

MIL 325794

2 - 366

PANTALEO CARABELLESE

C I 355

L'ESSERE

E

IL PROBLEMA RELIGIOSO

— A proposito del
« *Conosci te stesso* »
di B. VARISCO —



BARI

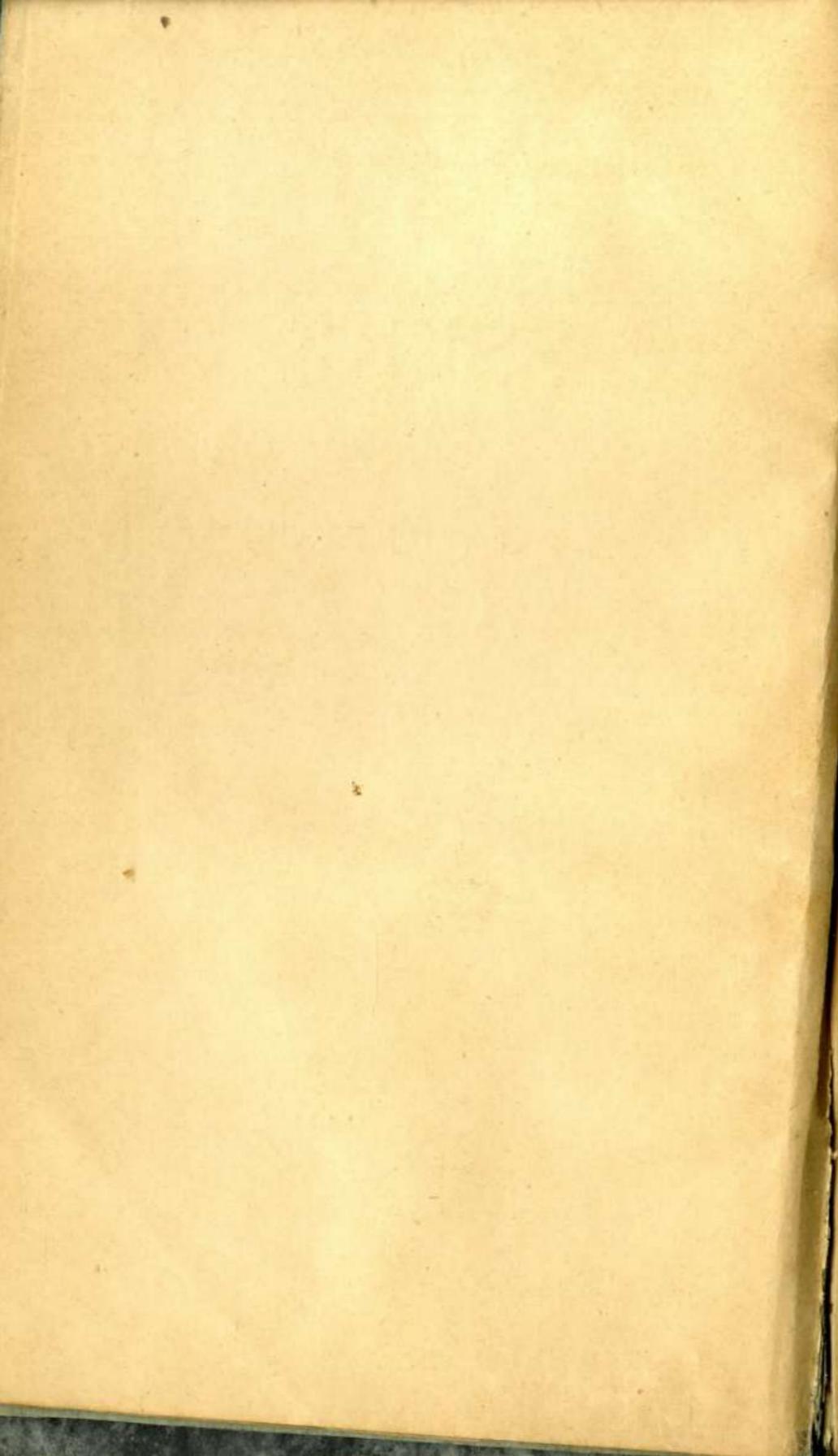
GIUS. LATERZA & FIGLI

TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI

1914



n. inv. 7036



PANTALEO CARABELLESE

P. De L. V. 1925

L'ESSERE

E

IL PROBLEMA RELIGIOSO

— A proposito del
« *Conosci te stesso* »
di B. VARISCO —



BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI

1914

PROPRIETÀ LETTERARIA

Assisi, 30-3-1914 - Stab. Tipografico Metastasio

A MIO FRATELLO

FRANCESCO

IN UN'ORA COLMA DI RICORDI E DI SPERANZE



SOMMARIO

Prefazione pag. XI

CAP. I: I soggetti come unità primitive . . . » 1

I. Il conoscere come il presupposto della filosofia – II. Difficoltà provenienti dalla soggettività del conoscere – III. Molteplicità delle unità primitive – IV. Eternità delle unità primitive.

CAP. II: L'essenza della unità primitiva . . . » 17

I. Subcoscienza e coscienza – II. L'unità primitiva è pura forma? – III. La spontaneità come contenuto della unità primitiva – IV. L'Essere come costitutivo generico della spontaneità – V. Le singole spontaneità e l'impenetrabilità del sentimento – VI. Inesplicabilità del proprio sentimento da parte di ciascun soggetto.

CAP. III: Lo sviluppo dell'universo . . . » 45

I. Eternità dell'accadere – II. Immutabilità del Tutto – III. L'Essere e le difficoltà della sua realizzazione – IV. Lo sviluppo dell'universo – V. Lo sviluppo delle unità primitive e l'arricchimento del passato – VI. Come è possibile che l'infinito si aumenti.

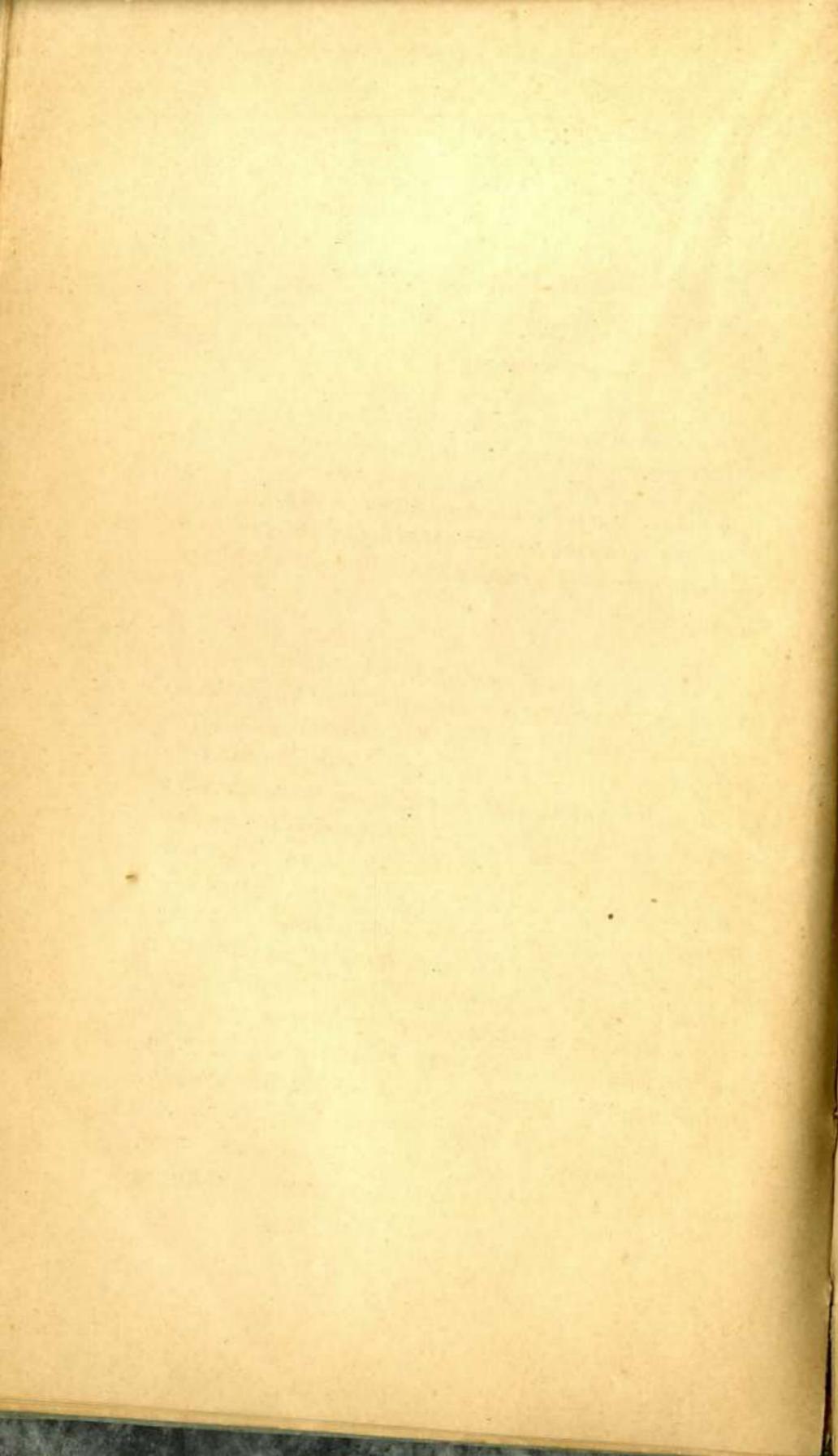
- CAP. IV: Lo sviluppo e i sistemi parziali dell'universo** pag. 73
- I. I sistemi parziali della realtà e il profitto della loro storia - II. Morte e sviluppo - III. La forma attuale dell'universo come un sistema di esso.
- CAP. V: Il fenomenismo dell'Essere e il perfezionamento dell'universo** » 91
- I. Passato e futuro come determinazioni dell'Essere - II. Il duplice aspetto dell'Essere (continuità e discretezza), e gli argomenti eleatici contro il movimento - III. L'eternità dell'Essere e il presente come sua determinazione - IV. L'Essere fenomenico e l'alternativa della finalità - V. La temporalità e l'inizio dello sviluppo - VI. Perfezionamento e finalità - VII. Il fine immanente e il perfezionamento dell'universo.
- CAP. VI: Il valore** » 129
- I. Dottrina del valore secondo il Varisco - II. Il valore non è sentimento - III. Il valore come oggettivazione - IV. Il valore come oggettività dell'atto volitivo - V. Concetto e valore - VI. Le cause del valore - VII. Valore, sentimento e fine - VIII. Il valore e il fine dell'universo.
- CAP. VII: Il Soggetto universale** » 193
- I. Semplicità dell'Essere e l'alternativa della sua soggettività - II. Soggettività dell'Essere - III. Dalla teoria dei fenomeni alla trascendenza - IV. Il soggetto trascendente e la subcoscienza - V. Il soggetto trascendente e la spontaneità dei soggetti particolari.

CAP. VIII: Il problema religioso pag. 193

I. Religione e filosofia - II. Il problema della possibilità della religione - III. Unilateralità delle soluzioni soggettive - IV. Unilateralità delle soluzioni oggettive.

CAP. IX: Religione e immanenza » 221

I. Il moralismo religioso - II. Onestà e religione - III. Il teismo e le esigenze del volere - IV. L'esperienza religiosa - V. L'assoluta trascendenza come condizione della esperienza religiosa - VI. La coscienza religiosa - VII. L'attività religiosa - VIII. Problemi a risolvere; conclusione.



PREFAZIONE

Teismo o panteismo? Questa la domanda, con cui il Varisco chiude gli ultimi suoi lavori, che intendono porre il fondamento e gli elementi per rispondere ad essa.

Col presente studio noi concludiamo per il panteismo in nome di quelle stesse esigenze che il V. dal panteismo crede non siano soddisfatte. Il teismo, per noi, rimane quindi come ipotesi avanzata a propria giustificazione della forma religiosa dello spirito, la quale nella sua specifica purezza non contiene quelle esigenze etiche e metafisiche che si vogliono in essa vedere. La religione è culto, e il problema religioso è il problema del culto, il problema della adorazione. Il teismo è la dottrina che ha le sembianze di soddisfare a questa esigenza. Per provare la compiuta verità del panteismo bisogna mostrare come questo sia capace o di dimostrare la falsità della religione nella sua specifica natura, o di soddisfare a quelle esigenze di adorazione, cui par che soltanto il teismo soddisfi, o di dare in qualunque modo una soluzione del problema religioso. Di tal so-

luzione noi abbiamo qui soltanto indicata la via che ci par vera, ma non l'abbiamo percorsa e indagata.

Questo percorrerla resta come nostro dovere da compiere, nella speranza che al nostro lavoro consegua un qualche chiarimento nella soluzione del problema o un qualche contributo alla netta posizione di esso.

Mentre, però, abbiám trovato che il panteismo ben risponde a quelle esigenze di ordine volitivo, alla soddisfazione delle quali si vuole invocare il teismo, ci è risultato invece prima d'ogni altra cosa, che il panteismo, anche nel modo in cui dal V. è stato presentato, resta ancora impigliato in difficoltà di ordine gnoseologico. Bisogna perciò, da una parte, in determinati studi sui singoli problemi, provare fino a qual punto questo panteismo, risultanteci da uno studio prevalentemente ontologico, abbia la capacità di superare le speciali difficoltà che ciascun problema presenta, e dall'altra cercare come possano quelle difficoltà gnoseologiche essere superate.

È questo un programma di lavoro? Non so; forse è soltanto un atto di fede che sente il bisogno di esprimersi per avere la forza di attuarsi (1).

Ancora una avvertenza: Quando presi a scrivere, non volevo che mettere in evidenza con un

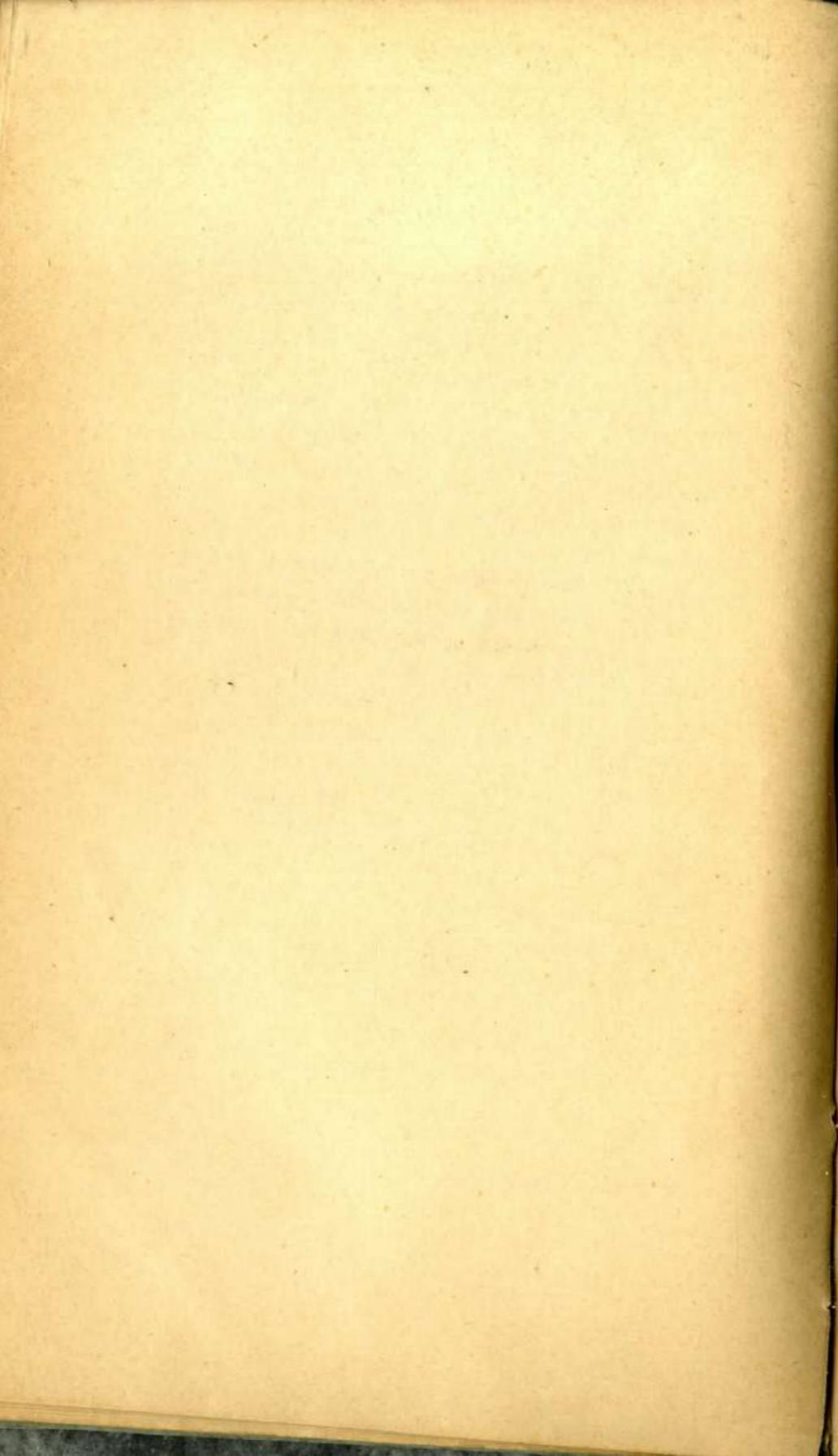
(1) Ho cominciato da uno studio su *La coscienza morale*, che è in corso di stampa.

articolo di rivista (1) il pensiero fondamentale della dottrina del V. e le citate difficoltà gnoseologiche in cui si cade. Mi parve poi opportuno di ampliare le linee e discutere, seguendo la posizione datane dal V., il problema dell'Essere. Di aver ciò fatto, come io credo di poter non dolermi per quanto dalla mia indagine è risultato a sostegno e sviluppo della dottrina della immanenza, così io m'auguro che anche il maestro ed amico V., a cui devo tanta parte del mio pensiero e della fiducia nel mio lavoro, non trovi che motivo di compiacimento, non ostanti i dissensi, che, qualunque valore abbiano, han però sempre a fondamento un vivo consentimento in quella libera, ma rispettosa e cauta ansia indagatrice del vero, che specialmente da lui io appresi.

Spezia, 25 Marzo 1914.

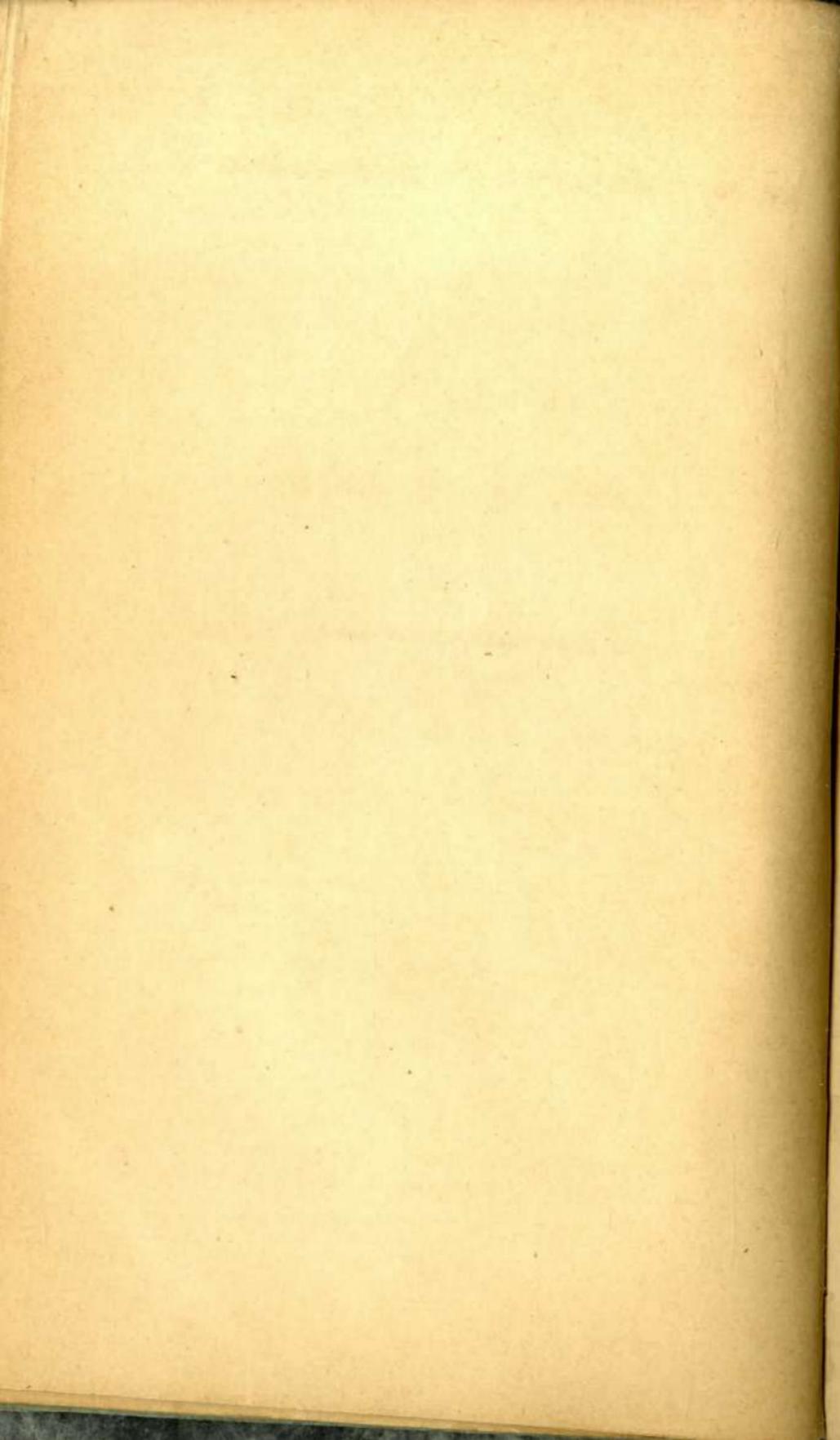
P. CARABELLESE

(1) Detto articolo, pubblicato nel 1.^o Fasc. della edizione italiana del *Logos* (Perugia, 1914), col titolo « *I soggetti come unità primitive* », forma ora parte dei primi due capitoli.



L'ESSERE

E IL PROBLEMA RELIGIOSO



CAPITOLO I.

I soggetti come unità primitive

I. Il conoscere come il presupposto della filosofia. — Chi chiude l'ultimo volume del Varisco (1), dopo averlo letto tutto con quello sforzo di continuata attenzione richiesta dalla ininterrotta analisi di problemi e di fatti, mediante la quale l'A. senza respiro si profonda e si aggira nel cuore

(1) *Conosci te stesso.* — Milano, Libreria editrice milanese, 1912. — Il libro è già noto ai cultori di filosofia, perchè ci sia bisogno ch'io qui ne parli. Mi limito a ricordarne i capitoli: *Il primo principio, Il soggetto, La realtà, Fatto e cognizione, Il pensiero, Unità e molteplicità, L'assoluto.* Seguono tre lunghissime note che costituiscono, specialmente l'ultima, tre altri importantissimi capitoli: *Esperienza, religione, filosofia; Il sapere umano; I Massimi problemi e la critica.* Dire della profondità di pensiero, della acutezza dell'analisi, della scrupolosità nella valutazione di tutte le difficoltà, della robustezza e finezza insieme dell'argomentare, della amorosa sincerità con cui il V. prende

della realtà, sentesi, da una parte, come perduto in un immenso oceano di cose, di fatti, di problemi, dall'altra invece come racchiuso nella intimità di un punto, dal quale, per aggirarsi e approfondarsi

ad analizzare ed esporre l'idea che gli si presenti come vera, sarebbe superfluo: da parti opposte, con giudizi diversi sulla verità della dottrina sostenuta, si conviene pienamente su queste doti personali del V., che manifestano l'alta sua mente filosofica e danno alle sue opere un grandissimo valore. Giacchè, si consenta o non si consenta con lui, si è, con lui, costretti a pensare, a porsi i problemi nella loro schietta oggettività, a cercarne la soluzione nella intimità del loro processo senza fare salti o porre sottintesi; laddove in molte delle contemporanee opere di filosofia autore e lettori, riparati dietro una comoda formula o principio fondamentale che si sia senz'altro accettato, o di cui si sia riusciti a dare da un certo punto di vista una qualche dimostrazione, girano intorno ai problemi o li trovano inesistenti, senza che neppur nasca in loro il dubbio che l'esistenza di essi problemi sia dovuta soltanto all'esistenza di quella formula che eventualmente possa riuscir dimostrata falsa, e quindi inesistente, dalla posizione e discussione di essi. Il V. non gira intorno ai problemi, non li sopprime; da essi invece, dalla soluzione loro chiede sempre la riconferma del principio animatore della sua dottrina, quando crede di poterli risolvere e non dichiara invece che la loro soluzione, almeno per lui, non è matura.

Perciò io penso di far cosa consentanea allo spirito della sua opera, quando, discutendo la sua concezione fondamentale, cerco di porre in evidenza i punti che mi sembrano oscuri, e di superarli quando so e posso. Io mi sento e cerco di essere scolaro del V. sopra tutto in questo modo di trattar la filosofia e questo fu il primo legame di quel nodo di amicizia, di cui egli mi onora e che io ricambio con affetto e gratitudine.

che abbia fatto, egli non è mai uscito. Di qui come un contrasto interiore tra la visione di una polimorfa universale armonia dell'Essere e un intimo, impalpabile, riposto affetto che vi serra nella inafferrabile sua puntualità. Questo armonico contrasto si rivela anche nella soggettività del libro, con un'ansia febbrile di intuire con sguardo unico e semplice il reale, contenuta tenacemente da una diligente e continua cura di non trascurare alcun minimo elemento per non involgere niun presupposto ingiustificato.

L'unico presupposto, infatti, che il V. consente al filosofo, è il fatto conoscitivo (p. 318); il fatto conoscitivo come puro e semplice fatto conoscitivo. Il presupposto, quindi, non è *l'esistenza* del fatto conoscitivo, ma soltanto questo. Se presupponiamo l'esistenza, noi ci precludiamo la via a trattare e risolvere il problema dell'esistenza, che è proprio quello a cui tutto il filosofare mette capo. Il presupposto è il conoscere. Io non so se in questa interpretazione il V. convenga, nè se accetti la distinzione; ma la interpretazione mi par conforme allo spirito del suo metodo e la distinzione mi par esatta e necessaria.

Si dirà: Se presupponete il fatto conoscitivo, certo lo presupponete esistente, altrimenti presupponete un fatto che non è. Ma, rispondiamo, quando noi facciamo quel presupposto, per noi non esistono ancora fatti e non esiste ancora l'esistere. Esiste soltanto il conoscere; e la necessità di comunicare agli altri questo mio presupposto fa sì che io debba dire « esiste soltanto »; il che

vuol dire che unico mio presupposto è il conoscere. Se infatti lo presupponessi esistente, i presupposti sarebbero due o anche più, e non uno, e cioè: 1. esiste un qualche cosa; 2. il mio conoscere è un qualche cosa esistente. L'esistenza invece deve scaturire dal conoscere, non è presupposta insieme col conoscere, se il presupposto è questo solo.

Questo, dice il V. (p. 318), « non si può dire un presupposto, nel senso in cui si parla dei presupposti scientifici », perchè il fatto conoscitivo è necessario e necessariamente noto. In fondo, quindi, il presupposto filosofico si giustifica da sè, non ha bisogno di ulteriori giustificazioni, e perciò, mentre da una parte non è affatto presupposto, perchè un presupposto è tale, solo in quanto non è giustificato; dall'altra è, e deve essere necessariamente un presupposto, perchè la giustificazione sua non la troviamo nel sistema — come dovrebbe essere, se presupposto non fosse — ma viceversa fondiamo questo su di esso. Di qui la speciale posizione della filosofia di fronte a tutte quante le scienze che hanno, ciascuna il proprio, e tutte poi uno stesso presupposto. Questo ultimo — che è « impenetrabile dalla scienza », appunto perchè questa lo presuppone — è « *la possibilità della cognizione* » (p. 316), e, mentre costituisce il problema proprio ed esclusivo della gnoseologia, pone e risolve anche i problemi metafisici propriamente detti e quindi riempie di sè anche tutta la metafisica. Sicchè la cognizione è il presupposto, la possibilità di essa l'oggetto della metafisica. Ora la possibilità della cognizione non può

essere tratta da altro che da un esame delle condizioni intrinseche alla cognizione stessa, chè di questa sola noi disponiamo; non da ipotetiche cause o condizioni estrinseche che la producano: presupporremmo in tal caso qualcos'altro al di là di essa. Al che non siamo autorizzati, anzi in niun modo ciò possiamo senza contraddirci; e contraddirci non possiamo. Nè il qualche cosa di estrinseco che non possiamo presupporre, può scaturire dall'esame di dette condizioni intrinseche della cognizione: è chiaro che se il campo in cui ci aggiriamo, è la cognizione, per quanto possiamo percorrerlo e ripercorrerlo, non ci potrà mai risultare qualcosa che sia fuori di esso campo. Sicchè la realtà in sè fuori della cognizione è o una falsità (in filosofia) o un'astrazione (nel sapere volgare e nella scienza). Perciò l'esserci delle cose è il loro essere pensate; « l'esserci coincide con l'essere oggetto » (p. 195); « supporlo qualcosa d'altro è supporre, che l'esserci di cui parlo, non sia l'esserci di cui parlo. Io dico: c'è una realtà. Queste mie parole o non hanno significato di sorta, o hanno questo: che l'esserci della realtà consiste nel suo essere concepito da me come un esserci » (p. 21). Questo il principio fondamentale, a cui il V. perviene dall'esame del fatto conoscitivo. Noi non vogliamo analizzare ed approfondire questo principio. Una discussione di esso fece già, dal suo punto di vista dualistico, il De Sarlo (1).

(1) Cfr. *La coltura filosofica*, Anno VI, N. 3 - Firenze 1912.

II. Difficoltà provenienti dalla soggettività del conoscere. — Andiamo oltre. Il fatto conoscitivo, il conoscere che costituisce il presupposto della filosofia ch'io cerco di costruire, è senza dubbio il mio conoscere. Ora il conoscere è l'essere delle cose; si domanda: il *mio* conoscere esaurisce il conoscere e quindi l'essere delle cose? È chiaro che se il presupposto è quel necessario e necessariamente noto conoscere, quel *mio* non può essere qualcosa di sopravveniente ad esso, ma qualcosa che in esso troviamo. E lo troviamo, quando lo analizziamo; il conoscere presupposto è mio, cioè ha questa caratteristica.

È essenziale questa caratteristica? Se sì, è chiaro che il mio conoscere esaurisce il conoscere e quindi l'essere; se no, al di là del conoscere mio c'è un conoscere non mio. La prima alternativa condurrebbe al solipsismo. La seconda o ci riporterebbe senz'altro alla condannata ipotesi di una cosa che possa esistere in sè senza relazione con la cognizione, senza essere una cognizione, chè un conoscere che sta al di là del mio conoscere, supera il conoscere presupposto da me; ovvero, ammesso che la determinazione di « mio » che io riconosco al presupposto conoscere da cui parto, abbia il suo corrispettivo in una correlativa determinazione che sarà il « mio » dell'altro, renderebbe impossibile ogni comunicazione tra l'io e l'altro, e quindi non potrebbe neppure giustificare mai l'ammissione di un altro di fronte all'io. Pure è evidente che una delle condizioni intrinseche del conoscere è il soggetto conoscente, cioè appunto

quella determinazione, per cui il conoscere lo dico mio.

Come superare questa antitesi? L'hegelismo la risolve ammettendo il soggetto, ma affermandone la universalità e quindi negandone la pluralità. E certo con questa negazione supera le anzidette difficoltà; ma c'è un piccolo inconveniente, e cioè che questa negazione è in contraddizione con quell'ammissione. Un soggetto che fosse *il* soggetto, non potrebbe mai essere io, perchè non avrebbe accanto a sè l'altro; e, non potendo essere io, non potrebbe neppure essere soggetto, perchè un soggetto, che non potesse essere io, dovrebbe limitarsi alla pura opposizione con l'oggetto, e questa opposizione, senza l'inclusione dell'io, non sarebbe più opposizione tra soggetto e oggetto ma tra due oggetti, cioè non vi sarebbe più nè soggetto, nè oggetto. Quindi dire soggetto assoluto nel senso che ciascun soggetto particolare ed empirico, quando dice io, cioè si pone come soggetto, vive e pone il soggetto universale ed assoluto, giacchè altro soggetto non v'è, è, io credo, non solo porsi contro alla coscienza comune, ma anche dire cosa contraddittoria e perciò inconcepibile.

E il V. questa insostenibile posizione hegeliana non accetta. In qual modo adunque cerca di superare quella antitesi? Il V. ammette la pluralità dei soggetti; cioè, in altri termini, ammette che il conoscere, pur non avendo come caratteristica essenziale quella determinazione che io gli riconosco quando lo dico mio, giacchè non ci

sono io solo come soggetto, implica però sempre una determinazione correlativa a quella di mio. Restano dunque da superare quelle due difficoltà che a questa soluzione si presenterebbero, e cioè l'impossibilità di una comunicazione tra i soggetti e quindi di una giustificazione di questa pluralità. Vedremo, specialmente nel capitolo seguente, se il V. vi sia completamente riuscito. Per ora vediamo come egli concepisce questa pluralità.

III. Molteplicità delle unità primitive. — Che cosa intendiamo per soggetto? « Una primitiva unità di coscienza: un centro, nel quale confluiscono e interferiscono tutti senza eccezione i fatti, di cui è costituita la sua esperienza. Il soggetto, in questo senso, è una forma, od anzi la forma essenziale o fondamentale dell'esperienza » (p. 36). Sicchè il soggetto è il centro che i fatti si danno nel loro prodursi; centro che essi non possono non darsi, perchè il centralizzarsi e quindi sistemarsi è necessaria loro forma; cioè essi non accadrebbero senza questa forma: sarebbero informi contenuto, cioè una cosa evidentemente impossibile, un fatto di nessuno e quindi di nulla.

Perciò il soggetto non è altro che l'unità accentratrice di un determinato gruppo di fatti, in quanto formano un sistema.

Ma questo sistema, questa unità va continuamente ampliandosi, in quanto che fatti nuovi vengono ad organizzarsi coi primi. Come è possibile questo ampliamento? Il soggetto del momento α , che è il centro, l'unità del sistema α ,

dopo l'accadimento del fatto β nel momento b , dovrà divenire il centro di $\alpha + \beta$. Ma è chiaro che quel che diciamo di β possiamo dire di tutti i singoli fatti costituenti α ; arriveremmo così al primo fatto che per essere primo e quindi ancora unico non richiederebbe una unificazione e quindi non richiederebbe un soggetto: il fatto sarebbe senza la sua forma, sarebbe un oggetto senza un soggetto, non sarebbe un fatto. Perciò a questo primo fatto non possiamo arrivare; dunque quel fatto β non può venir di fuori ad organizzarsi nel sistema α , ma deve esser già in una qualche relazione con α ; dunque, ancora, tutti i singoli fatti costituenti α erano già in qualche modo riuniti in sistema, prima ancora che, nella individuale concretezza loro, concorressero a formare α . Sicchè in fondo l'ampliarsi dell'esperienza di ciascun soggetto non può consistere in altro che nel portare alla coscienza dalla subcoscienza in cui erano già organizzati, i fatti che la costituiscono. E siccome tutti i fatti possibili possono venire a far parte dell'esperienza di un soggetto, così tutti i fatti possibili devono avere un fondamento di organizzazione nella unità della subcoscienza.

Una tale unità di subcoscienza è quella che il V. dice unità primitiva; il riorganizzarsi parziale degli elementi, attraverso lo sviluppo della esperienza, che è sviluppo della stessa unità primitiva, in una unità di coscienza chiara e distinta, forma l'unità secondaria, il soggetto empirico.

Ora « le unità secondarie sono evidentemente parecchie. Si domanda: se ciascuna sia lo sviluppo

d'una particolare unità primitiva » (p. 41). Si vuol sapere, perciò, se anche le unità primitive sono molte, e perchè.

Sono molte, anzitutto perchè « la storia dell'unità presuppone l'unità, di cui è storia » (p. 44). « Perchè il processo con cui si forma il soggetto [unità secondaria], cominci e prosegua, è condizione assolutamente imprescindibile, un'unità, che al processo preesista, e che permanga fin che dura il processo » (p. 43). Se adunque i soggetti che vediamo formarsi, sono molti, molte saranno le unità, condizioni imprescindibili di essi.

Inoltre l'accadere sarebbe inesplicabile senza detta molteplicità. « La ragione perchè dei fatti accadono, il principio dell'accadere, non può consistere che in una moltitudine di spontaneità » (p. 77). Infatti « uno sviluppo implica, da parte dell'essere che si sviluppa, un fare; che, alla sua volta, implica delle resistenze, implica cioè un fare da parte di qualche altro essere » (p. 50). Ora questi esseri agenti non possono essere altro che unità primitive che si sviluppano. « Non ci sono altre attività, se non quelle che vengono estrinsecate dalle unità primitive » (p. 69). Giacchè l'oggetto che noi troviamo nel conoscere quando vi notiamo la dualità soggetto-oggetto, non è fuori di quella unità che costituisce il soggetto, e perciò è un vecchio pregiudizio, « che il mondo, e quindi anche lo spazio, sian fuori del soggetto, il quale non avrebbe col mondo che delle relazioni accidentali; mentre il soggetto è l'unità (quantunque non l'unica unità) del mondo » (p. 76). « La realtà

si risolve in una moltitudine di soggetti » (p. 115). La realtà fisica, secondo il V., non è che la fenomenologia di questa complessiva realtà data dai soggetti, fenomenologia che non per ciò rende irreali i fenomeni fisici, la cui realtà sta proprio nell'esser fenomeni. « Un fatto è reale in quanto apparente; la sua realtà consiste nell'apparire (a un qualche soggetto, embrionale o sviluppato) » (p. 71). Or, se « i fatti (di cui un corpo qualsivoglia non è che un elemento inseparabile dagli altri) che . . . costituiscono . . . la realtà fisica, implicano dei fattori, che sono: l'unità primitiva, e delle attività che le si oppongono, supporre che il secondo fattore si risolva nei corpi, e nelle loro proprietà dinamiche (impenetrabilità, gravità, elettricità ecc.), mentre i corpi e le loro proprietà risultano dall'interferire dell'unità primitiva e dell'altro fattore, di cui si va in cerca, è un controsenso » (p. 70).

Ed è questa, in fondo, la ragione fondamentale, da cui tutte le altre scaturiscono, del policentrismo sostenuto dall'A.: la dualità soggetto-oggetto è superabile, anzi, in una conoscenza assoluta e non soltanto empirica, deve esser superata; ma appunto perciò non deve essere superata e non è superabile la dualità Tizio-Caio. « Tanto il mio so, quanto il mio voglio, non sono il so nè il voglio d'un altro; io posso ignorare il so e il voglio d'un altro, e il mio voglio può essere in opposizione col voglio d'un altro » (p. 241, dove l'A. chiude una lunga nota polemica contro la dottrina hegeliana della pura apparenza della

molteplicità dei soggetti di fronte alla realtà dello spirito come unico soggetto, con l'accennare ad altre quattro ragioni, per cui non si può ammettere che la realtà si risolva in un soggetto unico).

Ed è chiaro: quando noi, partendo dal soggetto empirico preso nella innegabile individualità sua, diciamo che l'oggetto, di fronte al quale egli si trova e che egli afferma come oggetto e quindi come non soggetto, non è che il risultato del suo svilupparsi da unità primitiva a unità secondaria, cioè del suo passare dalla subcoscienza alla coscienza, ammettendo come condizione indispensabile della presenza dell'oggetto la sua organizzazione nel soggetto stesso, cioè il non essere oggetto, quando ciò diciamo, dobbiamo poi anche dire che, quando esso soggetto empirico si trova di fronte ad un altro soggetto ed afferma quest'altro soggetto come soggetto, non può ridurre, come faceva dell'oggettività per l'oggetto, la soggettività di esso alla propria soggettività subcosciente, perchè così negherebbe la soggettività del soggetto ch'egli afferma, lo ridurrebbe come uno degli altri oggetti, non si darebbe quindi conto della distinzione ch'egli pone tra quegli oggetti e questo soggetto, e non si capirebbe perchè egli non afferma anche questo soggetto come un oggetto.

IV. Eternità delle unità primitive. — Il policentrismo sostenuto dall'A. implica necessariamente la permanenza, l'indissolubilità dei centri stessi, cioè delle unità primitive che si sviluppano in soggetti.

Se, infatti, ogni soggetto (unità secondaria) è una formazione, la quale non può consistere in altro che in uno sviluppo, dalla subcoscienza alla coscienza, della unità primitiva, è chiaro che questa unità primitiva non può non preesistere al suo sviluppo e non continuare ad esistere, dopo che, almeno nell'apparenza, per il disorganizzarsi del corpo, lo sviluppo cessa.

Se, infatti, non preesistesse, la formazione del soggetto non sarebbe più soltanto uno sviluppo della sua unità, ma una creazione ex novo di essa, che non è possibile. « *L'assoluto* incominciare di quell'unità, che è il soggetto, ... è impossibile per qualunque via come assoluto incominciare » (p. 43). « E questo, per una ragione delle più semplici: la storia dell'unità presuppone l'unità di cui è storia » (p. 44). Nè è possibile che queste unità sian poste proprio al momento dell'inizio del loro sviluppo; perchè l'universo è costituito proprio di queste unità, che sono le vere realtà dell'Essere che s'incentra in esse e non può non incentrarvisi.

Da che ci fu Essere, ci furono le unità che sono consunstanziali con esso; toglierle è togliere l'Essere, è quindi un assurdo. Così con questa specie di monadismo, in cui però, secondo l'intenzione dell'A., le singole monadi non se ne stanno chiuse in sè medesime, ma si risolvono ciascuna nel complesso di tutte le altre, vien superata la difficoltà del passaggio dal non essere ad essere, appunto togliendo il non essere, giacchè ciò che è, è eternamente. « L'accadere non ebbe cominciamento » (p. 242).

L'unità primitiva, come deve preesistere, così deve continuare ad esistere, anche dopo che par che la correlativa unità secondaria si sia dissoluta. E ciò per le stesse ragioni, per cui essa non può cominciare: sarebbe un finire dell'Essere che non può finire. E sarebbe un finire dell'Essere, perchè questo pone necessariamente capo, come ad essenziali determinazioni sue, alle spontaneità in cui soltanto è.

« L'unità di coscienza può svilupparsi o involuparsi...; ma tutto finisce lì » (p. 304). Che l'unità primitiva, dice il V., non finisca, non è un problema. « Prima quell'unità era in una condizione di sviluppo assolutamente infima. E dopo?... Ecco il problema. Può darsi che ricada in una condizione simile a quella di prima... Ma può anche darsi che l'esperienza fatta non si perda; che l'unità conservi, nella sua vita indistruttibile, una parte almeno del tesoro accumulato durante la vita corporea » (p. 304). In questo senso l'A. ritiene che il problema della immortalità dell'anima umana abbia fatto un passo verso la sua soluzione. Non sappiamo ancora dire se la personalità di ciascun uomo si conserverà dopo la morte con tutta o parte della esperienza da lui vissuta; ma è certo che l'unità, dal cui sviluppo essa fu formata, non può andare perduta.

Tutte le unità primitive « ci sono state sempre... come determinazioni di un medesimo Essere, il quale c'è stato sempre come il loro carattere comune » (p. 236).

Perciò, in quanto determinazioni dell'Essere,

esse sono, come questo, fuori del tempo, eterne (p. 235-36). Ma mentre l'Essere costituisce la logicità pura, il puro razionale nella sua eterna immutabilità, le unità primitive, in quanto con le loro spontaneità interferentisi producono i fenomeni, danno anche origine al tempo, che quindi dura eterno come ciò da cui ebbe origine. Di qui la eterna durata del tempo, nella eternità dell'Essere determinato dalle unità primitive. Il tempo dura eternamente, perchè l'Essere non è fuori del tempo, in quanto non è se non determinato dalle unità primitive, che appunto nel determinarlo costituiscono e svolgono la propria spontaneità, cioè originano i fenomeni e producono il tempo. Così queste unità primitive che dal loro carattere comune, l'Essere, traggono la loro razionalità e con questa la loro necessità, con la spontaneità propria di ciascuna, invece, e quindi con la propria libertà, pongono ed affermano la realtà del fenomeno, e quindi del transeunte, del contingente. Così si concilia nella duplice natura logica e sentimentale delle unità primitive la immutabile razionalità con la labile realtà del mondo, la necessità dell'Essere con la contingenza del suo accadimento.

Perciò « nel fatto, in ogni fatto, non ci può non essere un elemento *ex-lege*, assolutamente *a-logico* (non *il-logico*) » (p. 157). Come si possa conciliare questa affermazione della parziale alogicità della realtà con quella della perfetta conoscibilità della realtà stessa, non è chiaro abbastanza, se pensiamo che la conoscenza non può che esser logica. A meno che non si voglia fondere quel razionalismo

idealistico che ci par di vedere nella dottrina dell'A., con una specie di misticismo che ci renda conto di questo elemento alogico della realtà. Ma la possibilità di questa fusione è da augurarsi che l'A. ci renda chiara in ulteriori lavori.

Forse questa difficoltà l'A. non si è ancora chiaramente posta, perchè si è fermato sull'aspetto formale delle unità primitive. Ed anche per quel che riguarda la loro eternità egli le dice permanenti « quanto alla forma, benchè non quanto al contenuto » (p. 171). « Dell'Essere, i soggetti sono determinazioni fisse in quanto unità (in ordine alla forma non al contenuto) » (p. 257).

Ora, se intendiamo dire che l'unità primitiva, in quanto costituisce la forma del soggetto empirico preso nella totalità della sua vita spirituale, ci dà di questo soggetto empirico la parte imperitura e quindi eterna, non vediamo difficoltà nella intima coerenza del sistema, quantunque sorgano difficoltà d'altro genere; se invece intendiamo affermare che l'unità primitiva, in quanto costitutivo dell'universo e quindi eterna come l'Essere che in essa s'incentra, non è che pura forma il cui contenuto è dato soltanto dalla mutevole esperienza del soggetto empirico, forse queste unità ci si dissolvono, proprio in quanto costitutivi dell'universo.



CAPITOLO II.

L'essenza della unità primitiva

I. **Subcoscienza e coscienza.** — Per vedere in qual modo il V. cerchi di superare le dianzi dette difficoltà provenienti dalla soggettività del conoscere, e se effettivamente le superi, dobbiamo cercare di penetrare più addentro nella natura delle unità primitive.

Dicevamo che il soggetto empirico non consiste in altro che in un progressivo svilupparsi della subcoscienza che costituisce l'unità primitiva, in coscienza chiara e distinta.

Ora « subcoscienza vuol dire coscienza con un minimo di organizzazione ». E perciò « lo svilupparsi dell'unità primitiva in unità secondaria, della subcoscienza in coscienza, è un organizzarsi. E l'organizzarsi che presuppone un minimo di organizzazione primitiva, è uno spezzarsi e insieme un riconnettersi di ciò che si organizza » (p. 40).

In che cosa consiste questo minimo di organizzazione della unità primitiva, è chiaro che il V. non possa dirci appuntino. Può soltanto farci comprendere che è la coscienza stessa nel suo grado

minimo; ma conoscerla come tale non possiamo, se è vero che è subcoscienza. E qui forse il V. mi darà sulla voce, perchè ho detto che non possiamo conoscerla. Ma, io penso, conoscerla è averne coscienza, e averne coscienza è trarla dalla subcoscienza, il che non possiamo, se essa consiste nella subcoscienza. Ci sarà nota, ma in un modo tutto suo speciale, cioè in modo incosciente. Quando io la conosco nel suo spezzarsi e riorganizzarsi, è chiaro che io non la conosco più in quello che essa stessa è questa unità primitiva. Essa mi sfugge proprio quando io la conquisto, e se non la conquisto, essa non mi appartiene, perchè non è la mia coscienza, ma soltanto la mia subcoscienza.

È superabile questa posizione? Può darsi di sì; ma io non vedo come. Perciò il passaggio dalla unità primitiva alla secondaria resta sempre un passaggio difficile e pericoloso: è sempre un passaggio.

Ma è un passaggio che è un permanere, ci dirà il Varisco, e non un uscire. È vero: « L'unità primitiva riman fuori dalla riflessione volgare: soltanto la riflessione filosofica ci arriva, concludendola necessariamente dalla secondaria, come sua condizione ». Ma, continua il V., « l'unità secondaria non è qualcosa che s'aggiunga dal di fuori alla primitiva; ma semplicemente uno sviluppo della primitiva » (p. 39). Però è un permanere, rispondo, mutandosi, e, quel che è grave, con la capacità di guardarsi solo nella posizione risultante dal mutamento e non in quella di partenza o nello stesso trapasso. Nè il V. ci potrà

dire, come dice a proposito d'altro, che « la categoria di cui dobbiamo far uso, quando parliamo di variazioni, è, non quella d'essere, inteso come alcun che di permanente, ma quella di variazione » (p. 212); chè qui si tratta d'essere e non di variazione (noi vogliamo sapere che cosa è questa unità primitiva), e in tutti i modi si tratta di passaggio dal subcosciente al cosciente e non da cosciente a cosciente.

Ci potrà forse più a ragione invece dire: È vero; l'ho detto io stesso: « Le unità non sono, ed è impossibile che siano, « cose osservabili »; sono le condizioni di quel fatto che è l'osservare o in generale il conoscere » (p. 304). Ma il non essere osservabili non toglie che esse siano conoscibili. « L'unità è una forma. La forma, come tale, non è sperimentabile, perchè non è materia » (p. 23). « Di sperimentato e di sperimentabile non ci sono che fatti di coscienza » (p. 22). Quindi sia la coscienza che l'autocoscienza (il soggetto e l'io) non sono sperimentabili, ma non diremo per questo che sono fuori della esperienza, di cui costituiscono l'ordine. « La forma è conoscibile, non quantunque non sia, ma precisamente perchè non è sperimentabile..... L'inconoscibilità della forma implicherebbe l'impossibilità della conoscenza..... Questo, se è vero per ogni forma, è vero a priori per l'autocoscienza. Perchè mentre ogni altra forma è un conoscibile, l'autocoscienza è il conoscere » (p. 24). Or questa forma è sempre la stessa: è l'unità; sia essa primitiva che secondaria. « L'io primitivo, cioè l'unità primitiva,..... è l'unità della

esperienza; non oggetto di cognizione, ma *il conoscente*, o diciam pure il conoscere. Invece..... l'io secondario, *formatosi attorno al primitivo*..... non è più il puro conoscente, ma un composto, che risulta, e del conoscente, e d'un conoscibile. Il primo non è mai conosciuto come oggetto: ma è *sempre conosciuto* pienamente integralmente..... come conoscente; perchè il suo esserci consiste appunto nell'*unità del conoscere, ossia del conoscersi* » (p. 56).

