi, come fondamento del suo diritto pubblico universale, non essendo quelli dell'onesto e del bisogno, i quali hanno la loro sede nella ragione, perché fregiati del carattere di necessità e di universalità, sono principii precarii ed insussistenti »⁸². La legge fondamentale della ragione pura pratica⁸³ è dunque la base non soltanto della morale, ma della stessa « giurisprudenza » e della politica⁸⁴. « E siccome ogni natura razionale finita è in possesso della legge morale, che comanda di esser onorata nel soggetto, dov'ella è, e gli assicura così i diritti personali, e la naturale indipendenza: perciò la forma universale della legge morale, sotto quest'altro punto di evduta, è la seguente. *Considera costantemente la natura razionale finita come fine a sé stessa, e non come mezzo di alcuno* »⁸⁵.

Una volta determinata nella sua fondante evidenza la legge morale, Colecchi si assume il compito di rispondere ad una serie di questioni anch'esse sostanzialmente articolate sulla falsariga delle argomentazioni kantiane. Così nella *Quistione IV* Colecchi s'impegna a confutare l'eudemonismo, individuandolo, ancora una volta, nelle teorizzazioni del Romagnosi, ancor più pericolose, dal momento che si riconosce a questi ampi meriti di analisi e « superiorità d'ingegno ». Non è questa l'occasione per addentrarci in un esame della confutazione colecchiana della filosofia giuridica del Romagnosi — in specie della cosiddetta teorica del diritto naturale « variabile » — che si fa discendere da una precisa influenza di Helvétius⁸⁶ e dalle « mostruose massime, delle quali è ripieno il libro dello spirito »⁸⁷.

⁸¹ Q II, p. 85 (cf. KANT, *op. cit.*, A 143, tr. it., p. 223).

⁸² Q II, p. 87.

⁸³ Così traduce Colecchi: « *Opera in modo che il motivo prossimo della tua volontà possa divenire una regola universale nella legislazione di tutti gli uomini* ».

⁸⁴ Q II, p. 87.

⁸⁵ Q II, pp. 87-88.

⁸⁶ Q II, pp. 101 e ss.

⁸⁷ « Disgraziatamente le stesse massime s'incontrano nell'Assunto primo del di-

Quel che a noi interessa sottolineare è la convinta riproposizione del concetto di libertà trascendentale e della indeducibilità, a livello empirico, della legge morale. « La legge dunque della natura, quale si stabilisce dal Romagnosi, non è di ragione necessaria, né di posizione necessaria. Manca assolutamente di questi caratteri ciò che viene dall'esperienza, e la sola ragione, che è la sede de' principii assoluti, può imprimerli alla legge morale »⁸⁸. Del tutto inconciliabili, quindi, appaiono i principi dell'utilitarismo con quelli scaturiti dalla fondazione kantiana della legge morale⁸⁹. L'oggetto della legge morale è il « bene morale » ed il giudizio sul bene morale — da non confondere col giudizio sul « bello » o sul « gradevole » — assume una validità necessaria ed universale, dal momento che si riferisce a « qualità di azioni, che di necessità riscuotono l'approvazione di tutti »⁹⁰. È proprio dalla confusione tra i diversi tipi di giudizi che discendono le conseguenze dell'etica utilitaristica da Hume a Bentham⁹¹. A questa Colecchi oppone, da un lato, la necessità della distinzione tra livello teoretico e livello pratico e, dall'altro, l'imperatività originaria della legge morale. « Osservo da prima che la proposizione teoretica è ben diversa dalla proposizione pratica; perciocché quella annunzia semplicemente un rapporto tra il predicato ed il soggetto di un giudizio: questa denota una legge o comando... Or avendo l'uomo due tendenze, l'una che lo spinge verso il bene, l'altra verso il suo ben essere... e dovendo questa seconda tendenza, nella pratica della virtù, esser mai sempre subordinata alla prima;

ritto naturale del Romagnosi, e nella sua Introduzione al diritto pubblico universale: due opere le quali se onorano in certo modo l'empirismo, fanno grave onta al razionalismo, che penetrar vuole nel santuario della ragione, per quivi scoprire in tutta la sua purità la legge morale » (Q II, p. 104).

⁸⁸ Q II, p. 113.

⁸⁹ Malgrado le critiche, Colecchi esprime aperta ammirazione nei confronti del Romagnosi. Infatti, « se i suoi principi, in opposizione alla sana morale sono stati da noi combattuti, pur dobbiamo ingenuamente confessare che in parecchie teoriche siamo pienamente con esso lui d'accordo, ed esortiamo ogni uomo pubblico a far tesoro della gran copia di lumi tanto politici che economici da lui sparsi in quest'opera » (Q II, p. 118). Ma il riconoscimento del Colecchi è anche un coraggioso atto di difesa dell'originalità e della importanza della scienza politica italiana che non ha nulla da dover apprendere dalle nascenti « fortune » della scienza sociale francese. « Un moderno scrittore Francese dà a Comte ... il primato di aver applicato alle scienze morali il metodo di osservazione. Egli forse non sapeva che pria della pubblicazione delle opere di questi due autori, quelle del Romagnosi già s'insegnavano in Italia » (p. 119).

⁹⁰ Q II, p. 126.

