

FRANCESCO MARINO

# La Filosofia dell' identità

di SIMONE CORLEO



PALERMO  
GUSTAVO TRAVI - EDITORE  
1920



FRANCESCO MARINO

# La Filosofia dell' identità

di SIMONE CORLEO



PALERMO  
GUSTAVO TRAVI - EDITORE  
1920

*Proprietà letteraria riservata*

---

---

## PREFAZIONE

*La filosofia dell'identità di Simone Corleo, esposta nelle sue opere principali: "Filosofia Universale" e "Il sistema della Filosofia Universale o Filosofia dell'identità", costituisce, senza dubbio, una delle produzioni più tipiche e più geniali del pensiero contemporaneo siciliano.*

*Per quanto, infatti, il sistema del Corleo non possa incontrare la simpatia di tutti i pensatori e gli scienziati, è però certo che la dottrina, che ha per base il principio di identità, rivela l'importanza e la portata di un avvenimento scientifico di un ordine non addirittura trascurabile.*

*Nostro compito in queste pagine è quello di riassumere, a larghi tratti, le idee e le conclusioni fondamentali del sistema del Corleo, la cui meditazione, più che lettura, reputiamo necessaria e indispensabile a chiunque voglia formarsi un concetto esatto delle capitali questioni poste dal pensiero filosofico ed il modo come il nostro filosofo le risolve.*

*All'esposizione facciamo seguire alcune note critiche su tutto il sistema, da un punto di vista generale considerato, e sui due concetti fondamentali dello stesso sistema:*

- 1. la legge del pensiero è l'identità;*
- 2. la rettificazione dell'idea di sostanza.*

*Siamo ben lungi dal supporre di avere corrisposto adeguatamente al compito propostoci, per quanto ci fossimo ingegnati di fare del nostro meglio per conciliare la brevità con la fedeltà e la chiarezza.*

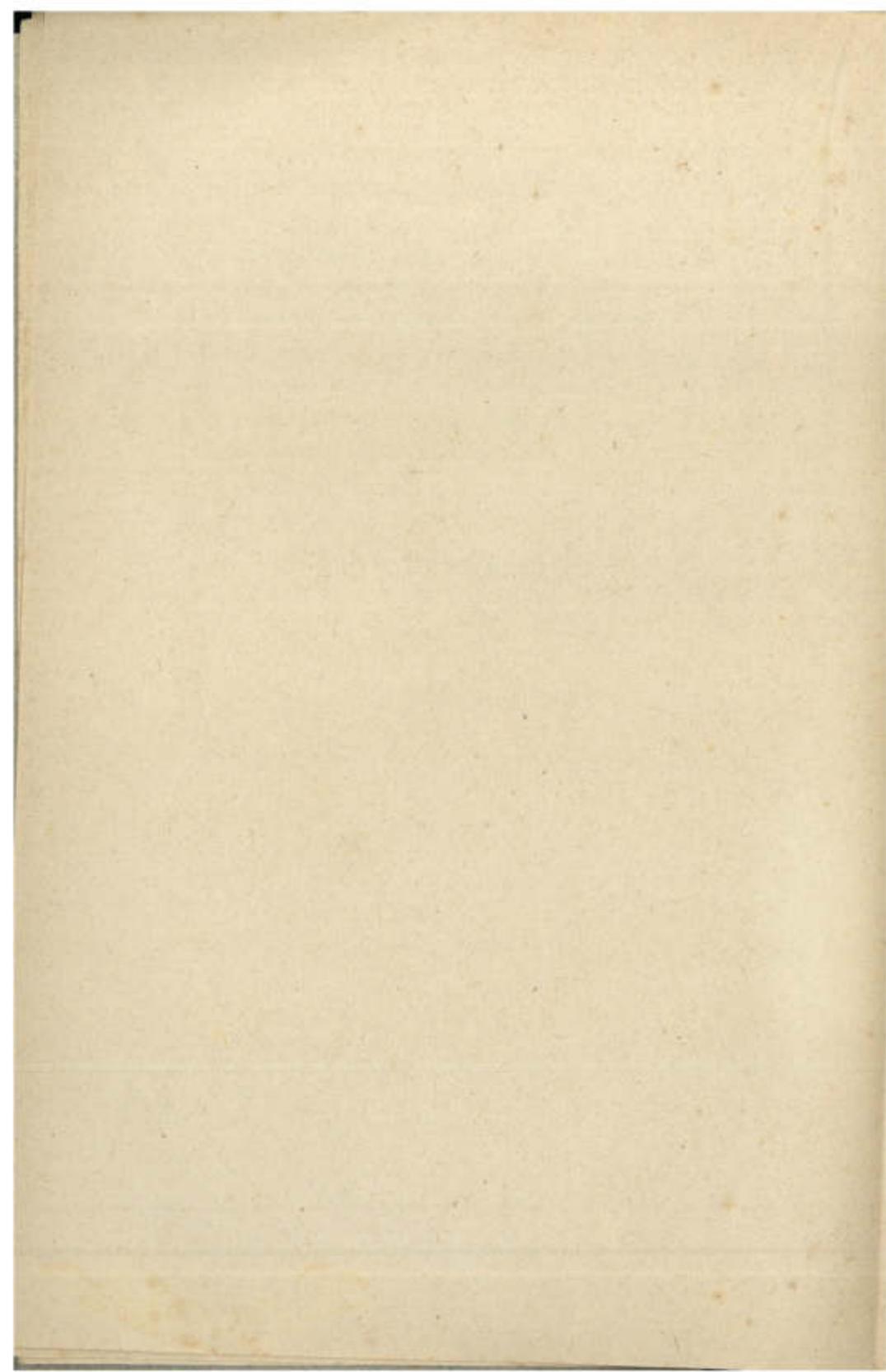
*E saremmo lieti, se queste pagine riuscissero a suscitare un maggiore interesse per la cultura siciliana, e nello stesso tempo invogliassero qua e là qualcuno a leggere per disteso le opere del Corleo; così avremmo reso omaggio alla memoria del nostro filosofo e la nostra fatica sarebbe ben compensata.*

*Palermo, 10 agosto 1919.*

*F. M.*

---

INTRODUZIONE



---

---

## LA FILOSOFIA IN SICILIA NEL SECOLO XIX

In Sicilia, fin dai tempi più remoti, la filosofia è stata coltivata sempre con amore, e spesso anche con originalità di pensiero. Ciò, grazie ai pregiati studi dei ricercatori dell'antichità, è ormai da tutti riconosciuto, almeno per quanto spetta il passato; noi altrettanto possiamo dire per quanto riguarda il secolo XIX, come passo passo andremo vedendo.

Presso di noi la filosofia ha avuto uno svolgimento storico non mai interrotto e possiamo francamente affermare che non vi sia sistema, il quale non abbia avuto anche qui distinti cultori. Certamente non si trova sempre il sistema originale, genuino, ma, sebbene le tradizioni e il movimento della nostra filosofia si connettono con il movimento filosofico che di più si accentua in Europa, pure non manca mai di avere un aspetto proprio, assai importante e di grande interesse.

Tra i vari sistemi filosofici, però, furono con maggior diligenza, continuità e novità di vedute, studiati di preferenza i dinamici. E il bisogno di rinnovare il dinamismo si impone sempre più fortemente, quando in Germania si

sostengono i diritti della speculazione filosofica senza non trasmodare nelle illusioni dell'idealismo o avvilupparsi in un crudo materialismo, ed in Francia con fine ed elaborata dialettica si diffondono le dottrine dello spiritualismo.

La Sicilia, pur restando chiusa nelle aspirazioni della sua indipendenza ed autonomia, tuttavia dal 1812 in poi cercò sempre più accostarsi alla vita italiana, e la letteratura e gli studi del secolo XIX assunsero carattere politico vero e proprio; cosicchè l'ardore degli studi è forse venuto un po' meno, perchè distratto dalle cose civili e dalle fazioni politiche. (1).

Nella storia della filosofia contemporanea di Sicilia è avvenuto quello stesso che nella filosofia contemporanea delle altre nazioni, e specialmente delle altre parti d'Italia, " tranne quanto riguarda alla scuola Miceliana, dice Vincenzo Di Giovanni, la quale è stata tutta cosa nostra ". (2).

Il secolo XIX cominciò da per tutto quasi col sen- sismo filosofico, al quale fu opposto l'idealismo, o meglio il psicologismo spiritualista scozzese, francese, italiano, tedesco del primo trentennio del secolo; poi al psicologismo si oppose l'ontologismo sotto nome diverso, cioè di filosofia dell'Assoluto in Germania e in Francia, di filosofia dell'Essere o della Creazione in Italia, dove colui che in questo secolo iniziò una filosofia in gran parte originale, pur riconnettendola alla speculazione dei filosofi stranieri fu, Pasquale Galluppi.

Coloro però che risvegliarono vero interesse per gli studi filosofici, ed elevarono il pensiero italiano dal tomismo

(1) *V. Di Giovanni* — Storia della filosofia in Sicilia, v. II., p. 8.

(2) *Op. cit.*, p. 15.

scolastico, professato nelle scuole dei Gesuiti, a ricerche più libere, furono Antonio Rosmini e Vincenzo Gioberti; ma tutti e due questi pensatori risentono da un lato l'influenza dello spirito della filosofia moderna, dall'altro quella delle dottrine scolastiche. Tale contrasto si intravede specialmente in Gioberti, che nelle prime sue opere identifica filosofia e religione, ammettendo una facoltà superiore alla ragione, che ha per oggetto il soprannaturale. Ed il professor Cosentini a proposito giustamente osserva che non deve destare meraviglia, se il Cousin abbia detto con troppo esclusivismo, che allora il pensiero italiano era *nei lacci della teologia*.

Ma dopo il 1849 incominciò la reazione alla filosofia giobertiana: s'intese il bisogno che la ragione fosse libera dall'autorità religiosa, libera da ogni legame colla teologia, tanto che lo stesso Gioberti nelle sue opere posteriori modificò le sue dottrine, che sono non l'evoluzione di quelle anteriori, ma piuttosto l'antitesi, e rivelano il predominio dell'elemento razionale sul dommatico e sul teologico.

D'allora in poi si delinearono due tendenze filosofiche interamente opposte tra loro: da una parte quella delle scuole di Rosmini e di Gioberti; dall'altra il razionalismo con gli Egheliani, i Kantiani, gli Scettici, e mentre costoro rigettano il principio della tradizione nazionale, i difensori della prima tendenza esagerano, sino a considerare la filosofia tedesca come negazione dei principi religiosi e morali e anche della scienza. (1),

In seguito l'idealismo rosminiano e l'ontologismo giobertiano si sono andati sempre più assottigliando, mentre nel

---

(1) F. Cosentini — La filosofia italiana contemporanea, pp. 7, 8.

campo razionalista hanno acquistato maggior incremento e vigore due scuole che si contendono il predominio filosofico. La scuola *neokantiana*, che cerca di rimodernare e completare la dottrina kantiana con una più accurata e profonda analisi psicologica, e la scuola *positivista* che cerca di connettere il sapere filosofico alle risultanze delle investigazioni scientifiche, rispetto ad ogni ramo delle scienze naturali e sociali, e così la filosofia diventa sintesi suprema e organizzatrice di tutte le scienze.

Queste in sintesi le vicende della filosofia in Italia durante il secolo XIX; lo stesso movimento osserviamo in Germania, in Inghilterra, ed in Francia.

Identici atteggiamenti notiamo in Sicilia in tutto quasi questo secolo. Coi miceliani si ebbero i sensisti, dopo questi i psicologisti e gli ontologisti, legati dai Tradizionalisti in una catena che comincia dallo Accordino, segue Vincenzo Tedeschi Paternò Castelli, Salvatore Mancino, Benedetto D'Acquisto, Padre Giuseppe Romano, Gioacchino Ventura e finisce con Simone Corleo e Vincenzo Di Giovanni.

Così nei primi anni del secolo XIX, venuti meno i più arditi e vigorosi Miceliani, ebbero voga in Sicilia le dottrine della scuola sensista lockiana e condillachiana, quantunque assai temperate e corrette; difatti, dopo la pubblicazione del primo tomo delle *Institutiones philosophicae*, con cui Giacomo Sciacca si rivela oppositore del sensismo, perchè nella sua opera se pure si comincia dalla percezione del senso, questa va compiuta dalla coscienza e dalla ragione, (1) ecco Giuseppe Donzelli da Paternò, che va-

---

(1) *Di Giovanni*—Storia della filosofia in Sicilia, Vol. II, pp. 59, 60; Prelezioni di filosofia, p. 260.

gheggia una *Istituzione di metafisica sul gusto di Locke, Condillac, Bonnet*, in cui partendo dalle sensazioni che sono "i primi elementi delle nostre cognizioni (p. 131)" insegna che "l'analisi è il mezzo il più facile e il più sicuro che noi abbiamo per conoscere la verità", rilevando che tutti coloro che se ne sono serviti, ne hanno ricavato molto profitto, perchè nelle loro ricerche hanno sostituito gli oggetti sensibili agli astratti, l'esperienza alle sottigliezze e l'esame all'autorità. (1).

Colui però che seguì nei principi fondamentali la scuola sensista fu il Can. Giuseppe Accordino da Patti, il quale, mentre Melchiorre Gioia nell'Italia settentrionale favoriva il sensismo della scuola francese, pubblicava a Messina nel 1822 tre volumi di *Elementi di filosofia*, con cui si rivela appartenente alla scuola del Condillac e del Tracy. (2).

Verso il 1830 alla scuola sensista succede il psicologismo eclettico che si fa strada in tutta la Sicilia e vi regna per un ventennio, dapprima con gli *Elementi di filosofia* di Vincenzo Tedeschi Paternò Castelli di Catania e poi con gli *Elementi di filosofia* di Salvatore Mancino di Palermo.

L'uno e l'altro meritavano le lodi e la stima dello stesso Cousin, che con piacere vedeva divulgare la sua dottrina nella nostra Sicilia. Abbiamo detto che per un ventennio circa l'eclettismo fu ufficiale in Sicilia, perchè verso il 1850 dovette cedere all'ontologismo, che risvegliò le tra-

---

(1) *Donzelli* — Piano analitico d'istituzioni metafisiche, p. 102.

(2) *Di Giovanni* — Storia della filosofia in Sicilia vol. II, p. 71; *Prelezioni di filosofia*, p. 261.

dizioni Miceliane, come di scuola nata in Sicilia e ben confermata, dice il Di Giovanni, all'indole dell'ingegno siciliano. La scuola ontologica è venuta su in questo secolo per opera esclusiva dell'illustre Benedetto D'Acquisto, concittadino del Miceli, il quale, precedendo di qualche anno il Gioberti, nei suoi *Elementi di filosofia fondamentale* (1835), pone a fondamento di tutti i problemi della filosofia il *principio di creazione*. Tutta la sua dottrina ripete ed espone in sintesi stupenda nel *Sistema della Scienza Universale* colla quale opera il D'Acquisto ha lasciato un bel monumento della filosofia in Sicilia a metà secolo del XIX. (1). A questa scuola ontologica siciliana appartennero pure il De Castro, Paolo Morello, Antonino Franco ed in ultimo Padre Giuseppe Romano con le sue due opere: *La scienza dell'uomo interiore* (1840) ed *Elementi di filosofia* (1853).

Seguace della scuola tradizionalista in Sicilia, sebbene non possa considerarsi come siciliano perchè, nato in Palermo, visse quasi sempre fuori della Sicilia, abbiamo Gioacchino Ventura, che, come dice il Ferri (2), " fu un fervido tomista e tradizionalista, la cui opera fu tutta intesa a rinnovare nella filosofia le risoluzioni già date da San Tomaso; e questo è il suo carattere speciale e la sua parte nella scuola cui si addisse: egli ricondusse la scuola tra-

---

(1) *Di Giovanni* — Sullo stato attuale e sui bisogni degli studi filosofici in Sicilia, p. 52; Storia di filosofia in Sicilia, p. 245; Prelezioni di filosofia, p. 263.

(2) *Ferri* — Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie aux XIX siècle, T. II, p. 312.

dizionalista al Tomismo e alla Scolastica, ovvero fuse insieme l'una con l'altra<sup>1)</sup>. Gli altri seguaci di questa scuola tradizionalista in Sicilia furono tanto pochi e di tanto poco valore che neppure vale la pena nominarli.

Nello stesso modo pochissimi seguaci possiamo segnare della scuola detta *positiva* e scuola *critica*; alla prima appartiene Simone Corleo, il quale si accosta involontariamente al metodo della scuola positiva, mentre nelle conclusioni è un ontologista perfetto, quantunque possa apparire un pensatore originale con la sua filosofia dell'identità, in cui si crogiolò tutta la sua vita, e che è una monadologia tutta meccanicamente costruita, in cui Dio e l'anima rimangono puri nomi, e non c'è logica che possa giustificarli. (1).

Senza dire dei viventi, i quali tra il secolo XIX e il XX stanno a dimostrare che quest'Isola non cede a nessun'altra nazione nè ad alcun'altra parte d'Italia nel culto dei nobili studi e delle filosofiche discipline, la cui storia fra noi corre da Empedocle ad oggi, con Vincenzo Di Giovanni, seguace della scuola del Gioberti, almeno nel campo metafisico, ed ammiratore entusiasta della scuola del Miceli, noi completiamo questo quadro sintetico della filosofia in Sicilia nel secolo XIX, per venire alla filosofia del Corleo.

Nell'accennare alle varie vicende che la filosofia ha avuto in Sicilia in quel periodo, abbiamo fatto menzione solo delle figure più eminenti e veramente rappresentative, essendoci proposti solamente di rilevare che il pensiero filosofico in Sicilia ha seguito sempre le stesse vicende e lo stesso svolgimento che ha avuto nelle altre parti d'Europa e d'Italia, rivestito però di un carattere proprio della cultura siciliana.

(1) G. Gentile — Il tramonto della cultura siciliana, p. 140.

## CENNI BIOGRAFICI DEL CORLEO

Prima di cominciare l'esposizione delle idee fondamentali del sistema filosofico di Simone Corleo, crediamo opportuno ed interessante dare alcuni cenni sulla sua vita per mostrarne l'originalità tipica, il carattere personale, gli studi fatti ed il modo come concepì il suo sistema in un ben definito ed ordinato quadro, che successivamente svolse nell'ordine prestabilito. Noi anzi ci eravamo proposti di fare una biografia ampia e completa, servendoci dell'*autobiografia* che il Corleo lasciò inedita, dove avremmo potuto attingere delle numerose ed interessanti notizie, che meglio ci avrebbero fatto conoscere il nostro filosofo.

Abbiamo però dovuto rinunziarvi, perchè la famiglia del Corleo, presso cui trovasi il manoscritto inedito, non ce ne ha permesso neppure una semplice lettura, ed in questi pochi cenni di biografia ci siamo valse del Discorso commemorativo pronunziato il 5 giugno 1909 in Salemi dal professor Francesco Orestano, in occasione del trasferimento della salma del Corleo nel Pantheon di quella città, e pubblicato nella sua opera "*Gravia Levia, Roma, 1914*"; e del cenno biografico che La Grassa fa del Corleo nel fascicolo I, anno II, della Rassegna Siciliana: *La Filosofia*, fondata dallo stesso Corleo.

Simone Corleo nacque a Salemi il 2 settembre 1823 e, dopo 68 anni di vita indefessa e laboriosa, morì in Palermo il 1° marzo 1891.

Egli passò gli anni nel culto delle discipline scientifiche e filosofiche, e il suo genio si rivela in cento opere e monografie, tutte dirette ad accrescere il patrimonio delle conoscenze scientifiche ed a migliorare le condizioni morali ed economiche del popolo.

In lui fu istintiva la tendenza e l'amore allo studio delle scienze filosofiche, tanto che a 12 anni appena corresse il maestro che gli aveva fatto una prima lezione di logica per giudicarlo della sua promovibilità alla classe di filosofia. Pochi anni appresso, nella pubblica solenne *conclusione* teologica tenuta nella cattedrale di Mazara del Vallo, egli enunciò una sua originale dimostrazione del carattere divino della religione cristiana, fondandosi sulla santità della morale, contro le solite distinzioni che allora la teologia ufficiale faceva tra fede storica umana e fede divina. A 20 anni appena concepisce la prima opera, cui dà il titolo di *Meditazioni filosofiche* in due volumi, la cui pubblicazione avvenuta nel 1844 si arrestò al solo primo fascicolo, perchè gli venne meno l'aiuto che egli sperava dal governo borbonico.

Nel 1846, a 23 anni, non ancora laureato, comincia a dettare lezioni di filosofia e di matematica nel seminario di Mazara del Vallo, dandovi prove di forte ingegno e di non comuni attitudini didattiche. Egli degli anni trascorsi nel seminario di Mazara, dove andò a compire gli studi classici iniziati nel collegio gesuitico di Salemi, conserva sempre grata memoria, come si rivela dalla lettera seguente

che da Palermo il 10 dicembre 1888 indirizzò al Rettore del Seminario di Mazara, Can. Daniele Aiello:

*Ill.mo Signor Rettore,*

Con la sua lettera del giorno 30 novembre, a me pervenuta l'altro ieri, V. S. mi ha dato la più bella e desiderata occasione di offrire non una come mi chiede, ma tutte le cosuccie mie a codesto Vescovile Seminario, dove passai i miei primi anni di studio e dove diedi poi le mie lezioni pubbliche. V. S. ha evocato le più grate mie memorie nella gentile sua lettera, e ne La ringrazio.

Le spedisco in due pacchi postali le seguenti opere ed opuscoli per metterli nella Biblioteca di cotesto Seminario:

1. Filosofia universale, voll. 2, 1860-63;
2. Ricerche su la natura dei creduti Fluidi Imponderabili (edizione esaurita, copia rara);
3. Ricerche su la Natura della Innervazione con applicazioni ecc., 1857;
4. Il sistema della Filosofia universale, ovvero la Filosofia dell'Identità, 1859;
5. Storia dell'Enfiteusi dei terreni ecclesiastici in Sicilia, 1871;
6. Tragedie e discorsi, 1869 (2<sup>a</sup> edizione);
7. Sull'ordinamento della P. Istruzione in Italia, considerazioni e proposte, 1878;
8. I doveri temporanei ecc. - Tesi per concorso alla cattedra di Filosofia morale, 1863;

9. Orazione per l'apertura degli studi della R. Università di Palermo, 1864;

10. Lettera all'avv. Mari sulle corporazioni religiose di Roma, 1872;

11. Discorso sull'Istruzione superiore detto alla Camera dei deputati, 1883;

12. Ragioni per la Cattedra di Filosofia morale sui premi Angioini, 1865;

13. Progetto per un'adeguata costituzione siciliana, 1848 (edizione esaurita, copia rara);

14. Elogio funebre di Re Vittorio Emanuele II, 1878;

15. I principî direttivi delle tasse italiane, 1874;

16. Garibaldi e i Mille in Salemi, 1886;

17. Le differenze tra la Filosofia dell'Identità e l'odierno positivismo, 1887;

18. La politica ecclesiastica conveniente all'Italia, 1887;

19. Le origini diverse del socialismo cristiano antico e presente, e del socialismo dottrinario odierno, 1887;

20. I criteri per una legge sull'Istruzione superiore, 1888;

21. L'insegnamento elementare in Italia, 1884;

22. Collegio plurinominale o uninominale?, 1886;

23. Modificazioni alla legge elettorale, 1887;

24. Sul riordinamento dell'imposta fondiaria, 1883;

25. L'attuale disegno di legge sulla tassa fondiaria, 1885;

26. Il parlamentarismo presente e il futuro, 1885,

27. La magistratura giudiziaria in Italia, 1884;

Alcune copie sono assai guaste all'esterno. Ma con una buona legatura vi si può rimediare. Non ne ho migliori. In alcune di esse ho segnato qualche mio speciale

ricordo. Sopra di tutte ho scritto l'offerta al seminario con la mia firma, per secondare pure il suo desiderio.

Con profonda osservanza.

Il suo dev.mo  
Simone Corleo.

Questo grato ricordo, che egli conserva sino all'ultimo giorno di sua vita, dà prova di uomo eminentemente serio, di forti principi e di carattere, perchè gli onori e le glorie di una splendida carriera percorsa non glielo fanno nè scemare, nè obliare.

Conseguita la laurea in medicina nel 1848, si entusiasma alla notizia della rivoluzione scoppiata in Palermo il 12 gennaio di quell'anno e anelante all'indipendenza ed all'autonomia insulare, che fu il *porro unum* del liberalismo siciliano fino alla disfatta della rivoluzione del 48, il Corleo scrive e pubblica un opuscolo: *Progetto per un' adeguata costituzione siciliana*. Da quando era stata abolita la costituzione siciliana e pesava sul collo dei siciliani il giogo borbonico non mancarono mai i motivi per sentire come diminuita la propria dignità di Stato indipendente e lamentare disparità di trattamento da Napoli. Molte testimonianze di scrittori dell'epoca potremmo riferire, ma per non distrarci in lunghe digressioni, è necessario astenercene.

Il Corleo comincia ad esercitare la professione di medico che gli dà occasione di fare delle importanti osservazioni e di portare un contributo molto rilevante nel campo delle scienze mediche e terapeutiche. Frattanto elabora nella sua mente il primo lavoro di introduzione scientifica

al sistema filosofico che Egli ha concepito nella sua mente e nel 1852 pubblica l'opera: *Ricerche sulla vera natura dei creduti fluidi imponderabili*, in cui fa l'applicazione positiva sperimentale del suo sistema filosofico cominciando dalle scienze fisiche: copia rara, come il Corleo stesso ha dichiarato. In questa sua opera il Corleo sostiene che la necessità dei concetti e dei risultati ontologici non dipende dagli attestati singoli dell'esperienza, e in fine dimostra che non scorge alcun bisogno di ammettere forze motrici al di fuori dell'attrazione universale, e tutti i fenomeni di luce, di calore, di elettromagnetismo, di vitalità derivano dalla materia stessa osservabile, sono *stati* della medesima e non forze *sui generis*, nè appartenenti ad esseri suppositizi dotati di caratteri incomparabili con la comune aggregazione delle sostanze. Su queste dimostrazioni egli ritorna a trattare a lungo nelle sue maggiori opere filosofiche.

Ma la sua mente è instancabile e non desiste mai dal fare l'applicazione continua dei suoi fondamentali principi nel campo della fisiologia e della biologia. Le scienze in sul primo loro nascere ricorrevano a tante sostanze speciali, quanti erano i fenomeni che volevano spiegare. Perciò le scienze *biologiche* pensarono ad un *fluido nerveo* imponderabile, sia elaborato nell'encefalo, sia proveniente da un fluido cosmico universale, con cui pretesero darsi ragione dei fenomeni dell'innervazione, come le scienze fisiche con altri imponderabili pretesero spiegare i fenomeni della luce, del calore e dell'elettro-magnetismo.

Taluni, schivi dall'ammettere ipotesi, si sono contentati di relegare tra i misteri della natura il mezzo con cui si trasmette la sensazione dall'estremità periferica al centro

nervoso, e da questo il movimento ai muscoli ed alle pareti vascolari. Il Corleo consacra di proposito un suo lavoro per combattere l'idea di un particolare fluido, che pubblica nel 1857 con il titolo: *Ricerche su la vera natura della innervazione con applicazioni fisiologiche, patologiche e terapeutiche*, dove dimostra che l'innervazione, nelle sue origini, nella sua propagazione e nei suoi effetti, non è altro che uno stato speciale di disquilibrio molecolare organico raccolto sui nervi, radunato e moltiplicato nel centro.

Ora chi non vede quale forte passione per gli studi, e quale fibra resistentissima non avesse il Corleo, quando si pensa che nel 1852 pubblica il *Saggio sui creduti fluidi imponderabili*, dal 52 al 54 è dedito all'insegnamento nei collegi Vittorino e Stericoso di Palermo, nel 1855 va a nozze e, trasferitosi a Salemi, trova tempo per potere esercitare la professione di medico, accudire affettuosamente alle cure della famiglia, le cui responsabilità erano aumentate perchè già divenuto padre, dedicarsi alla direzione di una vasta e prospera azienda agricola, trovar modo come preparare nel breve spazio di poco tempo la seconda sua opera filosofica: *Ricerche su la vera natura dell'innervazione*, della non indifferente mole di ben 500 pagine.

Intanto si approssimano i giorni tempestosi del 60 ed il Corleo, nobile figura di vero patriotta e sincero liberale, precorre gli eventi; l'8 aprile 1860, dalla sua casa sventola il tricolore e proclama la "decadenza dei Borboni e l'unità d'Italia sotto lo scettro di Vittorio Emanuele". E mentre gli animi nobili attendevano con ansia il giorno fatidico, il genio della rivoluzione vegliava sui destini di Italia ed a un mese di distanza Garibaldi batteva alle porte di

Salemi, trovando il Corleo infermo, ma con il cuore e la mente votato al conseguimento degli ideali della Patria. Egli in quelle turbolentissime e fortunate giornate diede innumerevoli prove di coraggio civile e di senno profondo, per cui si cattivò la simpatia e la fiducia del popolo di Salemi, che lo acclamò Governatore, e questa carica poi gli fu convertita in quella di Presidente del Consiglio Civico per l'editto di Garibaldi del 15 Maggio 1860. E senza che gli avvenimenti politici e le tumultuose agitazioni di quell'epoca lo avessero per poco distratto dai suoi studi filosofici, Egli alla ricerca assillante delle proposte più eque e più adatte per il miglioramento delle condizioni economiche e politiche del popolo, accoppia la rettificazione del volgare comune concetto di sostanza per farne larghissime applicazioni nelle varie branche delle discipline filosofiche, accoppia il pensiero tormentoso di trovare soddisfacente soluzione ai due fondamentali problemi della scienza che egli si propone di risolvere, cioè: 1° donde nascono le verità assolute, e che relazioni esse hanno con l'empiriche; 2° l'ideologia corrisponde all'ontologia?; difatti proprio nel 1860 per i tipi di Lo Bianco in Palermo pubblica il 1° Volume della sua maggiore e più importante opera intitolata: *Filosofia Universale*. Sembrerebbe che le più ardue ricerche della fisiologia, della psicologia e della filosofia in genere e la elaborazione di questa sua principale opera avessero tenute e concentrate in un solo pensiero tutte le attività intellettuali del Corleo; invece Egli, mentre è assorto in questi problemi di filosofia, si occupa pure di letteratura, di politica e di economia e nel 1861 pubblica a Torino la 1ª edizione di 4 sue Tragedie seguite da un discorso

sui *Gracchi*, sul comunismo e sul massimo limite della proprietà; nel 1869 per i tipi del Giornale di Sicilia fa una 2<sup>a</sup> edizione di queste sue tragedie, a cui ha aggiunto un Discorso sulla tragedia italiana. Intanto il Collegio di Calatafimi gli conferisce l'onore di averlo suo rappresentante al primo Parlamento del Regno d'Italia, ed egli, senza punto interrompere l'orditura dei suoi forti pensieri filosofici, assume il mandato rivelando una profonda competenza come uomo di stato, come giurista e come economista, per cui Quintino Sella e Michele Amari lo proclamarono *benemerito della intera Nazione*.

Nel 1862 gli viene conferito l'incarico dell'insegnamento della Storia della Filosofia nell'Università di Palermo e, mentre nel 1863 cura la pubblicazione del secondo volume della Filosofia Universale, vince con prova meravigliosa le due cattedre vacanti presso l'Università di Palermo di Storia della Filosofia e di Filosofia morale; consegue la prima per titolo, la seconda per esperimento trattando brillantemente la tesi: *I doveri temporanei hanno origine, forza obbligatoria e durata nei doveri assoluti*. Nominato Professore ordinario nel 1864 ed incaricato di fare l'orazione per l'apertura degli studi della R. Università di Palermo, per ben ventisette anni insegna filosofia morale con vero spirito di apostolo, cattivandosi la simpatia del fiore dell'intellettualità palermitana, che accorrevano ad ascoltare la sua parola eloquente e piena di fascino irresistibile.

Intransigente nell'adempimento dei propri doveri e perfetto modello di integrità e di virtù, il Corleo fu grandemente stimato, come risulta da tutte le varie cariche che il giusto apprezzamento e la sentita riconoscenza dei citta-

dini gli ha conferito: *Presidente del Consiglio di perfezionamento della " Società di Scienze naturali ed economiche "*, *Rettore della R. Università*, più volte *Deputato al Parlamento*. Tutte le molteplici produzioni letterarie, i discorsi, le conferenze sugli argomenti più vari di filosofia, di etica sociale, di pedagogia, di politica economica, scolastica ed ecclesiastica, di sociologia, di legislazione parlamentare, di medicina, di igiene etc. rivelano quanto sia formidabile l'ingegno di quest' uomo, che ovunque fissa lo sguardo, vi apporta sempre luce, precisione, ordine, coerenza superiore ad ogni individuo che possa avere competenza profonda in merito ad ogni singola quistione stessa.

Ma egli vive per il suo sistema, su cui incessantemente riflette e medita, mirando di ridurlo a maggiore unità e a più rigore logico, più compatto e più comprensibile. La filosofia, il suo sistema filosofico, dice il Prof. Orestano, è nel tempo stesso la più alta espressione e la più cosciente organizzazione e disciplina della personalità del Corleo. Ed Egli sommamente preoccupato che non tutti riescano a comprendere tutta la virtù creatrice ed ordinatrice di un pensiero, di un' idea, di un principio, accorgendosi che tutto il suo sistema, svolto e ampiamente sviluppato nel lavoro intitolato: *Filosofia Universale*, mostra evidenti le tracce del cammino spontaneo, che il suo spirito faceva nel campo della filosofia e che ha l'impronta del primo getto, e premendogli che il suo sistema sia ben capito nella sua intrezza, nel 1879 pubblica in Roma l'opera che egli considerò come il suo testamento dottrinario intitolandola: *Il sistema della filosofia universale ovvero la filosofia dell'identità*.

Egli per poco più di un altro decennio proseguì instancabilmente le sue lezioni di filosofia morale, che non mancò neanche un giorno di dettare alla sua numerosa e devota scolaresca; anzi negli ultimi tempi, cedendo alle affettuose insistenze dei suoi discepoli, consentì di farle stampare. Ebbe appena il tempo di pubblicare in un volume di mille pagine in grosso formato la parte generale; mentre con ardore dettava la parte speciale, di cui arrivò a pubblicare il primo fascicolo, il 1° Marzo del 1891 la R. Università di Palermo prendeva il lutto, perchè la morte aveva reciso la sua preziosa esistenza.

Il Corleo in tutte le sue lezioni mirò a dimostrare che la morale è unica e universale, seguendo sempre il metodo dell'identità, quale processo d'integrazione. Egli si è studiato di trovare l'assolutezza del dovere negli elementi dell'uomo stesso, e così confuta la teoria degli empirici, i quali vorrebbero porre il fondamento di tale dovere su fatti che sono inerenti a questo, ma che non lo costituiscono, come l'utile, il piacere.

Il geniale concetto del Corleo, che egli applicò ai vari rami del sapere, dalle scienze naturali all'etica, è l'identità del tutto con gli elementi che lo costituiscono, e ciò noi tenteremo di rilevare in tutto il seguito del presente lavoro.

CARATTERE E DIVISIONE DELLA FILOSOFIA  
DEL CORLEO

La personalità di Simone Corleo, dopo quanto abbiamo detto, ci si presenta assai complessa e ricca di attributi preziosi. Voler dire degnamente di un uomo adorno di tante virtù è cosa assai difficile, più difficile ancora è voler dire della sua filosofia, perchè siamo persuasi che per arrivare alla piena comprensione di un sistema *occorre tempo e preparazione*, che il Trendelemburg dichiarava sommamente necessari, scrivendo allo stesso Corleo. (Giornale di Sicilia, 26 Maggio 1868 N. 116).

Cosa certa è che la Sicilia nel 1891 ha perduto in Simone Corleo colui, in cui si conservano fuse in più bello equilibrio le migliori caratteristiche dello spirito siciliano. Egli lottò per essere discusso, anche combattuto, ma retamente compreso, e di ciò si doleva dicendo: "l'esperienza mi ha provato che i migliori cultori delle discipline filosofiche in Italia ed in Germania non hanno afferrato il sistema intiero; talvolta han confuso le idee mie con quelle di altri autori, da cui sono molto lontano; o peggio ne hanno supposto quello che non ho detto, nè potevo mai dire per non essere inconsequente a me stesso: perciò han dato giudizi disparatissimi, spesso tra loro contrari, e non mai sull'intiero, ma sopra parti staccate ed intese a loro modo".

Egli non procede mai per intuizione in filosofia, ma si attiene piuttosto a un metodo analitico, critico e dimostrativo, ed ancor giovinetto appare un laico temibile e teologo indipendente, che desta meraviglia nei suoi stessi maestri e talvolta li pone in imbarazzo.

Nè il Corleo spezzò mai fra sè e i pensatori precedenti la continuità della tradizione filosofica, come risulta soprattutto dalle due sue opere principali, che contengono il nucleo essenziale del suo pensiero: *La Filosofia Universale*, e la sua massima opera: *Il sistema della filosofia universale ecc.*, suo testamento dottrinario.

Oltre che dalla tempratura naturale della sua mente, il Corleo era condotto alla maniera logica, conseguente, dimostrativa, di trattare i problemi filosofici dallo studio assiduo dei grandi pensatori e dei grandi sistemi del passato; Bossuet, Fénelon, S. Ambrogio, S. Agostino, S. Girolamo, Cartesio, Locke, perchè era convinto che è impossibile di appartarsi dalla storia della filosofia, essendo la sua filosofia una conseguenza dello studio sulla filosofia precedente (1).

Il Corleo però apparisce filosofo meno ardito e rivoluzionario, mentre tanto d'ardito e di nuovo era nel suo pensiero e tanto di nuovo vuole egli introdurre con il suo pensiero. Egli è, per antonomasia, il filosofo siciliano dell'identità, perchè la sua filosofia costruisce sul principio di identità, conducendola pure con il metodo di rigorosa identità, sperando che i lettori, per convinzione piena dei difetti altrui, dovranno accoglierlo, non per l'autorità del suo

---

(1) *Corleo*, Filos. Univ., Vol. I, p. 9.

giudizio, egli dice, che, come autorità personale, non avrebbe valore alcuno nella scienza, ma per l'autorità del giudizio stesso d'identità che s'impone indiscutibilmente a chiunque lo guardi con occhio spassionato e sereno (1).

Per vedere quanto di nuovo e di ardito c'è nel suo pensiero, basta riflettere attentamente su quanto segue: "I lavori miei sono andati ben più innanzi del punto, in cui ho trovato la filosofia: che però i lavori dei filosofi precedenti mi hanno spianato la strada per farmi alquanto più in là. Laonde la mia Filosofia siccome apparirà a suo luogo potrà starsene sola, perocchè si basa sopra due punti cardinali, l'uno logico e l'altro ontologico, che sono interamente nuovi nella storia della scienza..... mi ho formato i due miei nuovi principi ben diversi da tutto il passato". (2)

La sua costante norma nella scienza è l'identità. (3)

Potrebbero ancora addursi altre citazioni, ma ce ne asteniamo per evitare delle ripetizioni e per non anticipare qui idee che debbono per intero essere esposte più avanti, perchè siamo abbastanza persuasi che non è possibile pronunziare alcun giudizio, fare delle osservazioni d'ordine generale o particolare, fare dei raffronti, se prima non si è tracciata la tela che va svolgendo e ritessendo il Corleo in tutta la complessa vastità del suo pensare, onde potere studiare l'associazione ed il progresso naturale delle idee e delle osservazioni, che compongono tutto il sistema, lavoro

---

(1) *Corleo*, Lezioni di Filos. morale, Vol. I: p. 7.

(2) *Corleo*, Filos. Univ., Vol. I, p. 8.

(3) *Corleo*, Sistema Filos. Univ., p. I.

di cui il Corleo stesso ne aveva compreso le difficoltà tanto che nel suo testamento dottrinario: *Il sistema della filosofia universale, ecc.*, così si esprime; "Conscio, come io sono, d'aver fatto un tentativo in questo senso, per dare alla filosofia una base soda ed un metodo rigoroso nell'identità, per imprimerle un carattere universale che abbracci e componga insieme quei distinti rami dell' umano sapere, sento il dovere di sobbarcarmi a quest'altra novella fatica di giustificare tutto il mio lavoro precedente (*Filosofia Universale*) riassumendolo quanto ai principi ed allargandolo quanto alle applicazioni in altra forma più semplice e più breve, in una forma, se vogliasi, quasi dommatica, in una sintesi di proposizioni consecutive, legate in guisa da mostrare quasi in un quadro tutte le parti del sistema e rilevarne a colpo d'occhio le connessioni (1).