Sicchè pare che « *il conoscente o diciamo pure il conoscere* » dell'unità secondaria, del soggetto sviluppato, sia perfettamente lo stesso conoscere dell'unità primitiva, anzi la stessa unità primitiva, in quanto conoscere. E allora il conoscere che diciamo conscio, non diverrebbe la stessa cosa di quello che diciamo subconscio? In che starebbe la distinzione? Nel contenuto? In tal caso, a parte anche la considerazione che « gli elementi della mia subcoscienza sono fondamentalmente gli stessi che quelli della mia coscienza » (p. 284), è ammissibile che una distinzione che riguarda il conoscere, trovi la sua radice non nel conoscere stesso in quanto forma, ma nel contenuto suo? Inoltre, e così siam da capo, dice lo stesso V. che « l'esserci del soggetto consiste nel suo essere presente a se stesso, benchè *tale presenza*, in un soggetto non sviluppato, *sia subconscia* » (p. 127). E aggiunge in nota: « Forse il termine di autosubcoscienza, per i soggetti non sviluppati, non sarebbe fuor di proposito.... ». Dunque è nella presenza a se stesso ciò in cui differiscono unità primitiva e

soggetto sviluppato, cioè proprio, parmi, in quel conoscere che è il conoscersi, e quindi il conoscersi dell'unità subconscia sfuggirà al conoscersi dell'unità conscia, in quanto conscia.

II. L'unità primitiva è pura forma? — Il rapporto, adunque, che il soggetto empirico, in genere, verrebbe ad avere con la unità primitiva, pare che non soddisfi completamente le esigenze del nostro conoscere.

Ma invece che in questo rapporto cerchiamo di guardare, per sè, l'intima natura di questa unità primitiva, quale dal V. ci viene presentata.

Innanzitutto, l'unità primitiva è pura forma della realtà? Che in quanto unità non sia che forma, traspare evidente da tutta la dottrina del V.. « L'unità è una forma: ogni contenuto, reale o possibile, d'esperienza è materia » (p. 23). Ma è soltanto forma? E si badi, con ciò non intendiamo ipostatizzare la forma, dandole una speciale realtà anche quando sia divisa dal contenuto, ma solo sapere se l'unità primitiva sia in sè soltanto l'aspetto formale della realtà stessa. Sotto parecchi aspetti della dottrina e per esplicite affermazioni dell'A. l'unità primitiva non è che pura forma. « Il soggetto è una primitiva unità di coscienza... è una forma, od anzi la forma essenziale o fondamentale dell'esperienza » (p. 36). E se infatti l'unità primitiva non è che unità, non può che essere formale. Giacchè unità è sistemazione del molteplice, è unificazione, e la sistemazione e l'unifica-

zione sono una forma che richiede il quid unificato che ne dà il contenuto.

Ma viene, questa unità primitiva, concepita dal V. soltanto come unificazione? Giacchè dalla parola unità è indicato sia il concetto dinamico di unificazione di parti correlative tra loro e quindi costituenti un tutto uno, sia quello statico che ha per oggetto questo tutto uno, sia infine ciascuno dei molteplici enti costituenti un sistema e richiamantisi quindi l'un altro appunto come elementi d'uno stesso sistema. Solo se ci fermiamo al primo concetto, possiamo indicare con quella parola soltanto una forma; con gli altri due non indichiamo soltanto questa, ma insieme e necessariamente il contenuto. E a me pare che il V, quando parla di unità primitiva, non si fermi sempre al primo concetto.

Che l'unità primitiva non sia pura forma, deriva chiaramente anche dal fatto che l'universo non è che un sistema di unità primitive implicantisi a vicenda e quindi l'universo sarebbe puramente formale, consisterebbe in un implicarsi di nulla, cioè non esisterebbe, se è vero che la forma non può esistere disgiunta dalla materia. Nè si può dire che la materia sarebbe costituita dai fenomeni risultanti da queste reciproche implicazioni, perchè non ci sarebbe fenomeno possibile, se le implicazioni non fossero che vuote implicazioni; cioè le implicazioni suppongono gli implicanti, siano poi questi, in sè medesimi, fenomeno o checchè altro si voglia. Presupporre soltanto la forma o delle forme e dire che dall'esplicarsi e dall'in-

terferirsi di queste possa venir fuori il loro contenuto, sarebbe un non senso, e certo il V. ciò non sostiene e non vuol sostenere.

Inoltre l'unità primitiva è soltanto unità, sia qualsivoglia il significato in cui si prenda questa parola? L'unificazione, o anche l'uno in quanto unificato, a me pare che non richieda necessariamente la centralizzazione, che pur è caratteristica essenziale del soggetto. Se il soggetto non fosse che unificazione, non si costituirebbe centro dei fenomeni unificati. Ma voi dimenticate, ci si può dire, che l'unità è unità di coscienza; la centralità è estranea ad una unità che sia estranea alla coscienza, ma non alla unità di coscienza. E ciò è vero, se noi prendiamo la coscienza nella dualità, che ci presenta nel nostro io secondario, dualità di soggetto-oggetto e riteniamo che questa dualità, quantunque, si intende, unificata, sia insuperabile. Dire soggetto-oggetto è dire l'un termine centro dell'altro; in tal caso si può dire che noi non pretendiamo di spiegare questa speciale relazione costitutiva della coscienza, la prendiamo così com'è, ci limitiamo a dire: ecco, questa è la coscienza. Ma quando, come appunto il V. ritiene, noi riteniamo superabile questa dualità di soggetto-oggetto e riducibile a quella soggetto-soggetto, o Tizio-Caio, come dice il V., e non inversamente (1); allora, o noi conserviamo sen-

(1) Per la prima riduzione cf. specialm. il cap. su *La Realtà*; per l'impossibilità della riduzione inversa cf. special. il § VII del cap. su *Il soggetto*.

z'altro al soggetto quel valore di centralità che aveva nella superata dualità di soggetto-oggetto, e il superamento riesce impossibile, perchè di fronte a questa centralità soggetto risorge imprescindibile il periferico oggetto; o cerchiamo di trovare il principio giustificativo di quella dualità soggetto-oggetto nell'altra dualità soggetto-soggetto, e allora i soggetti implicanti non devono più essere concepiti con quella caratteristica che essi hanno solo nella dualità soggetto-oggetto, ma con un'altra, da cui questa dualità e quella caratteristica derivino. La coscienza ha questa caratteristica della centralità, solo quando la guardiamo nella sua dualità di soggetto-oggetto: superata questa, quella caratteristica è perduta, e perciò non possiamo dire che l'unità primitiva, in quanto unità di coscienza, costituisce, in quanto unità, non solo una unificazione, ma anche un accentramento.

Perciò io credo che il V., quando parla della unità primitiva come centralità, e non come pura unificazione, come puro sistema, supera la forma della unità, ci aggiunge qualche cosa che dà a quella unità anche il carattere della centralità.

III. La spontaneità come contenuto dell'unità primitiva. — Che cosa è adunque questo quid, che non è pura unificazione, ma che si pone invece come centro di essa? Qui non so se rispondere, per rendere più esattamente il pensiero del V., che è spontaneità o che è attività. Forse è indifferente rispondere nell'uno o nell'altro modo,

perchè, secondo il V., « il concetto di spontaneità coincide in sostanza col vero concetto di attività; spontaneo è quel principio che dà luogo a dei cominciamenti assoluti.... » (p. 77). Ma siccome la spontaneità ci sembra più comprensiva e più fondamentale nella dottrina del V., così per ora (1) diciamo, seguendo l'espressione usata dal V. nei *Massimi Problemi* (pag. 199), che l'unità primitiva è un centro di spontaneità. Si badi: « centro di spontaneità » non dobbiamo intendere nel senso di una pura unificazione centralizzatrice di varie spontaneità, in modo da escludere che il centro sia anch'esso una spontaneità. « L'unità primitiva è unità di tutte le spontaneità....; ma tra tutte le spontaneità che vi sono incluse, una vi occupa una situazione centrale. Dico: centrale nell'unità primitiva considerata; sicchè tutte siano, in essa unità, subordinate a quell'unica. Nell'organizzarsi della unità primitiva, quella spontaneità che vi occupa una situazione centrale, e che ha una funzione assolutamente imprescindibile nell'attuare l'organizzazione, assume il carattere di spontaneità propria del soggetto, e, in un soggetto sviluppato, di volontà » (p. 179).

Così abbiamo sorpassato non solo la pura e semplice unificazione, ma ogni unità in quanto unità. « L'attività spontanea, dice altrove il

(1) Cfr. nel § VI di questo cap. il diverso aspetto che dell'unità primitiva danno l'attività e la spontaneità.

Var. (1), dev'essere attribuita precisamente a quella unità primitiva, ch'è il vero nucleo vitale del germe [di ogni soggetto] ». Qui non solo l'unità primitiva è concepita come uno degli elementi costitutivi della realtà, dandosi così alla parola unità un valore partitivo; ma anche viene indicata la natura di questa unità, quando la si dice una attività spontanea. Quest'attività spontanea, è vero, è l'attività organizzatrice della unità, è l'attività per cui l'unità stessa pone, dirò così, la sua organizzazione embrionale nella sua forma primitiva ed immanente, e la sviluppa e la moltiplica poi nella sua forma secondaria e transeunte; ma ciò non toglie il fatto che con essa abbiamo superata la pura forma di unità, sia pure perchè l'unità, come unificazione, presuppone l'attività. Si vede chiaro così, come dalla pura e semplice unificazione dell'universo siamo passati a dei centri capaci di compiere questa unificazione, a degli unici distinti capaci di farsi centri di tutti gli unici distinti. Quindi le unità primitive divengono tanti principi di unificazione, sono qualche cosa di sostantivo e di reale, sono anzi il sostantivo ed il reale stesso. Ma non cessano per questo di essere i soggetti, ed ecco perchè la dottrina dell'A. risulta soggettivistica e realistica insieme; « realistica in quanto soggettivistica, soggettivistica in quanto realistica » (p. 113).

(1) *Il soggetto e la realtà in Correnti di filosofia contemporanea* a cura del Circolo filosofico di Genova. — Genova, 1913, p. 9.

IV. L'Essere come costitutivo generico della spontaneità. — Ad un primo esame, adunque, l'unità primitiva risulta una forma di unificazione con un contenuto che è spontaneità. Cerchiamo di penetrare nella natura di questa spontaneità. « L'implicarsi reciproco di due cose presuppone che un medesimo elemento sia per intero un elemento essenziale così dell'una che dell'altra,.... Tutte le unità e tutte le spontaneità, costituiscono un sistema.... s'implicano tra loro a vicenda...., includono tutte come un costitutivo di ciascuna un medesimo elemento, che è tutto in ciascuna. Quest'elemento unico e comune si riduce all'Essere » (p. 184-85). Sicchè « l'unità dell'universo », risultante dal reciproco implicarsi di tutte le spontaneità, « non è altro che l'unità dell'Essere » (p. 185). Dunque tutte le spontaneità hanno come loro proprio costitutivo l'Essere, il concetto di essere indeterminatissimo, il quale però, pur uno e identico in tutte le spontaneità, « non esiste che nelle sue determinazioni ». Queste determinazioni non sono che le spontaneità, e perciò « se non ci fossero delle spontaneità, non ci sarebbe niente. Non ci sarebbe neanche l'Essere. Questo infatti..... è il pensiero di una spontaneità conscia. E una spontaneità conscia in tanto pensa, in quanto fa; il che vuol dire: in tanto pensa, in quanto è una delle molte spontaneità, che interferiscono tra loro..... perchè tutte son determinazioni dell'Essere. Siccome l'Essere non può non essere, neanche le molte spontaneità non possono non essere » (p. 187).

È chiaro di qui, perchè si implicano e che cosa implicano tutte le spontaneità; esse sono necessariamente, perchè, in quanto unità di coscienza, pensano il loro « sono ». Ma l'Essere implicito in tutte è l'essere indeterminatissimo: ciascuna ha, a differenziarsi dall'altra, la determinazione *propria* che essa, in quanto spontaneità, in quanto quella data spontaneità e non una qualunque spontaneità, dà all'Essere che ne ha bisogno. La determinazione data dalla spontaneità *A* esclude la determinazione data dalla spontaneità *B*, perchè *B* è implicato da *A* solo in quanto l'Essere indeterminatissimo richiede sia da *A* che da *B* una determinazione, la quale è affare, dirò, privato di *A* e di *B*. Perciò, è vero che « la ragione d'essere delle unità primitive si riduce alla impossibilità che l'Essere non ci sia » (p. 236); ma è vero anche che « il soggetto sempre in quanto è « una » (particolare) determinazione dell'Essere indeterminato, si distingue, così da ogni altra determinazione di questo come dall'Essere preso nella sua indeterminazione » (p. 236). È vero, quindi, che l'Essere costituisce la spontaneità, ma la costituisce soltanto in ciò che la accomuna, quindi proprio in ciò che non è spontaneità; se è vero che la spontaneità è del soggetto particolare in quanto particolare. Quindi abbiamo da una parte l'Essere, dall'altra le tante determinazioni di quell'Essere, le quali sono Essere, in quanto l'Essere non vive che nelle sue determinazioni, ma non fanno parte dell'Essere comune e costitutivo di tutte le spontaneità in quanto tutte, e quindi si escludono a

vicenda, sono impenetrabili l'una all'altra. L'Essere indeterminato, perciò, non esaurisce, non costituisce nella sua totalità, la spontaneità: il proprio di ciascuna è appunto il residuo che in ciascuna troviamo, quando vi abbiám tolto l'Essere indeterminatissimo con le determinazioni provenienti dall'implicarsi in esso e con esso di tutte le altre spontaneità.

V. Le singole spontaneità e l'impenetrabile loro sentimento. — Che cosa è questo residuo?

« I caratteri primitivi della nostra coscienza, e dunque i caratteri della coscienza primitiva, sono tre: il conoscitivo, l'affettivo, l'attivo. L'unità di coscienza primitiva è dunque, in una forma involuta, che invano tenteremmo di rappresentarci con chiarezza, cognizione, sentimento e attività; essenzialmente collegati e tra loro inseparabili » (p. 39). Or, se è vero che l'unità primitiva non è che un centro di spontaneità, una spontaneità centrale, è chiaro che questi caratteri dovranno essere di questa spontaneità. Ed esisteranno nella inscindibile loro unità e fusione. « L'attività reale del soggetto è una rigorosamente..... è attività consapevole, autocosciente; un fare-pensare, diciamo: fare, che è un pensare; pensare che è un fare » (p. 108). Ma, e il sentimento? Il fare-pensare implica la cognizione e l'attività, la cognizione che è attività e viceversa. L'attività, poi, che non è che cognizione, « non esiste come attività che in quanto si estrinseca in atti » (p. 52); « il sentimento è associato all'atto, ed è un costitutivo dell'atto, come

l'atto è un costitutivo del sentimento » (p. 53). Ma, mentre, in quanto atto e cognizione, l'attività del centro spontaneo implica « una relazione tra l'unità primitiva e qualcos'altro » (p. 52), « il sentimento.... non ha come tale (quantunque indirettamente l'abbia, come inseparabile dall'attività, e anche dalla cognizione) una relazione con altro » (p. 53). Quindi, io penso, il sentimento è il vero e proprio costitutivo della monade, della unità primitiva, se è vero che questa è spontaneità centrale. Perciò il V. afferma che « la spontaneità è inseparabile dal sentimento » (p. 244), e aveva concluso già prima nei *Massimi Problemi* che « il valore del soggetto, vissuto dal soggetto, appunto perchè si riduce all'attività del soggetto medesimo, si realizza nel sentimento » (p. 117). Perciò il centro, in quanto spontaneità, cioè in quanto principio di attività, è sentimento, il quale quindi costituisce il contenuto individuale della spontaneità stessa.

Perciò, se ben si riflette su quanto finora abbiamo esposto, ogni unità primitiva ha una forma che è la forma comune a tutte le unità primitive e che consiste nella reciproca implicazione e quindi nella unificazione dell'universo, ed un suo peculiare contenuto che consiste nella propria spontaneità. Questa spontaneità poi è costituita da un elemento che essa ha comune con tutte le spontaneità e da un altro che invece la determina nella sua individualità. Quell'elemento comune è l'Essere indeterminatissimo, questo determinante è il sentimento. Or, come, nella unità

primitiva, l'unificazione, elemento comune, costituiva la forma, e la spontaneità, elemento peculiare, costituiva il contenuto di essa; così in questo, cioè nella spontaneità, l'Essere comune a tutte le spontaneità costituisce la forma di essa, laddove l'elemento determinante, il sentimento, ne costituisce il contenuto. Così la spontaneità riabbraccia e riafferma nella sua forma l'universalità della forma della unità primitiva di cui è peculiare contenuto, ma la riabbraccia non nel momento della implicazione, ma fermandola nella propria individualità, vivendola, direi, nel sentimento che essa è.

Quindi questo il vero costitutivo della individualità della monade, che, per esso, è impenetrabile. « Ogni centro, come distinto da ogni altro, ha qualcosa di esclusivamente suo; viceversa: i centri, come centri della medesima realtà, hanno tutti qualcosa di comune. Quegli elementi di realtà, che sono propri degli altri centri, cadono fuori della mia coscienza immediata » (p. 286). Di qui parrebbe che l'A. ammetta che la spontaneità di ciascuna unità primitiva consti di un irriducibile elemento proprio (il contenuto) e di un qualche cosa (la forma) che ha in comune con tutte le altre. Ma subito dopo l'A. si affretta a soggiungere: « Qualcosa mi è possibile saperne, indirettamente; in quanto: 1) i centri, come centri della medesima realtà, devono rassomigliarsi anche in ciò che hanno di proprio; 2) ciò che ogni centro ha di proprio, non rimane senza effetto sulla realtà comune » (p. 283). Ora io non riesco veramente a comprendere, perchè i centri debbano esser si-

mili tra loro *anche* in ciò che hanno di proprio perchè centri della medesima realtà. In quanto tali, io penso, avranno un qualche cosa di comune; ma, se son centri realmente distinti l'uno dall'altro, se ciascuno è un'attività spontanea e questa spontaneità costituisce il proprio di ciascuno, la spontaneità di ciascuno dovrà esser diversa da quella dell'altro, e in tanto sarà il proprio, in quanto sarà diversa; se no, non sarà più propria di ciascuno, in quanto quel dato ciascuno, ma di ciascuno, in quanto uno qualunque, e quindi il proprio di nessuno in quanto è proprio di tutti. Tutte le spontaneità sarebbero uguali, e quindi non sarebbero più spontaneità in quanto tante; ma, se mai, costituirebbero una spontaneità sola. Cadremmo irremissibilmente nella unità del soggetto, se è vero che la spontaneità lo determina; tante spontaneità identiche non possono che formare una sola spontaneità.

D'altra parte, se veramente ammettessimo la impenetrabilità reciproca dei singoli contenuti delle spontaneità, io non so se e come ci salveremmo dall'agnosticismo che ne conseguirebbe, e contro il quale il V. protesta ad ogni passo. L'universo risulterebbe di una molteplicità di principi spontanei, che per l'essenziale relazione che hanno tra loro e che limita la loro spontaneità, dànno luogo al mondo fenomenico, all'accadere. Questo accadere formerebbe l'esperienza di ciascuno di questi principi, e quindi di tutti essi sarebbe da ciascuno conosciuta la manifestazione. Si avrebbero da una parte i noccioli della realtà, rimanenti ciascuno

chiuso in se stesso, nella propria intima individualità, e quindi essenzialmente inconoscibile; dall'altra lo svilupparsi dell'attività di ciascuno di questi noccioli, svilupparsi, che, in quanto risulta dall'interferire di tutti essi e non può consistere in altro, è subconsciousamente unificato e perciò conoscibile da ciascuno di essi. Quindi si avrebbe una forma conoscibile, perchè, una per tutti: l'unificazione e l'essere; ed un contenuto reciprocamente inconoscibile: la spontaneità e il sentimento. Di fronte alla unità dell'universo la molteplicità dei soggetti, di fronte alla necessità dell'Essere la spontaneità del sentimento. È vero che il soggetto, anche in quanto spontaneo, perchè necessariamente « formato » di Essere, racchiude anche nella individualità sua, insieme con la propria spontaneità, la necessità dell'Essere, ma non può comprendere la fonte di questa necessità, cioè le altre individualità determinanti quell'Essere e danti così origine a quella necessità.

Nè si sfugge a ciò dicendo che « la distinzione tra le coscienze soggettive... è da riferire alla loro diversa centralità » (p. 187-88). Appunto questa centralità, attribuita alla unità primitiva ma non riducibile alla pura sua forma di unificazione, ci ha condotti a cercare e trovare in essa il contenuto irriducibile che la costituisce centro. Perciò io A non potrò mai sapere in che cosa consista la centralità di B, in quanto costituita da un contenuto diverso da quello che costituisce la mia.

Inoltre, se, da una parte, è vero che io posso affermare l'altrui soggettività solo in quanto l'Es-

sere che costituisce me, è lo stesso che costituisce tutte le altre, e quindi io comprendo in me tutte le unità, come ciascuna delle altre comprende me; dall'altra parte, se queste unità, in quanto costitutive di soggetti, e quindi anche soltanto nella loro non sviluppata organizzazione primitiva, facessero parte della mia soggettività, non si capirebbe come mai potrei distinguerle da quelle altre parti, che, nello sviluppo della unità primitiva in unità secondaria (soggetto empirico), mi si presentano come oggetti. Perchè mai queste unità primitive costitutive della subcosciente organizzazione, che è l'unità primitiva, da cui il mio soggetto empirico si è sviluppato, non dovrebbero presentarsi come oggetti, se appunto l'oggettività, di cui ho coscienza, non dipende da altro che dal passaggio del mio mondo organizzato dalla subcoscienza alla coscienza? E se così fosse, io non dovrei poter mai, nella pienezza della mia coscienza, affermare Caio come soggetto. Cioè: nè quel fondamento che abbiamo dato alla dimostrazione della pluralità dei soggetti (cfr. cap. I, 3), sarebbe valido, nè sarebbe concepibile la stessa pluralità dei soggetti. Giacchè dinanzi ad un soggetto empirico non si presenterebbero che oggetti, se è vero che il passaggio dalla subcoscienza alla coscienza non può non far acquistare la forma di oggetto a ciò che non è che l'organismo stesso del soggetto. Che noi invertiamo la posizione, e che dalla necessità che i fenomeni appaiano come oggetti dinanzi all'io empirico, concludiamo alla necessità che ogni apparizione, di cui l'io abbia coscienza, prenda forma

oggettiva, e che quindi prendano forma oggettiva anche le condizioni di essi fenomeni, quali sono le unità primitive, credo che non ci si possa rimproverare. Giacchè credo che anche il V. consenta che coscienza è oggettivazione; e, se si può sostenere, come il V. fa, che, nello stesso conoscere l'oggetto, conosciamo anche il soggetto, e che non c'è bisogno di uno speciale ed ulteriore atto di conoscenza e quindi di oggettivazione per conoscere il soggetto conoscente, non credo che ciò possa anche dirsi, quando non si tratta più dello stesso soggetto conoscente, ma di un soggetto altro da quello conoscente.

« Come determinazioni dell'Essere... le singole coscienze si distinguono in quanto coscienze, s'accordano in quanto al contenuto » (p. 188).

E sta bene; ma che cosa vuol dire distinguersi delle singole coscienze in quanto coscienze? Vuol dire distinguersi in quanto forma di quel loro contenuto? E allora il contenuto sarebbe uno, universale e necessario, e la forma molteplice, particolare e contingente. Non mi pare che sia questo il pensiero del V. Si riaffaccia così da altra parte quella necessità che abbiám già ritrovata, che i soggetti, le coscienze distinte, se sono gli elementi costitutivi della realtà, non siano pura forma, ma invece ciascuno abbia, oltre un elemento comune a tutti in quanto tutti son coscienza, anche un elemento proprio irriducibile all'altrui, in quanto è una coscienza *distinta* dall'altrui. Abbiamo visto come questo elemento proprio è il contenuto, quello comune la forma sia della unità primitiva

che della spontaneità. Perciò il contenuto in cui s'accordano le singole coscienze, quindi il contenuto universale non è che la propria forma, cioè la forma di tutte esse, in quanto concreti principi di attività, divenuta oggetto proprio. Quindi quella che è forma di ciascun soggetto, visto nella concreta ed integra esistenza sua di costitutivo della realtà, diviene invece il contenuto, quando quella stessa realtà è guardata dal soggetto come oggetto. Non siamo così molto vicini alla posizione kantiana, alla speciale oggettività delle categorie? Siamo sempre di fronte alla stessa difficoltà: il contenuto di ciascuna spontaneità, in quanto ciascuna, non rientra in quel contenuto universale che non è che la forma comune di quel primo contenuto.

Perciò, quando pensiamo a quello che è implicito nel dire che (1) « l'universo in quanto è accentrato in un altro soggetto, rimane sempre, sotto un aspetto, incognito al soggetto considerato », non so se si possa continuare e concludere dicendo: « senza per altro che da ciò sia lecito ricavare niente in favore dell'agnosticismo ». Da questo, forse, ci salveremmo, se il soggetto potesse non esser altro che pura forma; ma ricadremmo necessariamente nella universalità ed unità del soggetto

(1) *Il sogg. e la real.* - p. 12 - Cfr. anche *Con. te stesso*, p. 114, n. : « Come particolare ciascun soggetto ha qualcosa di suo che non può essere nella coscienza di un altro soggetto ».

e quindi nei sopra citati inconvenienti dell'hegelismo e perderemmo così inevitabilmente, insieme alla molteplicità dei soggetti, il realismo del sostenuto soggettivismo.

VI. Inesplicabilità del proprio sentimento da parte di ciascun soggetto. — Ma questo sentimento che, in quanto contenuto e costitutivo della singolarità delle spontaneità, è reciprocamente impenetrabile, è almeno conosciuto da quel soggetto che da esso appunto è determinato? Il sentimento che costituisce la mia spontaneità in quanto mia, posso conoscerlo almeno io, proprio in questo costituirlo?

Se noi riflettiamo su quanto abbiam detto intorno alla unità primitiva, vediamo che questa è Essere, che, in quanto determinato dal sentimento che gli conferisce la concreta individualità, diviene attività, la quale perciò è una sintesi di universale e di individuale, di necessario e di contingente, di eterno e di temporaneo, e da questa sua essenza sintetica trae la sua caratteristica principale, che è quella di produrre e quindi di dare cominciamento. Ma dar cominciamento a qualche cosa in un qualche cosa che non comincia perchè è. Ecco quindi al concetto di attività aggiungersi necessariamente quello di variazione: il cominciamento in qualche cosa che dura. Siccome l'Essere non è che nelle concrete determinazioni che di esso spontaneamente i centri fanno, esso nella sua natura necessaria richiede qualche cosa che, in quanto è quel determinato qualche cosa, non è

necessario e perciò non è l'Essere nella schietta necessità dell' Essere. Quindi l'Essere diviene, in tutte le unità primitive, attività, la quale rappresenta perciò in esse la forma comune del contenuto singolare dato dalla spontaneità. Quella forma comune noi abbiamo visto già che consiste in una unificazione. Questa unificazione quindi è una variazione dovuta all'attività dell'Essere in quanto essere, sia pur esistente nei singoli sentimenti, dovuta a quel « medesimo elemento, necessariamente uno solo » che « dev'essere costitutivo di ciascun soggetto, e dev'essere il fondamento della necessità » (p. 116). Questo, perciò, spiega le variazioni necessarie, o, meglio, l'elemento necessario che nelle variazioni che ciascuna unità primitiva attua, « è determinato dall'interferire del suo variare spontaneo col variare spontaneo delle altre » (p. 78), cioè dalla implicazione, dalla unificazione. Ma ciascuna unità varia, « in primo luogo, per conto proprio. Muta il modo proprio di essere, all'infuori di ogni ragione, d'ogni determinazione; unicamente per mutarlo; perchè il variare spontaneo è il suo carattere, il suo costitutivo essenziale » (p. 78). Questa potenzialità di variazione, che sfugge ad ogni necessità e quindi ad ogni determinazione, e che è varia, sia come potenzialità che come modo di variazione, in ciascuna delle unità stesse, è la spontaneità del sentimento determinante il puro e semplice Essere. Questo sentimento, determinante ma in sè indeterminato, è quindi la radice di quel qualche cosa non necessario all'Essere, come quel determinato qual-

che cosa, la radice, cioè, dello accadere temporaneo e perciò « non è per se stesso razionale, benchè non cada fuori della rete costituita dalle relazioni razionali » (1). E ciò, perchè il razionale è estratemporaneo e necessario.

Questa quindi la radice delle « accidentalità ed anche irragionevolezza che in un Tizio (in un gruppo strettamente soggettivo) non mancano mai, e che ce lo fanno considerare (non a torto) come un pover' uomo, foss' anche un grand' uomo » e che « sono essenziali a Tizio, e quindi alla sua coscienza chiara ed esplicità » (p. 177). Essenziali a Tizio, io penso, appunto perchè Tizio è la formazione strettamente soggettiva derivante dallo sviluppo della sua unità primitiva come spontaneità. E perciò, continua il V., « un dato elemento accidentale o irragionevole non è mai essenziale; ma se non c'è uno, ce ne sarà un altro » (p. 177); perchè, se no, mancherebbe nell' essere la determinazione dovuta unicamente al sentimento, determinazione che invece è la primitiva in ogni soggetto (2).

(1) *Il sogg. e la real.*, pag. 10.

(2) Il V. continua: « Non si dice che questi [elementi accidentali o irragionevoli] debbono essere sempre nello stesso numero, nè che debbano avere sempre la stessa importanza. Non tutti gli uomini sono, intellettualmente nè moralmente, dello stesso valore; e *un uomo vale tanto più, quanto meno ha in sè dell'accidentale, dell'irragionevole* ». E certo quest' ultima proposizione noi non ci sogniamo neppure di mettere in dubbio. Ma se l'accidentale e l'irra-

Così si riaffaccia, nella attuale dottrina del V., quel principio della irrazionalità del reale, che egli sosteneva nel precedente periodo positivistico della sua attività speculativa. Così, se è vero che « gli elementi essenziali costitutivi del mondo sono delle unità primitive » (p. 70), e che l'irriducibile ed impenetrabile nocciolo di ciascuna di queste sta in un sentimento spontaneo che è « un elemento che non è per se stesso razionale », è chiaro che la realtà diviene, quanto al suo contenuto, un insieme — organizzato e quindi un sistema, ma l'organizzazione non è merito loro, ma della loro forma — di elementi non razionali.

Ma sol perchè detti elementi sfuggono alla razionalità, sono anche qualcosa di assolutamente incognito ed inconoscibile? No — e qui la profonda differenza tra l'antica e la nuova posizione

gionevole sono, in fondo, il prodotto proprio della spontaneità in quanto sentimento individuale costitutivo del soggetto come particolare, non dovrebbe il valore di un uomo, in quanto quel tale uomo, esser costituito dalle sue accidentalità ed irragionevolezza? La sua potenzialità di ragionevolezza sarà data dalla sua potenzialità di unificazione; e perciò, se mai, costituirà il valore di lui in quanto non propriamente lui. Nè credo si possa dire: « Ma il sentimento è sentimento della unificazione ». Della unificazione sì, ma della unificazione *in quanto mia*. Sta in quell'« in quanto » tutto suo il valore, tutto il suo essere e insieme tutta la sua alogicità. O dobbiamo invece dire che il valore del singolo in quanto singolo è in ragione della negazione che egli fa della propria singolarità, e quindi del fondamento di essa?

del V. —; chè la ragione, la razionalità è un'astrazione, il cui concreto, il cui tutto è l'esperienza, la cognizione. Cognizione che è realtà, perchè il concetto dell'essere è l'Essere; realtà che è cognizione, perchè quegli elementi essenziali costitutivi di essa hanno come proprio costitutivo comune detto concetto di essere. « L'esperienza non è riducibile a razionalità pura, non è risolvibile in un processo logico, perchè implica dei cominciamenti assoluti, delle spontaneità essenzialmente a-logiche » (p. 92). È chiaro che queste spontaneità essenzialmente a-logiche, se è vero che la realtà è cognizione, faran parte anch'esse della cognizione, ma non faran parte della ragione. Dunque la ragione non è tutta la cognizione. Ma, intendiamoci, « realtà e cognizione si identificano... soltanto nel campo della subcoscienza » (p. 93); nel campo della coscienza chiara ed esplicita la cognizione perde quella identificazione e non si risolve che nella ragione. Quindi è vero che « il puro fatto come tale, all'infuori del giudizio, è un'astrazione; mentre anche il puro giudizio come tale, all'infuori del fatto, è un'astrazione » (p. 92), è vero che « tutto quel che possiamo saper di nuovo non è nuovo che in ordine alla coscienza esplicita... , che tutto l'universo è implicito in noi » (p. 94); ma è vero anche che « l'implicito si esplica per via di giudizio, si esplica nella forma di cognizione » (p. 94). E qui la cognizione non è la cognizione implicita che fa tutt'uno con la realtà, ma è la forma, è la ragione; e quindi ciò che si esplica non è l'a-lo-

gico costitutivo essenziale della realtà, ma la forma logica che lo riveste e lo connette; esso a-logico resta inesplicito. L'esplicito razionale è di quella unificazione anche implicita nell'unità primitiva, come implicita era la spontaneità; questa rimane implicita, quella si esplica nella ragione.

E perciò neppure io stesso, se è vero che la cognizione propriamente detta è tale esplicazione, potrò mai conoscere questo mio nucleo centrale che è il germe della mia individualità. Non siamo così molto vicini al noumeno kantiano che manifesta nell'attività pratica la sua natura di libertà, ma sfugge ad ogni determinazione teoretica?

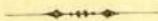
Si dirà che questa manifestazione pratica è pur sempre una cognizione per quanto implicita. Ma una cognizione che non si può rendere esplicita, che specie di cognizione è? Sarà per lo meno una cognizione diversa dalla comune cognizione; una cognizione senza oggetto. Così mentre cercavamo di prescindere dalla difficoltà proveniente dal diverso grado di organizzazione della subcoscienza e della coscienza, siamo ricascati in essa; perchè il sentimento spontaneo che è la radice dello sviluppo della unità primitiva nel soggetto empirico, non si manifesta coscientemente in detto sviluppo, nel quale invece non troviamo che l'esplicarsi di quella unificazione che aveva per centro — e non sappiamo perchè e come — quella spontaneità.

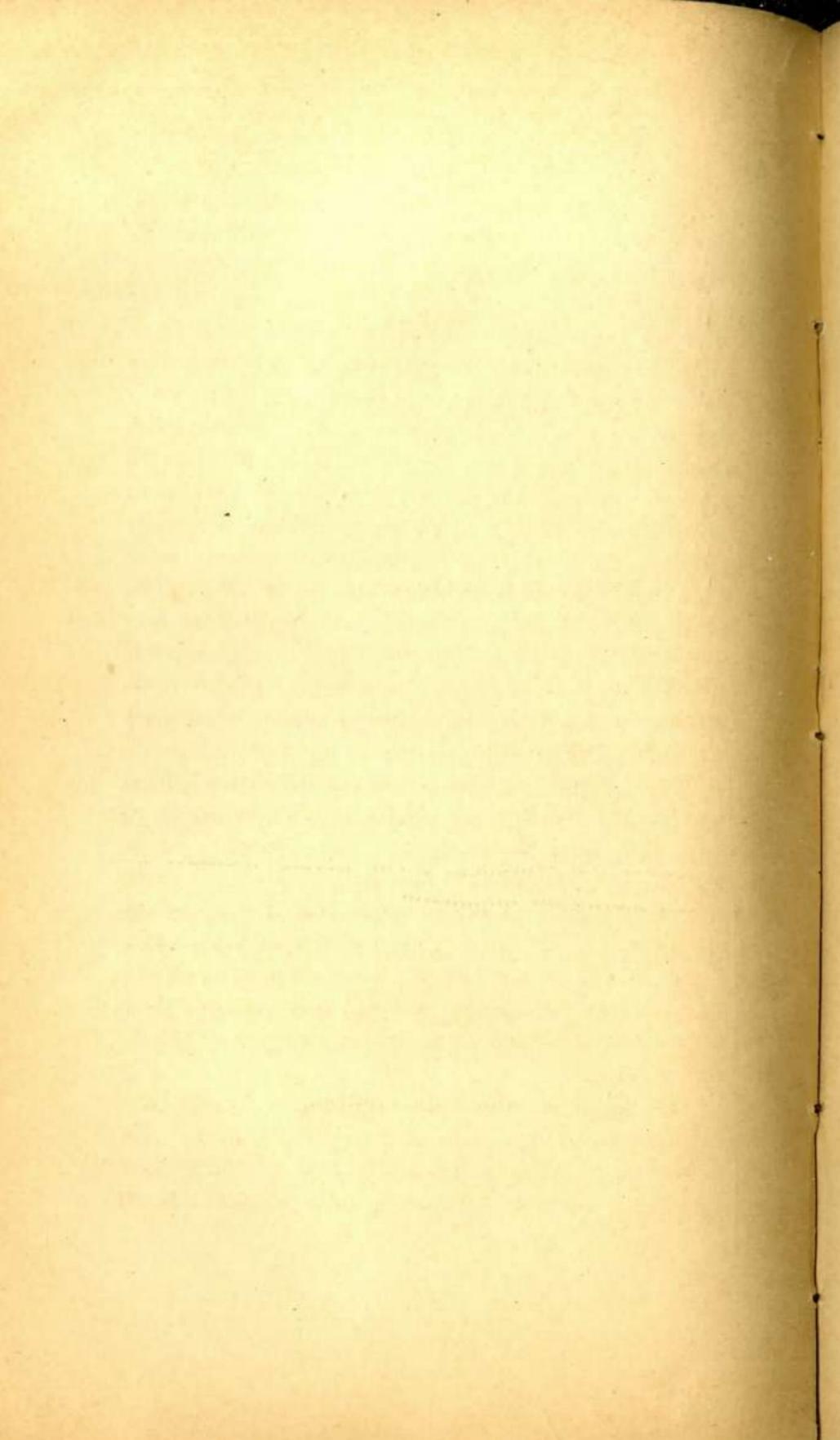
Non sappiamo perchè e come, giacchè il reciproco implicarsi delle unità primitive per l'unità dell'Essere indeterminatissimo che le costituisce, non ci spiega il perchè della intima e speciale

costituzione di ciascuna. Nè questo perchè deve cercarsi, giacchè esso non c'è: sentimento è assenza di perchè; dargli un perchè è negare la sua natura di sentimento, farlo divenire pensiero.

Non pare, quindi, che si siano effettivamente o almeno totalmente superate quelle difficoltà che dalla soggettività del conoscere vedevamo conseguire. Certo noi riteniamo che la molteplicità dei soggetti sia come il necessario postulato di ogni interpretazione della realtà, ma devesi forse approfondire ancora il concetto del soggetto per ricercare se possiamo realmente sfuggire al pericolo dell'agnosticismo. Non devesi, è vero, nella conoscenza e nella coscienza in genere vedere soltanto l'antitesi soggetto-oggetto, ma anche prima e più l'altra soggetto-soggetto. E son grande merito del V. l'insistere su questa e il notevole chiarimento che alla spiegazione di essa apporta con la sua dottrina. Soggetto è personificazione, cioè opposizione di un soggetto ad un altro soggetto; dire io è opporre l'io non soltanto al non io, ma anche all'altro io.

Ma come è possibile ciò? È qui il nodo del problema, come della personalità, così anche della realtà.





CAPITOLO III.

Lo sviluppo dell'universo

I. Eternità dell'accadere. — Come le singole unità primitive non possono avere avuto un cominciamento e non possono avere un fine, così anche l'accadere, che è il prodotto complessivo della loro spontaneità. Appunto perchè i singoli fenomeni cominciano e finiscono, non può cominciare e finire il loro fenomenismo che è il loro essere, che è l'Essere. La realtà dei fenomeni è l'Essere; ma l'Essere non è che l'essere che si esplica nei fenomeni e che perciò include, nella sua eterna ed immutabile necessità di essere, la contingenza del fenomeno transeunte. L'eterno Tutto quindi non è che un Essere che accade, ma che pur, nel suo vario e molteplice accadere, è unico, appunto perchè è essere e non può essere non essere.

Perciò il V. non vede contraddizione nel concetto di fenomeno. Ciò che permane, non è che la forma, l'unità dell'Essere; forma ed unità dell'essere, che vien data però dalla soggettività di

esso essere, la quale soltanto importa necessariamente con sè un accentramento dell'Essere, accentramento che deve essere spontaneo e quindi molteplice se è vero che il mondo esiste, cioè si manifesta, cioè accade. E che esista, noi non possiamo dubitare.

Ho detto che l'Essere che accade, è unico, appunto perchè essere; ma ciò non toglie che non sarebbe essere, se già non fosse unico, cioè se non si riconoscesse come essere appunto nella e dalla unità sua. Ma appunto per il riconoscimento della sua unità si richiede la molteplicità dei soggetti che la riconoscano, perchè altrimenti l'unità andrebbe perduta e si avrebbe forse soltanto una inconcepibile infinità senza nome e senza numero. Così il soggetto multiplo condiziona l'Essere unico, e l'Essere unico condiziona il soggetto multiplo.

In tal modo la variazione può essere considerata come reale e non come soltanto apparente. Se nella variazione ci sono difficoltà, non si superano affatto affermandone la mera apparenza: è un ripiego insufficiente (p. 208). Il contenuto dell'Essere non è, e non può essere che questo vario accadere.

Che tutto sia chiaro in questa concezione del V., certo non si può dire; ma bisogna riconoscere che si è sulla via che mena ad una soluzione, non ostanti le gravi difficoltà, che mi par che rimangano a superare. « Il variare è irreducibile all'Essere inteso come permanente » (p. 212), e « l'unica permanenza, che sia necessariamente presupposta dalla variazione, l'unica permanenza dunque

che si possa dire assoluta, è la permanenza del soggetto,... del soggetto come forma » (p. 211). Quindi quell'Essere permanente di cui sopra, non sarebbe che il soggetto in quanto pura forma. Ma può il soggetto, o, meglio, la soggettività ridursi a pura forma? A quanto abbiam prima mostrato, pare che no. E l'Essere, in quanto permanente e quindi in quanto forma, è perfettamente la stessa cosa che quella forma, che invece diciamo soggetto? Donde e perchè allora l'Essere riconoscendosi soggetto si riconoscerebbe molteplice? A che si ridurrebbero le spontaneità che contraddistinguono i singoli soggetti? A forma anch'esso del fenomenico contenuto? E da che cosa mai avrebbe origine questo fenomenico contenuto, se non ha origine dalle spontaneità, e se non trae quindi anche queste nell'ambito del proprio essere variabile? E l'essere variabile infine è essere o non essere?

Comunque, l'accadere non ebbe un cominciamento; e per la stessa ragione per cui non ebbe un cominciamento, non può nè avere un ultimo fine, nè tendervi. Se un fine avesse, l'accadere sarebbe già ab aeterno finito; se ad un fine tendesse, « il fine sarebbe già conseguito ab aeterno » (p. 243).

« Ne segue, che l'universo, benchè si vada sempre mutando in ciascuna delle sue parti comunque limitata, nondimeno, ed anzi perciò, rimane sempre come tutto nelle medesime condizioni generali » (p. 243).

II. Immutabilità del Tutto. — Anche in questa conclusione noi non vediamo del tutto chiaro. In primo luogo: Se è vero che l'Universo, in quanto eterno Tutto, che non comincia e non finisce, non si muta, ciò deve esser vero anche per quelle unità primitive, nelle quali appunto l'Essere si realizza (dando così luogo all'accadere), seguendone le spontaneità. Anche queste unità primitive, insieme con le loro spontaneità, sono eterne, e quindi anch'esse non potrebbero svilupparsi nè mutarsi, perchè non potrebbero avere un fine, che, data la eternità loro, sarebbe già, come pel Tutto, bello e conseguito ab aeterno. Verrebbe quindi meno ogni possibilità di sviluppo nel mondo. Non solo non si svilupperebbe questo, ma non si svilupperebbero neppure gli elementi costitutivi di questo. E d'altronde è naturale: se si sviluppassero gli elementi costitutivi dell'universo, si svilupperebbe anche l'universo, il che, secondo il V., non è possibile, data la sua eternità.

Ci si può obiettare che, siccome lo sviluppo è necessariamente condizionato dalla esistenza del sentimento, dalla spontaneità attiva, e siccome, almeno per quello che finora ci consta, il sentimento è proprio soltanto dei soggetti particolari, giacchè « senza il sentimento non ci sarebbe la spontaneità » (p. 244), e non già del Tutto, in quanto tutto, nè dell'Essere in universale, il quale ultimo è soltanto un pensiero astratto di quelle unità primitive, in cui si attua, — così non possono svilupparsi che queste singole unità primitive, che sono a ciò determinate dalla propria spontaneità.

Ora ciò, da una parte, non toglie l'obiezione che noi facciamo, mentre, dall'altra, ci indica la fonte della difficoltà in cui ci troviamo.

Non toglie l'obiezione, perchè è vero, che, nelle unità primitive soltanto, si attua quella condizione necessaria dello sviluppo che è il sentimento; ma è vero anche, che in esse stesse esiste un'altra condizione che è incompatibile con lo sviluppo che conseguirebbe dalla prima: dico la eternità.

Dall'altra parte, se è vera per l'Essere in universale, per l'Essere astratto, questa mancanza del sentimento, non è vera per il Tutto concreto, il quale necessariamente ha in sè quelle spontaneità di sentimento. « L'assoluto, ci dice lo stesso V. (p. 205), non si riduce all'Essere come tale. Secondo la dottrina esposta... l'Assoluto è l'universo: nell'unità della sua forma, che implica la necessità; ma insieme nella molteplicità della sua materia e delle sue forme secondarie, molteplicità che implica l'accidentalità. L'Assoluto insomma è l'universo fenomenico; uno sì, ma insieme anche molteplice ». Così si pone una netta distinzione tra l'Essere astratto e il Tutto concreto. Questo non può, senz'altro, risolversi in quello che è pura forma, e che forse non è molto dissimile dall'Essere ideale rosminiano.

Or la dianzi affermata impossibilità di complessivo mutamento, di sviluppo nel Tutto, siamo sicuri che non dipenda da una indebita attribuzione dei caratteri di quell'Essere astratto al Tutto concreto? « Unità pura e molteplicità pura, due astrazioni, sono caratteri dell'universo.... All'unità si

deve la necessità logica [e quindi l'eternità], da cui l'universo è dominato; alla molteplicità si devono: la distinzione delle singole unità di coscienze, la spontaneità, e la finalità [e quindi il mutamento e lo sviluppo] » (*Mass. Problemi* p. 216). Perchè, in grazia dei caratteri della prima astrazione, si vogliono al Tutto negare i caratteri della seconda astrazione? Non potrebbe qualch'altro sostenere perfettamente il contrario?

III. L'Essere e le difficoltà della sua realizzazione. — Quindi risorge la quistione del contenuto anche riguardo a questa universalissima forma, l'Essere; quistione che a me ricorda la gravissima difficoltà in cui la dottrina rosminiana si aggira, quando vuol passare dall'Essere ideale all'Essere reale. Anche qui noi possiamo domandarci: Quell'Essere ideale astratto, pensato da ciascuna mente, e che quindi è l'oggetto unico di ciascuna mente, quando si realizza? E se esso è sempre realizzato, come è possibile una realizzazione continua e non ingannevole? Quelle determinazioni che danno all'Essere un contenuto, sono Essere o non sono Essere?

Se sono, come pare che il V. ammetta, allora esse non gli aggiungono nulla, e la realtà dell'accadere, perciò, necessariamente svanisce. Noi nulla facciamo, perchè tutto è già fatto, tutto già è ab aeterno. E perciò il nostro credere di far venire ad essere qualcosa, è necessariamente una illusione, un inganno. Si riduca o non si riduca la realtà all'apparire, l'inganno sempre sus-

siste; giacchè, anche ammettendo che la realtà del fenomeno sta proprio nel suo esser fenomeno, nel suo apparire, ciò non toglie che la nostra credenza che quel fenomeno nuovo si sia prodotto, come fenomeno, in quel dato momento, sia un errore, perchè quel fenomeno, proprio come fenomeno (e non come sottostante realtà che dimostriamo inesistente), dovea già preesistere al suo apparire, se è vero che esso è Essere. E così l'accadere se ne va insieme con le spontaneità che dovrebbero produrlo, crearlo *ex novo*, direi quasi importarlo nell'Essere dal seno del Nulla.

Se quelle determinazioni poi non sono Essere, come è possibile che in un qualche modo esistano? E se non esistono, come è possibile ammetterle come determinanti dell'Essere?

Questa la difficoltà fondamentale in cui a me par che si aggiri ogni ammissione dell'Essere ideale come forma della realtà.

Il V., però, a sostegno della prima ipotesi e a difesa della realtà dell'accadere e della legittimità del nostro conoscerlo, può dirci che è vero che « l'Essere... per essere e per essere sempre il medesimo, non può non aver sempre tutte le sue possibili determinazioni fenomeniche »; ma che, peraltro, queste, « senza perdersi, dovranno senza posa trasferirsi dall'uno all'altro dei soggetti e dei sistemi parziali, di cui risulta l'unità suprema; dovranno trasferirsi, perchè in tal modo soltanto potranno perpetuamente realizzarsi » (p. 254).

Ma questi trasferimenti di esse determinazioni non sono anche essi determinazioni? E non ri-

sorge quindi per essi la difficoltà che noi sopra notavamo? Queste determinazioni sono forse qualcosa di fisso, di oggettivo, attaccato quasi estrinsecamente al soggetto in cui ineriscono, o non sono invece una sostanziale parte di questo, e non è quindi inconcepibile un tale trasferimento?

