



I S E M P R E V E R D E

ADOLFO LEVI



Sceptica

ATHENA
EDIZIONI

Athena Edizioni ti regala questo libro in formato cartaceo, stampato e spedito gratuitamente a casa tua. Infatti per ogni libro acquistato dal sito potrai scegliere un libro della collana Sempreverde in omaggio. Visita edizioniathena.it per maggiori informazioni.

PREMESSE SCETTICHE

Il problema centrale della filosofia presenta due aspetti che possono chiamarsi l'uno gnoseologico in senso stretto, l'altro gnoseologico-metafisico: il primo riguarda la validità del conoscere, l'altro la natura dell'oggetto conosciuto quale risulta dalle stesse condizioni del conoscere. In altri termini: 1° il pensiero è uno strumento in sè stesso adatto al suo ufficio, o non include qualche vizio di costruzione? 2° e (anche se a tale domanda può darsi una risposta affermativa), quale interpretazione deve darsi dell'oggetto pensato? È chiaro che il secondo problema presuppone la soluzione del primo, perchè, se per un proprio difetto organico ed essenziale, il pensiero

non potesse funzionare correttamente, non potrebbe nemmeno essere giudicato degno di fede quando pretendesse di cogliere la verità.

I. – A ciò potrebbe obiettarsi che il fatto stesso di porre il problema della conoscenza, mostra come la ricerca sia impossibile; infatti, è col pensiero che deve giudicarsi il pensiero, e chi procede in tal modo deve implicitamente avere fiducia in quello strumento di cui pretende di determinare la validità e l'efficacia. E ciò vale, rispetto ad ambedue i problemi indicati: infatti se il pensiero non è valido in sè, come può dare risultati legittimi quando si applica ad esaminare il proprio funzionamento? e se non ha la capacità di far conoscere il reale, come sarà possibile accettare le conclusioni di una ricerca che si vale di esso pensiero per determinare la natura di quella realtà che è appunto il pensiero? In breve, come non v'è mo-

do di adoperare una bilancia per pesare sè stessa, non si può usare il pensiero per valutare sè stesso.

Tale obiezione però porterebbe a risultati ben diversi da quelli indicati; infatti essa potrebbe mettere in chiaro soltanto il fatto, (importantissimo però,) che se non si vuole rimanere nell'incertezza rispetto al problema del conoscere, occorre compiere un atto di fede nella validità e nella efficacia del pensiero; in altri termini, senza una credenza (che essendo iniziale e ingiustificata, non ha alcun fondamento razionale), non c'è modo di sottrarsi allo scetticismo, che appare già così la posizione più rigorosa per chi non voglia cedere alla *volontà di credere*, sia pure nello stesso pensiero. Infatti, se ogni ricerca riguardante la validità interiore e oggettiva del pensiero, deve essere compiuta per mezzo di questo, nulla garantisce la

sicurezza dei risultati ottenuti; è quindi lecito affacciare sin dall'inizio il dubbio che lo stesso pensiero sia difettoso e che quindi tutte le conclusioni cui si giunge adoperandolo, siano malsicure. È chiaro che per procedere occorre presupporre quella validità del conoscere che è oggetto della ricerca: e chi non vuole accettare tale presupposto, chi non vuole compiere un atto di fede, può, immediatamente, chiudersi nel dubbio universale e rifiutare di procedere. Se non ci si vuole fermare al dubbio scettico all'inizio, e si procede nell'esame del problema del conoscere, si deve quindi adoperare il pensiero per studiare il pensiero stesso; e da ciò risulta che, quando pure la ricerca dia risultati favorevoli, non si può mai riporre in essi grande fiducia, perchè il ricordo dell'atto di fede compiuto getta su di essi un sospetto; se poi la ricerca conduce a risultati diver-

si, il dubbio deve grandemente rafforzarsi. Infatti, se lo strumento adoperato è guasto, è chiaro che non può permettere di giungere a conclusioni valide: quindi una soluzione favorevole non darebbe una garanzia sicura. Per contro, se i risultati ottenuti sono sfavorevoli, non si può chiedere se ciò dipenda non dall'oggetto esaminato, ma dallo strumento, perchè oggetto e strumento coincidono, sono sempre il pensiero. Siamo quindi nella dolorosa condizione che mentre una soluzione affermativa del valore della conoscenza, rimane sempre macchiata di sospetto e incapace di vincere il dubbio scettico, una negativa serve a rinvigorirlo.

II. – Ora, un motivo fortissimo di diffidenza nel valore conoscitivo del pensiero è dato dall'errore. Nel punto in cui sono non so dire se si possa o no ammettere una differenza tra il mio soggetto e

altri soggetti, se quindi l'espressione «errori commessi dagli uomini» debba prendersi in senso proprio o abbia bisogno di una particolare interpretazione. In ogni modo ciò poco importa: se anche io dovessi riferirmi soltanto ad errori miei, anzi ad un unico errore, basterebbe questo fatto per far sorgere nel mio spirito il dubbio scettico. *Falsus in uno, falsus in omnibus*: se il pensiero, sia pure *il mio pensiero*, è caduto in fallo una volta sola, credendo di cogliere il vero, se lo strumento della conoscenza si è mostrato inetto al raggiungimento del suo fine, come mi è possibile riporre più fiducia in esso? Come ha errato una volta, può errare ancora e sempre; ora, io non posso negare che molte volte ho mutato parere, che ho pensato come vera e ho accettato come indiscutibilmente certa qualche affermazione che poi ho riconosciuto sostanzialmente errata. Anche se

si volesse negare la possibilità dell'errore, non si potrebbe negare tale indiscutibile convinzione di essere caduti in esso; e siccome allora tale convinzione sarebbe errata, l'errore, che si voleva cacciare dalla porta, rientrerebbe dalla finestra. Ciò che caratterizza l'errore è appunto la certezza che accompagna il pensiero errato, certezza uguale a quella che si collega a ciò che appare (sino a prova del contrario) pensiero vero: e perciò, non si dica che vi sono casi in cui l'errore è impossibile, perchè posso sempre sospettare che una nuova ricerca potrebbe farmi riconoscere errori anche nelle mie convinzioni più sicure.

D'altra parte, non trovo nessun aiuto nei vari tentativi che posso fare per spiegare l'errore, perchè non riescono mai ad arrecarmi una sicurezza superiore ad ogni dubbio e, per di più, posso sospettare che ciascuno di essi sia errato, anche se

mi appare soddisfacente. Ad esempio, posso supporre che l'errore non proviene dal pensiero, ma dall'attività pratica, e che, quindi, la seconda soltanto e non il primo, che per sua natura è nel vero, può errare: che, per esempio, io erro quando non compio la ricerca in modo completamente disinteressato e sereno, ma mi lascio traviare dalla passione o dal partito preso, o almeno non ho fatto tutti gli sforzi necessari per giungere al vero, di modo che ho sempre peccato per inerzia mentale, per non avere messo in opera tutti i mezzi necessari per conseguire lo scopo. Ma ciò non mi arreca nessuna soddisfazione, perchè se l'attività pratica può traviare il pensiero, che cosa mi garantisce che in un caso qualsiasi questo non possa accadere? Ciò che è accaduto una volta può ripetersi ancora e sempre.

La cosa sarebbe diversa se l'attività pratica di

cui si parla fosse una volontà consapevolmente rivolta ad un fine, perchè allora errerei volendo errare; ma ciò non avviene, perchè se pure motivi pratici traviano il mio pensiero, può trattarsi soltanto di interessi, di passioni, di motivi di amor proprio, di insufficiente chiarezza di concetti; ma che cosa mi assicura che tali fattori siano completamente assenti in un'occasione qualunque che si possa presentare? Chi afferma ciò ammette, da una parte, che sia possibile un pensiero completamente purificato da ogni influsso di ciò che può chiamarsi attività pratica, mentre dall'altra, attribuisce a questa ogni e qualunque possibilità di errore. Ma invece è impossibile disgiungere effettivamente tale attività pratica da quella teoretica: nella vita reale dello spirito si potranno bensì distinguere mentalmente, astrattamente aspetti diversi, non separare una funzione

dall'altra: se quindi l'attività pratica è responsabile dell'errore, essendo essa inseparabile dalla teorica, non si può mai avere la certezza che la prima non giunga a traviare la seconda. La possibilità dell'errore rimane sempre; anzi, per essere esatti, debbo dire che se la spiegazione tentata fosse giusta, io sentirei crescere in me la diffidenza nel valore del pensiero, perchè in nessun caso riesco a essere certo di averlo completamente purificato dall'influsso di tali motivi che, inconsapevolmente per me, agiscono su di esso.

Nè meglio mi soddisfa il tentativo di spiegare l'errore come l'effetto di una visione incompleta, unilaterale, del vero, che si corregge con l'ampliamento e l'approfondimento del conoscere, talchè esso assume l'aspetto di una approssimazione al vero che viene così ad apparire la sistemazione integrale della conoscenza. Si può

da prima osservare che se l'errore è semplicemente l'effetto di una visione incompleta, non mi è possibile sperare di sottrarmi ad esso, perchè ogni mia conoscenza dovrà sempre essere parziale e perciò errata, e che per ciò si deve sempre ammettere che essa è difettosa appunto perchè necessariamente unilaterale: quindi chi ricorrere a tale spiegazione dell'errore non può mai pretendere di offrire alcuna dottrina soddisfacente, anzi non può nemmeno sostenere che sia tale quella stessa che presenta sulla questione dell'errore, perchè, date le sue premesse, essa pure sarà incompleta e quindi errata. Inoltre, che cosa ci autorizza ad ammettere che il valore di verità di una dottrina sia offerto dal suo grado di sistemazione? Non può avvenire invece che le teorie più comprensive e sistematiche offrano spesso il maggior grado di incertezza e di errore?

Ancora si può obbiettare che tale dottrina della verità come coerenza sistematica giustifica sè stessa per mezzo di un'altra, che respinge: quella della corrispondenza del pensiero alla realtà: infatti, essa pretende di descrivere la natura dell'errore quale è, mentre, dato il suo punto di partenza, il criterio della verità e dell'errore è completamente diverso da questo. Nè più soddisfacente è il parlare di gradi di approssimazione alla verità. Infatti, se anche tale spiegazione fosse giusta, io potrei sempre chiedere quale valore avrebbe per me ogni approssimazione, visto che in ogni momento, dovrei sospettare che ciò che io giudico vero potrebbe, in un momento successivo, non apparire più tale. In ultimo, non avrei il diritto di parlare di gradi di verità, bensì di una gradazione di errori; ma al conoscere vero non potrei mai giungere: e, per di più, che cosa mi

autorizza ad affermare che ciò che chiamo *ora* un grado più alto di verità (o un errore minore) non sia invece il contrario? se il mio pensiero ha errato una volta, può errare ancora quando giudica del suo stesso errore.

Un tentativo più audace di soluzione è quello di negare che per il pensiero attuale sia possibile l'errore; ciò che penso, in quanto lo penso, è il vero, e l'errore appare quando faccio oggetto del mio pensiero attuale un pensiero passato, oggettivato: così il riconoscimento stesso dell'errore è una nuova conquista del pensiero, che in ciò pensa sempre il vero. Ma nemmeno per tale via posso sottrarmi al dubbio, anzi così lo rendo più ampio e più angoscioso. Quando parlo di conoscenza vera, mi riferisco necessariamente al *pensato*, perchè solo rispetto ad esso può avere significato l'apprezzamento di vero e di falso; nel

pensiero attuale posso avere soltanto il senso o l'intuizione della certezza e nulla più. Ora, se il movimento del pensiero costituisce un continuo superamento del momento antecedente, per cui ciò che era pensiero attuale diventa oggetto di pensiero, un *pensato*, che, appunto perchè pensiero oggettivato, è riconosciuto come errore, tutta la storia del mio pensiero si riduce a un tessuto di errori; e in ogni momento, anche quando sento più viva la convinzione del vero, debbo essere preso dal dubbio che si tratti di un'illusione che, nel momento successivo, darà luogo al disinganno. La vita del mio pensiero si risolve così in una serie di errori, non in una posizione di verità. Il dire che in ogni momento sono nel vero mi appare un'amara ironia, perchè io sento il bisogno della convinzione di essere nel vero non in quel determinato momento, ma sempre, della certezza di

aver fissato un vero eterno ed immutabile.

III. – Il tentativo ora discusso di provare che il pensiero è sempre nel vero, in quanto pensiero attuale, conduce, se si considerano bene le cose, a nuovi motivi di dubbio: se da una parte si deve riconoscere che la valutazione della verità si può riferire soltanto al pensato, dall'altra non si può negare che tutte le nostre certezze si fondano, in ultima analisi, sullo stato attuale di convinzione del nostro spirito; anche quando si tratta della certezza che provo pensando i principi fondamentali del pensiero ($A = A$, A non è non A), anche quando l'oggetto pensato è la esistenza del mio stesso pensiero, presupposto fondamentale e imprescindibile di ogni conoscenza, ciò che mi rende certo è un mio particolare stato d'animo, il senso della evidenza, della validità assoluta di ciò che penso. Se in esso non risiede la verità,

esso soltanto fa sì che io sia convinto di possederla; ma, appunto perchè stato d'animo, sentimento, intuizione (si chiami come si vuole), non è garanzia assoluta: che cosa mi assicura che non possa mutare? che cosa mi accerta che, se non altro, esseri pensanti, forniti di una costituzione mentale diversa dalla mia debbano provarlo di fronte agli stessi oggetti pensati? E non si dica che ciò è impossibile, inquantochè chi differisse da me sotto tale rispetto cesserebbe di pensare, perchè io posso sempre supporre un pensiero che, pure funzionando diversamente, sia capace di rappresentarsi oggetti e di collegarli. Quale sicurezza posso quindi attribuire al conoscere se ciò *che per me* è l'unica possibile rivelazione del pensiero vero non implica un'indiscutibile garanzia della propria validità e se mi è lecito supporre che io stesso potrò forse trovarmi in una situazio-

ne diversa? Questo solo basta perchè il dubbio scettico sulla validità della conoscenza si rafforzi. Certo, sinchè la mia struttura mentale rimane quale è ora, mi pare impossibile che io possa, davanti a certi contenuti di pensiero, non provare certezza; ma ciò che mi *pare* impossibile, forse non lo è.

IV. – E ciò che dico si applica in particolare anche a quei principii del pensiero che costituiscono *ora, per me*, i presupposti essenziali della conoscenza, anzi della intelligibilità dello stesso pensiero; non già che io ammetta la pretesa del psicologismo di ridurli, in un modo o nell'altro, a contenuti dell'esperienza soggettiva concreta, perchè ogni tentativo di tal genere ne disconosce la natura e ne falsifica il significato. Il derivarli da un'esperienza ripetuta e priva di contraddizioni urta contro il fatto che una sorgente puramente

empirica non potrebbe mai comunicare ad essi quel carattere di apoditticità che li caratterizza; e ciò è tanto vero che essi stessi sono i criteri di cui la mente si serve per giudicare del valore di verità dei fenomeni, talchè, se alcuni non corrispondono alle loro esigenze (come le cosiddette illusioni dei sensi) vengono considerati come effetti di un'errata interpretazione dell'esperienza. Non è dunque questa che li spiega, bensì sono tali principi che costituiscono il suo criterio di valutazione. Non regge nemmeno il tentativo prammatistico di interpretarli come postulati, derivanti da esigenze essenzialmente pratiche, perchè il pensiero non può sottrarvisi, senza apparire a sè stesso privo di senso e di intelligibilità. E non è nemmeno permesso di considerarli come pure leggi psicologiche, che si realizzano nello svolgimento concreto dei fenomeni coscienti, da cui possono

derivarsi: certo non sono semplicemente leggi reali della funzione conoscitiva, dipendenti dalla esperienza interna; se fossero tali, dovrebbero perdere la loro validità di fronte ai casi in cui il pensiero funziona senza sottoporsi ad essi, mentre mi appaiono leggi ideali, esigenze di diritto, indipendenti da ogni esperienza, perchè senza di essi lo stesso pensiero mi riesce incomprensibile e inintelligibile¹. Ma ciò non mi assicura in modo definitivo della loro validità assoluta; anche se ora io non posso non presupporli, non ho però il diritto di affermare che debbano sempre, per necessità, assumere lo stesso aspetto. Ciò che potrebbe farmelo credere, è un particolare stato d'animo; ma il mio pensiero potrebbe funzionare

1V. il mio studio: *Il psicologismo e le funzioni della Logica* (in «Rivista di Filosofia», 1919, fascicolo V: pag. 291 sgg.; pag. 300).

diversamente e io potrei non vederli più sotto tale luce: allora, tutta la mia conoscenza muterebbe aspetto e carattere. Siamo sempre nello stesso punto: in ultimo, la conoscenza, per quanto paia fondarsi su presupposti ideali al di là di ogni stato personale soggettivo, mi appare valida e indiscutibile grazie a quella rivelazione che mi dà uno speciale stato d'animo che, per conto suo, non garantisce sè stesso e la propria validità.

Ora, se i fondamenti stessi del conoscere, le condizioni che m'appaiono ora imprescindibili della sua possibilità non hanno garanzia sufficiente della loro validità assoluta, come potrò affermare, non per un atto di fede, ma con sicurezza razionale, che il pensiero, che deve appunto ricorrere a quei principii per valutare tutte le proprie costruzioni, sia capace, in un caso qualsiasi, di funzionare in modo indiscutibilmente corretto? Se la

base su cui esso sorge è malsicura, se si può temere che oscilli, tutto l'edificio può essere involto nella rovina: quindi, su tutto il conoscere si proietta l'ombra del dubbio e, per quanto faccia, non riesco a scacciarla. Posso sempre sospettare che ciò che ora mi appare fornito della più alta certezza possa mutare aspetto e sembrarmi dubbio ed errato.

Anche qui, per procedere, debbo compiere un atto di fede; ma la coscienza di averlo compiuto mi turba, talchè il dubbio riappare sempre sul mio cammino.

V. – «Ma il dubbio stesso come sarebbe possibile se non vi fosse il riferimento a un criterio di verità? L'ammettere il primo presuppone la presenza nella mente di un termine di confronto, talchè il dubbio universale appare impossibile». Questa obiezione non regge, perchè per dubbi-

tare, mi basta ammettere la possibilità di mutare atteggiamento di pensiero, la possibilità di provare il senso della certezza in condizioni diverse da quelle che io conosco. E ho ben motivo di provare tale sospetto, quando debbo riconoscere che, appunto perchè condizioni ultime della pensabilità, quale io la conosco ora, i principî del pensiero non trovano in altro il loro fondamento e la loro giustificazione.

«Ma se la conoscenza non è sicura, se il pensiero è colpito di sospetto, quale validità può accordarsi agli argomenti che portano a questi risultati? Sono pur sempre processi di pensiero, atti di conoscenza e perciò debbono, alla loro volta, essere macchiati della stessa incertezza. Se invece essi pretendono di essere sicuri, al di sopra di ogni dubbio, esiste una verità certa: il dire che si deve dubitare non è più una proposizione

discutibile, ma una affermazione valida, e perciò il dubbio distrugge sè stesso».

Questo mi si potrebbe obbiettare se accordassi certezza e validità piene al mio dubbio, se cioè affermassi veramente che è *vero*; ma invece anche le mie conclusioni scettiche, sono colpite dallo stesso dubbio che esprimono rispetto ad ogni e qualsiasi tesi dogmatica; uno scetticismo dogmatico è certamente contraddittorio, ma quello che io presento è scettico anche rispetto a sè stesso. Però tra la mia posizione e quella opposta vi è questa differenza, che chi si vale della incertezza del mio stesso dubbio per colpirlo deve accettare una tesi che è la negazione della sua, perchè implica l'incertezza di qualsiasi processo di pensiero, mentre io posso essere soddisfatto se si deve riconoscere da prima la mancanza di sicurezza di qualunque conclusione dogmatica. Il

mio scetticismo riconosce esplicitamente di non possedere certezza, anzi respinge esplicitamente ogni pretesa di questo genere; ma chiede che le tesi dogmatiche vengano giudicate nello stesso modo e che si riconosca che anch'esse possono essere sospettate. Invece il dogmatismo non può accontentarsi di tale situazione, perchè presume di poter dimostrare che, entro limiti più o meno estesi, la conoscenza si sottrae a ogni possibile dubbio. Esso vorrebbe distruggere l'avversario per rimanere in vita, mentre lo scetticismo, si rassegna a perire col suo nemico.

Del resto, chi sollevasse tali obiezioni e niente altro, ammetterebbe che, con un procedimento corretto di pensiero, è possibile giungere a risultati errati; e in tal modo, venendo a colpire il pensiero, darebbe causa vinta allo scetticismo, che può essere combattuto soltanto da chi mostri che

non risulta da un procedimento rigoroso di ricerca non già da chi, per diminuirne il valore, pretende di rilevare in esso una contraddizione interiore.

Per conseguenza, io posso fermarmi a questo punto: nessuna conoscenza è fornita di certezza assoluta e indiscutibile, su qualunque affermazione può proiettarsi l'ombra del dubbio: lo stesso scetticismo può accogliersi soltanto come critica del dogmatismo, come ammonimento di non accordare validità e certezza alle tesi che presentano l'esigenza di essere accolte come verità indiscutibili e indubitabili; ma esso pure è involto nel dubbio che implica per tutti i processi del pensiero, anzi per la validità del pensiero in generale.

Certamente, il dubbio non colpisce con uguale forza tutte le affermazioni; quando si tratta dei presupposti fondamentali della stessa conoscenza, i principii logici e, soprattutto, la stessa esi-

stenza dell'io pensante (e quindi, delle conseguenze che essi implicano), debbo riconoscere che, sinchè il mio pensiero rimane quello che è *ora*, io sono costretto ad ammetterli, perchè altrimenti il mio stesso pensiero, mi appare inintelligibile; ma nemmeno in questi casi io giungo a cacciare completamente il dubbio, perchè posso sempre supporre che ciò che ora mi appare impensabile non debba esserlo sempre.

II

RICERCA DI UNA METAFISICA PLAUSIBILE SE NON CERTA

A

Critica del realismo nelle sue diverse espressioni

CAP. I – IL REALISMO ESPLICITO

I. – Però, se lo studio del problema della validità della conoscenza mi conduce a tali risultati, io posso sempre tentare di vedere quale soluzione possa dare all'altro della natura dell'oggetto conosciuto. Certamente, non debbo mai dimenticare che le conclusioni cui potrò giungere non

avranno valore definitivo, che non ho il diritto di attribuire loro validità piena e completa; ma io posso però tentare di riconoscere se vi sia una via per giungere a una concezione del reale meno incerta, meno discutibile delle altre, derivandola da quelle condizioni del conoscere che appaiono meno facilmente vulnerabili dal dubbio universale. Dovrò cominciare con un atto di fede nel valore della conoscenza di cui dovrò ricordarmi per non cadere nel dogmatismo, ma in ogni modo, potrò cercare una interpretazione almeno provvisoria dell'esperienza.