La filosofia del Corleo è succo e sangue del suo pensiero, ed egli vi vive dentro e quasi non vi si acquieta mai. È intimamente convinto di quello che egli chiama il suo sistema, che abbraccia tutte le branche della filosofia, e che da tutti desidera sia compresa.

Nel 1860 egli pubblica il primo volume della *Filosofia Universale*, opera da 18 anni meditata e promessa.

Nell'introduzione di quest'opera dichiara quale è il carattere della sua filosofia universale, perchè la chiama universale, quali sono le basi ed il metodo su cui è fondata, e divide tutta la sua opera in *otto parti*.

---

(1) *Corleo, Sistema di Filos. Univ., ecc.*, p. 6.

Nella prima espone i *risultamenti di ogni storia della filosofia*.

Nella seconda tratta della *Noologia*, scienza del pensiero, e dell'Algebra logica come conseguenza di quella.

Nella terza spiega contemporaneamente l'*Ideologia* e l'*Ontologia*, le due scienze parallele del soggettivo e dell'oggettivo.

Nella quarta applica i principii già fondati alla *Teologia*, alla scienza di Dio.

Nella quinta li applica alla scienza del mondo, *Cosmologia*.

Nella sesta li applica all'uomo, *Antropologia*.

Nella settima fa dare dalla Filosofia a ciascuna scienza i principii, il metodo, l'oggetto rispettivo e riguarda la Filosofia come la scienza di ogni sapere, *Sofologia*.

Finalmente nell'ottava ripiega la Filosofia universale sopra i sistemi filosofici precedenti per armonizzarli tutti in quella.

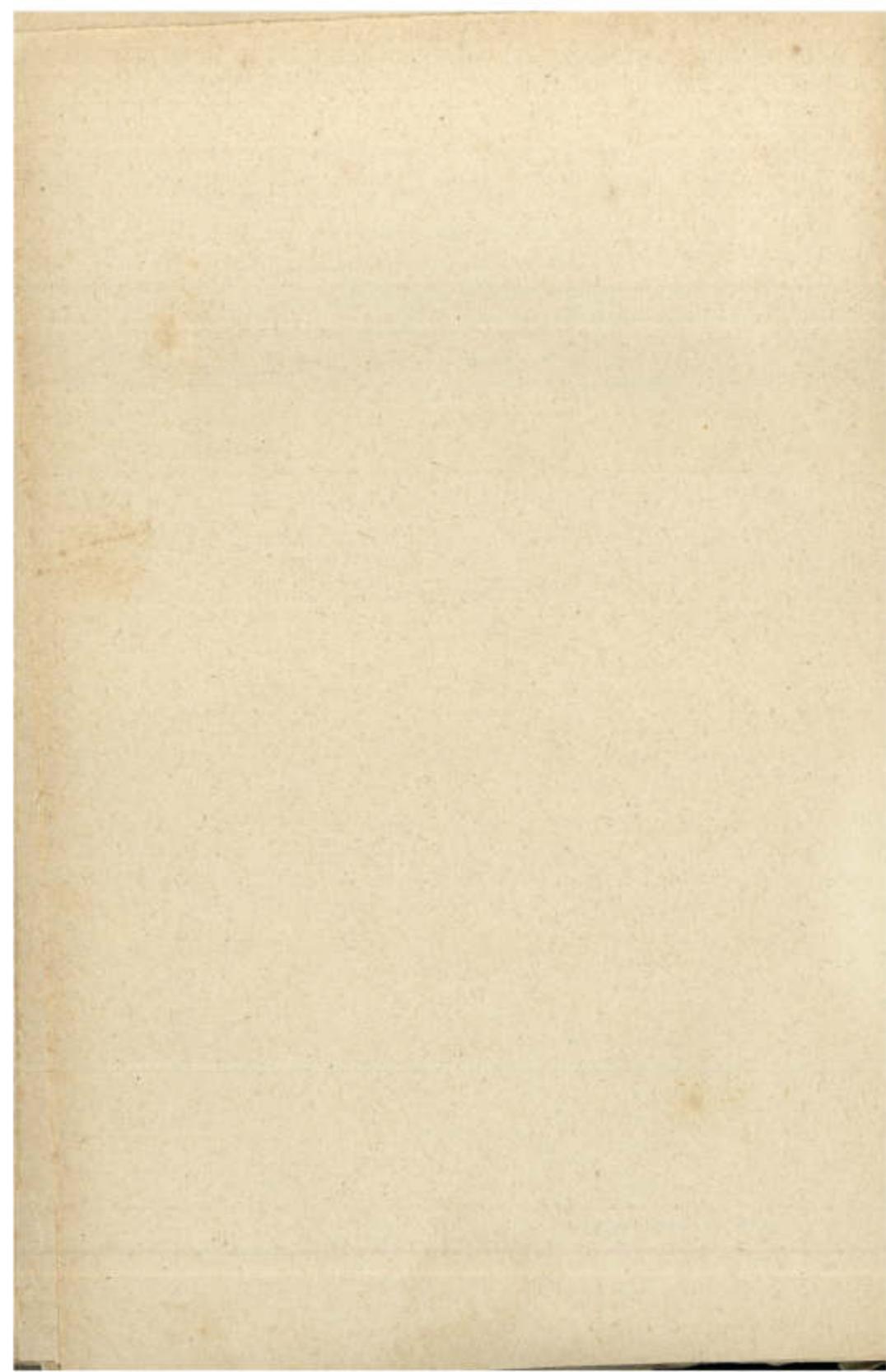
Quest'ultima parte, poichè riunisce e giudica i sistemi, è da lui detta *Sintocritica*.

Si vede ben chiaro che dalla seconda sino alla settima parte è intieramente esposta la sua Filosofia Universale, la prima e l'ottava invece rappresentano due anelli storici che la congiungono con le filosofie precedenti. La seconda e la terza parte costituiscono il nucleo della sua filosofia; dalla quarta fino alla settima non si fa altro che applicare i due novelli principii, il logico e l'ontologico, e la nuova algebra del pensiero ai tre grandi obietti: a Dio, al mondo, all'uomo; ed in conseguenza a tutte le scienze che di quei tre grandi obietti trattano partitamente.

Ecco il piano che il Corleo si propone di svolgere e che noi tenteremo di esporre parte a parte in quell'ordine sistematico che scaturisce dalle opere stesse dell'autore; eviteremo di interrompere l'esposizione con critiche e con osservazioni che possano provenire dalle nostre convinzioni e dalle nostre credenze, dalle quali è necessario fare astrazione per mantenerci fedeli ed obiettivi.

---

IDEE FONDAMENTALI



---

---

## I. — RISULTAMENTI DELLA STORIA D'OGNI FILOSOFIA

In questa prima parte il Corleo, dopo aver visto in filosofia continui dissensi tra quelli dello stesso secolo, della stessa nazione, e anche della stessa scuola, dimostra che la filosofia non è una scienza esatta, perchè le matematiche che sono le più esatte fra tutte, non contengono diversità di opinioni, e le scienze naturali non hanno mai dissidi nei fatti bene osservati, nè nei calcoli sopra i fatti medesimi; se nella parte teorica vi si trovano delle discrepanze, ciò prova che manca il lato filosofico, quello che propriamente deve formare e rannodare fra loro le teorie. Dunque tutte le scienze reclamano che la filosofia si elevi a scienza esatta, perchè tutte ne hanno bisogno. E ciò non essendo possibile risolversi a priori, perchè il fatto è quello che deve decidere, ed essendo stato detto che le matematiche sono esatte,

perchè battono sempre sull'idea dell'identità e la filosofia non può assomigliarsi nell'esattezza alle matematiche, perchè ha da fare con idee tutte disparate, il Corleo dice che ciò significa non avere giusta idea dei giudizi, perchè in ogni giudizio il predicato si unisce al soggetto per ragione di identità, e qualunque altra unione per ragioni estrinseche non costituisce mai il vero giudizio. Quindi se la filosofia potrà elevarsi al punto di piantare i suoi giudizi sulla base dell'identità, allora sarà in grado di passare tra le scienze esatte.

Così il Corleo si abitua a riconoscere tra tutti i sistemi lo scopo, le basi, il metodo ed i risultati, e dai confronti relativi rileva che vi sono certi punti principali, i quali decidono di tutto un sistema; e perciò l'eclettismo fra tutti, senza avere un sistema precedente, è impossibile, perchè "colla doppia pretensione di essere già creato tutto lo scibile filosofico e di doverlo investigare e raccogliere presso tutti i sistemi precedenti, non forma mai un sistema solo, perchè o fa un accozzamento di varie dottrine con un sincretismo illogico ed inconseguente, oppure, se la decide secondo un sistema in un dato punto fondamentale, è obbligato a seguirlo sempre sino alle ultime conseguenze". (Filos. Univ., vol. I, p. 17).

Osserva che, considerandole nei loro punti fondamentali, tutte le differenze dei sistemi si riducono a poche: psicologismo ed ontologismo, induzione o deduzione, esperienza o verità assolute, teismo puro, ma inconseguente coi principi delle scuole, e per lo più panteismo generale.

"Dalla storia della filosofia, Egli dice, dobbiamo ricavare alcuni insegnamenti generali, i quali debbono servirci

di guida nell'avviamento allo studio di sì vasta scienza. Perocchè le disparità tra i filosofi si riducono in sostanza a pochi punti fondamentali; e quindi la loro storia c'istruisce a formulare sotto poche questioni quelle loro fondamentali differenze." (Filos. Univ., vol. I, p. 110).

Ed ecco i problemi che decidono di tutta la scienza e che il Corleo riduce a due: 1. *Donde nascono la necessità, l'universalità e l'assolutezza di alcuni nostri giudizi?*

2. *Qual'è il vizio radicale che ha prodotto in Ontologia o il subbiettivismo, o il panteismo subbietto-obiettivo?*

La soluzione del primo problema è stato l'oggetto di tante filosofie, e le menti più celebri se ne sono occupate in ogni tempo, perchè ne hanno visto l'importanza fondamentale. Aristotile si distinse e meritò la celebrità appunto perchè egli non volle, come Platone, troncargli il nodo, invece di tentarne lo scioglimento, non volle separare in due distinte regioni le verità empiriche e le universali: egli pretendeva giungere a forza di analisi sulla natura dei giudizi, alla comune origine di queste due specie di verità. (Filosofia Univ., vol. I, p. 113).

Dopo Aristotile non troviamo altri che si siano occupati di risolverlo analiticamente, eccetto Kant, che perciò ha acquistato anch'egli gran celebrità. Ma Kant fece molto meno di Aristotile: separò, invece di unire, le verità empiriche dalle assolute, e, dichiarata l'impossibilità dell'unione, gettò in mezzo quell'altra sua ipotesi *delle forme necessarie dello spirito*, che danno ai giudizi la necessità e l'universalità.

L'analisi di Kant è piuttosto distruggitrice, che edificatrice: infatti condusse i suoi scolari o allo scetticismo, o all'antico rifugio del panteismo. Il Corleo continua riferendo

le soluzioni date da Bacone e da Locke, i quali si sforzano di sollevarsi sulla base dei fatti sino all'idee assolute. Condillac, poi, e tutta la scuola materialistica posteriore invece di salire dall'esperienza all'assoluto, si contentarono di restarsi nella sola esperienza e così in mezzo a tutti questi tentativi sorge una cosa certa, che il problema non è stato sciolto veramente, che dall'esperienza non possono derivare le verità assolute, e che tutt'ora l'uomo fa ipotesi per spiegarne la vera origine.

Il secondo problema non può piantarsi con posizioni certe, è un  $x$  che per potere essere ritrovato, vi è prima bisogno di trovarne i dati negli stessi sistemi del subbiettismo e dell'ontologismo. La quistione fondamentale che interessa il secondo problema, l'*Ontologia*, è la realtà, cioè la effettiva esistenza degli esseri nel modo che da noi sono pensati.

Or se si riflette accuratamente su questo quesito della realtà oggettiva e sulla condotta degli ontologisti, tanto se ammettono la realtà gratuitamente, cioè senza dimostrarne il perchè, nè il come, nè in qual modo possa essere conosciuta, quanto se l'hanno fatto discendere dall'unificazione, dall'identificazione del soggetto con l'oggetto, un fondo comune vi ha in tutti, ed è *l'idea di sostanza e di causa*. Il nodo della difficoltà deve stare nelle idee di sostanza e di causa: perocchè tutti colà si riferiscono i risultati d'ogni sistema, o subbiettista o ontologista. (Filos. Univ., vol. I, p. 115 e seg.).

Il Corleo venendo alla dimostrazione che il panteismo è la conseguenza generale, esplicita o implicita, di tutti i sistemi filosofici, conchiude dicendo: il panteismo è un'idra, ha molte teste e molte faccie, è implicito ed esplicito, è

subbiettivo e subbietto-obiettivo..... Perlochè è avvenuto, che taluni han combattuto acrementemente il panteismo, cioè ne hanno combattuto una o più facce, senza avvedersi o fingendo non avvedersi, che vi si trovano essi stessi implicati sott'altro aspetto. Fa uopo che vi sia in filosofia una causa comune, che produce in tutti i tempi e sotto tante forme più o meno chiare il panteismo.

Ed ora il Corleo, visto che il problema logico non si deve trattare separandolo dall'Ontologia, perchè allora ne sarà completa la soluzione, quando l'origine delle idee assolute risulterà intimamente connessa colla realtà sperimentale, quando l'una e l'altra, invece di distruggersi a vicenda, si daranno la mano e si vedranno fra loro necessariamente connesse, si affretta ad osservare che lo stesso problema ontologico non deve essere espresso in forma di domanda logica, cioè non si deve cercare, se la *realtà esteriore corrisponda ai pensieri interiori*: poichè, piantando il problema così, vi si contiene esplicitamente il subbiettivismo, implicitamente la separazione del pensiero dalla realtà. Ed allora volendo evitare la forma subbiettiva del problema ontologico, e volendo insieme connetterlo col problema logico, senza inciampare nelle gratuite supposizioni degli ontologisti, vi deve essere un vizio radicale in alcuna delle idee comuni, tale che la stessa posizione del problema ontologico diventa difficile, e viziosa anch'essa.

Il Corleo in fondo non dice quale sia questo vizio radicale e lascia insoluto il problema per ritornarvi su più in avanti nell'*Ideologia ed Ontologia*. In questi risultamenti d'ogni filosofia dichiara solamente di prendere l'impegno di cercare se mai esista vizio radicale in qualche idea comune

le soluzioni date da Bacone e da Locke, i quali si sforzano di sollevarsi sulla base dei fatti sino all'idee assolute. Condillac, poi, e tutta la scuola materialistica posteriore invece di salire dall'esperienza all'assoluto, si contentarono di restarsi nella sola esperienza e così in mezzo a tutti questi tentativi sorge una cosa certa, che il problema non è stato sciolto veramente, che dall'esperienza non possono derivare le verità assolute, e che tutt'ora l'uomo fa ipotesi per spiegarne la vera origine.

Il secondo problema non può piantarsi con posizioni certe, è un  $x$  che per potere essere ritrovato, vi è prima bisogno di trovarne i dati negli stessi sistemi del subbiettismo e dell'ontologismo. La quistione fondamentale che interessa il secondo problema, l'*Ontologia*, è la realtà, cioè la effettiva esistenza degli esseri nel modo che da noi sono pensati.

Or se si riflette accuratamente su questo quesito della realtà oggettiva e sulla condotta degli ontologisti, tanto se ammettono la realtà gratuitamente, cioè senza dimostrarne il perchè, nè il come, nè in qual modo possa essere conosciuta, quanto se l'hanno fatto discendere dall'unificazione, dall'identificazione del soggetto con l'oggetto, un fondo comune vi ha in tutti, ed è l'*idea di sostanza e di causa*. Il nodo della difficoltà deve stare nelle idee di sostanza e di causa: perocchè tutti colà si riferiscono i risultati d'ogni sistema, o subbiettista o ontologista. (Filos. Univ., vol. I, p. 115 e seg.).

Il Corleo venendo alla dimostrazione che il panteismo è la conseguenza generale, esplicita o implicita, di tutti i sistemi filosofici, conchiude dicendo: il panteismo è un'idra, ha molte teste e molte faccie, è implicito ed esplicito, è

subbiettivo e subbietto-obiettivo..... Perlochè è avvenuto, che taluni han combattuto acutamente il panteismo, cioè ne hanno combattuto una o più facce, senza avvedersi o fingendo non avvedersi, che vi si trovano essi stessi implicati sott'altro aspetto. Fa uopo che vi sia in filosofia una causa comune, che produce in tutti i tempi e sotto tante forme più o meno chiare il panteismo.

Ed ora il Corleo, visto che il problema logico non si deve trattare separandolo dall'Ontologia, perchè allora ne sarà completa la soluzione, quando l'origine delle idee assolute risulterà intimamente connessa colla realtà sperimentale, quando l'una e l'altra, invece di distruggersi a vicenda, si daranno la mano e si vedranno fra loro necessariamente connesse, si affretta ad osservare che lo stesso problema ontologico non deve essere espresso in forma di domanda logica, cioè non si deve cercare, se la *realtà esteriore corrisponda ai pensieri interiori*: poichè, piantando il problema così, vi si contiene esplicitamente il subbiettivismo, implicitamente la separazione del pensiero dalla realtà. Ed allora volendo evitare la forma subbiettiva del problema ontologico, e volendo insieme connetterlo col problema logico, senza inciampare nelle gratuite supposizioni degli ontologisti, vi deve essere un vizio radicale in alcuna delle idee comuni, tale che la stessa posizione del problema ontologico diventa difficile, e viziosa anch'essa.

Il Corleo in fondo non dice quale sia questo vizio radicale e lascia insoluto il problema per ritornarvi su più in avanti nell'*Ideologia ed Ontologia*. In questi risultamenti d'ogni filosofia dichiara solamente di prendere l'impegno di cercare se mai esista vizio radicale in qualche idea comune

delle scuole. Se scoprirò un tal vizio, Egli dice, allora sarà facile raddrizzare la falsa posizione del problema, se no, sarà inutile scrivere un trattato di filosofia. (Filos. Univ., vol. I, p. 123).

Così termina questa prima parte della sua Filosofia Universale concludendo che tutte le speranze di rendere scienza esatta la filosofia stan riposte nella soluzione vera del problema logico e dell'ontologico e nella possibilità di aggiungervi un'algebra logica.

II. — NOOLOGIA ED ALGEBRA LOGICA

In questa seconda parte il Corleo entra nella trattazione vera e propria della sua Filosofia dove svolge il nucleo essenziale di tutto il suo sistema, mentre con il lavoro della prima parte Egli ha voluto mettersi in relazione con i sistemi filosofici precedenti, non avendo voluto mai spezzare fra sè e i pensatori precedenti la continuità della tradizione filosofica.

Ed Egli comincia la sua trattazione con l'*osservare attentamente il pensiero*, nella sua complessività irriflessa. Il pensiero è un fatto intimo, che può servire di base sicura alla scienza e può essere regolato da leggi costanti.

Osservando il pensiero il nostro filosofo vi vede un'operazione spontanea d'*identificazione* dei punti simili e di separazione dei dissimili, sintesi ed analisi spontanea. Bisogna notare nelle osservazioni ciò che *identicamente* si presenta, essendo questo il fatto primitivo e comune a tutte le osservazioni.

L'identità della parvenza non è solo un fatto, ma è l'anello di congiunzione tra il fatto come si presenta e l'assoluto, poichè è *assoluto che identicamente comparisca* ciò che *identicamente comparisce*. Nè ciò è l'espressione del

fatto che l'identica parvenza è la ripetizione della stessa parvenza. Sono due fenomeni, perchè si presentano insieme nella loro dualità, ma l'uno combacia con l'altro, comparisce come l'altro, e perciò la loro comparsa è identica. (Sistema della Filos. Univ. etc., pp. 12, 13).

La riflessione sottentra dopo i lavori spontanei, ne seguono avvertitamente le stesse sintesi ed analisi, ed altre ancora, fin dove può spingersi colla forza della volontà l'opera identificatrice. Dunque è chiaro che la legge fondamentale e primitiva di tutte le nostre conoscenze è l'*identità* dei punti identici, e dei diversi coi rispettivi identici, nelle loro successive rappresentazioni, come ancora l'*identità complessiva* della rappresentazione totale con la somma delle singole sue rappresentazioni parziali, che la stessa legge d'identità mano mano vi disvela. Essa è una doppia legge di identità che può chiamarsi *identità elementare* in ciascun punto di rappresentazione identica, ed *identità totale* in ciascuno dei complessi che è identico con l'insieme delle identità elementari che lo costituiscono. Il continuo sviluppo, la continua attuazione spontanea o riflessa di questa doppia legge d'identità elementare e totale, compone, Egli dice, tutte le operazioni della nostra mente a cominciare dalle più basse sensazioni, dalle loro produzioni e dalle più umili astrazioni primitive, sino ai più elevati concetti, al giudizio ed al raziocinio (S. d. F. U., p. 15).

Dopo avere formulato per sommi capi le leggi che governano la riproduzione e l'associazione delle percezioni e di qualunque idea, (*senza scostarsi dalla filosofia tradizionale*), il nostro filosofo esamina la forza dell'astrazione e rileva come essa, prendendo un elemento da una perce-

zione ed un elemento da un'altra, pervenga a creare un tutto di sua convenienza. Intanto è necessario notare che il Corleo esaminando in che consiste il giudizio ed il ragionamento, nel primo trova che il predicato si unisce al soggetto per ragione d'identità, nell'altro trova una serie più o meno lunga di premesse che partoriscono una conclusione identica alla loro stessa somma.

Con questi dati noologici il Corleo si accinge ad esaminare il gran problema logico della verità assoluta, già accennato nei *Risultamenti della Storia di ogni filosofia*, dopo avere dimostrato come originariamente si formano i concetti. Quantunque siano tanto varie le maniere in cui si formano i concetti, e quantunque di molti noi siamo non gli autori, ma solamente i ripetitori tradizionali, Egli dice, la creazione dei concetti, che chiamerà d'ora innanzi *concettuazione*, avviene con leggi costanti ed ha risultamenti sicuri nel produrre i giudizi necessari ed universali. Indi formulata una delle leggi costanti della concettuazione, sostiene che per sviluppare tutta l'estensione di questa legge bisogna far comprendere un'operazione speciale, che risulta dalla mutua riproduzione delle percezioni simili, operazione in cui la riflessione non concorre, e che accede spontaneamente per effetto della riproduzione stessa. (Filos. Univ., Vol. I, p. 185 e seg.)

E qui il Corleo enuncia la sua teoria della *priorizzazione dei concetti*, che è una cosa degna di grande studio e di molta importanza, perchè le parti, che compiono l'intera rappresentanza di una cosa, intanto divengono essenziali alla medesima, in quanto che ogni altra cosa che venisse dopo con parti diverse da quella, non potrebbe mai entrare nel suo medesimo concetto.

Da questa sorgente il Corleo fa derivare l'universalità e la necessità, perchè noi siamo sicuri che qualunque concetto osserveremo nel futuro coi caratteri di un concetto precedente, avrà i medesimi rapporti, altrimenti non sarà identico e non potrà entrare sotto quel concetto. Cosicchè il Corleo avendo riconosciuto che i concetti naturalmente si *priorizzano* e prendono il davanti per tutto quello che deve venire dopo, con *questa*, che egli chiama, *sola fondamentale osservazione*, ha distrutto la base a tutto l'edificio Kantiano. " Se è vero che tutte le regole di un buon sillogismo non possono mai a ben ragionare, nè a raddrizzare quelle idee storte da cui nascono gli storti giudizi, è vero altresì che la Logica ha un altro compito da eseguire, ed è quello di cercare l'origine di tutto ciò che subbiettivamente apparisce necessario, universale ed assoluto ". (Filos. Univ., vol. I, p. 191).

Quindi in ogni tempo ed in ogni modo è necessario che le cose siano secondo i loro concetti, perchè tutto ciò che non reca i caratteri stabiliti nel concetto, non può sotto di esso entrare, e non può per nulla turbarne la verità. Da ciò la necessità, l'universalità e l'assolutezza logica di tutte le verità che dai concetti discendono. Così il Corleo crede avere risolto quel gran problema logico fondamentale, che Egli aveva raccolto come uno dei risultamenti precipui della storia della Filosofia.

Ed ora superbo di questa sua prima scoperta logica prosegue il suo lungo cammino ed entra ad esaminare il sillogismo di Aristotile, l'induzione di Bacone e quella di Gotama, lanciando pure uno sguardo sulla Logica di Kant e su quella di Hegel, le quali considera più

propriamente come due sistemi ontologici sotto l'aspetto logico, specialmente quella di Hegel. In questa disamina ha trovato il sillogismo impari alla sua missione, inutile nel dimostrare verità conosciute, precipitevole nel concludere l'identità totale sopra le somiglianze parziali, incapace di fruttare la scoperta di una verità novella.

L'induzione baconiana gli si è svelata, nel suo empirismo, senza il potere di elevarsi alle verità assolute, e senza la possibilità di trovare una verità nuova.

L'induzione di Gotama gli è apparsa ancor più meschina, come un argomento di analogia tra caso e caso particolare, quantunque puntellato da proposizioni generali, che sono un'assimilazione generale di casi singoli. Venendo a dimostrare che la Logica di Kant e di Hegel sono poste sopra basi fittizie e non servono quindi al vero scopo, il Corleo distrugge la Logica di Kant con la sua base, perchè le verità assolute non dipendono dalla forma subbiettiva, che si pretende data dallo spirito ai suoi pensieri, ma dipendono dai concetti naturalmente prioritizzati e divenuti necessari ed universali per la sola ragione che servono di categorie a tutti gli oggetti che si presentano dopo. (Filos. Univ., Vol. I, p. 230).

Rigetta altresì la Logica di Hegel, perchè questi confonde l'assoluto logico con l'ontologico. Ed il nostro filosofo accorgendosi di sembrare che abbia voluto imprendere un'opera esclusivamente distruttiva, rigettando per una ragione o per un'altra le varie Logiche, si affretta a chiarire quali sono gli uffici veri della Logica e che riduce a quattro, perchè sopra tutto quattro sono gli oggetti della scienza del ragionamento: *la concettuazione, il raziocinio dimostrativo, il raziocinio inventivo, il metodo.*

Il Corleo dà pure uno sguardo alla certezza, e riconosce che essa non è di un solo grado, come pretende la scuola tradizionalista, allorchè si considera nei motivi che la producono; ma è metafisica, fisica, morale o tradita, secondo gli argomenti da cui è partorita. L'effetto, però, di ogni certezza è di un grado solo, perchè non è altro che l'eliminazione del dubbio.

Chiarito il vero ufficio della Logica e detto che una sola cosa è inseparabile dallo studio della logica, perchè la connessione tra lo studio del pensiero come pensiero e lo studio delle leggi del raziocinio è intima ed indissolubile, non essendo mai possibile risalire all'origine della necessità e dell'universalità dei giudizi senza avere la conoscenza dei concetti, non potendosi avere mai conoscenza della concettuazione senza studiare l'analisi e la sintesi delle percezioni nel doppio stato di spontaneità e di riflessione, passa il Corleo a dire che l'Algebra logica è pure intimamente connessa con lo studio noologico, e volendo dimostrare a quale fine deve essa servire così si esprime: "Per intendere l'oggetto dell'Algebra logica fa d'uopo capire lo stato d'imperfezione, o almeno lo stato d'incertezza, in cui ha versato e verserebbe sempre la logica, se non fosse servita da alcuni segni abbreviativi e fissi per rappresentare costantemente le operazioni del pensiero, che subiscono le percezioni nella varie loro fasi, ed in tutte le loro reciproche relazioni e composizioni.

Bisogna dunque inventare un certo numero di segni speciali per indicare le operazioni che l'intelletto ha fatto sopra ciascuna percezione, di modo che, rappresentando la percezione con lettere, ed aggiungendovi questi segni indi-

canti le operazioni dell' intelletto fatte su di essa, si abbia in un brevissimo quadro tutto il processo logico che la percezione ha subito, e se ne possa quasi in un batter d'occhio estimare il valore". (Filos. Univ., vol. I, p. 237 e seg.).

Determinato così l' oggetto e la necessità di indicare con lettere e con segni abbreviativi gli oggetti e tutte le operazioni del pensiero, il Corleo fa l'applicazione di quest'Algebra ai quattro rami in cui ha distinto tutto il campo della logica. Egli infatti procede innanzi, delineando sempre meglio l'atteggiamento della sua filosofia ponendo problemi su problemi, sforzandosi di uscire dall'empirismo, perchè non trova rigorosa quella logica, la quale affermi ed ammetta le verità necessarie ed universali mediante la testimonianza della coscienza, e senza indugi si affretta a dimostrare che l'unica e sola via per uscire dall'individualismo e dallo empirismo è quella dell'identità, *il gran principio dell'identità*, che non soggiace a prova alcuna che abbia timore di appoggiarsi sull'experimentalismo. Il gran principio: ciò che è, è, prescinde dalla voce della coscienza, e su di cui essa non si appoggia.

Quando io dico  $A$  è identico ad  $A$  non mi appoggio sul testimonio dei sensi e della coscienza intima, che mi fan vedere l'identità tra questi due  $A$ : la proposizione mia è generica, e dice solamente, che dato un primo  $A$ , se venisse un altro  $A$  identico a quello, esso dovrebbe essere  $A$ , e non potrebbe non esserlo. Questo indica il principio di identità. (Filos. Univ., vol. I, p. 260).

L'identità quindi è il fondamento di tutte le operazioni del pensiero, poichè la stessa analisi sull'identità si appoggia. Ed esaminando i concetti trova sempre l'identità come unica

regola, poichè le parti identiche delle percezioni, essendo costanti, assumono il carattere di concetti e si priorizzano per tutte le altre percezioni che potranno venire dopo, includendo la priorizzazione dei concetti, la fissazione dei punti identici, e la ripetizione dei medesimi con la stessa rappresentazione degli identici precedenti. Però i concetti sono: o spontanei, o metafisici; e mentre l'identità dei concetti spontanei non può essere falsificata, nei concetti metafisici, ove concorre l'elemento della volontà che guida l'astrazione, o anche più l'elemento del tradizionalismo, vi può essere il pericolo che sopra un'identità parziale si stabilisca un'identità totale, e se ne faccia punto fermo per un concetto. Allora la regola d'identità consiglia di esaminare i concetti metafisici e di riportarli ai loro concetti elementari spontanei. (Filos. Univ., vol. I, p. 270).

Volgendosi a determinare quali sono le regole ed i segni da applicare al raziocinio dimostrativo e inventivo, il Corleo nel primo riconosce il bisogno di concetti interamente analizzati ed esattamente costituiti e quindi l'identità esatta tra predicato e soggetto in ciascun giudizio, e la identità tra le premesse complessivamente prese e la conclusione, stabiliscono l'esattezza del ragionamento, il quale mette il nesso necessario tra verità e verità. Nel secondo, cioè nel raziocinio inventivo, dopo avere osservato che le regole le quali servono a dimostrare, non valgono egualmente a rinvenire le verità occulte, il Corleo stabilisce che per giungere al ritrovamento di verità novelle deve esistere un processo logico, tale che possa effettivamente condurre al conseguimento dello scopo con piena sicurezza, e vede il bisogno di profittare delle somiglianze

parziali per tentare i mezzi di trovare le somiglianze ulteriori sino all'*identità totale*; questi mezzi sono l'analisi dei concetti e l'esperimento guidato a priori. Se, per caso, degli ostacoli impediscono di giungere a tal punto, allora è necessario arrestarsi nell'ipotesi, misurando la strada che tuttavia rimane a fare per giungere alla tesi. (Filos. Univ., vol. I, pp. 297 e segg.).

E finalmente perviene all'ultima branca della scienza del ragionamento: *il metodo*, e anzitutto osserva che il metodo deduttivo e l'induttivo, intesi volgarmente sotto il nome di sintetico ed analitico, corrispondono al sistema del sillogismo ed a quello della induzione bacciniana e quindi, come tali, li combatte con le stesse ragioni, con cui rifiutò l'argomentazione sillogistica che pretende dai generali recare la verità ai particolari, e l'argomentazione induttiva che vuole all'opposto dimostrare i generali per mezzo dei particolari.

Il nostro filosofo, esclusa la supposizione che da taluni forse potrebbe escogitarsi, cioè la possibilità di riunire entrambi i metodi, definisce il metodo: *sistema abituale con cui si debbono disporre e concatenare tra loro i ragionamenti*. Indi dimostra che nè il metodo deduttivo nè l'induttivo può servire alla dimostrazione o alla scoperta del vero, e con Kant ripete: "L'accumolo di tutte l'esperienze del mondo non potrà mai far concludere una verità realmente universale" e proclama che il metodo unico per tutte le scienze è quello che si fonda sul triplice lavoro dell'*identità* nei concetti, nei giudizi e tra premesse e conclusioni. Noi non aspiriamo, Egli dice, ad un sistema costante di salire verso l'alto o di scendere verso il basso, *noi prendiamo le verità*

*dove si trovano.* Tutta l'attenzione nostra si ferma bensì sopra questi tre punti: vogliamo concetti esattamente esaminati ed analizzati sino agli ultimi loro elementi per quanto sia possibile; dai concetti bene esaminati domandiamo la rigorosa identità tra predicato e soggetto in ogni giudizio; e la medesima identità domandiamo tra le premesse prese insieme e la conclusione di ogni ragionamento. (Filos. Univ., Vol. I, p. 313).

Parlando degli uffici della Filosofia intorno all'esame e alla formazione dei concetti ed alle verità assolute che ne dipendono, il Corleo dice che appartiene alla Filosofia l'esame dei concetti metafisici esistenti e la creazione di altri concetti metafisici per avventura possibili; in secondo luogo appartiene pure alla Filosofia l'analisi e la decomposizione degli elementi di cui si formano i concetti di qualunque specie, per ampliare la sfera degli stessi loro elementi ed ingrandire il numero delle verità assolute che nascono da essi. Tutto questo lavoro razionale sopra i concetti costituisce propriamente l'Ideologia, che Egli si accinge a trattare. Però l'esame e l'analisi dei concetti nel solo regno logico sarebbe poco fruttuosa, se non si mostrasse che i concetti logici e le verità assolute, che da loro nascono, abbiano esatta corrispondenza ontologica al di fuori del pensiero.

Onde il Corleo stabilisce di trattare insieme l'Ideologia e l'Ontologia come due linee che si sviluppano insieme e parallelamente.

### III. — IDEOLOGIA ED ONTOLOGIA

Il Corleo, cominciando i suoi studi ideologici ed ontologici, vuole anzitutto accertare quale è stata la ragione per cui si è rotta la corrispondenza tra l'Ideologia e l'Ontologia, le quali o sono state separate per sempre, senza possibilità di sapere con sicurezza la loro reciproca corrispondenza e la loro connessione, o sono state identificate in modo che non sia stata conservata alcuna distinzione fra soggetto ed oggetto, fra conoscitore e cosa conosciuta. Egli trova che questi due estremi opposti hanno unica sorgente nell'idea di *sostanza*, la quale da tutte le scuole è stata ammessa sempre, e senza controversia alcuna, come quella che contiene in sè sola diverse potenze da dovere attuare dentro o fuori di sè, e perciò fa da soggetto d'inerenza ai diversi suoi fenomeni e da energia causatrice delle varie sue azioni.

Egli vede quindi da una parte che tutto il pensiero è stato attribuito ad una sostanza sola e ne è nato il soggettivismo, la separazione completa dell'Ideologia dall'Ontologia con la impossibilità di uscir fuori dalla sostanza-soggetto per verificare la realtà degli oggetti pensati; e d'altra parte che tutta la realtà, tutte le azioni e tutti i fenomeni sono stati oggettivati in una sola sostanza, che è stata perciò consi-

derata come soggetto-oggetto, idea-essere, Ideologia ed Ontologia universali esistenti insieme.

La realizzazione dell'Ideologia sta nell'Ontologia, perchè se le idee non corrispondessero ad una vera realtà fuori del soggetto pensante, tutto si chiuderebbe dentro il solo pensiero, e qualunque esame ideologico non darebbe altro risultato che il pensiero medesimo scevro di vera realtà.

Ma, avendo il Corleo visto come il comune falso concetto di sostanza da tutti egualmente accettato in Filosofia ha dato luogo alla separazione da un lato ed alla identificazione dall'altro lato dell'Ideologia con l'Ontologia, si affretta a esaminare ed a rettificare l'idea di sostanza, e, tenendo sempre sott'occhio i tre elementi principali del concetto comune di sostanza, e cioè: 1° ch'essa sussiste per sè; 2° che ha la potenza di agire in varie maniere; 3° che serve da soggetto d'inerenza ai suoi fenomeni; riconosciuta indi la flagrante ripugnanza che in una sola sostanza esistano vari atti, fenomeni diversi, attuazioni di più potenze, riduce e definisce l'idea di sostanza a quella di azione reale, semplice, permanente, invariabile ed intransitiva.

Rettificata così l'idea di sostanza, il Corleo è indotto a distinguere l'azione risultante, cioè l'atto composto di più azioni semplici, dalla stessa azione semplice, che propriamente è la sostanza, ed a concludere che qualunque variazione, qualunque fenomeno, qualunque pluralità, è un risultato reale di più sostanze - azioni aggregate insieme, e che qualunque qualità si riduce a numero ed a quantità di azioni sostanziali. Ognuna di tutte queste fondamentali rettificazioni il Corleo controlla sulla stretta regola dell'identità

coll'aiuto dei segni abbreviati dell'Algebra logica. Per evitare un gran numero di errori a cui sono andate incontro tutte le filosofie Egli ha creduto necessario anzitutto rettificare il concetto di sostanza perchè questo concetto penetra tutti gli altri, e non vi è verità o errore, in filosofia, che da esso non dipenda. (Filos. Univ., vol. I, p. 372).

Stabilito quanto basta per potersi inoltrare nella ricerca ideologica, e per affrontare il problema della corrispondenza tra l'Ideologia e l'Ontologia, il Corleo rigetta la ricerca dell'origine cronologica delle idee, perchè inutile e fondata su elementi fittizi; rigetta altresì la ricerca degli elementi delle idee quali in atto sono nel grado ultimo di astrazione, senza rendersi conto di tutto il passaggio che han fatto per giungere sino a quel grado, perchè in Ideologia è fondamentale che senza un'esatta conoscenza del processo noologico nella formazione e nella prioritizzazione dei concetti, non si può mai ottenere una buona Ideologia; difatti rimprovera la scuola empirica, la quale si perdette nelle supposizioni di tempi primitivi non mai osservati, nè forse mai reali, pretendendo trovar colà la prima origine delle idee. Ciò essa non avrebbe fatto, dice il Corleo, se avesse conosciuto il gran magistero, con cui si formano i concetti, spontaneamente prima e riflessivamente poi, cioè per mezzo della sintesi di tutti i punti identici e della contemporanea analisi di tutti i non identici; e se avesse insieme riconosciuto che il punto d'identità, formatosi la prima volta, diventa fisso per tutti gli oggetti avvenire, nè può oggetto alcuno con quei caratteri presentarsi, che tosto non debba sotto di lui essere collocato, dal che nasce che il prodotto dei concetti sia necessariamente e sempre lo stesso;

o in altri termini, se avesse la detta scuola riconosciuto il segreto della formazione e della prioritizzazione dei concetti (Filos. Univ., vol. I, p. 380).

Indi si addentra nella ricerca di quegli elementi dei concetti metafisici che si rinvengono propriamente nello stadio della percezione spontanea, o che, non essendo elementi di percezione immediata, si connettono con elementi immediatamente percepiti. E pur dimostrando che la decomposizione delle idee nei loro veri elementi deve avere uno scopo utile, che è quello di vedere quanto e fin dove essi siano reali nel loro insieme, o almeno realizzabili, quali in realtà siano questi elementi nei concetti metafisici, che Egli si propone di ricercare, pare che non dica, perchè subito passa a dimostrare che l'Ontologia corrisponde esattamente all'Ideologia. Dopo avere, colla guida della rettificata idea di sostanza, esaminate tutte le false posizioni, in cui è stato collocato il problema fondamentale della realtà ontologica, in conclusione rileva che *qualunque pensiero come molteplice e variabile, corrisponde ad un risultamento di più sostanze azioni, e non è mai tutto chiuso in una sostanza sola.*

E qui prevedendo che nelle parole *risultamento di più azioni semplici*, con le quali caratterizza il pensiero, si potrebbe ravvisare un aperto o un velato materialismo, una distruzione di qualunque principio di coscienza e di libertà umana, il Corleo dichiara che non può rispondere per ora partitamente a tutte queste obiezioni, perchè la sede propria ne sarà nella parte dell'Antropologia, dove propugnerà di proposito la libertà e la semplicità dell'*io*. (Filos. Univ., vol. I, p. 409).