⁹¹ A questi temi Colecchi dedica la *Quistione V* che contiene un esame del « sistema » morale di Hume e la confutazione della idea humeana di giustizia come « fattizia » (pp. 127 e ss.). Nelle pagine successive Colecchi respinge la teorizzazione del senso morale di Hutcheson (pp. 136 e ss.) e quella dell'« utile » di Melchiorre Gioia (pp. 142 e ss.).

dee seguirne che la legge morale non si può altrimenti concepire che sotto la forma imperativa. La legge morale in fatti, combattendo le ripugnanti inclinazioni sensitive, costringe la volontà a determinarsi pel bene morale che la ragion pratica conosce per anticipazione, ed in questa coazione propriamente consiste la natura del *dovere*, la cui nozione è relativa al diritto, o alla legge che comanda »⁹².

Il dover essere della legge morale pertiene alla distinta sfera della ragione pratica che conferisce alla legge morale la qualità di principio sintetico a priori. Per questo — insiste Colecchi — le stesse idee di giusto e ingiusto sono « originarie » e non « fattizie ». Sbaglia Hume nel ridurre la giustizia all'utilità dei suoi atti nei confronti dell'aggregazione sociale. « Il diritto... di proprietà, cui si rapportano il mio ed il tuo, è secondo i giureconsulti reale e personale. Evvi però un mio *esterno*. La ragione, la libertà, la capacità di perfezionarsi costituiscono l'essenzial carattere del mio interno: carattere comune a tutti gli uomini, che sono per tal motivo tra loro *eguali*. In forza di sí nobile carattere compete a ciascun uomo il diritto di non essere dagli altri considerato o trattato come cosa o istrumento, ma come persona, e come fine a sé stesso. Da tale diritto primitivo, che diremo per brevità diritto di *personalità*, tutti possono dedursi i veri diritti ingeniti degli uomini: che anzi questo diritto medesimo è pure la condizion suprema di ogni *mio* e *tuo* esterno, alla cui custodia vegliano le società civili... Ad emendare e perfezionare l'esterno stato dee l'uomo seguire questa regola della ragion pratica: *esercita in maniera l'esterna tua potenza di agire che il suo uso possa star insieme e conciliarsi coll'uso della stessa potenza che è negli altri*. In questa proposizione si contiene il principio, lo scopo e la sfera di ogni naturale esterno diritto tra gli uomini »⁹³. Ci sembra interessante evidenziare questa costante tensione etica del Colecchi che s'iscrive legittimamente nel solco di una morale personalitaria che non è certo morale individualistico-ascetica, ma critica di un finalismo oggettivistico e di un egualitarismo astratto, in nome del necessario e preliminare atto di riconoscimento del limite dell'azione del soggetto nel limite dell'azione dell'altro. In tale contesto, così, appare definita con chiarezza, ancora una volta, la distinzione tra « regole giuridiche » e « regole etiche ». Il fine che regge le distinte regole è anch'esso di natura diversa: razionale, nel caso delle regole etiche, empirico in quello delle regole giuridiche. Nessuna coazione esterna, dunque, è prescrivibile per le regole eti-

⁹² Q II, pp. 132-133.

⁹³ Q II, pp. 150-151.

che. « La regola etica difatti che la virtù comanda racchiude nel suo concetto il pensiero di un fine razionale, che la ragion pratica dell'uomo vede per anticipazione: fine assoluto e sommo, che è quello della stessa virtù, la quale, oltre al merito che indivisibilmente l'accompagna, è fine e premio a sé medesima. Paragonato questo fine cogli altri fini umani, scopresi agevolmente, ch'esso in pregio e dignità vince di lunga mano ed avanza le utilità tutte e i comodi de' fini offerti nell'esperienza »⁹⁴.

La legge morale *in interiore homine* può essere la vera fonte della « dilettazione morale », ma è anche, kantianamente, l'unica via che può condurre l'uomo al di là di sé stesso, in quella sfera che è penetrabile alla sola ragione. Con Kant, in definitiva, Colecchi difende ed esalta i principi essenziali dell'etica moderna: l'autonomia dell'azione morale, la capacità del comando etico di universalizzarsi nel rispetto della libertà dell'individuo, la strenua affermazione dell'idea della personalità umana. « La legge morale è santa » — scrive Colecchi con convinta e rigorosa passione etica — « può l'uomo individuo non esserlo, ma l'uman genere come persona debb'essere per lui santo. Potrai delle create cose avvalerti in natura, ed usarle a tuo pro; l'uomo solo è fine a sé stesso; egli è il soggetto della legge morale, che è santa per l'*autonomia* della sua libertà »⁹⁵.

Resta ora da approfondire un motivo già innanzi annunciato, quello cioè del significato *filosofico* dell'accostamento operato da Colecchi tra Vico e Kant, un accostamento, dunque, che va al di là di una mera ed estemporanea occasione. D'altro canto, non è certamente per caso che Colecchi ponga la questione della compatibilità tra la teorizzazione kantiana della legge morale con le affermazioni contenute nelle « dignità » VI e VII della *Scienza nuova*⁹⁶, cioè con i luoghi vichiani ove è coscientemente elaborata la significativa distinzione tra una dimensione « filosofica », tutta volta all'uomo « quale dev'essere » e, dunque, coincidente col livello teorico-speculativo dell'attività umana e una dimensione « politico-storico-giuridica » che considera l'uomo « qual è » e lo colloca ad un livello che definisce la sussistenza, accanto a quella logico-conoscitiva, di una sfera pratica dell'agire storico.