Ora, se tento di conseguirla, debbo fissare bene questo punto: che essa può derivarsi soltanto dalle condizioni essenziali del conoscere, perchè è appunto col pensiero che posso cercare di formarmi una concezione del reale; perciò è infondata ogni pretesa di cogliere immediatamente la

natura del reale (se pure esso esiste fuori della mia mente); perchè io posso parlarne e sforzarmi di intenderlo soltanto in funzione del mio stesso pensiero: in altri termini, se intendo di costruire una metafisica, debbo ricavarla dall'applicazione all'esperienza di quelli che mi appaiono i presupposti imprescindibili dello stesso conoscere, che debbono essere impiegati come i criteri di valutazione e di critica delle diverse concezioni che possono da prima presentarsi al mio pensiero. Ho già riconosciuto che i più fondamentali fra essi sono i principii di identità e di non contraddizione, che costituiscono le condizioni di intelligibilità dello stesso pensiero, perchè senza di essi tutta la mia conoscenza (almeno ora) mi appare incomprendibile: essi dovranno quindi essere applicati ad ogni oggetto pensato, perchè altrimenti il mio stesso pensiero si distruggerebbe. Ma, ap-

punto perchè condizione di pensabilità per gli oggetti, essi implicano il mio stesso soggetto, il mio io che pensa, perchè si fondano su di esso e lo presuppongono. Il mio io pensante è quindi il presupposto più fondamentale di tutti, e perciò, in ultimo, da esso soltanto potrà derivare una plausibile interpretazione dell'esperienza; ma prima di giungere a questo, mi servirò anche delle altre condizioni del conoscere per criticare diverse concezioni possibili.

II. – La prima che mi si presenta è quella del *realismo ingenuo*, che riconosce realtà oggettiva in tutti i fenomeni che l'esperienza presenta e che io distinguo nelle due sfere del mondo materiale e degli esseri che mi appaiono simili a me e ai quali accordo un'esistenza soggettiva simile alla mia. Però debbo subito portare qualche limitazione a questa credenza completa nell'oggettività di

ogni forma di esperienza, perchè vi sono fenomeni, come quelli del sogno, che mi sembrano meno oggettivi degli altri, in quanto appaiono e disappearono irregolarmente, mentre quelli della veglia si connettono ordinatamente e persistono; perciò solo a questi ultimi riconosco oggettività e riduco gli altri a pure parvenze soggettive.

È vero che, a ben pensarci, tale distinzione ha una validità relativa perchè i fenomeni del sogno, dell'allucinazione, che sono accompagnati da una credenza nella loro natura oggettiva pari a quella che si unisce allo stato di veglia o alle cosiddette percezioni del reale, per sè presi, sono fenomeni come gli altri, e la svalutazione che ne compio dipende soltanto dalla difficoltà che incontro a collegarli con altri: si tratta soltanto di un'esigenza di coordinamento, per cui io supero la sfera dell'esperienza (relativamente) primitiva.

Dico relativamente, perchè anche quando mi limito a questa concezione non posso pretendere che i fenomeni siano puramente contenuti di esperienza, non ordinati e rielaborati dal pensiero: infatti, la distinzione di esseri materiali e di esseri spirituali; il riconoscimento di coscienze simili alla mia (che implica necessariamente un lavoro di ricostruzione e di interpretazione mentale di certi fenomeni, perchè soltanto la mia vita interna è vissuta in modo diretto, mentre quella che attribuisco ad altri non è vissuta, ma è ammessa grazie a un particolare modo di concepire certi fatti rappresentativi, come movimenti, suoni ecc.), il collegamento di alcuni fenomeni in gruppi separati, anzi la stessa posizione di rapporti di somiglianza e di differenza tra i fatti, presuppongono processi interpretativi della mente. Comunque, la diversa valutazione dei fenomeni deriva

dal bisogno di porre un maggiore ordine nella mia esperienza; ma quale diritto io abbia di dare soddisfazione a tale bisogno non so con certezza, perchè in fondo, nulla mi garantisce in modo decisivo che il fatto della connessione regolare e della presenza costante di alcuni fenomeni sia l'indizio sicuro della loro oggettività; non potrebbero anche gli altri possedere un'oggettività *sui generis*, essere la rivelazione di una realtà mutevole e bizzarra che appare e sparisce?

Inoltre, dovrei pensare che è, per esempio, nello stato di veglia che giudico irreali le immagini del sogno: non potrei forse, trovandomi in questo, se dovessi fare il confronto, portare un giudizio diverso? E non è pericoloso accordare fiducia soltanto al giudizio dato in una delle due condizioni contrapposte, cioè ascoltare soltanto una delle parti e non l'altra? Non potrei forse con

ugual ragione chiamare i sogni più reali, o almeno altrettanti reali della veglia?

Tuttavia, siccome l'ammettere ciò turberebbe il bisogno che provo di porre un certo ordine e una certa connessione regolare nell'esperienza, io *credo* valida tale distinzione e l'accetto; è un nuovo atto di fede che voglio compiere e che compio.

Messo su questa strada, debbo continuare: i fenomeni che si seguono in modo regolare, debbono essere meglio collegati fra loro; e per rendermi ragione della loro connessione, io pongo tra essi dei rapporti causali: penso i fenomeni come cause ed effetti e ammetto che i secondi sono determinati necessariamente dalle prime, oppure (ciò che poi è lo stesso) che tra i fenomeni esistono rapporti funzionali tali che, dato un termine, un altro varia in modo correlativo. Quanto ai fenomeni che si ripresentano costantemente

insieme, ammetto che essi costituiscano delle cose, in quanto le diverse qualità sono collegate da relazioni fisse.

Però, ciò non basta per appagare le esigenze del mio pensiero; anzi la riflessione mi rivela che quei principii che debbono essere applicati all'esperienza perchè questa mi appaia intelligibile, riceverebbero un'offesa se mi fermassi a questo punto. Intanto, che cosa sono le relazioni che debbono collegare in un tutto le proprietà che si presentano insieme? in quale rapporto stanno con queste? Le relazioni e i loro termini sono distinti; quindi le prime per collegarsi con i secondi, richiedono qualche connessione, e così mi perdo in un processo che non finisce. Di più, la cosa, da una parte è un'unità (appunto perchè è *una* cosa) e, dall'altra, mi appare una molteplicità, perchè costituita di più termini; ad esempio, l'oggetto più

semplice che posso considerare, come una pietra, mi presenta da una parte una molteplicità di qualità (colore, forma, peso, resistenza, ecc.) e dall'altra mi appare come un tutto solo, *una* pietra, cioè come un'unità. Ora, come è possibile che lo stesso *quid* sia insieme in sè, uno e molteplice? Ciò è contraddittorio e quindi, a ben pensarci, impensabile, perchè se è un molteplice non può essere uno e se è un'unità, non può, in sè stesso, oggettivamente, essere considerato come una molteplicità di elementi. Di più, io non riesco a comprendere come la stessa realtà possa produrre in me effetti diversi talvolta in momenti successivi, talvolta nello stesso momento. Un oggetto ora mi presenta un colore, ora un altro; talora mi sembra dolce, talora amaro, e così via; e gli esseri, cui attribuisco una realtà soggettiva simile alla mia, giudicano gli oggetti in modo diverso da

me. Anzi, lo stesso oggetto che posto su una mano, produce in me l'impressione del caldo, toccandone un'altra mi fa sentire freddo. È possibile che lo stesso oggetto sia insieme caldo e freddo, amaro e dolce? L'esigenza della non contraddizione mi impone di modificare la mia interpretazione del reale in modo tale da evitare queste assurdità; e ciò mi è imposto anche da altre riflessioni.

Per quanto io abbia cercato, con la posizione di rapporti causali, di stabilire ordine e regolarità nella successione dei fenomeni che mi offre l'esperienza, debbo riconoscere che questa non soddisfa le esigenze fondamentali del mio pensiero. Il divenire, il passaggio da una qualità all'altra, offende il bisogno ch'io provo di vedere ovunque applicato il principio di identità; ora, ciò che è non deve subire trasformazione, perchè in

tal caso avrei un passaggio da A a non A, mentre il mio pensiero esige che A rimanga immutato.

Occorre quindi che io trovi una concezione dell'esperienza che dia ragione della mutazione fenomenica in modo tale da rendere possibile il riconoscimento di una identità fondamentale.

III. – Per raggiungere questo scopo debbo, ricorrendo alla concezione meccanica della realtà, ammettere che tutti i fenomeni del mondo corporeo si spiegano per mezzo di movimenti degli elementi ultimi della materia che io non posso percepire; infatti, il movimento sembra conciliare l'identico e il diverso, la permanenza e il mutamento, perchè esso appartiene a un mobile che, mentre muta posizione, rimane, in sè, identico.

«Se si ammette che al di sotto dei fenomeni la sostanza materiale non muta di quantità (indistruttibilità della materia), come rimane inalterata

la quantità complessiva del movimento (conservazione del moto cui viene a ridursi nell'intuizione meccanica anche la conservazione dell'energia), è possibile spiegare in termini di movimento tutti i fenomeni che presenta l'esperienza esteriore: colori, suoni, sapori ecc., in una parola tutte le qualità colte dai sensi che appaiono e dispaiono senza posa, esistono solo in relazione a un soggetto, ma non appartengono alla realtà materiale perchè sono l'effetto prodotto sul soggetto dai movimenti degli elementi della materia che in sè non muta, come non aumenta e diminuisce la somma dei movimenti del mondo. In tal modo la relazione di causa ed effetto perde la sua autonomia ed il suo valore proprio e viene a ridursi alla esigenza suprema dell'identità.

«Non si può dire che tra la causa e l'effetto esista eterogeneità, che un termine sia in sè diverso

dall'altro; ad esempio non si può dire che il calore e l'ebollizione si distinguano radicalmente, perchè se noi teniamo conto di ciò che, secondo il meccanismo, esiste propriamente nella realtà materiale, vediamo che rimane costante la somma della materia e la somma del movimento. La differenza fra causa ed effetto esiste solo per un soggetto sensibile, cioè ha soltanto valore relativo. Ciò che oggettivamente permane identico, appare diverso e mutevole ai sensi di un soggetto. Ora, se tutto nel mondo si riduce a movimento, è chiaro (siccome noi non riusciamo a cogliere la realtà oggettiva sotto le apparenze illusorie delle qualità sensibili) che la materia deve ridursi a elementi impercettibili animati da movimenti che si sottraggono alla nostra osservazione: il meccanismo così deve, per necessità, metter capo ad una concezione atomistica della realtà fisi-

ca. Tutto nel mondo si riduce ad atomi (anche se gli atomi di cui si tratta non sono quelli della vecchia fisica, ma elementi di etere carichi di elettricità, è sempre in fondo la stessa concezione) che si muovono secondo leggi determinabili matematicamente: nulla muta, nulla nasce, nulla perisce, perchè le trasformazioni offerte dall'esperienza non sono che il velo illusorio di una realtà permanente sempre identica a sè stessa. In questo modo sembra di dare una spiegazione integrale del continuo fluire dei fenomeni del mondo in termini di identità; così il vario è ridotto all'uno, il mutevole al permanente, così il pensiero crede di vedere appagata la sua suprema esigenza di identità logica»².

²Riproduco questo passo dallo studio: *Il problema del tempo e i suoi significati per la scienza e per la coscienza etico-religiosa* (estrat-

In tal modo le difficoltà accennate precedentemente sembrano tolte di mezzo e pare che le più imperiose necessità del pensiero razionale trovino una soddisfazione. Il processo all'infinito in cui mi perdo cercando di collegare le relazioni con i loro termini (le qualità) per pensare le cose come gruppi di qualità in relazione reciproca, pare che sparisca, perchè le qualità non hanno valore oggettivo; solo sono reali gli elementi impercettibili della materia in movimento. Sembra eliminata la difficoltà di conciliare nella cosa l'uno e il molteplice, perchè la vera realtà è l'elemento; la somma degli elementi molteplici assume l'aspetto di un'unità per il soggetto, ma si tratta soltanto di una parvenza.

Col riconoscimento della natura soggettiva delle qualità sensibili ho dato ragione delle contrad-

to dalla «Rivista di Filosofia», 1917), pp. 3-4.

dizioni che esse mi presentavano; e l'incomprensibile enigma del divenire non mi turba più, perchè il mutamento è ormai interpretato come il velo che ricopre una identità essenziale. Pare quindi che il pensiero razionale possa dichiararsi soddisfatto. Se ciò sia, vedremo tra poco. Intanto, debbo domandarmi se anche la realtà soggettiva possa ridursi al meccanismo che ho impiegato per interpretare i fenomeni del mondo fisico, se cioè io debba finire in una concezione materialistica che identifica la realtà con la natura corporea e deriva anche la vita cosciente e lo stesso pensiero dalle combinazioni degli ultimi elementi del meccanismo universale. Questa è appunto la dottrina dell'atomismo democriteo³, che trova nel-

³Fr. 125 «Reali [sono] soltanto gli atomi e il vuoto» (in DIELS, *Fragmente der Vorsokratiker*³: 1912).

le concezioni dello Hobbes (per non parlare del materialismo accettato posteriormente da tanti scienziati dell'età moderna) la sua espressione più risoluta. Anche il pensiero deriverebbe così dalla natura corporea, concepita come l'unica realtà sostanziale e permanente di cui sarebbe un riflesso passeggero e mutevole. Ma la più leggera riflessione mi convince che non posso giungere a questa conclusione. Non accenno nemmeno alla difficoltà (già per sé insuperabile) di far nascere dalla materia la vita spirituale, mentre è chiaro che i processi meccanici non possono dar ragione nemmeno del processo più semplice ed elementare di sensazione, perchè i movimenti degli atomi sono *toto cœlo* incomparabili allo stato cosciente che dovrebbe esserne l'effetto. Ricorderò invece che la stessa teoria meccanica si fonda sull'esigenza di ridurre tutta l'esperienza

mutevole a un'identità fondamentale: ora, come dai processi meccanici può sorgere la coscienza? come dall'identico può nascere il diverso? come, in una parola, A (il meccanismo) può dare origine a non A (la coscienza)? In ultima analisi, quando il meccanismo pretende di assumere carattere universale, cade in una contraddizione insanabile perchè tutta la teoria meccanica implica il presupposto di un soggetto cosciente rispetto al quale la realtà oggettiva, in sè identica, assume l'aspetto del divenire sensibile; non è quindi possibile ridurre tale soggetto, che è il presupposto della concezione meccanica, a un prodotto del meccanismo, che non deve quindi essere pensato come la interpretazione integrale di tutta la realtà. Il materialismo è così eliminato, e mi trovo di fronte a due ordini di realtà, quella cosciente e quella fisica, eterogenei e irriducibili

l'uno all'altro: il meccanismo, se non vuol cadere in una insanabile contraddizione iniziale, non può non essere dualistico e non porre, di fronte al mondo fisico, interpretabile in termini di movimento, quello della coscienza, della soggettività.

Ma la concezione meccanica solleva difficoltà che non giungo a sormontare; anzi, debbo riconoscere che quelle che credevo di avere eliminato, permangono sotto altra forma. Infatti, il concetto del movimento su cui poggia la concezione meccanica, implica quelli dello spazio e del tempo, i quali ripresentano da una parte, la difficoltà di stabilire una connessione fra i termini e le loro relazioni, dall'altra quella di conciliare l'unità e la molteplicità.

Lo spazio implica rapporti di coesistenza tra punti, il tempo, uno di successione tra momenti; e di nuovo si impone la domanda: che cosa collega

i punti o i momenti con le relazioni che debbono congiungerli? Spazio e tempo sono costituiti da una molteplicità di elementi, che però formano delle unità; ma come ciò che in sè è molteplice può essere uno, come ciò che in sè è uno può essere molteplice? Del resto, non soltanto non riesco a levar di mezzo le difficoltà precedenti, ma vedo che altre ne appaiono, di cui non trovo la soluzione. Sinchè mi fermavo ad un realismo più o meno ingenuo, potevo non riconoscere con chiarezza la necessità di rendermi conto della natura dello spazio e del tempo; ma ora che ho tentato di costruire col meccanismo una concezione razionale dell'esperienza fisica, tale necessità mi si impone imperiosamente. Tempo e spazio sono finiti o infiniti? Non posso dire che sono finiti, perchè il mio pensiero può superare ogni limite che ponga in essi, può, al di là di ogni limite spaziale,

concepire un'altra estensione, al di là di ogni termine che ponga al tempo, concepire un momento antecedente; ma non posso nemmeno sostenere che sono infiniti, perchè una grandezza infinita reale deve essere misurata da un numero infinito, cioè da un numero che non è nè pari nè dispari e dal quale non può ottenersene un altro maggiore con l'addizione di un'unità, cioè, in ultimo, da un numero che non è più numero, ciò che è una contraddizione in termini. Io non posso dire che l'infinito è soltanto irrapresentabile, ma è pensabile, perchè qui si tratta non della mia incapacità di rappresentarmi o immaginarmi una serie che non ha termine, ma della impossibilità di pensare l'assurdo. D'altra parte, non posso, per liberarmi dalle contraddizioni in cui sono rinchiuso, sostenere che tempo e spazio sono soggettivi e che quindi non ho diritto di porre tali questioni sulla lo-

ro estensione finita o infinita, perchè l'intuizione meccanica presuppone la loro oggettività; del resto, anche se vi rinunciassi, non mi salverei dall'assurdo, anzi lo aggraverei, perchè dovrei, per liberare la realtà oggettiva (o quello che presumo esser tale) da contraddizioni insanabili, riportarle nello stesso mio pensiero che conosce; e ciò mi presenterebbe una difficoltà anche maggiore dell'altra.

Quello che vale per lo spazio e per il tempo, vale anche per il mondo fisico, che mi appare in essi; anche per il mondo, io non posso dire che sia finito o infinito, e pure deve essere o l'uno o l'altro.

Non meglio vanno le cose quando mi chiedo se lo spazio e il tempo sono riducibili ad elementi ultimi o no. Se non lo sono, se ogni preteso elemento (punto o momento) è sempre divisibile,

vengo ad ammettere di nuovo un numero infinito, cioè un concetto contraddittorio; se lo sono, tali elementi debbono essere indivisibili in sè, e allora i punti debbono essere inestesi e i momenti non possono contenere estensione temporale alcuna, e quindi sono costretto a costruire la spazialità estesa con elementi inestesi e la successione con ciò che non include prima e poi, ciò che, evidentemente, è il colmo dell'assurdo. E si noti ancora che la difficoltà accennata a proposito degli elementi dello spazio risorge per quelli della materia, gli atomi; se essi sono sempre divisibili, ogni parte, per quanto minima si voglia, del mondo materiale, ha in sè, realmente, un numero infinito di elementi; se, nel caso contrario, gli atomi sono effettivamente indivisibili, debbono essere inestesi, e la materia estesa è costituita da una somma di zeri di estensione.

Anche peggio vanno le cose rispetto al tempo: per quanto io faccia, non riesco a pensare come reali il passato e il futuro, perchè l'uno non è più e l'altro non è ancora; e pure senza di essi non è pensabile la successione temporale; e il presente, che è l'unico elemento reale di questa, deve, per non includere parti non reali, ridursi a un *quid* indivisibile, cioè essere fuori dalla successione. Di più io non vedo come nel tempo possano conciliarsi la successione e la permanenza, perchè, senza quest'ultima, cioè senza qualche cosa che permane, non si potrebbe nemmeno parlare di un succedersi di momenti; infatti questi debbono essere riferiti a un *quid* che, pure mutando, persiste.

Se i concetti di spazio e di tempo, che sono implicati da quello di movimento, presentano difficoltà insormontabili, non meno gravi sono i

problemi suscitati dallo stesso movimento: intanto, come è possibile che esso sia trasmesso da un mobile ad un altro? Può trasmettersi soltanto una sostanza, mentre il movimento è, per sua natura, uno stato: come avviene dunque la sua trasmissione?

Ma il concetto del movimento, quando viene sottoposto all'analisi, presenta al pensiero un ben più grave problema: come deve concepirsi il mobile che percorre uno spazio? Per l'intuizione, tale questione non si presenta, perchè il movimento è appreso come un continuo che si svolge senza interruzione; ma quando le esigenze razionali si affermano, la cosa cambia aspetto. Il mobile in ogni istante si trova in un punto dello spazio, ma sinchè rimane in esso, è, non in moto, ma in quiete, sicchè, all'ultimo, per pensare il movimento, debbo ridurlo a una somma di stati di immobi-

lità, ciò che costituisce una contraddizione simile a quelle suscitate dallo spazio e dal tempo, che si risolvono, l'uno in una somma di elementi inestesi, cioè non spaziali e l'altro in una serie di istanti fuori della successione, cioè non temporali. Io non posso dire che il movimento consiste in un *passaggio* da un punto all'altro, perchè se ciò fosse, l'istante in cui tale transizione avviene dovrebbe includere un prima e un poi, cioè, insieme col presente, dovrebbe includere un passato e un futuro, che, come abbiamo visto, non sono reali; l'inconcepibilità del movimento, in ultima analisi, si fonda su quella degli elementi ultimi del tempo. Ma se non si può parlare di movimento nel presente, che è l'unico elemento temporale che possiede indiscutibile realtà, quando se ne potrà parlare?

Per liberare il concetto del movimento da tali

difficoltà, il meccanismo deve tentare lo sforzo disperato di eliminare del tutto quell'aspetto temporale che pure sembra esservi necessariamente implicato, considerando il tempo una parvenza soggettiva e riducendo la materia alla pura spazialità. Allora si pensa uno spazio omogeneo in cui le figure, muovendosi secondo leggi matematiche, producono nel soggetto cosciente l'impressione delle qualità sensibili dei corpi; e così, grazie ai rapporti che collegano le proprietà geometriche delle figure con quelle algebriche di sistemi di equazioni ad esse corrispondenti, è permesso di studiare tutti i fenomeni fisici per mezzo di quelle formule algebriche che esprimono i movimenti. Allora le difficoltà suscitate dal concetto del tempo sembrano essere del tutto eliminate, perchè i processi matematici non avvengono nel tempo; ma altre se ne presentano e non meno

gravi, inquantochè, da una parte non si vede come sia possibile ricostruire la materia estesa dei corpi per mezzo dei movimenti di puri enti geometrici, che, in ultima analisi, derivano dagli spostamenti di punti pure geometrici, cioè inestesi; e dall'altra, l'eliminazione del tempo, cioè della successione, costringe di nuovo necessariamente il pensiero a ricostruire il movimento per mezzo di una serie di stati di immobilità. In ultimo, per quanto io faccia, ogni volta che tento di pensare il movimento, debbo risolverlo nelle posizioni occupate da un mobile che, quando è concepito in ciascuna di esse, non si muove, ma resta in riposo.