Egli, essendo pervenuto alla verità, che qualunque pen-

siero, come il più alto lavoro mentale e la più elevata idea metafisica, è sempre un risultamento di azioni sostantive reali, si domanda: *Al di fuori del risultamento sostantivo del pensiero esistono i risultamenti sostanziali, che il pensiero medesimo si rappresenta?* Per rispondere a questo problema posto in questa nuova, unica e legittima forma, ricorre alle immediate conseguenze di quel medesimo fondamentale principio intorno alla natura della sostanza, che lo ha condotto sino a questo punto. Poichè è chiaro che il pensiero, come risultato di più azioni sostanziali non può subire i cambiamenti di cui la scienza ci avverte, se quei cambiamenti non sono operati nel medesimo risultamento pensiero da altri risultati a lui esteriori, ne segue che non solo l'Ideologia è reale perchè il pensiero è un risultato di azioni sostantive, ma ben anche la varietà continua del pensiero dà prova infallibile, che al di fuori della nostra ideologia esistono altri risultamenti sostanziali ed ontologici, per i quali vengono continuamente cambiati i risultati sostanziali del pensiero. (Filos. Univ., vol. I, pp. 420, 421, 422). Così i pensieri, che sono risultati reali, sono connessi in tutti i loro cambiamenti coi cambiamenti dei risultati esteriori, ed essi in conseguenza rappresentano veramente le cose esterne.

Esamina poi e rettifica, sempre con il controllo della regola dell'identità e per mezzo anche delle formole algebriche, le idee di causa e di effetto, quelle di potenza e di possibilità, di spazio, di tempo e di numero, di essere e di essenza, di necessità e di contingenza, rilevando in ciascuna di quest'idea gli elementi subbiettivi e quelli obiettivi.

Messe da parte le idee di *causa prima* e di *causa*

*libera*, di cui parlerà nella Teologia e nell'Antropologia, esclusa anche la *causa finale*, il Corleo dichiara che qui intende parlare solo di quella che comunemente si dice *causa efficiente*, che rettifica facendola consistere *in un insieme di mutazioni di risultamenti, per cui vien costituito un risultato nuovo*, il quale si dice *effetto*. La causa è reale perchè reali sono i risultati, reale la separazione delle loro parti, e reale altrettanto la sostituzione di altre parti nuove fino alla composizione di un nuovo risultato. L'effetto si identifica quindi con la causa, perchè consiste nell'insieme delle parti che costituisce il nuovo risultato. La connessione tra l'effetto e la causa è chiara e egualmente reale, perchè se potesse per sè formarsi un risultato nuovo, dovremmo avere, Egli dice, i fenomeni distinti e separati dalle sostanze, da cui debbono risultare, ovvero le sostanze semplici capaci di mutare se stesse e d'ingrandire o diminuire la propria azione. La connessione tra l'effetto e la causa poi non consiste nell'azione considerata nella sua sostantività e semplicità, ma bensì nel mutamento di posizione delle azioni sostantive, senza cui non possono mai sorgere aggregati novelli. (Filos. Univ., vol. I. pp. 436, 437, 438).

L'effetto è il risultato delle sostanze-azioni e perciò è proporzionale ed identico alla loro somma, ma contemporaneamente è connesso col risultato precedente e con la somma dei risultati che influiscono a cambiar quello in un nuovo risultato, ed in ciò appunto consiste la connessione tra l'effetto e la causa. E per questo il pensiero, come risultato, è connesso con l'Ontologia reale dei suoi componenti, e degli altri aggregati esteriori che influiscono a mutarlo. Qui il Corleo conferma ciò che aveva dimostrato

sin dalla Logica, cioè che ogni connessione corrisponde alla regola d'identità. " La connessione ontologica all'identità si riduce, in quanto che le cose connesse hanno un punto comune, o nell'effetto che producono insieme le cause operanti, o nella compartecipazione di predicati comuni tra l'effetto e la causa, in modo che negato un predicato ad un soggetto, fa d'uopo anche negarlo all'altro ". (Filos. Univ., vol. I, p. 285).

Ormai il Corleo non parla più di identità meramente logica, ma di identità reale, perchè la Logica è Ontologia, il pensiero è risulamento sostanziale.

La potenza appartiene alla sostanza semplice, ed appartiene anche agli aggregati, però nel senso della composizione e della mutabilità delle loro relazioni. Così che la potenza non è nella sostanza sola, ma è nel risultato che si può sciogliere di una forma e passare in un'altra; la possibilità poi tanto è vera, quanto più è connessa con esseri reali. Stabilite così quali possibilità possa l'uomo legittimamente ammettere o quali siano a lui necessarie ammettere, il Corleo giustamente rileva che la filosofia si è travagliata inutilmente allorchè si è messa alla ricerca delle possibilità inattuabili. E seguendo la strada che posero i Cartesiani, cioè di credere possibile tutto ciò che nei propri concetti non trova ripugnanza, Egli osserva che la filosofia ha avuto il gran demerito di essersi occupata di cose che nulla hanno di positivo.

Il Corleo adesso esamina, come abbiamo accennato precedentemente, le idee di spazio, di tempo, di numerazione, e il valore oggettivo che hanno queste idee. Lo spazio è oggettivamente la relazione di contatto delle sostanze-azioni

e degli aggregati; è un errore credere che vi sia lo spazio vuoto, perchè se esistesse uno spazio vuoto, sarebbe impossibile l'aggregazione delle sostanze, ed ogni sostanza non sarebbe azione.

Allo stesso modo il Corleo esamina l'idea di tempo, che è la relazione di successività non delle sole percezioni soggettive, ma dei cangiamenti delle aggregazioni oggettive, e rilevando come l'idea di tempo assoluto sia stata confusa con l'idea di eternità, il Corleo ne dimostra l'errore subiettivo e l'equivoco concludendo che essa ha tutta la sua oggettività nella successione reale del mutamento reale degli aggregati; e l'idea di eternità, la quale non ammette nè prima nè dopo, non ha nulla che fare con l'idea di tempo la quale è tanto legittima, per quanto si limita dentro il cerchio delle successioni e del mutamento degli aggregati. (Filos. Univ., vol. I, p. 473).

Intorno all'idea di numerazione, Egli dice che la numerazione all'infinito ripugna, perchè allora nessuna aggregazione potrebbe essere maggiore di un'altra.

Passando a trattare più particolarmente il problema ontologico, comincia con l'esame delle *idee* di *essere* e di *esistenza* e rileva per dimostrare il loro valore che l'essere è lo stesso che la sostanza, ma per sè stesso non si riferisce all'aggregazione, come vi si riferisce la sostanza. L'essenza è la parte ontologica, che corrisponde al concetto logico, ed è necessaria quanto il concetto; ma non si può con esso confondere, benchè vi corrisponda, quando il concetto è rettificato sulla indefettibile norma dell'identità e della connessione con gli elementi reali delle percezioni. Il Corleo perviene a questa conclusione dopo avere an-

zitutto distinto l'essere *in logico ed in ontologico*, divisione che, secondo lui, corrisponde quasi all'altra più antica divisione dell'essere *possibile* e dell'essere *reale*. "L'essere possibile è quello che risponde all'idea logica, al concetto metafisico di essere: è quello che ha ciò che bisogna perchè sia un essere, quantunque si possa poi realizzare in mille maniere tutte diverse. All'incontro, l'essere reale corrisponde a ciò che in fatto egli è, cioè all'essere ontologico." (Filos. Univ., vol. I, p. 481). Ripudiando quindi la norma cartesiana di credere possibile tutto ciò, in cui non si scorge ripugnanza, il Corleo afferma che l'essere riguardato nella sua realtà, non differisce dalla sostanza e dall'azione intransitiva che costituisce la stessa sostanza; considerato invece logicamente l'essere deve rappresentare l'idea metafisica dell'azione sostanziale, cioè i connotati che servono a costituire il concetto di tale azione sostantiva. Poi finisce con il dire: "quello però che han di caratteristico tutti gli esseri è l'azione *permanente, immutabile ed intransitiva*; perocchè di qualunque natura essi sieno, o si considerino in istato di aggregazione, o non, sempre ognuno di loro è un atto semplice che non si può comunicare, nè può mai passare di un atto in un altro". (Filos. Univ., vol. I, p. 489). Dopo avere detto dell'essere logicamente ed ontologicamente considerato, il Corleo confuta l'opinione del Rosmini che pretende innata l'idea di essere e tutte le altre ridursi a quella, dicendo che il Rosmini, il quale va cercando il concetto dell'essere sin dalle prime percezioni spontanee, equivoca chiaramente intorno al tempo della sua ricerca e cade in un manifesto anacronismo, perchè rimontando alla vera prima epoca in cui si comincia ad avere

percezione degli esseri, bisogna sempre supporre anticipata l'esistenza dell'idea di essere. Il pretendere invece che essa incominci a funzionare sin dalla prima percezione è una tale inversione di procedimento, che ha dovuto condurre all'erronea conseguenza di supporla innata.

Il Corleo, indi, proponendosi di risolvere il problema *se mai sia vero che l'essenza delle cose non si può conoscere*, dapprima ci dà l'impressione di volere profondamente risolto problema della teoria della conoscenza, invece Egli, facendo poche e superficiali osservazioni sulla teoria degli scolastici, dei cartesiani, dell'empirismo di Locke, sul soggettivismo di Kant e sull'idealismo di Hegel e di Schelling, così conclude: "Noi non possiamo accettare la dottrina degli scolastici e dei cartesiani perchè i concetti non debbono confondersi coll'essere, essendo i concetti le rappresentazioni logiche, e le essenze i veri costituenti ontologici... Non possiamo accettare la dottrina degli empirici nè quell'altra che scaturisce dalle scuole antiempiriche soggettive, cioè che l'essenza delle cose non si può conoscere, perchè noi non vediamo altro che il fenomeno, e la vera ontologia ci è preclusa per sempre. Noi non possiamo ammettere la dottrina delle scuole di Hegel e di Schelling, perchè secondo noi i concetti rappresentano l'essenze allorchè sono ben rettificati, ma sostanzialmente non sono le medesime essenze. (Fil, Univ. vol., I, pp. 490, 491, 492).

Il Corleo continua il suo esame passando alla rettifica delle idee di necessità e di contingenza, e anzitutto rileva che siamo soliti confondere la necessità e la contingenza logica con la necessità e la contingenza ontologica, e poscia

dimostra che la corrispondenza tra necessità ontologica e necessità logica è costituita sulla stessa base dell'identità che in ontologia vi è tra il risultato ed i suoi componenti, tra il risultato nuovo e tutti quelli che cospirano a formarlo. Non così invece la contingenza. Essa è vera nella modalità di essere, nel senso solamente che i modi di essere, cioè i modi di aggregazione, possono sciogliersi e passare in altri modi diversi, previa sempre una causa. Il concetto di contingenza in quanto alla ragione di essere non può giudicarsi esatto sulla sola osservazione, nè può argomentarsi dal solo nostro concetto negativo, perchè ciò che esiste non ha nel suo concetto stesso una ragione necessaria di esistere. Bisogna andare più a fondo per vedere se sia reale, che gli esseri componenti questo mondo cominciarono una volta ad esistere, e se questo l'ebbero da una causa creatrice. È troppo leggero l'argomento che si ricava da questo stato negativo dei nostri concetti: non si vede nelle cose del mondo alcuna necessità di esistere, dunque in fatto sono contingenti e cominciarono ad esistere. Non basta che io non vegga la necessità della loro esistenza, ma bisogna espressamente che si vegga la necessità del loro cominciamento e la necessità di un creatore per farli incominciare. Il concetto della contingenza alla sola prima parte negativa si risolve in ignoranza; e perciò il Corleo si riserva di ricercare ex-professo la vera contingenza in quanto alla ragione di essere nella Teologia. (Filos. Univ., vol. I, pp. 500, 501).

Infine esaminando l'idea di assoluto logico ed assoluto ontologico, combatte l'identificazione del primo con il secondo, tranne quello della costante identità di ciascun atto sostantivo con sè medesimo (*l'immutabilità e l'intransibilità*

*di ciascuna sostanza*) e della costante identità di ogni risultato con gli elementi che lo compongono; combatte pure la corrispondenza oggettiva di tutte le idee assolute in un essere assoluto, ed anche la costruzione a priori dell'Ontologia in forza di una regola logica assoluta. "La costruzione a priori, che la logica vuol fare di tutta l'Ontologia, Egli dice, non è una vera costruzione ontologica, ma è un ordinamento scientifico che si dà alle cognizioni dopo di averle acquistate. La logica, invece di costruire l'Ontologia, la ordina soltanto a forma di scienza nelle varie sue parti già esistenti." (Filos. Univ., vol. I, p. 516).

Così il Corleo finisce l'esame e la rettifica di tutte queste idee metafisiche, divenute altrettanti strumenti di ricerca e criteri di verità; ora non si propone che applicare queste idee fondamentali in tutti i campi dell'umano conoscere ed agire, applicarle alle diverse sostanze di cui abbiamo cognizione, e prima di tutto a Dio.

#### IV. — TEOLOGIA

Il Corleo, iniziando le applicazioni delle principali idee metafisiche, primieramente cerca di rendersi ragione della necessità del concetto di Dio, connettendolo inseparabilmente cogli oggetti reali, che soggiacciono alle nostre percezioni, perchè la realtà di quell' Essere, che è rappresentato da un tal concetto metafisico, sia accettata non solo soggettivamente, ma anche oggettivamente. Ed Egli, a tal'uopo, intraprende a studiare anzitutto la necessità della Creazione, e riconosce che la pluralità delle sostanze non può esistere, se non nello stato di continua aggregazione: però non vi è spazio vuoto, che può effettivamente isolare ciascuna sostanza semplice dalle altre, ed ognuna di esse, come azione intransitiva ed immutabile, non può essere circoscritta da altre azioni di egual natura.

Considerando indi che qualunque aggregazione include per necessità il condensamento centrale, ne conclude che è impossibile l'equilibrio e la quiete universale, val quanto dire che è necessario il moto, che è insito nella natura stessa della aggregazione, e che deve esistere insieme con la quiete in ogni aggregato, come due stati correlativi di tutta la materia.

Però non vi è moto senza principio di successione e senza precise relazioni di spazio: non vi è movimento eterno, nè vi è quietà eterna nelle aggregazioni. Laonde la materia, come essenzialmente plurale e composta di più azioni sostanziali, non può essere eterna nè allo stato di totale isolamento dalle sue sostanze componenti, nè allo stato di quiete, nè allo stato di movimento, perchè tutti e tre questi stati ripugnano con l'eternità: cioè, il primo stato non può effettuarsi giammai, e gli altri due suppongono necessariamente un cominciamento, una prima posizione di parti elementari ed un primo sviluppo di successioni. Da tutto ciò il Corleo ne ha arguito la necessità del cominciamento della materia, non solo in quanto alle sue attuali modalità di essere, ma in quanto a qualunque sua modalità, ed in quanto alla ragione di esistere di ciascun suo componente.

Per naturale conseguenza, il Corleo trova una manifesta ripugnanza ad ammettere che ciò che incomincia ad esistere incominci da sè stesso, senza connettersi con un altro esistente, poichè non vi sarebbe ragione che ciò che non ha esistito mai, debba egli stesso farsi esistente: *ex nihilo nihil oritur*.

Perciò è necessario che tutte le sostanze mondiali si connettano con un essere esistente, il quale deve essere esterno perchè non torni la stessa necessità di incominciare ad esistere per mezzo di un altro, e deve essere unico, perchè non sorga quella pluralità di sostanze che include necessariamente l'aggregazione, e con essa il moto, lo spazio ed il cominciamento di esistere, il tempo. A questa connessione, che lega le sostanze esistenti del mondo con l'Es-

sere unico, eterno, il Corleo, quasi come se avesse fatto una grande scoperta, dice abbiamo dato il nome di *Creazione*, distinguendola dal nesso che passa tra i componenti ed il loro risultato, o tra un risultato ed un altro. Egli aggiunge ancora che la creazioue in Dio non può essere necessitata, ma deve essere libera, perchè deve dare cominciamento ad esseri, i quali non possono esistere sin dalla eternità come Dio. (Fil. Univ., vol. I, p. 519-543).

Poſcia il Corleo fa delle considerazioni intorno al valore delle varie prove dell'esistenza di Dio e, avendo trovato che alcune condurrebbero ad unificare il mondo con Dio, le rigetta. Rigetta altresì quell'altra prova totalmente soggettiva, che si desume dal concetto che noi ci possiamo formare di un ente perfettissimo, il quale tra le altre perfezioni deve precipuamente avere l'esistenza. Ritene invece che possono veramente reggere le prove ricavate dall'ordine e dall'armonia del mondo, allorchè però si sia dimostrata la necessità della creazione; anche le prove morali dedotte dal consenso comune mostrano il bisogno che si ha dell'idea di Dio, ma per conchiudere rigorosamente esse esigono pure un'altra prova preliminare, cioè la necessità della creazione, unica prova, a cui il Corleo dà la preferenza come la più rigorosa e sostegno di tutte le altre. Ed egli in tutte queste dimostrazioni ed illazioni sulla creazione e sull'esistenza divina, dichiara di essere assistito sempre dalla stretta regola dell'identità. Ora il Corleo è pervenuto a tal punto da poter completamente giustificare una proposizione che egli scrisse precedentemente, a principio della Filosofia Universale, cioè che "il panteismo è la conseguenza generale, esplicita o implicita, di tutti i sistemi filo-

sofici<sup>1</sup>. Il Corleo preoccupato che questa proposizione sarebbe sembrata non solo troppo spinta, ma un enorme paradosso, si affretta a giustificarla facendo una disamina sul concetto del panteismo e sulle sue specie diverse. Cominciando anzitutto con la ricerca delle origini, gli è stato ben facile ravvisare le radici del panteismo subiettivo e del panteismo obiettivo, che Egli distingue in tre specie, cioè l'*emanativo*, il *manifestativo*, ed il *causativo*, e dei due ateismi, che pure a panteismo si riducono, o come atomismo eternamente disgregato, o come materia eternamente aggregata. Unica è la causa di tutte queste varie forma di panteismo, ed è la falsa idea di sostanza, la possibilità che l'uno abbia sopra di sè varie modificazioni, o varie potenze da attuare. " Tutte queste dottrine sono quasi degli schizzi, che qua e là ha gettato fuori la falsa idea di sostanza comunemente accettata, quasi facendo intravedere le varie illazioni panteistiche, a cui essa avrebbe naturalmente condotto gli autori di quei sistemi, se si fossero rigorosamente messi all'opera di cavarne tutte le conseguenze, e se il domma della creazione non li avesse da quelle conseguenze preservato. " (Filos. Univ., vol. I, p. 571).

Così il Corleo con la rettificazione da lui fatta all'idea di sostanza dichiara caduta ogni base a tutte le diverse specie di panteismo.

Volendo indi dimostrare l'*unità divina*, combatte le varie ragioni che nell'antichità hanno dato origine al dualismo zendico consacrato nelle antiche dottrine religiose dello Zend-Avesta della Persia ed al dualismo italo-greco, che ha formato il risultato più ordinario delle filosofie italo-greche a cominciare da quella di Pitagora. Il Corleo dimostra contro questi due sistemi dualisti e contro qua-

lunque altro dualismo, da una parte che i mali ed i beni sono due stati correlativi di un solo piano generale, e che non abbisognano *due iddii* per eseguire un tal piano; dall'altra parte che la materia, non avendo potuto essere eterna, come la dicevano i Greci, neanche Iddio è la mente universale di questa materia. E per confermare meglio l'unità divina adduce qualche altra ragione tratta dagli argomenti che adducono le scuole e che gli sembrano più strettamente concludenti (Fil. Univ., vol. I, pp. 550-579).

Dovendo ora dire degli attributi che debbono appartenere a Dio, il Corleo si è tenuto strettamente alla regola di ammettere in lui quegli attributi che sono indissolubilmente connessi con la realtà della creazione, temendo che seguendo altre vie comporrà un essere di pura fantasia, senza potere mai dimostrare la realtà di ciò che gli attribuisce. " Ricordiamo, Egli dice, che per provare la realtà dell'essere creatore abbiamo dovuto vedere la connessione indissolubile di questo concetto metafisico con il concetto della esistente pluralità mondiale e del suo necessario incominciamento. Essendo purtroppo reali gli esseri di questo mondo, non può non essere reale l'Ente che con essi si connette indissolubilmente per mezzo del legame della creazione. In ciò abbiamo seguito la consueta nostra regola, che i concetti metafisici si possono unicamente legittimare per mezzo della loro connessione con oggetti di immediata percezione. Fa d'uopo quindi tenere strettamente la stessa norma nei concetti che riguardano gli attributi divini, se non si vuol rischiare di mettere innanzi una fantasmagoria, la cui realtà non possa mica essere giustificata " (Filos. Univ., vol. I, p. 581).

Con questa norma il Corleo riconosce che *Dio deve*

*essere atto purissimo, eterno, creatore, libero, a sè, immenso, onnisciente, sapientissimo e provvido.* Egli in tutti questi attributi distingue una parte positiva ed una parte negativa. La parte positiva è quella che strettamente riconosce necessaria affinchè esista la creazione. La parte negativa è quella che dissomiglia l'eternità di Dio dall'idea di una successione indefinita con cui è facile confonderla, la libertà divina dalla scelta tra vari motivi che all'uomo appartiene, l'immensità dallo spazio assoluto con cui è stata confusa, l'onniscienza dal sapere successivo e complessivo dell'uomo, e finalmente la sua provvidenza da quella cura e sollecitudine operosa che ad un Dio creatore non si converrebbe. Ed il Corleo conchiude questo trattato con ripetere il concetto che una filosofia, la quale voglia esattamente attenersi alle regole dell'identità e della connessione tra l'universo plurale e Dio uno, deve stabilire in forza della connessione medesima la parte degli attributi divini, e quindi deve studiarli di escludere tutte quelle rassomiglianze ed immagini che potrebbero abbassare l'idea di Dio uno alle forme, ai movimenti, ed alle relazioni del plurale. Che se questo rigoroso metodo non parrà a taluno accettabile, perchè non dà concetti del tutto chiari, nè possibilità di immagini, Egli risponderà che questo deve essere il carattere speciale di tutte le idee metafisiche.

Egli in questa parte della Teologia fa ricorso alla sua algebra logica una sola volta per darsi conto di tutte le sue argomentazioni sulla necessità della creazione, poichè tutte le altre idee non sono che derivazioni immediate dell'idea di creazione. Così Egli ha compiuto l'applicazione dell'ideologia al concetto di Dio; ora passa ad applicarla al mondo che costituisce l'oggetto della Cosmologia.

V. — COSMOLOGIA

Il Corleo, prima di entrare nello studio delle leggi fondamentali che costituiscono l'oggetto di questa parte, ha voluto ricercare se mai ed in qual senso le leggi della natura siano necessarie. Le leggi, Egli dice, che governano i fatti della natura non sono esterne ai fatti medesimi, ma sono le risultanze necessarie degli elementi che li compongono e dei rapporti che le risultanze parziali hanno con altre nel formare le risultanze più generali, e di quest'altre alla loro volta con la risultanza più ampia che tutte le abbraccia. Nella ricerca di questi risultamenti elementari e dei rapporti fra loro, consiste appunto lo studio delle cause e degli effetti. Nel legare gli effetti alle loro cause, null'altro si fa che cercare le leggi più o meno generali della natura, le risultanze degli elementi ed i rapporti fra esse. Sono tutte ricerche di quantità e di posizione rispettiva delle parti. Pertanto lo studio delle leggi cosmiche è lo studio delle risultanze proporzionali, di quelle necessità numeriche, senza di cui ogni composizione non sarebbe quella che è. Le leggi della natura sono dunque necessarie, perchè è necessario che ciascun atto sia identico con la somma degli elementi che lo costituiscono, e che il tutto, il quale risulta da altri tutti subalterni, sia perfettamente identico ad essi presi insieme. (Sist. d. F. U., pp. 90, 91).

Così anche la cosmologia è ridotta sotto la regola assoluta dell'identità. Ma non traslascia d'insistere nel dimostrare in che cosa consiste l'inalterabile necessità delle leggi di natura, prima ancora d'inoltrarsi nella ricerca di queste leggi stesse.

Egli, dopo avere dimostrato perchè alle leggi fisiche non sia stato attribuito il carattere di necessità e di assolutezza che si suole dalle principali scuole assegnare alle leggi morali, riconosce che qualunque necessità di risultato (e tutte le leggi di natura sono espressioni di risultati) non è altro che l'esatta corrispondenza del numero e della posizione dei componenti con il loro risultamento totale e della risultanza che concatena un risultato primo col secondo, il secondo col terzo e così di seguito. Perciò le leggi di natura non possono non essere necessarie, perchè se tali non fossero, si dovrebbe ammettere l'assurdo che il tutto non corrisponde alle sue parti prese insieme. Intesa in questo modo la necessità delle leggi della natura, esse sono pure universali ed invariabili; ma ciò che è necessario ed invariabile è assoluto ed indipendente, onde pare che le leggi naturali, la cui necessità non è solamente logica, ma ontologica, debbano essere logicamente ed ontologicamente assolute. E qui il Corleo prevedendo che le leggi della natura dette assolute nella loro ontologia non sarebbero diverse dallo stesso ente assoluto, *Dio*, subito avverte che l'assoluto logico non corrisponde ad un solo essere assoluto ontologico. " Bisogna persuadersi una volta, Egli dice, che l'assoluto logico dei concetti è un assoluto relativo, come del pari è un assoluto relativo quello che ontologicamente ai medesimi corrisponde. Quello poi che si dice ente assoluto è tutt'altra cosa; poi-

chè in lui si riguarda l'assolutezza dell'esistere, la indipendenza dell'essere, mentre nei concetti logici e nei risultati ontologici si riguarda solo l'indipendenza della modalità di essere, indipendenza anche subordinata alla fissazione del concetto e alla legge del risultamento.... Non confondiamo l'assolutezza dell'esistere con un'assolutezza relativa di tutt'altro genere, con un'assolutezza che non esprime altro, fuorchè la necessità del risultamento. Le leggi della natura in questo solo ultimo senso sono necessarie ed assolute". (Filos. Univ., vol. II, p. 13).

Ciò posto il Corleo si fa innanzi e trova la prima e fondamentale legge cosmica, cioè quella dell'*aggregazione continua*; aggregazione necessariamente attiva e continua, perchè ognuno degli elementi, delle sostanze, degli atomi che compongono la massa mondiale, è uno, indivisibile, sostanza-atto senza alcuna potenza da dovere attuare. A questa legge è intimamente connessa l'altra ugualmente necessaria, cioè la necessità della centralità e di più centri diversi, da cui nascono le molecole di numero e di composizione diverse. E da ciò la similarità delle sostanze elementari, mentre la differenza tutta dei corpi dipende dal numero e dalla posizione degli elementi che si aggregano. Da ciò ancora la densità diversa dei corpi, senza che esista tra loro interstizio alcuno vuoto; questa diversa densità consiste tutta nel maggiore o nel minor numero di contatti delle sostanze, le quali circondano e limitano da ogni dove ciascuna sostanza avente posizione centrale. Il Corleo questa stessa legge di centralità ha ravvisato non solo nei piccoli aggregati, nelle molecole, ma anche nelle grandi masse.

La stessa legge di contatto immediato, che regola la

formazione di ciascuna molecola, nonostante la diversa loro densità, regge pure la formazione degli aggregati maggiori per mezzo di più molecole, e costantemente domina su tutta l'aggregazione mondiale. La ragione di ciò è sempre una, la non esistenza di uno spazio vuoto interstiziale, e la necessità del contatto reciproco tra le azioni semplici sostanziali per limitarsi a vicenda. Questa ragione, come spiega la sua efficacia nelle molecole, deve spiegarla pure in qualunque aggregato di maggiore mole, sino all'intera massa mondiale, perocchè le molecole stesse debbono sostanzialmente toccarsi, congiungersi e limitarsi mutuamente per costituire i corpi: nessun vuoto può stabilirsi in mezzo a loro. (Filos. Univ., vol. II, p. 30).

Determinata ed applicata la prima e fondamentale legge cosmica, riesce facile al Corleo il passaggio alla celebre legge dell'attrazione universale di Newton: "Il corpo maggiore attira il minore in ragione diretta delle masse, ed in ragione inversa del quadrato della distanza". Essa appunto rappresenta l'effetto di tutte le sostanze considerate sopra ciascuna sostanza singola, cioè la necessaria prevalenza del tutto sulle singole parti, la quale genera movimento se tra un aggregato ed un altro si interpone una massa di minor densità, e genera quiete se vi è in mezzo una massa di densità uguale o maggiore. In conseguenza di ciò in caso di moto la massa minore, spostando la massa intermedia meno densa, la quale si surroga in di lei vece, giunge sino alla massa maggiore.

Perciò qualunque massa è mezzo di attrazione rispetto alle altre, e l'attrazione non esiste nel solo caso del movimento, ma bensì nella quiete come nel moto.

Alla quistione che cosa propriamente sia la distanza, e se essa influisca nell'attrazione universale, il Corleo risponde che la distanza, per se stessa inattiva come lo spazio, non influisce attivamente nel ritardamento e nella estinzione del moto, perchè questo si ritarda e si estingue in virtù di altre forze, che sono quelle della gravitazione propria e della gravitazione di tutti i corpi in cui deve muoversi. La ragione inversa del quadrato della distanza appartiene al caso dell'attrazione con movimento e con mezzi uniformi e sempre uguali in densità, perchè cambiata la densità dei mezzi, il moto, che è cagionato dall'attrazione, si cambia anch'esso proporzionatamente; invece la vera misura costante dell'attrazione è la ragione diretta delle masse, rimanendo la ragione diretta delle masse modificata dalla ragione inversa della distanza, essendo le masse che si attraggono: la distanza invece non fa altro, che rendere minore o maggiore la forza dell'attrazione, perchè essendo maggiore la distanza, l'attrazione opera con minor forza, ed a misura che la distanza si accorcia, e precisamente a misura che ne diminuisce il quadrato, cresce la forza dell'attrazione. " La forza dell'aggregazione non abbraccia soltanto le sostanze che immediatamente si aggregano, ma costituisce una specie di solidarietà tra tutte le sostanze che compongono la intera massa, perchè esse compongono un sol tutto, e l'aggregazione del tutto predomina sopra l'aggregazione delle singole parti..... L'attrazione universale consiste appunto in questo generale risultato dell'aggregazione di tutte le sostanze. Essa, considerata come azione, non è qualche cosa distinta dalle sostanze medesime, perchè l'aggregato intiero è identico alla somma dei suoi componenti, e non

contiene nessuna energia al di fuori di quella che esiste in tutte le sue sostanze." (Filos. Univ., vol. II, p. 44).

Determinato che il nome di forza si deve intendere e come *azione* e come *potenza*, in quanto che è azione perchè non esprime che la collezione di azioni sostantive, di azioni che non si mutano mai e che formano la realtà vera dell'Ontologia: è potenza perchè un risultato può mutarsi in un altro per la disaggregazione e la riaggregazione delle azioni semplici, il Corleo ravvisa gli errori che potrebbero concepirsi intorno all'idea di forza, e che possono riassumersi a due. Primo: è un errore supporre che ogni sostanza singola contenga un'energia non realizzata, un potere capace di emettere dentro sè o fuori di sè altra azione, che non sia la sostanza stessa. In secondo luogo è anche un errore considerare la forza come un semplice indecomponibile, come un che, il quale può investire le sostanze e trascinarle sotto il suo dominio, senza che risulti dalle sostanze medesime. In tal modo e senza tali errori il Corleo vuole sia considerata la forza in generale.

Stabilita così la natura della forza, Egli è di avviso che debba esistere una sola forza, poichè sotto tale nome non s'intende se non il risultato dell'aggregazione generale, il contatto attivo e necessario di tutte le sostanze. Ma se tutti ammettiamo un numero diverso di forze, come intenderemo queste forze diverse? Discendendo a considerazioni alquanto più specifiche Egli riconosce la necessità di un diverso numero di forze principali nella natura, necessità che sorge dal fatto e dalla stessa necessità di aggregazioni tipiche essenzialmente diverse. Le diversità vanno mano aumentando, per come più gli aggregati si individua-

lizzano; sotto questo riguardo le forze individue si moltiplicano a dismisura, cioè non si moltiplicano forze sostanziali, ma si moltiplicano le forme individue dell'aggregazione. Intorno alle forze è pur da notare che non tutte si manifestano col movimento, ma nella stessa quiete si esercitano pure grandissime forze, ed in forma di aggregazione.

Avendo oramai sviluppato in maniera soddisfacente tutto ciò che si riferisce al contatto attivo ed all'aggregazione delle sostanze, all'attrazione universale, all'influenza dei mezzi, ed alle forze in genere, riesce facile al Corleo parlare e comprendere ciò che sia il moto, quali siano le sue cause e come esso si estingua. " Il moto è uno stato particolare dei corpi e delle sostanze che li compongono: esso non è sostanza, ma è reale, come reali sono tutte le relazioni che passano tra corpo e corpo. Il moto propriamente è uno stato relativo, stato di cambiamento di relazioni. " (Filos. Univ., vol. II, p. 57).

La quiete è anch'essa uno stato relativo in apposizione al moto, poichè consiste nella fermezza dei contatti fra le sostanze che formano un sistema di equilibrio fra loro, e quel che è più importante si è che il moto e la quiete, questi due stati tra loro sì opposti possono coesistere, anzi per lo più coesistono. Dalla necessità poi che esistano densità diverse e centri diversi nell'aggregazione mondiale, e dall'impossibilità che esista un'aggregazione tutta uniforme ed un equilibrio universale, si può bene scorgere che la stabilità dei contatti e la quiete non possono mai essere assolute, ma debbono essenzialmente essere relative, cioè circoscritte a determinate molecole, a determinati aggregati.

Le cause che generano il moto volgarmente si sogliono

dire *forze motrici*, per distinguerle dalle altre forze, le quali servono all'opposto per mantenere la stabilità e la quiete. Le forze motrici sono molte in natura: *fisiche, chimiche, vitali*, ma tutte si riducono sempre ad una sola, a quella del contatto attivo tra le sostanze, cioè all'aggregazione o all'attrazione universale. La forza di aggregazione che costituisce l'attrazione universale, esercitandosi sopra corpi diversamente densi ed aventi centri tutti propri e tutti diversi, genera contemporaneamente due stati contrari, cioè moto e quiete; moto dove la troppa diversa densità non può mantenere l'equilibrio e la fermezza del contatto tra le molecole, tra le sostanze o tra gli aggregati; quiete dove per ragioni opposte può quest'equilibrio e questo contatto mantenersi fermo. Perciò la quiete ha per cause le stesse forze che producono il moto, solamente bisogna che siano mutate le condizioni di densità dei corpi, onde invece di aversi una cessione di luogo da parte dei corpi più elastici, si abbia una solidità maggiore, e perciò una resistenza che obblighi il corpo a fermarsi.

Le cause della quiete sono quelle stesse che non permettono un'aggregazione tutta uniforme ed una densità tutta eguale nelle sostanze mondiali. Dunque l'aggregazione stabile, cioè la quiete, è pur necessaria; e come la diversa densità produce il moto, la necessità della aggregazione e l'equilibrio parziale delle densità, quantunque tra loro diverse, genera la quiete.

Passando il Corleo a dimostrare la necessità del movimento in genere nella massa mondiale, Egli così conclude: "La prova dell'esistenza di Dio non è affidata alla necessità di un primo motore, ma tutto all'opposto alla necessità

che la materia si muova appena essa esiste, ed alla impossibilità che sia eterna per l'impossibilità di un eterno movimento. Noi pure non concordiamo in nulla con gli empirici, e riteniamo la necessità dei concetti e dei risultati ontologici senza dipendere dagli attestati singoli dell'esperienza. Noi finalmente non iscorriamo alcun bisogno di ammettere forze motrici al di fuori dell'attrazione universale; e tutti i fenomeni di luce, di calorico, di elettro-magnetismo, di vitalità derivano da questa stessa materia osservabile, *sono stati* della medesima e non forze *sui generis*, nè appartenenti ad esseri suppositizi, dotati di caratteri incompatibili con la comune aggregazione delle sostanze. " (Filos. Univ., vol. II, pp. 65, 66).

Da tutte queste considerazioni, e più di tutto dalla considerazione che ogni sostanza è azione permanente ed immutabile, il Corleo deduce che non vi ha mai forza semplice allo stato di nuda potenza, ma ogni forza semplice è tutta in atto, e che ogni forza mutevole è risultato di sostanze, è aggregazione. Quindi tutte le forze si riducono a quella di aggregazione, e la varietà delle forze è una varietà di sezioni dell'aggregazione universale; lo stesso peso e l'elasticità non escono da questa regola. Il moto e la quiete sono due stati relativi di tutti i corpi grandi e piccoli, effetti sempre della loro varia densità, poichè non esisterebbe moto, se non ci fosse una massa meno densa tra altre due più dense, e se essa, cedendo il suo luogo, non potesse surrogarsi nel posto che occupa la massa che si muove. Però il moto è necessario nella materia in generale, perchè la densità dei corpi per necessità sarà sempre diversa, e quindi un equilibrio universale, una quiete assoluta è impossibile.

Con una analisi minuta ed accurata Egli prosegue nello studio dei problemi che più interessano, anzi che hanno somma attinenza con la Cosmologia; e con un lavoro alto, rigoroso, profondo riduce i fenomeni del calore, della luce, della elettricità, del chimismo e dell'innervazione alla forza generale ed unica dell'aggregazione. Intorno a ciò ricapitola quasi per intero le osservazioni ed i ragionamenti, che Egli ha fatto nelle altre sue precedenti opere cioè nelle *Ricerche sulla natura dei creduti Fluidi imponderabili*, 1852 e nelle *Ricerche sulla Natura della Innervazione con applicazioni fisiologiche, patologiche e terapeutiche*, 1857.

Egli rileva l'incoerenza di supporre sostanze non soggette alle leggi dell'aggregazione universale, che costituiscono l'attrazione ed il peso; e mano mano vede accrescersi, anzicchè scemare, le difficoltà ammettendo gli ipotetici fluidi calorico, luce, elettricismo, fluido nervoso.

Addentrandosi poi in una disamina minuta e profonda di questi concetti, il Corleo conclude non essere necessaria una speciale sostanza per spiegare il fenomeno più culminante e che tutti gli altri abbraccia, e cioè la dilatazione molecolare dei corpi nel calorico, la vibrazione delle molecole gassose nella luce, il disequilibrio dell'aggregazione nell'elettricismo.

La dilatazione, la vibrazione delle molecole gassose intorno al proprio asse e il disequilibrio di aggregazione delle molecole (così il Corleo chiama il fenomeno dell'elettricità) sono *stati necessari*, di cui la materia non può spogliarsi, perchè la diversa densità dei corpi genera il loro dilatamento ed il compenso di restringimento in altri corpi; cagiona la rotazione intorno al proprio asse nelle molecole

gassose; produce il graduale reciproco disequilibrio delle molecole tutte e degli elementi delle molecole, il quale disequilibrio molecolare prende direzione e forma di corrente, ed induce intorno a sè altre correnti opposte. Così il calorico, la luce e l'elettricità non sono esseri ipotetici, incomprendibili, non sono sostanze particolari, non sono fluidi nè ponderabili nè imponderabili, ma sono stati naturali, particolari e necessari della materia nelle sue diverse posizioni, e rientrano sotto la legge generale e fondamentale dell'aggregazione universale. E pervenuto a queste conclusioni, il Corleo spontaneamente sente il bisogno di domandarsi: Perchè dunque ricorrere a forze non naturali, e, peggio ancora, perchè ricorrere a sostanze ipotetiche per spiegare fenomeni che sono interamente nell'ordine della natura, e che esprimono uno stato necessario delle molecole materiali?

Egli riguarda pure il *chimismo*, uno dei più grandiosi fenomeni che nel mondo si osservano, e le affinità che da esso ne nascono, come risultato del diverso numero e della diversa posizione degli elementi che compongono le molecole, dipendenti perciò dalla diversità dei centri e dalla diversa densità, e quindi il chimismo e affinità ha dichiarato pure come *stati necessari* nella materia.