La difficoltà diventa ancora più grave, se invece che le determinazioni fenomeniche dell'Essere, noi guardiamo quelle determinazioni che sono, per sè medesime, le stesse unità primitive. L'Essere, in quanto costitutivo di tutte le spontaneità (loro necessaria *forma*), è indeterminatissimo, ma appunto perciò è astratto, è soltanto un pensiero di ciascuna unità, ma non è nessuna unità presa nella sua integrità. Perchè si abbia questa, l'Essere deve concretizzarsi, cioè assumere come propria determinazione una spontaneità, la quale perciò, per sè medesima, sfugge all'Essere indeterminatissimo, che è il pensiero proprio, e di ciascun'altra spontaneità. Ma il Nulla, in cui così essa si risolverebbe, può avere in sè come suo pensiero l'Essere? O non è invece l'Essere che pensa sè medesimo, e per far ciò ha bisogno di porsi una determinazione, cioè un limite che necessariamente è una negazione di sè? Siamo, così, con Fichte o con Hegel? Ma, con chiunque si sia, perchè l'Essere ha questo bisogno di negarsi come Essere? Perchè, si direbbe, non può esistere come universale. Esistere è realizzarsi, e quindi particularizzarsi. Ma, ammesso pure che l'esistenza sia individuazione dell'universale, perchè l'Essere sente il bisogno di esistere? È veramente Essere nella sua

totalità. un Essere che abbia un bisogno, che sente cioè che qualcosa che dovrebbe essere, non è?

Il V. ci direbbe che appunto perciò egli pone la spontaneità come integratrice, realizzatrice dell'Essere; ma ciò dicendo ricaschiamo nella posizione da cui siamo partiti, e per liberarci dalla quale siamo ricorsi a porre nell'Essere la spontaneità di determinarsi. Nè credo che egli possa dirci col Bergson: « Mais il faut s'habituer à penser l'Être directement, sans faire un détour, sans s'adresser d'abord au fantôme de néant qui s'interpose entre lui et nous. Il faut tâcher ici de voir pour voir, et non plus de voir pour agir. Alors l'Absolu se révèle très près de nous et, dans une certaine mesure, en nous » (1). Non credo che possa ciò dirci il V., sia perchè non mi pare possa accettare questo duplicarsi della conoscenza con la conseguente falsificazione compiuta dall'intelletto, sia perchè la dimostrazione che il B. dà, della insussistenza del niente, mi par sia fondata su la distinzione della esistenza possibile e della reale, ma non ci spiega come appunto l'esistenza possibile sia possibile e che cosa mai possa essere.

In breve: se la spontaneità del sentimento è qualcosa che sopravviene all'Essere dal di fuori di esso, e se non vogliamo negare ogni realtà al sentimento, non possiamo sfuggire a questa alternativa: 1) O confessiamo, contro l'esplicita dottrina, che l'Essere, a cui perveniamo dopo un

(1) *L' Evolution Creatrice* — Paris, 1913, p. 323.

lungo processo di astrazioni, non è che il risultato ultimo di queste, e perciò, lungi dall'essere il costitutivo della realtà, non è che una idea fattizia come tutte quante le altre. La realtà non è pensiero; siamo in pieno empirismo, che, sappiamo, ci porta però alla negazione del pensiero insieme con la negazione dell'universale, e quindi anche alla negazione della realtà. 2) Ovvero ammettiamo, contro quanto il V. esplicitamente dimostra (*Mass. Probl.*, p. 318-20), che il niente non sia « un pensabile soltanto umano, fattizio », ma sia, proprio come l'Essere, « un pensabile universale e necessario: non fattizio ». Siamo quindi nella contraddizione che l'hegelismo pone a fondamento della realtà.

Se poi detta spontaneità è già nell'Essere; allora questo non può porsi come singola spontaneità, chè nel porsi come tale includerebbe tutte le altre. Cioè l'Essere deve necessariamente rimanere nella sua universalità, non può passare all'esistenza: sarebbe negata la realtà, e, insieme con questa, necessariamente anche il pensiero.

Inoltre, se non ho male intesa la dottrina del V., l'Essere è la forma universale e necessaria della realtà, il cui contenuto è dato dai mutevoli fenomeni che diciamo reali. Questi fenomeni, tutti e sempre, si accentrano diversamente nelle varie unità primitive, dando luogo alla molteplicità di queste appunto col loro vario accentrarsi. Perciò abbiamo una molteplicità di soggetti (unità primitive), ed una, penso, molto maggiore molteplicità di fenomeni. In che posizione sta, di fronte a questo

Essere puramente formale, la molteplicità dei soggetti? Se noi potessimo concepire i soggetti come soltanto formali, essi non sarebbero che quella forma dell'Essere. Quell'Essere formale non esisterebbe che nella forma soggettiva che non può non essere molteplice. In tal caso dire Essere e dire soggetto sarebbe la stessa cosa, in quanto che l'uno e l'altro non direbbero che unità di fenomeni. Quindi non si negherebbe, pur affermando la molteplicità dei soggetti, la unicità della forma. Resterebbe pur sempre da vedere se dire Essere e dire Unità è la stessa cosa, o la seconda implica qualcosa più che il primo.

Ma noi abbiám visto che le unità primitive non possono essere pura forma: non possono determinar l'Essere se non con una propria spontaneità che è sentimento. Questo sentimento dà un contenuto al soggetto, il quale così diviene una determinazione dell'Essere. Ora determinazioni dell'Essere sono anche i singoli fenomeni, che, abbiám visto, ne costituiscono il contenuto. Abbiám così un duplice contenuto dell'Essere, quello dato dalle spontaneità soggettive e quello dato dallo sviluppo fenomenico di queste spontaneità? Formerebbe questa duplicità del contenuto come una gerarchia, in cui avrebbe un maggior valore il grado dato dai soggetti, come quello che sussume e condiziona l'altro? O bisogna ritenere soggetti e fenomeni come coordinate determinazioni dell'Essere? In tal caso il soggetto si ridurrebbe anch'esso a fenomeno, mentre questo in tanto è possibile, in quanto ammettiamo una immanente

spontaneità che lo produce, cioè un soggetto. Il soggetto, cioè, diverrebbe anch'esso mutevole e passeggero come il fenomeno, mentre tale non è, e non può essere, secondo il V., senza che la realtà svanisca. Ovvero dobbiam ritenere che il sentimento non esiste come uno speciale quid che condizioni ed origini i fenomeni, ma trova la sempre attuale e concreta esistenza sua nei fenomeni stessi? Appunto questo pare il pensiero del V.: « L'unità-soggetto non è un fenomeno;.. è una forma o legge di fenomeni; legge, senza della quale non ci sarebbe alcuno dei fenomeni di cui è legge, ma che viceversa non ci sarebbe senza un insieme di fenomeni, essendo non altro che la legge o forma di essi fenomeni » (p. 202).

Neppure questa ipotesi è scevra di difficoltà. Torneremmo infatti alla pura concezione formale del soggetto, e la sua spontaneità quindi andrebbe necessariamente perduta. Se, infatti, il contenuto di questa spontaneità non fosse dato che da fenomeni, i quali non fossero altro che sensazioni e costituissero una realtà solo in quanto tali, non capiremmo quale spontaneità mai costituirebbe il soggetto nella sua individualità. L'unità infatti che è la sua forma, in quanto unità, è necessaria come l'Essere, con cui fa tutt'uno. I fenomeni, abbiám visto, unificati nei singoli soggetti, sono perfettamente gli stessi. L'universo fenomenico è sempre lo stesso universo per tutti, e qui appunto la sua oggettività. Quindi anch'essi fenomeni non possono essere altri da quelli che sono; anch'essi, quindi, nel loro essere, sono necessari tanto quanto

la loro unità nell'Essere. Dove starebbe mai la diversità, e quindi la spontaneità dei singoli soggetti? Nel diverso accentramento? Ma se il sentimento che, solo, può costituirlo, si risolve tutto nei fenomeni trascendenti la singolarità dei soggetti, anche la diversità dell'accentramento necessariamente va via. Se si trattasse di spiegare la particolarità del soggetto empirico, potremmo vederne la spontaneità, come il V. ci fa intendere, nella diversità degli elementi resi espliciti da impliciti che erano; in quanto che questa esplicazione in parte è necessaria, perchè determinata dalla interferenza delle singole spontaneità, in parte è libera perchè dipendente dalla spontaneità propria del soggetto sviluppantesi. Ma qui invece si tratta di spiegare proprio l'esistenza di questa spontaneità, svanita la quale anche lo sviluppo del soggetto empirico vien reso impossibile.

Appunto perciò io credo che il Rosmini, alla dottrina del quale quella del V. qui si avvicina, è costretto a postulare, accanto al virtuale Essere ideale che è la pura forma della realtà, un sentimento primitivo che appunto col suo essere reale individua e dà un contenuto a quell'Essere virtuale. E questo sentimento primitivo egli non risolve, come alcuni si sforzano di dimostrare, nelle sensazioni che da esso sono condizionate; ma gli dà una speciale esistenza di vero e proprio atto, che certo porta con sè non poche e non piccole difficoltà, ma che ci salva dallo svanire della realtà in un inconsistente formalismo.

IV. **Lo sviluppo dell'universo.** — Concludendo questa lunga ma necessaria digressione e tornando al suo punto di partenza, abbiám visto che sia l'identificazione dell'Essere col Tutto che la loro diversificazione incontrano non piccole difficoltà gnoseologiche ed ontologiche, per le quali il problema della determinazione dell'unico Essere logico nel molteplice reale — problema che io credo il centrale nella filosofia e che tale è nella dottrina del V. — non appare risoluto.

— Perciò non possiamo senz'altro attribuire al Tutto che ha in sè quel molteplice, il carattere che troviamo spettare all'Essere. Ed io credo che solo dell'Essere astratto noi possiamo affermare la necessità e la totale integrità, immanente perciò fuori del tempo, perchè fuori di ogni principio e di ogni fine. Ma l'Essere non ci consta che esaurisca l'Esistere nel suo contenuto, come non ci consta che l'Esistere esaurisca l'Essere nella sua estensione. L'Esistere ha in sè necessariamente l'Essere, d'accordo su questo; ma che il primo, per essere esistenza e non pure essenza, abbia in sè qualcosa che non si riduca a questa, mi par che, non ostanti le difficoltà che implica, non possa negarsi. L'Essere formale non spiega il divenire, il variare; e perciò la eternità, carattere intrinseco all'Essere e che trasportiamo anche nel Tutto in quanto ha in sè l'Essere, non può essere ragione sufficiente per escludere dal Tutto stesso la complessiva variazione sua. « L'esigenza logica, dice il V. (p. 246), come *sempre* soddisfatta, mantiene l'universo in una complessiva invariabilità ». Or

questa esigenza logica, necessaria, eterna ed im-
mutabile è propria dell' Essere in quanto forma,
non è propria dell' Universo in quanto Essere
concreto.

E appunto, se mi si è inteso, potrà dirci il V., il variare non è che il fenomenismo dell' Essere, fenomenismo che gli è essenziale, perchè gli è essenziale il frangersi in una molteplicità di unità, pur permanendo identico a sè medesimo. Ma, rispondiamo, o sotto il fenomenismo c'è qualche altra cosa, ed è questa che permane identica nel variare del fenomeno, e quindi non si può predicare la invariabilità del complesso dei fenomeni dell'Essere; o sotto il fenomenismo non c'è proprio null'altro, e allora l'Essere non è che questo fenomenismo, cioè perpetuo variare, cioè un eterno mutare sè medesimo. L'Essere si riduce al Divenire.

Ma può replicarci il V.: — Il mutarsi non è svilupparsi. Ciò che noi risolutamente neghiamo, è la possibilità che l'universo si sviluppi, data una concezione fenomenica dell'Essere. Non ci sogniamo neppure di negare che l'universo si muti. Che anzi noi riteniamo che « la realtà dell'universo.... si mantiene identica sempre a se stessa *nel suo variare, per mezzo del suo variare* » p. (255). Ciò che manca quindi nell'universo, se l'Essere è soltanto fenomenico, non è la mutabilità sua, che ne è invece la caratteristica essenziale, ma il suo sviluppo, che non ci può essere, appunto perchè quella caratteristica di mutabilità è essenziale all'Essere concreto. Non possiamo ritenere

che questo si sviluppi senza dare all'Essere logico, astratto una speciale esistenza, in parte o in tutto indipendente da quella di questo Essere concreto, che troverebbe il suo sviluppo in una sempre maggiore conquista o realizzazione di quel primo Essere logico. In breve, l'assenza di sviluppo non dipende, come la vostra confutazione in parte farebbe credere, dalla eternità dell'Essere, ma dalla eternità del variare, in cui appunto l'Essere consiste. —

Non ci pare che la difficoltà sia superata. Ammettiamo pure per ora la distinzione tra mutazione e sviluppo. La prima importerebbe soltanto un diverso raggruppamento delle relazioni di un sistema; laddove il secondo importerebbe un aumento (non indaghiamo, per ora, se qualitativo o quantitativo) di relazioni dello stesso sistema. Se l'Essere, adunque, pensa il V., è soltanto quello che si muta, queste mutazioni nel loro complesso non si aumentano. Ma dir questo è chiuderci in una insanabile contraddizione: da una parte l'Essere è il mutabile, cioè consiste in continue mutazioni; dall'altra queste mutazioni sono come se non fossero, perchè esse non aumentano l'Essere, che pur, consistendo nel mutarsi, dovrebbe da ogni nuova mutazione essere aumentato. Se l'Essere concreto non fosse il mutabile, ma qualche cosa di sottostante a questo, e il mutabile fosse il fenomeno di questo sostrato, di questa sostanza, allora, sì, l'Essere, per il trasformarsi di questo fenomeno, cioè per il cambiare che esso fa del suo fenomeno,

non risulterebbe aumentato; ma qui non c'è fenomeno per la semplice ragione che è tutto vero Essere, ed ogni fenomeno è, per dire così, una parte di Essere, una parte necessariamente nuova, se è vero che l'Essere sta nel mutarsi. E dire parte nuova è lo stesso che dir parte che aumenta il Tutto.

Da questa contraddizione non ci salva l'eternità dell'accadere, giacchè questa eternità, questo non cominciare e non finire, non ci risolve la contraddizione; ma si può dir soltanto che quasi ce la impone. E se qualcosa che ci par che risulti necessariamente da un processo logico, finisce con l'imporci una contraddizione, non dovremo dubitare e di quel qualche cosa e del processo da cui risulta? O l'eternità non è quella che qui noi immaginiamo che sia, o non deve risultare necessariamente per il nostro Essere.

Nè vale il dire che la variabilità è determinata dalla particolarità delle singole unità, e perciò può coesistere con la identità dell'universo reale. La variabilità esiste soltanto per queste singole unità che la producono, o esiste anche per l'Essere che si concretizza in quelle unità? Nel primo caso, ecco risorgere l'Essere come qualcosa a sè, sottostante al fenomeno; nel secondo, ecco che questo Essere si amplia, si arricchisce di queste variazioni determinate in lui dalle proprie individualità. Perchè mai non dovremmo chiamare sviluppo questo arricchimento?

Perciò, pur ammesso per ora che l'eternità dell'accadere ci spieghi l'assenza di un sommo fine

dell'universo, non pare che ne giustifichi anche la mancanza di sviluppo. Si ritenga pure per ora — ma vedremo che ciò non è vero — che il fine sarebbe già bello e conseguito ab aeterno in un universo che fosse eterno; non per questo l'universo non avrebbe uno sviluppo. Può non esserci un fine della progressiva sistemazione che l'universo fa, dei propri fenomeni; ma ciò non toglie che questa sistemazione possa essere progressiva, cioè ampliandosi sempre più dei nuovi rapporti che in essa creano le elementari spontaneità formanti il sistema. S'intende che ciò implica che l'universo non si riduca tutto ad una pura sistemazione (forma senza contenuto).

Così si salverebbe la realtà del fenomeno, la quale, senza questa continua capitalizzazione che l'Essere fa delle proprie variazioni, andrebbe, io credo, irrimediabilmente perduta. Il fenomeno è nel tempo, e la sua realtà sta proprio, io credo, nel creare il tempo venendo ad essere, cioè arricchendo l'Essere di sè medesimo. Un fenomeno che già preesista, non è fenomeno, o almeno non è quel fenomeno che accade appunto allora, cioè in quelle determinate condizioni di tempo e di spazio, e che perciò non era prima di allora, ma che in quel dato attimo è. Questo reale venire ad essere del fenomeno par che non ci spieghi da una parte la conservazione di esso come passato, e dall'altra la sua previsione come futuro: hanno una esistenza, e quale, ciò che non è, ma fu attuale, ciò che io prevedo, ciò che io pongo come fine della mia azione? Ma vedremo che non è incon-

ciliabile con una tale concezione l'esigenza così del futuro come del passato.

Per ora notiamo che queste esigenze non restano soddisfatte, se si pone la preesistenza del fenomeno nell'Essere al suo accadimento per il soggetto particolare. Così, è vero, il fenomeno, come il complessivo accadere, esisterebbe sempre nell'unità fenomenica dell'universo; ma, se per il soggetto particolare l'accadere attuale del fenomeno consiste nel passaggio di esso dalla subcoscienza alla coscienza, il fenomeno, ricordato come fatto passato o soltanto previsto come fatto futuro o come fine voluto, in che differisce da quello realmente accaduto? Non si può dire nè che è ancora nella subcoscienza, nè che è senz'altro coscienza.

Inoltre, se la realtà del complessivo variare dell'universo sta in un trasferirsi dei singoli fenomeni da un soggetto particolare all'altro, essi fenomeni esistono soltanto per i soggetti sviluppati. Esistono anche, ed in qual modo, per le unità primitive in quanto tali, cioè in quanto non ancora o non più sviluppate in soggetti particolari? Parrebbe di no, se è vero che essi soltanto col trasferirsi dall'uno all'altro dei soggetti « potranno perpetuamente realizzarsi » (p. 254). E allora le unità primitive, di che cosa mai sarebbero unità? Non dell'Essere che anch'esso non è che unità. Ed esse medesime, se, come io credo, non possono realizzarsi in altro modo che sviluppandosi, non sviluppate qual esistenza avrebbero? Nè si può dire che unità primitive non svilup-

pate non ve ne siano, se è vero che i soggetti empirici si dissolvono senza che per questo muoia l'unità primitiva corrispondente che è eterna.

V. Lo sviluppo delle unità primitive e l'arricchimento del passato. — Se però l'universo effettivamente si sviluppa, possono le unità primitive permanere identiche ed eterne, come sopra le abbiám descritte?

I fenomeni non sarebbero più un semplice trasferirsi, ma dei reali accadimenti, delle nuove determinazioni dell'Essere. E queste nuove determinazioni sarebbero prodotte dall'attività interferentesi dei soggetti nel corso del loro sviluppo. Ciascun fenomeno, quindi, prodotto da quel determinato soggetto in quanto l'attività sua incontra la resistenza dell'attività di un altro, viene ad essere, per quei particolari soggetti che lo determinano, nel momento stesso della sua propria determinazione. Viene ad esistere anche per gli altri soggetti che, pur non determinando quei dati fenomeni, sono anch'essi in via di sviluppo? È chiaro che per questi ultimi quei fenomeni non potrebbero che prendere posto nella subcoscienza, come del resto, una volta avvenuti, cadono anche nella subcoscienza dei soggetti determinanti. E nella subcoscienza dei soggetti che pur non li hanno prodotti, quei fenomeni prendono posto in quanto sono, col loro accadere, determinazioni dell'Essere che è sempre lo stesso unico Essere, che è nella coscienza di tutti i singoli soggetti. Di qui la possibilità che gli uni (i produttori) e

gli altri (non produttori) soggetti ritornino a conoscere o conoscano quei fenomeni in quanto già avvenuti, cioè in quanto passato: i fenomeni costituenti la subcoscienza dei soggetti sarebbero i fenomeni passati, e la subcoscienza sarebbe data appunto dal passato. S'intende, però, che questo passato non può ridiventare attuale nella coscienza se non attraverso un nuovo fenomeno; il ridivenire attuale importa un atto che non può essere che nuovo: per gli uni l'atto del ricordare, per gli altri dell'apprendere. Cosicchè l'apprendere di un soggetto si riduce al ricordare di un altro; perciò l'apprendere e il ricordare che si diversificano per i singoli, si identificano nel seno dell'accadere universale; ma non per questo l'apprendere, o il ricordare, esaurisce l'accadere. Esaurisce soltanto l'accadere passato, ma anche soltanto nell'esaurirlo crea nuovi atti. Nè sono i soli questi nuovi atti creati: se l'apprendere o ricordare sono un fare, il fare non è soltanto apprendere o ricordare: è anche creazione dell'apprensibile o ricordabile.

Dunque l'Essere, da che è stato — ed è stato sempre, perchè non poteva non essere —, è stato reale, cioè molteplice, perchè il non essere reale sarebbe stato lo stesso che il non essere. Ma ciò non dice che in quanto reale si sia anche conservato lo stesso, cioè non abbia ampliata la propria realtà. È contraddittorio questo ampliamento? Non crediamo. Sarebbe contraddittorio un ampliamento dell'Essere in quanto puro Essere formale, cioè un ampliamento della forma: non è contraddittorio un ampliamento del contenuto, se è vero

che il contenuto dipende dalla spontaneità. Il contenuto è continua creazione nel seno dell'Essere. E creatore è il sentimento. Crea dal nulla? No, perchè crea dall'Essere e nell'Essere che lo costituisce; ma una spontaneità che non creasse, non sarebbe spontaneità; una spontaneità che creasse solo togliendo all'altra ciò che crede di creare, in realtà non creerebbe, vivrebbe in una continua illusione.

Ma questa spontaneità creatrice viene mano mano perdendo questa forza di creazione, cioè il suo sviluppo si viene mano mano smorzando, finchè tutto lo sviluppo conseguito, almeno apparentemente, si disperde. L'unità spontanea torna, diremo, in uno stato virtuale che ha però anch'esso la sua realtà, e deve averla, se è vero che l'Essere non può essere che reale, cioè deve rimaner sentimento, pur cessando di essere ragione. Questa realtà sentimentale della virtuale spontaneità del soggetto dissolutosi può tornare ad essere la stessa di quella che era prima del suo sviluppo? No, se ammettiamo che la realtà si sviluppi. Se le unità primitive ed eterne sono sistemi con un minimo di organizzazione, e se il sistema unico e l'organizzazione somma, di cui quei primi sono la sola possibile attuazione, sviluppano sempre più il proprio contenuto che non è possibile che vada perduto, è chiaro che quelle unità primitive, quando saran tornate ad avere soltanto quella realtà in cui si fissa e si riflette la eternità dell'accadere, dovranno di detto ampliamento del reale avere in sè una traccia, generatrice di nuovi ampliamenti. Giacchè il fenomeno che è reale

in quanto è sentimento, è attuale in quanto il sentimento si sviluppa, cioè afferma la propria spontaneità. E perciò, se nell'attualità sua non può affermarsi che nei soggetti empirici, nei corpi esistenti; nella sua persistente ed eterna realtà non può non essere nella stessa realtà di sentimento che costituisce la virtualità del soggetto.

Così il complesso di queste virtuali unità primitive costituisce il passato nella sua potenzialità generatrice del presente, e pone l'eternità dell'accadere, cioè della realtà come necessaria forma del fenomeno, che, nella individuale concretezza del suo essere, non esiste sempre, ma viene ad essere e passa, e passando rientra anch'esso nella formale eternità del reale.

La realtà forma del fenomeno, abbiamo detto? Ebbene sì. Se l'Essere è la necessaria forma del sentimento nell'affermarsi che questo fa come spontaneità, cioè come realtà dell'Essere, la realtà, cioè la spontaneità, cioè il sentimento, è la necessaria forma del fenomeno. Cioè: perchè ci sia fenomeno, deve esservi l'attività spontanea e perciò particolare che lo produce. Soltanto la forma così è eterna, e l'Essere e gli esseri sono eterni solo in quanto forma. Così eterno l'Essere, ma solo in quanto funzione del sentimento; eterna la spontaneità, ma solo in quanto funzione del fenomeno. Ma continuo principio sia l'uno che l'altra in quanto attuandosi nel fenomeno singolo. Forse soltanto così noi possiamo intendere che « l'esperienza non è riducibile a razionalità pura, non è risolvibile in un processo logico, perchè implica

dei cominciamenti assoluti, delle spontaneità essenzialmente a-logiche » (p. 92). Quali sarebbero questi « *cominciamenti assoluti* », se non fossero i fenomeni, se i fenomeni stessi, nella loro singolare essenza, non fossero mai cominciati? Cominciare soltanto per la coscienza chiara e distinta di alcuni singoli individui, mentre si è già prima esistente nella coscienza chiara di altri individui, non è un cominciare assoluto.

VI. Come è possibile che l'infinito si aumenti.

— Pare, adunque, che la realtà fenomenica debba essere un eterno cominciare di fatti nuovi: nuovi non solo per i soggetti che li compiono, ma anche per l'Essere in cui si compiono. È chiaro, però, a quale inconveniente andiamo incontro affermando lo sviluppo dell'universo e il conseguente progressivo ampliarsi delle unità primitive che lo costituiscono. Se il fenomeno che viene ad essere, prima *assolutamente* non era, non siam costretti ad ammettere che ci fu un tempo in cui queste unità primitive non racchiudevano virtualmente alcun fenomeno? E non verremmo quindi ad ammettere che l'universo sia cominciato appunto col primo fenomeno, e che perciò anche l'universo sia cominciato e insieme con esso quindi anche l'Essere che senza l'universo sarebbe nulla?

Io credo che ci sia modo di uscire da questa antinomia, negando che l'affermazione del fenomeno come reale e quindi nuovo accadimento porti alla necessità di un primo fenomeno. L'Essere ci fu sempre, e quindi ci fu sempre la sua

molteplice realtà con la conseguente realtà dei fenomeni. Questo certo ci porta alla affermazione della numerica infinità dei fenomeni ed alla domanda quindi se ad un numero infinito possano nuove unità fenomeniche venire ad aggiungersi senza negare quella infinità. È questa una reale difficoltà, in cui ci imbattiamo e che forse deve esser risolta avendo presente che l'Essere è unico e molteplice. In quanto unico, la sua infinità non consente aggiunzioni e quindi non consente sviluppi; in quanto molteplice, la sua infinità sta nella creazione di sempre nuove unità. Perciò la insolubilità di quella antinomia sta in un ingiustificato trasferimento del carattere di una forma dell'Essere all'altra forma.

Non è vero adunque che contro una concezione evolutiva dell'Essere « si taglia corto con questa semplice osservazione: che sino ad ora è già scorsa un'intera eternità, e cioè un tempo infinito; e che dunque tutto ciò che può e che deve accadere, deve già essere accaduto » (1).

Perciò l'antinomia resta sempre unica ed essenziale tra queste due forme, unità e molteplicità, ed ogni chiarimento ed approfondimento che si voglia dare della realtà, non può che cercar di risolvere o chiarire questa. E in questo senso io credo sia notevolissimo il tentativo di costruzione fatto dal V.

Ma ancora: se l'infinità del molteplice sta appunto nel continuo infinito aggiungersi di nuove

(1) Schopenhauer - *Il mondo come volontà e come rappresentazione* - Trad. it., Perugia, 1913, p. 404-05.

9

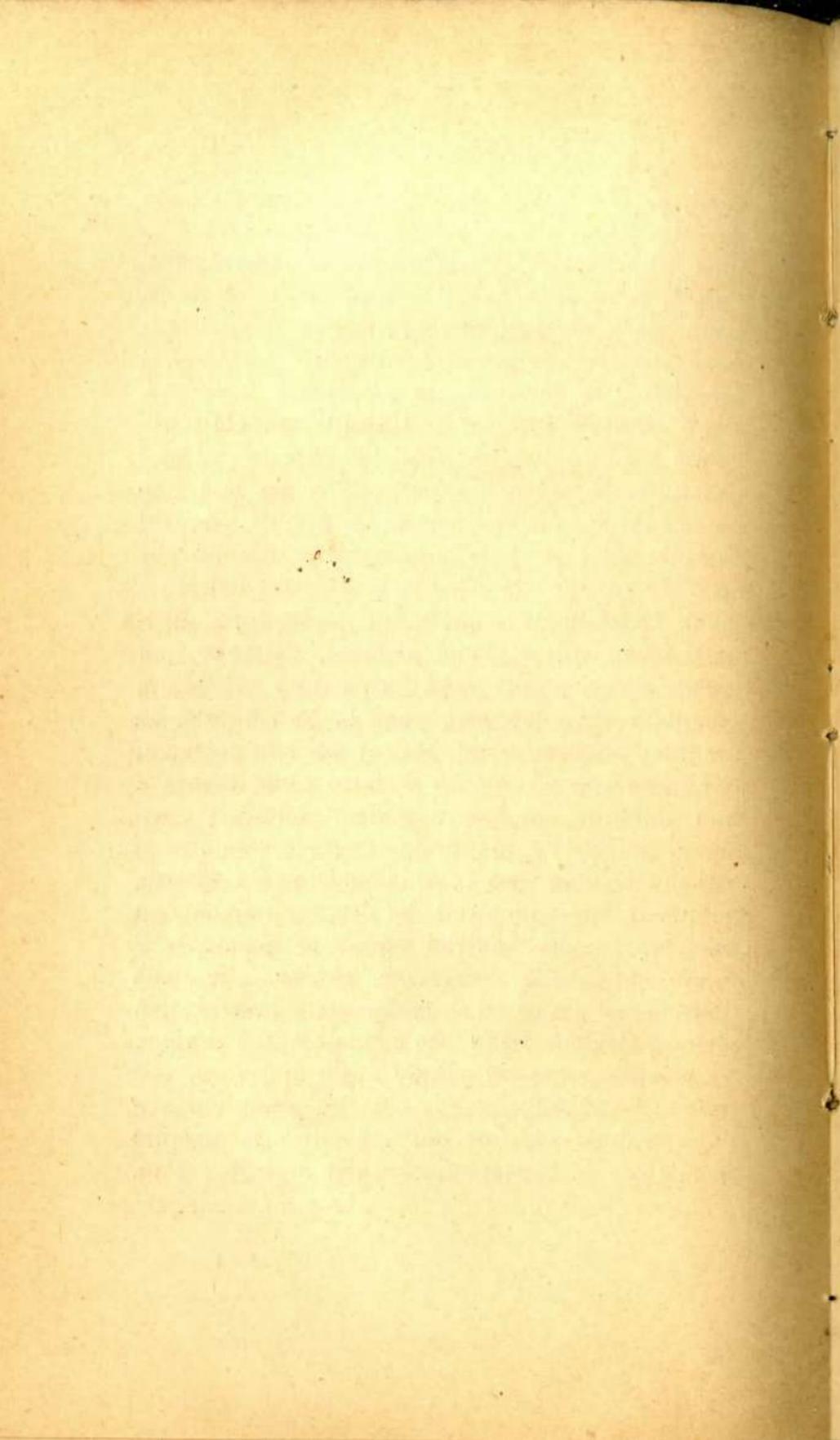
unità, e se la molteplicità dell'Essere si risolve in una infinita molteplicità di spontanee unità primitive; non dovremo ritenere che anche in questa infinità vengono continuamente ad aggiungersi nuove spontaneeità? Nuove spontaneeità che sarebbero create dalle preesistenti e che verrebbero colla loro presenza ad arricchire l'universo che così si ampliirebbe continuamente di nuovi fenomeni e, insieme, di nuovi principi. Così l'Essere, in quanto molteplice, sarebbe in un continuo processo di autocreazione, cioè in una necessaria continua affermazione della propria molteplicità, fatta proprio dagli elementi che questa molteplicità costituiscono. Laddove, in quanto unico, le sempre nuove relazioni, nascenti come fenomeni tra i sempre nuovi suoi principi, egli affermerebbe sempre come sue proprie nella infinita ed immutabile eternità sua. Così il processo dell'Essere, affermate sempre più l'unità sua di fronte al suo moltiplicarsi perenne, si presenterebbe in realtà come lo stesso processo del conoscere che è indefinita semplificazione e complicazione. Così anche l'infinita unità si aumenta, appunto perchè è unità di una molteplicità che non finisce mai di moltiplicarsi (1).

9

In tal modo, io credo, diamo all'individuo una reale potenza creatrice, che, nella dottrina del V., mi pare illusoria. I soggetti, infatti, mentre si affannano ad esplicare la propria attività, ad espli-

(1) Per la ragione di questo scambio dei caratteri dell'Essere cfr. il cap. V.

carsi, e, nella persuasione di contribuire ciascuno per suo conto alla creazione del reale, attraverso un continuo sacrificio della propria individualità, raggiungono consapevoli la propria dissoluzione, tanto più soddisfatti, quanto più han dato dell'opera propria alla rinnovazione dell'universo, si sarebbero, in tutto questo affannarsi, ingannati. Vano affanno il loro: essi non fanno col particolare sistema di fenomeni che ciascuno di essi costituisce, e col meno particolare, ma non universale sistema che insieme con altri soggetti ciascuno di essi viene a formare, non fanno che spostare di poco la periferica centralità dei fenomeni. Quando della vanità di questo loro affannarsi i soggetti si siano persuasi, debbono, per ineluttabile necessità della loro natura spontanea, continuare a svilupparsi, pena la loro morte, ed essi non possono voler morire; ma non potranno che agire con un sorriso scettico sulle labbra e non potranno che essere fondamentalmente egoisti, se anche la loro azione dovrà essere necessariamente altruistica. Fondamentalmente egoisti, perchè il fine sommo della propria attività non può essere che l'attività stessa in quanto propria. Con quella correzione, invece, che della dottrina noi crediamo si debba fare, l'individualità viene a risultare nella luce che le tocca, e si viene a giustificare quella febbrile ansia di lavoro, che prende i soggetti, quanto più alto giungono nell'ordine dei reali, cioè più attingono la propria natura con la consapevolezza del proprio essere.



CAPITOLO IV.

Lo sviluppo e i sistemi parziali dell'universo

I. I sistemi parziali della realtà e il profitto della loro storia. — Pare adunque che il Tutto possa e debba svilupparsi. Che dire dei sistemi parziali concorrenti a formare questo Tutto? Senza dubbio, secondo il V., essi sono sviluppabili. Il loro essere, anzi, che è la loro particolarità, si può dire che consiste nel loro sviluppo; senza sviluppo non ci sarebbe particolarità. Perciò, « all'Essere, all'universo considerato nella sua unità suprema, son del pari essenziali.... la tendenza di ciascun soggetto a svilupparsi e la mancanza di uno sviluppo nel sistema come tale » (p. 243). Però, non ostante che « l'esigenza pratica del soggetto particolare tende a sviluppare il soggetto *indefinitamente* nel tempo » (p. 245), pure non può dirsi che lo sviluppo del soggetto, come di ogni parziale sistema dell'universo, sia indefinito e perciò continuo. Deve escludersi che « una qualsivoglia parte del Tutto possa, o conseguire

una perfezione ultima perpetua, o andarsi perfezionando all'infinito » (p. 255).

Per escludere la perfezione ultima, basta considerare che la realtà dell'Essere sta nell'accadere e quindi nell'ininterrotto prodursi dei fenomeni e svilupparsi dei soggetti, e che quindi finirebbe l'Essere dei soggetti, tosto che ne finisse l'accadere, e l'accadere finirebbe, quando essi avessero conquistata una perfezione ultima.

Ad escludere poi non solo questa perfezione ultima, ma anche un perfezionamento all'infinito, sta il fatto che, « come ogni soggetto, così ogni società, ogni sistema limitato muore prima o poi » (p. 255). Però il fatto non basta; bisogna dimostrare che esso è veramente quel fatto, si accorda coi principi posti e consegue da essi; bisogna dimostrare che ogni sistema limitato debba morire. E la dimostrazione di questa necessità, secondo il V., si ha considerando che « le singole persone [e quindi anche i sistemi parziali dell'universo] essendo soggette ai vincoli d'una causalità necessaria e quindi afinale, non possono essere che transitorie » (*Mass. Problemi* p. 225). Ora veramente la causalità afinale forse può spiegarci a posteriori perchè ciascun soggetto si dissolva, ma non vedo come possa dirci a priori che ciascun soggetto debba dissolversi.

Potrebbe forse, per i soggetti, dirsi che, siccome le unità primitive sono infinite, laddove i soggetti sono in numero finito, e siccome ciascuna unità tende a sviluppare la propria spontaneità, a divenire un soggetto, così è naturale che, sotto la pres-

sione della infinita schiera di unità tendenti a svilupparsi, le già sviluppate si dissolvano, perchè il loro contenuto divenga quello delle nuove che si affacciano a vivere. Io credo che sotto la apparenza persuasiva di questo argomento si nascondano gravi difficoltà. Se l'Essere esiste sempre attuato, per l'essenziale sua natura logica, nelle fenomeniche determinazioni sue, e se la realtà dei fenomeni non sta che in un perenne trasferirsi delle determinazioni fenomeniche dall'uno all'altro dei soggetti, non dovrebbe l'Essere realizzare ab aeterno la propria essenza e attuarsi in soggetti, il cui sviluppo quindi non potesse consistere in altro che in un continuo reciproco cambiamento di contenuto? Come e perchè mai esisterebbero questi soggetti virtuali? Non sarebbero un ostacolo alla natura logica dell'Essere, in quanto costituirebbero una sua non attuazione?

Limitiamoci dunque per ora ad accettare la morte dei soggetti e dei sistemi parziali come fatto, giacchè non ci risulta come necessità. Ne consegue che una qualsivoglia parte del tutto non possa andarsi perfezionando all'infinito? Perfezionarsi è, in fondo, pel V., « profittare della storia passata » (p. 255). Or, se ammettiamo che una parte del Tutto debba morire, cioè finire di svilupparsi, perchè altra parte si sviluppi, è chiaro che la parte morta, in quanto è quella tale parte, non può oltre perfezionarsi, perchè o non c'è più, o è ricaduta nello stato di assenza di sviluppo; se mai, potrà ricominciare da capo a svilupparsi. E il ricominciare dallo stesso punto non è, o almeno

può non essere, svilupparsi sempre più, sempre oltre. In breve, si profitta della storia finchè si vive; morti, non si profitta più, e quindi non ci si perfeziona più.

Questo, però, sarebbe vero, se chi dà la storia di cui profittare e chi ne profitta e perciò si perfeziona, fossero la stessa individualità, la stessa parte del tutto. Ma forse può essere altrimenti, come il V. stesso ci fa intendere. « Una società di soggetti, che vive ben più a lungo d'un soggetto, può correlativamente trarre dalla storia un ben altro partito [che non un soggetto singolo]. Ma, come ogni soggetto, così ogni società, ogni sistema limitato, muore prima o poi. E con la morte di un sistema svanisce, *per i soggetti elementari che lo compongono*, la possibilità di ricavare un ammaestramento dal passato » (p. 255). Ora che quel sistema, quella società di soggetti, se ammettiamo che deve morire, non può, come quella data società, quel dato sistema, profittare più della storia e quindi perfezionarsi, pare chiaro. Ma, nell'ultimo dei periodi riportati, il V. parla della perfettibilità non del sistema stesso, ma dei soggetti elementari che lo compongono; cioè a profittare della storia non si trova il sistema che muore, ma i soggetti elementari di quel sistema. La storia è del sistema, il profitto ricavato è dei suoi elementi. Perchè venga a mancare, insieme con la morte del sistema, anche questo profitto, bisogna ammettere che, insieme col sistema, muoiano anche i soggetti che lo componevano e così la storia di esso assolutamente si perda.

Questo presupposto, secondo me, è ingiustificato. Che cosa intendiamo per storia di un sistema? Innanzi tutto è necessaria una distinzione. Quando noi uomini parliamo di storia nostra, umana, intendiamo affermare con quel nome il complesso delle cognizioni, *che noi abbiamo*, dei fatti che l'umanità ha compiuti o subiti nella sua vita. Perciò parliamo anche di un'epoca preistorica, cioè, di un'epoca, in cui l'umanità non si curava di ripensare i propri fatti passati e di tramandare quelli presenti. Ma è questa cognizione la storia, sia pur soltanto della umanità? Mi par lontano dal pensiero del V. il limitare in tal modo la storia. La storia, attuale sapere umano, non è tutta la storia dell'uomo; è soltanto quella parte che, della storia umana, la ragione ha resa esplicita. La maggior parte della storia umana è purtroppo fuori del sapere storico; quanto tutti i giorni veniamo mettendo alla luce circa i fatti di un remoto o prossimo passato ampliando così il nostro sapere relativo a noi stessi, non era meno parte della storia prima della nostra esplicita cognizione di esso. Si risolvano o non si risolvano in pensiero questi fatti, ci siano o non ci siano stati consapevolmente tramandati, essi formavano la storia anche prima che noi attualmente li pensassimo o ripensassimo come fatti passati. Tutto ciò che avviene entro i limiti di un sistema (limiti, si intende, relativi, e perciò estensibili a tutto l'universo in una compiuta cognizione del sistema), fa parte della storia di quel sistema; la storia di un sistema è tutto il suo passato e nient'altro che questo.

Ora il dissolversi di un sistema non è che il cessare delle relazioni, che lo stabiliscono collegando in un certo modo un certo numero di elementi. Con questo cessare delle relazioni, cessa anche, si cancella la storia che la vita di quel sistema che si spegne, avea scolpita nella realtà; si annulla anche il suo passato? No, si spegne la vita, ma non muore la storia di quella vita che si spegne. Infatti, gli elementi di quel sistema, essendo i termini delle relazioni in cui il sistema consisteva, conserveranno in sè le tracce di esse, anche dopo che queste relazioni, come tali, più non esisteranno. Se anche poi vogliamo ritenere che gli elementi di quel sistema non erano altro che le relazioni stesse che lo costituivano, viste nella reciproca loro implicazione, allora il morire del sistema importa, sì, insieme col morire delle proprie relazioni, anche il morire dei propri elementi, ma importa necessariamente anche, nello stesso dissolversi di quelle relazioni ed elementi, il ricostituirsi di nuove relazioni ed elementi, nascenti da e su quei primi. E ciò, perchè in quest'ultima ipotesi noi concepiamo l'essere come relazione, e se al cessare di una relazione non sottentrasse immediatamente un'altra, si avrebbe un cessare dell'essere, il che non è possibile.

Così, in tutti i casi, siano gli antichi elementi che perdurino a vivere e quindi a formare nuovi sistemi, siano i nuovi che nel loro venire ad essere costituiscano le relazioni di nuovi sistemi, sempre le relazioni del sistema scomparso faranno parte delle condizioni presupposte da questi nuo-

vi sistemi; cioè questi nuovi sistemi dovranno necessariamente profittare della storia del precedente sistema, che è quindi, in parte, anche la loro storia.

Morire della storia, annullarsi del passato, sarebbe dissolversi della realtà, e la realtà non si dissolve. Perciò possiamo per ora dire che muoiono i sistemi in quanto particolari; ma che, come di un sistema non si scrive la storia, se non quando lo si è superato, così della storia di esso non si profitta se non nella parte in cui è morto; nel resto la storia di quel sistema non c'è ancora: dei rapporti costituenti la vitalità sua attuale egli soltanto vive, non profitta.

Perciò è vero che « la storia dell'uomo risale a ieri »; ma non è vero che « quella di l'altro ieri è perduta per noi », non è vero che « quella di oggi, se servirà domani, sarà perduta per le formazioni di posdomani » (p. 255). Non è vero che « tutto il nostro lavoro sarà stato invano », perchè non è vero che, « quantunque non sia mai per venire un tempo in cui un lavoro più o meno analogo non si compia, in ogni modo il nostro lavoro non aiuterà per niente i lavori analoghi successivi, come non fu aiutato per niente dai lavori analoghi che lo precedettero » (p. 247). Il sistema umanità non poteva aver luogo, non ebbe luogo senza i precedenti sistemi animali e naturali in genere, dalla cui scomposizione nacque. E tenne perciò conto nel suo nascere della storia di questi. Si può affermare o negare che un qualche cosa di assolutamente nuovo sia sopravvenuto

a cementare questa nuova composizione di elementi; ma non si può in alcun modo negare che della storia dei precedenti sistemi abbia profittato il sistema uomo. E così domani non potrà dissolversi questo sistema umano, senza che da esso non nascano altri sistemi che necessariamente avranno registrato nel loro essere la storia del loro progenitore scomparso.

Può per ora concludersi, che, siccome l'unico modo di profittare della storia è quello di tener conto del passato, e siccome non è possibile che un qualche sistema mai, muoia senza che del suo esser passato non si tenga conto, così non può dirsi che una qualche parte del tutto sia mai stata invano, sia scomparsa senza traccia, non abbia di sè fatto trar partito a qualch'altra parte.

Ma può dirsi: Se ciò è vero per gli immediati elementi di un sistema scioltesi, e concorrenti a formare un nuovo sistema, non è più vero, nel caso della dissoluzione di un sistema che subordini a sè altri sistemi, per gli elementi di questi ultimi. In tal caso la storia di ciascuno di questi sistemi subordinati è, nella peculiarità propria di ciascun sistema, perduta per i propri elementi, perduta quindi per ogni possibile ricostituzione di sistema, e perciò assolutamente perduta. Giacchè gli elementi disgregantisi e tendenti a formare uno o più nuovi sistemi, sono gli elementi del sistema più semplice e perciò sopraordinato, elementi quindi spogli di quelle complicazioni le quali soltanto li fanno divenire elementi costitutivi di quei sistemi subordinati. Se domani, mettia-

mo, la vita animale vien resa impossibile sulla terra per la mancanza di una delle condizioni necessarie di essa, il maggiore sviluppo animale, che, poniamo, gli animali vertebrati han conseguito, non servirà a nulla nella ricomposizione di un qualsiasi sistema che i disgregati elementi del sistema sensitivo ricomporranno o tenteranno di ricomporre fondendosi con altri. Non varrà a nulla, perchè esso sviluppo ha un valore soltanto per la vita sensitiva, tolta la quale, quel gruppo di relazioni è tolto senza residuo. È vero; l'esistenza della vita animale sulla terra conterà nella formazione del nuovo sistema che dalla dissoluzione di essa verrà fuori, perchè quegli elementi organici che domani non saranno più senzienti, si troveranno solo in grazia della vita animale stessa ad esser composti in un certo modo e quindi ricomponibili in un cert'altro; ma devesi anche da ciò concludere che quei perfezionamenti di vita senziente, rappresentati dalle superiori specie animali, contino qualche cosa anche essi, quando il senso più non sia?

Così si dica, nell'eventuale scomparsa della vita in genere, per la vita animale; così, nell'eventuale dissolversi della terra, per la vita terrena in genere; così, nell'eventuale dissolversi dell'energia dell'universo, per ogni forma di essa energia.

Rispondiamo: Quel maggiore sviluppo di vita sensitiva, per tornare alla prima delle ipotesi fatte, se non dovuto, è certo accompagnato da una maggiore complicazione di vita in genere. E se, come abbiamo ammesso per ipotesi, la vita permane

nello scomparire del senso, di questa sua maggiore complicazione non potrà non tener conto — e il tener conto, per ora, dobbiam ritenere che sia sempre un profittare — il nuovo sistema che nell'ambito della vita da quegli elementi, una volta capaci ed ora incapaci di senso, verrà fuori.

II. Morte e sviluppo. — Ma ci si può ancora obiettare: Concediamo pure che gli elementi costitutivi dei singoli sistemi possano indefinitamente profittare della storia dei sistemi stessi cui appartennero. Ma non vorrete certo negarci che questi sistemi, se veramente muoiono, non profittano più della loro storia; c'è qualche cosa che si spegne senza traccia e che quindi perde assolutamente quel qualsiasi grado di sviluppo raggiunto; questo qualche cosa è il sistema per sè medesimo.

Se quest'ultima conclusione fosse vera, anche la concessione fattaci dovrebbe essere ritirata, cioè non sarebbe più vero che i singoli elementi di un sistema, al morire del loro sistema, dovrebbero tener conto della storia di questo. Non sarebbe vero, perchè detti elementi non potrebbero tener conto che proprio di quelle relazioni che costituiscono il sistema e che con esso si spengono. Eppure abbiamo dimostrato che essi non possono non tenerne conto. Ci pare di trovarci in un'antitesi inconciliabile, da cui dovremmo concludere che il sistema muore, ma non si annulla neppure come sistema nel suo morire. Vediamo se e come l'antitesi è superabile.

L'universo è tutto un immenso policentrico si-

stema di fatti che sono fatti appunto in quanto costituiscono quel sistema, emanando dalla singolare spontaneità attiva di ciascun centro nella necessaria determinazione di resistenza della opposta spontaneità. Ogni fatto quindi è una relazione; una delle innumerevoli relazioni che costituiscono il sistema che diciamo universo. E in quanto consideriamo ciascun fatto *soltanto* come un fatto dell'universo e nulla più, esso deve implicare soltanto la relazione, per cui si riconosce identico a ciascun altro fatto, la relazione dell'Essere. Ma subordinati a questo immenso sistema di relazioni, di fatti di essere, altri parziali sistemi si stabiliscono nella identità di più determinate relazioni. L'Essere necessariamente si determina nei fatti, e i fatti, in quanto determinano l'Essere, convengono e disconvengono nelle determinazioni, cioè formano sistemi distinti di relazioni determinate, fondendosi a loro volta nel sistema dell'Essere indeterminato e indistinto.

— Se adunque il sistema parziale non può essere altro che un complesso di relazioni identiche determinantisi nelle diverse individuazioni di esse, che cosa può voler dire il morire di questo sistema? Evidentemente soltanto un cessare della identità di quelle relazioni, la quale identità, si badi bene, non fu mai schietta ed assoluta identità, fu sempre identità determinantesi nelle individuazioni. Cessare non delle relazioni, ma della loro identità: ciò, in altre parole, vorrà dire che un sistema morendo non può che metter capo a nuovi sistemi, non può che o negarsi come sistema

unico, e quindi elevare la precedente determinazione della propria identità a identità, la precedente individualità elementare sua propria a sistema, o porre la propria identità come individualità elementare di un superiore sistema. Si intende che, nel primo caso, l'individualità non in quanto tale diventerà sistema, ma, al contrario, in quanto si rinnegherà per ricercare, in sè medesima o in una possibile fusione con altre individualità, quella identità, dalle cui determinazioni dovranno risultare le nuove individualità. Nel secondo, la identità dovrà rinnegarsi come tale, e dovrà quindi porre e cercare quelle determinazioni coordinate, sottostante alle quali risulterà una nuova identità.

In altro modo non ci è dato concepire la morte di un sistema. Se noi pensassimo che non la identità muore, ma la relazione stessa, insieme col sistema morrebbe una parte della realtà presa nella sua eterna immortale essenza di relazione, di essere. Se l'Essere è policentrico, cioè è essenzialmente relazione, distruggere una relazione è distruggere l'Essere, cioè far che l'Essere non sia. Perciò veramente nulla si distrugge assolutamente, nulla muore: neppure quella identità di relazione, che veramente come identità non è mai esistita, se è vero che sempre la relazione che la racchiudeva, dovette determinarsi e quindi individuarsi. Il che vuol dire che quella identità determinatrice del sistema non è assoluta, ma relativa; non esiste in sè, ma in altro: non è per sè medesima un fatto, ma esiste soltanto nel fatto che la determina. E perciò appunto può morire: non è un morire

il suo, è un riconoscere l'inesistenza di ciò che mai non fu. Bisogna persuadersi: se il tempo è una forma della realtà, ciò che avvenne nel tempo non può perdersi del tutto, senza che tutta la realtà non si perda.