E ciò non basta: l'intuizione meccanica non riesce a dar ragione di tutti i fenomeni del mondo fisico per cui è costruita. Infatti, il principio della conservazione dell'energia, che può ridursi a

quello della conservazione del movimento, non è, sebbene sia il più noto e il più popolare dei principi della scienza della natura, l'unico fondamento di questa: vicino ad esso deve collocarsi quello della degradazione dell'energia, secondo il quale si pone una differenza di valore fra le diverse forme di energia, perchè non tutte possono servire ugualmente a produrre lavoro meccanico: l'energia che ha minor valore è la termica nella quale tutte le altre tendono a trasformarsi: per di più, la natura presenta la tendenza verso la degradazione o dissipazione dell'energia, talchè si può pensare che giungerà un momento in cui tutte le diverse energie si saranno trasformate in calore e questo avrà raggiunto lo stato di equilibrio termico completo, talchè l'universo sarà giunto al suo fine. Tale principio implica non soltanto la realtà oggettiva del tempo, ma anche la irreversibilità

del suo svolgimento, la determinazione del suo decorso, e perciò è inconciliabile col meccanismo, che si sforza di eliminare completamente il tempo, riducendolo ad una parvenza soggettiva o almeno, di intenderlo nel senso della completa reversibilità. Infatti, per la concezione meccanica, che postula la identità fondamentale delle cause e degli effetti, la serie del tempo non può essere rivolta verso un fine determinato; l'irreversibilità apparente del tempo nasconde la sua natura intima di continuo omogeneo, privo di differenze qualitative, in cui l'ordine degli istanti può invertirsi e ripetersi. Ciò posto, è chiaro che il principio della degradazione della energia non può ridursi esaurientemente al meccanismo, appunto perchè esprime l'impossibilità di ridurre il tempo ad una omogeneità qualitativa. Vi è inoltre un campo amplissimo di fenomeni fisici che il puro meccani-

smo non può spiegare integralmente: si tratta di tutti quei processi che richiedono una interpretazione genetica, particolarmente dei processi biologici, perchè le parole genesi, evoluzione, assumono un significato intelligibile, soltanto se implicano un processo diretto verso un fine e svolgentesi nel tempo.

Se il meccanismo, inteso con pieno rigore, non può dar ragione di tutta la sfera dei fenomeni fisici, è anche maggiore il contrasto che esiste fra i suoi presupposti e i caratteri essenziali della vita cosciente e del divenire della storia, che si ribellano assolutamente alla interpretazione del tempo come serie reversibile e anche più alla sua eliminazione.

Rispetto alla coscienza, ogni momento appare colorito da tutti quelli che l'hanno preceduto, ciò che è in contrasto completo con la tesi della re-

versibilità: se questa fosse accettabile, si dovrebbe disconoscere il carattere essenziale dei fatti storici di essere individuali, cioè di non potersi presentare che una volta sola e non più. L'eliminazione del tempo (che pure il meccanismo deve tentare) riduce a un tessuto di parvenze illusorie la vita della coscienza e tutta la storia, intese come processi di sviluppo⁴ A tali risultati si potrà forse giungere, ma non certo per la via indicata dal meccanismo, perchè esso non può non presupporre al suo inizio l'esistenza di un soggetto cosciente che si svolge nel tempo; infatti, soltanto in tal modo (cioè considerando come parvenza soggettiva tutto ciò che non si riduce ad una fondamentale identità di processi meccanici) può sperare di raggiungere la sua interpretazione della

⁴V. *Il problema del tempo e i suoi significati*: p. 8 sgg.

realtà.

Se anche tale soggetto è una parvenza, si deve chiedere rispetto a chi esso sia tale e come si spieghi più la differenza fra ciò che secondo il meccanismo costituisce la vera realtà (gli elementi del mondo materiale e i loro processi di movimento) e l'apparente mutamento offerto dall'esperienza. Se è illusorio anche il divenire della vita interiore, donde sorge l'illusione del mutamento in una realtà tutta identica e immutabile? In conclusione, non soltanto il meccanismo non spiega esaurientemente i processi del mondo fisico, ma ancora deve, da una parte ammettere un soggetto per cui l'identico e il permanente assumono l'aspetto del diverso e del mutevole, e dall'altra, svolgendo le sue concezioni, giungere a negare la realtà di tale soggetto e del suo mondo.

IV. – E anche altro si deve osservare; il meccanismo, come abbiamo rilevato, deve implicare sino dall'inizio, il *dualismo* di materia e di spirito; e perciò la concezione cartesiana, che contrappone radicalmente lo spirito al corpo, il pensiero all'estensione, offre, sotto questo rapporto, una interpretazione meccanica della natura consapevole di tale necessità; anzi, il Descartes ha, con indiscutibile profondità di pensiero, tentato di fondare sul soggetto pensante il suo meccanismo scientifico.

Da prima, nelle *Regulae ad directionem ingenii*, in cui non mancano accenni ai problemi metafisici (per es. nella *Reg. XII*, ove si ricordano, come tipo di rapporti necessari fra nature semplici, le proposizioni: Io sono, dunque Dio è; io comprendo, dunque ho uno spirito distinto dal corpo), la metafisica non appare al primo posto e la ricerca

mira a determinare un metodo che renda possibile la costruzione di una scienza matematica universale, includente l'interpretazione dei fenomeni fisici. È necessario, insegna la regola V, ridurre gradatamente le proposizioni oscure e complicate ad altre più semplici; e poi partire dall'intuizione delle cose più facili e passare con la stessa gradazione alla conoscenza di tutte le altre. In tal modo si estende la cerchia delle scienze matematiche e si ottiene una matematica universale che consiste nel procedere con ordine e misura, qualunque sia la natura dell'oggetto studiato, i numeri, le figure, gli astri o i suoni (*Reg. IV*).

Il punto di partenza della costruzione è dato da nature semplici, evidenti per sè, colte con un atto d'intuizione, da cui, grazie a un processo deduttivo, cioè a un movimento della mente, si passa ad altre più complesse e oscure (*Reg. III*). Ora, per-

chè tale procedimento sia applicabile anche ai fenomeni del mondo fisico, occorre supporre, come un'ipotesi, che serve soltanto a chiarire le cose, che tutte le proprietà sensibili dei corpi, si riducono alla figura spaziale (*Reg. XII*). Una volta che la considerazione del mondo fisico parte dalla grandezza spaziale, è possibile (siccome essa include tutte le cose che ammettono un più o un meno) una ricerca esatta. Infatti, perchè essa sia compiuta, è necessario che l'oggetto ricercato sia posto in rapporti determinati con certi elementi dati: in altri termini, occorre una comparazione per cui si afferma che la cosa che si cerca è, sotto un dato rapporto, simile, identica o uguale a quella data. Perchè le comparazioni siano semplici e chiare, occorre che i termini posti in confronto partecipino ugualmente a una natura comune; le altre comparazioni debbono essere me-

diatamente ridotte a quelle; ma a tali rapporti di uguaglianza sono riducibili soltanto le cose che ammettono un più o un meno, cioè le grandezze; perciò si dovranno in ultimo ridurre queste alla grandezza spaziale, o all'estensione in generale, perchè le differenze di gradazione dei colori o dei suoni, per esempio, possono definirsi esattamente soltanto grazie a un'analogia spaziale. Si debbono sempre riferire i rapporti qualitativi all'estensione e alle figure. Effettivamente, non si ha il diritto di distinguere l'estensione (o spazialità) dal corpo; quindi tutti i rapporti che si vogliono determinare nel mondo fisico sono in ultimo riducibili a rapporti spaziali (*Reg. XIV*).

Nelle *Regulae* sono gettate le basi di una trattazione matematica del mondo fisico: ma tale concezione, che deve rendere possibile l'interpretazione meccanica dei fenomeni, è ammessa

ipoteticamente, per soddisfare l'esigenza di una costruzione scientifica rigorosa; quando il Descartes vuole accertarsi della sua oggettività, vuole assicurarsi cioè che essa non è soltanto una concezione dell'intelligenza pura, ma che riflette la realtà vera del mondo, sente il bisogno di partire dal pensiero, dal *cogito* e di fondarvi il suo meccanismo; ma ciò lo conduce a contrapporre lo spirito al corpo, talchè il passaggio dalla semplice intuizione metodologica della scienza alla concezione metafisica del meccanismo della natura, porta con sè, come conseguenza necessaria, il dualismo di pensiero e di estensione. Ma lo scopo ultimo rimane, dal principio alla fine, sempre lo stesso: la giustificazione razionale della scienza meccanica: questo non bisogna dimenticare quando si considera la filosofia cartesiana, che muove dal dubbio, poggia sul *cogito*,

trova in Dio il fondamento della oggettività della conoscenza, soltanto per poter dimostrare che l'interpretazione meccanica della natura ha valore oggettivo.

Però, sebbene il movente primo della ricerca sia appunto il bisogno di garantire l'oggettività della scienza, è certo che il Descartes ne amplia l'estensione ed il significato sino dall'inizio, affermando che, per vedere se sia possibile conseguire una certezza indiscutibile, egli deliberò di considerare da prima come falso tuttociò che poteva suscitare il più lieve dubbio; perciò egli pose in dubbio non soltanto la testimonianza dei sensi e l'esistenza delle cose materiali, ma anche gli argomenti delle matematiche, accettati prima come certi, perchè talvolta era caduto in errore anche in ciò. Ma dal colmo del dubbio egli deriva la via che conduce a una prima certezza, a una prima

verità indiscutibile: *cogito, ergo sum*; infatti, io voglio pensare che tutto è falso, ma io penso necessariamente che sono: non posso dubitare senza pensare, nè pensare senza essere. Ma che cosa sono io? Posso dubitare di non avere corpo, posso supporre che non esiste il mondo; ma se, esistendo tutte queste cose, io avessi cessato di pensare, non avrei avuto alcuna ragione per credere alla mia esistenza: dunque, io sono una sostanza di cui tutta l'essenza o natura consiste nel pensiero e che per esistere, non dipende da alcuna cosa materiale (se pure esiste): l'io, cioè l'anima, è quindi interamente distinta dal corpo.

Ma esisto io soltanto? Se dubito non sono perfetto, perchè il conoscere costituisce una perfezione superiore al dubitare: ora, io posso pensare qualche cosa più perfetta di me, anzi, posso ave-

re l'idea dell'essere perfettissimo; e perciò tale idea non può provenire da me, che sono imperfetto (perchè l'effetto non può essere superiore alla causa), ma da quell'essere stesso, cioè da Dio. In breve, per il Descartes, lo stesso dubbio implica la realtà dell'essere divino, perchè io non potrei essere consapevole della mia imperfezione, attestata dal dubbio, se non mi riferissi a un modello di perfezione che debbo riconoscere, ma non posso creare. In tale idea l'esistenza è inseparabile dall'essenza, perchè, siccome l'esistenza è una perfezione, l'idea dell'essere perfettissimo, cioè di Dio, include la sua realtà. Ora, se Dio, l'essere perfettissimo, esiste, non può ingannarmi, perchè l'inganno è un'imperfezione: quindi, tutto ciò che concepisco con chiarezza e distinzione deve essere vero: la certezza e la verità della scienza, dipendono quindi dalla conoscenza

di Dio, perchè egli solo può garantirne la validità e la sicurezza: infatti, se tutto ciò che è in noi ne deriva, le nostre idee e nozioni, in quanto sono chiare e distinte, vengono da Dio e non possono non essere vere (*Discours de la méthode*: III partie; *Méditations*: I-V; *Principia philosophiae*: I p.: 1-20).

A questo punto, è possibile ottenere la certezza che il mondo corporeo esiste oggettivamente e che la sua natura è quella che viene rappresentata dalla concezione meccanica. Infatti, tutto ciò che apprendiamo coi sensi deve venire da qualche cosa diversa dal nostro pensiero, perchè non dipende da noi avere una sensazione piuttosto che un'altra; nè può dirsi che tale cosa diversa da noi sia Dio o qualche altro essere inesteso, perchè i nostri sensi ci eccitano spesso a percepire con chiarezza e distinzione una materia estesa

secondo tre dimensioni, le cui parti hanno figure e movimento che determinano in noi impressioni di colore, di odore ecc. e se Dio presentasse alla nostra anima l'idea della materia estesa o permettesse che fosse prodotta in noi da una realtà priva di estensione, di figura e di movimento, non potremmo non affermare che egli ci inganna, perchè noi la pensiamo come una cosa distinta da Dio e dal nostro pensiero. Ora, Dio non può ingannarci e perciò deve esistere oggettivamente una sostanza estesa, che è il corpo o la sostanza delle cose materiali. Infatti, la natura del corpo consiste nell'estensione, perchè possiamo pensare un corpo qualsiasi privo di tutte le qualità sensibili, ma riconosciamo chiaramente che è un corpo per ciò soltanto che è esteso secondo le tre dimensioni. La materia quindi si riduce all'estensione e tutte le proprietà che scorgiamo

in essa dipendono soltanto dai movimenti delle sue parti (*Princ.* II: 1, 4, 9, 23; cf. VI *Méd.*). In tal modo la concezione meccanica del mondo, pensata da prima come una interpretazione ipoteticamente plausibile, ha trovato la giustificazione e la prova della sua oggettività; non soltanto essa costituisce la spiegazione più perfetta dei fenomeni fisici, ma altresì riflette e rispecchia la vera natura delle cose. Però il meccanismo presuppone il dualismo del pensiero e dell'estensione, dello spirito e del corpo: l'anima è soltanto pensiero, la materia è soltanto estensione, e perciò esse formano due sostanze completamente distinte ed eterogenee.

Infatti, la *sostanza* è pensata come una cosa che può esistere per sè, senza l'aiuto di nessuna altra sostanza (*Réponses aux objections de M. Arnauld*), che esiste in modo tale che ha bisogno

soltanto di sè stessa per esistere (*Princ. phil.*, I, 51); è ben vero che propriamente ciò può affermarsi soltanto di Dio, perchè nessuna cosa creata può esistere un momento solo senza essere sostenuta e conservata dalla sua potenza; perciò la parola sostanza non può essere impiegata nello stesso senso (*univoce*) rispetto a Dio, sostanza pensante increata, e alle creature. Ma siccome alcune fra queste non possono esistere senza altre, e alcune invece richiedono soltanto il concorso ordinario di Dio, le seconde possono chiamarsi sostanze (*Princ. phil.*, *ivi*). Noi possiamo avere due nozioni separate e distinte di due sostanze create, di una sostanza pensante e di una sostanza estesa; e perciò possiamo concludere che esse sono realmente distinte l'una dall'altra; ora, il pensiero forma l'essenza dell'anima, l'estensione quella del corpo; quindi l'anima

e il corpo sono distinti e separati l'una dall'altro (*Princ. phil.*, I, 51, 54, 60, 63; VI *Méd.*); essi differiscono profondamente, perchè la prima è per sua natura indivisibile, mentre il secondo è divisibile (VI *Méd.*). Però nell'uomo anima e corpo, pensiero ed estensione si uniscono intimamente in modo da formare un solo tutto (VI *Méd.*; *Discours*, V p., fine; VI p.; *realiter et substantialiter: Lettre à Regius*: [janvier] 1642: ed. A-T., III, p, 493, 3-5; p. 508, 3-6); però, sebbene l'anima sia unita a tutto il corpo, esercita le sue principali funzioni nel cervello, in cui essa intende, immagina e sente; infatti, le percezioni dei sensi dipendono da movimenti eccitati nel cervello dai nervi che gli trasmettono altri movimenti dei corpi esterni. Particolarmente l'anima risiede nella glandola pineale, nel centro del cervello; in questa l'anima riceve le impressioni sensibili e da essa partono

gl'impulsi che fanno muovere le membra (*Les passions de l'âme*: XXXI-XXXII, XXXIV).

Alle difficoltà sollevate dai suoi contemporanei circa l'unione di due sostanze eterogenee come l'anima e il corpo, il Descartes risponde che tale unione è un fatto che può conoscersi oscuramente per mezzo dell'intelletto solo o anche aiutato dall'immaginazione, ma si conosce con chiarezza soltanto coi sensi. È usando esclusivamente della vita e delle conservazioni solite, e astenendosi dal meditare e studiare cose appartenenti all'immaginazione, che si impara a concepire come l'anima sia unita al corpo (*Lettre à la princesse Elisabeth*; 18 juin 1643, A-T.: III, p. 691, 20-692. 20; *pour [Arnauld]*: 29 juillet 1648: A-T.: V, p. 222, 15-20). Non vi è ragionamento o confronto ricavato da altre cose che possa insegnarci che lo spirito, incorporeo, possa fare muovere il cor-

po; però è cosa indubitabile, perchè provata tutti i giorni da esperienze troppo certe ed evidenti per permettere un dubbio in proposito. Si tratta di una di quelle cose che sono conosciute per sè stesse e che diventano oscure quando vogliamo spiegarle con altre.

Il dualismo cartesiano ha il pregio di porre, come punto iniziale della ricerca filosofica, il riconoscimento del *cogito*, dell'io pensante, e di affermare che ogni conoscenza lo presuppone e riceve da esso la garanzia della sua validità; e supera immensamente il meccanismo materialistico perchè afferma che la stessa interpretazione meccanica non può reggersi se non presupponendo un soggetto del conoscere: ma le difficoltà che esso solleva sono tali e tante da costringere a respingerlo. Infatti, lo stesso principio del *cogito* non è inteso in pieno rigore, nè svolto sino alle ul-

time conseguenze. Non parliamo della pretesa ingiustificata di concepire l'io pensante, soggetto necessario del conoscere, come una sostanza semplice e indivisibile, cioè di trasformare un soggetto in un oggetto pensato, pretesa già criticata a fondo dal Kant; notiamo invece che, una volta riconosciuto nell'io il presupposto fondamentale del conoscere, non è più possibile uscirne per affermare l'esistenza di oggetti indipendenti ed esteriori al soggetto pensante, perchè ogni posizione di una realtà di tal genere si riduce, in ultimo, a un atto del pensiero. Invano il Descartes cerca salvare la indipendenza degli oggetti pensati ricorrendo all'idea di Dio, essere infinito e perfettissimo che non può trovare nel pensiero finito e imperfetto la propria causa: prima di tutto, egli presuppone la validità assoluta, il significato oggettivo della causalità, che a sua volta, è

un'esplicazione delle attività della mente. Del resto, quando pure non si volesse giungere a questa conclusione, quando pure si accettasse l'esistenza oggettiva dell'Essere divino, non si avrebbe il diritto di applicare il rapporto di causalità a una realtà che, per ipotesi, trascende completamente l'esperienza e il pensiero del soggetto finito. E nemmeno può trovarsi soddisfacente l'affermazione che non potrei rendermi conto della imperfezione del mio pensiero quale si rivela nel dubbio, senza riferirmi a un criterio di perfezione assoluta, cioè, in ultimo, a Dio; perchè è sempre lecito rispondere che il riconoscimento di tale imperfezione è determinato dai conflitti interiori del mio pensiero e dal confronto fra l'incertezza e il dubbio e lo stato di sicurezza che accompagna la convinzione di essere nel possesso della verità. Gli argomenti addotti dal Descartes non permet-

tono quindi di uscire dal soggetto con l'affermazione della realtà oggettiva dello Spirito Creatore; e siccome, stando al punto di vista cartesiano, soltanto l'esistenza di un Dio perfettissimo garantisce il valore di verità e di oggettività della scienza, può dirsi che il riconoscimento della debolezza di quegli argomenti fa sì che tutto il sistema minacci di rovinare.

Del resto, anche se non si giunge a ciò, non si possono disconoscere altre gravissime difficoltà del sistema. Una, che del resto, come dovremo rilevare in seguito, è comune a tutte le concezioni teistiche, deriva dall'incertezza del rapporto tra la Divinità creatrice e le creature. Lo stesso Descartes riconosce che, dato il suo concetto di sostanza, tale designazione può riferirsi soltanto a Dio, non agli esseri creati: la conseguenza è che, intendendo a stretto rigore la definizione di sostan-

za, si deve finire, con lo Spinoza, nel monismo che riduce gli esseri finiti a puri modi dell'unica sostanza divina. Ma, anche prescindendo dalla interpretazione della sostanza, questo punto si deve mettere in chiaro: che il rapporto tra lo Spirito Creatore e le menti create riesce inesplicabile in qualunque modo si tenti di pensarlo. Come le creature possono essere indipendenti dal Creatore, cioè dall'Essere, cui debbono tutta la loro realtà? E se invece non sono indipendenti, se esistono e agiscono soltanto in Dio e per Dio, perchè senza di esso si ridurrebbero a nulla, come è possibile sottrarsi al monismo e non concepire l'Essere divino come immanente a quelli finiti, ridotti a pure espressioni o determinazioni dell'unica vera realtà? E si noti che questa difficoltà può sollevarsi non soltanto contro il sistema cartesiano, ma contro ogni dottrina teistica che, per amo-

re o per forza, deve metter capo ad una interpretazione monistica del reale.

Un altro problema che nè il dualismo cartesiano, nè alcuna altra concezione dualistica riesce a risolvere è quello dei rapporti tra due nature così radicalmente eterogenee come sono, da questo punto di vista, lo spirito e il corpo. Gli stessi contemporanei del Descartes riconobbero la gravità della questione: così il Gassendi (*Cinquièmes objections*) gli chiedeva come l'anima, che è inestesa, possa essere diffusa in tutto il corpo o anche, se lo si preferisce, risiedere nel cervello, o in una sua piccolissima parte, perchè anche se si trattasse di un punto solo, esso dovrebbe (come punto fisico) essere divisibile e quindi avere parti; come, in generale, sia concepibile la congiunzione di un essere incorporeo e indivisibile con una sostanza corporea e divisibile e come si possa

pensare la azione che la seconda dovrebbe esercitare sulla prima. La principessa Elisabetta in una lettera (6/16 mai [1643]: A.-T. III, p. 685, 1-3), cui il Descartes rispondeva con quella citata sopra (18 juin 1643), osservava che è più facile attribuire materialità ed estensione all'anima che la capacità di ricevere o di imprimere movimento a un corpo senza possedere materia, e ad obiezioni dello stesso genere, sollevate dall'Arnauld (*Lettre* [juillet 1648]; A-T.: V, p. 215, 13-14) doveva rispondere il Descartes nella lettera citata sopra (29 juillet 1648). Le risposte del Descartes non tolgono affatto le difficoltà e rivelano soltanto l'imbarazzo in cui egli si trova. Dire che l'unione dell'anima col corpo può conoscersi chiaramente non con l'intelletto, ma soltanto coi sensi, con l'immaginazione, con la pratica della vita vissuta, significa, in ultima analisi, che essa è impensabi-

le e incomprensibile e che viene affermata con un atto di credenza fondato su opinioni non giustificate e non giustificabili. Dire che l'azione per cui lo spirito muove il corpo è un fatto noto per sè, provato da esperienze continue, certe ed evidenti, e che ogni tentativo di spiegazione serve ad oscurarlo, equivale non a dare, ma a rifiutare ogni tentativo di spiegazione, perchè si tratta appunto di mostrare che tale unione e tali rapporti fra esseri che per definizione sono distinti ed eterogenei, possono in qualche modo pensarsi e comprendersi. Il ricorrere alle esperienze della vita e ai sensi quando si chiede una giustificazione razionale non ha alcun valore, perchè con gli stessi argomenti si potrebbe risolvere qualunque difficoltà del pensiero; e se il Descartes li avesse presi sul serio, non avrebbe avuto bisogno di partire dal dubbio universale per trovare nel *cogito* e

nell'esistenza e nella veridicità di Dio la garanzia della validità e della oggettività della conoscenza e della scienza.