Il Corleo, senza punto staccarsi dalle differenze che hanno accertato le scienze naturali tra la materia inorganica e la organica, si accinge a ricercare la ragione fondamentale che distingue l'essere organico dall'inorganico; rigetta, perchè a creder suo non contiene l'espressione ultima e la vera legge fondamentale dell'organismo, il principio di Kant che dice: *la ragione dell'esistenza di ciascuna parte organica essere nel tutto*. E per trovare la legge fondamentale di

una data categoria di fenomeni accenna all'idea verso cui sembrano convergere gli studi dei fisiologi, e cioè che la madre vera dell'organismo sia la *cellula*, la quale accrescendosi dal di dentro per *intussuscezione*, allungandosi scindendosi o moltiplicandosi in varie forme cistiche, tubulari, filamentose, dà origine a tutti i diversi composti organici del regno vegetale ed animale. Or la cellula prima, confrontata con qualunque corpo inorganico, presenta due fondamentali differenze, le quali dipendono da una legge sola. Nella cellula vi ha aggregazione di parti tendenti a compiere una o più funzioni che cospirano sempre al compimento di una funzione sola che dicesi *vita*. Inoltre questa aggregazione è diretta da una forza che risulta dalle parti di tutta la cellula. Al contrario nei corpi inorganici non vi ha unità di funzione a rigor di senso, e molto meno armonia di più funzioni in una sola, cioè nella vita. L'influenza che mutuamente si esercitano le parti inorganiche è tutto al più un'influenza di affinità chimica, o un'influenza di equilibrio e disquilibrio meccanico; tutte le parti che compongono un corpo inorganico danno un risultato totale per sola addizione di quantità, che non produce varietà nè armonia di funzioni. Queste due particolari proprietà che si incontrano solamente nell'organismo dipendono da un solo principio, cioè dalla fondamentale legge dello stesso organismo. Ora il punto in cui si unificano questi due supremi fatti dell'organismo è appunto il *priorizzamento*, che prende una determinata aggregazione sopra ciascuna delle sue parti, in guisa che nessuna di esse possa da sè sola governarsi, e mentre obbedisce alla legge sua propria, va insieme sotto la direzione della forza di quel tutto speciale che la fa cospirare in una

sola funzione con tutte le altre. (Filos. Univ., vol. II, pp. 116 e ss.).

Il Corleo parlò della *priorizzazione dei concetti*; qui invece questa parola ha un significato diverso, perchè Egli crede che " un aggregato allora si *priorizza*, quando diviene aggregazione tipica, stabile, tale che può mantenere sè stessa, riprodursi in tutto o in parte, ed influire su tutte le forme delle sue aggregazioni successive, acquistandovi essa un predominio ed una direzione che non si lascia mai più scappare durante la sua vita. "

Questo priorizzamento quindi costituisce la caratteristica essenziale di qualunque organismo e gli studi su di esso fatti mostrano che la *cellula* è la forma tipica, che si priorizza ed acquista una direzione sui suoi sviluppi successivi.

Avevamo detto poco innanzi che la base dell'organismo è nella possibilità del chimismo organico, cioè di quelle tali combinazioni complessive e variabili con pochi e sempre identici elementi. Or dal chimismo sorge la forma cellulare, che è la forma organica per eccellenza, forma madre perchè ripara tutte le sue perdite e riproduce se stessa.

Determinato così l'organismo, il Corleo alla quistione che egli stesso si propone se sia necessario che ogni organismo provenga da un altro preesistente, e se in esso sia necessaria la forma primigenia di cellula, risponde che in assoluto la forma organica non ha bisogno della preesistenza di un'altra, perchè la base della cellula organica, come più volte ha detto, sta nell'unione degli elementi chimici in forma organica. La cellula, questa forma tipica dell'organizzazione, dice il Corleo, è necessaria in ogni grado del-

l'organismo; essa è primigenia, ed è necessaria a tutti gli organici, tutte le altre forme non sono che allungamenti, scissure, enfiamenti, o altre trasformazioni della primitiva forma cellulare. (Filos. Univ., vol. II, pp. 122, 123, 124).

Adesso stabilito che l'elettricismo delle molecole organiche deve essenzialmente differire da quello delle inorganiche perchè la materia organica deve essere: 1° più sensibile a qualunque minimo grado di disequilibrio molecolare per causa della stessa sua variabilità; 2° non capace di sostenere un disequilibrio uguale a quello che sostengono le molecole inorganiche, le quali sono meno complesse e perciò più stabili, e concepito d'altra parte che nell'organismo animale tutta la funzione direttrice dei singoli organi è devoluta ad un sistema speciale di filamenti nervosi, che si diramano in tutto il corpo e che raccolgono la forza del disequilibrio molecolare risultante da tutte le parti dell'organismo, intraprende la ricerca delle sorgenti ordinarie del disequilibrio molecolare nel corpo animale e degli organi destinati a raccogliere siffatta elettricità. Le sorgenti dell'elettricità animale sono in tutto l'organismo e sono chimiche, termo-elettriche, di attrito, di moto e di cangiamento di stato nella sensibilità e nelle idee. Gli organi propriamente destinati a raccogliere ed a concentrare quest'elettricismo animale, per poterlo ugualmente distribuire a tutte le parti secondo il bisogno delle rispettive funzioni, debbono essere composti di una tal materia organica, che da un canto sia accessibile più di ogni altra ad un minimo disequilibrio di molecole, e che sia dall'altro canto la più resistente alla carica dei disequilibri molecolari, affinchè possa condurla e raccogliarla sopra di sè, senza punto esserne alterata nella

sua organica conformazione. Questa sostanza è l'*albumina*, proteiforme per eccellenza e resistente a tutte le operazioni di chimica, di calore e di attrito organico, disposta in fili tubolari racchiusi dentro speciali nevrilemi ed in forma di nervi si estende in tutte le parti del corpo.

Poscia eliminata l'idea di uno speciale fluido nervoso elaborato dal cervello, come pensavano diversi fisiologi del secolo XIX, e particolarmente Rolando, e stabilita l'identità tra il fluido nervoso e l'elettricismo animale, come crederono altri fisiologi del secolo e specialmente il Puccinetti, il Corleo conclude che l'asse cerebro-spinale, per la sua stessa conformazione, è destinato a moltiplicare e ad accrescere d'intensità l'elettricismo nervoso che risulta da tutto l'organismo.

Come necessarie conseguenze delle leggi di centralità e di moltiplicazione, a cui sta sottoposto l'asse cerebro-spinale, il Corleo ne vede nascere la statica e la dinamica dell'innervazione; la prima ne equilibra, regolarizza e compensa la distribuzione; la seconda scarica a volontà o sotto un determinato stimolo, un riserbato aumento di forze sopra taluni muscoli o su taluni organi più complessi. (*Filos. Univ.*, vol. II, pp. 124-138).

Da tutto ciò segue che le leggi della natura sono necessarie, perchè esprimono i risultati costanti delle composizioni sostanziali, che non vi sono forze essenzialmente semplici e diverse, ma bensì sostanze simili molteplici, la cui diversa composizione e densità le mette in moto, le fa chimicamente agire, le fa entrare nello stato di calore, di lucidezza, di elettricità, e le fa giungere fino all'alto grado di centralità e di supremazia dell'innervazione.

Dando uno sguardo su tutte queste conseguenze a cui perviene il Corleo, si scorge che tutte nascono dalla detta idea di sostanza, e propriamente dal principio fondamentale che essa è azione semplice, immutabile ed intransitiva, e che non ha potenza alcuna da dovere sviluppare con un cangiamento di atto interiore. Così il Corleo ha applicato i suoi due principi, il logico e l'ontologico, e la nuova algebra del pensiero alla scienza del mondo, alla Cosmologia; non gli rimane oramai che applicarli all'uomo, all'Antropologia, come vedremo nella parte che segue.

## VI. — ANTROPOLOGIA

In questa parte dell'Antropologia, il Corleo studia tutto ciò che è proprio del composto uomo, escludendo quello che è solamente dell'organismo e che ne costituisce la parte organica fisiologica.

Annunziato brevemente l'obietto di quest'altra parte del vasto campo della filosofia, che Egli si è proposto di trattare, comincia a dire dei sensi e della dottrina intorno alla percezione: anzitutto ravvisa, per mezzo della riflessione, i caratteri di spontaneità e di esteriorità nella sensazione, e poi da questi due caratteri trae quanto gli basta per potere riconoscere: 1.° che la sensazione deve aver luogo mediante un risultato *di azioni*, in cui non entra costantemente la parte riflessiva: 2.° che essa deve aver sede in certi *organi* che possano per una parte comunicare sino al centro della riflessione il risultato sensitivo, e che per l'altra parte questo medesimo risultato si possa eseguire lungo gli stessi organi, rimanendo come esteriore a quel punto centrale, in cui la riflessione si effettua. Ora ciò importa che nella sensazione vi è un risultato di più azioni e una trasmissione. Questo carattere della *trasmissibilità* è un che tutto speciale, che serve ad influenzare, per mezzo di un risultato che accade in un punto, i risultati degli altri punti

più lontani e che serve così a stabilire una specie di solidarietà tra le cose più diverse. Questo carattere trasmissivo per esplicare questa sua peculiare funzione ha bisogno di un cambiamento periferico esterno, e di un veicolo che propriamente costituisce la trasmissione dell'organo sensorio al cervello: quest'ufficio è adempito dall'innervazione.

Però così la sensazione acquista un subbiettivismo organico, in quanto che il risultato proprio della sensazione è dentro dell'uomo, e frattanto esso rivela proprietà di oggetti che sono fuori dell'uomo. Ed allora il Corleo si fa questo quesito: Come mai la sensazione subbiettiva corrisponde ad una vera oggettività esteriore? Egli risponde che la soluzione di questo dipende dal saperlo ben formare, perchè se la sensazione fosse subbiettiva, nel senso che fosse chiusa dentro il solo me, allora non vi sarebbe mezzo a legittimare la sua corrispondenza con gli oggetti siti al di fuori. Al contrario, essendo il subbiettivismo della sensazione anch'esso un composto di *organi* e di un *me*, si tratta solo di sapere, se un risultato organico che si cangia (*mentre l'io non cangia mai*) sia argomento sicuro di una connessione con un altro risultato esterno, che in virtù del suo cambiamento fa cangiare il risultato interiore degli organi.

Posto così il problema, al Corleo riesce assai facile risolvere il quesito, in quanto che la percezione, come conseguenza naturale della retta idea di sostanza, è un risultamento di più azioni sostanziali, ed essendo le singole azioni sostanziali immutabili, allora perchè i loro risultati si mutino è necessario che vi sieno dei mutamenti reali al di fuori; ciò appunto significa che la sensazione è organicamente subbiettiva, e che ogni suo cambiamento indica un

cangiamento di risultato al di fuori. (Filos. Univ., Vol. II, pp. 141 - 177).

Il Corleo adesso imprende lo studio delle leggi che presiedono alla riproduzione delle percezioni, rilevandone la natura e il valore. È un fatto che le percezioni si riproducono, perchè senza la riproduttività di esse, non vi sarebbe nè analisi, nè sintesi, e quindi nè riflessione, nè giudizi, nè ragionamenti, nè desideri, nè volizioni, perchè non vi sarebbe su di che ripiegarsi la riflessione, nè vi sarebbero idee da congiungere insieme mediante il giudizio o il raziocinio, nè vi sarebbero oggetti che attirerebbero la nostra volontà. La riproduttività delle percezioni è di una importanza somma, perchè essa è il fondamento, su cui lavorano tutti gli atti dell'intelligenza e del volere, senza di cui mancherebbe anche l'uomo.

Nella Noologia il Corleo ha osservato che le leggi secondo cui si riproducono le percezioni, le leggi della cosiddetta *associazione delle idee* sono state studiate da Hume solamente nella parte del fatto; ora Egli qui si propone di studiarle nella loro intima natura e investigare il perchè delle medesime e riconoscerne le connessioni necessarie. Ogni percezione è complessiva, perchè è un risultato, e perchè non può appartenere ad una sostanza sola. La sua complessività è reale, perchè è un gruppo di azioni sostanziali realmente riunite. Tra le leggi che presiedono alla riproduzione delle percezioni, il Corleo ne ha riconosciuto una sola fondamentale, ed è: *la parte della funzione organica complessiva tira sempre dietro a sè il resto, perchè sia compiuta la funzione intera*. Quest'unica legge fondamentale spiega l'associazione delle percezioni per ragione

di *similitudine*, di *tempo* e di *luogo*, di *causa* e di *effetto*. Che una percezione richiami l'altra perfettamente sua simile, non è nulla di grande, nè di notevole; anzi è naturale che ogni rappresentazione identica si faccia per identici rappresentanti. Però il Corleo nota che la percezione simile richiama la sua simile non già nel solo caso della perfetta similitudine, ma nel caso anche della somiglianza parziale più o meno grande, la quale serve a svegliare la percezione nel suo complesso. La ragione di ciò è tutta nell'unità funzionale del risultato che costituisce la percezione, perchè quando è posta una buona parte della funzione, da cui la percezione è costituita, il resto della funzione viene da sè per il legame che esiste nell'aggregazione delle parti, e perciò la percezione intiera si riproduce. (Filos. Univ., Vol. II, pp. 180-185).

Riguardo alla seconda legge dell'associazione, quella che è fondata sul *tempo* e sul *luogo*, il Corleo si propone di ricercare se mai questa legge possa ridursi a quella fondata sulla *similitudine*. Ed Egli premesso che anche le cose più disparate possono coesistere insieme, e non si comprende come mai il tempo e il luogo servano a stabilire tra quelle relazioni che per sè non hanno, soggiunge dicendo che ben riflettendo sulla legge della *similitudine*, si scorge che la rappresentazione identica dei punti identici non è veramente un mutuo richiamo di idee: piuttosto il richiamo consiste in ciò che, tornata per ragione di identità la parte di un'idea complessiva, ritorna anche il resto dell'idea medesima, quantunque diverso. Due percezioni contemporanee si dicono due, perchè ognuna ha una categoria propria, alla quale si assomiglia, ma in fondo le due percezioni per la contem-

poraneità formano un risultato, e sono come due parti di un sol tutto organico. Pare dunque che la legge sia la stessa, e cioè che riprodotta una parte di un risultato organico, pel nesso e pel sistema che si è costituito tra le varie parti di quel tutto, riproducesi anche l'altra. Anche la legge che governa l'associazione fra le idee per ragione di causa e di effetto si riduce a quella stessa legge organica che il Corleo ha indicato per le associazioni appoggiate alla similitudine, al tempo e al luogo. "Le idee di causa e di effetto, Egli dice, sono due risultamenti organici subbietivi, ma talmente combinati, che imitano il legame ontologico della causa e dell'effetto fuori di noi" (Filos. Univ., Vol. II, p. 189).

In ultima analisi la riproduzione reciproca della causa e dell'effetto, per quanto pur sia la lontananza fra loro, si riduce sempre all'avvicinamento e al contatto delle due percezioni, e quindi alla solita regola, che due percezioni contemporanee o successive, pel mutuo contatto dei due risultamenti, divengono come due parti di un risultato solo, in quanto che la riproduzione della prima parte dispone l'organo ripetitore alla riproduzione spontanea della seconda parte, perchè ambedue nella prima produzione si erano unite in un solo tutto organico, e quindi, riprodotta la parte, si riproduce anche l'intero.

Il fatto che tutti gli organi sensori, per mezzo dei rispettivi fili nervosi, convergono verso un unico centro dimostra primieramente che tutte le percezioni si compiono e si riproducono nel *cervello, organo ripetitore centrale*; da questo organo centrale partono tutti gli altri fili nervosi motori per dare impulso ai muscoli in corrispondenza alle sensazioni ricevute ed alle determinazioni della volontà. La riprodu-

zione delle percezioni si inizia nel cervello e mediante l'aiuto che presta l'organo sensorio periferico. Se poi l'organo centrale può avere una iniziativa propria nella riproduzione delle percezioni, ciò dipende sempre dall'associazione che si stabilisce fra le parti di una stessa percezione, o tra percezioni diverse che per la loro contemporaneità o successione costituiscono come tante parti di un solo risultato organico. Dunque la regola è sempre una; l'organo centrale che dapprima ripete ed associa le percezioni sotto l'iniziativa esteriore, ripete poi da sè solo per effetto dell'associazione stessa la serie delle percezioni, appena abbia l'iniziativa di una di esse, sia per causa esterna, sia per causa interiore. (Filos. Univ., Vol. II, pp. 191-194).

Determinate ed esaminate le leggi che regolano la riproduzione delle percezioni, il Corleo si propone di riconoscere il modo con cui si formano le diverse serie di percezioni e conclude che ogni percezione, o come faciente parte di un'altra più complessa, o come legata ad un'altra per ragione di contemporaneità o di successione, appena è riprodotta, richiama quell'altra; e quella per le stesse ragioni richiama le altre ancora con cui parimenti è legata. Così formansi le serie delle varie percezioni riprodotte.

Volendo riconoscere pure il modo dell'incrociamiento delle percezioni riprodotte, il Corleo avverte che tra i fattori dei vari incrociamenti delle serie di percezioni riprodotte vi è la volontà, la quale, impadronendosi di un'idea legata con idee diverse, e perciò appartenenti a serie diverse, fa riprodurre piuttosto una serie che un'altra, e *timoneggia*, per così dire, le sue riproduzioni secondo i suoi bisogni. Le varie serie delle percezioni quindi si intrecciano

in vario modo e si frastagliano a vicenda, ma la loro riproduzione può essere attaccata da uno stato patologico, che produce dei guasti rilevanti e che il Corleo principalmente riduce a tre: 1° percezioni che si rendono *fisse e irremovibili*; 2° un disordine nel mutuo legame, e perciò un *falso ordine nella riproduzione delle percezioni*; 3° un indebolimento nel legame che unisce una percezione all'altra, e perciò *lentezza*, ed anche nel caso estremo *perdita totale di riproduzione*.

Alla legge dell'associazione, per cui il ritorno dei pensieri passati si lega sempre a una sensazione presente, per il Corleo non fa eccezione la riproduzione delle sensazioni che avviene durante i fenomeni del sonno, dei sogni e del sonnambulismo. Il sogno è uno stato particolare del sonno, mentre questo è uno stato generico: difatti si può dormire sognando, o pure dormire senza sognare. Il sonno differisce dalla veglia: 1.° perchè in esso vi ha mancanza piena o semipiena di dominio sui movimenti muscolari e sulla riproduzione dei pensieri; 2.° perchè la sensibilità è ottusa o del tutto deficiente. Il Corleo distinto il sonno dalla veglia, si propone di conoscere in che propriamente consistano il sonno e il sogno ed in che cosa si differiscano fra loro questi due stati. I psicologi Cartesiani, i quali credevano che l'essenza dell'anima consistesse nel pensiero, non potevano ammettere che nel sonno più profondo l'anima fosse priva di idee. I psicologi seguaci di Locke sostennero invece che il pensiero non è per essenza sua costante e consecutivo, e perciò dissero che durante il sonno non vi è alcun pensiero. Dunque la distinzione tra sonno e sogno sarebbe che nel primo non vi è percezione alcuna, nè attuale, nè riprodotta; nel se-

desume dal sonnambulismo prima di tutto che la volontà ha il comando sui propri muscoli e li muove come nella veglia, o con poca differenza; essa però non ha impero sui fili delle riproduzioni, infatti non è possibile deviare il sonnambulo dalle sue idee, anzi nessuno si può mettere in colloquio con lui, se prima non coglie il filo attuale delle sue percezioni e non vi attacca un discorso analogo. I giudizi che emette il sonnambulo sono spesso giudizi nuovi e non riprodotti, perchè egli decide sopra materie affatto nuove. Nel sonnambulismo poi si ha qualche altra cosa di più, che rende veramente meravigliosi i suoi processi: vi ha comunicazione di sensazioni, di pensieri e di volizioni dagli astanti al sonnambulo o anche da quelli non presenti che sono in relazione con lui, della stessa guisa che avviene nei magnetizzati. (Sist. Filos. Univ., p. 188). È altresì notevole che i sonniloqui ed i sonnambuli non si ricordano mai di quello che hanno detto ed operato in tale stato, mentre, come abbiamo detto, ci ricordiamo dei sogni, specialmente di quelli che sono vicini alla veglia.

Degno di molta attenzione è lo studio che il Corleo fa sul valore dell'analisi e della sintesi spontanea e riflessa; queste due operazioni sono subbietive, perchè succedono dopo che gli oggetti esterni hanno lasciato sugli organi sensori le loro impressioni. Queste operazioni si seguono sempre insieme; ed il molteplice avvicinarsi di analisi e di sintesi non potrebbe verificarsi, se non fosse uno solo l'organo ripetitore (il cervello) di tutte le percezioni, se non fosse egli composto di parti molteplici e non si potesse atteggiare in modi diversi e non mai in modo che la parte presentemente diversa di due atteggiamenti non sia identica

con la parte di un altro atteggiamento più lontano. Il Corleo nota ancora che l'analisi e la sintesi spontanea avvengono necessariamente e senza cooperazione della volontà, tanto che possono costituire un fondo necessario che non sta soggetto al capriccio dell'essere intelligente. Esse sono essenzialmente organiche, perchè consistono nella sovrapposizione e nel combaciamento di una percezione sull'altra, nella ripetizione identica delle parti identiche e diversa delle parti diverse. La ragione della necessità subbiettiva della sintesi e dell'analisi consiste nel fatto naturale che non può addirittura intromettersi l'arbitrio in cosa che rappresenta l'identità di ciascun risultato col numero preciso delle unità che lo compongono. (Filos. Univ., vol. II, p. 219).

In queste due operazioni si osservano dunque una parte subbiettiva organica, la quale consiste in una segmentazione di una funzione totale, per cui le parti identiche di una stessa funzione identicamente si ripetono e diversamente le diverse (analisi e sintesi spontanea); ed inoltre in una funzione che si replica sopra ognuna delle segmentazioni parziali, e combaciandosi coi punti identici nella parte identica, e coi diversi nella parte diversa costituisce la *sintesi* e l'*analisi riflessa*. La riflessione quindi si appoggia sempre sull'analisi e sulla sintesi spontanea, su quelle che avvengono per necessità di concatenazione tra i mutamenti dei risultati esteriori ed i mutamenti dei risultati interni.

Un'altra operazione assai importante della mente è l'*astrazione*, di cui l'uomo si serve per confrontare le parti diverse che ha astratto dai complessi e, studiando se vi sia possibilità di congiungerli fra loro, crea pure dei com-

plessi affatto nuovi, ne fa nascere un tutto di sua composizione speciale. Così si formano i *concetti metafisici*, detti così non per indicare che reali non siano, ma piuttosto per significare che gli elementi da cui risulta il concetto che dai medesimi ci formiamo, sono tutti astratti, e che il loro insieme non può mai divenire oggetto concreto di percezione. Ma perchè l'astrazione avvenga, è necessario un organo che possa funzionare in parecchi distinti complessi, in modo da rappresentare le percezioni complesse l'una distinta dall'altra; ed è necessario che tra funzione e funzione vi sia identità di parti per le sintesi spontanee, e diversità per le analisi, le quali a loro volta debbono costituire elementi di sintesi con altre identiche parti di funzioni. Il cervello dell'uomo presenta appunto le particolarità organiche, perchè l'esercizio dell'astrazione possa accadere. A questa parte tutta subbiettiva dell'astrazione e della sintesi degli astratti deve corrispondere una parte oggettiva al di fuori dell'uomo, perchè l'organo da sè non potrebbe nè segmentare le sue funzioni, nè identificare i diversi, nè isolare con l'astrazione alcune parti di un complesso, se i risultati esteriori non fossero con tutti questi mutamenti connessi. Così l'uomo acquista il prezioso beneficio di comporre cose del tutto nuove, che la natura non gli offre (i *concetti realizzabili*, i *concetti impossibili* ed i *concetti metafisici*) e di modificare in suo meglio le cose naturali. E appunto in ciò consiste l'oggettività dell'astrazione e della sintesi degli astratti. (Filos. Univ., vol. II, pp. 216-232).

Una delle precipue operazioni dell'astrazione è il *giudizio* ed il *raziocinio*, sulla di cui natura e valore il Corleo fa le stesse osservazioni fatte sulla natura e sul valore del-

l'analisi, della sintesi, e dell'astrazione stessa. Il giudizio, come a lungo ha detto precedentemente, si fonda interamente sull'identità del predicato col soggetto, identità non totale, perchè gli elementi che compongono l'idea del soggetto, non vanno tutti compresi in un predicato solo, ma ciascun elemento può rappresentare un predicato distinto. Il giudicare però è opera di riflessione, che non può avvertirsi senza che preesistano concetti ed idee, spontaneamente forniteci dalla percezione e dall'astrazione per opera di sintesi e di analisi. Visto che qualunque giudizio è fondato sulla identità del predicato col soggetto, il Corleo si accinge a determinare la corrispondenza dell'identità obiettiva con la subbiettiva nei giudizi che sono appoggiati immediatamente alla percezione e conclude che alla subbiettività non può non corrispondere un'obiettività esterna, perchè l'organo non può da sè solo dividersi in più funzioni, nè può riunire le parti in un sol tutto, perchè il giudizio accerta l'oggettività di ciascuna delle parti che compongono un risultato: questo è il suo vero valore obiettivo, e proprio in ciò l'identità subbiettiva corrisponde all'obiettiva. Però bisogna notare che questa corrispondenza non si deve ammettere come un'armonia prestabilita, quasi che una cosa corrisponda all'altra senza che vi sia un nesso fra loro che le faccia esattamente corrispondere.

Le stesse osservazioni Egli fa sul raziocinio, che ha pure la sua parte subbiettiva organica, a cui corrisponde ed è intimamente connessa un'oggettività esteriore. Quest'operazione consta di più giudizi e di una connessione che li lega in modo da far comparire vero il giudizio ultimo in forza degli antecedenti. Il Corleo solamente crede degno

di osservazione che il raziocinio non consta di una sola identità, come quella del giudizio che è fra soggetto e predicato, ma consta di una fila più o meno di identità, per mezzo di cui i termini che prima non si riconoscono identici, si scorgono identici e si congiungono. In fine come vi sono giudizi, i quali si riferiscono ad oggetti non percettibili, il cui concetto è metafisico, così vi sono ragionamenti che ai medesimi esseri ed agli stessi concetti si riferiscono. (Filos. Univ., vol. II, pp. 241-243).

Ora da tutto quanto è stato detto il Corleo ne conclude che l'esercizio del ragionamento rappresenta senza dubbio la corona o la parte più sintetica di tutte le operazioni dell'astrazione, poichè esso abbraccia in più o meno grande complesso i giudizi, i quali alla loro volta racchiudono le operazioni di concettuazione e di ideazione, e queste alla loro volta assommano in tante parziali sintesi i frutti delle singole astrazioni. Così il carattere veramente distintivo dell'uomo di fronte ai bruti è l'astrazione, dal cui esercizio analitico e dalle cui crescenti sintesi (sempre con la rigorosa norma dell'identità elementare e totale) nascono mano mano concetti, idee, giudizi e ragionamenti.

Ma l'uomo, oltre ad essere dotato degli organi adatti all'esercizio dell'astrazione e di tutte le conseguenti operazioni, è pure fornito di organi destinati alla comunicazione dell'immensa quantità delle percezioni, dei concetti, delle idee, dei giudizi e dei ragionamenti di cui è capace. Il mezzo adatto per questa comunicazione è la parola parlata e scritta, per cui i concetti, le idee, i giudizi ed i raziocini si sono formati stabilmente legandosi a segni particolari e determinati, che si sono conservati dalla massa degli uomini

per mezzo della *lingua*. La parola, oltre che serve a mettere in comunicazione gli uomini fra loro ed a far nascere in essi le riproduzioni di percezioni e di idee, è altresì utile ad un uomo solo, allorchè si racchiude in se stesso e si va rappresentando le idee astratte per meditarvi. Inoltre la parola ha un'influenza grandissima nelle operazioni dell'analisi, della sintesi e dell'astrazione, e siccome senza di esse l'uomo non può nè giudicare, nè ragionare, così la parola ha un'influenza suprema nel giudizio e nel raziocinio.

Ma come mai ebbe origine la parola? Rousseau disse che l'uomo non poteva mai dare origine al linguaggio; la scuola di Bonald si valse di questa stessa dottrina per fondarvi sopra l'edificio della rivelazione divina, che dovette comunicarsi al primo uomo con l'insegnamento diretto della parola, e che dovette tradizionalmente discendere con la parola medesima in tutta l'umana generazione, finchè colla dispersione delle lingue venne a guastarsi la forma genuina primitiva della parola rivelata, e vari innesti di origine umana si attaccarono al primitivo tronco, cosicchè insieme con la parola furono anche travisate le idee della rivelazione prima. (Filos. Univ., vol. II, p. 246).

Contro queste parole, le quali intendono dimostrare filosoficamente che l'uomo da se stesso non può dare origine al linguaggio e che con questa dimostrazione negativa credono dare il più saldo appoggio alla necessità della primitiva rivelazione della parola, il Corleo risponde che guarderà le loro ragioni pure dal lato filosofico e pone così il quesito: *È egli vero che per poter parlare in qualunque guisa bisogna l'uso preventivo dell'astrazione, e viceversa*

*per poter astrarre bisogna l'uso antecedente della parola?*  
Grazie però al progresso dei moderni studi di glottologia, la quistione sull'origine prima del linguaggio non ha più quella importanza di prima. Tutte le difficoltà principali erano fondate sul celebre circolo vizioso che il Rousseau fu il primo a rilevare, senza l'intenzione di venire in aiuto alle pretenzioni dei teologi. Per parlare, bisogna prima convenire sull'uso dei segni, e per potere convenire bisogna prima parlare. Così da questo circolo vizioso non ne potrebbe uscire mai l'origine puramente umana della parola, perchè, essendo un fatto che l'uomo parla, ed ammesso che egli sia stato creato da Dio, resterebbe come un'ipotesi interamente consona alla divina bontà che egli stesso gli abbia insegnato a parlare sin dall'origine.

Il Corleo giustamente rileva che la necessità di questo circolo vizioso deriva tutta dal non voler discendere nella minuta analisi di un tutto così complesso, e dal volere la spiegazione sintetica di un fatto che consta di innumerevoli elementi, senza volere esaminare come nascano questi elementi stessi, e come gradatamente si combinino fra loro per costituire il fatto totale nel modo che oggi si presenta. Ed allora ecco il problema nei suoi termini più elementari: Chi ebbe prima origine: la parola o la convenzione? L'astrazione o la parola? Anzitutto è facile notare come questo circolo vizioso sia fondato sopra un anacronismo, perchè non si tiene conto che queste tre cose non nascono belle e perfette, ma hanno tutte e tre i loro primi elementi semplicissimi che si sviluppano da se stessi, spontaneamente, e gradatamente, senza che vi sia l'intenzione di parlare, di convenire e di astrarre. La parola ha i suoi primi elementi

costitutivi nella conformazione speciale degli organi vocali dell'uomo, che sono capaci di produrre, colle infinite inflessioni e modificazioni, una gran varietà di suoni articolati. Così l'uomo emette, senza determinata intenzione, suoni istintivi o imitativi, pianti, interiezioni, urli, gorgheggi, ed imita spontaneamente le cadenze diverse delle svariate voci degli animali, i rumori dei movimenti dell'aria, l'elettricità della folgore, il rumore delle acque e così via. Tutto ciò è spontaneo, senza intenzione alcuna di comunicare ad altri qualche cosa. E nelle svariate possibilità, in cui l'uomo può avvertire l'utilità dell'uso dei suoni articolati per gli effetti spontanei che ne ottiene, e senza il bisogno di una preventiva convenzione, nasce il linguaggio. Ecco così, senza volerle, belle e fatte le convenzioni; i segni che prima non furono se non gridi istintivi o semplice balocco d'imitazione, divenir poi segni volontari e convenzionali, ed il bambino che prima pianse senza che alcuno gliel'avesse insegnato, piange di poi a bella posta per ottenere le carezze materne ed il sollievo delle sue sofferenze. Concepita quindi una volta l'utilità dell'uso dei suoni articolati, non ci vuole altro che possedere in fatto la capacità di variare indefinitamente l'articolazione dei suoni, capacità meravigliosa che l'uomo già possiede.

L'uomo dunque può da un certo numero di fatti spontanei, in cui il suono è riuscito a stabilire una convenzione, elevarsi all'idea astratta della convenzione della parola, poichè dai fatti singoli si forma la sintesi, l'astrazione, l'idea generica delle cose. E la parola, che costituisce il più potente strumento dell'astrazione e dell'umana percettibilità, pone un abisso insuperabile tra l'uomo ed i bruti. Inoltre

in ogni linguaggio debbono riguardarsi due parti distinte: i vocaboli e la loro costruzione. Ogni vocabolo è segno di una percezione, o di una parte di una percezione, o di una idea. La costruzione dei vocaboli rappresenta invece tutte le relazioni che hanno tra loro le percezioni e le idee. Onde conclude che la lingua è lo specchio più sicuro del grado delle conoscenze di un popolo, perchè la povertà o la ricchezza di vocaboli e delle forme di costruzione indicano quante percezioni, quante idee esistono presso un popolo, ed in quante maniere sa egli metterle in relazione fra loro. (Filos. Univ., vol. II, pp. 245-259).

Un altro studio che il Corleo adesso intraprende è quello rilevantissimo della *volontà*, senza di cui non avrebbero vero scopo tutta l'umana intelligenza e tutti i mezzi di comunicazione. Egli si propone di studiare la *volontà*, come essa si sviluppi, come si formino i motivi necessari per regolarla e determinarla ad agire, come questi motivi lottino fra loro, come si conosca ciò che bisogna fare rispetto a se stesso e rispetto agli altri, e come l'uomo si determini a farlo.

La prima ricerca intorno alla *volontà* è quella di sapere se essa sia potenza semplice o risultato di composizione. E come conseguenza della rettificata idea di sostanza, il Corleo a priori dice che la *volontà*, siccome è variabile, siccome non è in continuo esercizio e siccome può disvolere ciò che ha voluto, non può esistere come potenza semplice dentro una sostanza sola, perchè se così fosse, essa avrebbe dentro di sè una facoltà attuabile in vari modi. (Filos. Univ., vol. II, p. 261). Che la *volontà* sia un composto, cioè una potenza risultante da più sostanze che cospi-

rano insieme alla formazione di un atto complessivo, per il Corleo non solo appare chiaro per l'applicazione della retta idea di sostanza, ma è chiaro anche nel fatto, perchè non vi può essere volizione che non abbia oggetto conosciuto, ed essa è talmente attaccata all'oggetto che non si può mai concepire volizione alcuna senza una cosa voluta.

Or la conoscenza della cosa voluta è un pensiero, una percezione o una parte di percezione che ha la sua subbiettività organica, quindi in ogni volizione vi ha un evidente concorso subbiettivo degli organi. Di più lo stesso atto volitivo è pure una percezione interiore, un atto che diviene oggetto di conoscenza, perchè l'uomo può rendersi conto di tutte le sue volizioni. Ciò implica necessariamente un altro atto organico subbiettivo, perchè la riflessione non potrebbe mai darsi conto di ciò che non è organicamente rappresentato nel soggetto.

In fine le volizioni sono paragonabili fra loro nell'intensità e nella latitudine, sono per se stesse capaci di sintesi e di analisi nelle somiglianze e nelle differenze che hanno fra loro. Ora ciò non è possibile senza il combaciamento organico di una funzione sull'altra e quindi anche per questo altro lato è necessario che ogni volizione sia un atto complessivo risultante dagli *organi e dal me*.

Accertata in tal modo la complessività della volizione, il Corleo esamina in che consiste propriamente la differenza tra volontà libera e non libera. Vi sono una serie di movimenti muscolari, che hanno origine necessaria ed immediata da sensazioni e che dai fisiologi sono stati distinti in *movimenti riflessi, movimenti istintivi, movimenti convulsivi e movimenti ritmici*; tutti questi moti accadono senza che vi sia

veramente un' opposizione della volontà, ma senza che si abbia coscienza di aver dato a questi atti una volontaria iniziativa. Perciò la vita dell'uomo non comincia giammai con la volizione; essa comincia coi movimenti riflessi, istintivi, convulsivi, ritmici, con le percezioni e con le riproduzioni necessarie delle percezioni.

L'atto della volontà comincia a svilupparsi più tardi, ed è necessario un inizio speciale, perchè quest'atto per se stesso non può essere prodotto solo in virtù della presenza della percezione; quest'inizio viene dalla volontà. Volere una cosa è determinarsi a quella, e far tutto quello che si può per eseguire l'atto corrispondente, dopo che la percezione della medesima cosa si è presentata alla mente come socia della percezione di un vantaggio ottenuto e con la tendenza a passare dallo stato di percezione all'esecuzione. Da ciò appare chiaro il processo che si ha nell'atto del volere e che ancora non è libero, ma è necessitato, perchè non scieglie, è legato ad *unum* avendo in fondo una sola percezione ed un'idea socia di vantaggio ottenuto. Vi ha adunque una volontà senza scelta che non può determinarsi ad altro che ad una cosa sola, ed una volontà che in seguito ad una valutazione di motivi si determina ad un atto e gli dà la sua iniziativa. La prima si dice non libera, la seconda libera.

Ora riesce facile al Corleo conoscere perchè nella determinazione della volontà siano necessari i motivi e come essi influiscano; ma prima di passare a questo studio, approfondisce la ragione organica, per cui la volontà è necessitata da un motivo unico, quantunque sia autrice della iniziativa. L'organo cerebro-spinale è quello in cui si con-

centrano tutte le percezioni, perchè è organo essenzialmente ripetitore e dal medesimo partono le iniziative di tutti i movimenti. E siccome dalla funzione della percezione non nasce la funzione del movimento, allora bisogna un'altra funzione intermedia, che serva di anello tra la percezione ed il movimento stesso. Questa funzione intermedia è l'atto della volontà, il quale è pure un risultato, perchè riunisce due funzioni, la funzione percezione (il motivo) e la funzione movimento; di più vi è un terzo elemento che inizia questo movimento. Così nell'atto volitivo concorre il *motivo*, l'*iniziatore del moto*, ed il *moto* o la *percezione stessa*. Quando il motivo è unico, incontrastato ed incontrastabile, la volontà, non avendo altri motivi che quello, non può seguire altra linea, nè può volere diversamente, e perciò non può esservi esercizio alcuno di libertà. Quindi divengono degni della massima attenzione l'alto sviluppo che i motivi prendono nell'uomo, e la stragrande potenza alla quale ascende la volontà. L'educazione e l'istruzione forniscono una copia immensa di motivi ideali, come le idee del dovere, del giusto, dell'onesto, dell'utile, dell'onore, del piacere, del vero e tante altre; tutte queste idee divengono altrettanti motivi ideali, che spingono la volontà a determinate azioni, qualche volta con una forza veramente straordinaria e superiore a quella che possono avere gli stessi istinti o i desideri nascenti dalle più forti, vivaci e piacevoli sensazioni. Ora quando la volontà si trova sotto l'influenza di più motivi, l'elemento iniziatore acquista forse una superiorità assoluta più di tutti, in modo che possa *indifferentemente* respingerli o accettarli? È proprio questo che il Corleo si propone di vedere considerando prima come si

formi tra tanti il motivo maggiore che determina l'atto volitivo, poscia se vi concorra l'elemento iniziatore e, infine, se perciò la scelta rimanga libera o necessaria.

I fatti e l'esperienza dimostrano che ogni nostra volizione è motivata e che tra motivi diversi ve n'è sempre uno che acquista la preponderanza sugli altri; quello è la causa determinante dell'atto del volere. Leibniz aveva osservato con attenzione questo fenomeno interessante, ed aveva posto in rilievo che prima della volizione vi ha sempre un *giudizio pratico* sulla bontà dell'atto (giudizio erroneo per come lo stesso Corleo osserva); ed è appunto *pratico* perchè vi si connette sempre la volizione e l'esecuzione.

A questa conclusione Leibniz aggiungeva l'argomento suo prediletto, cardine di tutto il suo sistema, cioè l'incatenamento necessario di tutti gli atti del pensiero di cui l'uno è ragione sufficiente dell'altro in serie successiva. Così l'osservazione che la volizione viene sempre tirata dal bene maggiore, trova una ragione a priori nel sistema di Leibniz, poichè non vi è atto che non deve essere generato dall'atto suo precedente: tutto è catena e necessità, quindi l'atto del dovere si connette con ragione necessaria con il motivo predominante. Secondo questo sistema la libertà umana, osserva il Corleo, viene distrutta, perchè la volontà deve seguire il motivo prevalente.