Non deve certo destar meraviglia il fatto che Colecchi volga il suo interesse piú che alla « metafisica » filosofica di Vico, alle sue

⁹⁴ Q II, p. 172.

⁹⁵ Q II, p. 217.

⁹⁶ Capov. 131: « La filosofia coconsidera l'uomo quale dev'essere, e sí non può fruttare ch'a pochissimi, che vogliono vivere nella repubblica di Platone, non rovesciarsi nella feccia di Romolo », Capov. 132: « La legislazione considera l'uomo qual è, per farne buoni usi nell'umana società... » (*La Scienza nuova seconda*, Bari 1967⁵, p. 73).

teorizzazioni sul diritto naturale e sulla giustizia. È ormai ampiamente riconosciuto, da parte degli studiosi, il ruolo degli studi « giuridici » nella formazione della filosofia vichiana, e ciò non solo per le connessioni che sono state riconosciute tra il *De uno* e la *Scienza nuova*, ma, ancor più, per la traduzione in termini filosofici di una bipolarità tra *vero* e *certo* che, proprio nel diritto naturale delle genti, individuava la possibilità della mediazione tra logica e storia, tra norma e sua manifestazione concreta nel corso delle società e degli istituti, tra verità del principio universale e certezza dell'oggettivazione storica. Così, il Colecchi, dopo aver rapidamente esposto il libro primo della *Scienza nuova* e ripercorso l'itinerario vichiano della storia dell'umanità dal diluvio fino alla « Politica poetica » e alla « sapienza di Stato degli antichi romani », pone al centro della sua analisi il concetto vichiano di provvidenza. Parafrasando il capov. 342⁹⁷, Colecchi insiste nel dar rilievo a una « giurisprudenza » che tratta delle « cose divine » e a una giurisprudenza che le « compie ». Questo è il significato della scienza nuova come dimostrazione « di fatto storico » della provvidenza⁹⁸.

Non si tratta, a nostro avviso, di una semplice ripetizione delle note tesi vichiane, ma del tentativo, organicamente sviluppato, di rinvenire, proprio nella concezione vichiana del diritto naturale, la possibilità di quel passaggio dalla logica alla storia concretamente e visibilmente individuato nell'esigenza di conciliare Vico con Kant. Si pensi a questo passo di Vico: « Onde la propria continua pruova che qui farassi sarà il combinar e riflettere se la nostra mente umana, nella serie de' possibili la quale ci è permesso d'intendere, e per quanto ce n'è permesso, possa pensare o più o meno o altre cagioni di quelle ond'escono gli effetti di questo mondo civile. Lo che facendo, il lettore pruoverà un divin piacere, in questo corpo mortale, di contemplare nelle divine idee questo mondo di nazioni per tutta la distesa de' loro luoghi, tempi e varietà »⁹⁹. E si rilegga un accenno estremamente significativo a Vico, che Colecchi fa nelle pagine precedenti, quando polemizza con il Romagnosi: « Il solo rimprovero che può farsi al Romagnosi si è di aver disgiunto l'esame de' fatti dalla realtà delle distinzioni morali, e potevano benissimo star insieme il suo metodo di osservazione colle idee del bene e del male morale, quali si contemplano dalla razionale filosofia: che anzi nell'intenzione di elevar la morale e il diritto alla dignità di scienza, come pare di aver egli preteso, avrebbe dovuto appoggiare, seguendo

⁹⁷ Vico, *op. cit.*, pp. 123-124.

⁹⁸ Q II, pp. 231-232.

⁹⁹ Vico, *op. cit.*, pp. 124-125.

l'esempio di Vico, l'esame de' fatti su queste idee assolute; ma per aver voluto innalzare a principii generali ciò che risultava semplicemente dall'esperienza, ha egli adottato certe massime, le quali, come apparisce dalle cose fin qui discorse, sono alla sana morale ripugnanti »¹⁰⁰. Risulta esplicito, dunque, il tentativo di connessione tra il metodo della filosofia trascendentale e il metodo vichiano, proprio quando a questo si riconosce la capacità di legare le prove filologiche a quelle filosofiche, l'esame della storia all'esistenza di principi assoluti¹⁰¹. Quando Colecchi affronta i principali aspetti della teoria vichiana del diritto naturale, definisce la provvidenza come « architettrice di questo civile mondo delle nazioni », cosicché se « cagione del giusto non è l'utilità variabile », bisogna far ricorso a una « ragione eterna che con le immutabili proporzioni *aritmetica* e *geometrica* misura le utilità variabili di esse umane bisogne »¹⁰². È poi tanto lontana questa definizione di una ragione « legislatrice », punto di riferimento sistematico, luogo genetico di « misure » razionali, dal tentativo vichiano esposto nel *De uno*, di commisurare ai fondamenti della metafisica i principi della giurisprudenza? « Igitur principii loco statuendum esset ius aeternum verum, ac proinde inter omnes et semper et ubique ius. Aeternam verorum scientiam, quam 'criticam veri' definiunt, metaphysica explicat. Ea una igitur posset ius demonstrare... ac proinde ea esset philosophia, ex qua iuris principia accersenda essent, in quae omnes amice costanterque convenirent; atque ea esset regula aeterna, qua metiri possemus quantum iuri naturali gentium ius civile romanum addiderit, quantum detraxerit »¹⁰³. Colecchi, in tal modo, s'imbatte nell'essenziale problema della filosofia vichiana, impostato già nel capitolo primo del *De studiorum ratione*¹⁰⁴ (là dove

¹⁰⁰ Q II, p. 119.