Ma è facile obbiettarci: Se neppure l'identità muore, perchè veramente non viveva, non viveva neppure il sistema che da essa era determinato. Ogni parziale sistema della realtà è un inesplicabile inganno. Confesso che la difficoltà non è leggera e tocca le intime radici del divenire. È relativo il morire del sistema, come è relativa la sua vita. Chi mai sa dirci dove cominci e dove finisca, p. es., il sistema di fenomeni che diciamo vita? E l'imbarazzo, in cui questa domanda ci pone, che cos'altro significa, se non che, quando noi ci facciamo a determinare qual è la relazione fondamentale identica che costituisce il sistema, siamo spinti dall'una parte a risalire alla più semplice relazione a quella di essere e quindi a negare la parzialità del sistema, dall'altra a discendere verso la concreta, singolare determinazione del fatto, e quindi a negare il sistema? Noi solo in questi due poli, l'individuo e il tutto, presi nella loro antitetica opposizione e nella loro ineliminabile reciprocità, ci acquietiamo. Necessità della natura razionale in quanto nostra o della natura che è ragione? Non è qui il caso di discutere; per me, e credo anche per il Varisco, necessità della natura che è ragione. Quindi un sistema parziale della realtà è sempre un artificio; il riconoscimento della esistenza di tal sistema è una limitazione di

questo inscindibile e non fermabile processo della realtà. Limitazione non arbitraria nè determinata soltanto da bisogni pratici umani, ma oggettiva e fissata dal complesso delle relazioni racchiudentisi nelle individualità; ma pur sempre limitazione. E perciò quindi negazione, non dissimulata ma pur sempre negazione, della continuità di complicazione e di successione del processo della realtà. Il morire di un sistema non è che lo spostarsi di questi limiti sia nella complicazione che nella successione dei fatti. Fatti, che, ricordiamoci, si incentrano in quelle spontaneità primitive, di cui sono sempre emanazioni, e che costituiscono le insuperabili individualità, di cui abbiám riconosciuta l'eternità.

Un sistema, quindi, non muore mai di un colpo: va continuamente morendo... Quando altrimenti ci appare, dobbiamo attribuire ciò ad una nostra individuale, falsa concezione del sistema. Quando un breve scrollar, all'apparenza almeno incurante di noi e dei bisogni nostri, un breve scrollar di un piccolo tratto della superficie terrestre distrugge una intera città, e distrugge quindi quel sistema di uomini, fino a ieri ben determinato nella esistenza sua dalla vitalità di questi, ebbene la natura non ci ha colpa. Abbiám colpa soltanto noi che abbiám posto i limiti del sistema dove quella tale complessità di relazioni, da cui abbiám detto che essi devono essere determinati, non solo non richiedeva che si ponessero, ma anzi richiedeva che non si ponessero. Se avessimo saputo far i conti anche con la terra, su cui ergevamo la no-

stra città, ci saremmo ben preparati a morire al momento opportuno; del nostro sistema cittadino quella terra e quella scrollatina erano un elemento necessario, e non ce ne eravamo accorti. Quando domani conosceremo la presenza di questo elemento, state ben sicuri che ne terremo conto nella creazione di quel sistema che diciamo città. Ciò, credo, serve anche a dimostrare che la determinazione teoretica dei sistemi può non essere affatto il risultato dei nostri bisogni pratici, ma cerca sempre di tener conto della oggettiva esistenza dei fatti da chiudere in sistema.

E se consideriamo come un sistema l'individuale corpo organico, in cui e attraverso cui ogni vivente manifesta l'attività sua, il suo morire naturale non è che un progressivo spostarsi dei limiti del sistema: la vitalità abbandona sempre più gli organi che quindi sempre più diventano inerti. Per la morte violenta, invece, in istretta connessione con l'organismo e quindi a formare un solo sistema con esso, sta anche quell'elemento che determina la morte, e la non considerazione del quale ce la fa giungere imprevista.

Di nulla adunque può dirsi che non tenga conto della storia sua diretta o indiretta. Non dei singoli elementi di un sistema, che, nel permanere attraverso la disgregazione del sistema, non possono spogliarsi delle relazioni che già in questo vissero. Non dei sistemi stessi, perchè il loro è un perenne morire, e, concepiti in una statica conservazione di relazioni identiche, mai non vissero e perciò neppure possono morire.

III. La forma attuale dell'universo, come sistema parziale. — Che l'universo intero poi debba profittare della sua storia, che è nient'altro che la storia delle relazioni che i soggetti creano tra loro, risulta evidente da quanto abbiám detto. Se l'universo non può non svilupparsi, cioè non aggiungere nuovi fenomeni a quelli che già furono, non può di questi, pur salvando la spontaneità dei soggetti, non tener conto, per lo meno in quanto i primi si aggiungono ai secondi.

Perciò un eventuale dissolversi dell'attuale forma dell'universo, uno spegnersi dell'energia come ultimo termine della sua progressiva degradazione, non può mai esser concepito come un assoluto distruggersi dell'universo; il distruggersi di esso sarebbe il cessare dell'accadere, cioè il cessare dell'Essere, il non essere dell'Essere. Perciò sempre una nuova forma del sistema dell'universo dovrà nascere dalla forma che muore, e la cui morte è, come quella di ogni parziale sistema — la parzialità qui sarebbe non della complessità ma della successione — necessariamente graduale, cioè veramente inesistente come morte.

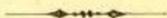
Questa nuova forma non può non tener conto delle massime e delle più remote complicazioni, che, da quegli elementi formanti il massimo sistema, sono state assunte, in quanto costitutivi di parziali e complessi sistemi subordinati. Se qualche cosa accade, e se questo accadere è l'Essere, l'Essere non potrà spogliarsi mai di quanto è accaduto, senza spogliarsi insieme dell'accadere, senza cioè annullarsi, il che non può. Che quanto è

accaduto, sia ragione unica dell'accadere, non diciamo; ma che l'accadere non sia possibile senza l'accaduto, è innegabile, se si pensa che l'accadimento attuale non è che l'attuarsi di una relazione di tempo, cioè di prima e di ora. Sopprimete il « prima », e non c'è più l'« ora ». Ora io non so, se l'accaduto si risolve tutto nel « prima », e l'accadere tutto nell'« ora », e se quindi l'unica realtà sia il tempo; non so, se questo debba intendersi come la « durata » bergsoniana o come puro atto sintetico a priori del divenire; ma se con tal durata o atto sintetico, mentre tutto vogliam ridurre a tempo, nella foga entusiastica di questa riduzione, sopprimiamo il « prima », anche l'« ora » se ne va, e insieme con esso il tempo, e, con il tempo, tutto. Se l'accadimento richiede il presente, non può fare a meno del passato, cioè deve tenerne conto.

Ciò che diciamo pel futuro, dobbiamo dire pel passato della attuale forma del sistema dell'universo. Qualunque sia stata la forma, che, prima dell'attuale, l'universo abbia avuta, non è possibile che della sua storia, cioè dello svolgersi di essa, il costituirsi della attuale forma non abbia tenuto conto.

Ed io credo, affermando ciò, di essere perfettamente nello spirito della dottrina del V.. C'è, sì, in questo ordine di relazioni successive necessariamente determinate dalle precedenti, c'è da aver presente la spontaneità dei soggetti; ma questi possono operare soltanto entro i limiti delle relazioni causali; cioè la loro spontaneità non solo

non può essere distruttiva dei fenomeni precedentemente compiuti, ma deve anche, nella propria esplicazione, tener conto di essi. Non tenerne conto sarebbe lo stesso che distruggerli, e la spontaneità può e deve essere creatrice, ma non può e non deve essere distruttrice, e creatrice veramente è, solo se non distrugge. Ciò che fu una volta, dovrà in qualche modo essere in eterno: il suo essere importa anche il rimanere in eterno elemento determinante della realtà nel suo fenomenico accadere.



CAPITOLO V.

Il fenomenismo dell'Essere e il perfezionamento dell'universo

I. Passato e futuro come determinazioni dell'Essere. — Dell'affermata permanenza dell'accadimento nell'accaduto ci persuaderemo sempre meglio, se guardiamo un po' direttamente in che cosa consiste il fenomenismo dell'Essere.

Che l'Essere sia fenomenico non può significare altro se non che l'Essere è uguale al venire ad essere. Solo se intendiamo così il divenire, possiamo evitare l'insuperabile antitesi dell'essere e del non essere (1).

(1) Lo sforzo forse più potente, compiuto per giustificare il passaggio dialettico hegeliano dall'essere al non essere è quello fatto dallo Spaventa nel difendere l'Hegel dalle obiezioni mossegli dal Trendelenburg. Ma per quanto in esso tentativo noi abbiamo agio di ammirare la grande forza dialettica del nostro pensatore, il punto non mi par superato, e non era superabile. La contraddizione, che si vuol dimostrare che non c'è, perchè « l'essere non ha contradd-

L'Essere non passa mai a non essere, ma consiste sempre e soltanto nel suo ininterrotto manifestarsi. Come questa manifestazione non è il non essere, così di essa neppure può dirsi che prima non era, e quindi ammettere un passaggio dal non essere ad essere. Non si può dire, perchè Essere non è uno statico esistere, ma è venire ad essere, manifestarsi; e quindi se, prendendo essere nel significato di esistere, è vero che quella manifestazione prima non era, non è più vero, se prendiamo essere nel suo valore di venire ad essere. Giacchè anche la manifestazione per sè, in quanto essenziale forma dell'Essere, è venire ad essere, e perciò non passa dal non essere all'essere, perchè non passa dal non venire ad essere al venire ad essere, ma soltanto viene ad essere. Sarebbe un passaggio dal non passaggio al passaggio, là dove tutto è soltanto passaggio.

— Perciò, nel fenomenico essere, l'esistere è soltanto del passato, in quanto tale. Ciò che viene

dittorio » (Spaventa, *Logica e Metafisica*, a cura di G. Gentile, Bari, 1911, p. 170), a me par che resti, non ostanti tutte le difese, e mi par anche di leggere tra le righe che lo Spaventa stesso senta di non aver compiutamente superato il punto. Per superarlo bisognava accettare, sì, che « il divenire è il *primo pensiero concreto*, e quindi il primo *concetto*, e che il concetto dell'essere è solo il divenire » (p. 171); ma bisognava anche non solo porre il divenire come primo essere e non cercare altro essere sotto al divenire, ma anche guardar bene se proprio il divenire che è essere, abbia come proprie intrinseche categorie l'essere, e il non essere, o invece queste categorie non siano altre.

ad essere, esiste e diventa passato proprio in questa esistenza. Sicchè, secondo questa concezione, l'Essere si determinerebbe continuamente e necessariamente all'esistenza per una necessità intrinseca a sè medesimo, per la sua propria natura che è appunto quella di determinarsi. E perciò, mentre da una parte è necessariamente determinato alla esistenza, dall'altra ha, nelle singole spontaneità, la capacità di produrre la propria determinazione e quindi la libertà in questa produzione; libertà, però, sempre limitata dal passato che già esiste. Perciò la realtà dell'Essere non è la stessa che la realtà dell'esistere, la quale ultima costituisce una determinazione della prima.

Di qui la domanda: Il futuro quale specie mai di realtà costituisce? Non quella dell'esistere, perchè esiste soltanto ciò che è venuto ad essere; non quella dell'essere, perchè è soltanto ciò che appare, ciò che si manifesta. Come è possibile questa previsione di essere, se questo è solo venire ad essere? È una manifestazione di ciò che ancora non si manifesta, è un venire ad essere di ciò che ancora non viene ad essere. Come è possibile ciò?

Come spiegazione di questo enigma viene presentato il fatto che l'esistente passato limita le libere spontaneità dell'Essere, dando loro le condizioni, entro le quali è possibile l'azione, dando cioè quel complesso di relazioni, entro le quali è possibile aggiungere nuove relazioni. Quando noi prevediamo un futuro necessario, noi limitiamo la nostra visione a quelle nuove relazioni de-

terminate necessariamente dalle antiche relazioni; che anzi comunemente diciamo che queste, già altra volta avvenute, relazioni ricompariranno, diciamo che si avvererà un fatto che già altra volta si avverò, diciamo che si ripresenteranno delle condizioni (causa) che dovranno riprodurre lo stesso fenomeno (effetto) che già altra volta produssero. È dunque una visione della realtà limitata nel tempo e parziale nella complessità quella che noi facciamo; questa limitazione e semplificazione ci rende possibile la previsione. Il campo della spontaneità creatrice non lo attingiamo affatto, nè toccarlo in qualche modo possiamo se è vero che l'Essere sta soltanto nel manifestarsi e quindi nell'accadere successivo. Questo futuro che noi vediamo, è il già esistente, in quanto spogliato della sua forma di esistenza, perchè tagliato fuori da tutto il rimanente complesso di relazioni, entro il quale visse. Perciò chi prevede il futuro, non fa che ricordare il passato.

Ma il problema, proprio quando par che sia risolto, risorge più insistente: Il futuro, come futuro, come è possibile? Perchè questo isolamento di alcune tra le relazioni reali ci appare come futuro? Ed è vero, è possibile, dato che l'Essere sia il venire ad essere, è possibile che ciò che già una volta venne ad essere, ritorni ad essere? È mai possibile la ripetizione del fenomeno, o non è questo chiuso da ineluttabili limiti di individualità, che non lo rendono in alcun modo capace di rivivere? Ciò che visse una volta, mai più non rivivrà, non un attimo del tempo si ripresenterà.

Questa considerazione, giustamente messa in rilievo sia dall'intuizionismo bergsoniano sia da ogni forma di storicismo, mentre si pone ostacolo insuperabile a spiegare l'esistenza ideale del futuro, dall'altra parte, dalla risorgente forma futura del pensare e dell'essere, viene ad avere una grande limitazione nella estensione della sua validità.

« Toute prévision est en réalité une vision, et cette vision s'opère quand on peut réduire de plus en plus un intervalle de temps futur en conservant les rapports de ses parties entre elles, ainsi qu'il arrive pour les prédictions astronomiques » (1). Non contrastiamo che ciò sia; ma se questo indefinito accorciamento delle durate rende possibile a me di avere come contenuto della attuale visione un fenomeno, la cui visione sarà reale nel tempo risultante dalla restituzione delle durate al loro effettivo valore temporale, non mi spiega, perchè io abbia quella visione come previsione, perchè, cioè, io abbia potuto, appunto ad ottenere quella visione previdente, operare quegli accorciamenti; non mi spiega, in breve, la forma futura della mia visione.

A questa spiegazione non mi pare che nella filosofia contemporanea si badi abbastanza. Per ottenere ciò bisogna allontanarsi sia dalla pura intuizione bergsoniana, sia dalla coscienza riflessa del puro atto sintetico, in cui strettamente ci

(1) Bergson — *Essai sur le Données immédiates de la Conscience*. — Paris, X. edit. 1912, p. 150.

chiudiamo per paura di perdere il concreto e di cadere nell'astratto, che vien dichiarato falso, perchè irrealè, perchè astratto. O ogni previsione, e non soltanto quella riguardante fatti di coscienza, come vorrebbe il Bergson, si dichiara non esistente, e non soltanto illusoria; o nell'atto stesso concreto, nell'Essere stesso, noi dobbiamo ritrovare un elemento che valga a togliere l'attualità presente e a dare la « futurità » al contenuto dell'atto presente.

II. Il duplice aspetto (continuità e discretezza) dell'Essere, e gli argomenti eleatici contro il movimento. — Così forse si riaffaccia, sotto altro aspetto, quella esigenza, a cui gli scolastici credevano di soddisfare con quel quid che dicevano potenza. La potenza, condannata forse senza un sufficiente e fondamentale esame del bisogno gnoseologico e ontologico, cui pretendeva soddisfare, forse ha diritto ancora a far prendere in considerazione le necessità della sua natura. È vero che non v'ha potenza senza atto; ma, se l'atto è successivo, non devesi ritenere che l'atto precedente, pur essendo in sè nient'altro che un atto, abbia qualcosa che lo costituisca potenza del seguente? È vero, dobbiamo evitare questo assoluto atomismo di atti per sè stanti e quindi irrelativi, e che necessariamente presuppone un assoluto atomismo di enti, anch'essi per sè stanti e quindi irrelativi anch'essi; dobbiamo evitarlo, se riteniamo, come devesi, che il divenire, l'Essere sia unico; ma ciò non toglie che nel presente atto concreto

del perenne divenire temporale non ci sia un qualche còsa che superi la presente attualità sua. E che la superi, appunto perchè renda possibile la successione. Nè la successione deve, perciò, essere concepita, come prima dicevo, solo atomicamente, cioè con momenti distinti e quindi distanti tra loro e perciò irrelativi. Concezione, che necessariamente porta alle insuperabili antinomie del momento che è tempo e quindi passa, si succede, ma che, per essere elemento del tempo, non può in sè ammettere questo passaggio e successione. Quando si pensa l'Essere soltanto come venire ad essere, come passaggio, mentre non v'ha distanza tra i momenti suoi, non si negano per questo i momenti stessi, e non si resta perciò chiusi nella intimità di un punto fermo o nella infinità di un esistere altrettanto fermo; e ciò per la semplice ragione che quell'Essere che non si distanzia, è venire ad essere, è fenomeno, che, in quanto essere, non può essere che continuo. Così io credo possa trovarsi la via per conciliare la necessaria continuità dell'essere con la discretezza del suo divenire, e superare nella loro vera difficoltà i famosi argomenti eleatici contro la realtà del movimento.

La difficoltà vera di questi argomenti non sta nella pretesa dimostrazione di quella assurdità di fatto, ma nei principi diversi che questa dimostrazione presuppone e collega.

La fallacia infatti di quella dimostrazione fu già chiaramente mostrata dallo stesso Aristotele, quando disse che non bisognava raffrontare lo spazio, preso nella sua infinita divisibilità, col tempo,

considerato invece come un tutto indiviso. Dividetemi in momenti infinitesimi anche il tempo e vedrete che anche quel tempo finito ci apparirà infinito, e quindi sarà capace di farci percorrere uno spazio che anch'esso ci apparisce infinito; o viceversa concepite lo spazio nella indivisa totalità dell'oggetto considerato, così come fate per il tempo e vedrete che esso non sfuggirà al nostro finito tempo.

Ma la difficoltà, dicevo, non sta in questa dimostrazione; sta nei principi opposti, che, ravvicinati, han resa possibile questa dimostrazione: i principi della continuità e della discretezza. La realtà ci appare come continua e come discreta; ma pur la discretezza e la continuità ci appaiono poi come opposte, cioè come escludentisi reciprocamente. Ora è vero che la dimostrazione della impossibilità del fatto che Achille raggiunga la tartaruga, dipende dall'aver ravvicinato lo spazio nella sua discretezza al tempo nella sua continuità; ma, se la realtà mi si presenta nell'una e nell'altra forma, perchè non devo io poterle ravvicinare, se entrambe mi si impongono, ugualmente e insieme, come vere, cioè come realtà?

Questa difficoltà non fu superata da Aristotele, e forse non è stata ancora compiutamente superata. Perciò quando il Masci, che la confutazione fatta da Aristotele ha rimessa in valore (1), crede

(1) *Su alcuni luoghi della fisica d'Aristotele* — Estratto dagli Atti della R. Accademia di Scienze morali e politiche di Napoli — Napoli, 1912.

di aver superata la sostanziale difficoltà di quegli argomenti, mi pare che s'inganni. E s'inganna, perchè è vero, come egli dice, che « il continuo è essenzialmente un dato dell'intuizione » (p. 14), e che perciò « rispetto al tempo, allo spazio, al movimento, il limite dell'analisi intellettualistica è il continuo, perchè senza di questo quelle realtà non esistono più » (p. 24); ma è anche vero che l'intuizione, in tanto ci dà il continuo, in quanto ci dà il discreto, ed ogni continuo presentatoci dall'intuizione in tanto è tale, in quanto non solo è come tutto in posizione di discretezza di fronte ad altri continui, ma anche presenta necessariamente il suo tutto come un insieme di discreti. Di una intuizione che sia in sè assoluta incomposta unità, e che non abbia rapporti con altre unità, non abbiamo esperienza alcuna. Perciò non vale limitare il potere analitico dell'intelletto al dato intuitivo, non vale dire che la radice delle prove zenoniane sta « in un'applicazione illegittima dell'analisi mentale astratta ad entità concrete che quell'analisi snatura » (p. 22), e che « esse prove sono un esempio significativo dell'antagonismo che può nascere tra la intuizione e l'intelligenza » (p. 23). Non vale, perchè il dato intuitivo ha già in sè, come la sintesi, così anche quell'analisi, che l'intelletto non trae che da esso. Il dato intuitivo ci si presenta già come unico e molteplice insieme, e la nostra analisi e la nostra sintesi non sono che lo sviluppo di questi suoi aspetti. Perciò può esser vero che l'Eleatismo sia « l'esagerazione dell'analisi » e l'Eraclitismo « l'esagerazione della

sintesi »; ma non mi par vero che quella prima sia intellettualistica e questa seconda intuitiva (p. 23). Tra intuizione e concetto non v'ha contraddizione; l'una e l'altro hanno in sè il duplice aspetto del reale: continuità e discretezza, unità e molteplicità. Perciò il superamento vero di quella difficoltà sta nella indicazione del modo in cui l'Essere s'incarna in queste fondamentali sue categorie.

Il Bergson, poi, a me pare che, mentre forse con l'idea che dell'Essere è implicita nella sua concezione, si avvicina di più al superamento di quelle fondamentali difficoltà dell'Essere, dall'altra parte, per voler insistere in quel dualismo tra intuizione e concetto e quindi per un certo pregiudizio antintellettualistico, non superi, nella confutazione che dà di quegli argomenti, neppure la dimostrazione dell'assurda negazione del movimento come fatto.

Quando egli, infatti, reclama per ciascuno degli atti in quistione la indivisibile unità di slancio, e dice che in tanto Achille oltrepassa la tartaruga, in quanto ciascun passo sia di Achille che della tartaruga è un tutto indivisibile (1), ha ragione e supera la difficoltà, se con ciò non intende far altro che riportare la realtà dei tempi trascorsi negli atti compiuti e del tratto di spazio percorso in ciascuno di quei tempi, ad un unico aspetto, a quello della continuità di ciascuno di quei tempi e di quei tratti. Ma così facendo non avrebbe fatto che ciò che avea già fatto Aristotele.

(1) *Données*... pag. 86.

Quando invece aggiunge che la divisibilità, e perciò la discretezza, sta soltanto nello spazio che per la sua omogeneità si presta a scomposizione e ricomposizione arbitraria e quindi può essere anche divisibile all'infinito, laddove il tempo di quell'atto non è divisibile; da una parte ricade nel sofisma che vuol combattere, e dall'altra s'involge in contraddizioni.

Ricade nel sofisma, perchè col suo argomentare non fa altro che opporre, alla dimostrata impossibilità del fatto, il fatto stesso, che Achille, cioè, avendo ciascun passo più lungo di quello della tartaruga, oltrepasserà la tartaruga. Così, però, non si toglie la difficoltà che Achille con ciascun passo, cioè con un atto finito, avrà percorso uno spazio infinito. E se mi si dice che questo spazio, in fondo, non è nulla; come, di grazia, concepite come distanti Achille e la tartaruga, e che cosa intendete col dire che il primo raggiunge e supera la seconda? Se lo spazio non è reale, non viene il movimento ad essere impossibile per una ragione opposta a quella per cui lo ritenevano impossibile gli Eleati? È vero, con delle immobilità non si fa un movimento, nè con dello spazio si fa del tempo (1); ma neppure si fa del movimento senza spazio. E perciò se lo spazio c'è, e lo supponete divisibile all'infinito, e se il movimento sta nel trascorrere in un certo tempo un certo spazio, non potete più dirmi, pas-

(1) Bergson — *Données*, p. 87.

sando da Achille alla freccia, che « la flèche n'est jamais en aucun point de son trajet » (1). E par che questa difficoltà il Bergson già in qualche modo senta in queste pagine della *Evolution Creatrice*, quando, tornando ad Achille, dice che se dei passi d'Achille vogliamo fare dei sottomultipli, dobbiamo farli anche correlativamente dei passi della tartaruga, il che in fondo non vuol dire altro che dobbiamo considerare tutta la realtà spaziale e temporale implicita nel movimento sotto lo stesso aspetto o di continuità o di discretezza.

Siamo così tornati a superare l'assurda negazione del fatto, riducendo gli atti, di cui esso consta, allo stesso aspetto della realtà; ma non ci siamo con ciò reso conto della duplicità ed opposizione di questi aspetti della realtà, che han rese possibili quelle sofistiche argomentazioni.

Per ottenere ciò dobbiamo approfondire l'Essere nel suo fenomenismo; dobbiamo spiegare come è possibile il fenomeno, senza farci, molto o poco, suggestionare da tesi intellettualistiche o antintellettualistiche; panteistiche o teistiche, monistiche o pluralistiche; dobbiamo, cioè, approfondire il fenomeno come realtà, senza farci trarre in inganno, come di solito avviene, dall'ammisione, molte volte involontaria, di un sottostante essere, di cui il fenomeno sia manifestazione ma non sia essenza.

Solo per questa via, dicevo, forse ci sarà dato di superare definitivamente la negazione eleatica

(1) Bergson — *Evolution* ... 334.

non soltanto nella sua manifesta absurdità, ma anche nei motivi fondamentali, dai quali emana e che han radice nella fondamentale difficoltà dell'Essere: la conciliazione della unità con la molteplicità.

III. L'eternità dell'Essere e il presente come sua determinazione. — Quando si parla di attualità e quindi di infinità e di eternità dell'Essere, si suole cadere in due opposti estremi. O si puntualizza l'Essere nell'attimo presente e quindi lo si fa diventare un eterno ma vuoto fiat, ovvero si fa assorbire da questo unico momento del presente sì il passato che il futuro e si pone quindi un Essere pel quale tutto è presente.

Nel primo caso ogni realtà ci sfugge, essa, per dirla col Masci (1), ci si volatilizza; l'attimo presente, nel momento stesso in cui crediamo di coglierlo, ci sfugge, e ci sfugge insieme l'Essere, la realtà.

Nel secondo caso, da una parte, il divenire diventa qualche cosa di diverso dall'Essere e di inconciliabile con esso; e quindi ne diviene impossibile ogni concezione, perchè non possiamo che appigliarci a due opposti estremi entrambi inconcepibili: la negazione del divenire con gli Eleati, e con l'Herbart, l'affermazione del contraddittorio con l'Hegel. Dall'altra nasce il grave problema del realizzarsi di questo Essere tutto presente

(1) *La filosofia dei valori* — Estratto dai Rendiconti della R. Accademia dei Lincei — Roma, 1913.

in una forma che va dal passato al futuro (1), nasce l'antitesi tra la finità e l'infinità del tempo.

Un tempo che comincia, non è più tempo, perchè non ha il prima che è essenziale al tempo; e d'altronde un Essere tutto presente e quindi senza prima e senza poi, se vuol averli, deve cominciare a darseli, e cominciare non può se non ponendo un prima che non è poi, cioè un prima che non è tempo, e con cui perciò non può cominciare il tempo.

Da questi opposti assurdi ci salva la concezione assolutamente fenomenica dell'Essere, e

(1) Il che mi par che non abbia visto affatto lo Schopenhauer, quando, ponendo la sua « volontà di vita » come il Nunc stans degli scolastici, la ritiene immobile presente « che, col suo contenuto, sta fermo senza oscillare » ed è fuori del tempo, il quale ultimo è fatto soltanto di passato e di futuro, e che, paragonato a un cerchio che gira incessantemente, ha come passato la metà sempre discendente e come futuro la metà ascendente. « In alto c'è un punto indivisibile, il punto di contatto con la tangente: questo è il presente senza estensione. Come la tangente non è trascinata nella rotazione, altrettanto immobile resta il presente » (op. cit., pag. 411, 413). Così mentre prima si afferma risolutamente l'immanenza, si cade poi in una necessaria trascendenza per questa immobile tangente, dalla immobilità della quale, per giunta, non potremmo mai intendere come sia nata la precipitosa fuga del tempo. Vero è che qualche volta questa immobilità del presente vien contraddetta (cfr. p. es. pag. 459: « L'individuo finito... non esiste, a rigore, che nel presente, il quale fugge senza posa verso il passato »); e le contraddizioni sono ineliminabili, quando affermiamo una cosa in sè inconoscibile, e pur qualche cosa ne diciamo.

non soltanto della realtà, la quale concezione non è una concezione sui generis dell'Essere, non è una intuizione, per coglier la quale dobbiamo rinnegare la nostra vita intellettuale e la nostra ragione, ma è bensì la coscienza riflessa di quanto veramente pensiamo, quando pensiamo Essere. Per questa concezione l'Essere, mentre è la fonte del tempo, è fonte tale che non preesiste e non esiste fuori del fiume che da essa sgorga, ma che pure non è il tempo, perchè invece ne è la fonte. L'Essere, se vogliamo, ma con altro valore, ripetere la posizione kantiana, è il contenuto della forma temporale e perciò l'Essere che è nel tempo, non è l'Essere da cui quella forma di tempo ha tratta origine, e che non consiste in altro se non nella sua fenomenalità cioè nella sua capacità a divenire tempo. Quindi nell'Essere nulla è presente, appunto perchè nulla è passato nè futuro. Viceversa è lui l'Essere, che è, in quanto Essere, così nel presente come nel passato e nel futuro, sempre uguale a sè medesimo, sempre inalterabile. È questa inalterabile uguaglianza dell'Essere l'attualità sua, uguaglianza che non è pura stasi nè puro moto, appunto perchè non è presenza. Il presente è nel tempo, è un momento del tempo; e perciò se veramente ammettiamo, come dice Spinoza, che « in aeterno non datur *quando*, *ante* nec *post* » (1), non possiamo considerar l'eterno come un eterno presente. Un così fatto eterno non è più eterno.

(1) *Ethices* — Pars prima, in *Opera*, vol. I., p. 64 — Ha-
gae Comitum, 1895.

E più pensiamo a una siffatta concezione dell'Essere, più vediamo che essa, lungi dall'essere lontana dal nostro pensiero di Essere, ne costituisce la vera essenza. L'inganno anche di coloro che a questa concezione fenomenica dell'Essere più si sono avvicinati, inganno per cui essi han creduto di dover ammettere una intuizione sui generis di questo Essere che non troviamo nel nostro concetto, sta nell'aver scambiato il concetto del presente con quello dell'Essere, di avere, anzi, ipostatizzato il presente per formare, di esso, l'Essere. La presenza è una determinazione dell'Essere come il passato e il futuro; determinazioni tutte necessarie e quindi provenienti dalla natura stessa dell'Essere, ma non perciò meno determinazioni.

Da questo inganno non è uscito esente neppure il Varisco; che anzi ad esso forse devesi la discussa negazione dello sviluppo dell'universo. L'universo è l'Essere reale che si è fissato già nel passato esistente ed è presente con la tendenza al futuro, e perciò è sempre, e tutto, nel tempo. Eterno invece è l'Essere fenomenico soltanto in quanto tale; eterno è il puro fenomenismo, la pura forma dell'Essere. Ed ogni forma, in sè medesima, necessariamente supera, trascende le determinazioni in cui si attua; le supera, appunto perchè queste sono le sue attuazioni, fuori delle quali essa è inattuata (1). La causalità tra-

(1) Forse questa è la difficoltà vera sottostante a quella affermazione, a cui Socrate cerca di trarre Protagora (Platone, *Il Protagora* § XVIII e segg.), che cioè la giustizia è

scende la causa e l'effetto; la causalità, per sè, non è nè causa nè effetto, perchè in sè medesima non è ancora attuata, in quanto si può attuare solo determinandosi, cioè divenendo causa od effetto. Così la suprema forma dell'Essere, la fenomenica (suprema forma, la quale non può essere altro che l'Essere stesso, perchè, se no, non sarebbe suprema forma), trascende il prima, l'ora e il poi, che sono le sue determinazioni, nelle quali soltanto trova l'attuazione sua.

Il fenomenismo si esaurisce nell'apparire, che non va preso nel falso significato di mostrare le sembianze esteriori, ma in quello di mostrarsi; e l'Essere deve mostrarsi, appunto perchè Essere. L'Essere che, in quanto essere, possa non mostrarsi, è inconcepibile. Non sarebbe Essere, perchè non sarebbe in alcun modo. Ora se l'Essere, questo sè del mostrarsi, fosse qualcosa d'altro che il mostrare, necessariamente il mostrare dovrebbe essere qualche cosa d'altro che non l'Essere, cioè l'Essere si mostrerebbe ciò che non è, cioè non si mostrerebbe affatto. In breve, siccome il mostrarsi qui è mostrarsi dell'Essere, e l'Essere è essere del mostrarsi, non può non stabilirsi tra

una cosa giusta, la pietà una cosa pia, e così via. Non basta dire, come fa il Gomperz (*Les penseurs de la Grèce*. Paris, Alcan, 1909, vol. II, p. 331), che è un non senso dire che la giustizia è giusta, e che, negando questo giudizio, non si afferma il contrario. Perchè è un non senso; perchè la negazione di un giudizio non è l'affermazione del suo contrario?

mostrarsi ed Essere una identificazione. Ciò che si mostra, è; e ciò che è, si mostra. Questo mostrarsi non può avvenire che nei momenti del tempo; ma ciò non toglie che esso superi, per sè, ciascuno di questi momenti che pur trovano la loro genesi nella necessità del mostrarsi. Perciò, come della pura causalità noi dobbiamo affermare la spontaneità, in quanto non possiamo dirla nè causa nè effetto, così del puro fenomenismo noi dobbiamo affermare la eternità, in quanto non possiamo dirlo nè prima, nè ora, nè poi.

— In questa concezione io non vedo altra difficoltà che quella della natura di queste determinazioni. Queste determinazioni temporali che pur sono fenomenismo, che cosa hanno di più di questo e come è possibile che l'abbiano in sè, perchè di esso siano determinazioni? Se questo di più non è fenomenismo, esse non sono determinazioni di questo; se lo è, allora esse già erano nel fenomenismo stesso e quindi, per ragione opposta, non sono determinazioni. Ma questa difficoltà, che è sempre la fondamentale del problema della realtà, è intrinseca a qualunque processo di determinazione. Come l'uno si determini nel molteplice a me pare che ancora non risulti chiaro in nessuno dei sistemi filosofici, che per lo più finiscono per negare l'uno dei due termini e rifugiarsi nell'altro.

L'eternità quindi, che, col puro valore di assenza di determinazioni temporali, compete all'Essere per la trascendenza che esso ha in quanto fenomenismo di fronte alle proprie determinazioni,

non compete più all'universo, che di queste determinazioni invece è il complesso, che, cioè, è l'Essere con tutte le sue determinazioni. E perciò l'universo è nel tempo; il che non vuol dire che esso debba cominciare e finire, ma soltanto che esso debba essere una continua determinazione dell'accadere. Appunto perchè l'Essere è fenomenico e, in quanto tale, eterno, l'universo deve essere un arricchimento continuo, in quanto che l'Essere non potrà e non dovrà cessare mai di determinarsi nei fenomeni. E determinarsi nei fenomeni è esistere come passato, prodursi come presente, tendere come futuro. Perciò non è lo stesso dire che l'Essere non dovrà cessare mai di produrre i suoi fenomeni, o che invece esso non dovrà mai cessare di determinarsi in questi. Quella prima espressione può far credere che la vera e l'unica determinazione possibile dell'Essere sia l'attuale prodursi presente, e condurci quindi all'inganno di un continuo mutarsi senza mai svilupparsi. Laddove l'altra ci fa intendere come l'Essere sta in questo continuo determinarsi e quindi continuo arricchirsi di determinazioni. E perchè questo si intenda, bisogna star bene attenti a non identificare l'attualità del presente o con la piena concreta attualità, o con quella pura ed astratta: esso presente è una determinazione dell'attualità, così come il passato e il futuro. Così anche sapremo distinguere tra la vera e propria eternità considerata come una assoluta assenza di tempo e quindi come visione o posizione di un oggetto che è principio e fine, e l'assenza

di principio e di fine che è proprio la caratteristica del tempo nella sua pienezza.

IV. L'Essere evolutivo e l'alternativa della finalit . — La sviluppata concezione dell'Essere mi pare, in sostanza, proprio quella del V., il quale per  a negare lo sviluppo dell'universo   stato tratto da una falsa attribuzione del carattere dell'Essere, in quanto privo delle determinazioni in cui si attua, cio  in quanto astratto concetto, all'Essere in quanto complesso delle proprie essenziali determinazioni che lo costituiscono universo, cio  in quanto realt . Io credo che una cos  fatta concezione fenomenica dell'Essere possa vittoriosamente resistere alle obiezioni che contro ogni concezione fondamentalmente ed essenzialmente evolutiva della realt  si sogliono muovere, e possa con fortuna attaccare le opposte concezioni.

Cerchiamo di saggiarla al fuoco delle difficolt  che il De Sarlo con limpidezza ed efficacia muove in uno studio (1) comparso proprio mentre di ci  scrivo. La fondamentale, a me pare questa (p. 293): «   impossibile sfuggire a quest'alternativa: o la realt , vale a dire l'assoluto, s'identifica senz'altro col processo, col divenire, senza che questo abbia un termine fisso, e allora non si capisce come e perch  codesto assoluto si muova e si svolga (non vale ripetere che l'as-

(1) *Il significato filosofico dell'evoluzione* — In *La cultura filosofica*, N. 45, Firenze, 1913.

soluto è movimento, è sviluppo ecc., perchè così si viene a dare come ragione appunto ciò che è in quistione); ovvero la realtà è processo che tende a raggiungere uno scopo definito, e allora questo è già nel principio e l'evoluzione è pura apparenza, è qualcosa che se mai richiede spiegazione ».

Il primo termine dell'alternativa sarebbe dimostrato e quindi l'alternativa sarebbe tolta, se si riuscisse a dimostrare « come e perchè l'assoluto si muova e si svolga », come cioè l'assoluto sia processo.

Ma il termine « assoluto » non è certo fatto per chiarire la quistione. Se noi vogliamo ricercare se natura essenziale della realtà sia il processo, e cominciamo col chiamar questa assoluto e col dare all'assoluto un qualche valore, è chiaro che cominciamo con l'implicare un presupposto, il quale può pregiudicare quella ricerca. E che un certo valore, che non è perfettamente quello della realtà, diamo all'assoluto, è chiaro da quanto, poche righe più in su, lo stesso D. S. dice, e cioè che « la realtà, *l'assoluto* è quello che è, comunque costituito, e *non può presentare traccia di movimento e di sviluppo* » (p. 293). Così, presentando la realtà come l'assoluto, noi cominciamo con l'implicare, senza dimostrazione, nella prima concezione di essa, una nota contraddittoria con la caratteristica di cui si ricerca l'esistenza o l'assenza. Con cosiffatta concezione non si può più sperare di dimostrarne l'esistenza; bisogna necessariamente concludere per l'assenza. Perciò non possiamo qui per ora parlare di assoluto.

Come dimostrò il Rosmini e il Varisco a ragione pone in evidenza, il primo principio del nostro pensiero è il pensiero dell'Essere e quindi il primo principio della realtà è l'Essere. Quindi, in una ricerca tendente ad assodare la natura della realtà, non si può accettare l'assoluto se non col puro e semplice valore di essere. All'assoluto arriveremo o no, secondo quello che ci dirà l'Essere; ma non cominciamo col postularlo. È un postulato anche l'Essere? Può darsi; ma per lo meno è un postulato più semplice, che cioè trascende meno che sia possibile l'unico fondamento scevro di postulati e di presupposti, il pensiero.

Perciò dobbiamo anche evitare di adoperare la parola realtà. Questa è alle volte presa come sinonimo di essere, alle altre è essere in quanto oggetto del pensiero e quindi è qualcosa che si contrappone al pensiero, alle altre infine è ciò che si presuppone come avente una esistenza indipendente e fuori dal pensiero. Or se noi vogliamo ricercare se il processo evolutivo sia veramente il *prius*, se la legge dello sviluppo sia la somma categoria, non potremo istituire questa ricerca che per l'Essere. Questo, in un certo senso, lo si può dire anche più ampio del pensiero che lo giustifica, in quanto anche esso è Essere; da questo nulla resta fuori, e perciò la legge sua sarà veramente legge di tutto, il suo principio sarà principio di tutto.

Tolto per ora il concetto di assoluto, e sostituito l'Essere alla realtà, l'alternativa più non sus-

siste, perchè può ben intendersi come l'Essere si muova e si svolga. L'Essere, in cui non ci fosse scopo, è vero, non si svilupperebbe; ma lo scopo che è nell'Essere che si sviluppa, non è detto che debba essere un termine fisso, e che debba star fuori di esso. Che anzi ciò dipenderà proprio dalla soluzione che noi avremo data, della questione.

Se dell'Essere avremo ritrovata una natura evolutiva, ebbene è necessario che anche questo termine sia della stessa natura, perchè è nell'Essere; se la categoria suprema dell'Essere è lo sviluppo, noi avremo dimostrata la necessità della immanenza. In tal caso una finalità immanente non sarà niente affatto illogica, ma sarà l'unica finalità logica consentita alla realtà. Se, invece, dell'Essere avremo dimostrata una natura statica ed immobile, allora avremo, insieme, di questo Essere dimostrata la trascendenza, cioè avremo dimostrato che esso è ciò in cui non vi può essere niuno scopo perchè non vi è niuno sviluppo, e ciò in cui questo sviluppo troviamo, vero Essere non è, anzi non è Essere.

A questo punto non sono gli assolutisti che devon chieder conto ai fenomenisti della antitesi, in cui si chiudono, ma sono bensì questi che possono domandare a quelli; come mai fuori dell'Essere ci sia un qualche cosa, che cosa mai voglia dire un essere falso perchè apparente, un essere che non è essere, quando specialmente si pensi che noi cercavamo la natura dell'Essere, cui nulla sfugga.

Lungi quindi dall'essere assurda, la natura fenomenica ed evolutiva dell'Essere è la sola concepibile.

V. La temporalità e l'inizio dello sviluppo.

— Ci si può dire: Ma se questa natura è fenomenica, può variare e quindi non essere più fenomenica; dire natura fenomenica dell'Essere è mettere insieme due termini contraddittori.

No; perchè il fenomenismo della natura dell'Essere sta nella identità dell'Essere e del mostrarsi, il quale mostrarsi importa il variare e il determinarsi temporale. E questo variare e questo determinarsi temporale, appunto perchè sono la natura dell'Essere, non lo variano. E perciò la concezione della natura dell'Essere fenomenico e quindi eternamente aumentabile di varietà, non varia; e non varia, in quanto la concezione, come dell'Essere così di qualunque cosa, è in sè medesima la categoria astratta, cioè non attuata. Perciò io credo che il fenomenismo dell'Essere non importi affatto quella malleabilità della ragione, contro la quale il De Sarlo (p. 294) ha ragione di protestare. La necessità logica resta inalterata e il principio fondamentale della ragione, quello di identità, non resta intaccato affatto, giacchè l'Essere resta sempre identico nella sua natura di essere e, appunto per restar tale, deve continuamente mostrarsi. Ma, d'altra parte, appunto quella inalterata necessità logica ci costringe a non trarre, soltanto da quella astratta ed universale necessità - ed è questo il torto fondamentale dell'hegelismo -, lo sviluppo

dell'Essere, che in tal modo negheremmo come fenomenico e cioè come sviluppabile e implicitamente come finalistico. Negheremmo che nell'Essere si diano degli scopi che devono entro quella necessità maturarsi, ma non possono da quella necessità sola, in quanto universale ed astratta, esser tratti.

Perciò la natura fenomenica dell'Essere, mentre non consente una perfetta identificazione dello sviluppo logico con lo sviluppo reale, d'altra parte non pone l'antitesi che il D. S. crede ci sia tra l'uno e l'altro per essere l'uno fuori del tempo e l'altro soggetto al tempo.

— È questa un'altra difficoltà fondamentale, che si muove alla concezione evolutiva dell'Essere. Difficoltà che, se ha senza dubbio il suo valore contro « un processo dialettico svolgentesi al di fuori del tempo » (p. 285), non ne ha alcuno contro un processo dell'Essere che è logico e temporale insieme, ed è logico perchè temporale.

Ogni necessità logica non vi sarebbe, se non vi fosse l'Essere; e non vi sarebbe l'Essere, se non si mostrasse, se, cioè, non si determinasse, il qual determinarsi nei vari momenti diciamo tempo. Perciò, lungi dal non essere concepibile uno sviluppo reale, che, pur attraversando tappe definitive, non ammetta un inizio reale in un certo punto della durata infinita (p. 307), non è invece concepibile uno sviluppo complessivo che abbia un inizio.

Sarebbe un iniziarsi dell'Essere, il quale prima non sarebbe stato, il che è una contraddizione.

La necessità di un inizio si può opporre soltanto a chi ritenga l'Essere pura forma creativa iniziale, a chi identifichi l'Essere con la capacità di un assoluto inizio; ma non può opporsi a chi concepisce l'Essere come fenomenico e quindi come sviluppabile. Lo sviluppo richiede necessariamente il prima; cioè, in breve, l'Essere non è stato mai fuori del tempo. È il pregiudizio della concezione assolutistica dell'Essere, che ci fa pensare ad un inizio della sua realizzazione. Abbandonate quella concezione e vedrete che di questo inizio non avrete bisogno.

Se poi vogliamo distinguere la realtà dall'Essere; allora, siccome a costituire la realtà resterebbe proprio quella parte dell'Essere, per la quale il D. S. riconosce valida la legge dell'evoluzione, in quanto ritiene « 1. che l'evoluzione inerisce sempre ad enti finiti reali, i quali non sono ciò che possono e devono essere; 2. che il processo evolutivo è provocato dal peculiare rapporto che si stabilisce tra codesti enti reali, finiti, imperfetti e un ordine fisso assolutamente valido » (p. 315), dovremo anche concludere che la legge immanente della realtà è lo sviluppo. E non potremo dell'Essere in generale affermare nulla, non potremo, cioè, dire, come continuando dice il D. S., che « 3. ogni evoluzione implica qualcosa di assoluto, di perfetto, di stabile - comunque questo venga concepito, - che rappresenta il principio vero dell'evoluzione ». Di questo perfetto noi non possiamo dire nulla, perchè lo vediamo soltanto nel suo evolversi in quegli « enti finiti reali, i quali

non sono ciò che possono e devono essere », cioè non sono quel perfetto, ma sono l'evoluzione che essi sentono, sia pur come impressa, in sé medesimi, finiti reali. Bisogna, cioè, che torniamo alla concezione dell'Essere in generale, alla concezione della realtà come Essere. La distinzione del processo di realizzazione dal processo dell'Essere non può essere un presupposto, quando si voglia determinare la natura dell'Essere; ma deve invece scaturire da questa.

È sempre quindi direttamente dalla natura dell'Essere che noi dobbiamo partire, se vogliamo di quella affermar qualche cosa; solo da quell'analisi potremo concludere, se sarà il caso, ad una distinzione della natura o del processo dell'Essere come tale, dal processo dell'Essere in quanto si realizza. E partendo da quell'analisi abbiám visto e vedrem meglio in seguito, che la finalità che fa parere necessaria una distinzione del mondo dei fenomeni che tende al fine e cerca di realizzarlo, dal mondo dell'Essere che pone o costituisce quel fine, quella finalità, esaminata nel suo vero essere, non solo non richiede detta distinzione, ma sarebbe da questa resa inesplicabile.

VI. Perfezionamento e finalità. — Nella precedente soluzione dell'alternativa posta dal De Sarlo ho di proposito sorvolato sulla determinazione del concetto di scopo ed ho senz'altro affermata la necessità che esso rientri nella somma categoria dell'Essere, come già, con lo stesso proposito e per la stessa ragione, quando il Varisco

negava la indefinita perfezionabilità dei sistemi parziali, ho, nel criticare questa affermazione, lasciata da parte la caratteristica specifica del perfezionamento, per fermarmi solo a dimostrare la necessità di un indefinito sviluppo.

Affrontiamo ora direttamente la questione. L'Essere, in quanto si sviluppa indefinitamente, dobbiamo anche ritenere che si perfezioni? Ed è la perfezione sua raggiungibile, o soltanto perseguibile sempre?

Per rispondere a queste ed altre simili domande dobbiamo prima intender bene ciò che significhiamo con le parole, perfettibilità e perfezionamento, e in che cosa il concetto sottostante a queste parole differisca da quello sottostante alle altre di sviluppo e sviluppabilità. Non ci tratteremo a dimostrare che l'uno e l'altro implicano un processo, cioè un mutarsi. Ma è ciascuno un processo del tutto distinto e non implicante l'altro? E se, come pare evidente, ciò non è, per quale nota caratteristica l'uno si esplica reciprocamente dall'altro, ovvero per quale nota quello che implica necessariamente l'altro, supera questo?

Il V., se mal non ricordo, non si ferma ad esaminare questa distinzione e per quella stessa ragione (l'eternità), per cui esclude dall'Essere lo sviluppo, esclude anche il perfezionamento; come per quella stessa ragione (il morire e quindi non poter più profittare della propria storia) per cui esclude dai sistemi parziali della realtà un continuo sviluppo, esclude anche una continua perfettibilità. L'eternità esclude lo sviluppo e il perfeziona-

mento, perchè esclude il fine, il quale, pare, includa la fine, che è esclusa dalla eternità. Perciò mentre per l'Essere dobbiamo negare sviluppo e perfezionamento; per i soggetti e per i sistemi parziali dobbiamo, appunto perchè affermiamo lo sviluppo e il perfezionamento, affermare, col fine, la fine, e quindi negare la continuità di esso sviluppo e di esso perfezionamento.

Noi abbiám cercato di dimostrare come non si debba all'Essere concreto universale negare lo sviluppo, e non si possa dell'affermato sviluppo negare la continuità; vediamo se la stessa cosa possiamo dire per il perfezionamento. Per dimostrare la nostra tesi non abbiamo avuto bisogno che del già dimostrato fenomenismo dell'Essere: dimostrato o accettato l'Essere come fenomenico, devesi ritenere che l'universo si sviluppi continuamente, e non si possa parlare di vere morti e quindi di vere cessazioni di sviluppo nelle parti di esso. Nel dare queste dimostrazioni abbiamo evitato di parlare di scopo e di finalità. Ma non possiamo ancora evitarlo, quando vogliamo trattare del perfezionamento.