Questa dottrina necessariamente fu contraddetta dagli Scolastici, alla cui testa era il Crusius. Essi avevano distinto due specie di libertà: la *libertà di coazione* e la *libertà d'indifferenza*. La prima è libertà da ogni costringimento esterno; la seconda è libertà da ogni costringimento interiore, cioè la piena indifferenza in faccia ai motivi. Il Cru-

sus combattè apertamente la dottrina leibniziana ed ammise che l'unica e vera libertà, che compete all'uomo è quella d'indifferenza, perchè non vi è motivo, prevalente quanto pur si voglia, a cui la volontà non possa resistere: si sa, difatti, che anche il male si scieglie di proposito, onde l'antico detto del poeta: *video bona, proboque, deteriora sequor.*

Il Corleo però non manca di osservare che sia la dottrina del Leibniz sia quella del Crusius contengono due vizi radicali, che distruggono pienamente da un lato la libertà, dall'altro lato l'obbligazione morale. L'errore della scuola leibniziana è stato uno, cioè di credere atti tutti necessari, senza influenza della libertà, quelli con cui l'intelletto forma il giudizio pratico dietro a cui viene costantemente la volizione. Quando non vi è conflitto di motivi opposti, ma vi ha solo motivo unico, allora questo trae con sè la volizione ed in tutti questi casi non vi ha libertà. Quando invece vi ha lotta di motivi, allora affaccia il dubbio, la maggiore o minore perplessità sul da fare; ed è proprio allora che la volontà deve venire in aiuto dell'intelletto per sostenere l'esame, per attendere alla ponderazione del loro rispettivo valore, per indagare da quale parte sia il vero bene, per saggiare, per chiedere consigli e così via. Tutto questo è effetto di volontà libera; e se un motivo prepondera su tutti gli altri e trae seco la definitiva volizione, quella preponderanza non è dovuta soltanto all'intelletto, ma alla volontà che ha saputo efficacemente sostenere in tutte le occorrenze l'esame, il cui risultato ultimo è stato appunto la preponderanza di un motivo sugli altri.

Credere poi che la libertà d'indifferenza sia necessaria a sostenere la moralità degli atti e la loro responsabilità è

un mancare di accorgimento e di senno pratico. Poichè, se l'anima fosse indifferente di sua natura di fronte ai motivi, e potesse ugualmente accettare un motivo quanto un altro, agire senza un motivo o contro tutti i motivi, come mai potrebbero ragionevolmente esistere leggi, diritti, doveri sopra tale anima?

I sostenitori della libertà d'indifferenza non si accorgono che per troppo esagerare la libertà e la responsabilità, finiscono col rendere l'uomo naturalmente ex-legge, incapace di avere vari diritti e doveri, incapace di essere costretto con sanzioni efficaci all'adempimento dei suoi obblighi. (Filos. Univ., vol. II, pp. 260-290).

A conclusione dello studio sulla volontà, il Corleo riconosce che non vi può essere volontà senza motivi e che i motivi soli non bastano da sè ad attuare i movimenti, o tutta la serie delle percezioni riproducibili. Da ciò Egli si eleva alla necessità di un essere, che ha l'iniziativa dei movimenti e della riproduzione di alcune percezioni mediante l'influenza degli stessi motivi. Dimostra infatti che un gruppo di elementi, o anche un elemento solo di materia, non possono esercitare quest'iniziativa, perchè sarebbero sempre soggetti alla legge fatale del risultato della massa, e perciò il Corleo chiama *spirituale* quell'essere, la cui azione sostanziale, senza nulla accrescersi nè diminuirsi, intervenendo in una funzione organica minore di sè, la quale fa da motivo, vi costituisce l'iniziativa del movimento o della riproduzione delle percezioni. Essere spirituale importa quindi esser semplice e non simile di natura agli altri semplici elementi della materia.

Egli così dimostra che l'*io* è una sostanza semplice

spirituale. radice di libertà in mezzo alla parte fatale dei pensieri, rivelando frattanto tutta quella calma ed imparzialità somma con cui richiede di essere trattata la questione della semplicità e della spiritualità dell'io. Il pensiero presenta dei caratteri speciali, tra cui il Corleo ne scorge uno, a somiglianza di Kant che fu il primo a fermarvisi sopra, e che è molto importante. " In mezzo a tutti i pensieri vi ha un essere, Egli dice, il quale costantemente vi si ritrova, e dai medesimi si distingue, perchè quelli sono e possono anche non essere, mentre l'altro è permanente, Quest'essere sa di appartenergli tutti i pensieri, ne è conscio, ed è il soggetto dei medesimi, talmente che domandando chi ha pensato così o in un altro modo, egli risponde sempre: *io*". (Filos. Univ., vol. II, p. 295).

La scuola di Kant e tutti gli altri filosofi posteriori cominciarono a chiamare *io* quell'essere che generalmente è detto *spirito*, ovvero *anima*, quasi per significare la parte più rilevante che egli ha nel pensiero. Il Corleo non entra a combattere le vedute della scuola di Kant che crede i pensieri tutti soggettivi e fenomenici, senza sostanzialità alcuna: tanto meno poi vuole combattere quegli altri che credono l'io unica sostanza semplice, entro cui sono riprodotti tutti i pensieri, perchè le dottrine che Egli ha svolto, dopo la rettificata idea di sostanza, non gli permettono quindi di abbracciare idee di tal maniera. Ora essendo un fatto ben certo che quest'io esiste, è dentro tutti i pensieri, li penetra tutti ed è fermo, mentre essi cambiano continuamente, questa proprietà non può appartenere nè al risultato totale degli elementi semplici materiali, nè al risultato parziale reso immobile e separato dal continuo mutamento

di tutti gli altri, nè all'elemento semplice della materia. Bisogna dunque che egli non sia materia, nè composta, nè semplice.

Stabilito ciò, il Corleo insiste nel dimostrare come la radice della libertà non può appartenere nè all'elemento semplice della materia, nè ad un composto di tali elementi. Quello che ha colpito di più i filosofi che hanno studiato la libertà umana si è che essa non soggiace alle leggi fatali, cui è sottoposta continuamente la materia, ed una delle precipue prove della semplicità dell'*io* si ricava dalla libertà che al medesimo appartiene, appunto perchè se materia fosse l'*io*, dovrebbe pure sottostare alle leggi fatali della materia e non potrebbe essere libero. Ed Egli esamina questo argomento fino ai suoi ultimi elementi, perchè ha già dimostrato che la volontà non è potenza semplice appartenente ad una sola sostanza, ma è risultato di composizione, gruppo di più azioni sostanziali, come sono in generale tutti i pensieri; ed in fine conclude che, quando l'*io* si dice *spirituale*, si deve intendere che è una forza elementare attuata della materia, ma nella sua semplicità vale più che un elemento semplice della materia. L'*io* è spirituale, perchè è realmente libero come maggiore di ognuna delle azioni semplici elementari.

La libertà delle volizioni, nella quale entra pure una parte organica e fatale che è la percezione motivo, è certo che non può essere mai libertà vera, se in mezzo al composto organico non entra un'azione sostanziale, non risultante di elementi di materia, nè identica in forza con ciascuno degli elementi medesimi. Perciò " la libertà è prova vera della spiritualità dell'*io* non già nel senso che la volizione

sia dentro la sostanza *io*, ma nel senso che la volizione sarebbe fatale e sempre conforme ai risultati organici, come sono le percezioni, qualora essa non fosse costituita da un composto organico che è minore di forza dell'azione sostanziale *io*, ed a questa perciò rimane l'iniziativa dell'atto libero, la radice della libertà<sup>8</sup>. (Filos. Univ., vol. II, p. 302).

Oltre a ciò, il Corleo si propone di stabilire il modo con cui noi ci formiamo l'idea di una sostanza spirituale. L'uomo si forma l'idea degli oggetti reali mediante la riunione degli oggetti costanti che intervengono nella loro percezione; degli esseri metafisici invece, quantunque non possano giammai essere percepiti, l'uomo se ne forma il concetto riunendo insieme diversi elementi astratti da varie percezioni, e mostrando la necessità della loro riunione, e la realtà dell'essere che a quel concetto corrisponde, per mezzo della necessaria connessione che esso ha con le percezioni presenti. Ed a coloro che credono che l'uomo non possa avere altre idee delle cose non percettibili, fuorchè negative, il Corleo risponde che ciò è addirittura falso, perchè l'idea negativa è il risultato di un'analisi, e non vi ha analisi che non si faccia per mezzo di una sintesi: così si ha un'idea positivo-negativa, si ha un risultato di sintesi e di analisi che costituisce il concetto metafisico. Ora questo stesso processo applica precisamente la filosofia, dice il Corleo, quando si forma l'idea della spiritualità dell'*io*; questo è un'idea metafisica, ed è effetto di parecchie sintesi ed analisi, constando di elementi positivi e negativi.

L'azione reale di ogni elemento indivisibile è positiva, perchè questa è una parte astratta dal complesso delle azioni reali, (l'oggetto percettibile). L'idea poi dell'indivi-

sibilità è la parte negativa, quella di cui l'uomo non trova propriamente nella percezione un modello corrispondente, perchè ogni percezione da per sè si presenta come divisibile, e se non è fattibile in atto, si comprende per lo meno che sia possibile. Onde l'indivisibilità assoluta per vera mancanza di parti è un'idea metafisica, che consta della negazione applicata all'idea di divisione. Così il filosofo decomponendo il risultato pensiero ed il risultato volizione, trova in essi varie parti organiche, dalle quali argomenta i necessari elementi semplici. Tra questi elementi trova un io permanente, libero, iniziatore di risultati nuovi. Quest'io permanente e libero non può essere risultato di composizione, perchè queste due caratteristiche non possono appartenere al composto, e quindi il Corleo conchiude che quest'io è una sostanza semplice indivisibile.

Ma oltre ad essere semplice e indivisibile quest'io è stato detto essere pure spirituale. La permanenza dell'io in tutti gli atti del pensiero e la sua iniziativa in tutti gli atti liberi, mostrano che egli sia un'azione sostanziale maggiore, e perciò di natura diversa da tutte le altre azioni sostanziali elementari. Ora se l'uno è semplice elementare o materiale, l'altro che non lo somiglia nella quantità dell'azione sostanziale è chiamato semplice, immateriale o spirituale.

Quest'idea della *spiritualità dell'io* è anch'essa positivo-negativa; la parte positiva si ha in tutte le percezioni e in tutti gli atti del volere; la parte negativa consiste nella diversità che ha quell'io permanente e libero dai risultati organici che compongono le percezioni ed i voleri. (Filos. Univ., vol. II, pp. 292-308).

Il Corleo ripete gli stessi argomenti quando vuole ri-

solvere la quistione posta tra materialismo e spiritualismo, cioè: "se possa esistere, e se esista realmente, in mezzo all'organismo umano una sostanza di natura diversa, che valga, però, nel suo atto semplice costitutivo più dell'atto che costituisce ciascuno degli elementi dell'organismo stesso". E poi la quistione più grave coi positivisti: "qual mezzo vi ha per accertare che un ente di tal natura realmente esista?"

La prova, Egli risponde, dell'esistenza di un essere d'altra natura, costituito di un atto sostantivo superiore, si ha per l'appunto nell'avvenimento di questo fatto speciale, che mentre gli elementi di una funzione organica diminuiscono, la somma dell'azione risultante è maggiore della diminuita quantità numerica degli elementi, onde la massima parte di tal somma deve appartenere ad uno solo degli elementi.

Passando a ricercare la causa degli istinti, la loro necessità e la loro trasformazione, il Corleo comincia definendo l'istinto come un bisogno imperioso, che talvolta si manifesta sotto forma di sensazione esigente, più spesso sotto forma di semplice movimento muscolare, tendente a compiere una funzione o una serie di funzioni. La causa degli istinti non può essere altrimenti che organica: la loro indole necessitante e la loro forza impellente danno principio agli atti funzionali cui tendono e mostrano purtroppo che essi sono risultamenti di composizione organica. Gli istinti possono essere di due specie: 1° alcuni dovuti evidentemente a *cause esteriori* del corpo (la contrazione da sè stessa della mano punta da una spina, l'acquolina in bocca prodotta dalla fame in vista di un cibo, etc); 2° altri dovuti

ad una *causa organica interiore* (i movimenti prodotti dalla fame, dalla sete, etc.). La ragione quindi degli istinti altro non è che la connessione di una funzione organica con un'altra per mezzo di una scarica nervosa involontaria. Quando gli atti istintivi cominciano a ripetersi, allora la riflessione comincia a studiarle, a vedere quante siano le funzioni che si legano in un solo complesso, e come si leghino l'una con l'altra. L'istinto così apre la strada ai movimenti organico-muscolari, e la volontà studiandoli giunge a signoreggiarli, ed impara ad iniziarli da sè; essi quindi a poco a poco si trasformano, e perdendo il loro attaccamento immediato coi movimenti muscolari che solevano produrre, a misura che la volontà s'impadronisce dei medesimi, restano come semplici tendenze più o meno vigorose, che in fondo non bastano più a produrre i loro effetti, ma agiscono sulla volontà più o meno forti. La volontà è chiaro che non può dapprima lottare con gli istinti; ma a misura che la forza della ragione si va svolgendo, la volontà acquista pure vigore per lottare contro gli istinti e con il crescere degli anni diviene superiore a tutti gli istinti e li sottomette. (Filos. Univ., vol. II, pp. 317-321).

Il Corleo indi si accinge a ricercare l'origine dei desiderii, la loro indole e se la volontà possa vincerli. Il desiderio si manifesta come un interno sentimento di tendenza verso un oggetto, oppure di tendenza a fuggirlo (forma di avversione). Distinti i desiderii in tre specie: *istintivi*, *sensitivi* e *morali*. Egli avverte che bisogna considerare quest'ultimi con più attenzione, perchè sono i più importanti nell'operare come motivi. Ma se la volontà giunge a dominare gli istinti, e nella lotta gli altri motivi riesce pure

a vincerli, con più forte ragione essa può vincere i desideri o istintivi, o sensitivi, o morali. La libertà dell'uomo si manifesta nella lotta dei motivi; però i desideri, siccome recano qualche aura di piacere o di dolore, non possono essere vinti senza qualche stento, senza sacrifici.

I desideri e gli istinti, divenuti abituali e per lo più essendo soddisfatti, generano le *passioni*, che per sè stesse non indicano che uno stato di passività.

Le passioni, riguardo all'origine, possono essere di due specie: o nascenti dall'organismo dell'individuo per opera dei desideri istintivi o sensitivi; oppure nascenti dalla libera volontà che tende all'esecuzione di un'idea morale, cioè da desideri morali. Il Corleo distingue le passioni in altre due classi; cioè in *benevole* o *malevole*, ed in *esilaranti* o *deprimenti*, e volge a ricercare se vi siano passioni naturali all'uomo e se la volontà può conservarsi più o meno libera sotto l'influenza delle passioni. La quistione se vi siano passioni naturali all'uomo e, nel caso affermativo, se esse siano tutte d'indole benevola, fu di alta importanza per la scuola scozzese, che ammise che l'uomo ha per guida e per criterio *il senso comune* o *senso morale*. Il Corleo però osserva che questo criterio non può essere regola delle umane azioni e poi che ciò che veramente è connaturale all'uomo è l'istinto, perchè esso è organico.

Hanno pure qualche elemento organico i desideri; ma gli istinti e i desideri per diventare abituali, cioè per trasformarsi in vere passioni, debbono per un certo tempo essere secondati e ripetuti, e a ciò concorre, senza dubbio, la volontà. Non vi è passione, per quanto forte si voglia, che tra i suoi fattori non debba pur contare la volontà.

Sullo sviluppo delle passioni ha pure grande influenza l'educazione, che unita al progresso della civiltà migliorano prima, indirizzandoli al bene, gli istinti ed i desideri e poscia producono le passioni benevole. (Filos. Univ. vol. II, pagine 318-330).

L'uomo ha le sue abitudini, e le acquista con la frequente ripetizione degli atti; esse anzitutto non sono nell'io, azione semplice ed immutabile, ma sono nella materia, negli organi. Però nell'uomo, per la grande varietà del suo complesso e delle sue relazioni esteriori a causa della sua mobilità sulla terra, concorrono molti fattori nella formazione di un atto complessivo, ed a preferenza degli atti nervosi che presiedono alle varie funzioni di nutrizione, di moto, di sensibilità e d'intelligenza. Perciò le abitudini dell'uomo non si formano con quella stessa prontezza con cui si formano le abitudini chimiche o fisiche nei minerali, nei vegetali e poi nelle classi più basse degli animali, e ciò proprio perchè in ragione della minor complessità dell'organismo si contraggono più facilmente le abitudini; mentre nell'organismo umano, che è il più complicato, si formano con maggior stento.

Dunque la ripetizione frequente degli atti produce l'incatenamento dei risultati anteriori coi posteriori: da ciò ne deriva la gran difficoltà a rompere una tal catena e viceversa la gran facilità di questo stesso incatenamento. Le abitudini proprio in ciò consistono, e per ciò stesso diminuiscono la libertà; e poichè gli atti non si ripetono in sul principio che con l'iniziativa della volontà, essa è responsabile delle abitudini che ha acquistato. Però l'incatenamento organico nell'abitudine non è mai tale, che l'uomo,

con l'iniziativa libera e con la ripetizione di altri atti, non possa formare altre abitudini, e mano mano surrogarle alle precedenti.

L'iniziativa, che ha l'io atto semplice, indivisibile, spirituale, non è uno sviluppo di potenza dapprima inesplicata, ma solo prevalenza di un'azione sostantiva maggiore dentro un gruppo di azioni sostantive materiali nel loro insieme minori, e costituisce la *libertà fisica*, cioè la non soggezione alla fatalità dei risultati materiali, sino al punto in cui l'azione sostantiva spirituale prevale sopra un certo numero di sostanze organiche. Il Corleo riconosce che la *libertà morale* è più elevata della libertà fisica, perchè la libertà morale consiste nella scelta tra più motivi, e quando vi ha un motivo solo, allora non vi ha libertà morale, come non ve n'è, quando la somma del risultato organico è superiore dell'azione-io; perciò la stessa libertà morale è maggiore in ragione dell'aumento dei motivi e produce maggiore imputabilità in ragione dell'aumento del motivo, il quale spinge ad esaminare i vari motivi che vengono in lotta fra loro. Gli organi con le loro azioni sistematiche e connesse abbiamo visto che sviluppano istinti; i piaceri provati, riproducendosi nella memoria, sviluppano desideri sensitivi; e le idee metafisiche attuabili, lungamente meditate e vagheggiate, sviluppano desideri morali; tutti questi sono motivi diversi che agiscono in vari modi sulla volontà. Essa è libera e nello stesso tempo è responsabile, perchè nella lotta dei motivi trova sempre un motivo per esaminare; e se non esamina oppure non esamina quanto può, essa che ne ha l'iniziativa, ne risponde. (Filos. Univ., vol. II, pp. 341-355).

Adesso il Corleo, confrontando l'uomo con i bruti, ri-

leva che, oltre le differenze strettamente organiche, di cui si occupano del resto l'Anatomia comparata, la Zoologia e la Fisiologia, ve ne resta un'altra fondamentale, che separa il primo dai secondi, che risiede nell'organo dell'innervazione, nel cervello, che propriamente è l'*astrazione*. Il cervello dei bruti non si presta all'astrazione, perchè non ha quella segmentazione di parti che bisogna per isolare una parte di funzione dal complesso intero, e per guardare a solo le varie parti di una percezione, perciò il bruto associa una percezione intera con un'altra intera, e non la parte con altra parte, nè la parte col tutto, e quindi non può elevarsi alle idee specifiche e generiche, nè può conoscere le cause lontane e prossime degli effetti, ed in ultimo non può in guisa alcuna ragionare e perciò non può perfezionarsi nè nel proprio essere nè nella propria specie.

Stabilita la vera differenza fondamentale fra l'uomo e i bruti, Egli considera l'uomo in relazione agli altri uomini e sostiene che l'uomo è realmente e necessariamente socievole, perchè è stato accuratamente osservato che egli per molti riguardi deve non solo nascere, ma deve essere allevato ed educato in mezzo alla famiglia, fino a tanto che acquisti la forza ed il grado di discernimento, che gli basti a mantenersi ed a reggersi da sè. La necessità che l'uomo sia socievole scaturisce da due fonti: 1° dal fatto della sua nascita e del suo primo allevamento in società; 2° dall'impossibilità che gli uomini rinunzino al bene conosciuto nello stato sociale.

Quando anche poi alcuni potessero volersi separare dal consorzio umano, gli altri uomini verrebbero a ricondurli,

magari a forza, dentro la società, perchè l'utile che si ricava dal consorzio degli altri, spinge a cercare coloro che ne sono fuori, per civilizzarli o per asservirli anche con la forza.

Il Corleo, estendendo sempre più le proporzioni degli argomenti precedenti, con le medesime ragioni sostiene che l'uomo è anche naturalmente e necessariamente perfettibile e che la società è mezzo necessario della sua perfezione. L'uomo è perfettibile per due ragioni essenziali, perchè possiede l'astrazione, e perchè ha per movente il bene. I risultati dell'astrazione recano all'uomo vantaggi, a cui egli non può rinunciare, perchè la libertà umana non è, nè può essere mai un capriccio, ma è l'effetto della tendenza al bene, ch'è fra più motivi fa la disamina, e quindi sceglie con lo scopo di conseguire il vero bene. Dunque l'uomo è perfettibile *per natura*, prima " perchè ha da questa la facoltà di astrarre, che si va sviluppando progressivamente in ragione delle percezioni complessive che si presentano, delle parti che se ne isolano, dei paragoni che se ne fanno, e dei concetti realizzabili o metafisici che se ne cavano; *per necessità* poi, perchè tutti questi concetti, recando utilità materiali e morali, non possono nelle loro pratiche applicazioni essere dall'uomo ripudiati ". (Filos. Univ., vol. II, p. 376).

Da quanto è stato detto fin qui, si stabilisce un legame reciproco tra l'uomo e la società, in quanto che la società ha bisogno del lavoro di ciascuno ed in pari tempo l'uomo ha bisogno degli altri.

Da tutto ciò emerge ancora e s'impone un tipo assoluto di benessere e di perfezionamento per tutta la società

umana, cioè la perfettibilità sociale nella quale ognuno degli individui dà e riceve.

L'uomo, quindi, come libero e come tendente al bene per necessità, e nello stesso tempo come necessariamente socievole, ha *doveri* ed ha *diritti*; ed il Corleo, scartando gli studi delle scuole *empiriche*, perchè ammettono il dovere come rivelazione di un senso intimo, e gli studi di tutte quelle scuole, le quali non provano in che consistano essenzialmente il diritto e il dovere, da quali elementi siano costituiti, e se siano concetti necessari che corrispondono ad una necessaria oggettività, si accinge all'esame degli elementi obiettivi delle idee di diritto e di dovere, e così conclude: «...la libertà morale dell'uomo, la tendenza al bene, la perfettibilità e la sua necessaria sociabilità sono gli elementi, che uniti insieme costituiscono i diritti ed i doveri, diritti a realizzare su di sè e su di altri, doveri ad eseguire verso di sè e verso gli altri, in tutto ciò che è conforme in assoluto al benessere ed al perfezionamento dell'individuo e dell'intera società ».

L'umanità, considerata come un corpo necessariamente sociale, ha diritti e doveri assoluti che appartengono ed ai singoli e alla società totale. Questi diritti e questi doveri sono assoluti, perchè sono ontologici, nè si riferiscono ai diversi gradi delle conoscenze subbiettive, nè ai diversi gusti e abitudini che gli uomini possono acquistare. Argomentata la necessità d'un ordine assoluto di diritti e di doveri dal concetto logico ed ontologico della natura umana, il Corleo determina i caratteri essenziali che essi debbono avere. Essi debbono essere *necessari*, *impellenti*, *universali*, e infine *una volta conosciuti e messi in esecuzione non pos-*

*sopo mai più volontariamente essere dalla società umana abbandonati.* (Filos. Univ., vol. II, pp. 371-384).

Il complesso di tutti i diritti e doveri assoluti costituisce la *legge assoluta* dell'umanità, la quale non è altro che l'espressione di ciò che è necessario fare ad altri ovvero a sè stesso, o che è necessario ottenere da altri, in conformità al benessere ed al perfezionamento dell'umana natura. Perciò la legge assoluta è nella stessa natura umana, e siccome i diritti e i doveri esigono un'attuazione, perchè la natura umana è vivente ed ha bisogno attuale di essi, perciò i diritti ed i doveri in assoluto debbono assumere la forma di legge, cioè la forma imperativa ed obbligatoria.

La legge assoluta quindi ha gli stessi caratteri dei diritti e dei doveri assoluti, e cioè i caratteri di *necessità*, di *impellenza*, di *universalità* ed il carattere speciale che *attuata una volta, non può mai più essere volentieri ricusata*. Però la legge morale se da un lato con tutti questi caratteri ha tanta impellenza sugli uomini, essa pure ha dei gravissimi ostacoli ad essere eseguita. Il Corleo riduce questi ostacoli a tre specie principali: 1° mancanza di cognizione di tutta la legge assoluta; 2° mancanza di autorità in quei pochi, che mano mano la van conoscendo, a poterla far conoscere ed a poterla fare eseguire dagli altri; 3° interesse a sostenere le posizioni e le abitudini acquisite. S'ingannano coloro che credono che questi ostacoli siano fittizi ed artificiali, perchè essi sono necessari ed inevitabili in quanto che dipendono dalla intrinseca costituzione della natura umana, però non vi è dubbio che tutti questi ostacoli possono a poco a poco essere vinti, poichè la natura stessa, che li crea e li fa sussistere per un dato tempo, insegna il

mezzo e spiana la via per abatterli. In ciascun uomo è troppo vivo ed imperioso il bisogno di operare, perciò se la legge assoluta non può tutta conoscersi in un sol tempo, nè può acquistare l'immediata autorità per essere eseguita, nè può tutta ad un tratto abbattere le posizioni e le abitudini acquisite, ogni età ha bisogno delle sue leggi, le quali possono più o meno essere conformi ai principi ed alle necessità del tempo.

Queste leggi si dicono *temporanee* e rivelano un carattere positivo e pratico, perchè sorgono come risultati dei principi, delle posizioni e delle abitudini, che sussistono in ciascuna età.

Il Corleo attribuisce un'intrinseca forza obbligatoria a quelle leggi temporanee, che sono riuscite a migliorare una legge precedente e che in qualunque guisa un tempo condurranno all'attuazione della legge assoluta.

Le leggi temporanee ed i diritti di egual natura sono destinate ad avvicinarsi continuamente in forza di una legge assoluta di progresso, la quale spinge a cambiare sempre in meglio le sue leggi temporanee; l'adempimento di questa legge è ineluttabile, perchè la natura umana deve tendere necessariamente alla cognizione ed alla attuazione della stessa legge assoluta, la quale in quelle parti in cui si attua, non può essere revocata mai più, e non ammette più alcun progresso. Pertanto per la conoscenza dei motivi contrari che nascono dall'istinto e dai desideri sensitivi, l'attuazione della legge assoluta non si affaccia alla volontà come motivo valido determinante, per ottenere l'*assenso* di questa. Urge frattanto la necessità pratica di mettere in attuazione la legge, ed è impossibile all'umanità aspettare un'epoca, in cui tutti gli uomini siano pienamente convinti

dei loro diritti e dei loro doveri, e sieno tutti pieni di buona volontà ad attuarli, imponendosi la forza di superare ogni sorte di motivi contrari. Perciò è necessità ineluttabile che l'umanità abbia altri sussidi fuori della sua ragione, però sussidi eminentemente pratici, e tali che inducano tutti ad operare conformemente alla legge. Dei motivi ideali tendenti a moralizzare l'umanità in massa, il Corleo esclude la scienza, perchè questa, libera come dev'essere, non può giammai dare risultati uniformi, finchè non pervenga a processi matematici fondati totalmente sulla rigorosa identità. I motivi ideali invece che possono rendere un sussidio veramente efficace all'adempimento della legge assoluta sono tre: a) Il primo di questi sussidi è *la dottrina rivelata*, i cui dommi formano un sustrato di credenze, dalle quali deriva la necessità di operare conformemente alle leggi emanate dalla stessa autorità di Dio. La filosofia ha sempre avuto grandi attinenze con le dottrine rivelate; ma le leggi, che la rivelazione manifesta, per avere una sensazione, hanno bisogno dell'immortalità dell'anima, perchè in questa vita non sempre il virtuoso è felice, e il malvagio è infelice, cosicchè le leggi divine non possono avere quei loro premi e i loro castighi; di più, se qui li avessero, la *libertà umana* sarebbe lesa, essendo impossibile che alla vista della continua premiazione della virtù e del continuo castigo del vizio, l'uomo voglia scegliere questo invece di quella. Da ciò emerge il bisogno di una vita avvenire, di un'anima immortale, capace di ottenere premi o castighi secondo i suoi meriti, secondo che ha trasgredito o meno le leggi temporanee che conducono all'attuazione della legge assoluta; da ciò apparisce pure manifesto perchè non vi sia stato mai

alcun popolo senza religione, la quale tra i suoi dommi non abbia la sopravvivenza delle anime al di là del sepolcro per essere retribuite delle azioni che hanno commesso in questa vita. Ma che cosa ha fatto o può fare mai la Filosofia per sostenere l'immortalità dell'anima? Essa non può dare che argomenti di aspettativa, che tocca alla rivelazione confermare. Ecco ciò che di certo può fare la Filosofia. L'immortalità dell'anima, dice il Corleo, si è trovata presso tutti. E questo consentimento universale formava un gran peso agli occhi di Cicerone, il quale soleva dire che giova meglio crederla che non crederla, avendo nulla a temere quando non fosse vera, e tutto quando fosse vera. La filosofia quindi sente il bisogno della rivelazione e dell'immortalità dell'anima che con quella è connessa. Questo bisogno si sente per causa della necessità pratica di livellare tutte le intelligenze basse ed alte nella conoscenza dei propri principali doveri, e nella persuasione di doverli adempire per l'imperio dell'autorità di Dio, che li comanda sotto la più rigorosa sanzione. (Filos. Univ., vol. II, pp. 408-417).

b) L'altro sussidio che il Corleo assegna come motivo ideale determinante è quello dell'*educazione*, che con l'esempio e con la stima o con la riprovazione pubblica muove gli uomini ad operare conformemente alla legge. L'educazione è una risultanza, la quale esprime tutto ciò che han contribuito la religione, le leggi, la scienza e gli interessi di famiglia, di paese e di nazione, che insieme costituiscono un patrimonio di massime, che si tramandano per imitazione, per tradizione e per abitudine. L'educazione è un potente sussidio della legge morale, essa serve a stabilire l'esecuzione dei principi morali già entrati nel patri-

monio del popolo, e di quei diritti e doveri temporanei, i quali conducono presto o tardi all'attuazione ultima della legge assoluta.

c) In fine vi è un terzo sussidio ed è la *promulgazione* materiale delle leggi, ed un corpo governativo destinato a farle eseguire ed applicare.

Però vi ha bisogno di aggiungere una sanzione alle leggi promulgate, e perciò il diritto di punire, il quale non deriva da un patto sociale, ma dalla necessità assoluta di attuare la legge nell'interesse della società intera e non affidarne l'esecuzione alla libertà dei singoli. Da ciò gli studiosi del Diritto Penale hanno ricavato la teoria che tra le pene bisogna una proporzione, e questa deve avere due riguardi, cioè: 1.° alla misura del danno che il reato produce o agli individui o all'ordine pubblico; 2.° alla speciale natura di ciascun castigo, per stabilire la gradazione tra loro e per adattarli, il più che si possa, a correggere il vizio, che è stato causa del reato, ed a risarcirne il danno.

Dall'impossibilità che fra gli uomini vi sia un potere legislativo, una magistratura per applicare le leggi e per derimere i conflitti, scaturisce la necessità di una forma qualunque di governo in ogni aggregazione di uomini, e l'impossibilità di una forma stabile per ciascun clima, per ciascuna razza. Nessuno ha mai potuto sostenere, con argomenti diretti, la possibilità di uno stato anarchico, nonostante le concezioni di alcuni utopisti, ed è cosa certa che le forme di governo sono varie e la perfettibilità maggiore di ogni forma dipende da due ragioni: 1.° dal numero degli associati che costituiscono uno Stato sotto un dato governo; 2.° dalla forma con cui le leggi si stabiliscono e si eseguono.

Le posizioni sociali sono andate sempre progredendo e la filosofia non può stabilire questa o quell'altra forma di governo che meglio possa adattarsi, nè deve perdersi in aspirazioni varie: essa deve guardare l'unità del tipo umano, la necessità della società universale, che va a poco a poco ravvicinando i popoli più lontani e li annoda con vincoli di interessi comuni, conducendoli all'attuazione di una giustizia universale. Vi è sempre progresso continuo e le forme di governo debbono avvicinarsi ed andare sempre migliorando in ragione che progrediscono le stesse posizioni sociali; da ciò sorge che una forma di governo è più perfetta di un'altra e questa maggiore perfezione corrisponde al perfezionamento maggiore delle varie posizioni sociali. Il Corleo a conclusione delle sue considerazioni sulla necessità di una forma di governo stabilisce quasi un criterio per giudicare le varie forme di governo, e dice: " Senza dubbio è assai più perfetta quella forma di governo in cui non prevale nel potere legislativo la ragione di interessi isolati, ma la ragione di tutti gli associati, nel potere giudiziario non prevale il numero delle opinioni, ma l'applicazione di massime comuni di giustizia, e nel potere esecutivo non prevale l'interesse di una famiglia, di una casta o di un partito, ma la vera rettitudine di fare eseguire la legge a qualunque costo. Quanto più si discostano da questa perfezione le forme di governo, tanto sono meno perfette, e tanto più inducono la necessità di essere cambiate in altre forme migliori. " (Filos. Univ., vol. II, p. 427).

Così il Corleo dall'infima sensazione e dall'istinto ha seguito passo passo l'uomo sino al ragionamento, al più libero atto di volere, alla conoscenza della legge assoluta, ed ai progressivi modi pratici con cui si giunge ad attuarla.

VII. — SOFOLOGIA

Il Corleo in questa parte riguarda la filosofia nei suoi più generali rapporti con tutte le scienze e per questo la intitola *Sofologia*, cioè *scienza del sapere*. Considera la Filosofia come Enciclopedia delle scienze, in quanto che appartiene ad essa esaminare e rettificare le idee comuni, armonizzare le diverse parti dello scibile in unità di principi sicuri e di metodi adatti. In primo luogo rappresenta le scienze umane distinguendole in *fisiche, metafisiche e morali*. Scienze fisiche dice tutte quelle che hanno per oggetto le cose osservabili, cioè quelle che rappresentano oggetti immediati di percezione; metafisiche invece quelle che si occupano di esseri o di relazioni che non cadono sotto la percezione e che pure debbono essere connessi con gli oggetti percettibili in virtù della quale connessione si argomenta la loro realtà. In fine fa una categoria a parte delle scienze morali, non perchè in esse non vi siano materie percettibili da una parte e idee metafisiche dall'altra, ma perchè lo studio delle leggi morali ha un carattere tutto speciale, avendo da fare con un misto di organi e di spirito, di fatalità e di libertà, nella cui vicendevole preponderanza consiste la moralità o non moralità delle azioni.

Essendo causa di molti mali la trattazione separata

delle scienze, il Corleo rileva l'importanza e la necessità di reciproche indissolubili connessioni mostrando come dalla necessità di trattare separatamente le scienze, e più ancora dalla diversità dei metodi che si è creduto volere assegnare alle scienze di diverso ordine, è venuto il gran danno della loro disarmonia, della disunione completa, di non intendersi più, di ammettere nelle scienze delle transazioni, e del procedere con dimenticanza reciproca, senza aiutarsi a vicenda. Da ciò sorge quasi spontanea la necessità di riunire tutte le scienze in una vera Enciclopedia che, rispettando le parti diverse di ciascuna, le concordi e le armonizzi nei loro principi fondamentali e nel loro procedimento logico; necessità questa non immaginata per semplice vaghezza di unificazione o per dare all'intelletto un facile campo di abbracciare in un colpo tutte le scienze, ma perchè sotto una forma sapienziale si mostri l'esistenza di leggi comuni a tutte, ovvero l'esistenza di una scienza generale che tutte le regola e le concorda.

La filosofia per lungo tempo assunse espressamente quest'ufficio, onde avvenne che sino a tutta l'epoca scolastica i filosofi si diedero sempre un'aria enciclopedica; ma quando la filosofia divenne sinonimo di metafisica, e la metafisica sinonimo di scienza degli indemostrabili, allora si cominciò a tenere un'altra strada. Però le varie scienze rientrarono in una fase di completa discordia ed ognuna andò per la sua via; ed ecco imporsi di nuovo la necessità di una vera enciclopedia sapienziale delle scienze. Il Corleo quindi osserva che vi sono concetti supremi appartenenti ugualmente a tutte le scienze e che vi è una sola logica possibile. " Abbiamo altrove osservato, Egli dice, che nè

l'induzione nè la deduzione sono buone, nè isolatamente, nè collettivamente prese, poichè il vero metodo è quello che sulla rigorosa identità si fonda. L'induzione non serve a provare fatti nuovi, ma quando se ne sa usare, serve solo a trovare quel punto comune di più fatti, al quale unicamente la priorizzazione del concetto può rendere il carattere necessario ed assoluto. La similitudine parziale tra fatto e fatto non basta nemmeno, ma soltanto avvia alla ricerca per trovar tra essi l'identità totale, senza di cui non si ha mai conclusione rigorosa. Il raziocinio, sia che serve a dimostrare, sia che serve a ritrovare, non può avere altra legge che quella dell'identità totale, e perciò ha bisogno di concetti assoluti, necessari ed universali, i cui elementi siano congiunti insieme in virtù di rigorosa identità; poichè nell'applicazione di quei concetti consiste qualunque dimostrazione, e dai concetti già formati si prende l'avviamento a trovare fatti nuovi, mercè dei quali si innalzano nuovi concetti al grado di absolutezza e di universalità... Questa è la buona logica, e non l'induzione, nè il sillogismo: essa è la logica di tutte le scienze e non della metafisica sola, o della fisica, o della morale. Perciò se vi sono concetti comuni a tutte le scienze, e se vi è una sola logica per tutte, non vi è dubbio che vi può essere una enciclopedia veramente scientifica; e la legislazione di questa enciclopedia appartiene a quella scienza prima, la quale stabilisce una logica generale, ed esamina e rettifica tutti i concetti nell'interesse e con l'aiuto di tutte le scienze. Questa è propriamente la parte sofologica della filosofia." (Filos. Univ., vol. II, pp. 452-453). La filosofia, quindi, appunto perchè si occupa dell'esame dei concetti fondamentali di tutte le

scienze e della logica, è scienza prima, scienza universale, scienza madre e legislatrice di tutte le altre.

Determinato così il compito della filosofia, considerata come scienza del sapere, il Corleo in primo luogo incomincia ad esaminare lo scopo ed i concetti fondamentali delle scienze fisiche.

Le scienze fisiche non tendono alla sola conoscenza del fatto, ma alla conoscenza delle leggi necessarie che governano ciascun fatto. Esse hanno bisogno dei retti concetti metafisici di sostanza, di forza, di potenza, di azione e di causa; ed hanno riportato gravi danni dalla falsa idea di uno spazio vuoto e degli atomi nuotanti in esso, non che dalla falsa idea della materia divisibile all'infinito. Quindi il Corleo va mostrando praticamente le dannose conseguenze degli erronei concetti di causa, di forza e di spazio in tutte le scienze naturali, osservando che la falsa idea di sostanza è la radice prima di tutti questi errori.

Esaminato lo scopo ed i concetti delle scienze fisiche, riguardo al metodo delle scienze naturali nota che l'induzione, di cui assai spesso i fisici si valgono, nè le conduce alle leggi assolute e necessarie a cui ogni scienza deve tendere, nè le indirizza alla scoperta di verità o di leggi nuove, aspettando che i fatti e le loro somiglianze si rivelino da sè. Dopo la spinta ontologica che ebbe in Germania la filosofia, le scienze naturali hanno preso un metodo diverso dall'induzione baconiana, perchè hanno cercato di costruire l'edificio del fenomenismo mondiale con regole a priori.