Del resto, ogni dottrina che, ammettendo una distinzione tra i processi coscienti e quelli corporei, vuole stabilire un rapporto fra di essi, sia per mezzo di un'azione reciproca, sia per mezzo di un parallelismo *sui generis* (quando questo non viene inteso come una pura e semplice ipotesi di lavoro, utile per le ricerche empiriche, ma come un vero e proprio principio di spiegazione) conduce alle stesse difficoltà e alle stesse inesplicabilità. Come l'anima, incorporea e inestesa, possa agire su un essere corporeo ed esteso, non si capisce e non si può capire; come per l'azione dell'organismo e dei sensi, i corpi esterni possano determinare nella coscienza l'apparire della percezione sensibile, è un mistero che nulla può

chiarire. Sotto tutti gli aspetti, la concezione dualistica conduce a contraddizioni e ad assurdi: si girino e si rigirino le difficoltà come si vuole, i problemi rimangono insolubili.

V. Alle difficoltà sollevate dai rapporti fra lo spirito e il corpo tenta di dare una risposta l'*occasionalismo* che, muovendo dal Descartes, riconosce la necessità di modificarne le dottrine; ma vedremo che anche questi sforzi non approdano e portano di fronte a conclusioni inaccettabili. Come rappresentante dell'*occasionalismo* può scegliersi il Malebranche il quale riassume in gran parte le sue concezioni in un capitolo della sua opera fondamentale *Recherche de la vérité* (Livre VI, part. II, chapitre 3: De l'erreur la plus dangereuse de la philosophie des anciens) ma le espone, si può dire in ogni pagina dei suoi scritti. Egli, che accetta dal Descartes la distinzione radicale delle

due sostanze create, l'una pensante, l'altra estesa (*Rech.*, 1. III, c. 3; *Entretiens sur la métaphysique*, I, I) nega recisamente l'attività agli esseri finiti, che riduce quasi assolutamente alla passività pura. L'idea che abbiamo della causa o della potenza di agire rappresenta qualche cosa di divino; quindi esiste soltanto una vera causa, perchè esiste un solo Dio, le cosiddette cause naturali non sono cause *vere*, ma soltanto *occasional*i.

Dio stesso non potrebbe comunicare la propria potenza alle creature; egli non può farne delle vere cause, cioè degli dei e anche se lo potesse, ci sarebbe incomprendibile perchè lo volesse. I corpi, gli spiriti, le intelligenze pure sono privi di vera attività; solo Dio, che ha creato gli spiriti, li illumina e li agita, egli soltanto, che ha creato il cielo e la terra, ne regola i movimenti; egli, autore del nostro essere, dà esecuzione alle nostre volontà

(*Rech.*, VI, II, 3; *Méditations chrétiennes*, IX, 7).

Gli uomini cadono nell'errore di attribuire efficacia causale alle creature perchè credono che una cosa è causa di qualche effetto quando i due termini si presentino in successione mentre effettivamente un fatto è occasione dell'altro, e la vera causa è la volontà divina (*Rech.*, III, II, 3; VI, II, 3).

Questo principio fondamentale è applicato particolarmente a tutte le creature finite, corpi e spiriti, per dimostrare che i corpi non possono agire gli uni su gli altri nè su gli spiriti e che questi non possono operare su quelli o su sè stessi. È evidente che tutti i corpi non possono muoversi, perchè ciò appare dall'idea che ne abbiamo; la forza motrice dei corpi non è nei corpi ma è la volontà divina; se una palla muovendosi ne incontra e ne muove un'altra, non le comunica una forza che

non ha; tale forza non è una qualità che appartenga a quel corpo, perchè gli spettano soltanto le sue modalità, che sono inseparabili dalle sostanze. Perciò esso è soltanto una causa occasionale, che determina Dio ad agire in un certo modo, in un caso determinato. Dio muove ogni cosa e produce tutti gli effetti che constatiamo perchè ha voluto certe leggi secondo le quali i movimenti si comunicano quando i corpi si incontrano (*Rech.* VI, III, 2; *Entr.*, VII, V-XII; *Méd.*, V, 4-17, IX, 6).

Se i corpi non possono agire gli uni sugli altri, molto meno avranno la potenza di esercitare un'azione sull'anima, perchè ciò che può, come causa vera, compiere tale ufficio, è per necessità superiore ad essa; ora, soltanto Dio è superiore all'anima. Infatti, i corpi che non sono altro che l'estensione capace di muoversi e di ricevere di-

verse figure, cioè sostanze passive, non assomigliano in nulla alle nostre sensazioni; quindi le modalità dello stesso nostro corpo non possono per forza propria modificare quelle del nostro spirito. Se a certe modificazioni del cervello seguono sempre certe modalità dell'anima, ciò avviene grazie alla volontà divina, la quale propriamente costituisce l'unione di quelle due sostanze, spirito e corpo. Le modificazioni degli oggetti materiali sono soltanto le cause occasionali della conoscenza confusa che abbiamo della presenza loro e delle loro proprietà rispetto a noi, del rapporto che essi hanno col nostro corpo, la quale conoscenza ci serve a conservare la nostra vita, non a conoscere la natura dei corpi (*Rech.*, IV, X; VI, II, 3; *Entr.*, III, XII; IV, XI; XV, VII; *Méd.*, I, 8-9; X, 18; XII, 5).

Se l'anima inestesa conosce le cose materiali

estese, colle quali non può avere alcun rapporto, ciò non avviene per un'azione che subisca dai corpi, ma grazie alle idee che costituiscono l'oggetto immediato dello spirito quando ha conoscenza di qualche cosa. Esse non possono venire prodotte dall'anima stessa perchè sono esseri reali, forniti di proprietà reali: anzi, debbono possedere una natura spirituale e quindi superiore a quella del mondo materiale; sono eterne e necessarie; come l'uomo potrebbe creare un mondo intelligibile superiore a quello creato da Dio? Ma quando pure le idee fossero esseri meschini e spregevoli, sarebbero esseri spirituali e gli uomini non potrebbero produrle, perchè ciò equivarrebbe a crearle. Anche se possedesse forza creatrice, lo spirito umano non sarebbe capace di produrre le idee, perchè un uomo non può formare l'idea di un oggetto se non lo conosce prima, cioè

se non ne ha un'idea. Che le idee siano realtà indipendenti da noi, è dimostrato dal fatto che ci resistono; provatevi a trovare la radice quadrata di 8 o a far sì che due piedi di estensione intelligibile ne facciano uno! La loro natura non può soffrirlo, resiste al nostro spirito; dunque è reale. La causa dell'errore che si combatte è la solita: lo scambiare la successione di due fatti con un rapporto causale; siccome di solito gli uomini hanno abitualmente presenti le idee degli oggetti quando lo desiderano, credono che la volontà che si unisce alla loro presenza ne sia la vera causa. Nè si può dire che tutte le idee siano nate con noi, perchè esse sono in numero infinito. Infine, è inaccettabile l'ipotesi che l'anima sia un vero mondo intelligibile. Lo spirito umano può conoscere tutti gli esseri, anche quelli infiniti, ma essendo limitato e finito non li contiene in sè: non

essendo infinito, non può includere in sè l'infinito, sebbene possa pensarlo. Dunque l'uomo non vede in sè l'essenza delle cose, e non vede nemmeno la loro esistenza, perchè esistono indipendentemente dalla sua volontà e perchè può avere presenti idee di cose che non esistono. Rimane dunque una sola soluzione: noi vediamo tutte le cose in Dio, anche quelle materiali e sensibili; però ciò non significa che le sentiamo in lui, ma soltanto che egli agisce in noi perchè le conosce, ma non le sente; nella nostra percezione sensibile si uniscono la sensazione e l'idea pura; la prima è una modificazione dell'anima nostra prodotta da Dio, la seconda è in Dio che l'unisce alla sensazione quando gli oggetti sono presenti, perchè vi crediamo e proviamo i sentimenti e le passioni che dobbiamo avere rispetto ad essi. Dio quindi, è il mondo intelligibile, luogo degli spiriti,

come il mondo materiale è il luogo dei corpi. Siccome nessuna cosa creata può rappresentare l'infinito, non v'è idea, cioè essere particolare, che possa farci conoscere l'essere senza restrizione, l'essere immenso, universale; quindi Dio è, sebbene in modo assai imperfetto, conosciuto per sè stesso. Invece gli esseri particolari, che non sono intelligibili per sè, possono essere rappresentati da quello infinito che li include in sè; e perciò conosciamo le cose corporee per mezzo delle loro idee, cioè in Dio, perchè egli soltanto include il mondo intelligibile ove risiedono le idee di ogni cosa: quindi conosciamo i corpi in modo perfettissimo, per mezzo dell'idea dell'estensione che basta per farci conoscere tutte le loro proprietà (*Rech.*, III, IV-VII; IV, XI, 2; V, V; *Entr.*, I, V, VII, VIII, X; II, II; XII, IX-X; *Méd.*, I, 2-7; 17 sgg).

Dall'idea necessaria, eterna, immutabile, di uno

spazio senza limite, si formano in noi non soltanto l'idea del circolo e di tutte le figure puramente intelligibili, ma anche quelle di tutte le figure sensibili che vediamo guardando il mondo creato. Quando, per esempio, concepiamo un circolo in generale, l'estensione intelligibile si applica al nostro spirito con limiti indeterminati, rispetto alla grandezza, ma posti sullo stesso piano e equidistanti da un punto; quando l'immaginiamo, una parte determinata di quella estensione, i cui limiti sono equidistanti da un punto, tocca leggermente il nostro spirito; quando lo vediamo, una parte determinata di essa tocca sensibilmente l'anima e la modifica con la sensazione. Tutte le parti intelligibili dell'estensione intelligibile, sono, in quanto idee, della stessa natura delle parti dell'estensione locale o materiale, in quanto sostanza.

L'estensione intelligibile può darci tutte le idee

che abbiamo; nello stesso modo che lo scalpello può ricavare da un blocco di marmo ogni sorta di figure, l'azione divina può rappresentarci tutti gli esseri materiali applicando in modi diversi l'estensione intelligibile al nostro spirito (*Entr.*, I, VIII-X). Non vi sono due specie di estensione o due specie di idee che ce la rappresentino; la stessa idea di estensione può farsi conoscere, immaginare, sentire (*Entr.*, II, XII). In altri termini, può dirsi che, quando è scorta in modo confuso, l'estensione intelligibile appare in forma sensibile.

Vi è quindi una duplice conoscenza: l'una si ha per mezzo delle idee, l'altra, del senso: la prima soltanto illumina lo spirito, non la seconda, perchè i sensi ingannano sempre: essi non ci fanno conoscere che le nostre modificazioni, non la natura della realtà materiale. La volontà divina produce in noi le sensazioni degli oggetti che forme-

remmo se, potendo agire da noi, conoscessimo perfettamente tutto ciò che avviene nel nostro corpo e in quelli che ne circondano: esse ci fanno conoscere i rapporti che questi hanno con quello. Invece, si ha un'idea chiara dell'estensione, delle sue modificazioni, dei suoi rapporti, poichè Dio ci rivela l'estensione intelligibile che include e sul cui modello è formata quella materiale. L'intelligibile è eterna immensa, necessaria, è l'idea di un'infinità di mondi possibili: per suo mezzo conosciamo il mondo visibile e creato, che per sè stesso è propriamente invisibile, che può conoscersi solo grazie alla sua idea e che è visibile e sensibile soltanto perchè alla presenza dei corpi Dio rappresenta agli spiriti l'estensione intelligibile e la rende loro sensibile con colori o altre sensazioni, che sono pure modificazioni dell'anima. L'altra estensione è la materia che compone il

mondo, la quale non è visibile, non ha alcuna delle proprietà che le attribuiamo; non è eterna, non è necessaria, anzi ci è nota per fede soltanto, non ha nulla di ciò che, appartiene a Dio che l'ha creata nel tempo (*Méd.*, IX, 9-10,17-18; X, 18).

In conclusione, noi conosciamo, grazie all'azione che Dio esercita sul nostro spirito, il modello del mondo corporeo chiaramente o nell'aspetto ideale di estensione intelligibile o confusamente nell'aspetto sensibile che tale idea assume nelle modificazioni che esprimono i rapporti del nostro corpo con gli altri corpi. Ma chi ci garantisce che esistono un'estensione materiale e i corpi che ne sono le modificazioni? Dall'idea degli esseri non si può ricavare la loro esistenza attuale, e perciò da quella dell'estensione intelligibile non può trarsi la prova che esiste un'altra estensione e nemmeno che esiste alcun corpo (*Entretien d'un phi-*

losophe chrétien avec un philosophe chinois); e anche i dati dei sensi sono modificazioni nostre, impresse nel nostro spirito non dagli oggetti, ma da Dio. La rivelazione che egli ci dà dell'esistenza dei corpi per questa via non è sicura, tanto è vero che in certi casi, ne vediamo senza che esistano: se talvolta Dio ci dà sensazioni che ci ingannano, perchè non può farlo sempre?

Una dimostrazione esatta dell'esistenza dei corpi è impossibile, perchè la nozione di Dio non include alcun rapporto necessario con le sue creature. I corpi esistono perchè Dio ha voluto crearli, con una volontà che non è necessariamente inclusa nel concetto dell'Essere perfettissimo, che basta a sè stesso. Resta soltanto la rivelazione, che può assumere la forma dell'esperienza sensibile (quando Dio agisce sul nostro spirito all'occasione di ciò che avviene nel corpo)

e degli insegnamenti delle Sacre Scritture.

La prima può ingannare qualche volta; ma non è detto che lo faccia sempre; le sensazioni che ho sono talmente connesse, così bene ordinate, che pare certo che Dio ci vorrebbe ingannare se non esistesse nulla di ciò che vediamo; ma le Sacre Scritture insegnano in modo indiscutibile (una volta che si ammette la fede) che i corpi esistono (*Entr.*, VI, IV-VII).

Quanto precede mostra non soltanto che i corpi non possono agire sullo spirito, ma ancora che questo non può agire su sè stesso, perchè sensazioni e idee derivano non dalla sua volontà, ma dall'azione divina, e lo stesso deve dirsi dei sentimenti di piacere e di dolore, i quali non possono dipendere nè dagli oggetti, che sono incapaci di agire su di noi, nè dalla nostra anima, che non è capace di produrli secondo la sua volontà (se ci

fosse non soffrirebbe mai), ma dalla volontà divina (*Rech.*, IV, X; *Méd.*, I, 26; X, 10).

Così, da questa provengono le inclinazioni naturali dell'anima, (o, in generale, la volontà), che per sè ci portano verso il bene indeterminato; l'amore del bene in generale è il principio di quelli particolari: non dipende da noi avere tale amore, volere essere felici; noi abbiamo soltanto il potere di amare male, o meglio di amare bene ciò che non dobbiamo amare, perchè, essendo liberi, possiamo rivolgere verso beni particolari e quindi verso falsi beni, l'amore che Dio imprime continuamente in noi: rispetto ad essi abbiamo il miserabile potere di peccare, perchè si deve amare soltanto Dio. Noi possiamo sospendere l'assenso di fronte ai falsi beni e all'errore, ma anche questo potere ci proviene dall'amore che Dio ci imprime verso il bene in generale, grazie al quale pos-

siamo superare l'attrattiva di quelli, invece il consenso che è errore e peccato è soltanto nostro (*Rech.*, I, I; IV; VI, II, 3; *Méd.*, VI, 16-21).

Infine, gli spiriti non possono agire nè sui corpi esterni, nè sul proprio; soltanto Dio che li ha creati può muoverli, tutti gli angeli e i demoni uniti non potrebbero smuovere un fuscello. Per mettere in movimento o per arrestare un oggetto, occorre che Dio conformi l'efficacia della sua azione alla azione inefficace delle creature, che è soltanto una causa occasionale (*Rech.*, VI, II, 3; *Entr.*, VII, X).

Anche quando si tratta dei movimenti del nostro corpo, le nostre volontà sono soltanto occasioni, la causa vera è la volontà divina: infatti, uomini che ignorano completamente l'anatomia del loro corpo lo muovono anche più facilmente di coloro che lo conoscono perfettamente: si può

volere ciò che non si sa di fare? I desideri delle creature in fondo non sono che preghiere e sono efficaci soltanto grazie alla potenza di Dio. Se esaminiamo l'idea del nostro essere, vi scorgiamo forse un rapporto necessario fra le nostre volontà e il movimento delle parti del corpo? Certamente, la volontà di muovere un braccio, per esempio, è sempre seguita dal movimento di questo, ma ciò non prova che l'una sia causa, l'altro effetto: quando ciò avviene, due volontà concorrono, quella efficace di Dio, quella, per sé inefficace, dell'uomo. Una causa di errore è il fatto che lo sforzo provato è proporzionale al movimento: ma quale rapporto esiste tra il primo e il processo dell'organismo? di più, gli sforzi non sono spesso impotenti? *Sforzo* è diverso da *efficacia*. L'uomo non ha potere nè sul suo corpo, nè su quelli che lo circondano; non può fare nè bene

nè male agli altri uomini; nel mondo è «immobile come un macigno, stupido come un pezzo di legno»: senza il soccorso divino, non formerebbe che sforzi vani, non avrebbe che desideri impotenti (*Rech.*, VI, II, 3; *Entr.*, VII, X, XIII; XII, XVI; *Méd.*, VI, 1, 7-14). L'impotenza assoluta degli esseri creati, è il punto di partenza e di arrivo dell'occasionalismo del Malebranche.

Mi sono diffuso sulle teorie occasionalistiche, perchè costituiscono una vera e propria riduzione all'assurdo delle premesse cartesiane, teistiche, dualistiche e meccanicistiche, da cui partono, in quanto, svolgendole sino alle ultime conseguenze, rivelano le assurdità e le contraddizioni che esse implicitamente contengono. Infatti l'occasionalismo, spogliando gli esseri finiti di ogni efficienza e riponendo l'attività in Dio, nostra chiaramente come il teismo in generale (e non solo

quello cartesiano) debba finire col negare i propri presupposti e sommergere le creature nel Creatore (da cui non può mantenerle veramente indipendenti) e così metter capo fatalmente in una concezione monistica. Ricorrendo a Dio per dar ragione della comunicazione del movimento dei corpi, te, per spiegare in qualche modo tale fatto, incomprendibile e impensabile, l'occasionalismo riconosce che ogni dottrina meccanica può svolgersi soltanto se presuppone all'inizio della ricerca una concezione intimamente irrazionale. Del pari, l'appello alla volontà divina per dar ragione della correlazione tra lo spirito e il corpo, mostra abbastanza chiaramente che, se si ammettono due sostanze eterogenee come il pensiero e l'estensione, non si può in alcun modo intelligibile porre un rapporto fra di esse; effettivamente, in questo caso, come in quello precedente, il ricor-

rere al volere di Dio equivale al confessare l'irrazionalità intrinseca delle proprie premesse e mostra la necessità di sottoporle a una critica rigorosa.

E qualche cosa dello stesso genere può dirsi a proposito della dichiarazione del Malebranche che è impossibile dimostrare esattamente l'esistenza del mondo materiale, che può giustificarsi soltanto colla testimonianza delle Sacre Scritture, perchè ciò significa che in sede puramente filosofica, tale credenza non trova giustificazione.

In fondo, le difficoltà in cui si dibatte l'occasionalismo svolgendo le premesse cartesiane, derivano dall'ammettere un reale fuori del soggetto pensante, in contraddizione col punto di partenza, il *cogito*, il quale, inteso a stretto rigore, impedisce di compiere tale passaggio dal soggetto a un oggetto esteriore.

Per ciò che riguarda l'esistenza di un mondo materiale, riducibile al meccanismo e totalmente diverso dal pensiero, la cosa è chiara. Infatti con quale diritto si può ammettere l'esistenza oggettiva di un mondo esterno indipendente dal soggetto cosciente? Se le proprietà sensibili sono soggettive, come possono non essere tali quelle meccaniche e geometriche, che si connettono indissolubilmente con quelle? Del resto, spazio e movimento, sono, in ultima analisi, soltanto rappresentazioni o concetti di uno spirito e all'infuori di esso perdono ogni significato e ogni valore; se ricordiamo che il presupposto fondamentale di ogni conoscenza è il soggetto pensante, vediamo subito che non può parlarsi di una realtà fisica indipendente da esso: per quanto mi sforzi di pensarla, debbo presupporre sempre un pensiero che se la rappresenta. In nessun modo quindi il

dualismo di spirito e di materia può conservarsi. Ma le stesse cose possono dirsi anche rispetto all'oggettività del mondo intelligibile, che nel Malebranche serve di passaggio all'affermazione dell'esistenza divina. Per quanto egli si sforzi di provare che l'estensione intelligibile, la quale include in sè il mondo delle idee, è indipendente dal soggetto, egli deve sempre valersi di costruzioni del pensiero di questo; e l'affermazione che l'estensione intelligibile, essendo infinita, non può essere un prodotto di un pensiero finito, non prova nulla, non soltanto perchè presuppone l'oggettività del rapporto causale, che è invece pensabile soltanto in funzione del soggetto conoscente, ma ancora perchè è solamente grazie alla possibilità che ha il pensiero di superare gli atti che ha compiuto, che può parlarsi di un infinito. Ciò è tanto vero, che il concetto di estensione intelli-

bile non giustifica in alcun modo il passaggio dal soggetto all'oggetto. Se, in quanto estensione, essa è eterogenea al pensiero, nemmeno l'azione divina può far sì che venga concepita da questo; se, in quanto intelligibile, non è eterogenea al pensiero, non si ha più il diritto di affermare che con essa il soggetto oltrepassa sé stesso, perché si riduce a una sua costruzione mentale. Così Dio, che nell'occasionalismo, viene ad assorbire in sé la realtà delle creature (e quindi anche di quel soggetto pensante, che pure è il punto di partenza di tutta la costruzione, poggiata sul *cogito*), da un punto di vista rigorosamente teoretico appare sempre in correlazione col pensiero che lo pone e lo afferma. È quindi chiaro che, ammessa la necessità di partire dal soggetto pensante, non v'è più modo di uscirne.

VI. Critiche dello stesso genere possono rivol-

gersi alle dottrine, che, pure ammettendo l'esistenza di un reale indipendente dal soggetto, si rifiutano di determinarne la natura, perchè riconoscono che ogni determinazione che se ne voglia tentare esprime soltanto la visione che il pensiero ha, per la propria struttura, dei suoi oggetti e non possiede oggettività, in tal modo il reale rimane un'x per la conoscenza; che si aggira esclusivamente nella cerchia dei fenomeni, senza potere afferrare l'oggetto qual'è in sè, perchè ogni interpretazione che ne venga data ha natura soggettiva: un esempio tipico di tali concezioni offre la filosofia kantiana la quale, sebbene si proponga lo scopo di mostrare che ogni e qualunque metafisica come scienza è impossibile, presuppone tacitamente una determinata intuizione del reale, di quel reale che, d'altra parte, dichiara inafferrabile alla conoscenza umana.

Questa viene divisa dal Kant nella sensibilità, per cui ci sono dati gli oggetti, e nell'intelletto, per cui essi sono pensati (*Kritik der reinen Vernunft*: ed. Kehrbach [Reclam] p. 47); la prima è la capacità di ricevere le rappresentazioni (ossia la recettività delle impressioni), l'altra il potere di conoscere un oggetto grazie a queste rappresentazioni (o la spontaneità dei concetti). La sensibilità è la facoltà di intuire, l'intelletto, la facoltà di produrre concetti (ivi, pp. 76-77). In ogni conoscenza si deve distinguere un elemento puramente *a priori*, che non deriva affatto dall'esperienza e che perciò ha la sua sede nella nostra facoltà di conoscere e uno *a posteriori* o empirico, che deriva dalla esperienza (pp. 647-48); l'uno è la forma, l'altro la materia del conoscere.