Giacchè tra sviluppo e perfezionamento credo non ci sia altra differenza che questa: nello sviluppo noi constatiamo un mutamento, che, visto di fronte al punto di partenza di esso, rappresenta un aumento; nel perfezionamento invece noi questo mutamento lo ragguagliamo ad un punto di tendenza, cui il mutamento stesso mira, allo scopo, e quindi quello che nello sviluppo vien ritenuto aumento di fronte al punto di partenza, nel per-

fezionamento vien ritenuto miglioramento di posizione di fronte al punto di arrivo. Quindi quell'aumento che nello sviluppo non prende una determinazione nè quantitativa nè qualitativa, nel perfezionamento si determina schiettamente qualitativo. Non è a ritenersi però che quel mutamento che diciamo sviluppo, possa affatto prescindere dallo scopo, perchè, come abbiám visto, senza questo, non ci sarebbe mutamento; e, reciprocamente, il perfezionamento non può del tutto prescindere dal ragguaglio col punto di partenza, perchè, se no, non si potrebbe constatare quell'avvenuto aumento qualitativo, di cui sopra.

Nel perfezionamento adunque c'è l'esplicito riferimento e l'avvicinamento al fine. Perciò, secondo il V., dell'universo non ci sarebbe perfezionamento possibile: l'Essere universale ed eterno, giacchè si attua soltanto nei fenomeni, non può avere un fine; se lo avesse, lo avrebbe realizzato ab aeterno, e cioè il fine non sarebbe fine.

Non credo che il ragionamento sia persuasivo. Infatti, quando noi poniamo il fenomenismo come la massima categoria dell'Essere, o poi riconosciamo la finalità come una categoria che sarebbe in assoluta opposizione col fenomenismo, e allora dobbiamo escluderla da ogni realtà, giacchè, se è vero che questo è la somma categoria, tutte le altre devono direttamente o indirettamente rientrare in essa; ovvero riconosciamo come reale la finalità e crediamo quindi che essa non possa negarsi, e allora bisogna che in un qualche modo essa possa ricondursi a quel fenomenismo, e non

possa parlarsi di altra finalità che di quella così concepita.

Ora a me pare che il V., mentre afferma la realtà della finalità, dà poi a questa un carattere irriducibile al fenomenismo dell'Essere.

Che, infatti, la finalità ci sia nella realtà, il V. non solo non esclude, ma anche fa punto di partenza, dal quale si può concludere al fenomenismo dell'Essere. Questa finalità è quella che in fondo si esprime nella spontaneità dei soggetti ed è correlativa al loro valore. Se non ci fosse finalità, non ci sarebbe valore, non ci sarebbero soggetti, nella cui spontaneità necessariamente essa si afferma. « I soggetti, ciascuno dei quali è dell'universo un'unità, secondaria ma essenziale, tendono a svilupparsi; e cioè il fare di ciascun soggetto è finale » (p. 243). « Che nell'universo ci sia della finalità, non è meno evidente dell'universo medesimo » (*Mass. Probl.* p. 207).

Ma d'altra parte « all'Essere, all'universo considerato nella sua unità suprema . . . è del pari essenziale la mancanza di finalità nell'accadere complessivo » (p. 243); giacchè « l'accadere non può aver avuto un cominciamento, e quindi non può tendere a un fine; in altri termini: l'universo fenomenico, e l'Essere che si realizza nell'universo fenomenico, non hanno un valore ». Cioè, siccome il fine non può non trascendere l'essere che vi tende, così l'Essere cui nulla trascende, non può avere un fine.

La finalità, adunque, viene ammessa come reale, ma nello stesso tempo il fine è riconosciuto come

trascendente l'essere che vi tende. Ora tal carattere del fine è incompatibile col fenomenismo dell'Essere, giacchè, essendo ciascun ente tutto nel suo possibile manifestarsi, il fine di ciascuno deve essere in esso e non fuori.

Se poi tale, cioè immanente, la finalità non può essere, dobbiamo senz'altro negare che l'Essere sia fenomenico.

Infatti, perchè questo carattere di trascendenza il fine abbia, bisogna che ammettiamo che di fronte all'essere fenomenico che si manifesta nei vari enti che vediamo trarsi verso questo fine, ci sia l'Essere ideale, che, pur essendo fine e quindi forza di trazione verso quell'essere fenomenico, in sè medesimo non è fine e quindi non è essere fenomenico, è puro ideale. Di fronte all'essere fenomenico, dunque, c'è l'Essere ideale, di fronte all'essere evolutivo c'è l'Essere statico.

Così il De Sarlo, a parte gli assurdi di altro genere in cui cadremmo, avrebbe causa vinta, e il V. non potrebbe forse superare le alternative che egli gli presenta. « O non è lecito parlare di finalità e di ordine di nessun genere... ovvero s'intende seriamente parlare di finalità e di ordine, e allora bisogna ammettere che ciò che è riconoscibile posteriormente, dovea preesistere... *Tutto idealmente preesiste all'evoluzione reale e contingente* » (p. 314). E se il fine deve essere, di necessità, trascendente, il D. S. ha ragione.

X VII. Il fine immanente e il perfezionamento dell'universo. — Ma, in realtà, il fine come tra-

scendente è un residuo della concezione statica dell'Essere, cioè della concezione dell'Essere come di un quid che sia fuori o sotto i fenomeni che lo manifestano. La concezione fenomenica dell'Essere importa un cambiamento nella subordinata concezione del fine. Così potremo superare l'antitesi, per cui siam costretti o a negare il fine o ad ammettere un Essere ideale distinto e diverso da quello reale. Ed io credo che il V. in parte ciò abbia visto ed affermato, quantunque non ne abbia tratto tutto il partito che se ne deve. Egli infatti parla (*Mass. Problemi* p. 220) di finalità intrinseca ai sistemi, e non si capisce perchè questa finalità debba, per esservi, divenire estrinseca, quando il sistema è quello dell'universo.

L'Essere, dicevo, se veramente si attua nei fenomeni e soltanto in questi, è il venire ad essere, il mostrarsi, il quale mostrarsi costituisce quindi la categoria suprema che necessariamente trascende le determinazioni in cui si attua. Ora queste determinazioni che nel durare dell'Essere, cioè nel tempo in cui si esplica come fenomeno, sono passato, presente e futuro, nel mutare di esso, cioè nel fenomeno in cui esplica la sua durata, sono fatto, atto, fine; e quei momenti della durata sono le caratteristiche di questi corrispettivi momenti del mutamento, e così reciprocamente. Nè può essere altrimenti, se si considera che queste due suddivisioni della stessa categoria non sono determinate che da due aspetti della fenomenalità dell'Essere, il soggettivo e l'oggettivo. Aspetti, che, quando vogliam fissarsi direttamente

sull'Essere, siccome sempre della massima categoria di esso e quindi delle sue determinazioni non possono fare a meno, divengono corrispettivamente conoscenza, sentimento e volontà, realtà, slancio e idealità.

Se quindi l'Essere è soltanto apparente e l'apparire si determina necessariamente in quei momenti, è chiaro che l'essere che è fine, è soltanto quello che apparisce come futuro. Il fine sta quindi proprio nell'apparire futuro, non è qualcosa di fisso e di stabile fuori dell'apparire, non è quindi qualcosa di preesistente al suo stesso apparire e richiedente la morte di ciò che si metterebbe in moto solo per l'apparire di esso e con la sua conquista non avrebbe più ragion di muoversi. Un tal fine presupporrebbe necessariamente un essere non fenomenico. Se quindi l'Essere che è fine, è soltanto quello che, e in quanto che, apparisce come futuro; nel concreto Essere universale, cioè nel Tutto, lungi dal non esserci un fine, c'è quel fine che dalla concezione fenomenica dell'Essere è reso possibile, cioè ci sono i fini dei soggetti particolari, cioè l'Essere visto, coscientemente o subcoscientemente, come fine dai soggetti particolari. Il quale essere visto da questi come fine è proprio l'unico modo possibile di determinazione futura dell'Essere fenomenico.

Il futuro non voluto o assolutamente non visto - il vedere il futuro è già in parte un volerlo, un volerlo come oggetto della ragione se non del desiderio -- non è in alcun modo.

E perciò quest'Essere ha quel fine che solo può e deve avere, data la natura sua, e che è l'unico fine che può esserci; giacchè, se veramente l'Essere è fenomenico, il fine può stare solo nell'apparire come futuro. E ciò che apparisce come futuro e quindi come fine ai soggetti singoli, è in sè, futuro, è futuro anche per l'universo, giacchè l'apparire futuro è essere futuro. Non si può quindi dire che sia già, nell'Essere universale, ciò che per i soggetti particolari non è ancora. Se fosse già, cioè se fosse passato o presente per quel primo, tale sarebbe anche per questi ultimi.

La fonte dell'errore sta sempre nel considerare la fenomenalità come una attualità presente, e nel trovare conseguentemente necessario che ciò che apparisce come futuro, sia già in essa come attualità presente.

Concludendo, non possiamo dire che l'accadere, sol perchè non finisce, non ha un fine; perchè il fine consentito da un accadere che non finisce, e dall'Essere che non è altro che questo infinito accadere, non richiede la fine dell'essere che ha il fine; che anzi richiede che ci sia sempre un futuro. Quindi l'universo ha un fine, appunto perchè non ha una fine, e questo suo fine vede e pone in quel modo in cui è possibile che esso sia visto e posto, cioè come tendenza di soggetti particolari, la quale tendenza non ha altra realtà che quella in cui appare, ed è il vero ed unico fine dell'universo.

Ci resterebbe a chiarire come è possibile che l'Essere si determini proprio e soltanto in quei

momenti, come ciascuno di questi sia possibile e qual rapporto vi sia tra l'uno e l'altro; il che richiede un ampio studio a sè.

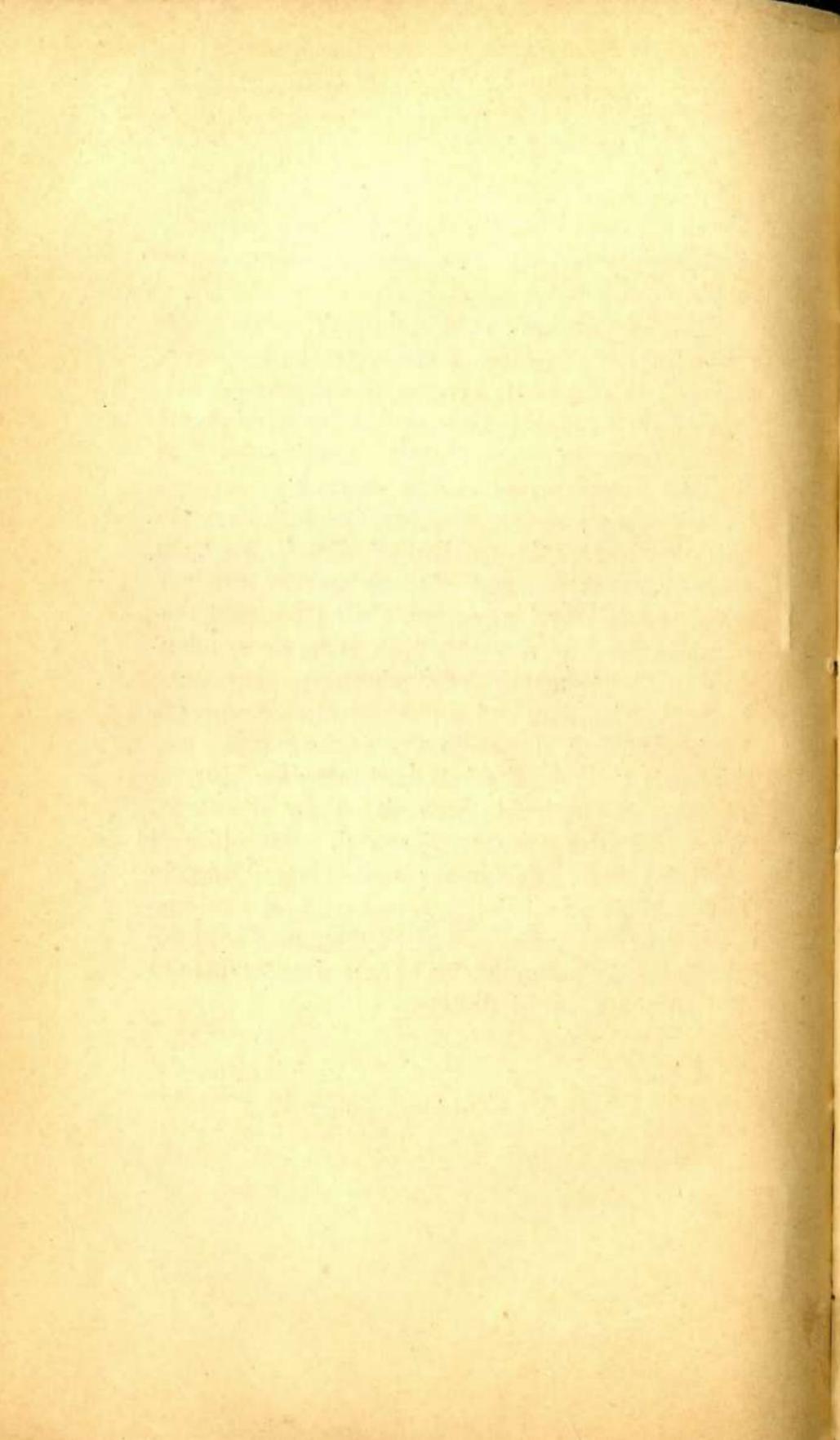
Per ora fermiamoci a mettere in evidenza la risposta che, alla quistione proposta, fin qui ci risulta, che, cioè, fintantochè ci saranno soggetti che si propongono dei fini — e tale è la condizione perchè vi siano dei soggetti che si sviluppano —, siccome questi fini sono l'unico modo possibile di una necessaria determinazione dell'Essere, anche l'universo avrà il suo fine nel complesso di quei fini; e che, fintantochè ci saranno soggetti che si sviluppano, e che perciò, in quanto così attuano i propri fini, si perfezionano, anche l'universo si perfezionerà, giacchè suo perfezionamento è il perfezionamento dei suoi soggetti.

In che consiste questo perfezionamento? Dicevo prima che consiste in un avvicinamento al fine. Questa parola avvicinamento fa pensare al fine come estraneo all'ente che si perfeziona; se invece teniamo conto della necessaria immanenza del fine, l'attuazione continua del quale, cioè la traduzione della sua forma futura in presente, costituisce il perfezionamento, potremo senz'altro dire che questo è l'aumento qualitativo, il miglioramento dell'ente.

E se pensiamo ancora che la natura prima ed essenziale dell'Essere sta nel venire ad essere, cioè nel consolidarsi in fatto, passando da fine ad atto, e che questo suo libero esplicarsi è la sua necessaria natura, dovrem concludere che l'universo non può non essere perfezionamento e che

il perfezionamento vero non sta nei soggetti e nei sistemi parziali in quanto mortali, ma nell'universo, in quanto immortale, e negli immortali soggetti che lo costituiscono.

W Così la conclusione a cui il V. arrivava, sarebbe invertita: devesi affermare e il perfezionamento e la continuità di esso per l'universo, laddove devesi negare non solo la continuità del perfezionamento ma il perfezionamento stesso ai soggetti particolari in quanto mortali, ai soggetti empirici. Il significato del loro perfezionamento non starebbe nel loro sviluppo mortale, ma nella parte di realtà che appunto con questo loro sviluppo mortale essi pongono. Così i soggetti empirici, le persone non solo non vengono condannate allo svolgimento di un'attività che fanno che in fondo si riduce ad un perditempo, come già in altro capitolo notammo, ma anche trovano una profonda giustificazione di quel supremo bisogno di superare la propria particolarità pur vivendola. È la coscienza o subcoscienza di contribuire al perfezionamento dell'universo attraverso il proprio consapevole sacrificio. Si chiarisce così l'enigma della coscienza morale, e si supera quell'antropomorfismo, in cui molto facilmente si cade, quando di questi oggetti si discute.



CAPITOLO VI.

Il valore

I. Dottrina del valore secondo il Varisco.

— La concezione del valore, traendo in inganno con la vaga indeterminatezza sua, come tanti altri uomini di « valore », anche il V., a me pare che abbia contribuito ad impedirgli di trarre dalla affermazione del fenomenismo dell'Essere tutte le conseguenze che se ne dovevano trarre.

Vediamo ora, se, partendo dal concetto di valore, noi possiamo mantenere o dobbiamo abbandonare le posizioni conquistate. Ma, per ciò, abbiamo prima di tutto bisogno di farci una idea chiara di questo valore.

Dei valori il V. si è esplicitamente occupato in un capitolo dei *Massimi Problemi*, il quale noi brevemente esporremo.

L'Essere è attività che si esplica in diversi e molteplici centri, che sono tante essenziali sue determinazioni, in quanto ne rendono possibile l'attività, in cui consiste. L'estrinsecarsi di questa attività determinata dei particolari centri dell'Essere, o l'essere invece impedita da un ostacolo,

determina in essi dei sentimenti di soddisfazione o di insoddisfazione. « Questi sentimenti sono i valori primi ed elementari » (*M. P.*, 105), perchè « il soggetto, per sua natura, ossia in virtù di quella legge a cui deve l'essere, tende insieme a intensificare sè stesso e ad espandersi, ad includere in sè l'universo: la soddisfazione, o l'insoddisfazione, di queste due tendenze (che in sostanza ne fanno una sola), sono essenzialmente per il soggetto un bene o un male » (*M. P.*, 107).

Ma non devesi con ciò intendere che il valore possa ridursi all'attività, e quindi il concetto di valore al concetto di attività. Il concetto di valore è primitivo, non è costruibile. Esso è implicito nell'attività che diciamo del soggetto e non in quella che supponiamo nella realtà fisica; nè di quella prima attività è un elemento riducibile alla spontaneità (cioè all'attività stessa, all'elemento volitivo) e alla consapevolezza (coscienza conoscitiva), ma bensì forma con queste un tutto uno che diciamo soggetto. Nè, a negare che il valore si riduca al sentimento, può sostenersi che « il sentimento è un semplice contenuto » (*M. P.*, 117), giacchè invece il sentimento è vivere un contenuto. « D'un sentimento io non sono mai semplice spettatore: io non posso aver nella coscienza un dolore senza soffrirne » (*M. P.*, 117). Nè può dirsi che il sentimento è il successivo, anzichè l'antecedente, dell'attività. Rispetto alle successive determinazioni, con cui ed in cui un soggetto si sviluppa, bisogna riconoscere in esso « un'attività, una sensazione e anche un sentimento, primitivi

e fondamentali, che successivamente si spezzano in atti, sensazioni, sentimenti singoli » (*M. P.*, 124). Perciò, poi, « il valore d'un soggetto (animale) viene ad essere costituito dalla risultante dei suoi sentimenti singoli » (*M. P.*, 125) e quindi è esclusivamente suo proprio.

Ma nell'unità di coscienza umana il soggetto è assunto all'autocoscienza, la quale non soltanto investe la cognizione anzi ci dà la cognizione, ma anche, attraverso questa, investe e trasforma l'attività e il valore, e, sottoponendo quest'ultimo a giudizi valutativi, ne aumenta o ne attenua l'efficacia e pone l'oggetto del desiderio come fine. Ma in questa posizione del fine trasforma anche l'oggetto del desiderio, fino a che o anzi appunto perchè il soggetto diventa persona, e questa, « come tale, possiede un valore *suo*. Che non consiste, come per il soggetto, nella risultante dei sentimenti singoli; ma è costituito, creato dalla subordinazione dei sentimenti singoli, e della loro risultante, a quella unità superiore che è la persona ». Di qui « l'io come sentimento, come valore » (*M. P.*, 138). E, in quanto « io vuol dire autocoscienza, ossia cognizione » (*M. P.*, 139), la cognizione è un valore anzi è il valore. E ancora: in quanto « l'io non è separabile dal mondo » (*M. P.*, 140), il valore nella concezione totale (religione) dell'universo. D'altra parte, siccome la cognizione è attività dell'io, così anche « il valore dell'io è quello della sua volontà » (*M. P.*, 142), la quale non per questo può chiudersi in un gretto egoismo, giacchè « ricono-

scere il valore delle altre persone - naturalmente senza viverlo - è condizione *sine qua non* perchè io possa riconoscere, quindi perchè io possa vivere, il mio » (*M. P.*, 144). Perciò « tutte le persone, in quanto persone, hanno valori *eguali*, ma numericamente *distinti* » (*M. P.*, 145).

II. Il valore non è sentimento. — Questa, data nelle linee sostanziali, ma, credo, con esattezza, la dottrina che il V. formula intorno al valore, dove forse tutto può ritenersi esatto, se non ci fosse di mezzo proprio ciò di cui quella dottrina vuol essere dottrina, il valore.

Bella parola e affascinante concetto, in cui il luccichio dell'oro si fonde con le sublimi altezze del genio, il bestiale godimento del piacere sensuale si spiritualizza nelle beatitudini del santo, il raffinato calcolo dell'economista si sublima nello spontaneo sacrificio del martire. Noi non vogliamo farci attrarre da questa parola dalle forme così lusingatrici, e ci piantiamo davanti a lei rudemente, negandole proprio ciò che essa va significando: il valore; negandole che essa abbia uno speciale valore filosofico. Il V. ha cercato di vedere chiaro in questa sfinge, da cui anch'egli si è lasciato attrarre; ma dinanzi ad essa un po' di dubbio cartesiano non avrebbe fatto male. Egli questo dubbio non ha avuto, ha presupposto il valore del valore.

I valori primi ed elementari, dunque, sarebbero i sentimenti di soddisfazione o d'insoddisfazione, di piacere (valore) o di dolore (disvalore).

Pare quindi che il valore è sentimento. Che cosa sia questo sentimento o valore non possiamo dire a chi non l'abbia, ma possiamo far capire a chi già lo abbia (*M. P.*, 107). È, in fondo, il compiacimento che il soggetto prova nella estrinsecazione della propria attività, o il contrario. E data l'identità dei due concetti, possiamo dire che il valore e il disvalore sono i due poli del sentimento, come il piacere e il dolore sono i due poli del valore.

Ora, se noi vogliamo con questa parola valore fare un duplicato - naturalmente inutile - di quella del sentimento, possiamo anche accomodarci e dire che il valore è sentimento; ma se nell'adoberla noi pretendiamo di conservare alla parola valore il significato che ha nell'uso comune, nego che essa possa ridursi al sentimento, sia pure come germe, da cui poi si sia sviluppato il pieno significato di essa parola.

Il valore, in quanto tale, non è niente affatto sentimento: il valore è nelle cose, è oggettivo; laddove il sentimento è la caratteristica del soggetto, è, direi, la soggettività del soggetto. Quando del sentimento diciamo che vale, lo oggettiviamo, cioè gli riconosciamo valore in quanto sentimento; e di ogni cosa diciamo che vale in quanto sè medesima, cioè in quanto la oggettiviamo. Il sentimento ha valore, l'oro ha valore, la virtù ha valore ecc.; cioè il sentimento, l'oro, la virtù, considerati in loro medesimi, cioè in quanto consideriamo ciascuno come sè medesimo, hanno valore. Quando noi domandiamo qual è il valore di un

libro, di un uomo, di una parola, noi domandiamo che cosa valgono quelle cose come libro, come uomo, come parola (1). Se il valore fosse sentimento, tal domanda vorrebbe dire, qual è il sentimento del libro, dell'uomo, della parola; e se ci ricordiamo che è di quelle tali cose che noi vogliamo

(1) A noi che supponiamo di non sapere che cosa significhi valore, appunto perchè ne poniamo in dubbio l'uso che in filosofia se ne fa, e che cerchiamo di renderci conto di tal significato, non potrebbe qui l'Ehrenfels dirci che è questa, della obbiettività del valore, una deviazione dovuta ai nostri costrutti verbali, un pregiudizio creduto per millenni, che bisogna una buona volta abbandonare. Lo abbandoneremo se, quando avrem capito che cosa significa valore, quel pregiudizio risulta veramente un pregiudizio. Pregiudizio o non pregiudizio, quando io voglio esaminarmi nella mia concezione di valore, io *devo partire* da questa obbiettività. Se altrimenti faccio, come a me pare che l'Ehrenfels faccia, io rischio realmente di avvalorare un mio pregiudizio e naturalmente dopo sarò costretto a ritenere pregiudizio l'opposto, appunto perchè, non volendo, io ho già dato al valore un certo significato che può non essere quello che effettivamente ha e che io stesso gli do, quando non mi propongo di fare una teoria del valore.

E a me pare che, in un modo o in un altro, soggettivisti o oggettivisti, in tale condizione siano, almeno per ora, quanti credono di avere per la metafisica scoperta la pietra filosofale nella « preziosa espressione: valore », come con senso di altera gioia disse il Valli (in *Atti del 4.º Congresso internazionale di filosofia*, 1911; Genova, p. 52). Avevo già scritto il presente capitolo quando ho scorso il recentissimo lavoro dello stesso Valli sul *Valore Supremo* (Formiggini, 1913), e mi pare di non aver niente a mutare in quanto ho scritto.

sapere il valore, cioè una certa caratteristica che in quelle tali cose è, tal domanda dovrebbe voler dire, qual è il sentimento che il libro ha, e non il sentimento che il libro suscita.

Se, dunque, il valore, questo quid che per ipotesi non sappiamo ancora che cosa è, ma sappiamo soltanto dove si trova, se, dicevo, il valore deve trovarsi nella cosa considerata nella oggettività sua, siccome la cosa considerata come oggetto richiede un soggetto che come tale la consideri, e il carattere distintivo del soggetto è il sentimento, potremo, se mai, soltanto dire che il sentimento, in quanto carattere del soggetto che pone l'oggettività della cosa, indica il valore di questa cosa.

III. Il valore come oggettivazione. — Il sentimento allora non sarebbe il valore, ma l'indizio, il segno soggettivo del valore. Tale concetto appunto dà del valore, come già prima altri, anche l'Höfding, quantunque poi nell'uso che ne fa, non lo mantenga inalterato. « Tout ce qui provoque un sentiment de plaisir ou fait disparaître un sentiment de déplaisir, a de la valeur » (1).

Dicendo questo, però, noi diremmo che a quel carattere (che ancora non sappiamo che cosa sia), che noi riconosciamo nella cosa quando la consideriamo come oggetto, corrisponde nel soggetto il carattere che lo contraddistingue, cioè il senti-

(1) *La Pensée humaine* - Alcan, Paris, 1911 (p. 240).
- Cfr. anche *Filosofia della religione*; Piacenza, 1903 (p. 110).

mento. E ciò naturalmente va dimostrato, e dimostrarlo non si può se non conoscendo quel carattere (valore), di cui il sentimento sarebbe funzione.

Che cosa è dunque questo valore?

Anzitutto: È un carattere che attraverso l'oggettività noi riconosciamo nella cosa, o invece è un carattere che investe soltanto la oggettività della cosa stessa? Sono le cose o gli oggetti che valgono? E per oggetti non possiamo intendere altro che le cose pensate e quindi rivestite formalmente di necessità e di universalità.

Prima ancora di rispondere a questa domanda, si deve mettere bene in chiaro, come per valore non si intenda una cosa, ma un carattere; non una sostanza, ma un attributo. Il valore è sempre ciò per cui una cosa vale, e non un quid che sia determinato unicamente dal valere. È questo, io credo, uno dei più comuni equivoci, in cui si cade quando si parla di valore: lo si ipostatizza; laddove il valore, almeno per ora, secondo la coscienza comune, ci risulta come una determinazione di qualche cosa, cioè una determinazione di un quid già in qualche altro modo determinato. Per valore quindi non intendiamo una prima determinazione. E se la soggettività riteniamo che sia una prima determinazione dell'Essere, dobbiamo anche dire che quella soggettività non è valore. Il soggetto è soggetto; il valore è valore di qualche cosa. Che poi, per eccezione, si dicano valori anche le cose che, oltre che da altro, sono anche dal valore determinate, è un

parlare analogico, che non turba questa riflessa natura del valore.

Il valore, dunque, dicevamo, non è una caratteristica del soggetto, in quanto tale, non è la soggettività; perciò non si può dire senz'altro che il valore sia il sentimento. Ma ciò non toglie che, quando noi consideriamo il soggetto come soggetto, cioè ci poniamo come oggetto il soggetto nella soggettività sua, non possiamo di questo soggetto, che è allora il nostro oggetto, chiedere il valore. Se lo cerchiamo, possiamo benissimo rispondere col V. che « il valore di un soggetto (animale) viene ad essere costituito dalla risultante dei suoi sentimenti singoli » (*M. P.*, 125). E ciò senza aver accettata affatto la tesi del V. che il valore, come tale, sia sentimento; anzi questa nuova proposizione serve a dimostrarci che il V. stesso sente che il valore non è sentimento. È sentimento il valore del soggetto in quanto appunto il sentimento è la caratteristica essenziale del soggetto, è ciò che fa soggetto il soggetto.

Ma noi non vogliamo sapere il valore del soggetto: vogliamo sapere che cosa è il valore. E se dovessimo, dalla risposta data alla ricerca del valore del soggetto, trarre, generalizzando, la natura del valore, dovremmo ragionare press'a poco così: Siccome è valore del soggetto ciò che costituisce soggetto il soggetto, così lo stesso dovremo anche dire del valore dell'oggetto, del valore dell'Essere, del valore di qualunque cosa. Cioè: valore dell'oggetto sarà ciò che costituisce oggetto l'oggetto, valore di qualunque cosa ciò

che la costituisce quella data cosa. Cioè, in breve, il valore di una cosa è data dalla sua essenza. E siccome l'essenza di una cosa è formulata nel concetto di essa, e siccome il concetto della cosa ci dà l'universale e il necessario, il valore di una cosa sta nella sua universalità e necessità, indicate dal concetto.

Se noi volessimo applicare questa tentata generalizzazione ai vari casi in cui adoperiamo retamente, secondo l'uso comune, la parola valore, vedremmo che forse non siamo andati con questa generalizzazione lontani dal vero. Tutto nel mondo ha valore per quello che è. Il valore però di ciascuna cosa non sta nè in quello che questa è come cosa, cioè nella sua concreta determinatezza, nè in quello che essa è come puro concetto, cioè nella sua universalità e necessità; sta invece nella corrispondenza di quella concreta cosa a questa universale e necessaria essenza, di cui è determinazione.

Perciò, per rispondere alla domanda prima fattaci, non si può dire che esso investa soltanto la cosa o soltanto la oggettività, giacchè esso invece riguarda il rapporto tra la cosa reale e la ideale oggettività sua, esso è nient'altro che la stessa oggettivazione.

Ribalza fuori, dalla ricerca della natura del valore, limpida e schietta la sintesi a priori kantiana. E il vero problema del valore non è che il problema di questa sintesi: il problema della realizzazione dell'Essere. Problema che va considerato non soltanto sotto l'aspetto conoscitivo, ma sotto tutti quegli aspetti, sotto i quali la nostra

coscienza ce lo presenta, sia pure per tentarne poi la riduzione ad uno solo. Anche questa molteplicità di aspetti della sintesi era stata vista e posta da Kant, se non trattata esaurientemente. E se noi vogliamo in qualche modo far progredire la soluzione del problema filosofico, dobbiamo questo nodo gordiano affrontare senza contentarci di ottenere una apparente soluzione con la introduzione di una parola nuova, che, accolta senza una sufficiente critica del suo valore, par che tutta risolva, perchè tutto confonde.

Questo problema centrale, io credo che, non ostanti i progressi fatti dopo Kant, non abbia superate le difficoltà in cui la dottrina stessa del Kant arenò. E bisogna rifarsi da esso, se a qualcosa di conclusivo si vuol pervenire.

— Ma si può soggiungere: Ammettiamo che il valore stia in questo processo di determinazione (di realizzazione) dell'oggetto, o di oggettivazione (idealizzazione) della cosa reale. Il valore è, sic et simpliciter, questo processo? Noi delle cose non domandiamo se hanno valore, ma *qual* valore hanno, e poi tra cose anche della stessa forma (cioè tutte rispondenti ad uno degli aspetti, sotto i quali la coscienza ci presenta l'Essere) poniamo, riguardo al valore, un ordine di più e di meno. Non pare quindi che il valore sia piuttosto la qualità o il grado in cui quel processo si attua, anzichè il processo stesso?

Questa qualità e questo grado sono, io credo, misura e qualità del valore come del processo. Un oggetto che si realizza, si realizza sempre in qual-

che modo o misura; il loro riconoscimento non è che una esplicazione. Torna quindi opportuna quella distinzione che si suol fare tra valore vissuto e valore valutato, cioè, in fondo, riconosciuto come valore. Il processo in sè (processo che non può essere altro che rispondenza dell'un termine all'altro; e sotto questo aspetto appunto della rispondenza si suol chiamare valore) è il valore vissuto; quel processo riconosciuto nel suo grado di corrispondenza dei termini è il valore valutato.

IV. Il valore come oggettività dell'atto volitivo. — Come mai adunque è avvenuto che si sia confuso il valore che è processo di oggettivazione, concetto, col sentimento?

Guardiamo la quistione da un altro punto di vista.

È vero che le cose hanno valore, cioè il valore è delle cose, ma le cose hanno valore riguardo ad un soggetto che se ne serve; il soggetto dà valore a quelle cose secondo il bisogno che sente. Più urgente è il bisogno, e più cresce il valore della cosa; un bicchiere d'acqua quando sono per morir di sete, vale più che un sacchetto d'oro. Il mio vicino non ha sete e dà molto maggior valore al sacchetto d'oro. Ciò che ha valore per me, dunque, non ne ha per il mio vicino, e viceversa. Dunque il valore non è nella cosa, è nel soggetto, che, sapendo che la cosa soddisferà il suo bisogno, ve lo pone come la proprietà che essa ha, di soddisfare questo bisogno. Or, siccome del bisogno

o della sua soddisfazione siamo avvertiti dal sentimento, così questo vien considerato come indizio o come creatore di valore, e anche come il valore stesso.

Piano nel concludere. Il sentimento è nient'altro che dolore di un bisogno e compiacimento di una soddisfazione. Il valore, si dice, non è nella cosa. Se nella cosa non fosse - nella cosa considerata come un complesso di sensazioni necessitante così me come il mio vicino, - state sicuri che io non ve lo potrei mettere. Nell'esempio dato il mio bisogno è la sete; l'acqua, d'altra parte, è capace di smorzare la sete. Il mio bisogno, ho detto, espresso dal sentimento pone nella cosa il valore in quanto capace di soddisfare quel bisogno. Ora se il valore sta in questa capacità, io, che dò valore a ciò che soddisfa il mio bisogno, se assetato, non starò ad attendere, soffrendo la sete fino quasi a morirne, che mi si presenti dell'acqua; lo darò al primo pezzo di legno che mi capita. Il che non faccio; segno certo che, se il valore sta nella capacità di soddisfare il mio bisogno, non sono io, individualmente, a darlo alla cosa; ovvero che, se devo darlo necessariamente io, esso valore non sta in quella capacità. Da questa alternativa mi par che non si possa sfuggire. Bisogna dunque decidersi per uno dei due « se », e abbandonare o la soggettività del valore o quel contenuto che ultimamente abbiamo dato al suo concetto.

Se il valore sta nella detta capacità, io non ho fatto che riconoscerlo. E per riconoscerlo non

ho dovuto che riconoscere la cosa che io so capace di soddisfare il mio attuale bisogno.

Eccoci di nuovo al primitivo valore del valore, il concetto della cosa presente. Se infatti della cosa presente io dico: « è acqua, ha valore », e poi portandola alle labbra trovo che è terso cristallo e null'altro, e perciò nego il valore, implicitamente nego quel processo di oggettivazione della cosa presente, cioè dico: non è acqua. Se aggiungo: è vetro; in quanto formo un concetto, cioè compio un processo di oggettivazione, trovo un valore; quella cosa vale come vetro, non come acqua. Perciò non ha valore per me. La negazione non affetta il valore, ma riguarda il per me; di solito invece i filosofi credono di poter rinchiudere il concetto di valore in questo « per me », e non fanno che rinchiudere sè medesimi in insanabili contraddizioni. Di quella tal cosa che non è acqua, io posso non riconoscere il valore; ma se lo nego, non nego il valore della cosa per sè, ma nego soltanto che sia il valore *che mi serve*.

Vogliamo invece, per salvare la soggettività del valore, abbandonare il valore come capacità di soddisfare un bisogno? Allora dobbiamo formarci un altro concetto del valore, sia o non sia esso primitivo; cioè, dobbiamo pensare come valore un qualche altro quid, anche soltanto per sapere che cosa è che riteniamo soggettivo.

Ripartiamo perciò dalla posizione iniziale che questa soggettività pareva richiedesse. Dicevamo: le cose hanno valore riguardo ad un soggetto che se ne serve, e perciò il soggetto dà valore alle

cose secondo il bisogno che sente. La proposizione fondamentale possiamo intenderla in più modi: 1) Il soggetto si serve delle cose in quanto hanno valore. Se teniamo alla soggettività, bisogna abbandonare questa interpretazione che importa il dianzi esaminato concetto di valore. 2) Il soggetto, servendosi delle cose, ne crea il valore. Qui la soggettività sarebbe salva. Il valore non è il presupposto del servirsi che il soggetto fa, delle cose, ma lo stesso servirsene, e chi se ne serve, è proprio il soggetto. E che il valore delle cose sia proprio nel servirsene e non in altro, si può dire che noi riconosceremo di leggieri, se, nell'esempio dato, io pur trovandomi dinanzi all'acqua che mi salva dalla morte, non me ne servo o per ignoranza, o perchè, qualunque ne sia la ragione, non posso o non voglio servirmene. Quell'acqua presente che ha la capacità di soddisfare il mio presente bisogno, non ha valore per il semplice fatto ch'io non me ne servo. Il valore perciò non è quella capacità; se me ne servissi, l'acqua avrebbe valore, dunque il valore sta nel servirmene.

Bene; vediamo se non ci sono salti pericolosi o addirittura impossibili che, naturalmente perciò non riusciti, ci abbian condotti in una fossa tenebrosa invece di conservarci sulla via luminosa. Anzitutto: La cosa non ha valore fintantochè io non me ne sono servito. Or non pare invece che, proprio quando io me ne son servito, la cosa per me non vale più? È vero, si può rispondere, ma il valore sta nel servirmene attuale. Perciò la cosa ha

valore proprio e soltanto nel momento in cui me ne servo, e appunto perchè me ne servo; e quindi non lo ha dopo, come non lo ha prima.

Benissimo; sarebbe dunque il valore non un prodotto del nostro servirci di qualche cosa, ma lo stesso servirci nella dinamica sua attualità. Il valore dunque sarebbe l'atto, per cui un bisogno del soggetto viene soddisfatto da una cosa che ha in sè una proprietà capace di quella soddisfazione.

È soggettivo quest'atto? Che in un certo modo debba essere soggettivo non può negarsi; certo è un atto che avviene nel soggetto. Ma in ciascuno degli atti che, con la loro unità, costituiscono i soggetti, troviamo necessariamente un termine (oggetto), che, diverso sempre per contenuto, pur sempre si trova opposto all'altro (soggetto) che costituisce, con la identità della sua posizione, la sopra detta unità. Ora, se diciamo che tutti gli atti che si uniscono a costituire il soggetto, sono compiuti dal soggetto, e negli atti comprendiamo anche i termini oggettivi di essi, è chiaro che tutto è soggettivo, tutto è compiuto dal soggetto; non c'è oggetto che non sia soggettivo; la cosa, di cui affermiamo l'oggettività, è soggettiva anch'essa. Ma, quando ci proponiamo di risolvere la quistione se un certo determinato quid è soggettivo o oggettivo, va da sè che, anche se abbiamo ammessa la soggettività del reale, riteniamo che la distinzione del soggettivo e dell'oggettivo in un qualche modo ci sia, e vogliamo sapere se quel certo quid debba considerarsi come soggettivo o oggettivo.

Niun atto per ciò, se veramente finisce con questi due termini soggetto e oggetto, può essere puramente soggettivo o puramente oggettivo. Con la domanda fatta non si può, quindi, voler sapere altro che questo: Quell'atto, in quanto valore, si risolve esclusivamente o almeno principalmente nel soggetto; cioè la considerazione di esso come valore riguarda la sua soggettività?

Per rispondere bisogna analizzare quell'atto del servirsi di qualche cosa, escludendo che esso sia valore in quanto puro atto del servirsi, cioè in quanto concreta attività soggettivo-oggettiva.

Nel servirmi ch'io faccio della cosa, distruggo la cosa come cosa per trasformarla nella cessazione di un mio bisogno, in un valore. In questo atto quindi, c'è la negazione dell'oggetto (prima affermato), l'affermazione del soggetto (prima negato dal bisogno). Se consideriamo come distinte queste due attività — assolutamente distinte, s'intende, non sono e non possono essere — le quali si fondono a formare quell'unico atto, la negazione dell'oggetto è posta dal soggetto costretto dalla limitazione del proprio essere, espressa in quella negazione di soggetto che è il bisogno; laddove l'affermazione del soggetto è posta dall'attività dell'oggetto, che, con la sua capacità di soddisfazione, soddisfa quel bisogno e quindi toglie quella negazione. In che sta il valore in quella negazione o in questa affermazione? In quella negazione no, se non vogliamo ridurre il valore a una pura negazione; sta, quindi, in questa affermazione che è quasi una specie di altruismo che

costa all'oggetto la vita e dà la salvezza al soggetto.

Ciò che, adunque, diciamo valore, è, per dir così, l'altruismo dell'oggetto, e, pur stando in un atto, che, come ogni altro, è soggettivo, costituisce la oggettività di quell'atto. In breve l'atto di servirmi di qualcosa posso ritenerlo e chiamarlo valore, solo quando lo considero da parte del termine oggettivo di esso atto, il qual termine costituisce veramente il valore; laddove non lo chiamo valore, ma lo chiamo appetito, atto volitivo, quando lo considero da parte del suo termine soggettivo. Il valore, adunque, che le cose hanno di fronte al soggetto, non è altro che l'oggettività dell'atto volitivo del soggetto.

Veniamo così a negare l'ipotesi, da cui siamo partiti, cioè la soggettività del valore, ipotesi, per cui siamo stati costretti a ricercare un altro significato del valore diverso da quello che a prima vista, nell'esempio dato, ci si è presentato, di capacità della cosa a soddisfare un bisogno del soggetto.

La conclusione, cui siamo dovuti giungere, ravvicina di molto, se non identifica addirittura, il secondo al primo significato; giacchè detta oggettività dell'atto volitivo non è che la stessa capacità di soddisfazione in quanto implicitamente riconosciuta dal soggetto col suo appetito. Se teniamo conto di questo nuovo elemento del riconoscimento, emergente dal secondo significato possibile del valore di una cosa di fronte ad un soggetto, possiamo dire che tal valore è la riconosciuta capacità della cosa a soddisfare i bisogni del

soggetto. Il valore resta sempre qualche cosa di eminentemente oggettivo, non ostante l'ammesso rapporto della cosa avente valore, coi bisogni del soggetto.

← E se ricordiamo ora il risultato della prima nostra indagine riguardo al valore di una cosa indipendentemente da ogni ulteriore determinazione di esso, vediamo che non differisce da quello a cui siamo giunti con questa seconda indagine. Della cosa per sè, il valore è la cosa oggettivata, il processo di oggettivazione, la sua sintesi a priori conoscitiva, l'atto stesso conoscitivo nella sua oggettività; della cosa di fronte al bisogno ed alla volontà del soggetto, il valore è la cosa utilizzata, il processo di attuazione del soggetto nell'oggetto, la sintesi a priori volitiva, l'atto volitivo stesso nella oggettività del suo termine. Nell'uno e nell'altro caso il valore è sempre l'oggettivarsi dell'attività del soggetto, l'attività stessa vista nel suo oggetto; tra l'uno e l'altro corre soltanto la differenza che vi importa la varietà dell'attività del soggetto: nel primo caso il valore è l'oggettività dell'atto conoscitivo, nel secondo è l'oggettività dell'atto volitivo.

V. Concetto e valore. — Generalizzando, noi troveremo sempre che il valore è l'oggettivarsi di ogni forma dell'attività spirituale. Il valore quindi è il vero, il bello, l'utile, l'onesto, il santo, ma solo in quanto vediamo in ogni diversa forma dell'attività spirituale sempre e necessariamente un oggetto.

Anzi il vedere il valore, il considerare quel vero, bello, utile ecc., in quanto valori, non vuol

dire altro che considerarli soltanto nella loro oggettività, prescindere dal necessario rapporto che essi devono avere col soggetto, ma che rimane implicito nella concezione di essi come valore, laddove è necessariamente esplicito nella concezione di essi come vero, bello, utile ecc. In ciascuno di questi concetti conoscitivi o volitivi — dico conoscitivo il concetto in cui si riconosce l'oggetto, volitivo quello in cui lo si pone; ma la distinzione è forse superabile — l'oggetto è visto necessariamente in confronto del soggetto che lo conosce o lo pone vivendolo. Il vero e l'onesto esprimono il rapporto con chi il vero afferma e l'atto onesto vive. Ma il valore, sia esso di verità come di bellezza e di onestà o di altro, implica, sì, quel rapporto, ma non lo esprime. Concetto e valore quindi sono lo stesso quid; di una cosa ho il concetto, quando la riguardo come vista o vissuta da me, ho il valore quando la riguardo nella schietta oggettività sua, dimenticando, sottintendendo quel rapporto a me, che è richiesto da detta oggettività.

Perciò il valore delle cose sta nella loro concreta essenza, che le costituisce, sta nella loro idea. Non nella statica idea platonica estranea alle cose reali e modello che queste imperfettamente mostrano (e quindi falsificano) realizzandolo; ma nella idea dinamica del loro essere fenomenico e quindi nella continua realizzazione di questa. Delle cose ciascuna ha il proprio inalienabile valore; ma appunto per questo la fonte del loro valore, il loro primo valore è l'Essere. E se alle cose considerate nella loro individualità sostituiamo la loro

unità, la pienezza dell'Essere, l'universo, noi dobbiamo dire che il valore dell'universo sta nella sua concretezza, nel suo concreto essere fenomenico.

Questa l'essenza del valore. Quale il perchè causale di esso, quale il fine? Rispondere a queste domande servirà ad eliminare altri equivoci, a farci penetrare più addentro nella natura del valore e a ricondurci sulla via principale del nostro argomentare.

VI. Le cause del valore. — La fonte del valore delle cose, abbiám detto, sta nell'Essere. Questo è il valore primo.

Se infatti il valore è l'oggettivarsi dell'attività e se questa attività non è che Essere, l'Essere, in quanto si oggettiva, è valore.

Se, inoltre, l'oggettivarsi dell'Essere non è possibile senza superare l'assolutezza della distinzione tra soggetto e oggetto, non c'è valore se non proprio in questo superamento, cioè nell'attuarsi dei soggetti nell'oggettività, e nell'esistere degli oggetti nella soggettività.

Perciò se la molteplicità dell'Essere sta nei singoli sentimenti, ciascuno di questi ha valore, in quanto si oggettiva nell'unità dell'Essere fenomenico, come reciprocamente questa unità di essere fenomenico, questo universo e tutti i singoli complessi di fenomeni che lo costituiscono, han valore in quanto concretamente vivono nella soggettività dello stesso Essere.

Nè con ciò intendiamo ridurre il valore del singolo all'universo e reciprocamente quello del-

l'universo al singolo: il valore è nel rapporto per cui l'Essere universale si attua nei singoli, ed i singoli vivono nel Tutto, e del Tutto. I soggetti, quindi, presi nel loro attuale sviluppo, nella effettiva loro costituzione dell'universo, in quanto oggettivano l'Essere, vivendolo, hanno valore insieme con tutte le loro oggettivazioni, cioè insieme con tutto l'universo fenomenico.

Potremo, invece, dire valori i soggetti, se li consideriamo come schiette unità primitive, cioè pure, inattuate potenzialità della molteplicità essenziale all'Essere, e come tali le opponiamo all'essere uno, universale, necessario ed eterno; che troviamo anche essenziale nell'Essere? No; noi avremo così trovato, in questi due poli della realtà, non il valore, ma la fonte di esso; e l'avremo trovata nelle opposte astrazioni dell'Essere.

Giacchè opposte astrazioni dell'Essere sono, presa ciascuna per sè medesima, così la immota unità dell'essere logico che par che voglia fissare la mobile universalità complessiva dell'Essere concreto, come la puntuale e puramente potenziale spontaneità che par che cerchi di fissare l'attività creatrice dell'Essere in tanti distinti centri eterni ed imperituri di creazione. La necessità immensa dell'uno, la virtualità vuota degli altri si fondano su questo bisogno, che diciamo astrazione, di fissare distintamente gli aspetti dell'Essere. Nè si può dire che falsifichino o mutilino questo, quando esse sono viste nel loro valore di astrazioni.

Queste proprietà dell'Essere, se viste ciascuna nella propria esistenza distinta dall'esistenza del-

l'altra, sono condizioni trascendentali dell'Essere - e che non vanno confuse con gli atti in cui queste astrazioni vediamo e affermiamo e che, in quanto sanno di affermare delle astrazioni cioè delle non concrete oggettività, hanno valore, cioè sono oggettivi -, e perciò non hanno valore. Sono, quindi, le fonti, il perchè causale del valore; appunto perchè sono il perchè della concretezza del mondo, sono le espressioni della natura dell'Essere.

Perciò noi possiamo ben dire che il valore è l'Essere, quando intendiamo l'Essere nella sua concretezza, anzi nel suo concretarsi; non facciamo così che prospettare dell'Essere la sua natura attiva e fenomenica. Il valore, quindi, inteso come l'attuarsi dell'Essere, s'identifica con la massima categoria dell'Essere, la natura in cui e con cui l'Essere è. Ma la proposizione non è convertibile; non possiamo dire che l'Essere è valore, perchè porremmo la natura dell'Essere prima dell'Essere, e così forse, per meglio assicurarne l'attività, la fisseremmo e quindi l'ammazzeremmo. Il valore può essere definito dall'Essere che gli dà la propria attività; ma non l'Essere dal valore che non potrebbe dar qualcosa all'Essere senza superarlo e quindi negarlo, e che da esso, come opposto a sè medesimo concepito come attività, non potrebbe avere che la propria fissazione, cioè la propria morte.

Quando perciò diciamo che l'universo ha valore appunto perchè l'Essere è pensiero, dobbiamo intendere, che l'Essere concreto che costituisce l'universo e che ha valore in quanto si oggettiva,

essendo pensiero, ed avendo quindi la capacità di fissare i propri aspetti e di riconoscerli, riconosce l'origine del proprio valore negli aspetti della sua natura di essere, i quali, appunto perchè soltanto aspetti e non Essere, non hanno concreta oggettività perchè non sono essere, e perciò non hanno valore.