Era stata stabilita a priori l'unità della forza universale, la necessità della sua manifestazione sotto una primitiva forma semplicissima, il bisogno di progredire ad una manifesta-

zione seconda, mediante l'accoppiamento della manifestazione prima col diverso di sè.

Ora piantato il principio dell'unità della forza universale e della necessità delle sue crescenti manifestazioni in forma di tesi, antitesi e di sintesi, vengono man mano deducendosi tutte le conseguenze, con mostrarne le applicazioni nei vari ordini dei fenomeni naturali. Il Corleo, osservando attentamente questo metodo deduttivo, di cui si servono alcuni fisici, scorge facilmente che esso ha il vizio di tutti gli altri, cioè presuppone senza prova alcuna e senza esame un certo nucleo di concetti primitivi, da cui poi trae rigorosamente tutte le conseguenze a filo a filo. Così quei naturalisti che si sono serviti del metodo deduttivo, sono caduti in un altro estremo, cioè in un *dommatismo ontologico*; credendo essi di divinare a priori la legge dei fatti, non fanno altro che ordinare i fatti stessi per come si presentano secondo un preconconcetto disegno che dall'uno va al più, dal semplice al composto, dall'identico al diverso. Visto che nè l'empirismo dell'induzione, nè il dommatismo ontologico della deduzione possono sollevarci al necessario ed all'assoluto, il Corleo stabilisce che con il solo metodo che si ponga sull'analisi delle identità si può giungere alla legge assoluta dei fatti non che alla investigazione di quelle parziali somiglianze che talvolta mancano, per scoprire identità totali tra fatti non in tutto ancora assimilati, o per scoprire fatti di sana pianta nuovi. Per conseguire tale scopo indica anche l'ordinamento pratico che bisogna dare all'esposizione dei fatti ed ai ragionamenti dimostrativi ed inventivi nelle scienze naturali, perchè dallo stesso ordine che si da alla materia dipende in gran parte l'applicazione del rigo-

roso metodo dell'identità, e quindi il conseguimento dei buoni risultati tanto nel dimostrare, quanto nello scoprire.

Le operazioni con cui si deve svolgere il modo pratico, che il Corleo indica per raggiungere il necessario e l'assoluto, sono otto e possono svolgersi con l'ordine seguente: 1° Esposizione dei fatti come si presentano; 2° Analisi minuta più che sia possibile e fino alla comune identità, o fino all'esatta proporzione di tutte le parti che costituiscono il fatto complessivo; 3° Sintesi di tutte le parti, in cui mediante l'analisi è stato scomposto l'intero; 4° Stabilire la legge che presiede al fatto; 5° Paragonare le singole parti del fatto complessivo con tutte quelle altre appartenenti ad altri fatti che possono avervi somiglianza; 6° Ricerca delle somiglianze che possano mancare per dichiarare la totale identità; 7° Se però vi sono ostacoli ad applicare dei mezzi, bisogna esattamente enumerarli e darsi conto delle ragioni che li fanno sussistere, onde argomentare dalle ragioni stesse che creano gli ostacoli, i mezzi che sono necessari per vincerli; 8° L'astrazione combina tra loro quelle leggi stesse e forma concetti metafisici realizzabili. In fine il Corleo rileva che i risultati delle scienze fisiche debbono essere le cognizioni precise degli elementi identici o proporzionali che concorrono alla formazione di ciascun fatto; questa cognizione ha il carattere di necessità e di assolutezza.

Il Corleo, senza nulla tralasciare di quanto si propone di trattare, adesso viene a dire dello scopo e dei concetti fondamentali delle scienze morali e delle metafisiche, e quantunque osservi che da esse si ricava una utilità pratica, perchè studiano il composto umano nelle sue relazioni di spi-

rito e di materia, di libertà e di fatalità organica, pure è costretto a riconoscere che il loro scopo è anche la conoscenza delle leggi assolute dell'umanità, perchè l'uomo tende a conoscere le cause e l'incatenamento delle cause dei fenomeni morali, appunto per sapere come e perchè succedono i suddetti fenomeni. La scienza allora si ha, quando si giunge all'assoluto ed al necessario. Riconosce ancora il Corleo che non sempre è dato all'umanità conoscere le leggi assolute intorno ad ogni cosa, pure le leggi morali là sempre devono tendere, tanto che si è detto che un certo numero di principi di giustizia eterna ed assoluta sono scolpiti nell'animo di ogni uomo fin dal suo nascere. Però i concetti delle scienze morali hanno bisogno del più rigoroso esame, appunto perchè un abituale dommatismo ed una facile evidenza hanno generalizzato molte massime, che ormai si credono ingenite, o intuite nel seno stesso della verità. "Ammettere dommaticamente i primi concetti della morale, importa accettare talune idee fondamentali per come si trovano nella coscienza popolare, senza sapere come vennero, donde vennero, e senza indagare gli elementi precisi di cui esse sono composte." (Filos. Univ., vol. II, p. 503).

Di più: gli erronei concetti metafisici della sostanza potenziale, di uno spirito che ha dentro di sè tutti i pensieri ed una piena libertà di fare o non fare, hanno volgarmente ingenerato molti concetti, che sono poi sorgenti inesauribili di errori nella Morale, come sarebbe il *falso spiritualismo*, quello cioè che chiude tutto il pensiero dentro una sostanza sola, e che in essa ammette ogni potenzialità per reagire in un modo o in un altro. Da ciò è derivato un *erroneo subbiettivismo*, il quale crede che tutti i principi

di giustizia assoluta, come interni pensieri dell'io non esprimono altro che le leggi necessarie del pensiero stesso dentro di una sola sostanza. Pur nondimeno il Corleo si vede costretto a dichiarare che l'esame dei concetti fondamentali nelle scienze morali si deve limitare dentro la cerchia della scienza, e che non si può generalmente attribuire a qualunque persona; e molto meno si può dire a ciascuno di regolarsi secondo i risultati del suo speciale esame, sappia egli o non sappia farlo. La scienza non deve bruscamente perturbare la morale pubblica, e non hanno diritto di abusare dell'esame scientifico coloro che non sono capaci di farlo. " Il male, Egli dice, è stato quello di fare credere a tutti che niente si deve ammettere, se non sia da ciascuno individualmente esaminato: con ciò si è invitata la massa al dubbio perpetuo o all'indifferentismo. Or questo non è l'esame che devesi portare sui concetti primi delle scienze morali. Sono gli stessi scienziati coloro che debbono ricevere da una buona filosofia i concetti ben rettificati, su cui si debbono fondare i loro studi morali. " (Filos. Univ., vol. II, p. 507).

Le scienze metafisiche, come le scienze morali, hanno pure lo scopo ultimo di pervenire ai concetti assoluti; però vi ha un concetto fondamentale, quello di sostanza, che vizia tutti gli altri. Rettificato quello, si raddrizzano i concetti supremi di causa, di potenza, di spazio, di tempo, di essere, di possibilità, e quindi anche quelli di Dio, di forza e di aggregazione, di spirito e di materia, di fatalità e di libertà. Dopo avere affermato che anche nelle scienze morali si deve seguire il metodo dell'identità, rileva ancora i difetti dei due metodi, deduttivo ed induttivo. Il metodo

induttivo riduce le scienze morali a rimanere nell'empirismo; il deduttivo invece, è vero, le rende popolari, ma dommatiche piene di presupposti, e manchevoli di vigore nelle prime basi. I loro risultati sono pure ben diversi secondo i diversi principi dommaticamente stabiliti, o i diversi modi da loro seguiti. Così principali risultati sono il *fatalismo*, che può essere di più ordini: *fatalismo materiale*, quello che risulta dalla pura e semplice necessità organica, dalla aggregazione della materia; *fatalismo panteistico*, quello che ammette la pluralità degli atti dentro una sostanza sola, e che fu anche adottato dal Leibniz per spiegare la ragione sufficiente di tutti gli atti di pensiero e di volere dentro una monade pensante; in fine vi ha un terzo fatalismo, che nasce dall'esagerazione dell'idea teologica in relazione all'uomo. Iddio è causa prima ed operatrice di tutti gli atti delle creature; le opere sue sono determinate da motivi talmente pieni ed efficaci, da non potere avvenire altrimenti: così il bene ed il male accadono per una necessità ineluttabile, per opera dello stesso Dio. Quest'altra specie di panteismo conduce in pratica al *quietismo*, cioè al gitarsi in braccia a Dio ed a lasciarsi da lui menare.

D'altro lato per la troppa potenzialità libera attribuita all'uomo sorgono due sistemi opposti: l'*indifferentismo*, cioè l'uomo è indifferente in faccia a qualsiasi motivo, indifferente a qualunque legge, se ha una piena potenza libera; il *rigorismo*, il quale ammette da un lato nell'uomo una potenzialità a fare qualunque atto ed a non lasciarsi vincere da alcun motivo, supponendo che vi sia una legge assoluta al di sopra dell'uomo.

Vi sono poi gli altri risultati rispetto al carattere della

legge; le leggi sono tutte empiriche, pattuite, forzose, adattate ai tempi. La scuola empirica ha creduto che l'uomo deve ricavare queste leggi dai fatti puri e soli, cioè dalla storia, dall'utilità che ne trae, dai rapporti dei tempi, dei luoghi; or tutti questi mezzi empirici non possono condurre mai a leggi assolute, ovvero a leggi eterne, identiche con Dio. " Vi ha una scuola, dice il Corleo, che personifica la giustizia eterna delle leggi in Dio stesso, l'uomo conosce quelle leggi o per intuito diretto, o perchè egli direttamente a ciascuno, e privatamente ad alcuni, rivela i caratteri delle leggi eterne di giustizia ". Così implicitamente la ragione umana si deifica, perchè ammette che quanto essa conosce con i caratteri assoluti è legge assoluta anche per Dio.

Un'altra scuola poi crede che ogni giustizia promana dalla volontà di Dio e dalla volontà del principe a cui Iddio comunica la sua autorità. La scuola di Kant e di Fichte invece riconosce che l'assoluto esprime le forme necessarie del soggetto pensante: non è nè Dio, nè il Principe che danno le leggi: è la ragione autonoma che dà leggi a se stessa. In fine la conoscenza della legge si ha, giusta la scuola Hegeliana, per mezzo dell'idea secondo cui l'Essere-nulla viene determinandosi nelle forme progressive di tesi, antitesi e sintesi. Non vi ha legge ferma, ma tutte le leggi sono progressive e relative, adatte alla fase in cui è l'evoluzione dell'Idea-Essere.

Anche nelle scienze metafisiche, quindi, come nelle scienze morali, il Corleo si serve del metodo di rigorosa identità ed i loro risultati sono quelli di un'ideologia assoluta, per mezzo della cognizione degli elementi identici che

compongono le idee da una parte, ed i risultati ontologici dall'altra.

In conclusione ogni scienza deve tendere alle conoscenze assolute, e non vi può giungere, se non per mezzo della conoscenza degli elementi identici o proporzionali che compongono i fatti e le leggi di ciascun fatto. I risultati delle varie scienze sono, quindi, sopra una linea di continuo progresso; dal fatto complessivo, dall'utilità praticamente ricavata, ascendono a poco a poco alla cognizione di tutti gli elementi necessari ed alle proporzioni fisse da cui dipende la legge, o la vera utilità.

VIII. — SINTOCRITICA

Il Corleo, rettificati i concetti primi della filosofia, dato un indirizzo logico a tutto il suo sistema in conformità alla rettificazione fatta e abbattute le barriere che dividono i vari sistemi fra loro, si accinge a formare una sintesi dei medesimi con una critica rigorosa da poter mostrare a ciascuno la radice del suo errore e la verità che egli ha comune con tutti gli altri. Inoltre si propone di vedere se la sua filosofia può sintetizzarli tutti, e appunto per questo ha intitolato quest'ultima parte della sua filosofia con il nome di *Sintocritica*, cioè sintesi critica dei sistemi.

E anzitutto comincia con risolvere il quesito se in filosofia, dove è il maggiore numero di sistemi contrari, e donde nascono le opposizioni di tutti gli altri sistemi scientifici, vi sia veramente un'idea comune a tutti, che faccia da fondamento alle loro discordie.

Egli, osservando che l'idea della sostanza ha esistito sempre, fin dai primi tempi della filosofia, quantunque concepita in vario modo, conclude che essa, ammessa come una potenzialità rispetto alle attuazioni diverse ed ai diversi fenomeni, è appunto quella che ha tutti i caratteri necessari per mettere la perpetua discordia tra i vari sistemi, la cui critica lo conduce a dovere riconoscere che senza la

*dottrina della potenzialità della sostanza*, di più atti e di più fenomeni dentro la medesima, e del fenomenismo non sostanziale non avrebbero luogo i diversi sistemi in Logica, in Ontologia ed in Morale.

Esaminando le varie dottrine sulla percezione, contro le dottrine dell'oggettivazione delle percezioni, rileva ciò in cui hanno ragione, ed in cui hanno torto coloro che sostengono che tra l'anima ed il corpo vi ha un *influsso fisico*, un contatto reciproco di sostanze, un'azione che dall'una passa all'altra. " Hanno torto, Egli dice, perchè vogliono rinchiudere dentro una sola sostanza, dentro l'anima tutti i fenomeni della percezione, vogliono attribuire il molteplice all'uno ". (Filos. Univ., vol. II, p. 554).

Or, data ad una sostanza sola l'intera potenza di avere un vario fenomenismo di percezioni, come mai possono provare la causalità dal di fuori?

Hanno ragione invece quando dichiarano che tra le sostanze, ed anche tra quelle di natura diversa vi è contatto reciproco, azione reale, perchè questa dottrina è intieramente conforme alla natura della sostanza che è atto tutto quello che è, e siccome non vi è spazio vuoto intermedio, sta bene il dire che le sostanze stiano in mutuo contatto fra loro. La parte debole di questa dottrina dell'*influsso fisico* deriva dalla falsa idea della sostanza pensante, nella quale non si ammette l'atto unico, intransitivo ed immutabile, ma vi si ammettono molti atti prodotti da dentro e da fuori. Contro la teoria della scuola scozzese con a capo il Reid, che sosteneva che la percezione non è tutta dentro del me, ma risulta di due elementi, cioè dell'oggetto esterno e del me congiunti insieme, il Corleo osserva che il Reid non

comprese intieramente la portata della sua dottrina, perchè suppose che la percezione non è rappresentativa, mentre l'io è in contatto con il suo corpo, e non con gli oggetti che egli percepisce, i quali sono fuori del corpo, e quindi la percezione, come risultante degli organi e del me, rappresenta veramente un fuori, ma non può dirsi che la percezione stessa contenga il di fuori.

Indi esaminando le dottrine sulla soggettività della percezione sostenuta dapprima dagli scettici, di poi dalla scuola empirica, ed in fine dalla scuola trascendentale alemanna, osserva che questo subbiettivismo della percezione, quantunque venga contrastato dalla stessa tendenza naturale che ha l'uomo a credere davvero reali gli oggetti che percepisce, pure è una legittima conseguenza della falsa idea della sostanza pensante, perchè se i pensieri tutti sono fenomeni sostenuti da una sostanza sola, è ben naturale che altro non possono provare, se non che la stessa sostanza a cui appartengono. E quindi sostiene che la percezione è subbiettiva, ma non dentro un solo soggetto semplice, perchè essendo molteplice e variabile non può appartenere ad una sostanza sola, che è unico atto immutabile, ma deve appartenere ad un gruppo di sostanze: al *me* ed agli *organi*, che formano quell'insieme in cui si effettua la percezione.

Considerandole sempre come legittime conseguenze della falsa idea di sostanza volgarmente accettata, il Corleo esamina la dottrina di Cartesio, il quale ricorse a Dio per dimostrare che le percezioni debbono realmente corrispondere agli oggetti esterni, che rappresentano; la dottrina di Leibniz, il quale fece appello alla sapienza divina per concertare un'armonia tra la serie dei movimenti esterni dei corpi e

la serie dei pensieri interni dell'anima, e viceversa; la dottrina di Malebranche, il quale trovò in Dio solo la causalità effettiva di qualunque atto; ed infine quella di Spinoza, di Schelling e di tutti gli altri panteisti ontologici, i quali hanno ricorso a Dio per dare oggettività alla percezione, unificando il soggetto conoscitore e l'oggetto conosciuto, il pensiero e l'estensione, l'anima e il corpo, nella sola sostanza divina. (Filos. Univ., vol. II, pp. 553-564).

Così, visto che ogni pluralità di fenomeni e di atti è risultato di azioni sostanziali, immutabili ed intransitive, il Corleo cerca di raddrizzare tutte le dottrine intorno alla percezione, riconoscendo nella medesima una soggettività veramente plurale di *organi* e di *me*, a cui non può non corrispondere un'oggettività parimenti plurale al di fuori. Tutte le ipotesi che cercano di fare corrispondere ad una realtà esteriore la percezione, come soggettiva dentro una sostanza sola, sia per mezzo di Dio, sia per un contatto immediato del soggetto con l'oggetto, versano tutte quante nel falso supposto che la sostanza può avere più atti e più fenomeni dentro di sè.

Come risultato della sua sintesi critica delle dottrine sul raziocinio e sul metodo, sulle verità assolute e sulle empiriche, il Corleo conchiude che le verità assolute sarebbero per sempre separate dall'empiriche, se non si riducessero a risultati fissi, ottenuti mediante la priorizzazione dei concetti; come al contrario le verità empiriche rimarrebbero sempre fenomeniche, se non fossero analizzate fino agli ultimi loro elementi identici o proporzionali, se all'empirico, come complessivo non si trovasse l'assoluto, che rappresenta la identità del tutto con gli elementi che lo compongono.

Perciò non vi è ragionamento, nè vi è metodo che non riposa sull'identità.

L'evidenza, o universale, o individuale, non meno che qualunque altra esperienza esterna o interna, è sempre una testimonianza complessiva che non ha i caratteri necessari della rigorosa identità, senza di cui non è possibile pervenire al necessario ed all'assoluto.

Egli è pervenuto a queste conclusioni dopo avere minutamente esaminato il raziocinio e il metodo deduttivo delle scuole ontologiche, le quali ripongono le basi delle verità assolute nell'evidenza. Però siccome il solo fatto dell'evidenza non è stato riconosciuto bastevole a giustificare la necessità delle verità assolute, allora dai Pitagorici e da Platone, fino a Leibniz, a Malebranche, a Hegel ed a Gioberti si è cercato di dare un'origine ed un carattere divino alle verità assolute, dicendo che l'uomo partecipa delle stesse idee della Mente Divina. Cartesio e Leibniz anzi hanno sostenuto che l'anima è creata da Dio con le idee eterne di necessario e di assoluto, costituenti l'interiore essenza dell'intelligenza e della ragione. A queste idee innate è necessario congiungere delle verità sperimentali, le quali benchè caduche, pure portano l'impronta dei tipi eterni, affinchè l'anima abbia percezione di quelle idee che reca dentro di sè fin dall'origine. Perciò Leibniz, correggendo l'espressione aristotelica adottata da Locke diceva: *nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu, praeter ipsum intellectum*; ammettendo così che le verità assolute vengono coi sensi, ma non dai sensi.

Kant ed i suoi discepoli, senza giungere al punto di indicare la ragione umana, hanno detto più semplicemente

che le verità assolute hanno caratteri necessari ed universali, perchè rappresentano la costante forma che lo spirito dà alle cognizioni nel percepirle dentro di sè, rendendo così la ragione autonoma ed indipendente. Fichte e Bardili dissero che l'*io pensiero* è il vero assoluto, il vero Dio che crea se stesso. Tutte queste scuole si fondano sul fatto dell'evidenza con cui si mostrano le verità assolute. Discordano un po' nello spiegare la ragione di quest'evidenza, ma, sotto diverse forme, ammettono tutti che la verità assoluta è Dio, e che l'uomo o partecipa di essa ricevendola in qualunque modo da lui, o diventa egli stesso Dio riconoscendolo dentro di sè come forma propria.

Alle suddette conclusioni il Corleo è pervenuto esaminando pure minutamente il raziocinio ed il metodo induttivo delle scuole empiriche, le quali ripongono la base delle verità assolute nell'esperienza, perchè credono che la verità sta nei fatti singoli, e che le proposizioni universali più evidenti null'altro esprimono, se non che le verità singole più abitualmente osservate. Esse quindi giudicano l'assoluto come un effetto di abitudine e la sua evidenza sempre relativa, le verità in se stesse sempre fenomeniche, cioè relative a quella posizione di circostanze in cui si presentano. Il fondamento loro comune è un solo: l'esperienza per come si presenta.

Quindi come il ragionamento ed il metodo deduttivo solo giova nel mostrare la connessione delle verità minori con le maggiori, quando le une e le altre sono rigorosamente stabilite in virtù dell'identità dei loro elementi, ed il nesso che le unisce è pure un nesso di rigorosa identità, così anche il ragionamento ed il metodo induttivo, mancando

della rigorosa regola dell'identità del tutto con le sue parti e delle parti fra di loro, si riduce ad un mezzo empirico senza direzione certa, che mette insieme le somiglianze, quando si presentano, ma che non sa trovarle, nè sa condurle al grado di necessità assoluta. (Filos. Univ., vol. II, pp. 565-577).

Dovendo ora il Corleo fare la critica e la sintesi delle opinioni intorno all'idea di sostanza e di fenomeno, non dice dell'origine di quest'idea, nè degli elementi che essa contiene, nè degli errori a cui ha dato luogo in filosofia, perchè sono stati argomento continuo di tutto il suo sistema; si fermerà invece solo ad esaminare, se mai nelle varie opinioni, che intorno al concetto di sostanza sono state emesse, vi sia qualche cosa di vero da poterne profittare, rilevando mano mano quegli errori che mescolandosi al vero, ne hanno guastato il concetto essenziale.

Le scuole in generale, nell'indicare la necessità di una sostanza, di una cosa che sta sotto all'apparenza complessiva e mutevole dei fenomeni, indicano una vera necessità, cioè quella che il tutto esista nelle parti, che non vi ha complesso senza le unità sostanziali che lo compongono, e che non vi ha mutamento senza gli elementi della mutazione. Esse però hanno falsato la giusta idea della sostanza ed un'attenzione rigorosa doveva mostrare che i cangiamenti avvengono solo nel complesso, e che perciò non si può logicamente trasportare la mutabilità sino alle singole sostanze componenti.

Di più, l'espressione che la sostanza sostiene il fenomeno, si manifesta abbastanza equivoca ed a ciò ha contribuito grandemente la non retta idea dello spiritualismo,

perchè tutti i pensieri si sono riguardati come tanti fenomeni esistenti dentro un solo spirito e non si è riconosciuto il simultaneo concorso dell'io e degli organi in tutte le percezioni e in tutti gli atti di astrazione, di giudizio e di volere.

Riguardo poi all'idea di sostanza, come possibile a produrre più atti, il Corleo osserva che se essa non può cambiare se stessa, nè l'interno di altra sostanza, se è atto immanente, intransitivo ed immutabile, ben saggia è l'idea di Leibniz che disse la monade (sostanza) essere tutta atto, sempre atto, e non mai potenza. Leibniz però errava solamente, quando nello stesso atto semplice voleva trovare la ragione del cambiamento degli atti.

Hume e Locke si accostano alla verità ammettendo il fenomeno e negando che da questo si possa trovare la sostanza; essi però si ingannano credendo che il fenomeno non sia sostanziale, cioè esso stesso un gruppo di sostanze.

Dicono altresì il vero Spinoza, Schelling, Hegel e tutti quelli che dalla sostanza unica traggono tutto il fenomenismo del pensiero e dell'estensione ed il tutto trovano nell'uno, perchè mostrano quali sono le conseguenze legittime dell'idea di una sostanza che basta a più fenomeni.

Anche Kant, Fichte, Bardili e tutti gli altri che racchiudono tutto il mondo nel *solo pensiero soggettivo*, dicono pure una verità, perchè queste sono tutte conseguenze di quella dottrina la quale chiude tutti i pensieri in un essere solo.

Ed in fine il Corleo nota che "tutti questi sistemi, considerati dal loro lato falso, costituiscono la controprova della retta idea di sostanza, perchè tirando le conseguenze assurde

della volgare idea della sostanza, e mostrando come quelle ne siano le conseguenze legittime, dimostrano insieme la falsità dell'idea da cui provengono, e la verità dell'idea contraria". (Filos. Univ., vol. II, p. 581).

In quanto alle varie dottrine che sono state sostenute intorno al concetto di causa, intorno alle cause seconde ed alla causa prima osserva che i primi dubbi intorno all'idea di causa sorsero molto tardi, quando le scuole empiriche con a capo il Locke, pretesero ricercare l'origine di qualunque idea. L'esame di Locke intorno al concetto di causa riuscì molto infelice e diede luogo alle riflessioni di Hume, il quale mostrò che l'idea di causa non è altro se non la costante congiunzione di due fenomeni, *un hoc post hoc*.

Il Corleo però nota che Hume, pur distruggendo il legame tra i fenomeni e congiungendoli solo per una costante contemporaneità o successione, tuttavia avvertiva che l'uomo per tendenza naturale e quasi irresistibile è costretto a credere che ogni cambiamento fenomenico come effetto abbia la sua causa.

Kant, cercando di liberarsi delle difficoltà di Hume, credette giustificare il principio di causalità dimostrando che esso è necessario ed universale, però come forma soggettiva dello stesso spirito. Il Corleo invece osserva che la conclusione di Kant non è niente diversa da quella di Hume, perchè Kant come Hume, ripete che una necessità di natura costringe lo spirito, particolarmente pei bisogni della ragion pratica, a credere reale il nesso fra l'effetto e la causa. Queste dottrine che distruggono scientificamente il principio di causalità, e lo ammettono praticamente, dicono due grandi verità:

- 1° L'uomo ha bisogno inevitabile del principio di causalità.

2° Dalla volgare idea di sostanza propriamente debbono fluire queste due conseguenze: o il continuo fenomenismo, senza poter sapere se vi sia la sostanza produttrice, a cui esso accenna, o la rappresentazione di qualunque atto dentro una forma fissa, dentro la sostanza che ha il potere di produrli tutti. Quest'ultima verità, è una prova indiretta della falsa idea di sostanza, dalla quale Locke, Kant e tutti gli altri hanno tirato le loro illazioni.

Tutte queste dottrine nascono dal fatto che l'effetto, mero fenomeno senza sostanzialità alcuna, non è un risultato di azioni sostantive, non è un tutto identico con le sue parti componenti. Tutte queste dottrine hanno la falsa radice nell'idea di sostanza, e, tolta questa, esse non sono più in contraddizione col fatto che pur rispettano con la connessione tra la causa e l'effetto. Da ciò nascono pure la dottrina di Malebranche intorno alla causa prima, la dottrina di Bruno, di Schelling e di Hegel, intorno all'unico essere che è *natura naturante e naturata*. Ed esse non darebbero luogo a tante forme di panteismo, se si togliesse il principio che una sostanza sola ha la potenza di emettere più atti; se si comprendesse che l'azione risultante è un composto di azioni semplici sostanziali, ognuna intransitiva, immutabile ed aggregata alle altre per l'impossibilità di uno spazio vuoto intermedio.

Pocchia il Corleo esamina le varie opinioni che sono state emesse intorno all'idea di *potenza* e di *azione*, e le varie dottrine intorno allo *spazio* che mette in confronto con le dottrine sugli atomi che si dicono abitare dentro il medesimo. Dalla sintesi ultima di tutte le opinioni contrarie appare che lo spazio oggettivamente è il contatto mutuo delle

molteplici azioni sostanziali, la loro varia aggregabilità e necessaria sostituibilità.

Difatti conclude che tutte le varie dottrine sullo spazio partono sempre dal concetto volgare della sostanza, il cui raddrizzamento mena tutte le opposte scuole ad una sola conclusione, alla pluralità delle azioni sostanziali variamente aggregate tra loro e sostituibili, nel che consiste l'oggettività dello spazio, ed alla costanza della contiguità che risulta dalle percezioni, nel che consiste la soggettività del medesimo. Gli atomi sono le parti elementari dello spazio, perchè lo spazio è l'insieme della loro aggregazione: non è identico colla pluralità medesima degli atomi, che sono azioni sostanziali in contatto mutuo fra loro". (Fil. Univ., vol. II, p. 594),

Esaminando le diverse opinioni che sono state emesse sulla oggettività e sulla soggettività del tempo, Egli sostiene che "l'idea di tempo è *soggettivo-oggettiva*: le forme di percezioni che si susseguono sono soggettive; ma i mutamenti di aggregazione, il passaggio da un'aggregazione in un'altra in cui consiste la successione, sono oggettivi e reali, tanto negli organi in cui la percezione avviene, quanto negli oggetti esteriori che ne sono le cause". (Fil. Univ., vol. II, p. 597).

Riferendosi alla dimostrazione ampiamente fatta, per cui la forza può intendersi o come semplice e indivisibile o come risultante, o pure come forza attuata o come forza potenziale, il Corleo sostiene che la forza semplice e indivisibile è atto, tutto quello che è, sempre atto unico ed invariabile, perchè è la sostanza medesima. Invece come forza risultante può dirsi potenziale, perchè la potenza nuda non

appartiene a ciascuna sostanza, ma è il risultato di più atti sostantivi che possono da uno stato di aggregazione passare in un altro.

Il Corleo nelle dottrine filosofiche che sino dall' antichità si sono disputate il campo intorno all' esistenza della forza nella materia, e cioè: 1° nella dottrina atomistica, che ammette la forza insita in ciascun atomo elementare; 2° nella dottrina dualista della scuola statica, che ammette la materia per sè è inerte e senza forza propria; 3° in quella che suppone una forza come esplicazione prima dell' Indeterminato; in tutte queste dottrine rileva sempre un lato vero ed un lato falso, perchè partecipano tutte della comune volgare idea della sostanza. Il lato falso consiste nella unificazione di tutte le forze in una sostanza sola, o nel puro fenomenismo inerte della materia, ovvero nella potenzialità di ciascun atomo senza mutuo e permanente contatto attivo tra i medesimi. Il lato vero invece è che ogni sostanza singola è forza attuata invariabile in contatto con le altre, e che dall' insieme risulta la gran forza del tutto, forza indistruttibile, quanto le stesse azioni che la compongono, ma potenziale e trasformabile in ragione della varietà necessaria degli aggregati, da cui risulta il tutto.

In fine il Corleo tanto nei sistemi che negano alla materia l' intrinseca necessità del movimento, quanto in quelli che alla medesima la concedono, ravvisa pure che cosa vi sia di erroneo e che cosa vi sia di vero. E primieramente "è ben vero, Egli dice, che lo stato di aggregazione delle azioni sostanziali genera da per sè la quiete, e che un aggregato, piccolo o grande, non potrebbe mai in forza dei soli suoi componenti darsi il movimento ed uscire dallo stato

di quiete, se l'influenza di altri aggregati non venisse a perturbarlo ed a fargli perdere le sue attuali relazioni di contatto, sostituendole con altre, in cui il movimento consiste. L'errore invece sta nel credere che la materia tutta possa esser composta di elementi equidistanti ed ugualmente aggregati, cioè che per natura sua sia tutta in una quiete universale, e che bisogni un perturbatore esterno alla stessa per metterne in movimento le varie parti. Confondere Dio con questa somma di forze equilibranti e squilibranti è lo stesso che fare un Dio materia<sup>1</sup>. (Filos. Univ., vol. II, p. 604).

Parimenti il Corleo osserva sempre un lato di vero ed un lato di falso nella sintesi critica delle varie dottrine del panteismo, della creazione e delle prove dell'esistenza e dell'unità divina. Così il panteista ha ragione nell'ammettere l'uno eterno, ha torto invece nel fare consustanziale, o mero fenomenismo di quella sostanza eterna, tutta quella pluralità di sostanze che costituisce l'universo. Non può combattersi l'ateismo quando nelle sostanze singole non si riconosce il mutuo necessario contatto, che le aggrega e le mette ineluttabilmente dentro il circolo del tempo e dello spazio. Le sostanze potenziali sarebbero eterne. Al contrario una sostanza sola, piena di tutte le potenze è bastevole a far nascere le varie specie di panteismo, senza che si possa in alcun modo evitare. Onde il Corleo è costretto a riconoscere che la pluralità delle sostanze aggregate prova la necessità del loro primo principio, e la necessità del Creatore, con cui esse son legate non per vincoli di fenomeno a sostanza, o di effetto risultante alle sue cause elementari. Quindi la prova dell'esistenza di Dio e della sua unità sorge dalla necessità della creazione, e dalla necessità che un solo sia l'effetto. (Filos. Univ., vol. II, pp. 605-619).

Dalle considerazioni che il Corleo fa sulle varie dottrine emesse intorno alla libertà ed alla spiritualità dell'*io*, ne segue che la libertà e la spiritualità dell'*io* non possono provarsi, se prima non s'intende che i risultati della materia sono fatali, e che non hanno alcuna potenza per iniziare qualunque serie di atti, dovendosi concatenare fra loro con proporzione e necessità ineluttabile. Perciò ove è lotta di motivi, scelta ed iniziativa, deve esservi per necessità il concorso di un *essere non materia*. La libertà non consiste nella potenza che ha una sostanza sola a fare indifferentemente più atti diversi: tale potenzialità certamente distruggerebbe l'efficacia dei motivi, escluderebbe il bisogno degli esami, la scelta fra i medesimi, e la responsabilità che ne è la conseguenza. Per tutte queste ragioni il Corleo ha sostenuto che la libertà radicalmente consiste nella superiorità dell'azione sostanziale *io*, che prevale sui gruppi delle funzioni organiche inferiori a sè. Questa stessa è la spiritualità dell'anima. Ponendo in confronto il materialismo e lo spiritualismo, il Corleo osserva che è in errore il materialista, che vuol collocare l'iniziativa degli atti liberi nella fatalità dei risultati degli elementi materiali tutti eguali fra loro; è in errore invece quello spiritualismo che rinchiude tutti i pensieri, e la potenza a volere o non volere, dentro lo spirito solo. Invece il materialismo ha ragione, quando mostra che la materia organica interviene nella formazione del pensiero e della volizione, e che il determinato sviluppo delle parti, o la determinata loro alterazione funzionale o organica, influiscono sulla natura, sull'intensità e sulla riproducibilità dei pensieri e delle volizioni. Così ha ragione pure lo spiritualismo, allorchè attribuisce ad uno spirito, sostanza sem-

plice e diversa dagli elementi della materia, l'io permanente di tutti i pensieri, ed il principio radicale degli atti liberi.

Il risultato che il Corleo ottiene dalle osservazioni sulle varie specie di fatalismo si è che il fatalismo è vero nei risultati della materia; nell'Uno eterno invece non può esistere mai veruna fatalità.

Riguardo all'ottimismo, altro sistema prossimo al fatalismo e diametralmente opposto al pessimismo, il Corleo rileva che la possibilità di creare sempre l'*ottimo* indurrebbe nell'Uno eterno in una fatalità ineluttabile, cioè, trasporterebbe nell'Uno le necessità che risultano dall'aggregazione del più.

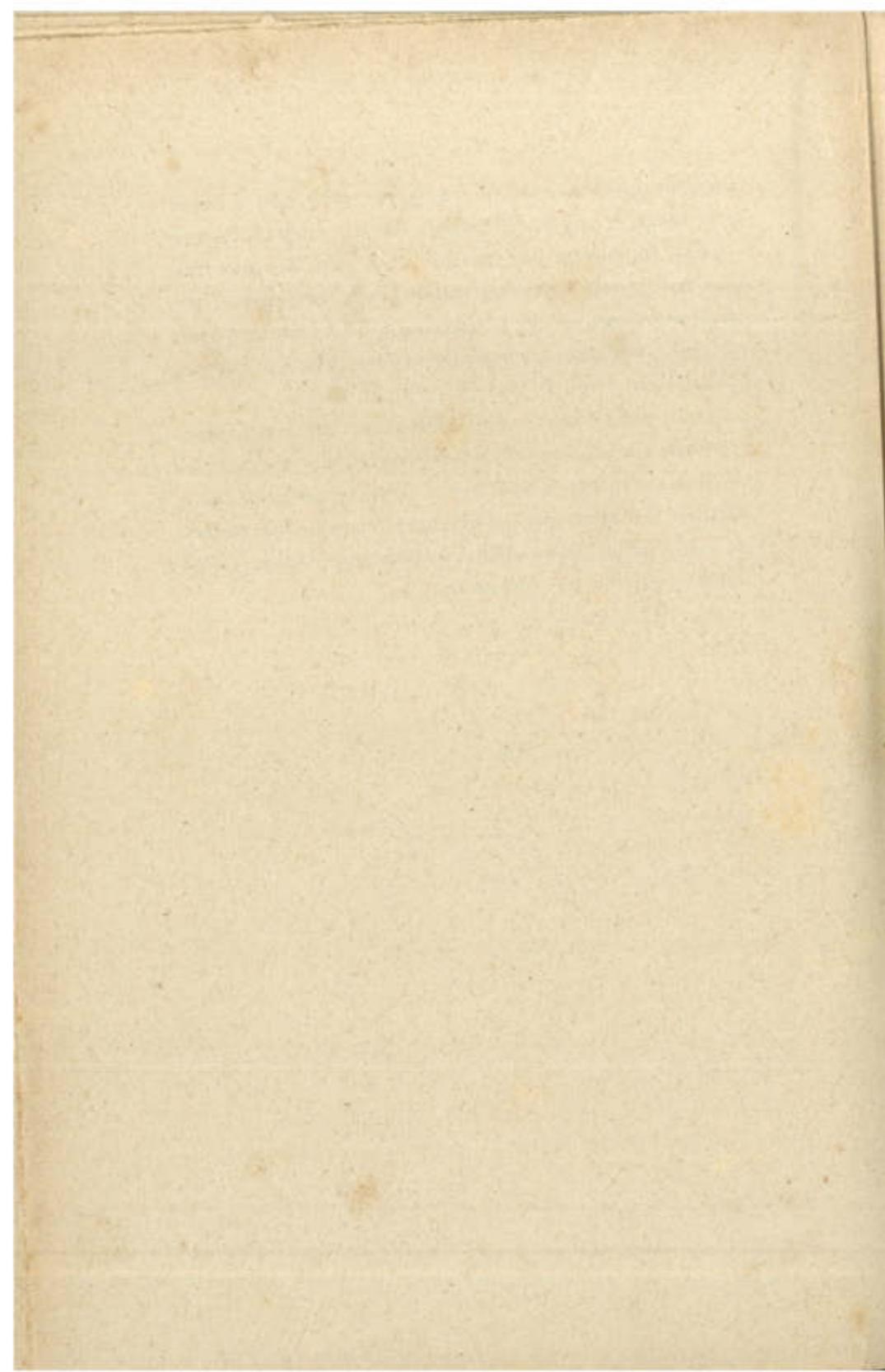
Procedendo sempre in conformità al suo modo di esporre le sintesi critiche delle varie dottrine riguardanti i problemi fondamentali della filosofia, Egli ripete che ha considerato l'origine dei diritti e dei doveri nelle scuole empiriche e nelle scuole assolutiste. Le empiriche sono utilitarie, (scuola utilitarista individuale e scuola utilitarista nazionale) perchè si arrestano nel fenomeno, non conoscendo le leggi necessarie, cioè le proporzioni fisse da cui esso risulta: perciò non pervengono alle leggi assolute, a quelle che discendono dalla necessaria e naturale sociabilità e perfettibilità dell'uomo.