¹⁰¹ Vogliamo qui ricordare che in anni recenti si è sviluppata in Germania una linea interpretativa che tenta, in maniera esplicita, di ricollegare Vico ai filoni essenziali della filosofia « trascendentale ». Su questi saggi e volumi di S. OTTO e H. VIECHTBAUER abbiamo scritto nei voll. IX (1979), X (1980) e XI (1981) del « Bollettino del centro di studi vichiani ». Nel più recente saggio che S. OTTO dedica a questa tematica (*Sulla ricostruzione trascendentale della filosofia di Vico*, « Bollettino del centro di studi vichiani », XI (1981), pp. 33-57), lo studioso tedesco colloca Vico in una dimensione che è, al tempo stesso, « con Kant e contro Kant ». Egli, infatti, non vede in Vico una possibilità di separazione tra ragione teoretica e ragione pratica, ma una connessione filosoficamente significativa tra *Liber metaphysicus* e *Scienza nuova*, tra metodo gnoseologico e metodo storico-comparativo, tra *mos geometricus* e *ars inveniendi*. Vico in tal modo si pone alle origini di quei tentativi postkantiani di costruzione di una « critica della ragione storica » e supera la « difficoltà trascendentale » di Kant di fronte alla storia. La storia è una realtà creata dallo spirito umano, perché nella ragione sono convertibili « il momento dell'essere prodotto dall'uomo e il momento della legalità, l'idea della legge ».

¹⁰² Q II, p. 235.

¹⁰³ VICO, *De uno*, ediz. Nicolini, *Il Diritto universale*, Bari 1936, pp. 32-33.

¹⁰⁴ VICO, *Opere*, vol. I, Bari 1914, pp. 131-132.

Vico introduce i concetti di *verum* e di *factum* e la prima distinzione tra la capacità assoluta della mente divina di rapportarsi alle cose, cioè di pensare il vero, e quella relativa della mente umana che degli elementi del vero può cogliere solo gli aspetti « estrinseci » e più compiutamente definito nel *De uno*. « Verum gignit mentis cum rerum ordine conformatio; certum gignit conscientia dubitandi secura. Ea autem conformatio cum ipso ordine rerum, este et dicitur 'ratio'. Quare, si aeternus est ordo rerum, ratio est aeterna, ex qua verum aeternum est: sin ordo rerum non semper, non ubique, non omnibus constet, tunc in rebus cognitionis ratio probabilis, in rebus actionis ratio verisimilis erit »¹⁰⁵. Se, da un lato, la distinzione vichiana tra capacità del *cogitare* e capacità dell'*intelligere* può far pensare ad una disarticolazione tra un sostanzialismo metafisico (l'onniscienza divina) e un luogo di parziale rispecchiamento della totalità del vero (la storica relatività dell'investigazione umana del certo), dall'altro, si pone all'origine delle scienze basate sul certo, nel momento in cui si legittima la possibilità, tutta umana, di creare, se non il vero assoluto, il *verosimile*. Accanto a una *ratio aeterna* (che è solo quella che non fuoriesce dalla *conformatio* tra la mente divina e l'ordine delle cose) si pone una *ratio probabile* che riesce a dar conto di un ordine verosimile delle cose che è la realtà di esclusiva pertinenza del conoscere umano: la storia civile delle nazioni. La conversione di vero e certo e la reciproca congruenza tra l'evidenza metafisica del vero e la storicità dell'*umana inventio* nel certo, trasposte nel cuore del ragionamento colecciano, significano la possibilità di conciliazione tra regole esterne e regole interne, tra validità universale della norma morale e esistenza concreta del diritto storico e positivo. « Fabbro della Provvidenza, per architettare il mondo delle nazioni, è l'umano arbitrio, il quale essendo di sua natura incertissimo, si determina col senso comune degli uomini intorno alle umane bisogne ed utilità, che sono i due fonti del Diritto naturale delle genti, come dicono i giureconsulti romani »¹⁰⁶. Il diritto naturale delle genti rivendica il suo carattere, a un tempo, di « eternità » e di continua correlazione col tempo, cosicché l'empiricità del fatto non è mai lasciata a un impossibile momento autofondativo, ma è costantemente misurata su una « filosofia dell'autorità »¹⁰⁷ che è l'unica fonte della

¹⁰⁵ Vico, *De uno*, cit., p. 35.

¹⁰⁶ COLECCHI, Q II, p. 236.