Così resta, mi pare, chiarita la distinzione del *che* dal *perchè* del valore. Come cause del valore noi non abbiamo trovato che le proprietà stesse fondamentali dell'Essere, le quali, viste in questo causare e quindi nella loro reciproca distinzione, non potevano non apparirci come astrazioni, cioè come cause non reali. Ed era naturale che così fosse, se è vero che il valore è l'Essere: il valore ci dà le cause nella realtà loro, ma esso non poteva trovare una causa fuori di sè e quindi dell'Essere medesimo; non poteva trovarla, perchè la causalità è nell'ambito dell'Essere, e non l'Essere nell'ambito della causalità. Perciò ogni causalità è immanente al valore, cioè il valore non può avere come causa che sè medesimo: tutte le cause che si danno, sono in esso e per esso. Se ne cerchiamo la causa, così come si cerca la causa di un fenomeno singolo, cioè sopra e fuori di esso valore, non possiamo porre capo che a delle astrazioni.

VII. **Valore, sentimento e fine.** — Resta a ricercare l'altro perchè del valore: Ha il valore un fine? Anche per questo è agevole notare, che, se intendiamo come fine qualcosa che trascenda l'es-

sere per cui quel fine stabiliamo, non potremo dare una risposta se non con una astrazione.

Giacchè, se ci fosse un tal concreto fine del valore, il valore non sarebbe più l'Essere: l'Essere sarebbe ciò che è fine del valore. Cioè l'essenziale categoria dell'Essere sarebbe la finalità, e la sua fenomenica attività sarebbe una dipendenza di questa finalità. Cioè, in fondo, l'oggettiva attività dell'Essere non sarebbe attività, ma pura finalità. Una finalità che costituisse l'Essere, non sarebbe, se non fosse oggettiva; ma, per essere pura finalità, si esaurirebbe in un vuoto tendere senza atto con cui si tenda, giacchè ammettere esso atto è ammettere l'attività a fondamento della finalità. Se adunque anche il fine, come la causa, non può non essere immanente al valore, un fine che trascenda il valore non può trovarsi che negli aspetti dell'Essere astrattamente considerati: quella pura potenzialità del molteplice e quella universale necessità dell'uno, mentre sono le condizioni che rendono possibile il valore, sono le continue aspirazioni sue. Ma perciò appunto il vero e concreto fine del valore non è che il valore medesimo, come in lui medesimo è la vera e concreta causa.

Ma dire che il concreto fine del valore è il valore, non vuol dire che il valore è soltanto ed essenzialmente finalità.

Vediamo, anche per riattaccare più lontano le fila del nostro ragionamento, qual rapporto v'è, secondo il V., tra fine e valore, e se esso rapporto è ammissibile. « I due concetti (di fine e di valo-

re) sono affini e correlativi, quantunque non coincidano » (*M. P.*, 221). Essi cominciano, in una forma affatto embrionale, col coincidere nel centro di spontaneità considerato indipendentemente dagli altri; ma si distinguono non appena la necessaria interferenza dei centri pone in ciascuno « una prima finalità esterna, un fine dell'operare che non è più l'operare stesso: la fuga dal male ». Così si manifesta esplicitamente il fine come il termine del valore. Ma questo termine, che nella spontaneità iniziale del centro era interno, si rifà interno, quando il valore, per l'assurgere del soggetto all'autocoscienza, diviene sentimento dell'io, e così « nell'io, c'è di nuovo, come nella monade, piena coincidenza tra la finalità e il valore » (*M. P.*, 221); ma « la finalità ridiventa interna in guisa da essere nello stesso tempo ed *eo ipso* esterna » (*M. P.*, 222).

Io credo che così il V. si era già aperta la via a vedere la finalità nella sua natura immanente, ma non l'ha percorsa, perchè la preoccupazione della possibile visione di altra natura dell'Essere gliela precludeva.

Egli, mentre giustamente dichiara « due astrazioni » la unità pura e la molteplicità pura, dall'altro lato le ritiene due caratteri dell'universo « che hanno funzioni distinte. All'unità si deve la necessità logica, da cui l'universo è dominato; alla molteplicità si debbono: la distinzione delle singole unità di coscienza, la spontaneità e la finalità » (*M. P.*, 206). E non s'accorge che così egli fatalmente sdoppia l'Essere e dà a ciascuno dei semplici

aspetti che l'Essere riconosce in sè appunto perchè è riconoscimento, un vero e proprio valore distinto dall'altro, cioè li riconosce distinti nel loro attuarsi e quindi trae da ciascuno di essi dei distinti caratteri. Laddove tutti i caratteri dell'Essere non possono provenire che dalla reciproca implicazione di quei due aspetti, se è vero che l'Essere è fondamentalmente attività, manifestazione di sè; cioè non possono provenire che da questa attività, da questo che dissi fenomenismo dell'Essere e che è anche risultato esserne ed essere il valore. Se alla unità ed alla molteplicità pure noi risaliamo, risaliamo alle condizioni trascendentali di questo; ma dobbiamo poi porle insieme nell'Essere, se non vogliamo negarne la concretezza.

Una finalità derivante soltanto, attraverso la spontaneità, dalla molteplicità dell'Essere, non poteva non riuscire qualcosa di inconcepibile e di contraddittorio: o il fine di ciascuno è nell'altro, e allora è evidente che la finalità invece di derivare dalla molteplicità, la nega, appunto perchè sarebbe il mezzo, con cui le parti distinte riacquistano la loro unità; o il fine di ciascuno è racchiuso in esso, e allora l'unità dell'universo è definitivamente perduta, giacchè non è possibile alcuna fusione dei singoli. Il vero è che la finalità, come la causalità e l'attualità, non può derivare che dall'Essere in tutta la sua concretezza e non da uno dei suoi trascendentali caratteri.

Che cosa è infatti il fine? È il termine dell'atto, ciò cui si tende, visto appunto nel tendervi e col tendervi. Ora è vero che non può esservi tendere

senza attività, senza spontaneità; ma nel tempo stesso l'attività che si sa - coscientemente o subcoscientemente - come tendere, riconosce in sè la necessità del tendere e solo così pone il fine. Il fine così diventa obbligatorio, anche quando, per inammissibile ipotesi, non sia che pura creazione del sentimento. Un fine che non obblighi, non è più fine; e obbligare è mostrare la propria necessità. Il fine, quindi, se richiede la spontaneità, richiede non meno la necessità. Siam sempre lì: la finalità - e dicendo finalità dico l'affermarsi reale del rapporto di fine, che credo debba distinguersi dalla affermazione della conformità col fine - richiede la spontaneità del soggetto e la necessità dell'oggetto, la soggettività del singolo e l'oggettività dell'universale. Il fine non è niente affatto soltanto soggettivo, è anche oggettivo. I miei propositi, i miei fini, per quanto lontani, indiretti e paradossali, se esistono come miei fini, hanno una loro propria oggettività, che è tanto soggettiva, quanto è soggettiva l'oggettività di tutti i miei pensieri, di tutti gli oggetti della mia conoscenza.

↳ Perciò se noi poniamo il sentimento come l'essenza e l'espressione della pura singolarità molteplice dell'Essere, dire che il fine è correlativo a quello, intendendo che sia correlativo ad esso soltanto, è dire un'assurdo, affermare una contraddizione. Esso è tanto correlativo al sentimento quanto alla ragione, cioè esso è correlativo all'Essere nella sua concretezza di pensiero: correlativo non di una correlatività coordinata, ma su-

bordinata. Coordinato all'essenza dell'Essere non può essere nulla; tutto deve essere subordinato ad essa e deve dipendere dalla intrinseca sua natura.

VIII. Il valore e il fine dell'universo. — Se così è, è naturale che il fine trascenda i singoli: in realtà non ne trascende che la loro singolarità astratta. Esso fine, in quanto immanente nell'Essere, è immanente anche in loro, in quanto concretizzano l'Essere, in quanto anch'essi sono concreto pensiero. Concreto pensiero che è sentimento e ragione, singolarità e universalità. E perciò il fine, appunto perchè par che trascenda i singoli, non deve trascendere l'Essere. Ma siccome questo ha, si può dire, la sua singolarità nella unità dell'universo, così il suo fine trascende l'universo appunto nel modo stesso, in cui par che i fini dei singoli trascendano questi; lo trascende cioè nella sua pura attualità che ne costituisce la sua astratta singolarità tra l'esistenza del suo passato e la potenzialità del suo futuro.

Il fine, quindi, che si afferma nell'universo, non è un fine per modo di dire, cioè un fine diverso da ciò che intendiamo per fine (243-244) quando parliamo dei soggetti ma è invece perfettamente lo stesso fine.

Così, mentre il V. vede la possibilità di un fine nel soggetto e nell'io, solo in quanto individuali e quindi sviluppantisi entro limiti, oltre i quali ogni sviluppo svanisce, e svanisce quindi ogni fine, anche quando, anzi specialmente quando,

come nell'io, esso sia posto come immanente, e nega d'altra parte all'universo un vero e proprio fine, perchè non considera questo come immanente; da quanto abbiám dimostrato, a noi invece risulta che non vi può essere un fine immanente nell'io individuale, se non in quanto questo racchiude in sè l'Essere universale, e il suo fine immanente racchiude in sè il fine immanente nell'Essere, se non in quanto, quindi, esso io supera col proprio fine immanente la individualità del proprio io. Questo fine quindi non sarà giammai relativo al sentimento dell'io, sempre se con sentimento intendiamo dire il puro aspetto soggettivo e individuale dell'io, ma bensì al valore dell'io, cioè all'io considerato nella concretezza sua. E se l'Essere è pensiero, e se veramente l'io è autocoscienza, cioè pensiero del proprio essere che è pensiero, il fine, visto dall'io in questo suo riflesso vedersi, non può essere diverso da quello che l'Essere continuamente ha in sè medesimo. Perciò se vero fine è quello che si ha e si pone quando si assurge all'autocoscienza, quando cioè nel fine si riconosce e si pone l'immanenza, e se ciascun io non può in questa veder riflesso altro fine che quello dell'Essere, conviene di necessità concludere: 1° che le singole autocoscienze dovranno avere uno stesso fine immanente nella diversità e molteplicità dei propri fini trascendenti (cioè relativi alla loro astratta singolarità); 2° che questo fine immanente sarà quello stesso dell'Essere.

Qual è questo fine dell'Essere? Ha ragione il V. quando dice che è quello « di realizzare sè

stesso »; ma ha torto, quando, chiamandolo un fine, aggiunge: « se vogliamo impropriamente chiamarlo così » (p. 244). Niente affatto impropriamente, ed abbiamo già prima dimostrato e il perchè della nostra negazione e l'origine dell'errore del V..

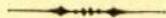
— Così l'universo, come ha un unico valore, l'Essere, così ha un unico ben determinato e preciso fine: il realizzare l'Essere. Fine che non è già bello e realizzato ab aeterno e quindi inesistente come fine; sarebbe tale solo se l'Essere fosse quella astrazione di essere — contraddittoria, se non è vista come astrazione — che è la immota universalità e necessità dell'Essere. L'Essere ha in sè il proprio fine, perchè è, in sè, valore.

E i fini immanenti dei soggetti individuali si riducono a questo unico fine dell'Essere. Con questa affermazione non si nega nè la molteplicità dei soggetti e quindi dei sentimenti, nè la diversità dei fini che in essi e con essi sentimenti si determinano.

Appunto perchè il fine di ciascun io è, come per l'Essere universale, il suo realizzarsi, deve esso io determinare nella intima individualità del proprio sentimento il proprio essere e così ottenerne l'attuazione. Così ciascun io non lavora invano, nè è perduto il suo valore; giacchè questo non sta nel transeunte e mortale sviluppo del sentimento, ma nella immortale oggettiva attuazione dell'Essere che esso compie col sentimento. Si spiega, così, da una parte perchè ciascun io dimentica sè nella ricerca e nella attuazione del proprio og-

getto; e dall'altra, come possa avvenire che il soggetto consapevolmente sacrifichi a questo, quando ciò sia richiesto, anche il massimo suo valore di soggetto, la vita: ha dato prima all'Essere continuamente sè stesso; suona per qualcuno anche l'ora che dia in un sol momento tutto sè stesso.

Così dall'esame del valore noi non abbiamo tratto che una conferma ed una esplicazione maggiore della posizione raggiunta. Quel perfezionamento che nel capitolo precedente riconoscevamo nell'universo come conseguente ai fini attuanti nei soggetti, troviamo qui confermato dal suo unico e sommo fine, conseguente all'unico e sommo valore, l'Essere.



CAPITOLO VII.

Il soggetto universale.

I. Semplicità dell'Essere e alternativa della sua soggettività. — Nei capitoli precedenti noi abbiamo dovuto concludere col trovare nell'Essere, anche in quanto universale, mutamento, sviluppo, perfezionamento, fine e valore. D'altra parte non gli abbiamo attribuita quella che parrebbe fonte unica di tutti questi caratteri, il sentimento.

Che cosa dobbiamo dire dell'unità del sentimento, giacchè appunto di quella si tratta quando si vuol sapere se devesi attribuire all'Essere, in quanto universale, un sentimento? In altre parole, l'Essere universale nella sua piena concretezza, è soggetto?

Da un verso non pare possibile che sia soggetto; giacchè la soggettività, implicando, nella spontaneità dei centri, il sentimento, è sinonimo di particolarità. La soggettività è proprio la particolarità della attività dell'Essere; e qui si tratta del Tutto, e il Tutto non può essere particolare. Dall'altro pare invece che non sia possibile che l'Essere non sia soggetto; giacchè un pensiero

non unificato non è pensiero e quindi non è Essere, e il soggetto non è che unità di pensiero. E se si dice che l'Essere universale è unificato nei singoli centri soggettivi di spontaneità, nei quali appunto è pensiero, mentre per sè ed in sè non è unificato, si dice anche necessariamente che il Tutto non è, in quanto tutto, concreto, come è invece nelle singole parti. Il Tutto, come tutto, sarebbe un'astrazione.

Il V. a me pare che nello sviluppo che dà della concezione dell'Essere come immanente non si ponga questa alternativa, cioè non rifletta che questa alternativa è conseguenza di quella concezione. Egli invece ne ha ritenuta conseguenza necessaria soltanto il primo termine: se l'Essere è immanente, egli ha concluso, esso non è soggetto, non è persona.

A questa conseguenza io credo sia stato tratto dallo stesso errore che gli ha fatto negare all'Essere lo sviluppo e il perfezionamento: la confusione tra le caratteristiche astratte dell'astratto essere logico e la loro funzionalità nell'Essere concreto.

Noi abbiamo visto che tutti i caratteri e le determinazioni che all'Essere dobbiamo attribuire per la sua natura, non possono conseguire unicamente da uno dei suoi attributi (1), perchè, così

(1) Questa parola attributi che qui adoperiamo, non deve far pensare, senz'altro, agli attributi spinoziani dell'Essere. Ecco che proprio mentre parliamo di attributi, neghiamo recisamente una proposizione dello Spinoza, per

ritenendo, noi in effetti turbiamo la semplicità dell'Essere. Questo, infatti, nella sua prima ed essenziale natura, non può non essere semplicemente Essere e se dovesse con diversi attributi suoi dar origine a diversi caratteri o serie di caratteri delle sue determinazioni, non potrebbe non avere in sè distinti questi attributi. E se così fosse, esso Essere dovrebbe di necessità ritirarsi più indietro degli attributi suoi, cioè il vero Essere sarebbe ciò che è prima e fuori degli attributi suoi. Il che è un assurdo: questi attributi non sarebbero più suoi attributi. Di qui la necessità imprescindibile di far risalire all'Essere nella sua integrità e non ad un suo carattere, ogni sua determinazione. Quegli attributi che noi ritroviamo nell'Essere, sono, in quanto ritrovati, necessariamente astrazioni, delle quali è vero che non possiamo fare a meno, ma che non è necessario affatto di ritenere, nella loro astratta particolarità, fonte di determinazioni o caratteri dell'Essere.

Ora, quando noi neghiamo all'Essere la soggettività, perchè questa è la molteplice e spontanea particolarità dell'Essere e non può investire

cui « cuiusque attributi modi Deum, quatenus tantum sub illo attributo, cuius modi sunt, et non quatenus sub ullo alio consideratur, pro causa habent » (*Ethices* pars II, prop. VI). Per noi invece i caratteri dell'Essere, presi nella loro astratta singolarità, non sono affatto capaci di siffatta causalità. Le determinazioni, i fenomeni, in cui ciascun carattere dell'Essere si manifesta, sono necessariamente dovuti a tutto l'Essere e non soltanto a quel suo astratto carattere.

il Tutto, uno e necessario, noi in realtà ipostizziamo quell'attributo dell'Essere che abbiamo detto spontaneità e questa ipostasi neghiamo all'Essere. Se invece noi pensiamo che la spontaneità come pura spontaneità è una astrazione; da una parte non ci meraviglieremo se dobbiamo, come astrazione e nella sua astratta singolarità, negarla all'Essere, come non ci meraviglieremo se all'Essere stesso dovremo negare quell'altra astrazione opposta che diciamo eterna necessità. Quelle astrazioni abbiamo visto, sono le condizioni trascendentali dell'Essere, le quali in verità, cioè nel loro vero essere, non sono condizioni, ma astrazioni: vere condizioni dell'Essere non ce ne possono essere. E dall'altra parte vedremo che se intendiamo parlare della spontaneità nella concreta funzionalità sua, lungi dal negarla all'Essere universale, non possiamo, invece, non ridurlo ad essa, come non possiamo non ridurlo alla eterna necessità, quando anche questa vediamo nella concreta funzionalità sua.

È questa un'altra conseguenza della necessaria semplicità dell'Essere: questo devesi necessariamente tutto ridurre a ciò che, con una astrazione, noi riconosciamo come suo attributo. Se fuori di quello attributo rimanesse ancora qualcosa, l'Essere dovrebbe dividersi, non sarebbe più l'Essere.

Se adunque la spontaneità è un attributo dell'Essere, l'Essere, nel suo Tutto, sarà spontaneità. E se dire spontaneità è lo stesso che dire sentimento, soggetto, dovrem concludere che l'Essere nel suo tutto è un soggetto.

II. Soggettività dell'Essere. — Con il che noi non pretendiamo di aver subito superata la impossibilità messa in evidenza nel primo dei termini della detta alternativa, e di aver quindi dimostrata la necessità del secondo.

Resta sempre a vedere come sia ammissibile questo secondo. Ammettere il Tutto come soggetto è ammettere che l'Essere, per sè, sia centro, in quanto costitutivo dei centri periferici, nei quali mette capo. Quindi la difficoltà si riduce a vedere come un policentrismo periferico possa andar d'accordo con un monocentrismo che non consista in altro che in quel policentrismo, e come dall'uno possa scaturire l'altro.

L'Essere deve essere, per sè medesimo, soggetto, appunto perchè costituisce tutti i soggetti, i quali devono trovare l'origine e la spiegazione della propria soggettività nella soggettività dell'Essere, non considerata come sua condizione trascendentale, ma bensì come vero e proprio Essere.

Che cosa è un soggetto? È un'unità di coscienza e quindi sentimento, sviluppo, fine, perfezionamento. Che l'Essere abbia sviluppo, fine e perfezionamento ci è risultato. Da che? Dalla natura stessa dell'Essere. Da questa deve anche risultarci se l'Essere ha o addirittura è sentimento e quindi soggetto.

L'Essere è pensiero; un insieme di fatti di pensiero è l'universo, un insieme di fatti di pensiero è il soggetto. Il soggetto però è un insieme tale che pone quei fatti di pensiero che lo costituiscono, e di questo porli è cosciente; questa coscienza

della creazione che il soggetto fa, dei propri atti, è ciò che dicesi sentimento. L'Essere universale, perchè quella creazione di atti, da cui esso stesso è costituito, ci sia, ha bisogno di distribuirsi in quei particolari sistemi che abbiám detto soggetti. Pare, adunque, che esso, siccome non può da sè crear nulla, pur essendo un insieme di fatti di pensiero creati, non senta, come tutto, il calore di questa creazione, perchè non li crea esso come tutto, ma li creano i centri in cui esso s'incentra.

— E sta bene; ma in questo tutto che è l'Essere ci sono anche questi centri in cui esso s'incentra, e quindi ci sono anche tutti quei calori di creazione che costituiscono la soggettività di quei centri. Se ci sono (e per esserci sono in relazione, giacchè, se no, non sarebbero nello stesso Essere), perchè non devesi ritenere che formano in questo tutto anch'essi un tutto che poi sarebbe lo stesso Tutto in cui essi si trovano? Non lo formano, si può dire, perchè in tal caso il Tutto divenuto sentimento sarebbe, in quanto tale, creatore; laddove noi abbiamo dimostrato che per esser tale deve dividersi in centri di spontaneità. Ma questo dividersi nei centri di spontaneità, che è poi lo stesso connettersi dei centri di spontaneità nell'Essere, importa anch'esso, dirò così, uno speciale atto di creazione, quello della divisione in centri, del centralizzarsi. Perchè questo centralizzarsi, che, pur mettendo capo a centri distinti, è unificato dall'atto centralizzatore, dall'Essere, deve mancare del potere di spontaneità, per cui soltanto è possibile, e del calore di intimità che questo

potere creatore ha e sente di sè? Pare invece che non solo non possa ritrovarsi la ragione, per cui esso debba mancare; ma si vede la necessità, per cui esso deve averlo.

No, ci dice il V.: « Ciascun soggetto ha un valore (sentimento) . . . e lo ha, in quanto è un elemento del Tutto, inseparabile dal Tutto e dalle altre parti; e nondimeno il Tutto come tale manca di valore. Pare che ci sia contraddizione; ma non è vero » (p. 248). Come per il valore, così per la spontaneità. E non è vero, perchè, « l'Essere, se dà necessariamente luogo all'accadere, non è spontaneo, la spontaneità essendo il contrario della necessità; ma l'accadere, che per ipotesi non può non aver luogo, implica delle spontaneità singole connesse: queste sono dunque dovute a quella medesima esigenza logica (non spontanea) per cui l'Essere dà luogo all'accadere » (248). Ecco l'equivoco, fonte di errore; ecco l'ipostasi della categoria, già messa in evidenza altrove. Non è la necessità dell'Essere, che crea l'accadere attraverso la spontaneità; dalla necessità, come tale, non verrebbe mai fuori la spontaneità. Ma è l'Essere che nella concretezza sua non è nè spontaneità nè necessità, ma puramente Essere; è l'Essere il quale, essendo pensiero e quindi estrinsecazione, si estrinseca, sì, necessariamente, perchè non può non estrinsecarsi; ma, in quanto si estrinseca, pone la sua propria estrinsecazione e quindi è spontaneo; altrimenti quella estrinsecazione non sarebbe estrinsecazione dell'Essere, ma di altro, cioè non sarebbe estrinsecazione. L'atto di estrin-

secazione, vediamo anche nel mondo strettamente umano, non si coarta senza toglierlo irremissibilmente; al più, si possono predisporre le condizioni dalle quali si presume che il soggetto può essere, consapevolmente o inconsapevolmente, indotto a estrinsecarsi. Ma il moto determinante di quest'atto è necessariamente nel soggetto stesso; il soggetto si mostra, se vuol - si intende che qui la volontà è presa in senso ampio - mostrarsi. Dunque per l'Essere è necessario mostrarsi; ma in quanto mostra sè, non è soggetto a nessuna necessità. È perciò ne vien fuori insieme e da tutta la natura dell'Essere la necessità dell'accadimento e la spontaneità della sua produzione.

Or se noi lo guardiamo appunto nel suo mostrarsi, ecco che, lungi dal negargli la spontaneità, dobbiamo invece riconoscerlo tutto come spontaneità. L'Essere che mai non cominciò, appunto perchè e in quanto mai non cominciò, non è possibile che sia soggetto ad alcuna necessità: la necessità importa costrizione e quindi inizio determinato dal di fuori dell'essere costretto.

Ma non è necessità anche la necessità che ci costringe entro i limiti della nostra propria natura? È necessità, solo quando dell'Essere costretto si riconosce la limitatezza e quindi l'inizio.

Pare che siamo giunti ad una conclusione opposta alla dottrina del V.: la necessità starebbe negli esseri particolari, la spontaneità nell'Essere universale. Ma non è vero. La necessità sta negli esseri particolari solo in quanto riconoscono di aver essi avuto un principio, e non in quanto ri-

conoscono di esser essi fonte di principi. Il soggetto fenomenico che comincia e continua a svilupparsi entro determinate condizioni, non può non riconoscere limitato da queste condizioni, il proprio sviluppo, cioè necessariamente soggetto ad esse; ma in quanto unità primitiva capace di sviluppo, cioè appunto in quanto di sè non conosce inizio, non può non riconoscersi spontaneo. Quegli assoluti cominciamenti che sono le unità primitive, son tali solo in quanto si ritengono assoluti poteri di cominciamento, cioè in fondo potenzialità di fenomeni. E solo per questo potere e con questo potere noi le riteniamo spontaneità. In quanto invece riteniamo esse stesse come cominciamenti, cioè come soggetti fenomenici, le vediamo soggette a necessità.

Reciprocamente nell'Essere universale non vi è soltanto la spontaneità; anch'esso è necessario. Anzi per esso non possiamo dire come per gli esseri particolari, che la necessità vale in quanto si riconosce un cominciare. Come per la spontaneità così per la necessità: l'Essere è sempre e tutto necessario. E ciò, perchè non può non essere, cioè è necessitato; quantunque sia necessitato da sè stesso, e una necessità che noi poniamo a noi stessi è spontaneità. Dunque nell'Essere universale noi superiamo l'antitesi della necessità e della spontaneità, riducendo l'una nell'altra; il che è necessario se veramente quell'Essere non è che puro essere.

Così la concezione fenomenica dell'Essere si manifesta capace di superare e conciliare l'antitesi

soggetto-oggetto, superando l'antitesi spontaneità-necessità.

Porre invece l'Essere come escludente dal suo tutto e quindi da sè medesimo come tutto la soggettività è porre l'Essere come puro oggetto e quindi postulare i soggetti di fronte ad esso oggetto. E allora, o quell'oggetto lo riteniamo una pura e semplice astrazione di questi soggetti, e siamo in uno schietto soggettivismo monadistico (e quindi in una dottrina che da una parte non ci può render conto della realtà oggettiva dei fenomeni, e dall'altra non può spiegarci il rapporto tra le monadi e non può quindi superare il pluralismo); o invece gli diamo una vera e propria realtà, e, se vogliamo salvarci da un dogmatico idealismo oggettivo, cadiamo in un dualismo agnostico.

Se dall'Essere devono trarsi così il soggetto come l'oggetto, è necessario che entrambi siano nell'Essere.

Si può obiettare: nell'Essere concreto la soggettività c'è di sicuro, ma c'è come pluralità di esso Essere. Quindi l'Essere universale è certamente anche soggettivo, pur non essendo un soggetto.

Ma, io credo, siamo da capo. Si ritiene che la pluralità sia carattere tale che escluda l'unità? E allora l'Essere universale, se non è soggetto perchè l'unità della universalità esclude la molteplicità dell'essere soggettivo, non è neppure soggettivo. Se soggettivo vuol dire appartenente al soggetto, facente parte del soggetto, allora, siccome la soggettività è la molteplicità e i soggetti sono soggetti solo in quanto molteplici; tutto ciò che toglie

la molteplicità, toglie anche la soggettività, e quindi l'universalità toglie all'Essere la soggettività. Così, in quanto universale, l'Essere non sarebbe soggetto nè soggettivo. Ed è ragionevole: esso sarebbe l'astratto Essere uno che è pensato da tutti i soggetti come opposto a loro stessi e trascendente l'atto con cui ciascuno lo pensa. Abbiamo con ciò perduto di vista l'Essere universale di cui doveasi trattare, cioè l'Essere, visto sì nella sua totalità, ma sempre nella sua piena concretezza.

Bisognerà allora ritenere che l'unità e la molteplicità, appunto perchè caratteri dell'Essere, non si escludano, ma si includano necessariamente, non esistano, cioè, se non fusi insieme. E allora, se l'Essere universale ammettiamo che sia soggettivo, siccome abbiám visto che l'ammettere ciò richiede che l'unità dell'universale non tolga la molteplicità del soggettivo, esso sarà soggettivo ed uno insieme, cioè facente parte di soggetti, ma anche unificato in quanto facente parte di soggetti. Che cosa manca per dire che è un soggetto anch'esso? Che cos'altro è il soggetto se non l'unità del soggettivo?

In questa definizione del soggetto, noi vediamo, come naturalmente dovea avvenire, invertirsi le parti attribuite alla unità ed alla molteplicità. Parea la molteplicità essere la caratteristica del soggetto, ed invece qui ci risulta che caratteristica ne è l'unità. La molteplicità è caratteristica del soggetto, solo se questo è visto di fronte alla propria unità che è l'Essere; ma se vediamo invece ciascun soggetto di fronte alla molteplicità dei propri

atti (quello che sopra abbiám detto soggettivo) e quindi degli oggetti in cui questi terminano, allora la propria caratteristica è l'unità di questi atti. E questi atti molteplici sono proprio la stessa unità, di fronte alla quale i soggetti si riconoscono molteplici: l'unità dell'Essere universale. Così, diciamo, si chiude il circolo, che, partendo dalla unità dell'Essere universale, vi rimette capo attraverso la molteplicità dei soggetti e la molteplicità degli atti di ciascun soggetto. Se il circolo non chiudiamo (o apriamo) con la soggettività dell'Essere universale quelle unità primitive che costituiscono l'universo, ci risultano del tutto inesplicabili. Così di nuova luce ci appare rivestita anche la soggettività, che non ci si presenta soltanto come la necessità logica del molteplice nella esigenza che ha l'Essere, di creare, cioè di estrinsecarsi; ma anche come la spontaneità dell'uno nei molteplici accadimenti che lo costituiscono.

E solo così può intendersi come e perchè « se i fenomeni svanissero tutti, svanirebbe anche il soggetto che li avverte » e come, quindi « il soggetto non è proprio nient'altro che il sistema, l'unità dei suoi fenomeni » (p. 199).

— Concludendo, a me pare che, se l'Essere è pensiero che si manifesta, coscienza che si estrinseca, il Tutto concreto debba necessariamente essere, nella sua totalità, tale che abbia un fine, si sviluppi e si perfezioni indefinitamente, estrinsecandosi in soggetti che con la loro unità lo costituiscano soggetto di sè medesimo, in quanto loro soggetto.

III. Dalla teria dei fenomeni alla trascendenza. — Quando a questi risultati siamo giunti possiamo pensare alla possibilità di una natura dell'Essere diversa da quella sviluppata? Non si potrebbe senza in un qualche modo riconoscere l'incoerenza della concezione prima svolta. E forse perciò appunto il V., portato dal bisogno di lasciare aperta la via alla possibilità di un'altra concezione, non ha visto che queste superiori esigenze dello spirito nella realtà trovavano anch'esse la loro giustificazione nella immanenza dell'Essere. Egli invece limita l'Essere immanente ad una forma oggettiva che necessariamente non può che opporsi a quella soggettiva, e quindi finisce col trovare questa, quantunque affermate col proprio vivere il proprio valore, pure vuota di un vero valore, assurda nelle sue pretese, ingannevole nelle sue aspirazioni. E tutto ciò, perchè la soggettività, con tutte le necessarie sue manifestazioni, non attingerebbe la oggettività.

Qual è questa seconda concezione, alla cui possibilità il V. vuol lasciare aperta la via, e come egli cerca di passare dalla prima alla seconda?

La prima concezione possiamo dirla dell'Essere immanente; la seconda ci par quella dell'Essere trascendente (1).

— L'Essere universale che, e in quanto, si attua nell'accadere, per il V. non è un soggetto. E non è

(1) La trascendenza ammessa come possibile dal V. è, dirò, una trascendenza relativa; ma è sempre trascendenza: l'Essere con l'essenziale sua natura trascende il mondo;

necessario che sia soggetto. Anche senza la soggettività dell'Essere noi ci rendiamo conto di tutto nel mondo, spieghiamo il mondo.

Ma è anche necessario che soggetto non sia? Non è necessario, cioè è possibile anche che sia, ma a condizione che non riteniamo, per lui, essenziale l'accadere. Dunque siamo giunti a questo: A noi è parso che l'Essere che si attua e si esplica nell'accadere, possa e debba esser considerato anche come soggetto, pur non dovendo abbandonare la sua natura di attività fenomenica, anzi portatovi da questa. Laddove al V. consta l'Essere, in quanto accadere, come un non soggetto (e quindi un oggetto) e non trova difficoltà a concepirlo essenzialmente e soltanto come tale; ma non gli consta che esso debba essere necessariamente concepito soltanto come tale: può essere essenzialmente un soggetto, se l'accadere fenomenico non è, per lui, essenziale, ma contingente. Il che non vuol dire che l'Essere sia o possa essere contemporaneamente non soggetto e soggetto, ma soltanto che allo stato attuale delle nostre cognizioni non possiamo ancora dire se sia l'uno o l'altro.

Che sia l'uno cioè non soggetto, ci appare documentabile, esaminando l'accadere, che, essenziale o non, appartiene all'Essere; che possa esser l'altro, siamo indotti a pensare da alcune nostre

ma non per questo il mondo trascende l'Essere, cioè è fuori di esso. Ciò ho bisogno di dichiarare subito per non creare malintesi e per far noto che appunto questa trascendenza relativa ho presente nella discussione che ne faccio.

umane esigenze, che, se ci contentiamo di quella prima dimostrazione, non sono compiutamente soddisfatte.

Quali sono queste esigenze? Si può dire che è una sola, la religiosa; ma che ha subordinate a sè altre esigenze.

Prima però di trattar di questa e del possibile modo di soddisfarla, fermiamoci un po' sulla legittimità di questo passaggio.

La non soggettività dell'Essere è un presupposto o un risultato della dottrina svolta dal V.? Non un presupposto, perchè, abbiám visto, la filosofia non ha altro presupposto che il pensiero, che non è un presupposto. È un risultato, e a me pare l'ultimo dei risultati. Se è un risultato, non si dovrebbe su di esso aver dubbio, nel caso che si creda alla esattezza del procedimento seguito, ed alla necessità delle proposizioni affermate. Un risultato che nel suo procedimento logico non abbia implicato non dirò falsi presupposti, ma neppure presupposti di alcun genere, è una necessità logica e non ammette possibilità del contrario. Come mai possiamo senz'altro porre come ipotesi il contrario di ciò che ci è risultato? Lo stesso risultato, così, lungi dall'essere necessario, diventa ipotetico. Chè da un procedimento puramente gnoseologico, come quello che il V. richiede per ogni indagine filosofica, nulla ci può risultare soltanto come fatto. Se quel risultato è dunque ipotetico, vuol dire che, se non vogliamo mettere in dubbio la legittimità del procedimento, siamo partiti da principi ipotetici, o che almeno

a un certo punto noi abbiamo assunto dei principi ipotetici.

Ora il principio da cui siamo partiti e che riteniamo non ipotetico, è il Pensiero, che, esplicito, è diventato: Il Pensiero è Essere. Nell'Essere abbiám trovato l'accadere; per spiegare l'accadere abbiám dovuto all'Essere attribuire una certa natura che in fondo ci ha confermato quel principio da cui siamo partiti, e così ci ritenevamo autorizzati a concludere che includendo l'accadere nell'Essere non dicevamo nulla di contraddittorio, cioè non negavamo l'Essere, anzi vedevamo come era l'Essere.

Da che cosa risulta la non soggettività? Appunto da questo accadere.

È dunque l'accadere il principio ipotetico, che abbiám introdotto nel procedimento logico e che rende ipotetico il risultato, cui siamo giunti? Non proprio l'accadere, ci direbbe il V., nè l'appartenenza dell'accadere all'Essere; ma la considerazione di tale appartenenza come essenziale all'Essere.

Quindi la nostra dottrina dell'accadere resta vera, in quanto dottrina dell'accadere dell'Essere; ma diventa ipotetica dal momento, in cui vogliamo sapere se detto accadere è essenziale all'Essere e quindi lo esaurisce, ovvero è soltanto, dirò, una sopravvenienza, una contingenza dell'Essere e quindi presuppone la natura essenziale di detto Essere.

Ora io credo che l'ipoteticità di questa natura del rapporto dell'accadere con l'Essere, se anche

non implica, come forse deve ritenersi, l'ipotesi dell'appartenenza dell'accadere all'Essere, certo implica l'ipotesi della dottrina complessiva dell'accadere, che non può essere, o almeno può non essere, lo stesso, sia o non sia essenziale all'Essere, se questo suo essere o non essere essenziale importa una diversità nella stessa natura dell'Essere. Quindi quella dottrina dei fenomeni viene affetta dallo stesso dubbio che poniamo sulla natura dell'Essere; cioè in fondo tutta la precedente dottrina viene ad essere messa in dubbio.

La non soggettività risulta nell'Essere dall'accadere, l'accadere a sua volta è stato spiegato con l'Essere che, appunto in questa sua esplicazione dell'accadere, ne traeva quella non soggettività. Se questa è dubbia, è dubbia anche l'esplicazione, che, appunto con questo dubbio risultato, dell'accadere si aveva; la determinazione, in fondo, era reciproca; se non siamo sicuri dell'un termine, non siamo sicuri neppure dell'altro.

Ci si può opporre: No, la dottrina dell'accadere resta tale e quale l'abbiamo formulata e l'ipotesi della natura essenziale dell'Essere non la tocca. Noi infatti, analizzato il nostro mondo fenomenico, l'abbiamo trovato, nel suo complesso, privo di valore, perchè non è un soggetto; l'Essere dell'accadere, abbiám concluso, è un essere astratto, è un essere, « il cui esserci consiste nell'essere pensato da tutti i soggetti singoli » (p. 205), e non in altro. Or l'Essere dell'accadere, in quanto Essere dell'accadere, resta tale, cioè una pura astrazione; ma perchè mai non possiamo doman-

darci se l'Essere è soltanto Essere dell'accadere, cioè puro oggetto astratto, ovvero è anche qualch'altra cosa; eventualmente, un soggetto? Chi ci vieterebbe di supporre che domani si trovi un argomento che dimostri che l'Essere, quantunque si manifesti nell'accadere e come tale quindi sia quel che noi abbiam detto un non soggetto, un astratto oggetto pensato, pure sia per sè medesimo un quid che non abbia come essenziale nota sua l'accadere, ma l'abbia soltanto come contingente fenomenologia, a cui quindi esso ha dato un inizio e darà una fine? L'accadere così avrà un fine determinatogli dall'Essere, in quanto ha un valore. Nulla ci vieterebbe dunque di approfondire l'Essere in modo che sappiamo dire se gli sia, o non, essenziale l'accadere. Nel primo caso l'Essere continuerà ad essere e resterà soltanto quello che dalla indagine già fatta ci è risultato, non dovremo aggiungergli nulla. Nel secondo, l'Essere, in quanto fenomenico, continuerà ad essere quello che già prima ci appariva, l'oggetto del nostro pensiero; ma, in sè, sarà un qualche cosa di più, che non toglie quel qualchecosa, che è, in quanto fenomenico, nel nostro pensiero. Questo qualchecosa di più « consisterà nel pensare se stesso. Nel pensare se stesso in sè, da sè; non essendogli essenziale quel pensiero che si realizza nelle coscienze dei soggetti singoli, e che presuppone queste coscienze » (p. 250).

Così noi avremmo, per così dire, due aspetti dell'Essere; quello oggettivo fenomenico, quello soggettivo sostanziale. E se il secondo non toglie

il primo, il soggettivo sostanziale sarà quello che l'Essere avrà per suo conto, ma di cui non potremo eternamente sapere nulla, perchè l'Essere per noi sarà quello oggettivo fenomenico. In fondo questo Essere soggettivo sostanziale sarà un quid in sè, di cui noi non potremo saper nulla nè coscientemente nè subcoscientemente. Coscientemente, è chiaro che ci riuscirà impossibile sapere qualcosa, perchè l'Essere sarà sempre quello soltanto dell'oggetto esplicitamente pensato, sarà sempre e soltanto oggettivo. Non possiamo saperne nulla neppure subcoscientemente, perchè i nostri centri di attività subcosciente devono sempre essere una determinazione o una esplicazione di quell'aspetto fenomenico e contingente dell'Essere, di cui sono i creatori. Creatori necessari di questo aspetto fenomenico e veggenti necessariamente soltanto questo, di cui essi anche, insieme che creatori, son parte.

Perciò, in fondo, noi dovremmo sperare di trovare un argomento che ci dica se dobbiamo ammettere o negare una cosa in sè, un noumeno sottostante al fenomeno. Mi pare sia un argomento già trovato e nel quale il V. insiste continuamente: di qualche cosa di inconoscibile da noi non possiamo assolutamente parlare e quindi neppure affermare l'esistenza; affermarne l'esistenza è dire una contraddizione, perchè è in qualche modo conoscere ciò che si dice di non poter conoscere.

Il V. ci risponderà certamente che non è niente affatto una cosa in sè l'Essere, cui con la nuova indagine potrem giungere. È tanto poco una inco-

noscibile cosa in sè, che, già prima di effettuare l'indagine, nello stesso istituirlo, diciamo che essa, se approderà a un risultato positivo, ci dirà che « l'esserci di un Essere (cui non sia essenziale l'accadere) consisterà nel pensare se stesso » (p. 250). E ciò, pensa il V., possiamo dire fin d'ora fondandoci sulla indagine fatta, la quale quindi, lungi dall'essere rinnegata, deve necessariamente esser messa a profitto della nuova, che si vuol istituire e che deve necessariamente prendere dalla prima il termine, la cui conferma o negazione dovrà essere il suo risultato. Infatti « l'Essere (il nostro comune concetto di essere) non esiste che in quanto è pensato; il suo Esserci consiste *nell'essere pensato*, è l'esserci di un pensiero. Dunque: il suo esserci - supposto che non implichi logicamente l'accadere [dunque l'esserci dell'Essere che risulta da una eventuale risposta affermativa della seconda indagine]... - consisterà nel pensare sè stesso » (p. 250).

Rispondiamo: Questo pensarsi, in cui consiste l'Essere, o è *lo stesso* nostro pensarlo, e allora il nostro Essere fenomenico se ne è andato via, cioè è svanito il risultato di tutta la nostra precedente indagine; o invece sussiste accanto e fuori del nostro pensarlo, e allora noi avremo un bel dire che l'Essere consiste in un pensarsi, non sapremo mai che cosa sia questo pensarsi se non per via analogica, cioè immaginando che il pensarsi dell'Essere sia presso a poco eguale al pensare che il nostro io individuale fa di sè medesimo. Nè potremo mai giustificare questa analogia.

Inoltre la ragione, con cui il V. giustifica questa nuova natura dell'Essere, è valida e vera per sè, solo se non togliamo l'accadere dall'Essere. Infatti l'Essere, nel caso che non gli sia essenziale l'accadere, si deve ritenere una autocoscienza, una persona, perchè ha e conserva sempre la sua natura essenziale di pensiero. Ma, se risaliamo a vedere che cosa è questo accadere, vediamo che non è altro che un concreto pensiero dell'Essere, cioè un suo attuarsi, in quanto pensiero, determinandosi in centri di spontaneità. Dunque accadere e pensare dell'Essere sono la stessa cosa; gli accadimenti non sono che concrete cognizioni, e le pure cognizioni non sono che astratti accadimenti. Quando noi dunque togliamo all'Essere l'accadere, o dobbiamo dichiarare che questo accadere non è pensiero dell'Essere e quindi abbandonare la già stabilita natura dell'accadere e metterlo fuori del pensiero, o dobbiamo di necessità togliere all'Essere, insieme con l'accadere, anche la sua natura di pensiero, e quindi la ragione per cui ci riteniamo autorizzati a concludere che deve essere autocoscienza, non è più valida. Non possiamo più intendere come pensiero un Essere, cui si sia tolta la caratteristica per cui lo ritenevamo pensiero.

Ci si può obiettare: Gli accadimenti sono essenziali all'Essere non in quanto pensiero, in quanto unità, ma soltanto se preso nella sua molteplicità, e perciò gli accadimenti sono essenziali ai soggetti particolari; tolti o non considerati questi, può l'accadere scomparire senza che per

questo debba scomparire anche il pensiero. Che anzi, dice esplicitamente il V., « a noi che per fare dobbiamo variare, manca la rappresentazione di una spontaneità, *il cui esserci non implichi un estrinsecarsi, non consista in un variare...* Ma non ce ne manca il concetto. Concepiamo l'invariabilità del pensiero » (p. 251). Io temo che qui si confonda la necessità con la invariabilità, che non sono affatto la stessa cosa. In tutti i modi, il concreto pensiero di un Essere, cui non sia essenziale l'accadere, sarebbe, così, irremissibilmente vuoto, perchè non si avrebbe che l'Essere indeterminatissimo (il nostro concetto di Essere) e non avente perciò contenuto alcuno, che penserebbe se stesso, proprio in quanto tale e quindi sarebbe impossibilitato a darsi un contenuto. Questo Essere, lungi dall'essere « una assoluta realtà, un eterno vivere » sarebbe un perfettissimo vuoto, un nulla autocosciente. Questa assoluta realtà di una assoluta astrazione, io per sforzi che faccia, non riesco in alcun modo a concepire.

Un pensiero concreto, cioè fatto di « coscienza, spontaneità e valore », ma assolutamente indeterminato io in verità non lo capisco. Per la coscienza non c'è più l'unità che richiede molteplicità e relazioni di termini da unificare; della spontaneità non c'è più l'attuazione, sia perchè è già attuata, sia perchè non sa che cosa attuare; del sentimento non c'è bisogno, perchè non c'è attuazione di spontaneità. È, del resto, proposito superiore a qualunque intelletto elevare alla concretezza l'astrazione in quanto astrazione, cioè ritenere l'indeter-

minato come determinante della propria indeterminatezza, concepire una specie di autonomia dell'indeterminatezza. Ed è, a mio avviso, qualcosa di simile che noi tentiamo di fare, quando, dopo aver dimostrato che l'Essere indeterminatissimo è il nostro pensiero astratto dalla riflessione sulla nostra funzione conoscitiva e dalla fissazione di uno dei caratteri dell'Essere nella sua piena concretezza, dopo che ciò abbiám fatto, tentiamo di dar vita a questo nostro fantasma, cioè a questo oggetto, la cui realtà sta soltanto nell'essere oggetto di un nostro atto.

IV. Il soggetto trascendente e la subcscienza. — Così da una pregiudiziale riguardante soltanto la posizione di una nuova tesi, siamo in parte passati a discuter questa in merito. Cerchiamo di far questa discussione direttamente e di trarne una conclusione.

Il problema ultimo che il V. vuol risolvere, e di cui con queste due tesi pone i dati è il problema religioso. Se dobbiamo fermarci ad un Essere che si risolva essenzialmente e tutto nell'accadere, siamo nel panteismo; se invece dobbiam ritenere che l'Essere esista, per sè, indipendentemente e fuori dell'accadere cui esso dà origine, siamo nel teismo.

Del problema religioso parleremo nei capitoli seguenti; vediamo per ora, se e quali chiarimenti l'ipotesi del Soggetto universale, col detto valore trascendente, possa portare nella spiegazione dell'universo.

— « L'implicito, e il subconscio, sono di certo imprescindibili; ma senza dubbio non sono concetti chiari. Eliminarli, sopra tutto eliminar quell'implicito e quel subconscio, che sian destinati a rimanere sempre tali, sarebbe un vero guadagno. E l'ipotesi di un soggetto universale non ha teoreticamente altro ufficio nè altro significato, che di eliminarli » (pag. 217-218). « Per il soggetto universale, tutti gli elementi dell'universo fenomenico devono essere contenuti a un modo nella sua coscienza; non può esserci luogo a divisione tra una sfera di coscienza chiara e una sfera di subcoscienza. Il soggetto universale dev'essere chiaramente consapevole di ogni fenomeno » (p. 217). Ma « deve non soltanto includere, come suo contenuto, qualsiasi contenuto di coscienza o di subcoscienza particolare; deve includere come contenuto anche ogni coscienza o subcoscienza particolare. Il soggetto universale deve cioè accorgersi, non soltanto di tutto ciò, di che ogni soggetto particolare s'accorge; ma deve accorgersi dell'accorgersi di ogni soggetto particolare... Pensa conosce anche i pensieri e il pensare di ciascuno di noi » (pag. 218).

Con un soggetto universale, adunque, sarebbe eliminata la oscurità della subcoscienza del mondo fenomenico, oscurità tanto più grave, quanto più detta subcoscienza è refrattaria a divenire coscienza, come nel caso dei singoli centri di spontaneità visti nel loro reciproco rapporto.

— Prima di tutto notiamo che la subcoscienza, se l'abbiamo trovata necessaria per spiegare il

mondo fenomenico - e noi nei primi capitoli abbiamo viste le difficoltà che implica - rimane tale e quale in esso mondo, dopo che ne facciamo una emanazione ed un pensiero del soggetto universale. « Dal soggetto particolare la subcoscienza non può venir eliminata in alcun modo » (p. 232). Quegli elementi impliciti « (p. es. i piaceri e i dolori altrui) » di ciascun soggetto particolare, per i quali non c'è « neanche la possibilità di rendersi mai espliciti con chiarezza » (p. 217), restano sempre con la stessa impossibilità, anche quando il soggetto universale per suo conto li veda tutti esplicitamente.

Inoltre ricordiamo che, dato il Soggetto universale trascendente, le determinazioni che si attuano nell'accadere e coll'accadere non sono essenziali all'Essere, e perciò l'accadere, cioè ciò che diciamo universo, deve esser cominciato. Dobbiamo quindi poter spogliare l'Essere di queste determinazioni senza, per questo, annullarlo, anzi mettendolo allora nel suo vero essere, cioè con le sue determinazioni essenziali, che sono non la soggettività fenomenica - cioè la molteplice soggettività che si esplica nel mondo dei fenomeni e che è solo un fuggevole episodio, un atto contingente e finito di quell'infinito soggetto universale -, ma la soggettività dell'Essere necessario ed universale, la soggettività che si attua, se anche non si esaurisce, nel pensare che fa tale Essere « sè stesso in sè, da sè », non essendogli essenziale nè l'esser pensato dalle coscienze singole, nè l'accadere che da questo suo esser pensato proviene (p. 250).