Se dalla sensibilità si astrae completamente ciò che l'intelletto vi aggiunge coi suoi concetti, otter-

remo l'intuizione empirica; separando da questa tutto ciò che appartiene alla sensazione (l'elemento empirico o materiale), ci rimarrà soltanto la pura intuizione o la semplice forma dei fenomeni, l'unica cosa che la sensibilità può fornire *a priori*. Otterremo così le due forme pure della intuizione sensibile, lo spazio e il tempo (pp. 49-50). Ora, questi non appartengono affatto alle cose in sè, non ne costituiscono alcuna proprietà, hanno natura esclusivamente soggettiva. Lo spazio è soltanto la forma di tutti i fenomeni del senso esterno, cioè l'unica condizione soggettiva della sensibilità, sotto la quale è possibile l'intuizione esterna per noi uomini: perciò, soltanto dal punto di vista umano può parlarsi di spazio e di estensione; quando facciamo astrazione da tali condizioni soggettive dell'intuizione esterna, la rappresentazione spaziale perde ogni significato; perchè es-

sa è attribuita alle cose soltanto in quanto ci appaiono, cioè in quanto sono oggetti della sensibilità di cui forma la condizione. Noi però non possiamo trasformare le condizioni della sensibilità in condizioni della possibilità delle cose, ma soltanto dei loro fenomeni, e perciò non possiamo dire che lo spazio contiene tutte le cose in sè; e nemmeno possiamo affermare che ogni soggetto pensante se le deve rappresentare come noi, perchè non abbiamo ragione di giudicare delle intuizioni di altri esseri e di affermare che sottostanno alle stesse condizioni che sono valide universalmente per noi. Lo spazio diventa un nulla quando, tralasciando di considerarlo come condizione della possibilità di ogni nostra esperienza, lo attribuiamo alle cose in sè.

Ciò che vale per lo spazio può applicarsi anche al tempo, che è soltanto la forma del senso inter-

no, cioè dell'intuizione che abbiamo di noi stessi e delle nostre condizioni interne: e siccome tutte le rappresentazioni, anche quelle degli oggetti esterni, in quanto determinazioni dello spirito, appartengono al nostro interno, esso è la condizione formale *a priori* di tutti i fenomeni in generale. Quando facciamo astrazione dal nostro modo di intuire e consideriamo gli oggetti in sè, il tempo si riduce a niente, perchè perde ogni oggettività se si prescinde dalla sensibilità della nostra intuizione e si parla delle cose in generale. Il tempo è perciò esclusivamente una condizione soggettiva del nostro modo *umano* di intuire: in sè, fuori del soggetto, è nulla. L'oggettività del tempo consiste in ciò, che (essendo esso la condizione *a priori* di tutti i fenomeni) l'esperienza non può offrirmi alcun fenomeno che non assuma aspetto temporale; ma del suo appartenere alle cose in sè non è

lecito parlare (pp. 54-56; 60-62).

Lo studio della conoscenza sensibile porta quindi alla conclusione che ogni nostra intuizione non è altro che la rappresentazione di fenomeni e che le cose che intuiamo, non sono in sè tali e quali le intuiamo e che i loro rapporti non sono in sè quali ci appaiono; che se facessimo astrazione dal nostro soggetto o anche soltanto dalla costituzione soggettiva dei sensi, sparirebbero tutte le proprietà e tutti i rapporti degli oggetti nello spazio e nel tempo ed anche lo spazio e il tempo, perchè essi possono esistere non in sè, ma soltanto in noi come fenomeni. Quale possa essere la natura degli oggetti in sè, fuori di ogni rapporto con la nostra sensibilità, ci rimane completamente ignoto, perchè noi conosciamo esclusivamente il nostro modo di percepirli che, sebbene sia necessario per tutti gli uomini, può non essere tale

per tutti gli esseri pensanti (p. 66).

Se la sensibilità non ci fa conoscere la realtà in sè delle cose, non si deve sperare che essa ci sia rivelata dall'intelletto.

Come abbiamo visto, perchè le sensazioni (la materia della sensibilità) potessero assumere l'aspetto d'intuizioni, era necessario che venissero ordinate nelle forme *a priori* dello spazio e del tempo; perchè a loro volta le intuizioni possano diventare esperienza, ossia conoscenza di oggetti connessi, occorre che siano raccolte in sintesi per mezzo di concetti, per l'opera dell'intelletto, il quale è la facoltà di pensare l'oggetto dell'intuizione sensibile (che ne costituisce la materia) dandole unità. Soltanto l'unione della sensibilità e dell'intelletto può produrre la conoscenza; questa non può essere data nè da intuizioni senza concetti, nè da concetti senza intuizioni corrispon-

denti. L'unificazione sintetica del molteplice sensibile è compiuta dall'intelletto per mezzo di concetti puri (cioè riferentesi *a priori* ad oggetti determinabili grazie all'astrazione di ogni contenuto particolare di pensiero) che costituiscono operazioni o funzioni dell'intelletto puro, cioè le categorie (pp. 76 e segg.), le quali sono la forma con cui l'intelletto ordina la materia di conoscenza fornita dai sensi (pp. 104-105). Perchè le categorie, che risiedono nello spirito, possano avere valore oggettivo, è necessario che soltanto per opera di esse sia possibile l'esperienza; che cioè esse costituiscano la condizione della possibilità di pensare un oggetto in generale. Ora, siccome ogni esperienza contiene, oltre all'intuizione sensibile, il concetto di un oggetto, che è dato in questa intuizione, esistono dei concetti degli oggetti in generale (le categorie) che costituiscono le condi-

zioni *a priori* su cui poggia ogni conoscenza sperimentale. Il valore oggettivo delle categorie si fonda sul fatto che per esse soltanto è possibile l'esperienza: infatti, esse si riferiscono necessariamente *a priori* agli oggetti di questa, perchè soltanto col loro mezzo può pensarsi qualche oggetto di esperienza; come condizioni *a priori* della possibilità dell'esperienza in generale, le categorie sono concetti necessari (p. 109 seg.).

Le categorie che unificano il molteplice sensibile, sono, come ogni atto di congiunzione, operazioni dell'intelletto, derivanti non dagli oggetti, ma dalla spontaneità della attività rappresentatrice, cioè dal soggetto, appunto perchè sono atti della sua spontaneità; tali atti si designano col nome di sintesi: ma il concetto di congiunzione contiene, oltre quelli del molteplice che si unifica, e della sintesi, anche quello dell'unità; la congiunzione è

la rappresentazione dell'unità sintetica del molteplice, rappresentazione che, ben lungi dal derivare dalla congiunzione, la precede perchè la rende possibile. Le categorie, come atti di sintesi, presuppongono quindi una unità fondamentale, quella dell'*io penso*, l'unità della pura autocoscienza, o l'appercezione trascendentale, che è il presupposto della possibilità di ogni conoscenza, perchè se l'*io penso* non accompagnasse tutte le mie rappresentazioni, esse non sarebbero *mie* (p. 657 seg.).

Le categorie, che si fondano sull'appercezione trascendentale, costituiscono le condizioni della conoscenza degli oggetti dell'esperienza, perchè rendono questa possibile; ma non sorpassano tale sfera, perchè conoscere un oggetto implica il concetto con cui viene pensato un oggetto in generale (la categoria) e l'intuizione, con cui esso

oggetto viene dato; se mancasse l'intuizione corrispondente al concetto, si avrebbe un pensiero vuoto di ogni oggetto, perchè nulla vi sarebbe cui tale pensiero potesse applicarsi. Siccome ogni intuizione possibile è sensibile, occorre, perchè le categorie ci diano conoscenza delle cose, che possano applicarsi all'intuizione empirica, che servano alla possibilità della conoscenza empirica o della esperienza; in altri termini: le categorie valgono a farci conoscere le cose solo in quanto queste sono considerate come oggetti di esperienza possibile (pp. 668-69; p. 222 seg.).

Appunto perciò esse non possono applicarsi alle cose in sè: infatti, esse si riferiscono soltanto ai fenomeni, perchè questi soltanto possono essere oggetto di esperienza, mentre le cose in sè, non sono fenomeni e quindi si possono designare come esseri intelligibili o *Noumeni*. Il noumeno può

prenderci in modo negativo, quando con esso intendiamo una cosa, in quanto non è un oggetto della nostra intuizione sensibile; se invece intendiamo un oggetto di un'intuizione non sensibile (ammettendo così una intuizione intellettuale, che non soltanto non è la nostra, ma di cui non possiamo nemmeno scorgere la possibilità) prendiamo il noumeno in senso positivo. Siccome una intuizione intellettuale è completamente al di fuori della nostra facoltà di conoscere, l'uso delle categorie non può oltrepassare i limiti degli oggetti dell'esperienza; e perciò il noumeno può intendersi soltanto in senso negativo. Il concetto di un noumeno non è affatto contraddittorio, perchè non si ha il diritto di affermare che la sensibile, sia l'unica intuizione possibile; anzi tale concetto è necessario per non estendere questa intuizione alle cose in sè, e quindi, per limitare la validità

oggettiva della conoscenza sensibile. Tuttavia, in ultimo, non vi è alcun modo di scorgere la possibilità dei noumeni, e la sfera che rimane al di là di quella fenomenica è, per noi, vuota. Quindi il concetto del noumeno è puramente un *concetto limite*, che serve soltanto a restringere le pretese della sensibilità; e per conseguenza può usarsi soltanto in modo negativo, in quanto non permette di porre alcunchè di positivo al di là del fenomeno.

Con il concetto del noumeno il nostro intelletto consegue solamente un'estensione negativa, perchè, se invece di essere limitato dalla sensibilità, la limita, in quanto chiama noumeni le cose in sè, pone anche a sè stesso, dei limiti che gli proibiscono di conoscere queste per mezzo delle categorie, e perciò gli impediscono di pensare tali cose in modo diverso da quello di un *quid* ignoto

(pp. 685-86; p. 235 sgg.: cf. p. 256 sgg.).

In conclusione, lo spazio e il tempo sono soltanto forme della intuizione sensibile, e quindi solamente condizioni della esistenza delle cose come fenomeni; i concetti dell'intelletto o le categorie, ci arrecano la conoscenza delle cose unicamente in quanto trovano una corrispondenza nell'intuizione; perciò noi possiamo conoscere gli oggetti non come cose in sè, ma esclusivamente quali oggetti dell'intuizione sensibile, cioè in quanto sono fenomeni (p. 23).

Da quanto precede risulta chiaramente che la filosofia kantiana presuppone sempre una determinata concezione metafisica del reale, cioè la credenza nell'esistenza di un oggetto che esiste indipendentemente dal soggetto conoscente, oggetto che non può mai essere conosciuto, nè per mezzo della sensibilità, nè per mezzo dell'intellet-

to, sebbene di esso debba riconoscersi la esistenza. È soltanto rispetto a tale concezione che la dottrina del Kant ha significato e validità; infatti, la tesi che la conoscenza umana afferra soltanto il fenomeno, cioè la cosa come appare, è valido solamente in quanto si contrappone alla pretesa di chi vuole penetrare nella intima natura di un reale indipendente dal soggetto. E anche la affermazione che l'elemento razionale, necessario, universalmente valido della conoscenza non può derivare dall'esperienza, che parla soltanto di ciò che avviene in casi particolari, ma dallo spirito del soggetto, ha valore contro l'empirismo principalmente, in quanto esso vuole ricavare dal dato sensibile impresso da un oggetto esterno nel soggetto, tutta la conoscenza, e ridurre a tale dato (la materia del conoscere) la forma razionale del pensiero. Ma, se si respinge il presupposto,

comune al dogmatismo metafisico e all'empirismo, di un oggetto indipendente dal soggetto, la tesi kantiana della natura fenomenica del conoscere perde la sua base, e la distinzione tra l'elemento *a priori* e quello *a posteriori* riceve l'aspetto di una differenza di valore attribuita a due aspetti della stessa conoscenza.

Del resto, è necessario riconoscere che tale è il significato profondo dell'apriorismo kantiano: l'*a priori* designa appunto quella forma del conoscere che, per il suo valore di intelligibilità, supera per dignità l'*a posteriori*, il quale riceve da esso la sua interpretazione razionale; però nella esposizione kantiana questa concezione puramente gnoseologica si complica con implicazioni metafisiche che ne oscurano il significato essenziale; soltanto quando il presupposto realistico sia eliminato e venga sciolta tale connessione, la con-

cezione dell'*a priori* acquista il suo carattere vero e proprio di valutazione dell'aspetto superiore della conoscenza.

Ma quale è la giustificazione del presupposto di un oggetto in sè, indipendente dal soggetto, su cui poggia la dottrina del Kant? È strano che egli l'ammetta come, può dirsi, evidente per sè e non cerchi di legittimarlo se non con rapidi cenni. *La Critica della ragion pura* (Prefazione alla seconda edizione: ed. Kehrbach, p. 23; cf. *Prolegomeni* §§ 13, nota II) afferma che, se non è possibile conoscere le cose in sè, è però possibile pensarle perchè altrimenti si giungerebbe all'assurda proposizione, che vi è un'apparenza (nel senso di fenomeno), senza che nulla appaia; ma è difficile scorgere in ciò più di una argomentazione puramente verbale, perchè il fenomeno implica bensì necessariamente un soggetto cui appare, ma non

un oggetto da esso indipendente; infatti, anche il realismo più intransigente dovrà riconoscere che vi sono fenomeni (quelli del sogno, per esempio) in cui l'oggetto che appare è incluso totalmente nel soggetto stesso. Se l'argomento del Kant fosse conclusivo, ogni fenomeno garantirebbe una realtà esteriore al soggetto: e così si dovrebbe giungere al realismo più ingenuo che si possa immaginare. E nemmeno si può affermare col Kant che il concetto della cosa in sè, o del noumeno, è necessario per limitare le pretese della sensibilità, in quanto mostra che è pensabile un'intuizione diversa da quella sensibile (l'unica che possiamo avere), cioè un'intuizione puramente intellettuale, perchè anche in questo modo si presuppone l'esistenza di un oggetto che un intelletto diverso dal nostro potrebbe intuire in maniera totalmente eterogenea a quella che ci appartiene, senza pe-

rò in alcun modo giustificare il presupposto stesso.

Nè più valida è la concezione che fa della cosa in sè la causa del fenomeno (concezione che si può dire è presupposta silenziosamente quasi a ogni pagina della *Critica della ragion pura*): infatti, se, come il Kant non si stanca di ripetere, le categorie sono applicabili soltanto alla sfera del fenomeno, quale diritto si ha di valersene per porre l'esistenza di un *quid* che, per definizione, è completamente fuori di essa? Tale obiezione, che è stata fatta dai contemporanei del Kant, mostra che l'ammettere la cosa in sè è in contraddizione con una delle tesi fondamentali della sua filosofia.

Di più: se, come il Kant sostiene nella critica dell'argomento ontologico dell'esistenza di Dio (469), può parlarsi della necessità assoluta solo

per i giudizi, non per le cose e per la loro esistenza, ossia se non si può sostenere che ciò che è necessario per il pensiero è tale anche per la realtà, nulla giustifica l'affermazione della realtà della cosa in sè. Infatti, anche se, per ipotesi, essa esistesse oggettivamente, anche gli argomenti più forti che si potessero arrecare per dimostrarne l'esistenza, non ci darebbero la certezza che essa esista effettivamente, perchè al più sarebbero necessari entro il pensiero, e non avrebbero alcun valore fuori di esso. E si noti che questa obbiezione vale non solo contro il realismo kantiano, ma contro ogni filosofia che ammette un oggetto fuori del soggetto; infatti, in tal caso, nulla può provare che il procedimento del pensiero abbia valore rispetto a una realtà che si suppone indipendente ed esteriore ad esso; quindi, mentre da una parte si suppone che questa realtà esista,

dall'altra si deve concludere che non v'è mezzo di dimostrare la sua esistenza, anche se c'è: ossia il realismo conduce inevitabilmente alla negazione delle proprie premesse.

Ma è lo stesso concetto di una cosa in sè, esistente benchè necessariamente sottratta alla nostra conoscenza, che implica contraddizioni insanabili: infatti, da una parte dico che non posso conoscerla, e dall'altra, affermo che esiste (e questa è già una conoscenza che ne ho) e che non posso conoscerla (e anche questa è, per quanto ristretta si voglia considerare, un'altra conoscenza). Quando poi affermo che essa è la causa del mio conoscere, non solo cado nella contraddizione di applicarle un rapporto casuale che, per definizione, è valido, come ogni categoria, soltanto nella cerchia fenomenica e perde ogni valore quando ne estendo l'applicazione a

ciò che non è più fenomeno, ma mi contraddico altresì perchè formulo una mia conoscenza rispetto a quell'oggetto che invece ho dichiarato di non poter mai afferrare col mio conoscere.

Del resto, se, come ben giustamente afferma il Kant nella teoria dell'appercezione trascendentale, l'*io penso* è la condizione fondamentale, imprescindibile della conoscenza, nulla permette di accettare l'esistenza di un *quid* (sia pure un'eterna x per il mio pensiero) che esiste al di là del mio soggetto pensante, perchè anche quell'x è posta con un atto di questo, che essa presuppone e sul quale si fonda. In qualunque modo si voglia intendere il dualismo, sia nel senso cartesiano, sia nel senso kantiano, non vi è modo di trovare una giustificazione della credenza nella realtà di un oggetto diverso dal pensiero ed indipendente da esso; chè anzi il riconoscimento del

soggetto quale prima condizione del conoscere, riconoscimento che esso deve compiere col *cogito* del Descartes e con l'appercezione trascendentale del Kant, porta per necessità, quando è svolto rigorosamente sino alle ultime conseguenze, alla conclusione che dal soggetto pensante non si può uscire.

CAP. II – IL MONISMO

I. – Eliminata la concezione dualistica, si presentano due vie diverse da seguire a seconda che si accorda maggior valore all'una o all'altra delle obiezioni sollevate or ora. Si può cioè, per sfuggire alle difficoltà prodotte dalla eterogeneità dei due termini che il dualismo deve accettare, tentare di negare ogni forma di pluralismo e cercare lo scampo nella intuizione monistica, per cui

la realtà si riduce a un solo principio; oppure, per dare soddisfazione all'esigenza fondamentale del conoscere, concepire la realtà come un sistema di soggetti, di coscienze, cioè sostituire il dualismo col monadismo, che, sebbene pluralistico rispetto al numero dei reali, è però monistico rispetto alla loro natura.

Una posizione intermedia occupa quella concezione che può chiamarsi la filosofia dell'esperienza, che si avvicina al monadologismo in quanto riduce la realtà al dato immediato, cioè, in fondo, a contenuti della coscienza, ma li considera a sè, indipendentemente dal soggetto cosciente; e in essa può collocarsi anche la filosofia dell'immanenza, perchè include tutto il reale in una coscienza generale dalla quale deriva i soggetti singoli. Sotto un certo rispetto la filosofia dell'esperienza può considerarsi una forma empiristica del

monismo, perchè toglie ogni distinzione dualistica di mondo fisico e di mondo cosciente; ma se, in alcuni suoi aspetti, essa coincide col monismo vero e proprio, poichè vede nel dato una realtà continua e indivisa (intuizione indifferenziata, coscienza generale), in altri invece se ne scosta e si avvicina al pluralismo riponendo tale dato in elementi indipendenti e distinti (sensazioni e rappresentazioni).

Per il monismo il principio uno (si chiami l'Uno, la Sostanza, l'Essere, importa poco) può concepirsi come la vera, l'unica realtà di cui le cose molteplici sono soltanto la parvenza ingannatrice: esso solo è, e le cose e i fenomeni dell'esperienza si riducono ad una fantasmagoria, a un'illusione del pensiero che attribuisce loro una realtà che non possiedono. Oppure si può ammettere che il molteplice, gl'individui derivino dal principio

uno, grazie a un processo necessario di determinazione: in questo caso, è loro riconosciuto un certo grado di realtà (appunto perchè, invece di essere pure illusioni senza consistenza, sono le determinazioni dell'unico reale, che essi esprimono); ma ciò non esclude che la realtà vera e piena appartenga al principio soltanto.

Concepire le cose come veramente individuali e indipendenti dal principio è un errore, che deriva appunto dal vederle sotto un aspetto unilaterale perchè individuale: soltanto la visione dal punto di vista del tutto coglie l'intima essenza della realtà. E questa realtà essenziale, che appare nello spazio e nel tempo a chi la considera nelle sue manifestazioni, è in sè inestesa e intemporale: il divenire fenomenico, il mutamento, il prima e poi sono l'aspetto esteriore di un processo necessario di auto-determinazione di una realtà che

permane nell'eternità e quindi è superiore al tempo. Del resto, anche la concezione che riduce il molteplice a una parvenza illusoria deve, per innalzare il vero reale sopra la sfera dell'illusione, purificarlo dai caratteri spaziali e temporali che caratterizzano il mondo fenomenico e porre il primo nella eternità immutabile.

Avendo così indicato per sommi capi i caratteri comuni alle diverse forme del monismo, passiamo a considerarne in particolare alcune che si possono giudicare come espressioni tipiche di questo indirizzo di pensiero.

II. – Le concezioni di Parmenide⁵ offrono forse

⁵Vedi per questa parte il mio lavoro: *Il concetto del tempo nei suoi rapporti coi problemi del divenire e dell'essere nella filosofia greca sino a Platone* (Milano, 1919, p. 69 segg.), di cui mi valgo per l'esposizione e la traduzione dei frammenti.

il monismo nel suo aspetto più rigoroso e coerente. Per il pensatore di Elea, il principio fondamentale che deve essere ammesso è l'assoluta unità dell'essere: soltanto l'essere è, il non essere non è. Questo insegna la verità: l'esistenza del non essere è inammissibile, perchè non può essere nè conosciuto nè espresso (*Die/s*: fr. 4 e fr. 5). L'essere «è ingenerato e indistruttibile, intero, unico, immobile e privo di termine. Mai fu o sarà, poichè è insieme tutto nell'ora, uno e continuo (fr. 8)». L'essere non può essere stato generato nè dall'essere nè dal non essere, poichè è impossibile pensare o dire che l'essere non fosse. Quale necessità avrebbe potuto spingerlo prima o poi a cominciare ad esistere? Esso deve o esistere interamente o non esistere affatto. Dal non essere poi non può avere origine se non il non essere; perciò non è permesso parlare nè di nascita, nè

di annientamento. Si tratta di decidere questa questione: l'essere è o non è? La decisione deve per necessità essere questa, che esso è. «Come mai, del resto, l'essere potrebbe venire a nascere? come potrebbe essere nato nel passato? Se ebbe un'origine o se dovrà averla, non è. Così la nascita e l'inintelligibile annientamento sono distrutti (fr. 8)».