¹⁰⁷ « Oltracciò, quando, per le diffinizioni del vero e del certo sopra proposte, gli uomini per lunga età non poteron esser capaci del vero e della ragione, ch'è 'l fonte della giustizia interna, della quale si soddisfano gl'intelletti ... e fu poi ragionata da' filosofi, i quali non provennero che duemila anni dopo essersi le loro nazioni fondate; — frattanto si governassero col certo dell'autorità, cioè con lo stesso criterio ch'usa questa critica metafisica, il qual è 'l senso comune d'esso gener umano ... sopra

« giustizia esterna » e il cui manifestarsi, nella volontà del comando giuridico-politico, è testimoniato dalla storia. « Iurisprudencia omnis ratione et auctoritate nixa est atque ex iis condita iura factis accommodare profitetur. Ratio naturae necessitate, auctoritas iubentium voluntate constat; philosophia necessarias rerum causas vestigat; historia voluntatis est testis. Itaque iurisprudencia universa coalescit ex partibus tribus: philosophia, historia et quadam propria arte iuris ad facta accommodandi »¹⁰⁸.

Non è qui il caso di seguire puntualmente la ricostruzione che il Colecchi fa, con sufficiente fedeltà rispetto al testo vichiano, delle prove « filosofiche » e « filologiche » dell'universalità del diritto naturale delle genti¹⁰⁹. A noi interessa, piuttosto, cogliere la reale portata del giudizio filosofico di Colecchi su Vico. Che non si possa seguire Vico, come egli afferma, in tutte le sue « stirate » etimologie e nei miti « talmente forzati » è cosa ovviamente scontata; che « la filosofia di Vico fu quella di Platone » e che « nel suo filosofare tolse a modello Cicerone » è, altrettanto ovviamente, cosa meno scontata, anche se sono sempre esistite correnti interpretative della filosofia vichiana in chiave neoplatonica o in chiave umanistico-retorica. Più problematico ed anticipatore di più « moderni » motivi appare la collocazione di Vico rispetto a Cartesio. « L'uomo, diceva egli a Cartesio nell'Orazione sul metodo degli studi... non è un'evidenza: la storia, le leggi, l'eloquenza, la morale si rapportano all'uomo; intanto non sempre sono l'opera del raziocinio che conchiude all'evidenza, perché soventi volte si appoggiano sulle congetture, che non sempre partoriscono l'evidenza. Soggiungeva che il punto di partenza della cartesiana filosofia non menava a nulla. Che ha fatto Cartesio col suo *cogito, ergo sum*? Ci ha accertati del pensiero, ci ha assicurati di una cosa della quale lo scettico il più deciso non dubita. Perché non ci ha svelato al cagione del pensiero? Perché non ci ha detto il modo come il pensiero giunge all'essere? Or tali cose s'ignorano, comeché sia noto il pensiero. Cartesio dunque non altro ha fatto che stabilire una verità volgare, della quale non si è mai dubitato »¹¹⁰. Colecchi, così, attribuisce a Vico — sia pur con qualche

il quale riposano le coscienze di tutte le nazioni. Talché, per quest'altro principale riguardo, questa Scienza viene ad essere una *filosofia dell'autorità*, ch'è 'l fonte della 'giustizia esterna' ... Della qual autorità dovevano tener conto gli tre principi della dottrina d'intorno al diritto natural delle genti, e non di quella tratta da' luoghi degli scrittori; della quale niuna contezza aver poterono gli scrittori, perché tal autorità regnò tralle nazioni assai più di mille anni innanzi di potervi provenir gli scrittori » (Vico, *Scienza nuova*, cit., pp. 126-127).

¹⁰⁸ Vico, *De uno*, cit., p. 26.

¹⁰⁹ Q II, pp. 234 e ss. e pp. 253 e ss.

¹¹⁰ Q II, pp. 280-281.

venatura d'idealismo che fa derivare da una presenza di Bruno specialmente nella prima *Scienza nuova* — una distinzione, forse troppo marcata, tra sfera della metafisica come scienza dell'ente¹¹¹ e sfera della fisica che si limita solo ad accettare l'esistenza dell'ente. Solo che Colecchi identifica troppo frettolosamente quella che è una fondamentale intuizione di Vico — « *Veri criterium ac regula ipsum est fecisse* »¹¹² —, che apre e continua ad aprire ancora oggi difficili percorsi interpretativi sul modo di considerare da un punto di vista epistemologico e filosofico il nesso *verum-factum*, con una sorta di filosofia dell'assoluta identità e indivisibilità dell'ente. Malgrado ciò, resta l'acuta ricostruzione interpretativa che disloca Vico lungo la linea che conduce la filosofia moderna alla « svolta » di Kant¹¹³. Cosicché, al di là della non completa capacità interpretativa di penetrare con maggiore efficacia ricostruttiva la filosofia di Vico, Colecchi individua la possibilità di una connessione significativa Vico-Kant. « La legislazione dunque, considerando l'uomo qual è, ne dirige ad usi migliori le passioni, lo riforma e trasmuta in quello che esser deve. Le due massime di Vico pertanto, ben lungi dall'opporci alla legge morale, la confermano viemaggiormente e ne presuppongono l'esistenza »¹¹⁴.