Questo atto contingente si può dir che resta nella contingenza sua quello che è; e, appunto perchè esso non può turbare la infinita serena immobilità di un Essere che si pensa senza estrinsecarsi, può poi, nella piccolezza sua, prendersi la non piccola rivincita di non lasciarsi turbare, nella sua contingenza, dalla ferrea, necessaria potenza dell'Essere che lo ha creato. Può prendersi questa rivincita, perchè è vero - a parte gli assurdi conseguenti da questa concezione - è vero che il Soggetto universale vede in sè, perchè da sè tutto proviene, tutti i sentimenti, che, costituenti la intimità, la soggettività di ciascun soggetto, sono reciprocamente inesplicabili, cioè non possono l'un dell'altro divenire elemento esplicito; è vero, dunque, che Egli tali sentimenti vede esplicitamente e chiaramente; ma deve vedere anche, l'impossibilità, in cui ciascun soggetto, determinato da un singolo sentimento, si sente ed è, di esplicarsi l'altrui sentimento (e, secondo quanto nel cap. II abbiám dimostrato, anche il proprio); deve vedere anche, cioè, la permanenza della subcoscienza nel mondo, e questa subcoscienza, se la vede come è, e altrimenti non può e non deve vederla, la deve vedere come subcoscienza. La subcoscienza rimarrebbe nel mondo e rientrerebbe in Dio, che avrebbe così, se Egli è tutto coscienza chiara e distinta (p. 218), una coscienza chiara della subcoscienza. Io non so se queste ultime parole vogliano dire qualche cosa o non dicano nulla, perchè contraddittorie; ma, se qualcosa dicono, dicono che la subcoscienza permane immutata là dove

era, e che anche Dio deve provare l'angoscia della subcoscienza, se angoscia essa è. In breve, l'ipotesi del Soggetto universale trascendente, appunto perchè cerca di superare l'accadere dando all'Essere una determinazione superiore a questo e crede di poter non modificarne la natura, non può neppure chiarire in alcun modo le difficoltà che eventualmente in esso accadere troviamo. Io credo che non possa che riuscire ad involgerci in assurdi di ogni genere, quando tentiamo di determinare il rapporto tra questa contingenza in cui viviamo, e quella trascendenza che affermiamo o crediamo di affermare.

V. Il soggetto trascendente e la spontaneità dei soggetti particolari. — E quantunque questa determinazione il V. non abbia tentata, perchè non crede « che gli elementi accertati bastino a giustificare una scelta » (p. 260) tra panteismo e teismo, pure a me pare che in quelle poche pagine che a tratteggiare questa seconda ipotesi egli dedica, qualche assurdo già chiaramente si delinei.

« Ammesso che l'unità del tutto sia Soggetto universale, dovremo concludere, che l'esistenza d'ogni particolare consista nel suo essere pensato dal Soggetto universale » (p. 219). Perciò « l'esserci dei soggetti particolari, e quindi l'esserci dell'universo fenomenico si riduce al loro essere pensieri del Soggetto universale » (221). Ora, fintantochè diciamo che « un fenomeno è sempre il medesimo, sia come incluso nella coscienza di un soggetto universale, o come incluso nella coscienza

di un soggetto particolare » (p. 221), la cosa può non suscitare gravi difficoltà; ma assume bene altra gravità, quando tentiamo di farci un'idea dei soggetti particolari, come di concreti pensieri di un tale Soggetto universale. Lo stesso V. ci pone in guardia dicendo che se è vero che « l'ipotesi di un soggetto universale ha un pregio manifesto, perchè permette di fondare la subcoscienza sulla coscienza », bisogna però ciò poter fare « a condizione che delle relazioni tra il Soggetto universale e i soggetti particolari non ci si formi un concetto assurdo: tra un assurdo e una difficoltà la scelta non è dubbia » (p. 230). Or quell'assurdo che egli vede, quando, perchè si ammette il Soggetto universale, si crede di poter senz'altro sopprimere la subcoscienza dei soggetti particolari, io credo che risorga sotto altra forma, quando guardiamo questi soggetti particolari come concreti pensieri del Soggetto universale.

Non dobbiamo dimenticare che il Soggetto universale, così come il V. ce lo presenta, è l'autocoscienza dell'Essere logico necessario ed eterno, cioè l'Essere astratto del nostro pensiero, cui, in quanto non troviamo che esso implichi necessariamente l'accadere, attribuiamo una soggettività sua propria (p. 250). È dunque, la sua, la soggettività della necessità logica, trascendente ogni accadere fenomenico, ed esistente in sè e da sè indipendentemente da questo. Ora se i soggetti particolari sono concreti pensieri di una tale soggettività, nella quale per di più sono, non subcoscientemente ma coscientemente, presenti tutti i fenomeni,

che poi, con lo svolgersi del tempo, saranno determinati dalla spontaneità di questi soggetti particolari, mi si sa dire dove va a finire questa spontaneità?

Prima di tutto c'è la difficoltà che io credo insuperabile, della derivazione di questi soggetti particolari dall'universale. Si fa presto a dire che, in tal caso « poichè il loro esserci ebbe un cominciamento, non ci sono per un'esigenza logica dell'Essere »; e che perciò « la loro esistenza sarà dunque prodotta dalla spontaneità intrinseca dell'Essere; sarà creata » (p. 250). Ma ciò dicendo, - a parte la possibilità, ch'io non vedo, che questo Soggetto trascendente possa determinarsi un bel momento ad estrinsecarsi, mentre l'estrinsecarsi non gli è essenziale, perchè « la sua attività o spontaneità, il suo fare, non è insomma che il suo pensare, il suo essere in sè, l'Essere medesimo » (p. 251) - non pensiamo che la spontaneità di un tale Soggetto universale è quella per cui esso pensa sè (necessario) da sè; cioè è una spontaneità della necessità, una spontaneità che si riduce alla possibilità di pensare sè come necessario. Ogni subordinato principio che da una tale spontaneità possa derivare, non può essere sempre che spontaneità di necessità.

È necessario, cioè, argomentare proprio in modo opposto a quello in cui abbiamo argomentato nella ipotesi panteistica. In questa si concludeva dalla necessità logica della determinazione alla spontaneità di questa. Ora nella ipotesi teistica, avendo elevato per sè la necessità logica a

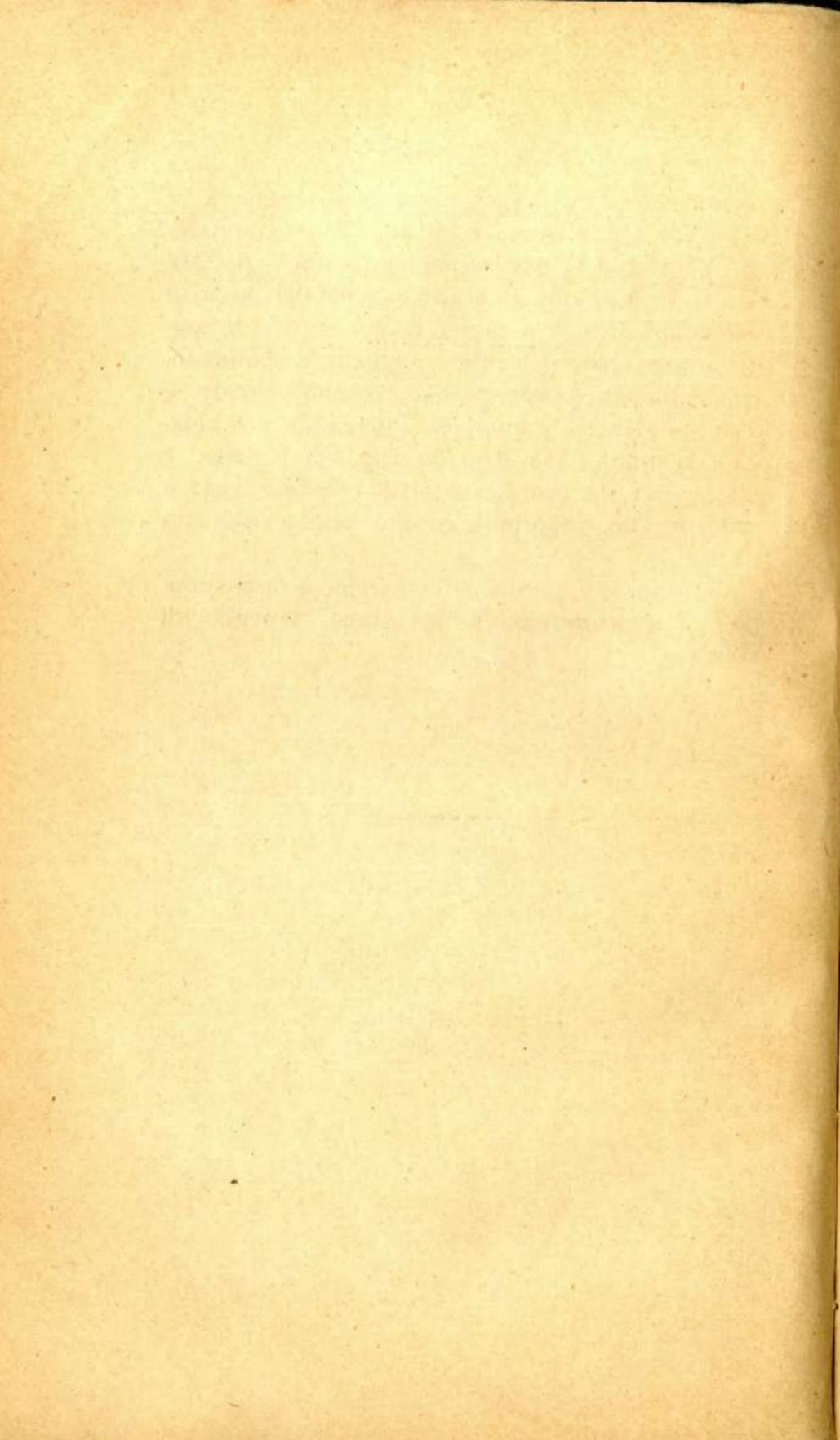
spontaneità, cioè avendo riconosciuto che questa necessità si autodetermina, cioè si determina proprio come necessità, ci troviamo di fronte non ad una necessità della spontaneità, che non solo autorizzava, ma richiedeva l'ammissione della spontaneità, ma ad una spontaneità della necessità, cioè troviamo che la necessità si è spontaneamente determinata ad essere necessaria. Quindi è vero che la necessità, solo in quanto spontanea, ha potuto creare a sè il suo Essere, ma è anche vero che una volta creatosi questo Essere non può uscirne, perchè l'ha fatto necessario. Questa è la necessaria, per quanto assurda, conseguenza dell'elevare a spontaneità l'astratto Essere logico necessario, proprio nella sua astratta necessità logica. In qualunque emanazione di tale Essere, di spontaneità non si può più parlare, egli l'ha esaurita tutta nella determinazione della propria natura, facendola necessaria.

Ma, oltre l'impossibilità di questa derivazione, c'è anche l'impossibilità di attuazione della spontaneità dei soggetti singoli, quand'anche ammettiamo che in un qualche modo questi possano essere creati. Il Soggetto universale vedrebbe il mondo fenomenico nella sua totalità, e per di più lo vedrebbe nella pienezza della coscienza. Quel brevissimo episodio temporale della sua infinità egli lo avrebbe tutto presente nel suo attuarsi, egli che avrebbe in sè il prima e il poi di quell'episodio. E i fenomeni di questo sarebbero da lui visti e fatti tali e quali i soggetti singoli li vedono e li fanno; che anzi questi fenomeni li

farebbe lui: « scientia Dei est causa rerum. C'è il mondo fenomenico, in quanto l'Essere, conscio di sè, attua in sè quelle determinazioni » (p. 221). A che cosa si riduce la spontaneità dei soggetti particolari, se non a mezzo di cui si serve il Soggetto universale? Ciò che i soggetti si affannano, con deliberato proposito che vorrebbe attuare la loro spontaneità, a compiere indagando e a indagare agendo, è già stato da Dio stesso fatto, è già sempre da Dio stesso visto; e fatto e visto è stato da Dio, proprio in quanto fatto e visto sarà da loro.

Se, sapendo questo, continueremo a dirci spontanei, noi mentiremo a noi stessi, sapendo di mentire.





CAPITOLO VIII.

Il problema religioso

I. Religione e filosofia. — Il problema religioso si può dire che è, nella personalità mentale del Varisco, il segno cui egli ha cercato sempre di colpire, ma che però egli si vedeva svanire davanti proprio quando voleva, aperti e fissi gli occhi, ad esso mirare. E che al suo pensiero indagatore sfuggisse il segno proposto, egli esplicitamente si confessava; ma non per questo si riteneva autorizzato a smentire quel sentimento, che gli proponeva il problema e risorgeva incalzante sotto e al di là della luce razionale a creargli un bisogno che la ragione si rifiutava di illuminare. E perciò in *Scienza e Opinioni*, dopo aver sviluppata la concezione che egli si era fatto dell'universo, deve concludere, riguardo alla quistione che a formarsi una tal concezione l'avea mosso che - cioè tra « chi ammette il soprannaturale, e chi lo nega, importa cercare e possibilmente decidere, quale sia vera delle due opinioni opposte »,

giacchè ciò « non importa soltanto in teoria, risultando i fini che devono proporsi così l'individuo come la famiglia e lo stato, in gran parte molto diversi, secondochè al soprannaturale si creda o non si creda » (p. 1), - deve concludere che « alla riflessione il soprannaturale non può constare » (p. 626), ma che peraltro da essa non ne risulta l'assenza e perciò quel sentimento del soprannaturale, che ad essa non s'acquieta, può anche esser nel vero (p. 556). È proclamata « l'inettitudine della riflessione a penetrare il soprannaturale » (p. 622); ma è proclamata insieme la fiducia che può e deve riscuotere il sentimento. Anche il sentimento ha i suoi diritti (Cfr. *I diritti del sentimento* in Riv. filos.).

Ma il problema non è risoluto. A chi fa quella propaganda antireligiosa che egli dice di non poter approvare, egli non può opporre che il proprio sentimento, non altro; ed a questo sentimento del soprannaturale gli antireligiosi avran bene il diritto di opporre il proprio sentimento del « naturale ».

In quella decisa orientazione idealistica che poi il pensiero del V. ha presa con un risoluto abbandono di ogni agnosticismo, il problema centrale che si presenta come insuperato ostacolo nella concezione dell'Essere, è sempre quello religioso; è sempre quel sentimento del soprannaturale che s'è aperta un'altra via per tentare di qui la propria compiuta soddisfazione. E mentre la precedente via avevamo trovata chiusa da un insuperabile ostacolo, al di là del quale sentivamo

che si trovava il segno cui volevam pervenire; questa invece, pur essendosi avanzata più dell'altra nella profondità dell'Essere, ci ha condotti ad un bivio, dinanzi al quale ci siam fermati, perchè ignari ancora della parte che bisogna tenere, ma pur fiduciosi che questa parte potremo e saprem scegliere, quando avremo ben guardato quanto è necessario per proseguire.

E sempre l'opinione del V. rimane che la via vera da seguire in quel bivio, anzi l'unica via che dovrà risultare la vera, sarà quella indicata dal sentimento del soprannaturale; ma come vera ancora essa non ci risulta.

Noi abbiam visto come tutte le ragioni per le quali il V. ritiene che non dobbiamo proseguire oltre sulla via dell'immanentismo, quando ci si presenta il bivio della trascendenza, tutte queste ragioni, siano esse attinenti all'intelletto o alla volontà, possano essere soddisfatte dallo stesso cammino già percorso e quindi non ci sia alcun bisogno postoci dall'intelletto o dalla volontà che ci forzi a lasciare la via battuta o almeno a proseguire non per quella ma per altra. Resta che possa costringerci a ciò il bisogno religioso, se da una parte lo riconosciamo legittimo, e dall'altra non lo troviamo soddisfatto da quella concezione immanente dell'Essere.

Noi non dobbiamo qui fare una compiuta trattazione del problema religioso, del quale per conto nostro non vediamo ancora pienamente la soluzione, ma crediamo bensì di vedere chiaramente come il problema vada posto. Dobbiamo soltanto

vedere se anche per la religione, così come il V. la concepisce, quella ipotesi della trascendenza era richiesta. Per ciò, abbiam bisogno prima di vedere qual è il concetto che della religione ha implicito la dottrina del V., e quali sono veramente i termini essenziali del problema religioso.

« Che ogni religione sia un tentativo, più o meno felice, diretto a oltrepassare il fenomeno, è manifesto » (C. t. s., 267). « L' uomo vuole sollevarsi a un ordine tuttora ignoto, come a quello che fondi e giustifichi l' ordine che gli è noto e di cui si giova. Questa, nella sua logicità pura (d' altro non c' importa), la ragion d' essere della religione » (p. 268). Se questo è vero, la religione è essenzialmente conoscenza e l' uomo religioso è essenzialmente mosso da un interesse conoscitivo.

Nè dicendo che siccome « l' uomo è orizzontato *sempre* verso la pratica » (265), così farà servire alla sua volontà questa conoscenza trascendente l' esperienza come qualunque altra conoscenza, — nè ciò dicendo si riesce a negare il carattere conoscitivo che con quelle parole si è dato alla religione; giacchè, se distinguiamo il momento conoscitivo da quello volitivo e diciamo che la religione sta nell' elevarsi ad un ordine superiore di cognizioni, il fatto poi che tutte le manifestazioni del momento conoscitivo servano a quelle del momento volitivo, non vale a fare ritenere una delle prime come racchiudente in sè anche il carattere delle seconde, a meno che non si voglia sopprimere la distinzione ammessa.

La religione, adunque, è conoscenza che trascende l'esperienza; ma conoscenza che trascende l'esperienza, è anche la filosofia, che soltanto, invece di trarre questa superiore cognizione dalla religione, prese una via diversa, perchè « esplicarla, con una riflessione sulla religione, ... dovette apparire... un'impresa disperata » (p. 271).

Di qui, da una parte, ci risulta che « l'essenza della religione è d'essere una soluzione dei massimi problemi » (*M. P.*, p. 12), in quanto ci dà quella regola suprema della nostra condotta, che la conoscenza sperimentale è incapace di dare. E perciò, per dimostrare di una religione la falsità, non basta dimostrare la falsità delle dottrine positive che ne forman parte, ma bensì che « è, dei massimi problemi, una soluzione errata; per eliminarla con sicurezza bisogna scoprire di quelli la soluzione vera » (*M. P.*, 12). D'altra parte ci risulta che anche la filosofia è o vuol essere una soluzione dei massimi problemi; soluzione però che vuol essere capace di giustificare se stessa e non vuole, come la religione fa, averne impliciti gli elementi.

Nasce quindi la difficoltà fondamentale del sapere filosofico: « Come costruiremo la filosofia, se il sapere positivo, la cultura per quanto estesa e approfondita, non ci può dir niente di quelle cose che bisognerebbe conoscere per possedere la filosofia » (*M. P.*, p. 13)? Costruire la filosofia quindi è giustificare o condannare la religione e non è altro che questo: è rispondere definitivamente ed esplicitamente ai massimi problemi.

La religione non è che una filosofia implicita, e il problema religioso non è che il problema filosofico stesso.

Questa identificazione non mi par vera, appunto perchè non mi sembrano vere nè le concezioni di religione e di filosofia da cui si parte, nè i rapporti che tra queste si stabiliscono.

Infatti la religione, come vedremo, non è soltanto una soluzione dei così detti massimi problemi; nè è vero che la filosofia non debba e non possa far altro, in fondo, che giustificare o condannare la soluzione dei massimi problemi implicita nella forma religiosa dello spirito in quanto tale. Si pongono così dei limiti alla filosofia, che limiti non deve avere. Nella prima concezione noi dimezziamo le religioni; nella seconda limitiamo la filosofia.

La filosofia non può trovar limiti e quindi significato e valore che in sè medesima. Farla servire a qualche cosa d'altro è privarla di quel carattere sia pur soltanto negativo di non finitezza, che necessariamente deve avere, se vuol essere qualche cosa. L'indagine filosofica, quindi, non può limitarsi a risolvere il massimo problema umano, nel senso che debba aver come sommo suo fine la soluzione di esso. Questo problema si troverà risolto in quella indagine; ma non per questo sarà il suo oggetto. Che anzi, non appena si pone come tale, rende impossibile la sua stessa soluzione, perchè rende impossibile la filosofia. Sta qui anche la condanna di ogni filosofia che si ponga come limite ideale e come fine supremo la

vita. Il motto « philosophia sive vita » è falso, se intendiamo dare con questo il significato cioè il valore della prima. Il significato ed il valore della filosofia, ripetiamo, stanno in lei medesima, e perciò appunto l'ultima parola di ogni forma individuale in cui la filosofia si concretizza, sarà sempre la propria giustificazione e lascerà quindi sempre aperto l'adito ad un'ulteriore quesito e quindi ad un'ulteriore giustificazione. La filosofia è problema inesauribile, perchè è problema di sè medesima; ma non per questo è problema non reale e non logico.

Limiti la filosofia non può tollerare, perchè vuol essere - che sia o possa essere qui non ricerchiamo - sapere incondizionato e non soltanto sapere fino a un certo punto. Perciò tutto deve trovare in lei la propria giustificazione, ma nulla può pretendere di porsi a lei come oggetto.

Risulterebbe così, la filosofia, senza oggetto e quindi vuota? Non credo; nel sapere è implicito l'oggetto. In tutti i modi il sapere stesso (cioè la filosofia), anche senza oggetto, sarebbe l'oggetto. Solo se tale oggetto diamo alla filosofia e le garantiamo così quella autodeterminazione e autodelimitazione che ogni sapere incondizionato richiede, ci sarà possibile poi di sottomettere a lei tutti i problemi della vita e dell'essere; ma non appena qualcuno di questi proponiamo a lei come suo proprio oggetto, noi la uccidiamo perchè la determiniamo estrinsecamente. Il problema massimo per eccellenza che è l'oggetto della filosofia ed è la filosofia stessa, è sempre

il problema della coscienza, che, per me, si risolve nel problema del sapere (1). Perciò non può dirsi che l'oggetto della religione, e tanto meno la religione stessa sia l'oggetto della filosofia, senza elevare, mutitandola, la religione a filosofia, e falsare e quindi anche annullare la filosofia rendendola mancipia della religione o della vita in genere; ma nella filosofia c'è, come ogni altro oggetto anche l'oggetto della religione, e la religione stessa.

Perciò il problema religioso non è sic et simpliciter il problema filosofico. Certo, in quanto la filosofia si pone tutta intera, — e non può non porsi, se è vero che non deve aver limiti — in ciascuno dei suoi problemi, si pone tutta intera anche nel problema religioso in quanto è uno dei suoi problemi. Ma è chiaro che se dicessimo in tal senso che il problema religioso, è lo stesso problema filosofico, ciò dovremmo dire di qualunque problema si presenti in filosofia (2).

II. Il problema della possibilità della religione. — Ma se, adunque, il problema religioso non è, senz'altro, il problema filosofico, nè questo

(1) Dico deliberatamente « sapere » e non « conoscere », perchè credo che quest'ultima espressione sia propria di una determinata forma di sapere (Cfr. al prop. *La coscienza morale* di prossima pubblicazione).

(2) Riguardo, poi, alla opposta opinione che la religione, in quanto trascende l'esperienza con i suoi misteri, è fuori della filosofia, cfr. *Valore e filosofia* in Riv. di filos., Genova 1914.

è, senz'altro, quello, in che cosa consiste il problema religioso?

Questo è di quei problemi che si prestano ad esser posti e risolti in campi vari.

C'è oggi p. es. un problema interno alla religione in genere, ed alla cattolica e cristiana in ispecie: se la religione stabilitasi in dogmi e riti possa rinnovare questi, e dare un valore simbolico ai primi o addirittura spogliarsi di essi. Il campo, qui, del problema religioso è la religione stessa.

C'è anche, invece, un campo sociale, in cui il problema religioso si afferma. Qual posto deve avere nella vita la religione? E perciò qual rapporto devono avere con la religione e con la chiesa in cui si esplica, le pubbliche istituzioni di vita sociale a cominciare da quella massima, lo Stato?

S'intende che porre in un determinato campo un problema è riconoscere anche che la sua soluzione vale soltanto per il campo in cui lo poniamo, è, cioè, fissarne i limiti di validità; è riconoscere che quella soluzione non è la soluzione assolutamente e sempre vera, cioè non è vera e propria soluzione. Una soluzione non limitata richiede una posizione non limitata, e si sa che ogni problema ha una tale posizione soltanto nella filosofia che ha per caratteristica sua principale quella di non tollerare limitazioni.

Or se noi vogliamo cercare una soluzione, senza aggettivi e senza sottintesi, del problema religioso, dobbiamo porlo e risolverlo filosoficamente, cioè appunto senza limiti e senza presupposti. È

chiaro che una tale posizione e soluzione del problema religioso sono fondamentali di fronte a qualunque altra.

In che cosa adunque consiste il problema filosofico della religione? Io credo che in ultima analisi non possa consistere in altro che in una indagine sulla possibilità della religione.

La realtà della religione non è un problema, è un fatto; ma ogni fatto reale diviene un problema, quando di esso vogliamo ricercare e dimostrare la possibilità.

Ogni dimostrazione non è della realtà, ma della possibilità. Ci si può domandare: la realtà di un fatto non implica già la possibilità di esso? E allora, se la religione è un fatto reale, come mai diviene un problema, quando ne vogliam guardare soltanto la possibilità? In tutti i modi non sarebbe un problema ozioso? Se il problema c'è, dev'essere problema di realtà e non problema di possibilità del reale. Ci potrà mai essere una impossibilità del reale, o una realtà dell'impossibile? Questo appunto sarebbe il caso della religione, se dalla soluzione del problema risultasse dimostrata la sua impossibilità. E se dobbiam concludere necessariamente per la possibilità, che razza di problema è mai?

Si potrebbe rispondere che il problema sta nella ricerca del modo della possibilità, non nella affermazione o nella negazione di essa. Ma veramente la ricerca del modo non esclude che non si trovi alcun modo di possibilità e che quindi si neghi la possibilità stessa.

Come si vede, questa difficoltà che incontriamo al primo porre del problema religioso, è comune a qualsiasi problema filosofico. Il problema della realtà, quello della moralità, quello stesso della conoscenza si risolvono sempre nel domandare come è possibile la realtà, la moralità, la conoscenza. Di un fatto, del resto, di qualunque complessità esso sia, si pone il problema solo quando lo si riconosce come fatto, e riconoscerlo come fatto è pensarlo come possibile con quelle certe caratteristiche che lo individuano. Perciò siccome il possibile trascende il reale, di quanto l'idea trascende il fatto, di quanto l'universale trascende l'individuale, dimostrare la possibilità di un reale è trovare nel fatto l'idea, nell'individuale l'universale; è dimostrare nella individuazione data da quelle caratteristiche la concretezza di un'idea. Dimostrarne l'impossibilità è il contrario: non trovare nel fatto l'idea, nell'individuale l'universale; è quindi dimostrare l'inganno nella apparenza di quel fatto, e perciò negarlo come reale. Cioè negarlo come quel dato reale, che noi credevamo, non negarlo, sic et simpliciter, come reale. Giacchè una realtà che in un qualunque modo ci consti - e tutto ciò di cui affermiamo la realtà, in un qualche modo ci consta - non è possibile che sia negata come realtà.

Il sole gira intorno alla terra; ecco un fatto che si riconosceva come tale. Bisognava spiegare quel fatto, cioè non riconoscerlo soltanto come fatto, ma riconoscerlo anche nella possibilità sua. E la teoria tolemaica questa possibilità ci presentava,

dava una certa spiegazione del fatto. Ma si riconobbe poi che di quel fatto non c'era possibilità. Non è possibile, per queste e quest'altre ragioni, si disse, che il sole giri intorno alla terra; dunque quel fatto non è fatto. È tolta con ciò la realtà che interpretavamo come quel fatto? Non è tolta, è interpretata diversamente; è divenuta un altro fatto, perchè individua un'altra possibilità. Questa possibilità è limitata da certe condizioni che diciamo ragioni di essa. Queste ragioni ci costringono a porre come realtà quella possibilità, ci danno cioè la necessità di quella realtà. Ricercare invece la possibilità incondizionata di una realtà è ricercare la possibilità di tutta la realtà, della realtà: è salire così alla incondizionata necessità. È ciò che sempre la filosofia si propone di fare da qualunque individuale realtà parta. Quindi una qualunque realtà in filosofia è spiegata solo quando ne dimostriamo la coerenza con tutta la realtà, con l'Essere in universale. Che in ciò la filosofia debba necessariamente riuscire e che tutto sia chiaro e senza difficoltà in questo procedimento, noi qui non diciamo; ma l'esserci delle difficoltà da superare non toglie che il procedimento sia quello.

Or, tornando al problema che ci occupa, dimostrare filosoficamente la possibilità della religione non è dimostrare soltanto che la religione reale si risolve in altre realtà che la condizionano; ma è dimostrare che essa è ciò che deve essere, cioè in sè ha l'universalità dell'Essere entro le limitazioni che la sua essenza e le proprie reali individua-

zioni importano; è dimostrare che essa è coerente con tutta la realtà, cioè è una determinazione richiesta dall'Essere universale. Se non ci riesce di dimostrare ciò, e più ancora se ci riesce di dimostrare il contrario, che cioè la religione è impossibile, che, cioè, in ciò che diciamo e crediamo religione non si attuano le condizioni richieste dalla essenza propria di essa e si rinnega l'essenza dell'essere, dovremo ritenere che la religione non è una realtà ma una ingannevole apparenza: sarebbe un'altra realtà che avrebbe la concretezza sua nell'essere qualcos'altro fuorchè religione; laddove si presenta come tale, e tale vuol farsi credere. La religione sarebbe un errore, cioè non un quid inesistente, ma una realtà mal interpretata. Corretto l'errore, cioè data a quella realtà errata la vera sua interpretazione, cioè ridottala al suo vero universale, alla possibilità che essa concretizza, e spiegato anche il perchè dell'errore, la religione non esisterebbe più come quella realtà che dicevamo religione.

Il problema religioso invece di solito assume questa forma: È superabile la forma religiosa dello spirito?

Non crediamo che così proponendo il problema lo si ponga tutto e lo si possa quindi esaurire. Innanzi tutto io credo che la forma dei problemi filosofici debba essere unica, perchè tutti si riducono a ricercare la possibilità di una determinazione dell'Essere. Inoltre, se per spirito intendiamo tutta la realtà nella sua verità, noi pregiudichiamo la soluzione del problema; se invece

lo contrapponiamo alla realtà, noi forse limitiamo il problema stesso e quindi ci precludiamo la via a risolverlo nella sua integrità. Infine la ricerca della superabilità è già racchiusa in quella più generale forma che noi abbiám data al problema.

E ciò, non ostante che sembri che ci sia una profonda differenza tra i due modi di presentare il problema. Giacchè il primo, domandando se la religione è possibile, vuol sapere se esiste veramente una religione, o se invece qualsiasi religione è sempre un errore o una menzogna. Laddove il secondo pare che ammetta una precedente realtà della religione; e vuol soltanto sapere, se, con una eventuale nuova forma dello spirito, possa quella essere superata, cioè perdere la sua realtà, morire per dar vita a quest'ultima.

Eppure sotto questa diversità non è difficile ritrovare la necessaria dipendenza della seconda dalla prima indagine. Una religione superabile non potrà essere che una realtà mal interpretata; non potrà essere qualcosa che fu ieri ma che non sarà domani. Tutto ciò che ieri veramente fu, sarà anche domani, sarà sempre. L'Essere è sempre quello che è; nel suo sviluppo egli attua sè, e non può cancellare da sè medesimo le sue proprie attuazioni. Affermare quindi la superabilità di una forma dello spirito e della realtà è negare la possibilità di essa nella realtà, è riconoscere che quella forma lo spirito e la realtà mai non ebbero.

Quella forma di attività con cui crediamo di superare la forma religiosa fu sempre la vera forma di quella realtà che prima dicevamo religiosa.

Quella religione, cioè, era un errore anche quando la credevamo reale.

III. Unilateralità delle soluzioni soggettive.

— Dunque: È possibile, e come, la religione? La religione ci si presenta, come ogni altra forma dello spirito, sotto due aspetti: soggettivo e oggettivo, formale e materiale. A me pare che nessuna delle soluzioni che ora si danno, del problema religioso, affronti e superi insieme le difficoltà presentate da entrambi gli aspetti nel loro inscindibile nesso. Questi aspetti, nella ineliminabile loro connessione, costituiscono i termini che il problema religioso non può trascurare, perchè soltanto dalla loro collaterale e reciproca esplicazione può trarsi la soluzione del problema stesso.

La religione, infatti, è *adorazione di Dio*. Io credo che non di più, ma neppure di meno noi troviamo nel concetto di religione, se lo spogliamo di tutti gli elementi eterogenei. L'adorazione costituisce l'aspetto soggettivo dell'atto religioso, Dio l'aspetto oggettivo. Si tratta di aspetti diversi di un unico atto e quindi assolutamente inscindibili tra loro. Dio è ciò che adoriamo; ma non appena lo spogliamo di questa forma di adorazione per conoscerlo soltanto come Dio, come puro oggetto, non è più il Dio adorato, non è più il Dio della nostra religione. Così reciprocamente l'adorazione è la forma nella quale soltanto noi viviamo Dio, e ne abbiamo coscienza; ma non appena noi consideriamo l'adorazione soltanto

nella sua schietta soggettività, noi insieme con Dio perdiamo anche l'adorazione, pure avendo l'illusione di ritrovarne gli elementi in altrettanti sentimenti, la cui origine soggettiva non c'è difficile rintracciare.

E a me pare, invece, che questa scissione dell'inscindibile si sia da opposte parti fatta dagli studiosi del problema religioso. L'adorazione senza Dio a me pare che abbiano avuta presente tutti coloro che son pervenuti ad una visione psicologica o sociologica della religione.

Quando infatti diciamo con i primi che il fenomeno religioso non è fatto che di sentimenti e di idee della vita comune del soggetto, proiettante inconsapevolmente la loro causa in uno speciale oggetto, noi, se anche riusciamo a dar piena ragione di questa autoallucinazione, di questa traduzione del soggettivo in oggettivo, non dimostriamo, però, che sottostante a questo fenomeno di illusione non ci sia proprio nulla di oggettivo. È vero — o mi si conceda vero, giacchè io qui non voglio occuparmi delle difficoltà non superate entro i limiti di ciascuna concezione, ma delle difficoltà neppure affrontate, perchè trascendenti i limiti della concezione stessa — è vero che ciascun credente, per uno od altro motivo, oggettiva se stesso in divinità adorata; ma se sotto questa divinità illusoria ci sia una divinità oggettivamente vera, noi non sappiamo, perchè ci siamo chiusi in un esame strettamente psicologico. E ciò invece non possiamo sapere, se non con un esame gnoseologico ed ontologico della qui-

stione, ricercando, cioè, se, al posto del Dio illusoriamente da noi creato per adorarlo, ci sia un qualche Dio — conoscibile o non conoscibile oggettivamente, ora non importa —, che voglia essere adorato. Non sappiamo, in breve, se i singoli atti religiosi, o quel complesso di essi che diciamo religioni positive, sono addirittura delle allucinazioni, o non soltanto delle illusioni, la cui inevitabile illusorietà starebbe nella necessità della individuazione di un oggetto che tale individuazione non consenta.

Lo stesso si dica per la visione sociologica. Forse questa potrà renderci meglio conto del sorgere della illusione, e del trasformarsi della sanzione sociale in sanzione religiosa, mettendo in evidenza l'elemento obbligatorio immanente nella religione; potrà dimostrarci la funzione sociale della religione; ma non ci dimostra che a questo processo soggettivo non corrisponda proprio nulla di oggettivo. E pure questa dimostrazione è necessaria, perchè, chiarita l'illusione, la sanzione sociale si affermi per sè e direttamente, manifestandosi come la vera realtà sottostante alla creduta, ma ingannevole realtà religiosa. Che il potere sociale mi abbia imposto un Dio per avermi servo, o che, più in generale, l'umanità stessa si sia inconsapevolmente dato un Dio per rendere possibile la propria organizzazione sociale, non mi dimostra che un Dio non ci sia. Si potrebbe sempre domandare, perchè la sanzione abbia assunta questa forma di trascendenza.

Così psicologi e sociologi avrebbero dimo-

strata la impossibilità della religione, riducendola alla pura sua soggettività; ma non ci hanno detto nulla della possibilità oggettiva. Non si può quindi concludere alla impossibilità della religione, nè alla superabilità della forma religiosa dello spirito.

Come è arbitraria la conclusione negativa, anche arbitraria mi pare la conclusione positiva di altre soluzioni a tipo soggettivo, come quella del misticismo, e della permanenza del valore dell'Höfding.

Affermare l'assoluto ma incontrollabile valore della esperienza religiosa personale, come fanno i sostenitori del misticismo, è chiudersi irremissibilmente nella individualità del soggetto e quindi precludersi ogni via all'oggetto. O è essa veramente una esperienza, sia pure sui generis, e sull'oggetto suo dobbiamo poter metterci d'accordo, cioè dobbiamo poter trascendere la nostra individualità soggettiva per consentire nell'oggetto, di cui quell'esperienza è esperienza; o non è esperienza, e allora il suo oggetto è irremissibilmente condannato e il nostro stato soggettivo che ce lo presenta, è un inganno sia pure ineliminabile dal nostro essere. E ciò a prescindere dalla falsificazione che della religione fa ogni teoria che la riduce ad un puro misticismo: questo non è che un momento dell'atto religioso, momento compensato dalla assolutezza dell'oggetto, che il credente afferma unico e valido per tutti. Anche il sostenitore del misticismo, perciò, non guarda del fatto religioso che l'adorazione, trascurando che l'adorazione è necessariamente adorazione di

Dio, cioè di qualche cosa che non è, o almeno non è soltanto, nel soggetto.

Così l'Höfdding quando dice che la religione essenzialmente « non è che un bisogno ed una volontà di mantenere i valori della vita al di là del limite nel quale la volontà umana può agire a loro riguardo » (1), in fondo riduce Dio ad un puro mezzo per soddisfare questo bisogno ed attuare questa volontà, e perciò non credo che egli possa concludere, come fa, per la insuperabilità della forma religiosa dello spirito, la quale non può prescindere dalla esistenza oggettiva di Dio. Vero è che l'Höfdding non insiste sulla identità di questa coscienza della permanenza del valore con la coscienza religiosa, dicendo che forse per quella non abbiamo il nome appropriato. Ma in tal caso noi avremmo superata la forma religiosa con una nuova forma di coscienza, ed a questo superamento non siamo autorizzati, perchè non abbiamo dimostrata l'impossibilità dell'oggetto della religione. E l'oggetto della religione, a stare a quello che la coscienza religiosa ci dice, non è soltanto un nostro soggettivo bisogno ma un vero e proprio oggetto.

Tratto da questa omissione, l'H. ha falsato anche il lato soggettivo della religione, non ritrovandovi essenziale quella che io direi, per considerarla il più genericamente possibile, l'umiliazione della propria individualità personale e ragionevole - umiliazione che di solito si esprime con una

(1) *Pensée humaine*, ediz. franc., Paris, 1911, p. 376.

qualunque forma di sacrificio -, e limitandosi a considerare essenziale, se mai, soltanto il fine di questa umiliazione, cioè la conservazione del proprio valore, negato con quel primo momento. Questa antitesi è, tutta, essenziale alla forma soggettiva della religione. Al contrario dell' Höf., i sostenitori del misticismo non colgono di questa antitesi che il mezzo, l'umiliazione, l'assorbimento del soggetto; e forse da ciò appunto si sentono autorizzati ad affermar l'assoluto valore della esperienza di esso in questo suo trascendersi.

IV. Unilateralità delle soluzioni oggettive. —

Di fronte alle soluzioni che son tratte dall'esame dell'aspetto soggettivo della religione e perciò trascurarono le difficoltà provenienti dall'aspetto oggettivo di essa, stanno le altre che, al contrario, scaturiscono soltanto da un esame conoscitivo dell'oggetto della religione.

In questa posizione io credo che di fronte al problema religioso si trovi tutto il neohegelismo sia destro che sinistro. Quando, come fa il Croce, noi, partendo dal principio che « la religione non è se non conoscenza », riteniamo che « la filosofia toglie ogni ragione d'essere alla religione, perchè le si sostituisce », e concludiamo che la filosofia, « se divide il regno della conoscenza con le discipline naturali, con la storia e con l'arte, non ha nulla da spartire con la religione » (1), io credo che noi guardiamo della religione soltanto l'og-

(1) *Estetica*; 4ª ediz., Bari, 1912; p. 73-74.

getto nella pura teoreticità conoscitiva di questo, e non ci occupiamo affatto della forma che esso nella esperienza religiosa riveste. La religione è essenzialmente adorazione, che importa certo la conoscenza; ma non è niente affatto chiaro che si riduca a questa. Nella comune coscienza vi si riduce tanto poco, che molti negano addirittura che la forma spirituale del conoscere sia implicata da quella dell'adorazione. Il filosofo, in quanto conosce il vero, sia pure questo l'Assoluto, postulato dalla esperienza religiosa, non è il credente che nella umiltà del suo cuore adora Dio, sia pure questo null'altro che quel Vero visto dal filosofo. Dimostrarci che questo Dio, adorato, sia quel Vero, conosciuto, non è aver dimostrato che questa conoscenza possa sostituire quella adorazione.

Bisogna riconoscere però che nei limiti in cui è vera questa riduzione dell'adorare al conoscere, è vero anche lo svanire della religione dinanzi alla filosofia. Se veramente, come dice Hegel, « tutte le filosofie e tutte le religioni » hanno « un unico e comune bisogno »: quello di « conquistare una rappresentazione di Dio, e poi delle relazioni di Dio e del mondo » (1), dobbiamo logicamente concludere che la filosofia è religione e quindi nella o accanto alla filosofia non v'ha alcun posto per la religione.

Perciò mentre non ci poniamo affatto in condizione di risolvere il problema, noi non facciamo

(1) *Enciclopedia*; trad. ital., Bari, 1907; p. 507

che aggiungere la inconseguenza della nostra conclusione dai principi accettati, quando crediamo, col neohegelismo destro, di aver dimostrata « la necessità della religione », negativamente col dimostrare la insufficienza della visione materialistica del mondo, e positivamente col dimostrare la necessità di una visione idealistica di esso, e cioè col dimostrare non solo che « il pensiero è il *prius* di tutte le cose », ma anche « che quel pensiero, del quale vogliamo in tal modo parlare, non è un pensiero individuale o finito, ma che lo spirito è costretto ancora, dalla sua stessa interna dialettica, a fare un passo innanzi fino a che vada a far capo in un pensiero che è universale ed assoluto, in un pensiero od intelligenza, sul quale si basa ogni pensiero, ogni essere finito (1) ». Noi così avremo dimostrata la necessità della esistenza di un Pensiero infinito che è condizione necessaria di ogni altro pensiero e di ogni altra cosa, e che possiamo anche chiamar Dio; ma non abbiamo dimostrato che questo Dio deve essere oggetto di adorazione, deve essere il Dio che viviamo o dobbiam vivere religiosamente. Chè, se mai da quella dimostrazione siam costretti a trarre una conclusione, questa dovrebbe proprio esser quella che l'hegelismo di sinistra ci addita, l'assorbimento e l'annullamento della religione nella filosofia, in quanto

(1) John Caird - *Introduz. alla filos. della relig.*, ediz. ital., Piacenza, 1909, p. 138.

conoscenza di quel Dio. La verità è che da quella dimostrazione non si può trarre alcuna conclusione che valga a risolvere il problema religioso, perchè non sono analizzati e discussi insieme nel loro intimo e inscindibile rapporto tutti i dati del problema.

Di fronte a questa posizione schiettamente conoscitiva del problema si può porre quella che, pur partendo dalla attività volitiva, conviene con la prima nel trascurare la forma soggettiva specifica della religione, per fermarsi specialmente nell'oggetto.

Prescindiamo dalla difficoltà intrinseca in cui la così detta filosofia dell'azione si dibatte, per quanto riguarda la religione, difficoltà proveniente sia dall'impossibilità di scacciare del tutto ogni elemento conoscitivo dalla credenza senza annientare questa credenza, sia dall'equivoco, in cui si aggira, di giustificare soltanto la possibilità della attività etica, quando invece si affanna a dimostrare la possibilità della attività religiosa. Se anche questa riesce a giustificare quella in modo che le si faccia perdere quel carattere di autonomia che mi pare invece la sua proprietà essenziale, ci resterà sempre da domandare la giustificazione della attività religiosa per sè, a meno che non si voglia identificarla del tutto con l'attività etica, il che sarebbe un altro modo per superarla. A prescindere, dunque, dicevo, da queste intime difficoltà, quando noi avremo dimostrato che « l'uomo se vuole seriamente realizzare il fine, cui tende la propria volontà, comprenderà che egli ha bisogno

di Dio » (1); e che questo bisogno « non è un semplice dato soggettivo...; ma è, insieme che la condizione dell'azione umana, la condizione di ogni coscienza, e dunque finalmente di tutti i fatti in quanto noi li rapportiamo all'essere e li concepiamo come realtà » (2); noi avremo dimostrata, *a nostro modo*, l'esistenza oggettiva di Dio, ma non avremo con questo — ammessa, si intende, la validità della nostra dimostrazione — dimostrata la possibilità della religione e quindi la sua insuperabilità; perchè non avremo dimostrato che questo Dio oggettivo è quello che richiede di vivere in forma di adorazione.

E, non ostante la critica che di questa soluzione fa il Boutroux, io credo che anche egli non sia molto lontano da essa, perchè anch'egli non ha dimostrata la legittimità della religione, che facendola condizione necessaria della azione umana (op. cit., p. 371), e identificando, a mio avviso, la religione con la morale con l'attribuire a quella i caratteri di questa, anche proprio quando si propone di differenziarle. La religione anche qui viene giustificata per il suo speciale contenuto, non per la sua forma.

E parrà forse strano che io qui affermi che anche la soluzione pagmatistica che lo James presenta del problema religioso, guardi la religione dal punto di vista oggettivo e non da quello

(1) Boutroux — *Science et religion* — Paris, 1913, p. 281.

(2) *Ibidem* p. 283.

soggettivo. Strano, perchè niuno più esplicitamente e risolutamente del James ha sostenuto non solo la imprescindibilità della forma personale del fatto religioso, ma anche l'assoluto e incontrollabile valore della esperienza propria di ciascun singolo credente nel determinare l'oggetto della sua fede. Ma questo ritrovamento dell'oggetto di fede che dovrebbe essere unico e necessario, in una molteplice e contingente esperienza personale del fatto religioso, non è che il riflesso del tipo pragmatico di concezione della realtà e della verità nel campo determinato della religione. In fatti il James, concependo la religione « nel suo senso supernaturalistico, come ad esprimere che... oltre il mondo visibile si stende un mondo invisibile, di cui non conosciamo nulla di positivo, ma nella relazione col quale consiste il vero significato della nostra presente vita terrena », e concependo la fede religiosa di un uomo principalmente come « fede nell'esistenza di un ordine invisibile, di qualsiasi specie, nel quale si posson trovare risolti gli enigmi dell'ordine naturale » (1), — quando ricorre all'esperienza personale di ciascun credente, vuol dimostrare che l'esistenza di questo mondo invisibile può dipendere dalla fede che ciascuno di noi gli presta. « Dio stesso, in una parola, si può rafforzare e ingrandire per la nostra fede » (2). È, adunque, il contenuto della religione che noi

(1) *Volontà di credere* — ediz. ital., Milano, 1912, p. 70-71.

(2) *Ibidem*, p. 83.

giustificiamo, giacchè dimostriamo che è vero, perchè viene verificato nella misura in cui lo si crede, e vien verificato perchè è utile. Quando James dimostra che « un Dio. . . è in ogni caso l'essere che, se esistesse, costituirebbe *l'oggetto più adeguato possibile* ad esser concepito come centro dello universo, da intelletti come i nostri », che, cioè, « qualunque cosa meno Dio non è razionale » (1), perchè all' « intero ordine delle facoltà attive del nostro spirito, che aspetta impaziente la parola che gli dica come scaricarsi nella vita nel modo più inteso e più degno », soltanto « il teismo ha sempre pronta la soluzione più praticamente razionale che possa concepirsi »; giacchè « con un colpo di bacchetta muta il morto vuoto *esso* del mondo in un *tu* vivente, con cui tutto il nostro essere ha relazione » (2); ha, da una parte, *a suo modo*, risoluto il problema di Dio, e, dall'altra, ha certo messa in evidenza una delle principali caratteristiche, la personalità, che deve avere l'oggetto della religione, perchè sia possibile la forma di questa; ma non perciò si può dire che abbia risoluto intero il problema della religione. La personalità di Dio, se rende possibile la relazione che noi, nel fatto religioso, poniamo con Dio, non ci spiega tutta la forma speciale che questa relazione assume nel fatto stesso. Vero è che il James concepisce la reli-

(1) *Op. cit.*, p. 154.

(2) *Ib.*, p. 167-168.

gione come la risposta complessiva che noi diamo alla totalità delle azioni che ci vengono dal mondo esterno; ma, se vogliamo giustificarla dal punto di vista soggettivo, dobbiamo dimostrare come e perchè è possibile questa risposta nella forma in cui specificamente la religione la vive.

In breve, il pragmatismo di James, necessariamente soggettivo e scettico riguardo alla conoscenza, non deve trarci in inganno nel valutare il punto di vista, dal quale egli si pone in religione. Quando egli ci parla delle « *varietà della esperienza religiosa* », non vuol che persuaderci della verità dell'oggetto vissuto in ciascuna varia esperienza, non della possibilità della forma di questa esperienza. Quest'ultima possibilità egli la presuppone, e perciò ci può parlare delle varie forme della esperienza religiosa, che avrebbero la loro unità dall'oggetto. Se ci dovesse dimostrare la possibilità soggettiva di questa esperienza, non potrebbe non cominciare dall'ammettere l'unità di questa esperienza. Se l'esperienza religiosa è religiosa, non può essere che unica; una forma essenziale dell'attività dello spirito non può essere che unica per tutti gli spiriti individuali: ammetterne la diversità è negarla. La diversità non può essere che nel contenuto del singolo atto: un uomo civile può prostrarsi dinanzi alla sua idea di un Dio spirituale, un barbaro dinanzi ad una qualunque cosa naturale; ma il primo e il secondo devono prostrarsi, se la forma del fenomeno religioso sta nel prostrarsi. Su la parte che bisogna fare alla necessità e quella

che bisogna fare alla libertà nell'atto religioso e sul riflettersi della necessità della forma nella libertà del contenuto, e della libertà di questo nella necessità di quella, io credo che ancora non si veda chiaro.