L'essere è indivisibile, perchè è tutto uguale; siccome non esiste un altro essere più forte, che ne impedisca la continuità, nè uno più debole, tutto è pieno dell'essere che perciò è continuo. Esso è immobile, non ha nè principio, nè fine; rimane sempre identico a sè stesso, nello stesso luogo; siccome non può avere imperfezioni, è limitato. Sono pure parole quelle che pronunciano gli uomini quando, credendo di essere nel vero, parlano di generazione e di annientamento, di es-

sere e di non essere, di cambiamento di luogo e di alterazione di colore (fr. 8).

Abitualmente si intende l'essere parmenideo come lo spazio pieno, il non essere come lo spazio vuoto; ma, pure ammettendo tale interpretazione, non si può negare che la concezione dell'Eleate ha un fondamento essenzialmente logico, perchè egli nega il non essere, non solo come il vuoto nello spazio, ma anche come il divenire nella successione temporale, che deve concepirsi non in senso concreto e spaziale, ma logico e razionale. In nome dell'esigenza dell'identità, legge essenziale del pensiero, Parmenide condanna ogni forma di divenire e di tempo: siccome il divenire implicherebbe il passaggio dal non essere all'essere, cioè da A a B, ossia a non A, in virtù di quell'esigenza, ogni mutamento deve respingersi come un'illusione. E col divenire

è condannato il tempo, perchè il vero essere è fuori della successione temporale che, nel passato e nel futuro, implica il non essere. Tutto si riduce all'*ora*, a un presente immutabile. Il mondo fenomenico, cioè il mondo dell'esperienza, è ridotto a una parvenza illusoria che nasconde la natura dell'unica realtà vera, una, eterna, immutabile.

In tal modo sembra raggiunta una concezione rigorosamente razionale del reale, e paiono eliminati i problemi insolubili suscitati dai concetti del divenire e del mutamento, del tempo e del movimento, dai rapporti tra l'unità e la molteplicità. Ma un problema più grave ancora si presenta, ed è quello che, per altri motivi, è prodotto dal meccanismo svolto fino alle ultime conseguenze: come si spiega l'illusione per cui la realtà una, eterna ed immutabile, assume l'aspetto di un divenire molteplice e mutevole? L'illusione, in quanto tale,

presuppone un soggetto che si illude: come in una realtà rigorosamente una e razionale, può trovare posto questo soggetto che, appunto illudendosi, distrugge completamente l'unità sostenuta dalla concezione parmenidea? Come ogni forma di monismo, questa urta e si spezza contro la necessità di presupporre un soggetto della conoscenza, rispetto al quale soltanto ha senso la posizione di un oggetto. Anche qui, come nel dualismo, si vede che il soggetto è il *prius* di ogni affermazione della realtà e che perciò da esso è impossibile uscire: infatti, la stessa esigenza logica dell'identità si riduce a una necessità del pensiero del soggetto conoscente; anche la riduzione di questo all'oggetto, deriva da una affermazione del primo.

III. – Al monismo rigidamente razionale di Parmenide si contrappone quello mistico di Plotino;

mentre il primo condanna come illusione, senza tentare di spiegarlo, il mondo fenomenico dell'esperienza, il secondo si sforza di mostrare che esso deriva dal primo principio.

Anche nel sistema di Plotino il primo principio è il concetto dell'Uno; infatti, ogni molteplicità presuppone l'unità; se esistono i molti, occorre che prima di essi esista l'Uno, poichè quando si parla di un molteplice, si parla di una pluralità dell'Uno (*Enneadi*, V, 3, 12: 509; V, 6, 3: 535; VI, 6, 13: 683); senza l'Unità non sarebbero gli esseri (VI, 9, 1). L'Uno è al disopra di ogni cosa (V, 4, 2: 518), anche dell'essere e dell'essenza, perchè l'essere contiene sempre una molteplicità (VI, 2, 17: 610; III, 8, 10: 352; V, 2, 1: 494; V, 4, 1: 516; ivi, 2: 518; V, 5, 11: 530; VI, 7, 16: 709; VI, 9, 2: 758). È superiore anche all'intelletto, perchè questo implica almeno la dualità di pensante e di

pensato (III, 8, 8: 350; V, 1, 4: 485; V, 3, 10: 506; V, 3, 11: 508; VI, 7, 39: 730; VI, 9, 3: 760; ivi, 5: 763; ivi, 6: 764). Dell'Uno può parlarsi soltanto per mezzo di negazione (VI, 8, 11: 745), perchè nessun predicato può convenientemente essergli attribuito: possiamo dire che è, non ciò che è; possiamo dire: non è questo, non affermarne qualche cosa. Insomma l'Uno è ineffabile, di esso non esiste nè nome, nè discorso, nè conoscenza; siccome è superiore al pensiero, chi lo vuole contemplare deve spogliarsi di ogni elemento di pensiero (V, 3, 13: 510; ivi, 14: 511; V, 5, 6: 525; V, 4, 1: 516). Qui è chiaro il contrasto col razionalismo Parmenideo, che attribuisce al pensiero appunto l'ufficio di cogliere la vera realtà, l'Uno; per Plotino invece, come per il misticismo in generale, la realtà suprema trascende ogni pensiero e ogni parola.

L'Uno è considerato come il Bene in sè; ma non si può dire che sia buono, perchè è superiore a tale qualificazione; e può considerarsi come il Bene soltanto quando è posto in rapporto con ciò che ne dipende e ne ha bisogno (II, 9, 1: 199; V, 3, 11: 508; V, 5, 9: 528; ivi, 13: 532; VI, 7, 41: 733; VI, 9, 6: 764; ivi, 765). Così l'Uno, il Bene è chiamato il principio o la causa, il fine dell'essere e di ogni cosa (I, 8, 2: 72; III, 8, 8: 351; V, 5, 11: 530; ivi, 13: 532), la causa suprema e più vera che contiene insieme in sè tutte le cause che da esso debbono provenire (VI, 8, 18: 753), la prima forza da cui tutto deriva (III, 8, 10: 351; V, 3, 16: 513; V, 4, 1: 517; ivi, 2: 518; V, 5, 10: 529; VI, 7, 32: 723; VI, 9, 5: 763). Ma l'attività di cui si parla non è un predicato che si possa attribuire all'Uno, bensì attività pura, senza sostrato (VI, 8, 16: 751; ivi, 20: 574); d'altra parte, il termine *principio* non

può propriamente essergli riferito (VI, 8, 8: 742), e l'espressione *causa* designa piuttosto ciò che riguarda gli esseri inferiori che la natura dell'Uno (VI, 9, 3: 761).

Essendo forza, l'Uno genera in modo necessario, senza riflessione, senza volontà: tutto ciò che ha in sè qualche perfezione genera altro; l'Uno non poteva rimanere chiuso in sè, sterile, quasi dominato dall'invidia, ma doveva diffondere ovunque i suoi doni, non permettendo che nulla rimanesse privo della sua potenza (IV, 8, 6: 474; V, 4, 1: 517): ma non si deve pensare a una genesi temporale, bensì a un rapporto di causalità e di ordine. Come ogni essere perfetto produce qualche cosa che è la sua immagine, così l'Uno genera eternamente senza che si possa dire che si trova nelle cose che ne provengono (V, 1, 6: 487; VI, 9, 5: 763); nello stesso modo che dal so-

le fluisce la luce (V, 1, 6: 487; V, 3, 12: 510; ivi, 15: 512), dalla radice deriva la pianta (III, 3, 7: 277), ogni cosa esce dall'Uno, che rimane perennemente in sè. Il rapporto del generante col generato è quello dell'immanenza della causa nell'effetto, non del tutto alla parte.

Tutto ciò che deriva da altro è meno perfetto del suo generatore, talchè dal massimo della perfezione si viene gradatamente scendendo, in modo da arrivare alle tenebre, partendo dalla luce primitiva (III, 8, 5: 346 347; V, 3, 16: 513; V, 8, 1: 542; VI, 7, 9: 702; ivi, 17: 710). Ciò che deriva direttamente dall'Uno è l'Intelletto (il *nous*), che, come abbiamo visto, contiene almeno la dualità di pensante e di pensato, di soggetto e di oggetto; ma l'Intelletto esiste in quanto pensa l'essere e questo esiste perchè, essendo pensato, fa esistere e pensare l'Intelletto; così in questo il pen-

sante e il pensato, l'intelligente e l'intelligibile, il pensiero e l'essere formano una cosa sola (I, 8, 2: 73; V, 1, 4: 485; V, 3, 5: 500 501; V, 4, 2: 518; V, 9, 8: 561; VI, 2, 8: 602).

L'Intelletto che procede dall'Uno, deve essere meno perfetto di questo e perciò molteplice, cioè uno e molteplice insieme (V, 4, 1: 517; ivi, 2, 518); e, d'altra parte, la contemplazione richiede un oggetto molteplice (V, 3, 10: 506). Così si giunge alla concezione di un mondo intelligibile, del mondo delle idee, delle forme intelligibili; ogni forma è un intelletto, e l'Intelletto nella sua totalità, è in tutte le forme; ogni forma particolare è un intelletto particolare (IV, 8, 3: 471; V, 9, 8: 561; VI, 2, 22: 615; VI, 6, 15: 686; VI, 7, 8: 700; VI, 7, 17: 710). In tal modo il mondo delle Idee è inteso come un mondo di energie intellettuali, di realtà pensanti incluse nell'Intelletto: fra l'Intelletto totale

e quelli particolari esiste il rapporto che è fra il genere e le specie, fra la scienza universale e le particolari, fra una di queste e le proposizioni che la costituiscono: il genere contiene in potenze le specie e ognuna di esse implica tutte le altre e il genere (VI, 2, 20: 612).

Le idee del mondo intelligibile sono, rispetto a quello sensibile, i modelli di quanto in questo possiede una forma: il mondo intelligibile, considerato nella sua totalità, è la causa, l'archetipo, il paradigma di quello sensibile (V, 9, 5: 559; III, 2, 1: 255; V, 9, 9: 562). Il mondo intelligibile è una realtà indivisa, in cui non esiste contrasto fra unità e molteplicità, fra il tutto e le parti, perchè ivi, in ogni cosa, si esprime e si manifesta il tutto e questo e ogni parte sono in ogni singola parte, sebbene ciascuna conservi la propria individualità (III, 2, 1: 255; V, 8, 4: 545; VI, 9, 5: 762). In tal

modo lo spazio è sostituito dalla proprietà delle idee di essere una nell'altra, il tempo è rappresentato dall'eternità, perchè l'Intelletto vive soltanto nel presente e abbraccia insieme ogni cosa con un atto solo (V, 9, 10: 562; V, 1, 4: 485); perciò l'Intelletto ha una conoscenza intuitiva che si distingue radicalmente da quella discorsiva dell'anima, che passa da una cosa all'altra, mentre il primo intuisce tutto nello stesso punto (I, 8, 2: 72-73; V, 1, 4: 485).

L'Intelletto a sua volta produce, con la stessa necessità con cui è generato dall'Uno, l'Anima universale, che gli è inferiore; e la produce senza mutazione, ed essa è eterna, come il suo generatore (V, 1, 7: 489; V, 2, 1: 494; V, 8, 12: 554).

L'Anima costituisce un anello intermedio fra il mondo intelligibile, indiviso, e quello sensibile, in cui regna la divisione; da una parte, in quanto

proviene dall'Intelletto, è la luce che ne deriva, è una ragione che ha per essenza il ragionare, si riempie dell'Intelletto e ne partecipa; dall'altra, essa genera il mondo sensibile. Con l'Anima universale hanno termine le cose divine (V, 1, 7; 489). Come l'Intelletto, pure rimanendo uno, forma la molteplicità del mondo intelligibile, l'Anima universale rinchiusa in sé quelle individuali, distinte, ma non separate, che così formano una sola anima (v. in generale IV, 9). L'Anima universale, infatti, sebbene indivisibile per se stessa, si divide rispetto ai corpi cui si collega, i quali hanno la proprietà essenziale della divisibilità assoluta; quindi la divisione è il carattere proprio del corpo e non dell'anima (I, 1, 8: 5; III, 9, 1: 357; IV, 1, 1: 360; IV, 2, 1: 363). Però, pur non essendo propriamente divise, le anime tendono a introdurre un principio di separazione (IV, 3, 5: 375).

L'Anima universale genera il tempo, ma non è in esso; e lo stesso può dirsi di quelle particolari, che, al pari della prima, sono eterne ed hanno nel tempo soltanto le loro passioni e produzioni (IV, 4, 15: 408).

Sotto la serie delle realtà divine, di cui l'Anima costituisce l'ultimo termine, si trova il mondo sensibile, il mondo dei corpi, che presenta caratteri opposti a quelli delle prime; è la sfera delle nascite e delle distruzioni, del perenne divenire, in cui ogni cosa scorre e mai è veramente (IV, 7, 8: 462; ivi, 3: 458: VI, 5, 2: 661): in esso alla unità nella molteplicità e alla reciproca compenetrazione, all'armonia del mondo superiore, si sostituiscono la molteplicità distinta, la divisione, le lotte e i contrasti; in questo regno del divenire, in cui si intrecciano la ragione e la necessità, invece dell'eternità appare il tempo, che è una copia del-

la prima e in cui il divenire si svolge (III, 2, 2: 255-256; III, 7: 325-339). Il principio della genesi è la materia che costituisce il sostrato universale dei corpi; infatti, dice Plotino riprendendo il pensiero di Aristotele, da una parte essi si trasformano continuamente senza distruggersi, perchè una sostanza non può passare nel non-essere, e dall'altra, non possono derivare dal nulla; quindi il cambiamento, che è il passaggio da una forma all'altra, presuppone un sostrato permanente che riceve la forma della cosa generata e perde quella della cosa distrutta. Inoltre, ogni corpo è composto di materia e di forma; questa ne costituisce la qualità, quella il soggetto indeterminato, perchè privo di forma (I, 8, 4: 74; II, 4, 6: 162). La materia, essendo priva di forma, non può possedere alcuna proprietà, nemmeno la grandezza e la figura; è incorporea (perchè il corpo implica, ol-

tre alla materia, la forma), è il vero non essere, il non essere in atto, la semplice aspirazione all'essere, che mostra sempre i contrari in sè e mente in tutto quello che annuncia di essere; appare ogni cosa e nulla possiede. La materia è la privazione, l'indefinito stesso, la pura possibilità dell'essere, perchè è ogni cosa in potenza e non una cosa determinata (II, 4, 8: 163; III, 6, 7: 310; II, 4, 15-16: 168-169; II, 5, 5: 175). Anzi, la materia è il male: infatti, se questo consiste nella privazione del bene, la materia, in quanto assoluta privazione, è il male assoluto; e per ciò gli attributi che formano l'essenza del male (la mancanza di misura, di determinatezza, di forma, di limite, la mutabilità perenne, la passività) sono appunto quelli della materia, che è il male primo e originario (III, 2, 5: 259; I, 8, 3: 73-74; ivi, 5: 75; ivi, 14: 82). Pure, anch'essa deve esistere in mo-

do necessario, perchè la stessa necessità per cui il processo di generazione che parte dall'Uno va diminuendo continuamente e gradatamente di perfezione, deve portare a un ultimo estremo in cui la natura generata è incapace di più generare, in cui il bene è trasformato in male (I, 8, 7: 77). La materia è una produzione dell'Anima. Ma come avviene tale produzione, cioè come si genera il mondo sensibile? La stessa legge che determina la derivazione dell'inferiore dal superiore, fa sì che l'Anima debba produrre il corpo; infatti, se questo non esistesse, quella non potrebbe procedere, perchè il corpo è la sede del suo sviluppo e quindi deve essere generato. L'anima irraggiò come una grande fiamma e alle estremità ultime del fuoco apparve un'ombra, la materia; e l'Anima le diede una forma, perchè ciò che le era prossimo non poteva essere privo di ragione (IV,

3, 9: 379).

Così sorse il mondo sensibile, senza riflessione e senza volontà, in modo necessario (II, 9, 3: 201; ivi, 8: 206; III, 2, 2: 255; ivi, 3: 256; IV, 3, 10: 380); e siccome tale necessità si presenta sempre esso non ha nè principio, nè fine (II, 1, 4: 99; II, 9, 3: 201; IV, 3, 9: 378-379). Da ciò risulta che il mondo sensibile non è la materia, ma la materia che ha ricevuto una forma dall'Anima; infatti, il corpo è la materia e la ragione (*logos*) che vi è presente, e questa ragione o forma possiede tutte le qualità ed è la produttrice del corpo (II, 6, 2: 181; II, 7, 3: 186): ora, le ragioni si trovano nell'Anima, perchè essa è la loro sintesi; sono l'atto dell'Anima che agisce secondo la sua essenza, la quale è la potenza delle ragioni (II, 4, 12: 166; VI, 2, 5: 599; III, 2, 18: 271; III, 3, 1: 271). Queste costituiscono anche l'essenza delle

cose e, in quanto dànno una forma alla materia, le loro cause produttrici; perciò anche nel mondo sensibile, si rispecchia quello intelligibile, che è il modello, di cui l'altro è una copia (VI, 3, 15: 630; VI, 4, 2: 645).

Come molti mistici, Plotino tende ad assorbire il pensiero e lo spirito individuale nella realtà assoluta, super-individuale, pure mostrando che questa non è fuori, ma entro l'individuo stesso, il quale, mentre deriva per necessità dalla prima, vi rimane sempre incluso. Con tutti i mistici, Plotino afferma che la realtà suprema trascende ogni limite dell'umano pensiero e dell'umano discorso, che è impensabile e ineffabile; ma in ciò egli, come il misticismo in generale, si dibatte continuamente in una contraddizione insanabile, perchè, mentre dichiara che dell'Uno può parlarsi soltanto negativamente, che nessuna qualificazione del

pensiero può essergli applicata, deve pure pensarla e parlarne; ossia mentre quelle determinazioni del pensiero e del linguaggio sono per loro natura incapaci di esprimere la vera realtà, è impossibile a chi voglia trattare di questa non valersi di quelle. Ma allora, quale valore può conservare tutto ciò che il mistico afferma, se ogni affermazione si riduce a determinazioni del pensiero, a espressioni del linguaggio? E infatti Plotino deve, quando tratta dell'Uno, lottare continuamente con sè stesso: ad ogni affermazione sulla natura di esso, egli fa seguire una restrizione o una limitazione, talchè si dovrebbe concludere che l'Uno è al fine della ricerca altrettanto ignoto quanto al principio. Anzi, se la suprema realtà è superiore all'essere, come si può dire che esista? Infatti non gli si nega soltanto l'esistenza empirica, l'esistenza di fatto, ma l'essere in generale: se, quin-

di, l'Uno non è in alcun modo, come può essere accettato?

In ultimo, il misticismo plotiniano, come ogni forma di pensiero mistico, non vuole convincersi che di una realtà che trascende il pensiero e il linguaggio umani, nulla può dirsi, che essa può essere soltanto oggetto di intuizione o di sentimento, non di ricerca filosofica, che può essere vissuta e sperimentata, non pensata in alcun modo, e che perciò, quando il mistico non vuole limitarsi all'esperienza ineffabile dell'Assoluto, ma pretende di esporla ad altri e di giustificarla, cade in contraddizione, perchè per necessità deve valersi di mezzi che, per definizione, sono completamente eterogenei all'oggetto cui vengono riferiti. Il misticismo deve restringersi alla sfera dell'esperienza individuale, ma quando pretende di giustificarsi razionalmente e di costruirsi come teoria filoso-

fica, si distrugge, perchè afferma nel procedimento razionale con cui raggiunge le sue conclusioni ciò che, all'inizio della ricerca, aveva condannato e respinto.

Se, sotto questo rispetto, la filosofia di Plotino divide il destino del misticismo, partecipa a quello del monismo quando tenta di derivare il mondo della molteplicità e della mutazione, il mondo dell'esperienza, insomma, da un principio uno e identico. Infatti, come è pensabile il passaggio dall'Uno alla dualità dell'Intelletto? Come, in generale, si può comprendere che dall'unità provenga la molteplicità? Quando Plotino (valendosi della tesi platonica che pone nella bontà essenziale del Demiurgo, la ragione ultima della formazione del mondo) cerca di spiegare tale passaggio dicendo che ogni essere che possiede qualche perfezione genera qualche altra cosa inferiore a

sè e che quindi la suprema realtà doveva produrre un'altra natura, perchè altrimenti, se fosse rimasta chiusa in sè, se non avesse diffuso in ogni essere i proprî doni avrebbe agito per invidia, non s'accorge che gli esempî che può addurre, essendo presi tutti alla sfera dell'esperienza finita, nulla possono dire di quanto riguarda l'Uno, che non ha senso parlare d'invidia a proposito di ciò, che per ipotesi, è al di là del pensiero e della volontà, perchè per invidiare occorre avere coscienza di sè e di altri; e che infine, non si vede come l'Uno avrebbe potuto essere invidioso di ciò che, prima del passaggio dall'unità alla molteplicità, non era ancora. Per chiarire tale passaggio, Plotino parla del fulgore che fluisce dal sole, della pianta che deriva dalla radice, sebbene il generante rimanga immanente nel generato; ma le immagini, per quanto poetiche ed efficaci, non sono

argomenti razionali, e la difficoltà di mostrare come e perchè il passaggio si compia, resta senza soluzione.

Anzi, anche se si sorvola su di essa, rimane sempre incomprensibile come l'Uno sia insieme sè stesso e il molteplice, come sia in sè e in altro; le critiche dell'antico eleatismo contro ogni tentativo di conciliare l'unità e la molteplicità e quelle che venivano sollevate contro la interpretazione immanentistica delle idee platoniche (che, per essere partecipate dalle cose sensibili, avrebbero dovuto dividersi da sè stesse: v. *Filebo*) si rivolgono contro la concezione plotiniana, senza che essa possa trovare una risposta soddisfacente. Più oscura che mai è la derivazione della materia dalla realtà suprema, cioè del male dal Bene assoluto: anche a questo proposito Plotino ricorre ad immagini, non a dimostrazioni, e parla di un

indebolimento progressivo della luce che finisce nelle tenebre; ma tutto ciò nulla prova. Anche l'immagine è difettosa, perchè le tenebre non derivano dalla luce, ma sono lo sfondo illuminato da questa; ma, anche prescindendo da ciò, si ha sempre diritto di rilevare che nel sistema di Plotino, come in ogni concezione monistica, che pretende di fare provenire anche il male dal primo principio, tale transizione è inesplicabile, perchè è impossibile vedere come e perchè dall'Assoluto, inteso come Bene e perfezione, possa in qualche modo derivare il suo opposto.

Effettivamente, Plotino parte dall'esistenza del molteplice, per trovare che essa ha un fondamento nell'unità semplice; ma fra due termini di tal natura la conciliazione è impossibile: se il punto di partenza è veramente il molteplice, non si può giungere a un'unità che sia tale oggettiva-

mente e non soltanto rispetto a un soggetto; se, chiudendo gli occhi sulla incomprendibilità dell'ascensione, si presume di avere raggiunto la suprema unità, non esiste una via che permetta di ridiscendere a quel molteplice dal quale era stata iniziata la ricerca.

Ma quale diritto si ha poi di affermare non soltanto la realtà oggettiva di un *quid* superiore e anteriore al pensiero del soggetto, ma anche la derivazione di questo da quello? In ultimo, la realtà dell'Uno è posta dal pensiero (almeno quando si pretende offrirne una giustificazione filosofica), il quale è la condizione di ogni possibile affermazione di realtà e perciò non può mai essere ridotto ad altro; l'Uno, come ogni preteso principio primo dell'essere, si fonda sul pensiero e lo presuppone; e perciò non è permesso ridurre il pensiero a una realtà che lo trascenda, il sogget-

to a un oggetto che lo preceda, perchè nulla può trovarsi che non implichi il pensiero del soggetto.