Al di là della palese utilizzazione che Colecchi fa degli argomenti vichiani contro le etiche utilitaristiche, quel che a noi preme evidenziare è il tentativo di ricondurre, attraverso Vico e Kant, alla comune radice razionale (e potremmo dire « trascendentale ») il diritto e la

¹¹¹ « L'uomo in metafisica non è che un fenomeno, e se la fisica ne accetta l'esistenza, la ragione si smarrisce, si perde nell'investigarne la cagione; l'uomo è come il fantasma di un sogno, un fenomeno dell'ente; non si può nulla staccar dall'ente; l'ente è il punto centrale e indivisibile, a cui si appoggia l'universo. Come il punto geometrico genera la linea, la superficie, il solido; nella stessa guisa il punto metafisico produce il mondo. Malebranche diceva che Dio pensa in noi: avrebbe dovuto dir piuttosto che noi pensiamo in Dio; imperocché chi si addentra in Dio, conosce con certezza di non essere: *in metafisica colui avrà approfittato di questa scienza che avrà sé stesso perduto* » (COLECCHI, Q II, p. 281).

¹¹² VICO, *Opere*, vol. I, cit., p. 136.

¹¹³ Colecchi spezza con passione una lancia in favore di Vico, del suo ingegno, della sua originalità che rende merito al pensiero filosofico italiano. E si scorge l'amara riflessione sullo stato della filosofia italiana. « Ma Vico, dobbiamo pur dirlo a gloria d'Italia, Vico è di gran lunga superiore ad Herder, il quale nella sua Storia dell'umanità ha parlato puranche dell'origine e del progresso della civiltà de' popoli. Imperocché se Herder amico della filosofia del senso, vede l'uomo nella natura, e dalla formazione del cristallo, per una ben lunga scala, va sino all'uomo che è la corona dell'organizzazione; Vico, seguace di Platone, con maggior discernimento del Ministro protestante, l'uomo nell'uomo stesso contempla. E se l'analisi di Herder vivamente rallegra l'immaginazione, la sintesi di Vico sembra talmente fatta per l'intelligenza, che il lettore, in onta del suo linguaggio enigmatico e della stranezza delle analogie, viene attirato potentemente dalla magica forza del suo pensiero. Niuno più originale di Vico, e pare che l'originalità dell'italico ingegno (servile imitatore oggidì delle cose straniere) siesi sventuratamente nel Vico spenta » (Q II, pp. 283-284).

¹¹⁴ Q II, p. 284.

morale. « L'unico principio e fine di ogni Diritto è per Vico la virtù del vero. E chiama virtù del vero l'umana ragione, la quale è virtù in quanto combatte con le cupidità: è giustizia in quanto regola e pondera le utilità... L'utilità privata di singolare individuo, o anche nazione, è labile, perché finisce con l'individuo o con la nazione; ma l'eguaglianza delle utilità, che è figlia dell'onestà, non è cosa caduca, è cosa immutabile ed eterna. Le cose caduche non possono produrre l'immutabile, né i corpi dar nascimento a ciò che li trascende »¹¹⁵. Ogni forma di giustizia — sia pur autonomamente riconosciuta nella sua positiva individualità, ma mai astrattamente separabile dal suo commisurarsi a un'idea assoluta della « virtù del vero » — sia essa « retrice » o « equatrice », « distributiva » o « commutativa », trova il suo fondamento nell'onestà, dal momento che « non può esservi giustizia senza morale: conseguenza importantissima, dedotta dal Vico da veri suoi principii »¹¹⁶.

Di estremo interesse appare, poi, l'attenta lettura che fa il Colecchi degli « elementi del giusto diritto » secondo il Vico¹¹⁷: cioè il dominio (la « prudente distinzione in fatti delle utilità, fatta con ragione »), la libertà (« il moderato uso delle cose utili ») e la tutela (« la potenza regolata dalla fortezza »). Ma, ancor più interessante appare l'interpretazione della concezione vichiana del diritto naturale. Posta l'antica distinzione stoica tra diritto naturale « primitivo » e « secondario », e riconosciuta, così, una « parte » del diritto « con cui l'uomo vuole il suo essere » e un'altra « con cui vuole il suo conoscere » — cioè la sezione concernente i principi della natura che reggono la conservazione della specie distinta da quella di una norma razionale che « egualmente tra le genti tutte si osserva » — Colecchi giunge alla conclusione, seguendo Vico, che la seconda parte del diritto domina la prima¹¹⁸: « di guisa che quando Pompeo, impedito

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ Q II, p. 286.

¹¹⁷ Colecchi non cita direttamente il testo, ma è evidente che si riferisce ai *Capita LXXI e LXXII del De Uno*: « Prudens utilitatum destinatio, hoc est destinatio facta ratione, non cupiditate, suadente, gignit dominium; temperatus utilium usus gignit libertatem, quae in aequabili rerum usu consistit; vis fortitudine recta gignit inculpatam tutelam. Dominium est ius disponendi de re ut velis; libertas est ius vivendi ut velis; tutela est ius tuendi te et tua, si velis » (*op. cit.*, p. 75).