In tutti i modi bisogna riconoscere che, non ostante la fondamentale falsità gnoseologica della posizione e della soluzione pagmatistica del problema religioso, questa, a mio avviso, ha il merito di aver, più delle altre, ravvicinata la forma al contenuto dell'atto religioso, di aver intravisto che bisogna dimostrare la possibilità non soltanto di Dio, che può essere soltanto un freddo ed impossibile Essere, sostanza o causa del creato, ma anche del Dio religioso, cioè di Dio in quanto sa e vuole porsi oggetto di adorazione.



CAPITOLO IX.

Religione e immanenza

I. Il moralismo religioso. — A me pare che anche per il V. il problema religioso si riduca ad un problema conoscitivo, cioè sia posto soltanto dal punto di vista dell'oggetto e non anche del soggetto. La religione è l'affermazione dell'esistenza di Dio; è quindi la soluzione del massimo problema.

Ma siccome, ci aggiungerebbe il V., da questa soluzione dipende la massima regola della nostra condotta, così la religione, in quanto questa regola ci dà, è anche la legge massima che regola il nostro volere e investe quindi la nostra attività di soggetti. Il problema religioso, quindi, anche per me, direbbe il V., è problema della volontà, non è soltanto problema della conoscenza.

Ora in ciò appunto io vedo confermati gli equivoci che nel trattare il problema religioso portano fuori di strada così i sostenitori che i negatori della religione.

Innanzitutto tutto la religione non è un conoscere per fare (la finalità estrinseca data al conoscere in generale non turba il conoscere nella sua essenza; che anzi in tanto del conoscere il fare si potrà servire, in quanto il conoscere sarà stato vero e proprio conoscere), come, almeno nell'origine sua, è ogni altro conoscere; ma è un fare, che quindi implica sì il conoscere, ma non è quel fare che diciamo conoscere. Si intende che qui non parliamo della coscienza nella indistinta unità sua, ma bensì proprio della coscienza vista nella diversità dei suoi momenti. Che questa diversità possa dedursi, o non, da quella unità, è questione che qui non ci riguarda.

Inoltre quel fare che diciamo religioso o irreligioso, non è neppure quel fare che diciamo morale o immorale. La distinzione tra religiosità e moralità, tra l'empio e il cattivo, in gradi diversi ci è sempre stata nel mondo. La religione ha potuto, almeno in apparenza, subordinare a sé la moralità, la moralità ha potuto anche riempire di tutto il suo contenuto la religione; ma il credente buono avrà sempre vissuta nella intimità della sua coscienza i momenti di bontà e quelli di fede. Questa identificazione a me sembra il più grave equivoco, in cui generalmente si cade, quando si cerca di intendere la religione. Dagli uni si pensa che il credente non sia che l'uomo che non sa trovare ancora nella propria ragione la forza e il lume per regolare moralmente la propria condotta; dagli altri si crede che il non credente, se anche in apparenza buono, non può attingere la fonte vera

della moralità che è in Dio. S'ingannano gli uni e gli altri, appunto perchè, mentre proprio della religione essi cercano di intendere l'essenza, della religione appunto trascurano la caratteristica distintiva, e fanno una quistione di moralità, là dove deve farsi una quistione di religiosità.

A radicare questo pregiudizio nella filosofia moderna e contemporanea, io credo sia valsa non poco la giustificazione che Kant ha creduto di dare della religione. Il Kant non s'accorge, io penso, che quella che egli chiama giustificazione razionale, non è che la condanna di essa religione. Egli condanna proprio il carattere specifico della religione, la religiosità; ma il suo torto forse sta nel condannarla in nome della moralità. Egli avea fondato quel sublime monumento della sua etica e voleva far rientrare nell'ambito di questa ciò che proprio avea come suo specifico carattere la negazione del fondamento di quella, cioè dell'autonomia. Quindi tutto quel sottilizzare intorno alla felicità, alla imprescindibilità di essa, per metter capo a quei postulati che doveano nella costruzione etica lasciare aperto l'adito alla religione. Quell'adito però era tale che se veramente il passaggio si fosse effettuato, necessariamente l'edificio sarebbe crollato. E quando, perciò, egli, con la sua concezione della religione entro i limiti della ragione, vuol tentarlo, non vi riesce, perchè quell'edificio era ben saldo e quell'adito non v'era. Quando Kant dice che, « come contro ogni altra finzione », bisogna combattere con ogni forza contro quella per cui si creda che « il semplice

credere e ripetere cose inconcepibili (il che ciascuno può senza per questo essere o diventare migliore) sia un modo e anche l'unico modo di piacere a Dio » (1) non pensa che il piacere a Dio, che non può non esser voluto dal credente in quanto tale, non è l'esser buono o il divenir migliore. Può questo esser uno dei mezzi per cui a Dio si piaccia; ma, in quanto tale mezzo è, non ha più il valore di bontà, è adorazione, è credenza, è l'inconcepibile. La più concepibile delle cose, vissuta religiosamente, diviene, in quanto tale, inconcepibile.

Perciò, pur contenendo gli elementi per esser vera, in fondo riesce falsa la definizione che il Kant dà della religione come di « conoscenza di tutti i nostri doveri come comandi divini » (2). In quanto comandi divini, quei doveri perdono *del tutto* la loro caratteristica di doveri. Chi ricorda la sublime concezione che Kant ha del dovere, non può non vedere come di quella forma che è dovere, nulla resti nel comando di Dio. Quel chiaro e luminoso comando della ragione, che non sa limiti, nè condizioni, diviene il caldo, ma oscuro e intollerante, sentimento del credo. Il credente che, pur con un atto della sua ragione, non chiuda gli occhi della ragione, non crede, non adora, ma conosce e opera soltanto. L'aspetto re-

(1) *Die religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* - ediz. curata dal Vorländer, Leipzig, 1903; p. 95.

(2) *Ibidem*, p. 179.

ligioso di ogni atto è lo sconosciuto di quell'atto. Il cattolico che da comando divino si sente mosso sia ad appressarsi all'altare per comunicarsi (un atto di puro culto) sia a soccorrere il povero (un atto di dovere), è, in entrambi gli atti, religioso, solo in quanto non vede la determinazione conoscitiva di quegli atti, ma sente in essi soltanto la volontà divina. Così l'atto morale diviene un puro e semplice atto di culto, non è veramente atto morale. D'altra parte, poi, in quanto come uomo morale sente che primo suo dovere è adempiere la volontà divina, quel puro atto di culto ha una giustificazione morale; il credente, compiendolo, si sente buono, perchè adempie il primo dei suoi doveri.

II. Onestà e religione. — Anche il V., io credo, è dominato da questa identificazione della coscienza religiosa con la coscienza morale, identificazione che lo conduce a subordinare la possibilità piena della coscienza morale alla esigenza gnoseologica della coscienza religiosa.

Nel Kant, però, l'identificazione della religione con la morale e la giustificazione della prima con la seconda sono, più che il punto di partenza, il punto di arrivo determinato dal bisogno di trovar anche per questa forma di vita che ne era rimasta fuori, un posto nell'edificio della ragione che egli avea eretto. Per il V., invece, la giustificazione della religione è sempre il punto di partenza; è il dovere inadempito, dinanzi al quale egli sente di trovarsi, il dovere che egli si sforza di adempiere,

il dovere, pel quale non ammette che gli uomini chiudano gli occhi per non vedere.

Questa intransigenza contro la indifferenza religiosa egli fonda sulla certezza che si debba agir, anche in quanto uomini viventi la vita terrena, diversamente secondo che si creda nel soprannaturale o non. « Credere di potersi regolare in un modo che sia ugualmente buono, tanto se Dio esiste come se non esiste, tanto se la vita individuale dura dopo la morte come se non dura, ecc. . . , è una pazzia » (p. 3). Perciò chiudere gli occhi dinanzi al massimo problema umano che è il problema implicito della religione ed esplicito della filosofia, è, per il V., un essere disonesto. « Un uomo che non si curi dei massimi problemi, può conseguire una quantità di fini, e anche procacciarsi l'universale ammirazione; ma non è un onest' uomo » (p. 294-95).

L'intolleranza che in tale affermazione il V. manifesta, a me pare sia il risultato appunto e soltanto del punto di partenza, da cui egli è mosso a filosofare. Egli non si stanca di ripeterci che, per quanto nè alla sua conoscenza scientifica nè al suo pensiero filosofico consti l'oggettiva esistenza del soprannaturale, pure egli si sente incline ad ammetterla e perciò tenta l'Essere da ogni lato, con assalti, nuovi e diversi, perchè in un qualche modo questa sua inclinazione giustifichi o apertamente condanni. È quindi il sentimento religioso che gli dà la prima spinta al filosofare; e il sentimento religioso è per natura

sua intollerante (1). Ma per fortuna, appunto perchè si tratta di muovere una mente adusata alle accurate indagini scientifiche ed alla libera discussione filosofica, l'intolleranza si ferma al punto di partenza e condanna sè medesima in quanto intolleranza. Lo schietto spirito filosofico si fa subito dominatore di ogni oscuro sentimento religioso.

Se fosse vero che chi non si cura dei massimi problemi, non è un onest'uomo, non sarebbero onesti che i filosofi, soltanto i quali a quei problemi la vita consacrano. E se ciascun uomo, per agire e per agir bene, dovesse prima interessarsi di quei problemi, molto poco ancora nel mondo umano sarebbe fatto, forse anche riguardo a quegli stessi problemi. Giacchè curarsi di un problema o è interessarsi alla soluzione *vera* di esso, o, secondo me, non è nulla. Chi di un problema accetta senz'altro una di tante soluzioni senza sapere perchè accetta quella e rifiuta le altre, secondo me si cura di quel problema tanto, quanto se ne cura chi non accetta nessuna soluzione, perchè vede che sono tante, e non trova in sè alcun impulso a preferire l'una invece che l'altra. Se giustificato è il primo, giustificato è anche l'ultimo. E non possiamo non giustificare il primo,

(1) Cfr., a prop., quanto io credo di aver dimostrato con gli scritti: *Sul concetto di religione (La riforma laica, Roma, fasc. 3, 10, 12 dell'an. 1911 e 1 del 1912); Religione e libertà (Riv. di filos., fasc. 2 dell'an. 1913, Genova).*

se da tanti secoli i filosofi che di ciò discutono dedicando a tale discussione l'intera vita, non sono riusciti a mettersi d'accordo e a dare una soluzione unica. Il pover'uomo quindi che ha il dovere di pensare ad altro nella vita, ma pur sente il bisogno di accettare una soluzione, pur che sia, di quel problema, non fa male a mettersi senz'altro per una via, lasciando a chi di ciò fa professione la difesa di essa contro gli assalti nemici. Ma per questa stessa ragione non fa male neppure chi, avendo anch'egli il dovere di pensare ad altro nella vita e non sentendo il bisogno di accettare una soluzione qualsiasi del problema o essendo riluttante a far propria una soluzione di cui non vede la giustificazione contro le opposte soluzioni, segue coraggiosamente e pertinacemente per quella via che la coscienza dell'essere suo nel mondo gli addita. E se veramente una soluzione di quel problema è proprio necessaria perchè egli agisca; se egli agisce, vuol dire che nella sua azione è implicita quella soluzione, di cui egli non riesce a rendersi conto, del che non gli si può fare una colpa.

Non so, se il V. s'accorga che nel sostenere una tale opinione egli s'avvicina di molto a quel capzioso argomento, con cui le chiese delle religioni positive cercano di mantenere nel proprio grembo quanti non hanno agio di occuparsi del problema religioso e non sentono neppure l'intiore stimolo della religiosità. Voi avete il dovere, si dice a costoro dalle chiese, di non abbandonare la religione e le sue pratiche fino a che non vi

siate reso conto che veramente quella religione e quelle pratiche siano false. Ma è evidente che con tal modo di ragionare nessun errore sarebbe possibile bandire dalla umanità nella sua maggioranza.

C'è da secoli della gente che adora; ma c'è anche da secoli della gente che, nella massima buona fede, non spinta da calcolo o da interesse, pone in dubbio o nega l'efficacia dell'adorare e anche la stessa esistenza dell'Essere che si adora, in quanto tale. E da secoli anche, se quegli adoratori non si sono lasciati scuotere nella loro fede dai dubitanti nè persuadere dai negatori, neppure questi si son lasciati persuadere da quelli. Perchè mai sarà vietato a chi non vede nè che si debba ammettere nè che si debba negare, e non sente il bisogno per l'azione sua terrena di ammettere o negare, perchè mai sarà vietato di non prendere posizione affatto? Questo orrore che da Pascal in poi si va ripetendo « per coloro che trascorrono la vita senza darsi pensiero di ciò che dovrebbe costituire il fine ultimo dell'esistenza, e che, per la sola ragione di non trovare in se stessi gli elementi della persuasione, trascurano di farne ricerca altrove e di esaminare a fondo se la credenza della fede sia di quelle che il popolo accetta per semplicità o credulità, o non forse di quelle che, quantunque oscure per sè stesse, hanno pertanto un fondamento assai solido e stabile » (1), questo orrore io credo sia del tutto

(1) Pascal - *Pensieri* - ediz. ital. del Sonzogno. Milano, p. 21-22.

ingiustificato. Ed ha il Pascal un bel proclamare: « Non dico questo per un pio zelo di devozione spirituale; al contrario, io sostengo che bisogna avere questo sentimento in forza d'un principio, semplicemente umano e per un interesse d'amor proprio » (1). È, invece, proprio quella devozione spirituale che suscita in lui quell'orrore, per cui egli dice: « Questa loro negligenza... m'irrita più che commuovermi, e mi sorprende e mi spaventa, perchè io la considero come una cosa mostruosa ». E siccome poi la sua coscienza morale trova riprovevole tal sentimento, egli cerca di giustificarlo, ma non sa nè può giustificarlo se non facendo quella stessa devozione, fondamento necessario della condotta.

Così si crede di giustificare la religione e non si giustifica altro che la morale, e mentre quello sdegno si prova contro uomini irreligiosi, ma non immorali, si dice poi che lo si prova, che lo si deve provare, perchè da essa indifferenza la coscienza morale è turbata. O la moralità sta nella religiosità, e allora è la religiosità che c'ispira quello sdegno, perchè consideriamo quegli uomini come immorali solo perchè irreligiosi; o la moralità non sta nella religiosità e dal punto di vista morale quel nostro sdegno è ingiustificato. L'indifferente in religione può essere un uomo onesto, così come il credente o l'ateo. E sarebbe proprio di grandissimo interesse indagare a quanti

(1) Ibidem, p. 22.

e quali errori di conoscenza e di volontà dà luogo questa sostituzione della coscienza religiosa alla coscienza morale; questo porsi di quel momento eteronomico che è la coscienza religiosa, al posto di quella autonomia che è la coscienza morale. Si produce così quella falsa combinazione di dati dei problemi, per cui, quando ci proponiamo di risolvere l'un problema, crediamo di poterlo fare coi dati dell'altro. Se moralità è, ed altro credo non possa essere, superamento in ogni senso dei limiti individuali nella attuazione dei propri fini, si è morali sempre che si ispira la propria azione a fini che trascendono la propria transeunte individualità terrena, e si è eroi sempre che si ha il coraggio di sacrificarla tutta per il trionfo di una idea, nella oggettività sua, sinceramente vissuta nella pura intimità della coscienza. E perchè morali si sia, non solo non è indispensabile, ma non è niente affatto richiesta la religione. I martiri stessi della religione, quando per il trionfo di questa danno la vita, sono degli uomini eroici nella loro moralità, se sanno darla per la coscienza di obbedire a una legge che in loro parla; ma non sono neppure martiri, se soltanto la danno per assicurarsi subito e intero il massimo godimento, o nella piena dedizione estatica di sè medesimi a Dio.

III. Il teismo e le esigenze del volere. — Questo pregiudizio moralistico contro coloro che, indifferenti in religione, pur santamente occupano la loro vita in una febbrile attività produttiva, che

fa loro dimenticare la individuale loro personalità, che essi continuamente e nella misura richiesta sacrificano all'attuazione dell'idea che li anima, questo pregiudizio pur si fonda, come abbiám visto, sulla persuasione che la condotta umana debba essere diversa secondo che in senso affermativo o negativo si risolve il problema religioso.

Io non credo che debba essere diversa, anzi credo che diversa non possa essere, qualunque di quel problema sia la soluzione. E ciò per la semplice ragione che non è vero che debba la religione, in quanto tale, darci la regola della nostra condotta. Alla massima regola della nostra condotta è sottoposta anche la religione in quanto nostra attività; e tal regola ci è data dalla ragione, è la ragione stessa.

Perciò quei problemi di ordine volitivo, per la soluzione dei quali il V. ritiene necessaria la soluzione del massimo problema, il religioso, a cui li fa subordinati, nè sono veramente problemi religiosi, nè subordinano l'eventuale risposta affermativa del loro quesito alla accettazione di quella trascendenza che si presenta soltanto condizione ontologica della religione vista proprio nella sua specifica natura. Per quei problemi la trascendenza è qualcosa di peggio che un'ipotesi oziosa: è la negazione della possibilità di quella attività che vogliono spiegare.

« L'esistenza di Dio toglie ogni dubbio sulla finalità del mondo fenomenico. Non cerchiamo di rappresentarci con chiarezza questa finalità; una

cosa è certa, e possiamo contentarcene: l'uomo, che sacrifichi se stesso all'ordine universale, non si sacrifica invano » (p. 252).

Io non credo, mi permetta di dirlo francamente l'amato maestro ed amico, io non credo che questa cosa certa sia certa. Più certa, cioè meno difficile a spiegarsi io la trovo, proprio nell'ipotesi contraria: se della esistenza di Dio non parliamo.

Infatti, se questo richiede necessariamente la contingenza dell'ordine universale, se richiede il cominciare e il finire dell'universo che costituisce il nostro tutto, io non vedo perchè non si sacrifichi invano chi a questo ordine universale, che deve finire, sacrifica se medesimo. Con la fine di questo finirà il valore del suo sacrificio. Nè parlo del merito che chi volontariamente si sacrifichi, avrebbe; il suo merito sarebbe necessitato come la sua azione, cioè non sarebbe suo.

Nè si dica che l'ordine universale dell'universale accadere, col terminare, non perda, ma acquisti, il suo valore, avendo, col suo finire, attuato il fine che Dio gli prescrisse. O questo fine è essenziale a Dio, ed allora non solo gli sarà anche essenziale quell'accadere fenomenico che è mezzo per conseguire quel fine (il che è contro l'ipotesi), ma anche questo fine sarà immanente in Dio, cioè non sarà fine, secondo la concezione che del fine ci ha data il V.. O questo fine non è essenziale a Dio, cioè è un atto di pura spontaneità di Dio che poteva farne a meno, ed allora nella essenza eterna ed infinita di Lui non rimane

traccia del passaggio di quello. Col terminare dell'universo termina il fine che l'ha determinato, e dell'universo e del suo fine è come se nulla fosse stato. Creati, con un divino fiat, contingenti e temporanei, si dissolvono col cessare di quel fiat, che a Dio non è essenziale, perchè non gli è essenziale l'universo che in esso consiste. Così il sacrificio dei singoli non giova al mondo, non giova a Dio; resta che sia da questo inesplicabilmente voluto, resta l'imperscrutabile volontà divina, cui l'uomo deve soggiacere, ma in cui non può ardire di figgere gli occhi.

Di qui si vede come io ritenga che l'ipotesi teistica invece di assicurarci la permanenza dei così detti valori, ce la condanni irremissibilmente.

« Per salvare la permanenza dei valori conviene ammettere che la necessità causale si subordini a una finalità intenzionale » (*M. P.*, p. 225). Ora, se questa subordinazione si crede di ottenerla col ritenere non essenziale all'Essere l'accadere fenomenico, e col far dell'Essere una persona che ha un'esistenza indipendente da questo accadere fenomenico, se anche la otteniamo, non è certo capace di darci quella permanenza. I valori, di cui vogliamo assicurare la permanenza, non possono essere altri che quelli che noi cerchiamo di ottenere o almeno afferriamo nella nostra vita fenomenica.

E per togliere di mezzo la indeterminata parola valore, prendiamo quello che si ritiene massimo valore nostro, la nostra persona. Con l'ipotesi teistica sarebbe assicurata la permanenza della

nostra persona, cioè sarebbe risoluto positivamente il problema della immortalità. Ora io intendo la soluzione che del problema della immortalità il V. prospetta nella ipotesi panteistica con la eternità delle unità primitive (p. 300-306), quantunque quella soluzione che riguarda la sopravvivenza di tutte le unità di coscienza, non riguarda direttamente il problema specifico che l'umanità si pone della propria sopravvivenza. Ma non intendo, come la personalità di Dio possa assicurare la permanenza della personalità umana con lo sviluppo da essa conseguito; non intendo, come e perchè debba dirsi che « la persona singola è senza dubbio immortale, se Dio esiste » (p. 256). A parte la già dimostrata insussistenza di ogni merito personale nel conseguimento di questo sviluppo, a parte anche la mancanza di ogni ragione per cui debbasi ritenere assicurata la permanenza dello sviluppo conseguito, non si può negare che col finire dell'universo ogni soggetto particolare, che esiste solo per rendere possibile l'universo, deve anche esso finire senza traccia. Come mai sarebbe assicurata la permanenza del nostro valore di persona, io non l'intendo davvero.

— Se poi intendiamo affermare la permanenza della nostra persona, in quanto, creata da Dio e quindi emanazione di Dio, in Dio poi si annulla, se, cioè, vogliamo vedere la nostra nella immortalità di Dio, il nostro valore personale è irrimediabilmente perduto: tutti valgono allo stesso modo e per la stessa ragione. Molto meglio assicurata

ci sembrava la permanenza della persona, quando la si fondava sulla immortalità delle unità primitive di coscienza; e molto meglio assicurata si vede che realmente è, quando da questa costituzione dell'universo cerchiamo di trarre tutte le conseguenze che si devono trarre.

Inoltre, qualunque significato noi diamo alla parola valore, la persona di Dio ci risulta priva di valore e quindi incapace per sè di dare con la sua esistenza la permanenza del valore, incapace di immortalare col proprio valore il valore delle sue creature. Che un Dio trascendente non abbia valore nel significato di oggettivazione, di determinazione e realizzazione dell'universale, mi pare superfluo dimostrare; basterà ripensare a ciò che abbiamo scritto sul valore. Che non lo abbia neppure nel senso comunemente attribuito al valore, mi par facile dimostrare. Il sentimento, ci ha fatto capire il V., per sè ed in sè, non ha valore, non è valore, e perciò le unità primitive di coscienza, fintantochè sono pure spontaneità potenziali non hanno valore. Lo acquistano, non appena il sentimento si attua nelle spontaneità e quindi si sviluppa. E perciò appunto il V. pone come correlativi i concetti di valore e di fine. L'uno implica l'altro necessariamente, ed entrambi col loro implicarsi spiegano e pongono lo sviluppo e il perfezionamento. Il valore è, quindi, sentimento che si sviluppa, sentimento che avverte bisogni da soddisfare o soddisfatti, cioè fini da conseguire o conseguiti. E perciò appunto il valore richiede un finire e quindi un principiare, e

perciò il V. ha, nell'ipotesi panteistica, negato all'universo un valore, perchè lo ha trovato senza principio e senza fine e complessivamente invariabile e quindi non avente valore pur nella continua variabilità e validità delle parti che lo costituiscono.

Ora queste ragioni, per cui il V. ha creduto di dover negare il valore all'universo, permangono tutte aggravate, quando parliamo di Dio come persona, cui l'universo non sia essenziale. Questo universo, sì, avrebbe valore nel suo durare e quindi nel suo svilupparsi al massimo grado e nel conseguire il suo perfezionamento ultimo e con questo il suo fine e la sua fine; ma, una volta raggiunta la sua fine, insieme con l'universo morrebbe anche il valore.

Di fronte a Dio, per quanto riguarda il valore, ci troviamo in una posizione analoga a quella in cui ci troviamo di fronte alle pure unità primitive, ma per una ragione opposta. Per queste il sentimento non è valore, perchè è pura potenza, e quindi non attuale sviluppo; per quello il sentimento non è valore, perchè è compiuto atto e quindi sviluppo già pienamente conseguito, ma che pur non ha mai avuto bisogno di conseguirsi, perchè era già sempre ab aeterno conseguito, cioè non fu mai sviluppo. E ciò risulterà più chiaro, se ricordiamo quanto intorno alla possibilità di un fine in Dio abbiamo già detto.

Perciò è forse superfluo insistere ancora.

Da ciò risulta che la ipotesi teistica, come non può soddisfare per niente, meglio di quella pan-

teistica, le nostre esigenze conoscitive nella spiegazione dell'universo, così non può soddisfare neppure le esigenze, che, condizioni della nostra attività etica, vengono riconosciute nella coscienza religiosa, e fuse con essa.

IV. L'esperienza religiosa. — Se, adunque, si dovesse ritenere che il problema religioso sta nella soluzione di quelle quistioni, noi dovremmo concludere che esso è risolto positivamente dalla ipotesi panteistica e che perciò neppure sotto questo aspetto la ipotesi teistica ha alcuna ragione d'essere.

La nostra condotta razionale, è vero, perchè sia compiutamente soddisfatta nelle esigenze sue, ha bisogno che la nostra soggettività individuale metta capo a una soggettività universale, ha bisogno che il fine che noi nella vita perseguiamo, non sia illusorio, ha bisogno che il nostro lavoro non si faccia invano. Di una risposta a tutte queste quistioni noi abbiamo trovata la possibilità nella dottrina panteistica dell'Essere e l'impossibilità in quella teistica. Si dovrebbe logicamente concludere che l'ipotesi teistica è non solo assolutamente oziosa, ma anche falsa, e che il problema religioso resta risolto dalla dottrina panteistica.

Pure tale conclusione, per ora almeno, non riteniamo che si possa trarre, perchè le quistioni costituenti il problema religioso non sono queste, alla cui soluzione abbiám visto che ben si adatta l'ipotesi panteistica.

La religione, abbiám detto, è adorazione di Dio. Nasce quindi la quistione: Quella coscienza che dell'Essere come soggetto universale in me risulta dal mio conoscere e dal mio agire, giustifica sufficientemente la forma in cui nella esperienza religiosa io sento questo soggetto universale, chiamandolo Dio?

Vediamo: Io vivo consapevolmente la mia religione, come vivo ogni fatto mio in quanto lo dico mio. Ora, in ogni forma della mia esperienza, della « meità » del mio fatto in generale mi avverte il sentimento che mi costituisce soggetto. Ma nel tempo stesso in cui io sento questa meità, la sento anche come termine della relazione che l'unisce alla altrui « meità », la sento come « alterità ». Quindi sia che io conosca o che io agisca, che io sopporti o che io crei, sento sempre me nella ineliminabile relazione con l'altro e quindi insieme con la soggettività mia penso la soggettività dell'altro e quindi penso l'Essere come costitutivo di tutte le soggettività, come soggettività. In questo senso è vero che quando io mi penso come soggetto, penso il soggetto universale che costituisce, come la mia, così le altrui soggettività, e quindi nella diversità della mia coscienza, proprio in quanto mia, sento anche l'identità della coscienza di tutti. Sento che tutti insieme siamo anche una coscienza sola. Se questa persuasione non avessi, invano mi affannerei a persuadere altri e invano cercherei dall'altrui parola il lume rischiaramento del mio dubbio. Io mi sento adunque un soggetto tra i soggetti nella universale soggettività.

Questo a me pare il principio fondamentale, la legge immanente di ogni forma della nostra esperienza. Non è vero, quindi, che in ogni altra esperienza che non sia la religiosa, il mondo ci appaia come « il morto vuoto *esso* », che solo il colpo magico della bacchetta religiosa può trasformare « in un *tu* vivente, con cui tutto il nostro essere ha relazione » (1). Il più rigido materialista, quando pensa sè facente parte di questa meccanica natura, mentre meccanizza sè, spiritualizza la natura; questa natura, di cui egli tenta i misteri, no, non è il « morto *esso* », se egli veramente si sente parte di essa, se egli non si sente che natura. Così lo scienziato che della natura indaga la legge, vede l'unità, prevede il futuro; l'esteta che della natura s'abbevera; il mistico che sente ripercuotere in sè come suo proprio motivo ogni fenomeno che lo circonda; l'artista che della natura si fa creatore; l'umile creatura che della natura si contenta di vivere, non sentono morto il mondo. E che morto lo sentano, non è possibile; non lo sentirebbero affatto. Se dunque riduciamo alla coscienza della universale soggettività la religione, noi ritroviamo la religione in ogni forma della vita; religioso è tutto il nostro pensare.

Ma la forma religiosa della esperienza ha, o almeno ha assunto, un carattere proprio che non si riduce al riconoscimento della soggettività dell'universo attraverso la soggettività della propria

(1) James - *La volontà di credere*, p. 167-68.

coscienza. Il riconoscimento di una superiore universale soggettività è, sì, implicito nella coscienza religiosa; ma nè questa superiore soggettività si vede nell'universo di cui siamo parte, nè essa esaurisce l'esperienza religiosa.

L'uomo religioso dalla coscienza della propria soggettività è tratto ad affermare non la vita del proprio soggetto costituente, nella unità con gli altri soggetti particolari, il Soggetto universale, ma la vita di un Soggetto infinito di fronte a lui finito, di un Soggetto eterno di fronte a lui mortale, di un Creatore di fronte a lui creatura, di un Dio di fronte a lui nulla.

Il riconoscimento di questo proprio nulla è l'adorazione. Il Dio che parla in me quando io credo, non è niente affatto me, nè io son parte di lui. Io mi sopprimo, perchè Dio parli. E più questa soppressione è profonda ed estesa, più io sono nella schietta religiosità. Sopprimermi del tutto, s'intende, non posso, senza sopprimere anche la possibilità che Dio parli in me. E il Dio che in me parla, non può dire che la propria parola, egli che è una sola infinita, grande parola; questa parola non è che sè medesimo. Quindi la parola che è in me in questo parlare che fa Dio, è Dio. Soggetto e oggetto in quel momento sono *una* cosa, perchè sono Dio. A me, come me, non resta altro che servire e adorare, render possibile questa parola e attuarla per quanto è in me. Io non sono nulla, io non valgo nulla, neppure in quanto quella parola attuo. In quanto mi riconosco un valore, già supero la mia religiosità, già riconosco in me,

come me, un dovere (quello della religiosità), sono una persona morale. E perciò appunto le religioni proclamano beati gli umili di cuore, i poveri di spirito. Chi sente e si compiace di compiere il proprio dovere religioso, si attribuisce già un merito e supera così la propria religiosità.

Sicchè, mentre in ogni altra forma della nostra esperienza noi viviamo, nella nostra, la soggettività universale, ma non sopprimiamo l'oggetto della soggettività in quanto nostra; nella esperienza religiosa, invece, al posto di questo oggetto della soggettività nostra, troviamo un soggetto che trascende noi e la nostra soggettività, e che quindi, mentre sopprime l'oggetto nostro come tale, pone noi soggetto come pura e semplice emanazione della sua propria soggettività, ci pone in fondo come oggetto di sè medesimo. Ed ecco perchè il soggetto particolare, nello schietto momento di religiosità, non ha nè un intelletto nè una volontà, e neppure un sentimento suo proprio. Egli si sente oggetto di questo Soggetto che è il suo oggetto, e quindi si sente nullo come soggetto.

Si ha quindi nella esperienza religiosa una totale inversione dei momenti della coscienza. La soggettività non sta più nell'io, ma nel non io; però l'io, siccome non può non avere coscienza di questo annullamento della propria caratteristica, così, nel costituirsi oggetto di quel Soggetto che l'ha soppresso, si pone in attitudine di adorazione. La forma religiosa, quindi, dell'esperienza non consiste che nel riconoscersi del soggetto come schietto oggetto di un Soggetto che non è

sè medesimo. Essa è perciò schietta eteronomia. Eteronomia, intendiamoci, che in quanto è realmente vissuta da un essere ragionevole, non può essere assoluta eteronomia: se la ragione è autonomia - e ci è impossibile pensarla altrimenti - l'essere ragionevole che vive l'eteronomia, non può viverla, s'intende, che con la propria autonomia. Il che in fondo non vuol dir altro che, per quanti sforzi si facciano, non possiamo chiuderci in una esperienza schiettamente religiosa, ma non perciò possiamo negare che la caratteristica specifica di questa esperienza è proprio la eteronomia che ci risulta dall'esame della sua essenza.

V. L'assoluta trascendenza come condizione della esperienza religiosa. — Or se veramente questa è l'esperienza religiosa, l'Essere fenomenico che ci è risultato come il costitutivo dell'universo è capace di spiegarla? E se non è capace, dobbiamo abbandonare quell'Essere o questa esperienza? E come giustificare l'abbandono dell'uno o dell'altra?

Una esauriente risposta a queste domande non può venire che da una diretta ed ampia trattazione del problema religioso. Qui accenneremo soltanto fugacemente alla posizione che di fronte al problema religioso la sviluppata concezione dell'Essere viene ad avere.

Se l'Essere è immanente e policentrico insieme, ogni esperienza per quanto si risolva in rapporti tra soggetti, pure ha sempre un oggetto, appunto perchè in detti rapporti si risolve. Questi rapporti,

che visti nei loro termini (i soggetti) ci danno nell'insieme di questi il soggetto universale, guardati poi in sè medesimi ci danno l'oggetto, costituiscono l'universo fenomenico. Nell'esperienza religiosa, invece, *in quanto religiosa*, l'oggetto si può dire che è soppresso: da una parte il soggetto particolare adorante, dall'altra il Dio adorato. Però, siccome, se questa esperienza è coscienza, l'oggetto non è in alcun modo sopprimibile, così l'adorante pone come oggetto la propria soggettività, e in questo straniarsi da sè medesimo, in questa paradossale autocoscienza della propria oggettività, sta quel certo doloroso compiacimento proprio del credente nell'atto di fede. Perciò nella esperienza religiosa l'Essere che adoriamo come Dio, non è tale che noi con la limitata nostra coscienza particolare possiamo farne parte.

Di qui la necessità di quella che dicevamo condizione ontologica della esperienza religiosa: la trascendenza dell'Essere. In ciò la giustificazione di quell'ipotesi teistica che il V. afferma come necessaria per la soluzione in senso affermativo del problema religioso. Ma di fronte a questa ipotesi bisogna chiarir bene la posizione: Se il problema religioso lo facciamo consistere soltanto nel problema metafisico della soggettività od oggettività dell'Essere universale, e la sua soluzione in senso positivo la vediamo nella affermazione di quell'Essere come Soggetto; di quella ipotesi della trascendenza non abbiamo, senz'altro, bisogno. Se invece il problema religioso sta nella ricerca della possibilità dell'adorazione, e quindi la

sua soluzione in senso positivo sta nell'affermazione dell'Essere come Dio adorato e da adorare; allora pare che non solo debbasi affermare la trascendenza dell'Essere, ma anche questa trascendenza debbasi ritenere assoluta.

Il V. pone il problema religioso come il problema stesso gnoseologico e metafisico; ma nel tempo stesso ritiene che a risolverlo positivamente sia necessario affermare la trascendenza. Siccome però questa trascendenza non è vista come condizione della adorazione, così non è una vera e propria trascendenza, è una trascendenza immanente. Trascendenza, quindi, che, da una parte, non può contentare i risoluti e logici affermatore delle esigenze della religiosità, e, dall'altra, non può non scontentare i conseguenti assertori dei sovrani diritti della ragione.

Non mi par quindi che abbian tutti torti coloro che in nome della religione vorrebbero nella ipotesi teistica accentuato il distacco tra Dio e il mondo. E la ragione vera di questo distacco a me par che stia nella forma stessa della esperienza religiosa. Se l'essere che costituisce il mondo è quello stesso che costituisce Dio sia pure con altre determinazioni insieme a quelle che nel mondo ha, quella soggettivazione dell'oggetto, che è la caratteristica dell'esperienza religiosa, è falsa, e il problema religioso va quindi risolto negativamente. Ed è falsa, perchè non posso più porre me come puro oggetto di quel soggetto, come pura creatura di quel creatore che devo adorare, se in me appunto e a costituire la mia

soggettività non è che quell'Essere stesso che è nel mondo e che è Dio. Io riconosco nel mio Essere la divinità, e d'altra parte riconosco in me la soggettività che sarebbe la caratteristica per cui Dio trascenderebbe l'essere oggettivo dell'universo. Ravvicinate l'oggettività dell'universo, che ha in sè Dio come soggetto che l'anima, con la soggettività che è in me (consapevole, come prima abbiám dimostrato, insieme che della mia anche dell'altrui e quindi dell'universale soggettività), e poi sappiatemi dire se io dinanzi a tale Essere posso pormi in attitudine di adorazione. Perchè io adori, la mia sovranità razionale deve scomparire, deve scomparire l'autonomia della mia soggettività, devo essere lo strumento nelle mani del Signore, strumento che solo deve aver occhi per vedere la propria mediazione agli imperscrutabili fini del Signore. Quando non è il Signore che in me parla ed agisce, io sono io, non sono più il credente, cioè quell'io cui si comanda di non essere io. Questa piena dedizione del soggetto particolare a Dio è la caratteristica specifica della religiosità. E questa dedizione non deve essere puro assorbimento del soggetto particolare nell'universale, ma affermazione che il soggetto particolare non è nulla - pulvis et umbra - dinanzi all'universale, e che esso con tutti gli altri soggetti particolari, con tutto il mondo fenomenico che ne consegue, non è, diciamo, che prodotto divino, e quindi pura e schietta passività.

È perciò un inganno, per quanto inveterato e comune, che una qualsiasi dottrina idealistica sia

capace di renderci conto e dell'esistenza di Dio e della religiosità della vita. Il buon vescovo Berkeley, quando credeva di sgominare tutti gli scettici e gl'irreligiosi ammettendo come unica sostanza la mente, non s'accorgeva che egli, facendosi parte di questa mente, poneva il fondamento della irreligiosità.

In breve, fondamento della religione è l'eteronomia: la ragione deve ricever legge da qualche cosa che è sopra e fuori di essa, e quindi l'essere ragionevole deve nella esperienza religiosa servirsi della ragione solo per sottomettersi a questo Ente e a questa legge, servirsi della ragione, cioè, solo per rinnegarne la sovranità. In ogni dottrina, invece, con cui noi riconosciamo che la nostra ragione è la ragione dell'universo e di Dio, noi siamo nell'autonomia e non nella eteronomia della adorazione.

Se e come, in conseguenza di questa assoluta trascendenza, si possa concepire l'universo, è altra quistione, il cui esame può servire a confortare o distruggere quell'esperienza che esige quella trascendenza, ma non può servire a negare la necessità di essa per quella data esperienza, considerata come reale nella sua purezza.

VI. La coscienza religiosa. — Or chi nella discussione del problema metafisico abbia avuto come risultato l'incondizionata immanenza dell'Essere, quale atteggiamento deve o può assumere di fronte al problema religioso ed a quella che appare condizione ontologica della religiosità?

Assumere senz'altro una attitudine negativa, rifiutare ogni valore alla esperienza religiosa, negare senz'altro l'oggetto della coscienza religiosa in nome sempre e soltanto della riconosciuta immanenza dell'Essere sarebbe un non tener conto di una esigenza che gli uomini han sempre affermata con tanta tenacia. Ridurla senz'altro all'interesse di pochi furbi che han saputo corbellare il mondo speculando sull'altrui credulità, è da una parte credere ingiustificatamente in un eccesso di malizia umana, dall'altra esagerare la portata della credulità stessa. Bisogna dunque che l'immanentista si ponga dinanzi al fatto religioso e cerchi di comprenderlo; e o spieghi come un Essere immanente abbia potuto dar luogo a quella forma di esperienza, o corregga l'immanenza dell'Essere con quelle esigenze che il fatto religioso da essa inesplicato richiede. Il che va fatto in uno studio a sè; qui non voglio ancora che indicar a grandi linee la via, su cui mi par possa trovarsi la soluzione.

Abbiám visto come il soggetto razionale in ogni atto che compie, affermi, insieme con la propria, la soggettività altrui e l'universale soggettività. Questa affermazione, implicita in ogni atto di coscienza, implica l'unità, così, dei soggetti nella universalità dell'Essere soggettivo, come delle forme di coscienza nella identità della coscienza stessa. Così ciascun io individuale, mentre con questa coscienza implicita supera la propria individualità, afferma poi questa nella determinata concretezza del proprio atto.

Riflettendo su questo atto io posso rendermi esplicita quella saputa soggettività universale. Ma se di questa non vedo l'implicazione nel mio atto, quella esplicazione non è più esplicazione, e quella soggettività che mi risulta non è quella soggettività di cui io ho coscienza.

Or tutti gli uomini sono per natura filosofi, cioè si rendono espliciti quegli elementi che sono impliciti nella loro coscienza. Tra filosofo e uomo comune non v'ha differenza che nella consapevolezza di questa esplicazione. Se quindi nella riflessa esplicazione della universale soggettività racchiusa nell'atto manca la consapevolezza di essa, il soggetto particolare deve trovarsi di fronte ad un soggetto che riconosce universale ma non vede in sè medesimo; e perciò perde la coscienza della propria soggettività (in quanto vera soggettività, cioè coscienza autonoma), cade in istato di adorazione.

La coscienza religiosa quindi dal punto di vista teorico è la fissazione della soggettività universale concretamente vissuta nell'io individuale, come Soggetto trascendente quest'io e quindi indipendente da lui. Si capisce quindi perchè l'io riconosce soltanto la propria dipendenza da quel Soggetto universale e non anche la dipendenza di questo da sè medesimo. E si capisce anche perchè, essendo la coscienza del proprio individuale io correlativa alla individualità altrui, si riconosca anche la dipendenza di tutti gli altri io da questo soggetto universale; si spiega così la natura sociale della religione. Perciò il carattere

specifico della coscienza religiosa, è dato dalla rinnegazione della propria soggettività, fatta dallo stesso soggetto particolare che la vive. Ma tal coscienza non è del tutto errata. Abbiam visto che erra in quanto non si sa come esplicazione. Sotto questo aspetto la coscienza religiosa è inverata dalla coscienza filosofica che, per così dire, restituisce a quel soggetto universale la sua vera concretezza ed universalità.

VII. L'attività religiosa. — Ma l'importante della esperienza religiosa più che nella sua coscienza teorica, sta, secondo me, nel suo attuarsi pratico.

La coscienza, pur rimanendo identica nella propria consapevolezza, può dirsi che si polarizza tra la oggettività universale del proprio sapere e la soggettività individuale dell'atto, con cui sa. Il che non toglie però che l'atto sia saputo e quindi universalizzato e l'universale sia attuato e quindi individuato. Come avvenga, o sotto quante e quali forme, e perchè queste forme assume questa individuazione che diciamo atto, non è qui il luogo di ricercare (1). Possiamo soltanto dire che di qualunque individuazione si tratti, è sempre questo processo un processo di realizzazione dell'Essere.

— Anche nella esperienza religiosa, se veramente una esperienza religiosa c'è, bisogna che quella universale coscienza religiosa si individui in spe-

(1) Cfr. il cap. I de *La coscienza morale* di pross. pubbl.

ciali atti. Ora come è possibile che tale coscienza si attui come soggetto, se appunto consiste nella rinnegazione della propria soggettività, cioè della propria attuosità, fatta da quel soggetto che ha quella coscienza? Se nella esperienza religiosa la soggettività si è trasferita nell'oggetto, è questo Soggetto davanti al quale noi sentiamo di trovarci, che deve attuarsi. E questo Soggetto, ricordiamoci, è la universale soggettività, la soggettività, cioè, che è la fonte unica e identica non solo di tutti i particolari soggetti dell'universo, ma anche di tutte le forme in cui questa soggettività si esplica. Quindi l'attuarsi di quel soggetto come concreta unica soggettività dell'Essere. Nell'atto religioso non io veramente agisco, ma la divina attività, al cui cenno la mia è sottomessa. E quella attività che si attua in quella mia sottomissione, è senza limiti e senza leggi: se si può dir che limiti riceve, li riceve dalla determinatezza della mia sottomissione, non dalla infinità del suo volerla. « Dio lo vuole » è il motto del credente.

— Ma non tanto importa l'attuarsi, di cui io ho coscienza, dell'unica infinita attività che mi sostituisce, quanto il suo attuarsi come identica attività che non conosce determinazione di forme. Il soggetto che si attua in me quando io adoro, non è nè conoscitivo, nè intuitivo, nè volitivo. Esso è il soggetto nell'unità di tutte le sue forme. Quindi la mancanza di determinazione nell'atto religioso. Non conoscenza, ma neppure volontà o intuizione. E questa indeterminazione appunto costituisce la determinazione di essa forma. Non

c'è alcuna delle determinate forme in cui la mia coscienza si attua, ma ci sono tutte. E ci sono tutte non al modo stesso in cui tutte ci sono in ogni forma della coscienza cioè in quanto implicate da questa; ma nella indistinta loro unità. In fondo questa indistinzione di forme è ciò che dicesi culto. Nell'atto di culto, in quanto tale, io non posso vederci alcuna delle distinte forme di coscienza senza annullarlo. Di qui da una parte il valore simbolico che si suol dare a quegli atti, quando vogliamo giustificarli dal punto di vista conoscitivo o volitivo; dall'altra il loro sottrarsi anche a questo valore simbolico per conservare la loro specifica caratteristica. Cosicchè l'esperienza religiosa, mentre dal punto di vista teorico è una incompleta consapevolezza di soggettività, dal punto di vista pratico è una completa fusione delle distinte forme dell'attività. In essa l'atto che deve esser determinato e singolo, si fa indeterminato ed unico; e l'oggetto che deve essere universale ed astratto, si fa individuale e concreto. Si capisce quindi come per questo verso la filosofia venga risolvendo i problemi della religione, e per l'altro l'attività spirituale venga continuamente sottraendo all'ambito dell'attività religiosa le proprie distinte forme e ne venga affermando l'autonomia. Sia l'attività artistica che l'economica, sia la scientifica che l'etica han dovuto a fatica guadagnare la propria autonomia disviluppandosi da quella indistinta forma di attività in cui con la religione esse pur si attuavano.

Perciò l'esperienza religiosa è, in complesso, una esperienza in cui non si conosce, non si intuisce e non si opera, pur avendo in sè anzi appunto perchè ha in sè, indistinti, e conoscenza, e intuito e azione. E però quando cerchiamo di dare un valore conoscitivo o volitivo alla religione noi brancoliamo nel buio. Se, quindi, in quanto teologi, noi crediamo di essere filosofi o scienziati, non riusciamo ad essere che o impostori o illusi; se solo in quanto operanti secondo la nostra fede crediamo di essere uomini buoni, noi non siamo che intolleranti settari. Se qualche cosa di vero diciamo, se qualche cosa di grande facciamo, la religione non ne ha merito; come non ne ha colpa, se affermiamo il falso o compiamo una iniquità. Il falso e il vero, il buono e l'iniquo dipendono dalle condizioni e dallo sviluppo della nostra coscienza scientifica e morale. La donnicciuola del volgo, che, credendo di salvarlo, eventualmente ammazzi il suo bambino malato con l'ingerire in lui bevanda che creda miracolosa; e lo scienziato credente che, nel momento di applicare i mezzi consigliatigli dalla scienza, riduca ad un semplice ma fervido atto di preghiera il mezzo di divino intervento da cui spera la salvezza; fanno entrambi un atto religioso invocante il miracolo salvatore. Ciò che la religione dà a quel vero o falso, a quel buono o iniquo, è l'intolleranza con cui compiranno l'atto contro chiunque cerchi di impedirlo. La religione contro quanto positivamente risulti al nostro pensiero e sia richiesto dalla nostra volontà, non ha

presa alcuna; può soltanto (e deve, perchè non può farne a meno) far suo contenuto quel risultato e quella richiesta, ed arricchirli così di una nuova efficienza risultante dalla perdita della determinatezza della loro forma e dalla assunzione della forma e della forza complessiva della soggettività. Il che non toglie però che la verità di quel vero e l'attualità di quell'azione non stiano appunto in altro che nella loro determinata forma.

VIII. Problemi a risolvere; conclusione. —

Ma ci si può opporre: Siete proprio sicuro che l'atto religioso, in quanto tale, non abbia una sua propria specifica forma in cui si concretizza, forma, che, quantunque subordini a sè tutte le altre, pure non si riduce alla indistinta ed astratta unità di queste? Non vedete che se ciò fosse vero, la vera esperienza sarebbe quella religiosa, e nella verità di questa ogni altra esperienza sarebbe verificabile? E se invece poi la concretezza dell'atto religioso non ci risulta, siete proprio sicuro che la vera realtà dell'Essere sta nella concreta e determinata attualità, o non può essere invece che ogni attività determinata, in quanto determinata, non è che una falsa attività, una passività?

Inoltre, ammessa pur come vera la dottrina che sostenete, come spiegate il sorgere e il tenace affermarsi di questo inganno implicito nella esperienza religiosa? E una volta esplicitato, credete voi che la religione potrà ridursi da una parte a filosofia, dall'altra alle varie attività spirituali terrene, e quindi dissolversi come religione? O non

dovrà, se mai, sotto l'aspetto pratico, essere sostituita da una attività, in cui tutte le forme di spiritualità siano fuse e conglobate? Non si dovrà ammettere una specie di pratica della filosofia, proprio in quanto filosofia, cioè in quanto unità di coscienza?

È chiaro che perchè tutte queste obiezioni e domande abbiano adeguata risposta, c'è bisogno che siano direttamente guardati, uno per uno, i singoli problemi filosofici che del vario e complesso realizzarsi dell'Essere studiano i singoli aspetti. Perchè si possa dire se le forme determinate dell'attività non siano che o subordinate manifestazioni o falsificazioni dell'attività religiosa, bisogna che esse sian direttamente guardate nel loro essere. E la quistione fondamentale che per ciascuna di esse noi dovremo risolvere, perchè si possa affermare la loro dipendenza o indipendenza dalla attività religiosa, sarà sempre quella della autonomia o eteronomia di esse forme. Il primo carattere esclude senz'altro la dipendenza, e con questa esclude anche l'assoluto e sopraordinato valore della attività religiosa. Questa dovrà ridursi ad una forma di attività coordinata alle altre; e quando a ciò sia ridotta, non può più affermare il suo assoluto valore, non è più veramente attività religiosa.

Appare così evidente la connessione che tutti i singoli problemi filosofici hanno tra loro, connessione per cui la soluzione di ciascuno implica la soluzione di tutti gli altri, ma non per questo

esclude la diretta trattazione di ciascuno di essi; che anzi la richiede.

Qui facciamo punto contenti per ora del risultato che, attraverso le difficoltà che abbiám via via messe in evidenza, ci pare di avere conseguito: la capacità dell'Essere immanente a soddisfare le più alte esigenze del pensiero e della volontà.