IV. – Il monismo di B. Spinoza contiene una fusione di motivi mistici e logici, perchè è mistico nella ispirazione e nei moventi della costruzione, rigidamente logico nel procedimento. Tutte le varie fasi di sviluppo della filosofia spinoziana sono dominate dal pensiero centrale del *Trattato breve*: il vero fine della vita è il conseguimento dell'amore intellettuale di Dio, concepito in senso panteistico e mistico come l'essenza unitaria e infinita dell'universo: nello stesso modo che Dio comprende in sè tutte le cose, la conoscenza che l'uomo deve possederne per poterlo amare intellettualmente deve includere quella di tutte le cose. Qual'è l'operazione del pensiero con cui si ottiene tale conoscenza? Per risolvere questo problema, lo Spinoza si vale del procedimento

deduttivo geometrico del Descartes, che gli permette di dedurre tutte le cose dal concetto fondamentale di Dio: in tal modo il razionalismo logico è impiegato come lo strumento naturale del panteismo mistico⁶.

Come punto iniziale della ricerca, lo Spinoza adotta la definizione cartesiana di sostanza, liberandola dalle ambiguità con cui il Descartes riusciva ad applicarla insieme, sebbene in sensi diversi, a Dio e alle creature: «per sostanza intendo ciò che è in sè e si pensa per sè; cioè ciò, il cui concetto non abbisogna del concetto di un'altra cosa, dal quale debba essere formato» (*Ethica*, I, def. III). Da ciò segue che la sostanza non può essere prodotta da altro (I, prop. VI, cor.) e quindi che è causa di sè stessa (*causa sui*), os-

⁶WINDELBAND, *Gesch. d. neueren Philosophie*³ (1904), I, p. 206 sgg.

sia che la sua natura non può pensarsi se non come esistente (I, pr. VII; def. I). Da ciò appare che la sostanza è l'incondizionato, ciò che nulla presuppone e che è il presupposto di ogni essere, e insieme l'essere assolutamente necessario, causa prima di sè e di ogni altro essere. La sostanza è necessariamente infinita, perchè se fosse finita, sarebbe limitata da un'altra da cui dipenderebbe (I, pr. VIII); e quindi è unica (prop. XIV, cor. I). Ora, la sostanza è Dio, perchè questo è (I, def. VI) l'essere assolutamente infinito, cioè la sostanza che è costituita da infiniti attributi, ciascuno dei quali ne esprime l'essenza eterna ed infinita; e attributo è ciò che l'intelletto scorge nella sostanza come costituente la sua essenza (I, def. VI e def. IV). Dio quindi è unico e esiste necessariamente, perchè, essendo sostanza, la sua essenza ne implica l'esistenza (I, pr. XI). Tutto ciò

che è, è in Dio, senza il quale nulla può essere e nulla può pensarsi: infatti, nulla esiste salvo ciò che è in sè o la sostanza, e ciò che è in altro, ossia i modi (le affezioni della sostanza, vale a dire ciò, che è in altro, grazie al quale è concepito: I, def. V; invece gli attributi divini costituiscono Dio: *Deus sive omnia Dei attributa*: I, pr. XIX): non potendo i modi essere o pensarsi senza la sostanza, possono essere solamente nella natura divina e venir pensati solamente per mezzo suo (I, XV).

È chiaro quindi che tutte le cose sono in Dio, che nulla esiste fuori di esso, che è la loro causa immanente (I, def. XVIII). Per la necessità della natura divina debbono derivarne infinite cose in modi infiniti; infatti, l'intelletto, dalla definizione di una cosa qualsiasi, deduce più proprietà, che risultano necessariamente dalla stessa essenza della cosa; e tali proprietà sono tanto più numero-

se, quanto maggiore è la realtà della cosa espressa dalla definizione. Siccome la natura divina possiede infiniti attributi, ciascuno dei quali ne esprime nel suo genere l'essenza infinita, da essa debbono derivare necessariamente cose infinite in modi infiniti (I, pr. XVI).

Ma la derivazione delle cose finite, o modi, dalla sostanza infinita non è un processo che si svolge nel tempo, perchè nell'eternità non esiste nè il *quando*, nè il *prima*, nè il *poi* (I, pr. XXXIII, sc. II). Propriamente il tempo è una pura maniera di pensare (*merus modus cogitandi*) ossia un ente di ragione che serve a dare una spiegazione della durata (*Cogitata metaphysica*, p. I, cap. IV, 3). Questa è l'indefinita continuazione dell'esistenza (*Eth.* I, def. V) con cui pensiamo l'esistenza delle cose create, dalla quale può distinguersi soltanto mentalmente (*Cog. met.*, ivi. 2).

Le cose derivano da Dio senza uscirne, per la sola necessità della sua natura; così dalla natura del triangolo segue che la somma degli angoli di un triangolo è uguale a due retti (I, pr. XVII, sc.); quindi, siccome si dice libera la causa che agisce soltanto per necessità intima (I. def. VII), Dio è la sola causa libera (I, pr. XVII); del pari è la causa prima in senso assoluto e la causa efficiente di ogni cosa (I, pr. XVI, cor. I e cor. III); ed è causa efficiente non soltanto dell'esistenza, ma anche dell'essenza delle cose, perchè altrimenti si potrebbe pensare tale essenza indipendentemente da Dio (I, pr. XXV). Questi non può concepirsi come un essere personale, e perciò non ha propriamente nè intelligenza, nè volontà (I, pr. XXXII e corollari) e perciò non agisce per il conseguimento di fini, in vista del bene: esso opera soltanto come causa efficiente e necessaria, e perciò tutte

le cose, derivando da lui, sono necessarie e perfette, perchè provengono necessariamente da una natura perfettissima. Chi chiede come da essa derivino tutte le imperfezioni che si incontrano nella natura (come la deformità delle cose, il male, il peccato, ecc.) non pensa che la perfezione delle cose deve valutarsi secondo la loro natura e potenza e che non si può dire che una cosa sia più o meno perfetta, secondo che diletta o ripugna ai sensi degli uomini, o giova più o meno alla natura umana (I, pr. XXIX, fr. XXXIII e Appendice).

Dio o la sostanza è identico alla natura, in quanto naturante (*natura naturans*), cioè come causa libera; la *natura naturata* invece comprende tutto ciò che deriva necessariamente dalla natura divina, ossia tutti i modi degli attributi divini, in quanto si considerano come cose che sono in

Dio e che senza di lui non possono nè essere, nè pensarsi (I, pr. XXIX, sc. I): in altri termini, le cose particolari sono soltanto affezioni o modi che esprimono gli attributi divini (I, pr. XXV, cor.).

Il concetto di sostanza, quale è inteso dallo Spinoza, è, come si vede, molto complesso: esso designa non soltanto l'essenza una, infinita, necessaria, eterna (I, pr. XIX),⁷ che è immanente a tutte le cose, ma anche l'essere assolutamente primo e incondizionato, dal quale derivano tutti gli esseri finiti che ne sono i modi per una necessità logica, pari, o a dir meglio identica a quella per

⁷Secondo la def. VIII, per eternità s'intende la stessa esistenza, in quanto è pensata derivare dalla sola definizione della cosa eterna; tale esistenza non può spiegarsi per mezzo del tempo o della durata, anche se si intende questa senza principio e senza fine.

cui dal principio deriva la conseguenza che vi è inclusa.

Quindi per lo Spinoza, Dio o la sostanza è causa immanente delle cose, ma nel senso che è la ragione del loro essere; in altri termini, egli identifica il concetto di causa con quello di ragione, talchè il processo di derivazione logica si identifica con quello di produzione ontologica; in tal modo al procedimento deduttivo per cui si mostra la derivazione degli esseri finiti da Dio corrisponde la loro produzione reale, come determinazione della sostanza divina. Sotto questo rispetto, la sostanza, come causa immanente, può considerarsi come l'ordine necessario dell'essere.

Fra gl'infiniti attributi, tutti infiniti nel loro genere, che costituiscono la sostanza o Dio, due soltanto ci sono noti, ambedue infiniti, il pensiero e l'estensione (I, def. III, Spiegazione; II, pr. I e II);

la sostanza pensante e quella estesa sono una sola e identica sostanza, considerata ora sotto un attributo, ora sotto l'altro (II, pr. VII, sc.). Ai due attributi corrispondono due classi di modi, i modi del pensiero o le idee e i corpi, che sono le uniche cose singole che noi conosciamo (II, ass. V); perciò, un modo dell'estensione (o un corpo) e la sua idea, sono la stessa cosa, espressa diversamente (II, pr. VII, sc.).

L'uomo è costituito dall'anima e dal corpo (II, pr. XIII, cor.); ma l'anima non è altro che l'idea di un corpo reale (II, pr. XI) e il corpo (ossia un certo modo reale della estensione) non è altro che l'oggetto di un'idea. Ciò che vale per l'uomo, si applica a tutti gli esseri, che tutti, sebbene in modi diversi, sono animati (II, pr. XIII, sc.). Infatti, tutti esprimono in due aspetti diversi la stessa sostanza divina. Per conseguenza «l'ordine e la

connessione delle idee è lo stesso dell'ordine e della connessione delle cose» (*Ordo et connexio, idearum idem est, ac ordo et connexio rerum*).

Sia che consideriamo la natura sotto l'attributo del pensiero, sia che la consideriamo sotto quello dell'estensione, troveremo lo stesso ordine, cioè la stessa connessione di cause: in altri termini, troveremo le stesse cose che si seguono reciprocamente (II, pr. VII e sc.).

Questo principio, applicato all'uomo, significa che l'ordine delle azioni e passioni del nostro corpo è per natura contemporaneo a quello delle azioni e passioni dell'anima. Infatti, quelle che ci appaiono due serie che si svolgono con perfetta corrispondenza, sono effettivamente una serie unica (III, pr. II, sc.).

Delle cose finite, cioè dei modi, non può dirsi come della sostanza infinita, che la loro essenza

ne involge l'esistenza (I, pr. XXIV); ma, se non sono necessarie in questo senso, sono però dominate da una legge causale necessaria che esclude ogni contingenza, perchè tutto in natura è determinato dalla necessità della sostanza divina ad esistere e ad agire in un certo modo (I, pr. XXIX, pr. XXXIII). Ogni cosa singola, ossia finita è determinata ad essere e ad agire da un'altra causa, pure singola e finita, e così all'infinito (I, pr. XXVIII). Per conseguenza, sia i modi del pensiero o idee, che quelli dell'estensione, o corpi, sottostanno al dominio di tale necessità causale. Ora siccome i modi di ogni attributo hanno per causa Dio, in quanto esso è considerato esclusivamente sotto l'attributo di cui sono modi (II, pr. VI), un modo del pensiero può essere causato soltanto da un altro modo del pensiero, e uno dell'estensione, soltanto da un altro modo

dell'estensione; ogni cosa singola trova la sua causa esclusivamente in una cosa dello stesso genere. Un'idea non può essere causa che di un'altra idea, un movimento non può produrre se non un movimento; nè il corpo può determinare lo spirito a pensare, nè questo può essere causa di un movimento del corpo. E, siccome il pensiero e l'estensione non sono altro che attributi della stessa sostanza, si tratta sempre dello stesso ordine causale, considerato ora sotto un attributo, ora sotto l'altro (III, pr. II e sc.).

In tal modo vengono eliminate le difficoltà del dualismo e dell'occasionalismo; non v'è più ragione di parlare nè dell'influsso reciproco di due sostanze eterogenee, nè di un'azione divina incomprendibile; si tratta di un'unica realtà in sè identica, che si esprime in due serie diverse di modi, mentali e corporei, ciascuna delle quali deve es-

sere spiegata per sè stessa, senza che si ricorra all'altra. Ma insieme lo spirito perde completamente la propria unità intima e si riduce a un fascio di idee: l'*io penso* personale, punto di partenza della ricerca cartesiana, si risolve in una serie di rappresentazioni, puri modi dell'unica sostanza divina. Ma un problema si presenta; se tutte le cose finite sono soltanto modi derivanti necessariamente dall'unica vera realtà sostanziale, se sono in Dio e non mai escono da lui, come sorge la credenza nella loro natura individuale? soprattutto, come si spiega la convinzione che il soggetto ha di essere una persona?

A questo problema, che costituisce l'eterno scoglio delle concezioni monistiche, lo Spinoza cerca di rispondere con la sua teoria della conoscenza, in cui distingue due generi principali del conoscere, l'immaginazione, fondata sul senso e,

l'intelletto (*De intellectus emendatione*, 84 sgg.). Infatti, è per le finzioni e gli errori derivanti dalla conoscenza sensibile che si attribuisce alle cose finite un'esistenza propria, indipendente dalla sostanza divina (*Eth.*, II, pr. X, sc. II). L'immaginazione, che comprende le sensazioni, le immagini mnemoniche e i concetti astratti e che presenta soltanto idee inadeguate e confuse, ci offre le cose come una molteplicità di individui contingenti; l'intelletto, che ci arreca idee vere e adeguate, si suddivide nella ragione o conoscenza discorsiva, e nell'intuizione, o conoscenza intuitiva. La ragione procede per mezzo di nozioni comuni delle cose e delle loro proprietà (come l'estensione e il movimento rispetto ai corpi che appartengono a tutti gli esseri corporei, e che si trovano ugualmente nel tutto e nella parte): l'intuizione procede dall'idea adeguata dell'essenza di certi attributi

divini alla cognizione adeguata della essenza delle cose, non con un processo di deduzione discorsiva, ma con una visione immediata per cui scorge che la seconda deriva dalla prima (II, pr. XL, sc.; ppr. XXXVIII, XXXIX). Soltanto l'immaginazione è causa del falso, la conoscenza intellettuale è necessariamente vera (II, pr. XLI); per sua natura, la ragione contempla le cose non come contingenti, ma come necessarie; ora la necessità delle cose è la stessa necessità dell'eterna natura divina, e perciò, per sua natura, la ragione conosce le cose sotto l'aspetto dell'eternità (II, pr. XLII e cor. II) e quanto più la mente conosce tutte le cose come necessarie e determinate da un infinito nesso di cause (che si fonda in Dio) ad esistere e ad agire, cioè come modi necessari di Dio, tanto meno subisce il dominio delle passioni (V. pr. VI). Siccome le cose singole realmente

esistenti non possono pensarsi senza Dio, che ne è la causa, l'idea di un corpo o di un essere individuale qualsiasi implica necessariamente l'eterna ed infinita essenza divina (II, pr. XLV); perciò, quanto più comprendiamo con l'intelletto le cose singole, tanto più comprendiamo Dio, e lo sforzo supremo della mente e la suprema virtù consistono nel conoscere le cose e quindi Dio, intuitivamente. Da questa conoscenza nasce la maggiore soddisfazione intima dell'anima (*acquiescentia mentis*) che si possa dare (V, pr. XXV-XXVI, XXVII). Perciò dalla conoscenza intuitiva nasce l'amore intellettuale di Dio (V, pr. XX-XII), il quale è il sommo bene e la somma virtù dell'anima (IV, pr. XXVIII), amore che è una parte di quello infinito con cui Dio ama sè stesso e che è identico all'amore con cui egli ama gli uomini: in esso consiste la nostra salvezza, la nostra beati-

tudine, la nostra libertà (V, pr. XXXVI, e sc. e cor).

La concezione spinozistica, che presenta forse la forma più completa del monismo, si contrappone e insieme si avvicina a quelle già esaminate, in quanto da una parte, contro Parmenide, non nega la realtà delle cose finite, in nome di un principio superiore, ma, come Plotino, lo colloca in esse, di cui forma l'essenza immanente; e dall'altra in opposizione all'autore delle *Enneadi*, non intende il principio supremo, come un *quid* che trascende il pensiero, ma afferma, con l'Eleate, che può essere colto soltanto dall'attività razionale dello spirito. Gli esseri finiti non possiedono realtà autonoma, perchè sono pure modificazioni dell'unica sostanza; ma, appunto perchè tali, non sono semplici parvenze, bensì determinazioni dell'essere divino. Tuttavia, anche questa

concezione, se esaminata da vicino, appare insostenibile; soprattutto, non riesce, meglio delle altre forme del monismo, a giustificare l'esistenza di un oggetto esteriore e superiore al soggetto pensante e a ridurre il secondo al primo.

Contro la pretesa dello Spinoza che la sostanza, cioè Dio, esista necessariamente, è più che mai valida l'obiezione kantiana che una volta ammessa una realtà esteriore al soggetto, nulla permette di applicarle quel criterio di necessità che è valido soltanto entro il pensiero; io posso definire la sostanza come ciò che è in sè e si pensa per sè e dire che, essendo incondizionata, esiste necessariamente; ma con ciò ho ottenuto solamente la definizione dell'essere necessario, non la prova della sua realtà. E si noti che, mentre la sostanza deve esistere per sè, cioè indipendentemente dal pensiero, implica un rapporto

necessario con questo, perchè per definirla, lo Spinoza deve aggiungere la determinazione che essa *si pensa per sè (per se concepitur)*: quindi, da una parte è incondizionata e dall'altra è condizionata dal soggetto pensante.

Basterà ricordare di sfuggita che non si comprende come si concili l'infinità degli attributi con l'unità e semplicità della sostanza: gli attributi, dovendo essere concepiti per sè (I, pr. X), debbono essere realmente separati, perchè alle idee adeguate che ne abbiamo deve corrispondere la realtà; e allora, in qual modo possono formare un essere unico, cioè costituire l'unica sostanza? È sempre il problema del rapporto dell'uno col molteplice che riappare, senza che sia possibile risolverlo. E ciò che si dice per gli attributi in generale, si applica anche ai due che sono accessibili alla nostra conoscenza, il pensiero e l'estensio-

ne: per questi poi le difficoltà si moltiplicano. Intanto, non si vede come e perchè debbono considerarsi come costituenti l'essenza della sostanza, dalla quale non sono dedotti: lo Spinoza infatti, si limita a porli, non a giustificarli, sicchè il processo di derivazione razionale dal concetto supremo trova una lacuna che viene colmata soltanto grazie alla constatazione di un dato di fatto. Di più, il pensiero e l'estensione, intesi nel senso cartesiano sia pure come attributi e non come sostanze, appaiono non solamente diversi, ma opposti: allora, come può un'unica sostanza esprimersi in due aspetti che si escludono reciprocamente? come può essere insieme pensiero ed estensione? Quanto poi al primo, non si capisce quale senso si possa dare al pensiero come attributo, cioè come un pensiero non individuale, non pensato da alcun soggetto; perchè quello di cui pos-

siamo parlare è proprio di una mente pensante, cioè di un *io*: e questo basta per respingere la pretesa dello Spinoza di ridurre l'anima a un fascio di idee, come se queste avessero esistenza e significato fuori di un'unità soggettiva. Ma le difficoltà più gravi della concezione spinozistica, come del monismo in generale, appaiono nel passaggio dalla sostanza divina ai suoi modi, dalla natura naturante a quella naturata, dal primo principio eterno e infinito, alle cose individuali, temporali e finite. Per lo Spinoza (I, pr. XVI) tale passaggio avviene grazie alla stessa necessità per cui l'intelletto deriva più proprietà dalla definizione di una cosa; infatti, per lui, il rapporto logico fra principio e conseguenza si identifica con quello reale fra causa ed effetto. Ora, se si conserva il punto di vista realistico che è il suo, non si ha il diritto di compiere tale identificazione, perchè i

due ordini di connessione sono *toto coelo* diversi. Ma vi è una difficoltà più grave; la stessa dimostrazione di cui si serve lo Spinoza, che parla di un intelletto che trae conclusioni da una definizione, mostra che il processo di derivazione logica avviene soltanto entro a un pensiero che deduce, non fuori di questo, nella premessa considerata per sè, fuori di ogni rapporto col soggetto. Anche qui, involontariamente, lo Spinoza deve presupporre, come condizione del passaggio dalla sostanza infinita ai modi finiti, quel soggetto individuale che, viceversa, dovrebbe essere uno dei modi risultanti da tale processo di autodeterminazione della sostanza. E, d'altra parte, se il pensiero individuale fosse effettivamente un puro modo finito della sostanza infinita, come sarebbe capace di pensarla? in altri termini, come sarebbe possibile tutta la costruzione metafisica espo-

sta nell'*Etica*? Se quella tesi fosse vera, la filosofia spinozistica apparirebbe un miracolo inconcepibile.

I modi derivano necessariamente, per un processo extra-temporale, dalla eterna sostanza divina, dalla quale non escono; e la conoscenza intellettuale li vede sotto l'aspetto dell'eternità, come determinazioni necessarie della realtà onnicomprensiva di Dio; la loro indipendenza individuale, al pari della successione e del divenire, è un errore risultante dall'immaginazione. Ma anche qui, come in ogni concezione monistica (come anche nel caso del materialismo meccanicistico, che è soltanto un monismo grossolano e inconsapevole delle premesse dualistiche dalle quali deve partire), si può sollevare l'obiezione: Se il vero reale è uno, e permane nell'eternità, come può darsi ragione delle parvenze di molte-

plicità e di successione che l'esperienza presenta? Se, rispetto al reale, non può parlarsi di individualità distinte, di cambiamento e di divenire, in qual modo essi appaiono? Se tutto è uno, eterno, immutabile, non si vede come sia possibile spiegare anche le sole parvenze della molteplicità, del tempo, del divenire. L'affermazione che sono maniere imperfette, unilaterali di vedere la realtà non spiega nulla, non risolve alcuna difficoltà, perchè si chiede come appunto sia possibile l'errore in un mondo essenzialmente razionale, come possa sorgere la immaginazione coi suoi inganni in una realtà che non esce dalla sostanza perfetta di Dio.

L'errore, la visione unilaterale delle cose, presuppongono un individuo per cui la realtà assume tale aspetto, mentre, d'altra parte, esso dovrebbe appunto essere pensato per l'interpreta-

zione erronea delle cose. Il monismo, per giustificare le proprie concezioni, deve presupporre una coscienza individuale come condizione delle apparenze di molteplicità e di cambiamento che offuscano la visione razionale che penetra nell'intimo della realtà; ma, quella coscienza, che si contrappone al principio uno, è la negazione delle premesse monistiche. Infatti, come è possibile che io sia insieme *io* e il principio uno? Per il fatto stesso che mi affermo come io, nego e distruggo l'unità onnicomprensiva del tutto. Insomma, al pari delle altre forme del monismo, lo spinozismo si dibatte in contraddizioni insanabili, principalmente perchè da una parte vorrebbe porre l'esistenza di un reale indipendente dal soggetto pensante e dall'altra lo deve presupporre; ciò si è visto precedentemente sia esaminando la stessa definizione della sostanza, sia considerando la

giustificazione della identità posta tra il rapporto tra principio e conseguenza e quello tra causa ed effetto, ed è apparso in luce, ancora una volta, nel tentativo di derivare dalla sostanza le cose finite o modi. Ora, il fatto che quella stessa concezione che pretenderebbe di ricavare il soggetto da un principio superiore, lo deve poi ammettere implicitamente, conferma la nostra tesi che esso è la condizione imprescindibile di ogni conoscenza e quindi di ogni posizione di realtà, e che perciò da esso soltanto può derivarsi una plausibile interpretazione del reale.