Le scuole assolutiste, o evidentiste, invece, o fanno nascere le leggi e i doveri dal soggetto pensante come sue forme naturali, o da Dio che detta le leggi al creato, e con il suo stesso sostanziale lume le rivela alle anime umane. La prima supposizione, osserva il Corleo, non esce dai confini dell'individualità ed è falsa, perchè racchiude tutto dentro il soggettismo di una sostanza sola. La seconda

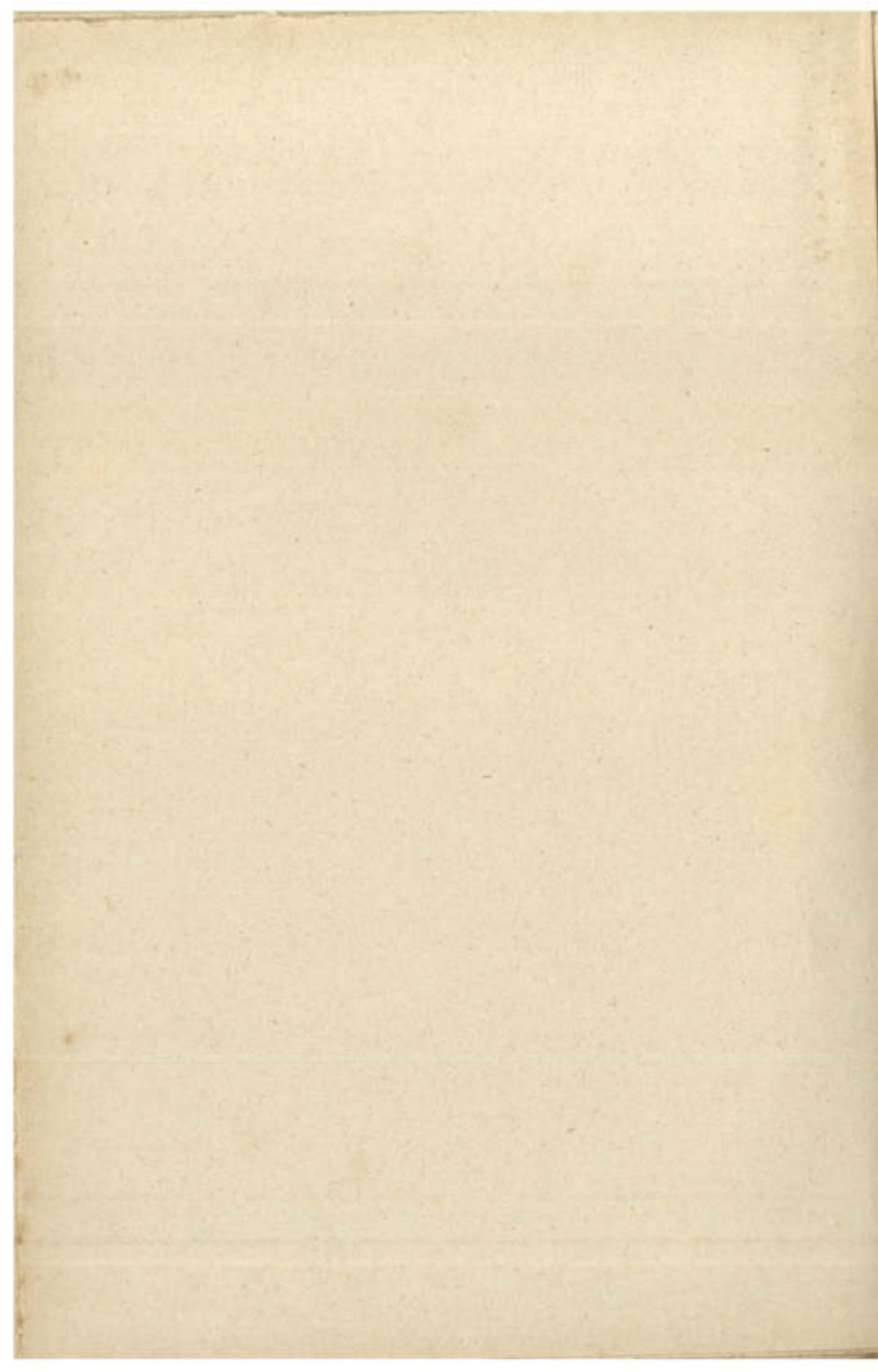
supposizione invece è vera, in quanto che Iddio è autore del creato, e perciò dell'umanità, da cui risultano le leggi tipiche ed assolute dell'umanità stessa; ma la conoscenza, che ne acquista l'uomo per mezzo della sua ragione, non può essere mai un atto sostanziale di Dio, tranne che non si voglia ammettere un'immedesimazione delle loro sostanze. (Filos. Univ., vol. II, pp. 641-654.)

La sua filosofia oramai è compiuta: tutti i vari sistemi ontologici, logici e morali derivano dalla falsa volgare idea di sostanza in tutti i suoi diversi aspetti considerata, ed a chiusura dell'opera sua, la *Filosofia Universale*, raccomanda la piena comprensione della fondamentale dottrina della sostanza e delle sue applicazioni.

---



CRITICA



---

---

### VALORE DELLA FILOSOFIA DEL CORLEO

Abbiamo esposto passo passo le idee fondamentali del sistema filosofico di Simone Corleo, attenendoci quasi esclusivamente alla sua opera fondamentale: *Filosofia Universale*, perchè qui Egli tutte le idee ha svolto nella maniera più ampia. Il Corleo chiama il suo sistema la filosofia dell'identità, ciò perchè i concetti fondamentali del sistema sono due: 1° *la legge del pensiero è l'identità*, il giudizio e il ragionamento sono fondati sul principio di identità; nel giudizio l'idea del predicato deve essere confermata nell'idea del soggetto; nel ragionamento la conclusione deve essere identica all'insieme delle premesse. L'altro concetto fondamentale del sistema del Corleo è ciò che egli chiama *la rettificazione dell'idea di sostanza*. L'idea di sostanza rettificata è che la sostanza è semplice e sempre identica a se stessa, cioè immutabile; non mutano che i rapporti tra le sostanze, il loro modo di aggregarsi, le loro posizioni reciproche. È un atomismo trascritto in termini metafisici, ed io

ricordo, dice il Prof. Cosmo Guastella, che nelle sue lezioni il Corleo chiamava spesso atomi le sue sostanze semplici.

Comprendere il sistema del Corleo è un lavoro più che improbo, perchè la sua filosofia ci si presenta sotto una veste così complessa, per cui si rimane indecisi nel pronunciare un giudizio. Di più: proponendosi egli un compito assai vasto da risolvere, quale è quello della filosofia universalmente considerata, cioè in modo che comprenda entro di sè tutte le altre scienze, che le coordini insieme che le dirigga nel loro scopo, nel loro metodo, nei loro oggetti, che armonizzi tutto ciò che potrebbe apparire discorde fra i vari rami del sapere (Filos. Univ., I, p. 4), in un così vasto assunto riteniamo che molto difficilmente ogni parte possa essere esaurientemente trattata e svolta. Una filosofia veramente completa ed *universale*, dopo avere compiuto intero il ciclo del suo sviluppo, rare volte si trova totalmente conforme con i suoi principi fondamentali, con tutte le applicazioni che ne fa e con le osservazioni che debbono stabilire la differenza che passa fra questa filosofia e gli altri sistemi. E che il Corleo spesse volte inciampa in contraddizioni nell'applicazione del principio su cui fonda tutto il suo sistema, lo vedremo in seguito, in queste brevi note di critica, quando diremo *ex-professo* del valore logico del principio di identità.

Volle essere piano e facile nella terminologia e nella locuzione, ma Egli stesso prevedendo che dalla sua filosofia potranno raccogliere vero profitto solamente quei pochi i quali hanno la pazienza di leggere da cima a fondo i due grossi e stipati volumi della sua Filosofia Universale, affinché avesse un maggior numero di lettori sentì il bisogno di es-

porre le sue idee, come abbiamo detto precedentemente, in una forma più agevole, più piana e più compatta nell'opera "*Il sistema della Filosofia Universale, ovvero la filosofia dell'identità*", dove alla fine della prefazione con l'Alfieri dice :

*Mi trovan duro — Pensar li fo.*

In ciò forse seguì l'esempio di Fichte, che in fronte ad un suo libro scrisse questa epigrafe, che era insieme una celia ed una ironia: "*Opera destinata a fare che il lettore capisca a forza*".

Il Corleo sperava avere molti lettori, ma ne ha avuto pochi, perchè le sue opere richiedono una grande forza di volontà e fanno davvero troppo pensare. E dire che egli stesso, non mancando di rendere più chiara e più facile a tutti i cultori di filosofia l'intelligenza del suo sistema, annunzia il proposito di richiamarvi meglio l'attenzione dei più valorosi intelletti con preparare a suo tempo, sull'asse suo, alcuno di quei mezzi che sogliono incoraggiare gli studi più difficili e meno retribuiti. (Filos. Univ., I, p. 7). Egli mantenne il proposito, come risulta dal suo testamento, istituendo un premio assai cospicuo per gli studi intorno alla sua filosofia, per promuovere artificialmente quell'interesse, che Egli desiderava.

Pochi sono però coloro che hanno mostrato serio interesse verso la sua Filosofia; solo tra i suoi contemporanei ebbe un certo numero di ammiratori che fecero delle considerazioni su alcuni punti del suo sistema filosofico; nessuno invece ha fatto uno studio profondo su tutto

il sistema. Perchè? Forse per non sapere apprezzare i libri, nei quali non vi sia da apprendere almeno una diecina di idee per ogni pagina, come era solito invece apprezzare il Corleo stesso.

Certo è che malgrado ogni forma di insistenza, con cui egli tentò sempre di attirare sui suoi libri l'attenzione dei più illustri scrittori del tempo, e provarli a pubblica discussione, ancora non sorge tutto quell'interesse, che il Corleo stesso desiderava per il suo sistema.

Egli assunse l'arduo compito facendo da sè e non gli mancò nè la lena, nè la voglia di lasciare un sistema di dottrine, che possa controporsi agli altri sistemi, e che rivela un gran tesoro di riflessioni scientifiche e filosofiche. Non trovò il fondamento della sua filosofia in una rivelazione unica e precisa del suo genio, ma in un continuo lavoro di ricerche, di applicazioni, di costruzioni, di demolizioni e di rifacimenti ed il suo sistema fonda sul *principio di identità* nella sua più larga applicazione non solo all'essere, ma anche all'apparire; questo principio è per lui la base sicura di ogni filosofia universale, perchè le espressioni: chi pensa non può dubitare di pensare, chi dubita non può dubitare di dubitare, ed altre simili, non sono che l'applicazione del principio di identità.

Tutta la filosofia del Corleo si produce per un lavoro meramente logico del pensiero, specialmente nell'applicazione della sua logica e dei segni algebrici, e rappresenta una conquista faticosa, preparata assiduamente con quelle disposizioni d'animo che sono caratteristica speciale in lui, e cioè con sincerità, con rettitudine e con purezza, alle quali naturalmente bisogna unire un ingegno filosofico e le cogni-

zioni occorrenti a ben filosofare. Ma l'opera di Simone Corleo, per quanto innegabilmente grande, è opera *espositiva* e non *interpretativa*. Il suo ingegno, che ha per caratteristica speciale una potenza meravigliosa di sintesi, ha raccolto i risultati delle scienze contemporanee, ne ha formulato leggi universali di innegabile valore, lasciando però, anch'egli, allo stato di supposizione necessaria ciò che allo stato di supposizione necessaria hanno creduto di lasciare tutti gli sperimentatori. E ciò dicendo non s'intende denigrare, anzi si vuole ben determinare il valore vero della filosofia sintetica del Corleo.

Ma l'opera del Corleo è assai complessa e, come nel 1907 ci scrisse il Prof. Francesco Orestano, *offre vastissima materia di analisi e di critica*, ed in quest'ultima parte del presente lavoro ci proponiamo di esporre alcune nostre brevi osservazioni al sistema del Corleo obiettivamente considerato, tentando così di determinarne meglio il vero valore intrinseco.

## IL METODO

Un sistema filosofico acquista forza e importanza principalmente per due elementi: per la bontà del metodo e per la natura comprensiva del principio che agevola l'unificazione di tutto il nostro sapere.

Il Corleo, vivendo proprio in quel tempo in cui era stato da tutti ammesso che il criterio per valutare le cognizioni filosofiche ci deve essere suggerito dalla scienza, perchè questa costituisce la pietra di paragone del sapere filosofico, e comprendendo altresì che tutti, senza alcuna difficoltà, siamo inclinati a riconoscere ottimo quel sistema che si conformi al rigoroso metodo scientifico, intuì con chiarezza l'intimo organismo della scienza, ed il metodo di questa vuole elevare a metodo filosofico, a metodo universale.

Egli però non dimostra direttamente, positivamente quale sia la bontà del suo metodo e perchè sia buono, perchè, senza punto intrattenersi nella determinazione e nella valutazione dei suoi pregi, afferma solamente che intende fare una filosofia nuova per principi logici ed ontologici, e nuova altresì per *metodo*, accompagnata da un'algebra del pensiero rappresentata da segni novelli..... per la quale la filosofia deve essere posta a capo di tutte le scienze esatte (Filos. Univ., vol. 1, p. 10), e che qualunque

siano le opinioni di moda, egli ha la profonda convinzione che senza un sistema fondamentale di filosofia, che sappia di essere esatto quanto le stesse matematiche perchè fondato sulla rigorosa *identità*, le scienze naturali, morali o metafisiche non potranno mai elevarsi sopra solida base, non avranno metodo scientifico, nè si porranno mai in armonia tra loro (Sist. Filos. Univ., p. 6). E non contento di dare alla sua filosofia una solida base e un metodo fondato sulla rigorosa identità, vi aggiunge un sistema di segni algebrici, di cui la sua logica si deve servire per rendere più semplici le sue operazioni, più chiari e più visibili i suoi procedimenti, più preciso il suo linguaggio, onde potere così pervenire ai giudizi necessari ed universali, e dimostrare le verità più o meno note, per ritrovare le verità novelle. (Filos. Univ., vol. I, pp. 6, 9, 35, 37).

Che cosa è mai questo rigoroso metodo, unico per tutte le scienze e che si fonda sul triplice lavoro dell'*identità*, nei concetti, nei giudizi, e nel raziocinio? Certo ci si rivela degno di ammirazione il Corleo quando, conosciuto ed adeguatamente valutato l'organismo della scienza, si propone di conformare la ricerca filosofica al metodo scientifico e di comprendere nell'unità di metodo, senza identificarle, scienza e filosofia.

Però egli cade in aperta contraddizione quando, rigettando il metodo deduttivo e l'induttivo, intesi volgarmente sotto il nome di sintetico ed analitico, perchè il primo dai generali vuole recare la verità ai particolari, il secondo perchè all'opposto vuole dimostrare i generali per mezzo dei particolari, afferma di non aspirare ad un sistema costante di salire verso l'alto o discendere verso il basso, ma di

prendere le verità dove si trovano. (Filos. Univ., vol. I, p. 313). Così egli aspira a formare un sistema che risulti da un insieme di verità sparse nei differenti sistemi, coordinandole armonicamente fra di loro. E con ciò il Corleo pare che riveli una certa tendenza *eclettica*, che fa perdere gran parte della fisionomia al suo sistema, che dai concetti esattamente esaminati ed analizzati sino agli ultimi loro elementi richiede la rigorosa identità tra predicato e soggetto, tra le premesse e la conclusione di ogni ragionamento. Ma che cosa ne può scaturire *di nuovo e di vero* da una rigorosa identità tra predicato e soggetto, tra premesse e conclusioni? Egli dichiara solamente che l'identità, legge fondamentale e primitiva di tutte le nostre conoscenze è doppia, cioè *identità elementare*, per ciascun punto di rappresentazione identica; *identità totale* per ciascuno dei complessi che è identico con l'insieme delle identità elementari che lo costituiscono, ed altro non dice. Egli non accenna neppure alle due specie d'identità che distinguevano gli scolastici: l'*identitas realis*, che compete alle cose indipendentemente dall'operazione dell'intelletto, come quella che compete agli attributi divini; e l'*identitas rationalis*, che deriva da un atto della ragione o in esso consiste, come quando concepiamo medesima la natura di due uomini, sebbene l'abbiamo realmente distinta.

Non occorre dire che anche questa distinzione d'identità reale e d'identità razionale adoperata dagli Scolastici non ha alcun valore, ma altresì è necessario notare che il metodo del Corleo si appoggia non all'esperienza, ma ad uno dei principi primi della logica, cioè al *principio di identità* e non abbiamo almeno il passaggio da un universale

ad un particolare, ma il semplice passaggio da un principio supremo ad un altro principio supremo. I principi logici sono strumenti e non fonti del vero, sono mezzi per cui l'esperienza può trascorrere da un fatto ad un altro fatto. Il principio d'identità dà la certezza, ma solo quando la scoperta è fatta.

Inoltre che cosa è il concetto? È ammesso da tutti che per concetto s'intende la *sintesi di più note*. Ora tra nota e nota bisogna ammettere una gradazione, dovendo una essere il genere, un'altra la differenza specifica, che ci danno la definizione dell'oggetto che indica quel dato concetto; la prima deve potere essere concepita senza la seconda e non già viceversa. Le note quindi che nella semplice rappresentazione erano soltanto raccolte in un'accidentale unità, bisogna che nel concetto si pensino come connesse, aventi un ordine fra loro e formanti un organismo, una subordinazione delle une rispetto alle altre, una gerarchia. E chi non vede che ordine, gradazione, subordinazione, gerarchia sono tutti termini che negano ogni minimo rapporto d'identità tra le varie note determinanti il concetto? Se le varie note fossero le une identiche alle altre, non vi potrebbe essere fra loro alcuna distinzione e non potremmo avere alcun concetto, perchè esse non formerebbero un'unità organica. Noi quindi riteniamo che nei concetti non può esservi identità totale nè identità parziale, per le stesse ragioni non può esservi identità nel giudizio che può dirsi *una sintesi di concetti*, nè nel raziocinio che può dirsi *una sintesi di giudizi*.

Il Corleo veramente non dice che le varie note sono identiche le une alle altre; egli piuttosto intende dire che

tra l'oggetto pensato e il pensiero vi deve essere sempre un rapporto d'identità; ma anche inteso in questo senso egli non cava un ragno dal buco, perchè se non esistesse questo rapporto d'identità tra l'oggetto e il pensiero, noi non avremmo la formazione vera e propria del concetto, del giudizio, del raziocinio. Però bisogna fare attenzione al rapporto che noi naturalmente stabiliamo tra il pensiero e la cosa pensata. Quantunque l'oggetto immediato del nostro pensiero non sia che un'idea, cioè una modificazione di noi stessi, un fatto puramente interiore che non esiste altrove che nella nostra coscienza nè in un altro tempo che nel momento in cui pensiamo, pure ciò che noi intendiamo di pensare, ciò che rammentiamo o prevediamo o immaginiamo, ciò di cui, in una parola, affermiamo l'esistenza non è già il nostro pensiero, ma è un oggetto o un avvenimento già passato o futuro, una cosa o un fatto per lo più esteriore. o, se interiore, un fatto almeno sempre distinto dal fatto attuale di coscienza con cui lo pensiamo. Ora in che consiste questo legame del pensiero con un oggetto fuori del pensiero stesso? Fra le varie soluzioni noi con il Guastalla riteniamo che una sola sia quella che spiega la difficoltà. Per un'illusione naturale e primitiva, senza di cui non si può immaginare come il pensiero potrebbe avere per noi un valore obiettivo, avviene che l'idea si identifica con la cosa pensata, e che nell'atto del pensare noi non crediamo di avere già presenti alla mente delle mere rappresentazioni, ma di involgere e di penetrare le cose stesse. Or questo fatto generale della nostra intelligenza non è compatibile con l'esistenza delle idee astratte, perchè se noi obiettiviamo e realizziamo le nostre idee, non potremo quindi pensare

un'idea astratta senza credere di pensare, non ad un'idea astratta, ma ad un oggetto astratto. Così se vi fossero le idee astratte, l'esistenza degli esseri astratti dovrebbe essere non una teoria laboriosamente costruita dai metafisici, ma una credenza naturale del genere umano. (1)

Inoltre una proposizione identica o in cui l'idea del predicato è identica in quella del soggetto è una tautologia, una di quelle proposizioni che Locke chiama frivole; un ragionamento in cui la conclusione è identica alle premesse non può condurre a una *nuova verità* e non è che una *petizione di principio*, un assioma. La dottrina del Corleo che il giudizio è fondato sul principio di identità, cioè che l'idea di attributo è contenuta nell'idea del soggetto ha per scopo di assicurare la certezza e la necessità dei giudizi universali. Questa dottrina è legata ad un'altra che egli chiama la "*priorizzazione dei concetti*" perchè ha pure lo stesso scopo. Ma il problema che il Corleo si proponeva di risolvere non viene risolto, ma viene eluso. Per es., ciò che affermiamo dicendo che "ogni materia è grave" è che con gli attributi della materia, l'estensione, l'impenetrabilità, ecc. è unito sempre l'attributo della gravità, e ciò che rende sicuri di questo giudizio non è l'analisi del nostro concetto di materia, ma l'osservazione e l'induzione. Quando dice che il giudizio è fondato sull'identità, egli intende dire che l'idea del predicato è contenuta nell'idea del soggetto, ma questa dottrina è erronea, perchè è un'inferenza dedotta in

---

(1) C. Guastella, Saggi sulla Teoria della Conoscenza, vol. I, pp. 10, 11.

virtù di un *sofisma a priori* del nostro spirito, che le induzioni tirate dall'esperienze più familiari ci sembrano di una certezza superiore a quella delle altre induzioni tirate da esperienze che non sono familiari. Il Corleo riguarda come verità necessaria e *a priori* il principio di identità e rigetta l'esperienza perchè non può dare luogo a proposizioni necessarie e universali.

Non basta ancora. Nel 1887 il Corleo pubblica un lungo articolo (*Le differenze tra la filosofia dell'identità e l'odierno positivismo*) nella Rivista di filosofia scientifica per esprimere le divergenze tra le sue vedute e il positivismo, e stabilisce che tre sono le differenze capitali: 1° Differenze di metodo; 2° Differenza nell'esame delle idee; 3° Differenze nei risultati scientifici.

Egli in questo suo scritto non riferisce altro che tutti gli stessi argomenti usati nel corso dello sviluppo del suo sistema. Riguardo alle differenze di metodo egli ci ripete ancora per la millesima volta che l'unico metodo per arrivare alla legge necessaria dei fenomeni che si osservano è il *metodo dell'identità*, e, poichè esso solo crede che conduca alla scienza, rigetta l'induzione e l'analogia usate dall'Empirismo e dal Positivismo, perchè non conducono mai al necessario, senza di cui non vi è scienza.

Ma è proprio vero che metodo non ce ne può essere che uno nella scienza, il metodo dell'esatta identità tra il tutto e le parti che lo compongono? Invece di ripetere le stesse cose, perchè non dichiara il vero valore di questo suo metodo di identità? Rigetta la induzione, la deduzione, l'analogia, l'analisi, la sintesi, mentre non è possibile mai verificare la sua tanto decantata identità, senza potere fare

a meno di un qualsiasi processo analitico per scomporre nei loro vari elementi i concetti e le cose da esaminare. Egli insiste sempre nel dire che il suo metodo è rigoroso quanto le matematiche, ma dimentica che il suo metodo matematico, quantunque essenzialmente deduttivo, non esclude per altro l'induzione, sia perfetta, come mezzo di prova, sia imperfetta come mezzo di ricerca.

Di più, ci sembra che il Corleo manchi di sincerità nel giudicare che i positivisti del suo tempo peccano, perchè prendono le ipotesi e le congetture come tesi e dimostrazioni compiute e le spacciano per filosofia scientifica, dichiarando che questo è il punto, ove per ragion di metodo non può trovarsi di accordo con i positivisti.

L'ipotesi è una supposizione fatta a spiegare le cose; essa con un volo ardito della mente dal reale inferisce il possibile e anticipa l'esperienza che dovrà poi verificarla e trasformarla in teoria. Prima di questa verifica non è ancora una spiegazione definitiva, ma semplicemente un metodo di ricerca e in quanto tale, anzichè dannosa, è indispensabile mezzo per formare la scienza.

Poichè non bisogna confondere la ipotesi che la ragione fonda sui fatti con le congetture che la fantasia in balia di se stessa crea ad arbitrio, Bacone per queste ultime intese la necessità di dire: "*hominum intellectui non plumae addendae sunt, sed potius plumbum et pondera*"; e lo stesso Newton allorchè esclamava: "*hypotheses non fingo!*" evidentemente alludeva alle vuote astruserie di quei pseudo-scienziati, che disdegnando l'esperienza, troppo abusavano del metodo *a priori*. E non soltanto le ipotesi vere, ma anche le false sono in più modi di grande utilità alla scienza, e quindi l'ipotesi *a)* sia come

idea direttrice che guidi e stimoli l'esperienza, *b*) sia come formula provvisoria che ne sintetizzi i risultati, *c*) sia, in fine, come ultima risorsa speculativa, l'*ultima ratio*, che addirittura la surroghi, è un fattore di essenzialissima importanza, senza di cui la scienza sarebbe impossibile. È necessario soltanto che in ogni caso le sue divinazioni vengano sottoposte alla prova sperimentale per uscirne o confermate, o modificate, o condannate.

Ora in questo senso noi riteniamo sia stata sempre intesa l'ipotesi da coloro che meritano il vero nome di filosofi e di scienziati. Se vi sono stati dei positivisti, come dice il Corleo, che hanno preso le ipotesi e le congetture come tesi e dimostrazioni compiute, costoro evidentemente non sono stati dei veri positivisti e non hanno potuto fare mai della vera scienza, perchè non hanno compreso l'ufficio delle ipotesi, le quali, fondate sul principio di analogia, rappresentano due operazioni di capitale importanza nella interpretazione dell'esperienza; per esse lo scienziato, il vero filosofo concepisce l'idea rivelatrice del significato delle cose, ha cioè la visione precisa dei rapporti esistenti tra i fatti e gli oggetti. Perchè queste nostre affermazioni possano avere il valore che meritano, riferiamo le parole di alcuni filosofi, il cui nome non può essere cancellato dalla storia della filosofia.

Secondo Cartesio l'ipotesi è una proposizione accolta senza constatarne la verità o la falsità, come principio e come tesi dimostrata da cui ricavare un insieme di proposizioni; " Affinchè ciascuno sia libero di pensare ciò che gli piace, desidero che quello che scriverò sia preso solo come ipotesi; molto lontana forse dalla realtà, ma anche se

ciò fosse vero, crederei aver fatto molto se tutte le cose che ne sono dedotte sono interamente conformi alle esperienze. " (1)

Newton invece protesta contro questo metodo e si esprime in una forma più esplicita e più rigorosa: "...Quicquid ex phaenomenis non deducitur, hypotesis vocanda est; et hypotesis seu metaphysicae, seu physicae, seu qualitatum occultarum, seu mechanicae in philosophia *experimentalis* locum non habent." (2)

Augusto Comte, rilevandone il carattere particolare, dice: "le ipotesi veramente filosofiche debbono presentare costantemente il carattere di semplice anticipazione su ciò che l'esperienza e il ragionamento avrebbero potuto svelare immediatamente se le circostanze del problema fossero state più favorevoli". (3)

Secondo Stuart Mill, "l'ipotesi è una supposizione immaginata senza prove o con prove insufficienti, in vista di dedurre delle conclusioni che siano di accordo coi fatti reali". (4)

Da queste testuali parole riferite, riteniamo apparire evidente in quale valore i veri filosofi e scienziati hanno considerato l'ipotesi. Poi è cosa abbastanza risaputa che quasi tutti gli scienziati si sono mostrati contrari all'uso delle

---

(1) *Cartesio*, Principia philosophiae, III, p. 45.

(2) *Newton*, Philosophiae naturalis principia mathematica, ad finem pag. 93.

(3) *A. Comte*, Cours de philosophie positive, I, lez. 28.

(4) *Stuart Mill*, Sistema di logica razziocinativa e induttiva, II, p. 17.

ipotesi, in quanto introducono nello sperimentalismo scientifico un elemento arbitrario ed a priori.

Ma il Corleo, mentre dichiara che per ragioni di metodo non può essere di accordo coi positivisti, e al positivismo si oppone con la sua rivendicazione delle idee metafisiche, si rivela proprio nel metodo schietto positivista, perchè afferma che una filosofia che aspiri ad essere universale, deve incominciare il suo cammino *senza nulla presupporre*, deve soltanto cominciare osservando, e senza bandire la metafisica del vecchio razionalismo, nè sacrificare alla contingenza, alla particolarità e alla relatività dei fatti la necessità e l'assolutezza della cognizione umana, essendo il pensiero il fatto comune a tutte le scienze, la sua filosofia universale deve cominciare dall'osservare il pensiero come si presenta e raccogliere in esso tutto ciò che si presenta, col proposito di studiare il pensiero per cavarne una filosofia che deve appellarsi universale, e non con la prevenzione che le leggi del pensiero contengano le leggi dell'universo e dell'intero scibile. (Filos. Univ., I, p. 131).

Ora a che si riduce questo metodo dell'identità, che dall'empirico deve assurgere all'assoluto, anzi, che nell'empirico egli crede di dovere rinvenire l'assoluto, perchè l'uno è dentro dell'altro? (Filos. Univ., II, p. 576).

Noi con l'Aliotta concludiamo che il Corleo sospeso fra la terra del nuovo positivismo e il cielo del vecchio razionalismo, pur battagliando or contro l'uno ed or contro l'altro, dell'uno e dell'altro accoglie insieme gli errori, e primo fra questi la confusione del metodo filosofico col metodo fisico matematico, che si rivela soprattutto nella sua pretesa di trasferire senz'altro nella filosofia, che è pensiero

della realtà nella sua concretezza vivente, i procedimenti e i principi che valgono solo per le astratte costruzioni di alcune scienze particolari. (1)

Il Corleo, in tutto lo sviluppo della sua filosofia, in tutto il processo dei fenomeni dello spirito, nonostante la sua decisa opposizione al positivismo e il proponimento di pervenire a risultati puramente metafisici, quali sono i caratteri di necessità, di universalità e di assolutezza, ci si rivela puro, schietto positivista, come l'Ardigò. Egli comprendeva che il positivismo più che una dottrina o un indirizzo, è una tendenza dello spirito, un'atteggiamento intellettuale, che si esprime con la volontà di rifuggire, nelle ricerche filosofiche, da ogni affermazione arbitraria, da ogni presupposto dommatico. Bisogna affermare solo ciò che è razionalmente giustificabile e dimostrabile per mezzo dell'esperienza, intesa nel suo senso più largo, e accettare infine tutto ciò che l'esperienza suggerisce, qualunque possano esserne le conseguenze dottrinali o pratiche.

Tutto ciò comprendeva il Corleo; noi l'abbiamo visto nell'applicazione del suo metodo, nonostante le sue ripetute proteste di non potere essere d'accordo col positivismo, per il suo attaccamento alla metafisica, che per lui costituiva un'elemento necessario, fondamentale per la scienza. La sua opera, dice l'Orestano, è intesa tutta all'asserzione dei diritti preminenti e imprescrittibili della metafisica sulle scienze particolari e alla reintegrazione di queste nella filosofia; ma

---

(1) *A. Aliotta*, Il principio di identità nel sistema di Simone Corleo, in *Rivista di Filosofia*, IX, fasc. II, p. 112.

mentre egli si proclama necessariamente, fondamentalmente metafisico, è altresì più positivista dei positivisti. (1).

Quindi a ragione possiamo nominare il Corleo un *positivista metafisicizzante*, in quanto è di accordo con i positivisti nel punto di partenza assegnando l'osservazione come base unica della scienza, se ne discosta invece ed è metafisico perchè basando il suo sistema sul principio d'identità e sulla rettificata idea di sostanza poco si distacca dalle conseguenze a cui perviene la metafisica scolastica.

---

(1) F. Orestano, Simone Corleo, in Levia Gravia, p. 236.

## IL PRINCIPIO D'IDENTITÀ

Il Corleo, come pretese di cominciare la sua filosofia dall'osservazione del pensiero senza nulla presupporre, così pretese di ragionare intorno al fatto del pensiero presupponendo la validità dei principi logici ed ontologici su cui egli deve basare la sua filosofia nuova. Si tratta di una filosofia nuova e *per metodo e per principi*; ma quali sono questi principi, queste basi su cui egli innalza l'edificio della sua filosofia universale? Egli in maniera esplicita nulla ci dice; noi dall'esposizione del suo sistema abbiamo potuto rilevare che questi due principi, il logico e l'ontologico, rappresentano un unico principio, supremo fondamento della sua filosofia universale e strumento metodologico di tutte le scienze: *il principio d'identità*, in quanto l'ideologia si realizza nell'ontologia, perchè, come abbiamo precedentemente esposto, se le idee non corrispondessero ad una vera realtà fuori del soggetto pensante, tutto si chiuderebbe dentro il solo pensiero e qualunque esame ideologico non darebbe come risultato che il pensiero medesimo privo di ogni realtà.

Il Corleo non dice i diversi modi con cui il principio d'identità è stato adoperato nel campo della storia della filosofia, come neppure ne rileva tutta l'importanza logica

ed ontologica; lo assume a criterio esclusivo di verità del suo sistema, e ne fa l'applicazione in tutte le varie parti della sua filosofia universale, e da ciò solamente possiamo dedurre che la sua importanza principale sta nell'essere il principio d'ogni affermazione logica ed ontologica, in quanto esprime la relazione di totale medesimezza in cui un concetto stà con tutti i suoi caratteri costitutivi, e la relazione di parziale medesimezza in cui sta con ciascuno di essi. In breve, esso dichiara l'impossibilità di pensare il concetto e i suoi caratteri come reciprocamente diversi.

Egli però avrebbe dovuto dichiararne in termini espliciti il valore e l'importanza, perchè sono frequenti le contraddizioni, che distruggono le basi del suo sistema. È cosa risaputa dalle nozioni più elementari di logica che il principio d'identità vieta al pensiero, che è essenzialmente unità, ordine, armonia, di contraddire se stesso, diventare assurdo, suicidarsi. La necessità di questo principio si rivela specialmente nelle discussioni, in cui si presuppone che l'oggetto discusso rimanga lo stesso durante tutta la discussione, e non sia lecito mutare a ogni istante il significato alle parole. Esso, fissando il contenuto del pensiero, glielo conserva e, a guisa di filo conduttore, gli impedisce di deviare e cadere nel laberinto delle contraddizioni.

Il principio d'identità con il principio di ragion sufficiente si dicono essenziali al pensiero umano, perchè questo senza di essi dovrebbe rinnegare se stesso e rinunciare a esistere. Essi si trovano sottintesi in tutti i nostri atti intellettivi, e servono a pensare come i muscoli e i tendini a camminare; l'uso che ne facciamo comincia fin dalle prime nostre conoscenze e continua interrotto in tutta la nostra

vita cogitativa, tanto che la maggior parte degli uomini nemmeno sospetta nel proprio spirito la presenza di quei principi.

Lo spirito umano è per eccellenza attività conoscitrice, organizzatrice; l'inconoscibile, l'inesplicabile, l'assurdo, il contraddittorio, per la loro indole dissolvente e disorganizzatrice, ripugnano alla sua natura. (1).

Questi principi generali, costituiscono la logica come una vera scienza, le permettono di stabilire delle regole e dei metodi pratici e vengono diversamente espressi col nome di *leggi del pensiero o assiomi fondamentali del ragionamento*. (2).

Or l'applicazione di un assioma è un'inferenza o una deduzione, e la deduzione reale, in tutti i casi non può essere che dal particolare al particolare: dai casi particolari caduti sotto la nostra intuizione, a quelli che non vi sono caduti. Quindi la grande difficoltà della dottrina del Corleo, che sostiene che le operazioni dell'intelligenza sono fondate sul principio d'identità, è l'impossibilità di comprendere come di questa maniera un giudizio o un ragionamento possa essere istruttivo. Egli pretende che una verità assiomatica sia una verità identica, e che la dimostrazione sia anch'essa un'analisi, in cui lo spirito non faccia che svolgere ciò che era già contenuto nelle premesse. Così essendo, che cosa può apprenderci una proposizione? e in che un ragionamento può estendere le nostre conoscenze? Allora

---

(1) *L. Ambròsi*, Il primo passo della filosofia, II, Logica, pp. 14-15.

(2) *Bain*, Logique inductive et deductive, p. 20.

una verità assiomatica non fa che affermare un'idea di se stessa, e una scienza deduttiva non è che una serie di espressioni differenti delle stesse idee. Noi siamo forzatamente circoscritti nell'*idem per idem*: le parole cangiano, ma le idee restano le stesse.

Ma ciò che è più notevole è l'insistenza con cui Egli afferma che il principio d'identità acquista un valore oggettivo per la conoscenza, nel senso che con esso soltanto sia possibile acquistare nuove cognizioni, fare della vera filosofia. Ma come mai assumere a criterio di verità un principio evidente intrinsecamente quando esso non è un principio di *prova*, ossia tale da precedere ogni altra conoscenza e superare in evidenza ogni altra dimostrazione? nè è un principio di *scoperta*, ossia tale da cui si possano derivare conoscenze che non si avevano? Il principio di identità non è principio di prova, nè principio di scoperta, perchè come tutti gli altri principi logici è puramente formale e, per se stesso, privo di contenuto.

I principi logici sono la *generalizzazione di atti fondamentali dello spirito*, che si ripetono costantemente e dei quali non si può fare a meno quando si concepisce, si giudica e si ragiona. Il principio d'identità però non è una cognizione oggettiva o un principio di cognizioni oggettive; esso dice soltanto che per conoscere la realtà bisogna pensarla senza contraddizione.

Il principio d'identità nella sua forma logica generale con la formula  $A \text{ è } A$  è completamente infecondo per pensare, perchè vale solamente nei giudizi, la cui verità, qualunque sia il loro contenuto, è evidente immediatamente; questi giudizi affermano l'identico dell'identico, e il secondo

termine è la ripetizione pura e semplice del primo. Ora questi si dicono giudizi tautologici e non solo non rappresentano la forma generale di connessione dei concetti, la forma generale del pensare, ma ne sono la negazione. Le tautologie, quando non implicano nell'identità dei nomi una qualche diversità dei concetti, non sono forme del pensare logico in nessun modo; e chi ne usasse sarebbe tenuto per idiota. (1).

L'osservazione semplice del nostro spirito poi rileva che noi nel ragionamento non percepiamo successivamente l'identità parziale fra i termini o fra le idee; non percepiamo che un termine astratto, o che un'idea astratta è contenuta in un'altra idea astratta: noi percepiamo l'identità parziale fra i dati astratti, cioè fra le entità astratte; percepiamo immediatamente che la prima entità contiene la seconda entità, e di là abbiamo la percezione mediata che la terza è contenuta nella prima. Ma se queste entità sono assenti dal nostro pensiero, perchè noi non possiamo niente rappresentarci di astratto, come intuire quest'identità assoluta o parziale fra di loro? come conoscere che l'una è contenuta nell'altra? Se il ragionamento è fondato sull'identità, la forza del ragionamento sarà la percezione dell'identità, ma noi non possiamo percepire identità alcuna nè altro rapporto qualsiasi fra cose di cui non abbiamo percezione nè rappresentazione alcuna e quindi con il Guastella concludiamo che se questi dati astratti, cose generali o caratteri o entità, non sono gli oggetti del nostro pensiero, tanto meno

---

(1) *F. Masci*, Elementi di Filosofia, Logica, p. 41.

possono essere gli oggetti del nostro ragionamento. (1).

Il valore del principio d'identità nella storia della filosofia è stato variamente sostenuto e oppugnato; di ciò nulla dice il Corleo, nè noi crediamo opportuno fare una digressione, perchè potrebbe sviarci dal nostro cammino.

Cosa certa è che il Corleo assume il principio d'identità come base del suo sistema per una esigenza del nostro intelletto, per una tendenza irresistibile del nostro spirito ad universalizzare nella maniera più assoluta i dati della nostra esperienza più familiare; ma non è esatto che il progresso reale del pensiero fosse possibile mercè il semplice principio d'identità, perchè così inteso sarebbe la morte del pensiero non potendovi essere — come lo stesso Corleo contradicendosi ci dice (Sist. Filos. Univ., p. 13) — nessun processo di coscienza che non sia passaggio a un altro momento e che non rompa perciò la rigidità dell'assoluta identità. L'assoluta identità è una finzione astratta, vuota d'ogni contenuto reale, che si può enunciare a parole, ma alla quale non corrisponde effettivamente un pensiero.

Quando per il principio d'identità noi affermiamo che  $A$  è identico ad  $A$ , in ordine alla conoscenza, quale nuova cognizione abbiamo ricavato? Nulla: solo abbiamo fatto una semplice ripetizione di due termini, di cui il primo è identico al secondo e questo è identico al primo.

Il Corleo invece giustifica col principio logico d'identità tutti i vari processi di coscienza, dai più semplici ai più complessi e nell'applicazione di questo principio inciampa

---

(1) C. Guastella, Op. cit., pp. 227-228.

in un frivolo ed inutile esercizio, in un puro e semplice meccanicismo. Le nostre cognizioni sono vere quando siano evidenti, in accordo cioè, con i principi supremi della ragione e con i dati dell'esperienza; perchè accordandosi con i primi l'oggetto della conoscenza è possibile, accordandosi con i secondi è anche reale. Il criterio supremo della verità dunque sta nell'accordo delle nostre cognizioni con tutta quanta l'attività rappresentativa con la sensibile e con la ragionevole.