¹¹⁸ « Itaque tutela sensuum et affectuum libertas sane sunt ius naturale, quod antiqui interpretes appellant 'prius', et stoicis dicuntur 'primae naturae'; dominium rationis, affectuum aequalitas, tutela consilii est ius naturale eorundem antiquorum interpretum 'secundarium', quod dicunt, et 'naturae consequentia' stoicorum ... Ex tertio hoc Dei beneficio existunt duae iuris naturalis partes; altera, qua homo suum vult esse; altera, qua suum vult nosse ... Illa parte, qua homo vult suum esse, continentur quae stoicis dicunt 'prima naturae', quae respiciunt vitam hominis cum ceteris animantibus communem ... Illa autem parte, qua homo vult suum nosse, quae est vita hominis propria, et nihil aliud est quam nosse; hac parte, inquam, continentur quae

dalla tempesta a partire, disse: *è necessario il navigare, e non necessario il vivere*, erasi questo suo detto una legge che la ragione a tutti gli uomini impone: *è necessario* cioè di operar rettamente, e non *necessario* il vivere. Nella prima parte del Diritto naturale la ragione non riprova, ma permette: nell'altra essa vieta o comanda, e quello che comanda o vieta è immutabile; che anzi per questa seconda parte è immutabile ancor la prima, non potendosi le cose lecite di lor natura vietar con leggi, non essendo in potere di queste di far sí che non sieno permesse »¹¹⁹.

Il kantismo colecciano investe con chiarezza, anche nella struttura espositiva, i nuclei centrali della filosofia giuridica vichiana. « Il Diritto naturale primitivo è, secondo Vico, la materia di ogni diritto volontario; il Diritto naturale secondario ne costituisce la forma, la quale ove manchi, il Diritto volontario è nullo »¹²⁰. Anche l'essenziale distinzione tra legge e legislatore è ben individuata dal Colecchi nell'analisi delle pagine vichiane, là dove si separa la funzione di un ordinamento concettuale che spetta al legislatore, e che è variabile, dalla funzione di un ordinamento « razionale » che è immutabile, nella misura in cui — e qui la lezione del metodo « trascendentale » si fa visibilmente sentire — la « ragione della legge è la uniformità della legge al fatto », per cui « possono sí mutarsi i fatti, e la mente della legge si muta; ma l'uniformità della legge al fatto non si muta mai. Mutati i fatti cessa la ragione della legge; non però si muta e rivolge in contrario. La mente della legge riguarda l'utilità, la quale variando, fa variar la mente; ma la ragione della legge, o l'uniformità della legge al fatto, riguarda l'onestà, e questa è immutabile »¹²¹. Se il campo di accertabilità storica del diritto è garantito dal livello di congruenza tra l'ordinamento e la fattualità, tuttavia è il richiamo a un principio trascendentale — qual è quello della costante possibilità di ricondurre la conversione vero-fatto a una struttura formale del pensiero — che consente di commisurare il grado di accertabilità (e non dunque di subordinarlo) a quello della sua « verità » logico-ideale. Materia e forma della legge, dunque, prudenza del comportamento umano e riferimento a un apriori morale su cui si fonda la validità stessa del diritto: la tradizione vichiana, così, è indubbiamente ricondotta nel solco del razionalismo critico e del formalismo

iisdem stoicis dicuntur 'naturae consequentia' sive 'consentanea', quae ad veram hominis vitam spectant; et describuntur: quae homo agit humanae naturae convenienter, sive convenienter vitae sociali, quibus vera hominis vita conservatur ... Cumque vita hominis longe praestantior sit vita bruti, proinde haec pars posterior iuris naturalis priori dominatur » (*De uno*, cit., pp. 76-79).

¹¹⁹ Q II, pp. 287-288.

¹²⁰ Q II, p. 288.

¹²¹ Q II, pp. 288-289.

etico. « La ragione della legge fa che ella sia vera; il certo della legge la fa vera in parte, e questa parte di vero fanno propria i legislatori... Due sono quindi i fonti della giurisprudenza: la *ragione* e l'*autorità*. Il vero è della ragione, il certo dell'autorità; ma non può l'autorità opporsi in tutto alla ragione, altrimenti le leggi non sarebbero leggi, ma sí mostri di leggi »¹²².

Dall'esame fin qui compiuto delle pagine che Colecchi dedica alla concezione vichiana del diritto, appare con esplicita evidenza il tentativo di identificare la definizione vichiana del diritto naturale « secondario » con la kantiana legge morale. Ma, accanto a questo tentativo di tradurre Vico nelle formulazioni critico-trascendentali di Kant, bisogna riconoscere l'altro tentativo che è quello di trasporre Kant nel linguaggio « storico » di Vico. La legge morale è certo eterna ed immutabile, è certo emanazione della provvidenza, è riconducibile alla validità formale dell'incondizionata norma della ragione, ma il suo riconoscimento è tale solo nella misura in cui si « contamina » nella storia e si misura con l'autonoma libertà dell'arbitrio umano. « Ma per Vico... tutto questo è opera della Provvidenza. Dalla Provvidenza è vero. Fabbro però della Provvidenza è l'umano Arbitrio, che ha per regola la sapienza volgare, la quale è *il senso comune di ciascun popolo o nazione che dirige in società le nostre azioni, sicché facciamo acconcezza con ciò che ne sentono tutti di quel popolo o nazione*. Quando poi le nazioni per commerci, per paci, per alleanze sonosi conosciute, la convenienza del senso comune de' popoli o nazioni tra loro, è per Vico, *la sapienza del genere umano*. Or il senso comune di tutt'i popoli e di tutte le nazioni, il quale deve dirigere in società le nostre azioni, acciò si accordino con tutto ciò che ne pensa il genere umano: che altro può esser mai se non è la legge morale? »¹²³.