Il Corleo quindi a torto pretese semplicemente che l'unica legge del pensiero è il principio d'identità, e che le sostanze restano sempre identiche a se stesse ed altre espressioni arbitrarie della portata del principio d'identità, perchè non vi ha altra inferenza reale che quella dal particolare al particolare, fondata sull'analogia, e ogni altra inferenza non è reale, ma apparente o puramente verbale. Un'inferenza reale legittima è quella che può rivestire la forma di un'induzione valida seguita da un sillogismo regolare. Ogni altra inferenza è necessariamente illegittima. Se non è possibile di formulare una legge generale, garantita dall'esperienza, vera per tutta una classe di fatti, di cui tanto i casi da cui si inferisce, quanto quelli su cui si inferisce, sono degli esempi particolari, allora l'inferenza non è rigorosa, non è una vera prova. (1).

---

(1) *C. Guastella, Op. cit., p. 283.*

## IL CONCETTO DI SOSTANZA

Una delle quistioni più importanti nel sistema di Simone Corleo è il concetto di *sostanza*, che egli intende rettificare insieme alla correlativa idea di fenomeno. Se difficoltà vi ha nel concepire queste idee come egli le ha rettificato, essa nasce dalla inveterata abitudine che tutti abbiamo contratto dalle scuole, cioè di concepire la sostanza come potenziale, come capace di produrre e sostenere atti diversi, e perciò il fenomeno come un prodotto della sostanza, da esso diverso e ad essa inerente.

La rettificazione che ho fatto, egli dice, mi colloca nella più rigorosa matematica, io non dico altro che *l'uno è l'uno, sempre lo stesso uno, la pluralità è identica alla collezione delle unità, non è una cosa diversa da essa, nè è la produzione di una sola di esse*. Onde se non fosse atto sostantivo ed intransitivo ciascuna delle sostanze, nemmeno vi sarebbe atto nella loro collezione o nel fenomeno.

Il Corleo ha inteso così rettificare l'idea di sostanza e la correlativa di fenomeno e mentre ha creduto di staccarsi dal modo come le hanno concepito tutti i filosofi precedenti, tutto ad un tratto dichiara, quasi involontariamente, che ciò che muta e passa è la forma della pluralità e la sua composizione, come nei numeri diversi non sono punto

le singole unità che mutano, ma sono le loro collezioni che cambiano in quantità ed in posizione rispettiva. (Filos., Univ., I, p. 52).

Or in qual senso il Corleo intende che nei vari sistemi precedenti la sostanza è stata concepita come *potenziale, molteplice, variabile*?

Da Aristotele a noi essa è stata concepita almeno dai veri filosofi come il soggetto che persiste sempre *identico* sotto il mutare delle qualità, come il colore, la forma, il peso ecc., ed è *uno*, mentre i fenomeni e le qualità sono multiple.

Il pensiero filosofico si è sempre affaticato intorno al problema della sostanza e della sua conoscibilità. Difatti per Platone le realtà sostanziali (*ουσιαι*) sono le essenze intelligibili e cioè l'unità sotto cui si raccoglie la molteplicità delle cose sensibili, gli archetipi di esse. Nei Presocratici già e in Talete si ha l'idea di una realtà prima, (*αρχή*) da cui tutto deriva e che pure nel suo fondo rimane identica (1). Aristotele fu il primo a definire il concetto di sostanza, determinandola come qualche cosa che sussiste per se stessa e si realizza nelle determinazioni particolari che in parte sono i suoi *stati* (*πάθη*), in parte i suoi *rapporti* con le altre cose (*τὰ πρὸς τι*) (2). Per gli Stoici la sostanza è l'essere, come sostrato permanente ed invariabile di tutti i possibili rapporti, essa è il sostegno di proprietà stabili (*περίστυ*) e solo sotto questo riguardo si trova sotto

(1) *Windelband*, Storia della Filosofia, I, p. 42.

(2) *Aristotele*, Metafisica, VII, 2, 1023 b, 8 segg. 3, 1029 a, I.

condizioni mutevoli (τὸ πρὸς ἕχρον) e quindi anche in rapporto con altre sostanze (τὸ πρὸς τὴ πρὸς ἕχρον) (1). Gli Scolastici la definirono ciò che per sè sussiste (ens quod per se subsistit), cioè non per qualche cosa, come gli accidenti, che sussistono nella sostanza, e quindi per la sostanza (2).

Cartesio, che del resto non dà propriamente il nome di sostanza al corpo individuale, ma soltanto alla materia considerata come un tutto, dà della sostanza quella definizione, di cui Spinoza farà il principio del suo sistema. La sostanza, egli dice, è una cosa che non ha bisogno che di se stessa per esistere. Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum; possunt autem substantia corporea, et mens, sive substantia, cogitans, creata, sub hoc communi concepta intelligi; quod sint res, quae solo Dei concursu egent ad existendum (3). Per Spinoza non vi ha se non un' unica sostanza infinita, Dio, che si mostra in due attributi, la estensione e il pensiero, i quali essendo ciascuno nel suo genere infiniti, cioè innumerevoli, contengono a titolo di modi finiti e infiniti (cioè come *natura naturata*, mentre sostanza ed attributi sono *natura naturante*) tutti gli spiriti e tutti i corpi (4). La scuola scozzese, al contrario, seguendo

(1) *Windelband*, Op. cit., p. 253.

(2) *Mercier*, Corso di Filosofia, pp. 161, 162.

(3) *Cartesio*, Principia philosophiae, I, pp. 51, 53.

(4) *Spinoza*, L' Etica, introd. E. Troilo, p. 23, P. I, III 169

il realismo volgare, considera la sensazione come un segno naturale della sostanza. Secondo Leibniz invece la sostanza è essenzialmente attiva; essa è una causa, essa è una forza, cioè una potenza che indirizza lo sforzo e si determina essa stessa all'azione.

Locke si preoccupa anzitutto dell'origine della conoscenza, e rigettando la dottrina delle idee innate, che prende in senso ristretto, riconosce come sorgente di idee, oltre la sensazione, la riflessione. Noi non possiamo conoscere l'essenza delle cose, ma solamente i fenomeni; il limite della nostra conoscenza è quello dell'esperienza. "La nostra mente, dice Locke, è fornita di un gran numero di idee semplici, recate ad essa dal senso; ....essa osserva che un certo numero di tali idee stanno insieme, crede perciò che appartengono ad una sola cosa, ed essendo le parole adattate alla comprensione comune e usate per un rapido disbrigo, le chiama così unite in un solo soggetto, con un solo nome; per disattenzione noi siamo inclini poi a usarla e considerarla come una semplice idea, mentre in realtà è un complesso di molte, e poichè non immaginiamo come idee semplici possano sussistere per se stesse, ci abituiamo a supporre un qualche sostrato sul quale sussistono e da cui risultano: tale sostrato noi chiamiamo perciò sostanza" (1).

Berkeley combatte l'idea di sostanza materiale, inerte e passiva che sussiste indipendentemente dallo spirito. Esistere è essere percepito o percepire; ciò che non è percepito o non percepisce, è nulla.

---

(1) *Locke, Saggio su l'intendimento umano, L. II, Cap. XXIII, paragr. I.*

Hume rigetta alla sua volta lo spirito e la materia e non ammette che i fenomeni o stati di coscienza, la cui successione è regolata dalle leggi dell'associazione delle idee, a cui si ricollegano tutte le leggi psicologiche. Kant, in uniformità al principio che la scienza positiva è possibile nei limiti dell'esperienza e conformemente alle leggi *a priori* della sensibilità e dell'intendimento, della sostanza fa una categoria e pone, come prima analogia dell'esperienza, che sotto ogni mutamento dei fenomeni permane la sostanza; (1) in tal modo essa è come un principio *a priori*, che costituisce la base della nostra esperienza, ma non ha alcun valore fuori di essa, essendo un prodotto della nostra mente.

Il Corleo non si occupa affatto dell'esistenza della sostanza, che si subordina in tutta la storia della filosofia a quella della sua conoscibilità, ma solo si cura di determinare il modo di manifestarsi, e, combattendo per rettificarlo il comune volgare concetto di sostanza, confonde, o almeno non ci dice in termini espliciti se questo concetto di sostanza sia quello inteso da ognuno di tutti i filosofi precedenti, ovvero corrisponde al concetto che hanno della sostanza i profani, cioè coloro che non possono fare nè scienza nè filosofia.

Comunque nella filosofia contemporanea il concetto di sostanza è stato largamente discusso, e si può dire che dal vario atteggiamento di fronte a tale problema derivino le più profonde differenze tra i vari indirizzi speculativi, per quanto nessuno, o assai pochi tra essi accetti l'idea tradi-

---

(1) *Kant*, Critica della Ragion Pura, p. 192.

zionale di un sostrato irriducibile e immutabile. Il progredire delle conoscenze fisiche e chimiche ha anzi diffuso la convinzione che, in ordine alla realtà vera e profonda, non sia lecito parlare di sostanza, ma solo di attività, di energia, e che il concetto di sostanza o esprime niente altro che una legge relativa all'equivalente dei cangiamenti, o sia una costruzione fatta dalla mente per comodità o per un qualsiasi motivo soggettivo.

Il Corleo, mirando a comporre la più perfetta corrispondenza fra l'ideologia e l'ontologia, perchè l'ideologia rimarrebbe puro astrattismo se non si realizzasse nell'ontologia, intraprende l'esame e la rettifica dei concetti metafisici, cominciando dall'idea madre: *il concetto di sostanza*. Egli, tenendo sempre dinanzi gli occhi il volgare, comune concetto di sostanza per come da tutti è accettato, cioè che essa sussiste per sè, che ha la potenza di agire in varie maniere e che serve da soggetto d'inerenza ai suoi fenomeni, rilevata la ripugnanza che in una sola sostanza esistano vari atti, fenomeni diversi, attuazioni di più potenze, riduce e definisce l'idea di sostanza a *quella di azione reale, semplice, permanente invariabile ed intransitiva*.

La dottrina dell'immutabilità e semplicità della sostanza costituisce, per dir così, la personalità filosofica del Corleo. Secondo lui, quindi, la sostanza è semplice perchè inestesa ed immutabile, intendendo per inestesa che non è composta di parti, e i diversi attributi che si predicano della sostanza non ne sono delle parti, perchè un attributo non è una parte. Egli ha considerato il concetto di sostanza come un insieme di elementi che restano sempre in sè stessi identici, e certamente la sua dottrina dell'immutabilità della sostanza

e della sua identità con se stessa deve intendersi *cum grano salis*. Sebbene nelle sostanze, secondo il Corleo, non se ne hanno cangiamenti qualitativi intrinseci ed i cangiamenti dell'universo consistono nei cangiamenti dei loro rapporti, delle loro posizioni reciproche, pure noi riteniamo che per avere una critica efficace del concetto di sostanza dobbiamo mettere in rilievo due punti: Primo, l'idea dell'immutabilità della sostanza non ha alcuna base reale. Essa non è dimostrata, ma ciò non basta. I sistemi metafisici non si ammettono perchè dimostrati, ma perchè i loro concetti hanno una certa plausibilità intrinseca. Questa plausibilità intrinseca si fonda sul concetto che le sostanze sono qualitativamente immutabili e non cangiano che i loro rapporti: è perciò che il Corleo è realmente un filosofo e non un guastamestieri. La plausibilità intrinseca di questo concetto, come degli altri concetti fondamentali dei sistemi metafisici, deriva da ciò che essi sono un risultato delle nostre esperienze più familiari. Queste ci mostrano che negli oggetti sogliono persistere nella loro natura le loro qualità e non cangiano che i loro rapporti di posizione reciproca. Se dopo essere usciti, rientriamo nella nostra stanza da studio, troviamo le pareti, i mobili, i libri ecc., quali li abbiamo lasciati; solamente qualche sedia o qualche libro ha cangiato di posto. Però il fatto che il cangiamento è solo nei rapporti, cioè nelle posizioni degli oggetti, e non negli oggetti stessi, non è costante, è solamente il più frequente nella nostra esperienza. Noi abbiamo anche delle esperienze di cangiamenti qualitativi, intrinseci; semplicemente bisogna notare che queste esperienze sono meno familiari. La materia bruta diviene vivente e questa ridiviene materia bruta; il solido diventa

liquido o gassoso e viceversa; nelle combinazioni chimiche i corpi cangiano assolutamente le loro qualità. La plausibilità intrinseca del concetto che le sostanze sono qualitativamente immutabili e non cangiano che i loro rapporti è dunque un'illusione naturale, che consiste nel considerare come una legge universale delle cose ciò che non è che il fatto più familiare, più frequente nella nostra esperienza.

Il secondo punto che riteniamo di dovere mettere in rilievo è che la dottrina del Corleo sulla sostanza è inconcepibile e contraddittoria. Prima di tutto donde nasce il cangiamento? Dice il Corleo, dalla differenza del modo di aggregarsi, per la trasposizione delle sostanze. Ma questa trasposizione deve intendersi nel senso letterale? In questo caso le sostanze hanno una posizione, sono situate nello spazio; ma tutto ciò che ha una posizione nello spazio non possiamo concepirlo che esteso; dunque le sostanze non sono inestese, non sono semplici, come vuole il Corleo. Quando egli parla di cangiamenti di posizione delle sostanze, fa una semplice metafora? Ma allora dovrebbe dirci, ciò che egli non fa, quale sia l'idea reale che egli intende esprimere con quella metafora. Si aggiunga che per la trasposizione delle sostanze il Corleo deve e vuole spiegare non solo i cangiamenti del mondo materiale, ma anche quelli dello spirito, cioè il succedersi dei nostri sentimenti e dei nostri pensieri. Ma è impossibile concepire che questo succedersi dei nostri sentimenti e dei nostri pensieri non sia, come vuole il Corleo, che una trasposizione di sostanze, l'unione della sostanza spirito ora con alcune sostanze ora con altre. Secondo il Corleo la sostanza è un'azione intransitiva e immutabile. Ma l'azione suppone una cosa che

agisce; che un'azione esiste per se stessa, senza una cosa che agisca, è realizzare un'astrazione: Di più: è una contraddizione dire che la sostanza è immutabile e che essa è un'azione, perchè l'azione è un cambiamento, e una cosa che cangia ma è immutabile somiglia perfettamente a un circolo che è un quadrato.

Di più: mentre egli definisce la sostanza azione reale semplice e la pone come fondamento di tutte le altre idee metafisiche, poi decompone nei suoi elementi l'idea di sostanza che ci si mostra risultante dalla sintesi di tre concetti: del *noumeno*, che non appare e che sta sotto da per sè, del *fenomeno*, che è dato nell'esperienza, e del *nesso*, che unisce il noumeno al fenomeno. Il semplice così diviene composto, l'identico diviene diverso da sè: il Corleo, come dice l'Aliotta, così cade in evidente contraddizione con se stesso e viola il suo principio d'identità assunto nella sua vuota rigidità a criterio esclusivo di verità. (1).

Ora, anche concesso che il concetto di sostanza sia concepibile così come egli l'ha rettificato, se l'azione è l'essenza della sostanza, il suo manifestarsi, è naturale che essa nelle sue varie manifestazioni determina il rapporto importantissimo dell'essere che si realizza nell'accadere, dell'essenza che si sviluppa nei fenomeni stessi, e tutto ciò implica passaggio dalla potenza all'atto e non atto, sempre lo stesso atto.

Considerando quindi l'azione come fatto essenziale e

---

(1) A. Aliotta, Il principio d'identità nella filosofia del Corleo, in Rivista di Filosofia, IX, Fasc. II, pp. 133-134.

fondamentale della vita di ogni realtà sostanziale, essa designa ciò che accade in un essere, i vari cambiamenti che vi si possano verificare. Allora l'unità esiste nella molteplicità, l'identico si realizza nel diverso e i due aspetti si integrano e si suppongono a vicenda in ogni fenomeno reale. Nell'integrazione reciproca dell'uno nel molteplice, dell'identico nel diverso possiamo sperare di avere delle realtà viventi, delle sostanze veramente reali.

Dalla rettificazione del Corleo invece non possiamo avere che delle sostanze astratte, non attive, ma inerti, impassibili nell'assoluta quiete della loro identità.

Inoltre riteniamo che l'esame e la rettificazione del concetto di sostanza riduce tutto il sistema ad un monismo che può dirsi psicofisico e materialistico, meccanico ed energetico, da cui è facile il passaggio al panteismo, perchè, dovendo tutto avere una causa, l'ultima causa può essere soltanto una: Dio. Questi, come per Bruno così per Corleo, è contemporaneamente la causa formale, efficiente e finale, è il primo principio, la causa del mondo. Per conseguenza anche l'universo identico in tutta la sua sostanza non è che l'essenzialità di Dio stesso fatta creatura. Certamente non è esatto fare del Corleo un materialista; è vero però che il suo concetto di sostanza è incompatibile con lo spiritualismo che egli professa. Secondo il Corleo il pensiero è una risultante, un aggregato, di cui la sostanza spirito non è che un elemento, gli altri elementi sono delle sostanze materiali. Intanto egli ammette, come deve ammettere ogni spiritualista, che la sostanza spirito è conscia di tutti i nostri pensieri. Ma come potrebbe esserne conscia, se di ogni pensiero non le appartiene che una minima parte, la

parte più considerevole appartiene agli elementi materiali? Il Corleo suppone che altro è avere un pensiero, e altro avere la coscienza di questo pensiero. Così egli imagina che la sostanza spirito si mette, per così dire, al balcone e guarda i pensieri che passano, i quali sono separati da essa, e le sono esteriori. Ma questa è una psicologia mitologica; avere un pensiero e avere una coscienza di questo pensiero è lo stesso fatto espresso con parole differenti.

## MECCANICISMO O DINAMISMO?

Meccanicismo dicesi quella dottrina filosofica, che escludendo ogni potenza occulta, ogni finalità, ripone nel solo movimento la natura intima della materia e tutti i fenomeni dell'universo riconduce al movimento. *Omnis materiae variatio, dice Cartesio, sive omnium eius formarum diversitas pendet a motu* (1).

Il Gentile nota che tutta l'impostatura mentale del Corleo è quella del più cieco meccanicista, che non abbia mai sospettato il carattere proprio dell'attività e del valore dello spirito (2).

Al meccanicismo però si oppone il dinamismo, che pone come sola realtà sostanziale la forza, riducendo la materia ad un semplice centro inesteso di forza e spiegando la diversità e l'armonia del mondo mediante le leggi della forza.

Ora che tutta la dottrina del Corleo sia improntata ad un cieco meccanicismo non è punto vero, perchè basta riflettere un po' sulla rettificazione dell'idea di sostanza, per

---

(1) *Cartesio*, *Principia philosophiae*, p. II, art. 3.

(2) *G. Gentile*, *Il Tramonto della Cultura Siciliana*, 1917, p. 140.

accorgerci facilmente che pur riducendo la sostanza ad un *quid*, semplice, attuale e sempre identico, riconosce, anzi ammette la necessità di un principio immateriale che produca i fatti di coscienza. Piuttosto dobbiamo dire, come ha rilevato il Guastella, che ciò che vi ha d'importante nel sistema del Corleo, è l'unione dell'assoluta immutabilità della sostanza e della sua attività interiore, l'unione cioè di un concetto dinamico e di un concetto meccanico, che riduce tutti i cangiamenti del reale al cangiamento nelle relazioni tra le unità costitutive (1).

Il meccanicismo del Corleo evidentemente si rileva dall'applicazione che egli ha fatto nell'esame delle idee metafisiche del rigoroso principio di identità del tutto con le parti che lo compongono. Egli per un processo puramente meccanico con il metodo dell'identità applica l'idea di sostanza, ridotta a qualche cosa sempre identica a se stessa, incapace di pluralità e di mutamento, atto semplice, permanente, intransitivo alla cosmologia ed alla teologia e scorge la necessità e la connessione delle leggi naturali, dell'aggregazione diversa del moto e della quiete, del chimismo, dei vari stati molecolari nel regno *inorganico* e *organico*, non che la connessione della pluralità temporanea e mobile coll'uno eterno. Meccanicista si rivela ancora nella applicazione medesima che fa all'uomo specialmente e ne scorge la necessaria, meccanica cooperazione degli organi in tutte le funzioni del pensiero; l'esistenza dello spirito nella libertà delle azioni determinate da motivi astratti, la

---

(1) C. Guastella, Op. cit., vol. III, p. CXLV.

perfettibilità e sociabilità umana, le relazioni necessarie di famiglia e di associazioni maggiori, la necessità degli affetti e della collaborazione e tutti i doveri e i diritti che ne derivano. E tutto questo sarebbe un mondo puramente meccanico nella rigida ed assoluta identità di ogni singolo elemento componente un tutto omogeneo, identico, inerte e passivo, il cui attributo non sarebbe che la sua proprietà di occupare lo spazio ed in esso muoversi, se la sostanza reale non fosse animata da una forza interiore che la rende essenzialmente attiva.

Nè solo meccanicismo, nè solo dinamismo, dunque, ma il primo concetto unito al secondo ci dà il concetto esatto del sistema del Corleo.

## MONISMO E DUALISMO

Il Corleo, per la rettificazione fatta delle idee metafisiche cominciando dall'idea madre di sostanza, è pervenuto, attraverso molteplici contraddizioni, ad un sistema puramente monistico ammettendo un'identità fondamentale e spiegando tutti i fenomeni per mezzo di un solo principio, il principio d'identità. Non ci riesce facile denominare detto monismo con un termine che colpisca nel segno; però riteniamo che sia un monismo meccanico, secondo il quale la forza e la materia per la loro inseparabile unione, anzi per l'integrazione reciproca che fra di loro esercitano, sono i due principi primitivi ed essenziali per ogni reale esistenza.

I sistemi monisti, dice il Guastella, risolvono tutte le cose in una sostanza unica, sempre identica a se stessa, sia che di questa sostanza facciano un che di spirituale come Dio, l'Idea (Hegel), la Volontà, l'Incosciente, sia che ne facciano un che di differente dallo spirito e dalla materia, come la forza inconoscibile di Spencer, che egli si rappresenta come qualche cosa di cui le forme cangiano, mentre la sostanza resta sempre la stessa (1).

---

(1) C. Guastella, Op. cit., vol. III, pag. CXXXI.

Il Guastella impiega, come egli stesso avverte, il termine monismo in un senso più stretto di quello che esso ha il più abitualmente nel linguaggio filosofico contemporaneo. Noi invece l'adoperiamo in un senso più largo, perchè nel sistema del Corleo oltre il monismo determinato da quell'unità identica fondamentale che sta come base di tutta la sua dottrina, dobbiamo pure ammettere il dualismo dello spirito e della materia. Tutte le nostre ricerche, dice il Corleo, ci han condotto a stabilire che i pensieri e gli atti del volere sono risultamenti di più azioni sostanziali, risultamenti di sostanze riunite insieme..... Però in mezzo a tutti i pensieri vi ha un *essere*, il quale costantemente vi si ritrova e dai medesimi si distingue, perchè quelli sono e passano, mentre l'altro è permanente. Questo essere sa di appartenergli tutti i pensieri, ne è conscio, ed è il soggetto dei medesimi e dicesi: *spirito, anima*. (Filos. Univ., vol. II, pp. 992, 993).

Il Corleo, al solito, non determina chiaramente il significato ed il valore dei termini che egli adopera, e senza troppo scostarsi dalla filosofia tradizionale, intende l'anima come una sostanza reale, spirituale, semplice, immortale, facendo involontariamente una distinzione tra sostanza spirituale e sostanza materiale. Ora se questo spirito, sia inteso come una particolare sostanza, sia inteso come un essere semplice, individuale, attivo e che si chiama intelligenza in quanto percepisce le idee, volontà in quanto le produce o è attivo in rapporto ad esse, si considera e si riduce ad un'unica realtà sostanziale sempre identica a sè stessa e di cui la materia non è che un semplice fenomeno come in Corleo, ogni forma dualistica scompare e riappare il monismo spiritualistico, di cui abbiamo fatto cenno nel capitolo precedente.

## CONCLUSIONE

Un altro studio interessante e necessario a completare il presente sarebbe quello di ricercare le fonti a cui il Corleo attinse per la concezione del suo sistema, perchè riteniamo che, quantunque egli proclami che la sua filosofia potrà starsene sola, basandosi sopra due punti cardinali, l'uno logico e l'altro ontologico, che sono interamente nuovi nella storia della scienza, pure si contraddice quando confessa che la sua filosofia è una conseguenza dello studio della filosofia precedente. E poi lo crediamo ancora necessario perchè il Corleo non ci appare tanto forte, originale e geniale, che, nello studio dei vari sistemi precedenti, non ne abbia subito alcuna influenza, anche minima.

Tutti coloro, che si sono occupati della filosofia del Corleo, hanno rassomigliato il suo sistema a quello dell'Herbart; il Guastella, che lo giudica un pensatore senza dubbio distinto, ha reputato necessario metterlo nella sua vera luce contro il Bonatelli, che ha dubitato se il Corleo si fosse incontrato con Herbart senza conoscerlo, o se lo avesse copiato senza dirlo.

Noi sappiamo, dice il Guastella, che la metafisica è un fatto naturale dell'intelligenza umana, e che il metafisico, anche nei suoi concetti i più apparentemente lontani dal

pensare comune, non fa che sviluppare certi germi che tutti gli spiriti naturalmente portano in se stessi. I tratti comuni tra Herbart e Corleo si spiegano così sufficientemente, senza bisogno di supporre che questi li abbia imprestati da quello. (1).

Francesco Orestano lamenta che nessuno abbia mai accennato alla somiglianza con lo Spir; noi domandiamo perchè nessuno ha accennato alla somiglianza del Corleo non con il Taine, perchè vissuto nella stessa epoca, ma con il Condillac, con il Galluppi, con lo Schelling? L'identità, dice il Condillac, è il segno al quale si riconosce che una proposizione è per sè stessa evidente; e si scorge l'identità quando non si può tradurre che in termini che tornino a questi: *lo stesso è lo stesso*. Per il Galluppi una proposizione necessaria è sempre una proposizione identica; e l'identità si conosce ora immediatamente ora mediatamente. In quest'ultimo caso, egli dice, vi ha una doppia identità nella proposizione: essa è identica in se stessa, e identica pure con le sue premesse. (2). Per lo Schelling la necessaria relazione della natura e dello spirito per *l'identità assoluta* in cui si risolve l'antitesi costituita immediatamente è il vero fondamento della scienza, la sua ragione prima ed ultima, poichè l'oggetto e la sua rappresentazione sono primitivamente, assolutamente, e senza alcuno intermedio una sola e stessa cosa.

Come lo Schelling concepì un sistema della filosofia

---

(1) C. Guastella, Op. cit., vol. III, p. XLIX.

(2) Galluppi, Saggio filosofico sulla critica della conoscenza, t. I, paragr. 161, 5° 37. 38.

dell'assoluto, mostrando l'identità del realismo e dell'idealismo con l'identità della natura e dello spirito, dell'ideale e del reale, di Dio e del mondo, così il Corleo, assumendo a criterio di verità il principio d'identità e basando la sua filosofia sulla rettificata idea di sostanza, mostra che tutta l'ideologia rimarrebbe puro astrattismo se non si realizzasse nell'ontologia.

Noi però non ci siamo proposti di fare un lavoro di raffronto, ma solamente abbiamo tentato di cogliere il nucleo essenziale di tutto il suo sistema nelle sue idee fondamentali. Siamo andati un po' per le lunghe intrattenendoci pure su alcune considerazioni critiche e ci dilungheremmo ancora di più, se ci accingessimo alla ricerca delle fonti del Corleo.

Innumerevoli e interessanti sono gl'insegnamenti che ci ha lasciato il Corleo, dice l'Orestano, e soprattutto alto ed inobliabile e che va riguardato con simpatia e rispetto è il tentativo di fare della metafisica una scienza esatta, un congegno ideologico, strumentale d'investigazione e di sintesi universali, mirando a rendere solidali la metafisica e l'esperienza, l'*apriori* e l'*aposteriori* (1). Comunque poi lo si voglia giudicare, come al Corleo parve di avere inalzato alla filosofia dell'identità un solido piedistallo, e vorrebbe dire col poeta: *exegi monumentum*, così a noi il Corleo in tutta la sua costruzione filosofica appare veramente *monumentum aere perennius* dell'attività e della cultura siciliana.

FINE

---

(1) F. Orestano, Gravia Levia, p. 267.

CENNI BIBLIOGRAFICI

Un elenco completo delle opere di Simone Corleo trovasi nel discorso di Francesco Orestano pubblicato nel volume: "Gravia Levia". Noi qui ricordiamo solo le opere citate nel presente studio: *Simone Corleo*, Filosofia Universale, 2 volumi, Palermo 1860-63; Il Sistema della Filosofia Universale ovvero la Filosofia dell'identità, Roma 1880; Le differenze fra la Filosofia dell'identità e l'odierno positivismo, estratto dalla Rivista di Filosofia scientifica, vol. VI, febbraio 1887; Lezioni di Filosofia morale, 1887.

*Scritti sul Corleo*

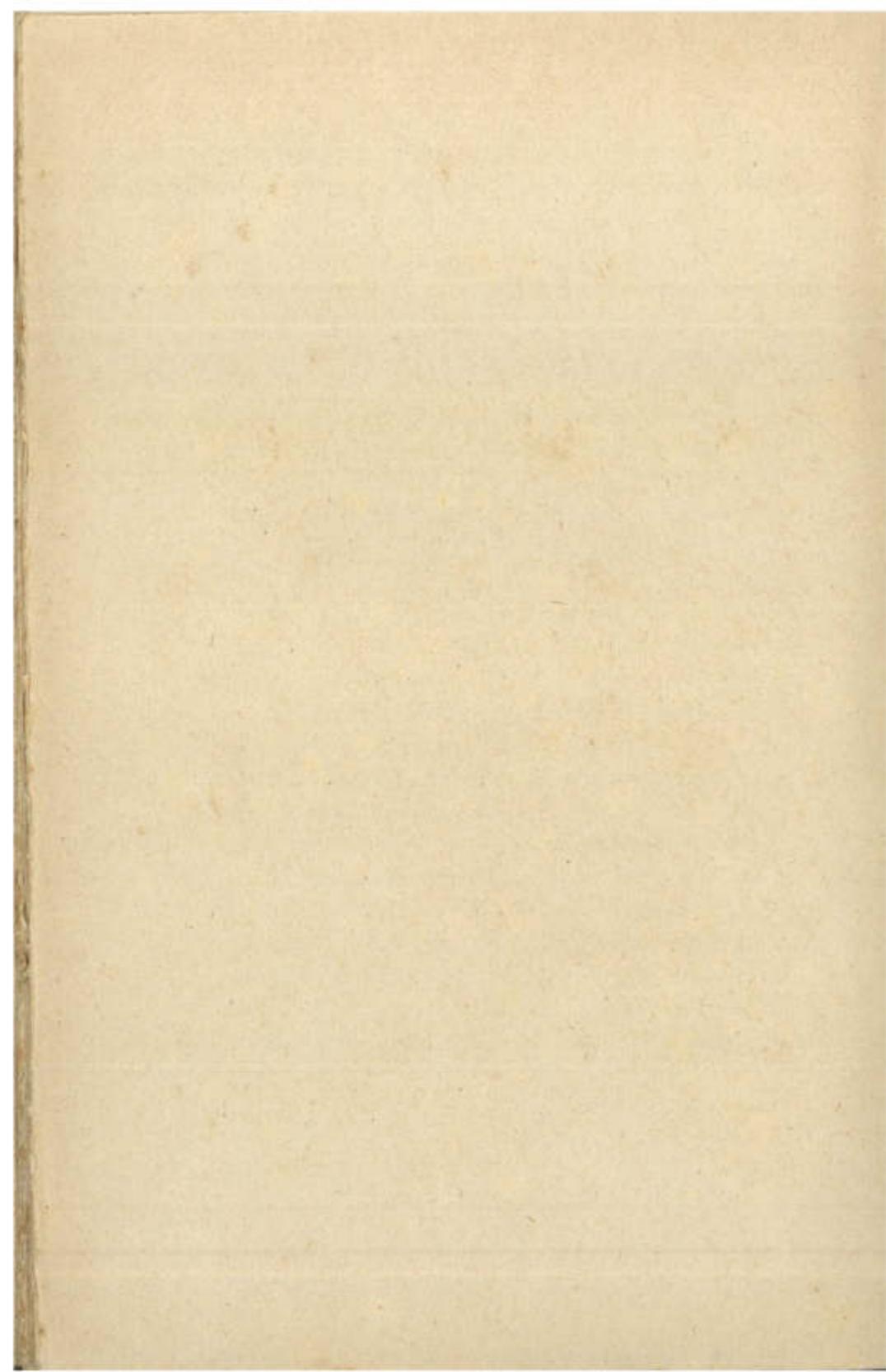
*Biagio Gioia*, Corleo e la sua Filosofia morale, Palermo 1898; *Giovanni Gentile*, Simone Corleo (intermezzo) pubblicato ne "La Critica", Anno VIII, fasc. IV, V; *Michele Fatta*, Note critiche al Sistema di Simone Corleo, Palermo 1912; *Francesco Orestano*, Gravia Levia, Roma 1911; *Antonio Aliotta*, Il principio d'identità nel Sistema di Simone Corleo, pubblicato nella Rivista di Filosofia, Anno IX, fasc. II; *Cosmo Guastella*, Saggi sulla Teoria

della Conoscenza, 3 volumi, Palermo 1898; *Ernesto Mor-*  
*selli*, I problemi dell'Universo di Ernesto Haeckel.

*Scritti vari*

*Wielheim Windelband*, Storia della Filosofia, 2 volumi, editore R. Sandron, Palermo; *Höfding*, Storia della Filosofia moderna; 2 volumi. editori fratelli Bocca, Torino; *Vincenzo Di Giovanni*, Storia della Filosofia in Sicilia, Palermo 1875; Prelezioni di Filosofia, Palermo 1877; *Francesco Cosentino*, La Filosofia Italiana contemporanea, 1903; *Giovanni Gentile*, Il Tramonto della Cultura Siciliana, Bologna 1917; *Francesco Fiorentino*, Elementi di Filosofia, 2 volumi; *Luigi Ambrosi*, Il primo passo della filosofia, 3 volumi; *Filippo Masci*, Elementi di Filosofia, 3 volumi; *Galluppi*, Saggio Filosofico sulla Teoria della Conoscenza; *Bain*, Logique deductive et inductive; *Stuart Mill*, Sistemi di logica raziocinativa ed induttiva; *Cartesio*, Principia philosophiae; *Spinoza*, L'Etica, trad. E. Troilo; *Locke*, Saggio sull'intendimento umano; *Mercier*, Corso di Filosofia, 3 volumi; *Erminio Troilo*, Il Positivismo e i Diritti dello Spirito; *Roberto Ardigò*, Compito della Filosofia e la sua perennità; *Alfred Fouillée*, Histoire de la philosophie; Il movimento idealista e la reazione contro la scienza positiva; *Janet et Séailles*, Histoire de la philosophie.

INDICE



---

---

Prefazione . . . . . pag. 5

*Introduzione :*

La Filosofia in Sicilia nel secolo XIX . . . » 9  
Cenni biografici di Simone Corleo . . . » 16  
Carattere e divisione della Filosofia del Corleo » 27

*Idee fondamentali :*

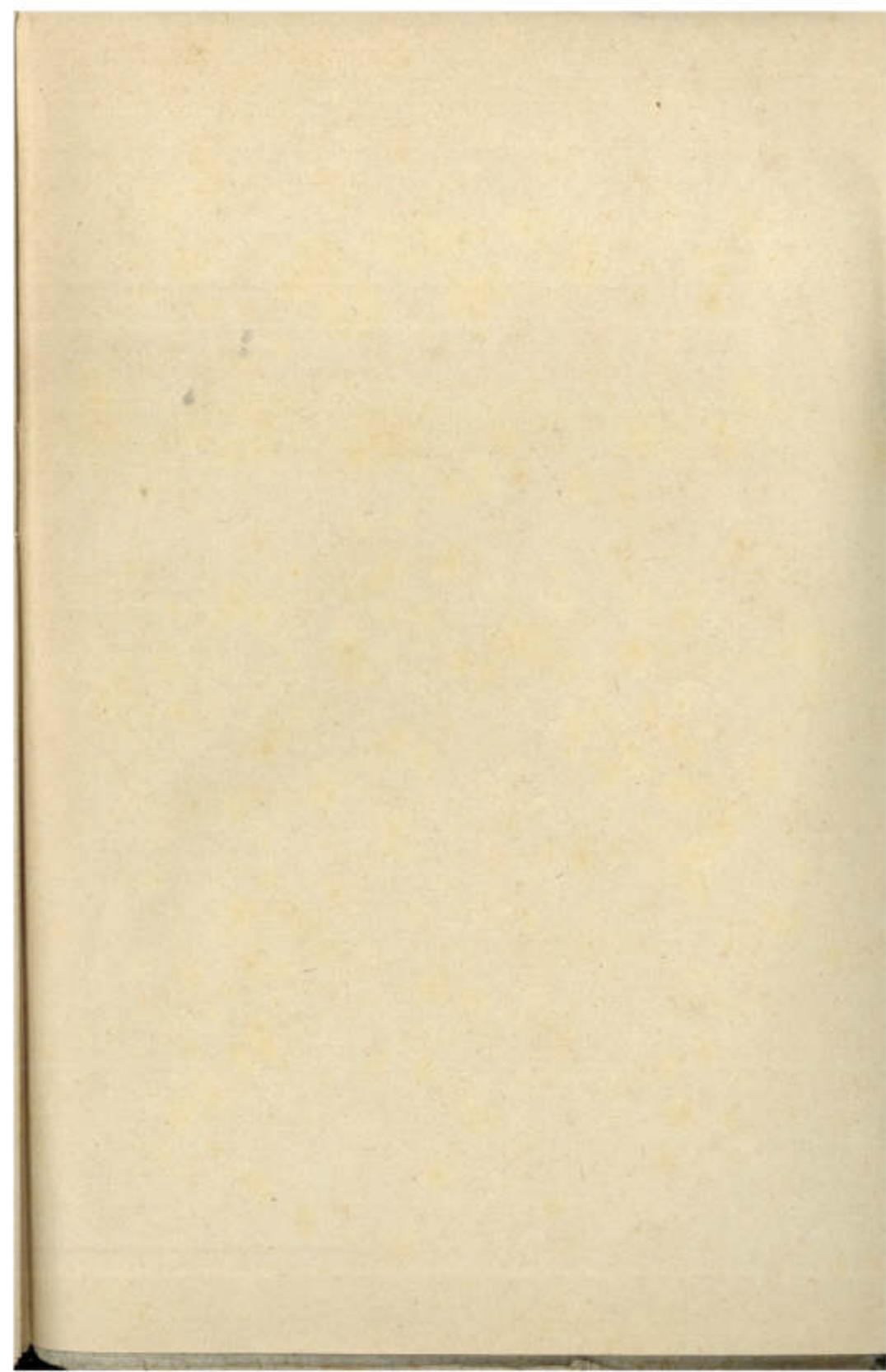
I — Risultamenti della storia d'ogni Filosofia » 35  
II — Noologia ed Algebra logica . . . » 41  
III — Ideologia e Ontologia . . . » 51  
IV — Teologia . . . . . » 63  
V — Cosmologia . . . . . » 69  
VI — Antropologia . . . . . » 85  
VII — Sofologia . . . . . » 127  
VIII — Sintocritica . . . . . » 138

*Critica :*

Valore della Filosofia del Corleo . . . » 157  
Il metodo . . . . . » 162

Il principio d'identità . . . . .	pag. 175
Il concetto di sostanza . . . . .	» 182
Meccanicismo o dinamismo? . . . . .	» 193
Monismo e dualismo . . . . .	» 196
<i>Conclusione</i> . . . . .	» 198
Cenni bibliografici . . . . .	» 201

---



*PROSSIMAMENTE :*

F. MARINO: L'OBEDIENZA - *Studio pedagogico sociale.*

A. GIGLIO-F. MARINO: ELEMENTI DI FILOSOFIA  
AD USO DEI LICEI - *In conformità alle ultime disposi-  
zioni ministeriali.*

*PREZZO DEL PRESENTE*

*VOLUME : DIECI LIRE*

*(Senz'altro aumento)*