Anche se Colecchi non cita direttamente i passi nei quali Vico polemizza apertamente con il giusnaturalismo seicentesco¹²⁴, e fa solo un riferimento alla distinzione vichiana tra « diritto naturale de' Giureconsulti » e « diritto naturale de' filosofi »¹²⁵, tuttavia a noi sembra possibile poter concludere sulla percorribilità di una ipotesi dalla quale eravamo innanzi partiti: se la legge morale è riconoscibile nella concezione vichiana del diritto naturale e se in questa concezione sono visibili elementi di non contrapposizione, anzi di integrazione, tra ragione teoretica e ragione pratica, allora con Vico — oltre l'*impasse* del trascendentalismo rinserrato nei limiti della logica e

¹²² Q II, p. 289.

¹²³ Q II, pp. 297-298.

¹²⁴ Cf. i capovv. 311 e 313 della *Scienza nuova*, cit., p. 110.

¹²⁵ Q II, p. 298.

del sapere scientifico ed incapace di ampliarsi al mondo della conoscenza storica — la « normatività » della ragione, la dimensione del « vero », s'incontrano, senza salti logici e senza riduzioni astratte, con la « misura » della storia, con l'oggettivazione individuale e individuata, col « certo » del senso comune da cui s'origina quel « diritto natural delle genti » che è « uscito coi costumi delle nazioni »¹²⁶.

Non a caso, dunque, Colecchi era partito da quelle « degnità » VI e VII, nelle quali Vico assegna alla filosofia la considerazione dell'uomo « quale dev'essere » e alla legislazione quella dell'uomo « qual è », riproponendo, in tal modo, l'essenza fondamentale, epistemologica e gnoseologica, del nesso *verum-factum*. A lui, che nella scuola e nella vita, adduceva luminosi esempi di coerenza morale e di convinzione profonda in un ideale etico-politico, non poteva certo sfuggire quella dimensione della filosofia come « scienza del dover essere » accanto alla « dimensione critica della storia, affidata alla legislazione e alla filologia scienze dell'essere, individuandone il rapporto indissolubile che del nesso filosofia-filologia-legislazione determina il contenuto etico-politico strettamente legato al principio gnoseologico del *verum-factum*, in quanto il rifiuto dei ' filosofi monastici '... non può disgiungersi dalla polemica contro la ' boria delle nazioni e dei dotti ' »¹²⁷.

All'incrocio delle fondamentali acquisizioni del pensiero moderno, Vico e Kant, mostra di sapersi collocare l'attività di questo straordinario filosofo « minore » (troppo spesso sacrificato nell'impetosa economia di una tradizione storiografica volta solo ad illuminare le vette eccelse). Se con Kant egli resta convinto della « rivoluzione » che ha posto al centro dell'universo il soggetto nella sua autonomia conoscitiva e nella sua libertà morale, con Vico entra in quel terreno inesplorato (avendo i filosofi finora « contemplato la divina provvidenza per lo sol ordine naturale ») dell'essere storico degli uomini che è quello « d'esser socievoli ». « Alla qual Iddio provvedendo, ha così ordinate e disposte le cose umane, che gli uomini, caduti dall'intiera giustizia per lo peccato originale, intendendo di fare quasi sempre tutto il diverso e, sovente ancora, tutto il contrario... per quelle stesse loro diverse e contrarie vie, essi dall'utilità medesima sien tratti da *uomini* a vivere con giustizia e conservarsi in società, e sí a celebrare la loro natura socievole; la quale... si dimostrerà essere la vera civil natura dell'uomo, e sí esservi diritto in natura »¹²⁸.

¹²⁶ VICO, *op. cit.*, *ibidem*.

¹²⁷ Così il TESSITORE, *Momenti del vichismo giuridico-politico tra '700 e 800, in Comprensione storica e cultura*. Napoli 1979, p. 22.

¹²⁸ VICO, *Scienza nuova*, *cit.*, p. 6.

La storiografia non può basarsi sulle ipotesi filologicamente troppo ardite o sulle astratte previsioni e non possiamo sapere, perciò, se la analisi che Colecchi si accingeva a fare dei sistemi filosofici dell'idealismo sarebbe andata al di là dei non certo esaurienti e approfonditi spunti dedicati all'estetica di Hegel. Una constatazione è comunque lecito sottolineare ed è il punto fermo — rispetto a cui lo stesso Colecchi si attesta — dal quale muoverà la filosofia tardo-ottocentesca quando tenterà di innestare le basi per un rinnovato compito della filosofia sui tentativi di superamento e allargamento del metodo critico al mondo storico. E tali basi possono ben rivendicare una loro, sia pur parziale, legittimazione nell'intuizione vichiana della « congruenza » di logica e storia che non fosse ridotta né a metafisica, né a primato ontologico, né a conciliazione dialettica e, tanto meno, a irrelata riconduzione dell'oggetto storico all'immediatezza empirica del soggetto ¹²⁹. È la *via crucis* del postkantismo e del posthegelismo che ancora oggi viene percorsa verso il ritrovamento di un senso del mondo e della storia che eviti le opposte secche dello scetticismo e del dogmatismo.

GIUSEPPE CACCIATORE

¹²⁹ Vogliamo riferirci alle fondamentali ed estremamente significative posizioni che Vico riassume nell'ormai famoso capoverso 349 della *Scienza nuova* (cit., p. 126).