V. – Il monismo può tentare un ultimo sforzo e cercare di conciliare la sua tesi fondamentale con quella che non ammette che si possa parlare di conoscenza o di realtà indipendentemente da un soggetto pensante. La teoria che dobbiamo ora considerare, quale è esposta dal Varisco (*I mas-*

simi problemi, Milano, 1910; *Conosci te stesso*, Milano 1912) si avvicina altresì alla filosofia dell'esperienza, e specialmente all'aspetto che essa presenta nella filosofia dell'immanenza, in quanto ripone il reale nella totalità dell'esperienza⁸. Il soggetto può conoscere sè stesso, ma co-

⁸Sia per l'esposizione che per la critica di questa teoria (ora ridotte a rapidi cenni) rimando, per più ampie notizie, al mio studio *Il pensiero filosofico di B. Varisco* (estratto dalla «Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi», 1920, vol. I, n. 1). Qui considero gli aspetti più propriamente monistici della concezione del V., trascurando gli accenni alla possibilità (accennata nelle opere citate) che l'Essere non si esaurisca nei concreti, sia non soltanto immanente alle cose, ma un'unità di coscienza che trascende le coscienze singole, cioè sia un Dio personale.

noscendosi, conosce, almeno in forma subconscia, tutto l'Universo; inversamente conoscendo questo, conosce sè stesso. Il fatto risulta di elementi tutti conoscibili; il suo accadere, la sua realtà coincidono con la sua conoscibilità. Propriamente, è reale soltanto la totalità dell'esperienza o l'unità subconscia, nella quale il fatto e la cognizione sono inseparabili. Ma i soggetti sono molteplici, perchè ciascuno, nella sua esplicazione, deve superare le resistenze che gli vengono opposte dagli altri; e così la totalità dei soggetti costituisce un sistema a più centri, perchè ogni soggetto vi occupa la posizione centrale. I diversi centri sono unità primitive di coscienza o meglio di subcoscienza (che si coordinano e si implicano a vicenda), i quali si svolgono, grazie alle loro azioni e reazioni reciproche. Queste unità sono centri di un'attività spontanea, in cui risiede il

principio dell'accadere; ossia da esse derivano i fatti; essendo attività spontanee, tali unità si esplicano o interferiscono perchè formano un sistema. Ogni soggetto include tutta la realtà e questa, in quanto gli è implicita, si riduce al concetto dell'Essere indeterminatissimo; la totalità è implicita in me in quanto io la penso; io non conosco se non determinazioni dell'Essere. Mentre gli altri concetti sono, sebbene non esclusivamente, mie costruzioni, ciò non può dirsi di quello dell'Essere perchè se non lo pensassi, almeno in modo implicito, non sarei spontaneo e non esisterei; pensandolo, io non lo creo, ma riconosco l'Essere implicito in me e in ogni cosa.

Infatti, il soggetto per conoscersi, cioè per essere, deve conoscersi come un essere, ossia come una determinazione dell'Essere; in altri termini, deve conoscersi come uno fra i molti soggetti

che si implicano reciprocamente e che si collegano tutti nell'unità dell'Essere. Il soggetto può essere consapevole di sè solo in quanto ha coscienza di altro e inversamente può avere questa solo in quanto è consapevole di sè; ma l'altro e il sè costituiscono l'unità dell'Essere, il quale perciò è, non soltanto l'unità della totalità, ma anche l'unità di ogni soggetto, ciò che fa di ciascuno un soggetto. Esso è tale in quanto implica gli altri, ossia in quanto implica l'Essere.

Da ciò segue che l'universo è un sistema, che è insieme uno e molteplice; è una molteplicità di unità primitive, solidali tra loro e quindi elementi di una sola unità: più propriamente, esso è la unità di una molteplicità, perchè ogni elemento esiste in quanto esistono gli altri e l'unità totale, e questa esiste, in quanto esistono gli elementi che la costituiscono. Ciò significa che l'universo è

uno, perchè gli elementi singoli sono collegati da relazioni necessarie.

I molti soggetti sono centri di spontaneità; perciò la necessità razionale non si riduce alle accidentalità dei soggetti, che sono variabili, ma all'unità loro, che è l'unità dei fatti: ciascuno implica insieme l'accidentalità e la legge derivante dall'unità. L'unità razionale che domina il pensiero di un soggetto ha per fondamento quella della coscienza soggettiva; ma è altresì il carattere comune a tutte le unità, ad ogni soggetto e ad ogni cosa che può essere oggetto per un soggetto, perchè l'unità della coscienza soggettiva risiede nell'Essere di cui ogni pensiero, ogni soggetto, ogni cosa sono determinazioni: ciò significa che l'unità razionale, la ragione, è immanente a ogni determinazione dell'Essere, cioè a ogni soggetto.

L'Essere deve essere e perciò deve determi-

narsi negli esseri concreti, nei soggetti, da cui deriva l'accadere temporale, non dall'Essere che è fuori del tempo: ma, siccome i soggetti, o i centri di attività spontanea, sono sue determinazioni necessarie, anche l'accadere viene ad avere la sua radice e la sua ragione nel processo di determinazione necessaria, ossia, in altre parole, il tempo trova il suo fondamento in ciò che non è tempo, ma eternità. In tal modo sembra che la unità del principio non solo si concili, ma costituisca la condizione necessaria della pluralità del reale e che dall'eterno derivi, con pari necessità, la successione temporale.

Ma anche questa concezione urta contro difficoltà gravi: che cos'è, prima di tutto, quella sub-coscienza che deve contenere implicitamente tutto il reale? Di essa, noi possiamo parlare soltanto per mezzo di quella coscienza esplicita che do-

vrebbe esserne derivata; e allora, non si deve concludere che il cosiddetto subconscio non è altro che il prodotto di un nostro tentativo di interpretazione o di ricostruzione di cui nulla garantisce la realtà? E come spiegare il passaggio dalla subcoscienza alla coscienza esplicita che, in fondo, appare non meno incomprensibile della esistenza di quell'oggetto indipendente dal soggetto di cui parla il realismo?

Di più, il rapporto tra l'uno e il molteplice rimane sempre impensabile; l'uno non può, senza contraddizione, essere in sé molteplice, il molteplice non può, in sé, essere uno. Per quanti tentativi si facciano per conciliarli, il pensiero urta sempre contro l'assurdo, perchè non riesce a superare una contraddizione. Nè si comprende come dall'Essere, che è fuori del tempo, possa, grazie a quelle sue determinazioni che sono i soggetti,

venir derivato il processo della successione temporale, e come questa possa trovare la sua ragione nell'eterno.

Nè si può dire che l'accadere (che implica il decorso nel tempo) è necessario, perchè se non vi fossero i soggetti, i concreti, l'Essere, che non si determinerebbe, non sarebbe, mentre esso deve essere, perchè non si ha il diritto di scambiare la necessità del pensiero di pensare ogni suo oggetto come essere, con la necessità di un Essere che dovrebbe identificarsi alla realtà. Anche il concetto dell'essere implica e presuppone un pensiero, un soggetto pensante: la dottrina che cerca di derivare il soggetto dall'essere considerandolo come una determinazione di questo, è, in ultimo, una forma di realismo che sottostà alle stesse critiche che possono essere rivolte alle altre concezioni realistiche.

CAP. III. – LA FILOSOFIA DELL'ESPERIENZA

I. *La filosofia dell'esperienza* (che in gran parte ho studiato in altri scritti⁹ e che perciò tratto qui per sommi capi) presenta forme diverse: comincerò a ricordare quelle *fenomenistiche* che riducono la realtà a sensazioni o a rappresentazioni, cioè a contenuti di coscienza.

Nella concezione del Mach (*Erkenntnis und Irrtum*: Lipsia, 1905) la realtà si riduce a sensazioni, ma queste non debbono essere poste in rapporto

⁹*La filosofia dell'esperienza*: I. Il *fenomenismo*, a) Il fenomenismo neo-criticista di C. Renouvier (Pavia, 1909); b) Il fenomenismo empiristico (Bologna-Modena, 1909): II. *La filosofia dell'intuizione primitiva*, a) La filosofia della intuizione indifferenziata (Bologna, 1911). Mi valgo di questi studi per l'esposizione e rimando ad essi per le indicazioni bibliografiche.

necessario col soggetto cosciente. L'opposizione che di solito si pone tra il mondo fisico e quello cosciente non è legittima: propriamente si chiama fisico ciò che è dato in modo immediato a tutti nello spazio, psichico ciò che è dato immediatamente soltanto a *uno*, ed esso può denominarsi *io*; ma tutto ciò che mi è dato nel mondo fisico è riducibile ad alcuni elementi ultimi e non analizzabili (colori, suoni etc.) o sensazioni, cui possono ridursi anche tutti gli aspetti del mondo cosciente, come i ricordi, i sentimenti, i processi del volere. Tali elementi sono fisici in quanto dipendono da ciò che ci è dato come posto fuori di noi, sono psichici, in quanto dipendono da ciò che ci è dato internamente; sempre però sono dati immediati e sono identici, e nel loro insieme formano gli elementi sia del mondo reale che del soggetto. Ciò che chiamiamo *una cosa* è semplicemente una

sintesi di quelli elementi; e una loro sintesi è ugualmente l'io, che si distingue dalla prima soltanto perchè presenta una forma diversa. È errato sostenere che la coscienza è una qualità psichica particolare che deve unirsi all'aspetto fisico perchè l'incosciente diventi cosciente; la coscienza non è altro che una sintesi particolare di elementi dati, che si fonda sulla riproduzione e sull'associazione. La sensazione singola, per sè presa, non è nè cosciente, nè incosciente e diventa cosciente collegandosi con gli accadimenti del presente: l'io consiste nei ricordi del passato e nelle loro associazioni.

A questa teoria, che riduce tutto il reale, fisico e cosciente, agli elementi sensoriali, concepiti come esistenti in modo indipendente dal soggetto, teoria che tende nel senso di una interpretazione empiristica del materialismo, si avvicina la conce-

zione dell'Avenarius (*Philosophie als Denken der Welt*² ecc.: Berlino, 1903; *Der menschliche Weltbegriff*:² Lipsia, 1905), che si sforza di ridurre la concezione della realtà all'esperienza pura, liberata da tutto ciò che vi aggiunge il pensiero umano (valutazioni etiche ed estetiche, interpretazioni antropomorfiche, concezioni *a priori*, come la sostanzialità e la causalità). Il contenuto universale dell'esperienza deve accettarsi come un dato, come un *quid* che, indipendentemente da ogni presupposto, è semplicemente trovato: si tratta di formarsene un concetto universale. Ora ciò che trovo come un dato si riduce al mio io e al mio ambiente; analizzandoli, trovo che l'io (inteso come l'individuo umano) costituisce l'elemento relativamente costante di una molteplicità mutevole di unità relative, denominate uomini, alberi ecc.; queste parti dell'ambiente stanno fra loro e rispet-

to a me in relazioni molteplici di dipendenza: sia le parti dell'ambiente che l'io si collegano con sentimenti mutevoli. L'io è un *quid* trovato come una parte dell'ambiente, per esempio un albero: quindi non si può dire che il soggetto io trova l'albero, perchè io e l'albero sono contenuti uguali di un trovato uno e identico. L'io e l'ambiente mi sono dati nello stesso modo; ciò che li distingue è la maggior ricchezza e molteplicità di contenuto del primo rispetto al secondo, ma appartengono alla stessa esperienza e sono sperimentati nello stesso modo. Dicendo che io ho esperienza di un albero, voglio dire soltanto che una sola esperienza consiste di un contenuto più ricco, l'io; e di uno meno ricco, l'albero: ma ogni esperienza risulta di una connessione inseparabile, di una coordinazione di due termini, l'io e l'ambiente, in cui l'io costituisce il termine relativamente fisso e la

parte dell'ambiente che in un certo momento gli si collega, forma quello relativamente mutevole; l'elemento costante può chiamarsi il termine *centrale* della coordinazione, quello mutevole, il termine opposto. Se riferisco agli altri uomini ciò che risulta dallo studio della mia esperienza, posso dire che una parte del mio ambiente (cioè un altro uomo) è il termine centrale di una coordinazione uguale a quella indicata per me.

Questa concezione però riceve un colorito materialistico dalla tesi sostenuta pure dall'Avenarius che soltanto la conoscenza esauriente dei centri nervosi permette di rendersi conto della totalità dell'esperienza.

Invece per lo Stuart Mill (*La philosophie de Hamilton*: trad. Cazelles: Parigi, 1869), che si mantiene più fedele alle dottrine fenomenistiche di D.

Hume¹⁰, le sensazioni, cui egli riduce tutta la realtà, conservano sempre un carattere soggettivo, perchè si riferiscono sempre, in qualche modo, a un'esperienza cosciente. Quando parliamo dell'esteriorità di un oggetto, intendiamo dire che fuori di noi esiste un *quid* indipendente dalla nostra percezione, un qualche cosa che persiste, sia o no pensato da noi, e che ha una natura propria, non modificata dalle variazioni che possono avere le nostre impressioni; ma ciò può spiegarsi

¹⁰Questi però non esclude completamente, al di là delle proprietà primarie e secondarie della materia, puramente soggettive, l'esistenza di un ignoto *qualche cosa*, come causa delle nostre percezioni; ma pensa che tale concezione è così imperfetta, che nessuno scettico può trovare che metta conto di combatterla (*Ricerca intorno all'intelletto umano*: sezione XII, parte I, fine).

con le leggi di associazione delle idee. Dicendo che un oggetto che ora non vedo più, esiste, io credo che, ogni volta che mi pongo nelle condizioni in cui ero quando lo vedevo, posso vederlo ancora: cioè il concetto che ho della realtà include, oltre alle sensazioni presenti, una varietà infinita di sensazioni possibili, quelle, cioè, che so che potrei provare in certe condizioni, e inoltre un numero indefinito di altre che potrei sperimentare in condizioni ignote. Anche quando avvertiamo una sensazione singola, pensiamo la possibilità di tutte quelle che le si collegano formando un gruppo; e questo è concepito come un sostrato permanente, che è manifestato dai fenomeni singoli che ce lo nascondono. Inoltre, riconosciamo nelle sensazioni un ordine determinato di successione (dove deriva il concetto del rapporto causale), cioè un ordine di precedenza e di sequen-

za, il quale di solito unisce non i fenomeni singoli, ma gruppi di sensazioni; perciò le nostre idee della causalità, dell'attività, della forza, si riferiscono a gruppi di possibilità permanenti. Così veniamo a pensare che quei gruppi costituiscono la realtà materiale e che l'attività di questa si manifesta con le modificazioni che alcuni elementi ricevono per opera di altri: le sensazioni ci appaiono fatti soggettivi e le possibilità come le vere realtà di cui quelle sono le apparenze o gli effetti.

Siccome vediamo che gli altri uomini e in generale gli esseri sensibili possono contrarre rapporti con le possibilità permanenti di sensazione, mentre le nostre sensazioni attuali rimangono soltanto nostre, pensiamo che quelle possibilità, essendo completamente indipendenti da noi e comuni a noi e ai nostri simili, costituiscono la vera realtà. Quindi la materia può definirsi una possibilità per-

manente di sensazioni. La credenza in una realtà diversa dalle sensazioni e dalle loro possibilità, cioè in una sostanza, deriva dalla tendenza della mente a passare dalla differenza dei nomi a quella delle cose: ciò si spiega col fatto che, potendo trovare una differenza fra una sensazione e qualche altra cosa, possiamo anche pensarne una fra la totalità delle sensazioni e un *quid* che se ne distingue. Questo è il concetto, puramente negativo, che ci formiamo della sostanza, che deriva dall'inclinazione che ci porta a realizzare astrazioni. A ciò contribuisce la legge di causalità che viene generalizzata ed applicata alla totalità dell'esperienza: così si ammette che la sensazione attuale è l'effetto di realtà anteriori diverse, di una causa che viene posta in possibilità permanenti. L'esteriorità attribuita alla realtà fisica si spiega pensando che quelle possibilità non di-

pendono dalla nostra presenza e che sono tali per essere diversi da noi. La teoria ora esposta postula, oltre alle sensazioni, un certo ordine fra esse (che può essere di diverse specie), cioè le leggi della loro produzione: a ciò si riduce tutta la varietà dei fatti della natura.

Questa teoria serve a spiegare anche l'io, che può ridursi alle serie delle nostre sensazioni e, inoltre, degli stati interni: cioè esso è costituito non solo dagli stati presenti, ma anche dalle infinite possibilità del sentire, che possono attuarsi o no, ma che, come possibilità, esistono sempre. Però lo Stuart Mill riconosce che questa concezione presenta difficoltà, perchè l'io comprende stati (come i ricordi e le previsioni) che implicano la credenza in qualche cosa che non si riduce alla loro esistenza, cioè nella persistenza dell'io nei diversi momenti del suo sviluppo: quindi, se

s'intende l'io come una serie di stati, si deve aggiungere che essa si conosce come passata e futura, cioè può conoscersi come serie. Siamo di fronte a qualche cosa di inesplicabile, come lo è ogni fatto ultimo; il meglio è ammettere tale inesplicabilità senza pretendere di darne una soluzione.

Una interpretazione puramente fenomenistica del kantismo è data dal Renouvier (*Essais de critique générale*: I. 1^a ed., Parigi, 1854), grazie all'abbandono completo della cosa in sè per cui le cose si riducono a rappresentazioni o fenomeni. Ogni rappresentazione offre due aspetti, necessariamente correlativi e inseparabili, il rappresentato e il rappresentativo, chiamati abitualmente l'oggetto e il soggetto. La rappresentazione o fenomeno non deve collocarsi nell'io, perchè questo ci è noto solo grazie a rappresentazioni

che diciamo nostre perchè sono collegate fra loro e con certe altre, cioè coi fenomeni dell'organismo, in modo tale da formare un tutto distinto. Gli elementi dell'io hanno il carattere comune di essere coscienti, ma non si può fare della coscienza l'io, perchè, se isoliamo quella da un gruppo di rappresentazioni (come la memoria, l'immaginazione ecc.), non resta più traccia dell'io. Chiamando la cosa rappresentazione o fenomeno, non abbiamo fatto distinzione di io e di non io; in essa non troviamo altri elementi che i suoi propri; ciò significa che non esistono cose in sè.

I fenomeni esauriscono la realtà, o meglio, costituiscono gli elementi della conoscenza; ogni elemento è composto, ma l'analisi che se ne compie si arresta davanti a sintesi irriducibili, perchè incontriamo termini correlativi, come l'uno e il molteplice, la parte e il tutto, il semplice e il com-

plesso. Gli elementi dei rapporti sono intelligibili soltanto in essi, nella loro relatività; tutto è relativo per la conoscenza. Ma la relatività fenomenica è regolare e stabile; infatti, ogni fenomeno è una relazione, ossia un ordine, e dalla connessione di queste relazioni risultano nuove relazioni o ordini di carattere superiore, sempre più complessi; l'ordine complessivo dei fenomeni è un fenomeno più generale, più complesso degli elementi che costituiscono l'esperienza. La permanenza dell'ordine fenomenico è un fenomeno generale, perchè i dati particolari dell'esperienza, presentandosi in forma ordinata, assumono l'aspetto di un ordine rappresentato: così si ha il concetto di legge, che è un fenomeno composto che si presenta in modo costante, e ci appare come un rapporto dei rapporti offerti da diversi altri fenomeni: perciò la legge è sempre una sintesi di fe-

nomeni. Anche l'aspetto rappresentativo dell'esperienza è costituito da sintesi di relazioni, cioè da una sintesi di leggi. Le funzioni dell'attività cosciente sono rapporti di rapporti, leggi di leggi; dalla loro sintesi totale si forma la legge suprema, l'ultimo rapporto dell'aspetto rappresentativo, in quanto si riferisce allo spirito umano, cioè la *coscienza*, che si deve intendere come il fenomeno composto che si produce in modo costante e che viene rappresentato come il rapporto comune che il mondo fenomenico presenta nell'uomo.

Anche nella sfera del rappresentato, la legge ha l'oggetto di raggruppare diverse serie fenomeniche, in modo da porre in rilievo un fenomeno generale che esprime i rapporti di tutti gli altri che esso include.

Oltre i fenomeni e le loro leggi, si debbono accogliere anche le funzioni, cioè le correlazioni re-

golari esistenti fra le variazioni dei fenomeni. Inoltre, la conoscenza comprende l'essere e gli esseri, ma il primo designa i fenomeni nel loro aspetto relativo e, in quanto esprime tutti i rapporti possibili, significa, nel senso più generale, l'idea di rapporto; inoltre, l'essere si riferisce ai rapporti e ai loro termini, cioè a tutti i fenomeni rappresentati. L'essere è quindi una parola che esprime un rapporto tra fenomeni.

Quanto agli esseri, debbono intendersi come sintesi di fenomeni connessi da relazioni determinate; ogni essere è una funzione distinta, in rapporto con altre funzioni.

II. – Mentre le concezioni sinora esaminate risolvono il reale in sensazioni o in rappresentazioni, cioè in fenomeni distinti, *la teoria dell'intuizione indifferenziata* lo riduce a un'intuizione primitiva immediata e continua, priva di quelle distinzio-

ni fra il soggetto e l'oggetto e fra gli oggetti singoli che appaiono nell'esperienza attuale. Il principale difensore di questa teoria è il Bergson) (*Matière et mémoire*⁵: Parigi, 1908), il quale dice che sebbene la vita cosciente, quale ora la sperimentiamo, non ci offra mai uno stato di unità indifferenziata, possiamo ammetterlo pei primi momenti della nostra esperienza. Noi frammentiamo la continuità indivisa della intuizione pura in elementi giustapposti; per ritornare a quella continuità dobbiamo porci nel punto in cui l'esperienza da immediata diventa utile per le necessità e le esigenze della vita, ritornando così mentalmente alle condizioni primitive. La conoscenza immediata non ci presenta corpi distinti, ma una continuità mobile simile a quella del caleidoscopio; per i bisogni della vita noi vi distinguiamo dei corpi, il nostro e quello di altri esseri: da questa distinzione

trae la sua origine quella fra l'interno e l'esterno, che non è primitiva, tanto è vero che il bambino non la conosce.

La percezione, quale noi la sperimentiamo, è sempre complicata da ricordi: noi dobbiamo concepire una percezione completamente pura, quella che potrebbe sperimentare un individuo cosciente che, assorbito nel presente, potesse avere una visione istantanea e immediata della materia: questa percezione non va dal soggetto all'oggetto, ma, inversamente, va alla coscienza dalle cose di cui forma soltanto una parte, perchè è una selezione fra le immagini che formano il mondo materiale, di cui conserva soltanto ciò che interessa il corpo del soggetto. *Il mondo esterno è un sistema di immagini*; ma l'immagine può esistere senza essere rappresentata; perchè lo sia, cioè perchè abbia luogo la percezione, si deve

sopprimere ciò che la segue, ciò che la precede e ciò che la riempie. «La realtà della materia consiste nella totalità dei suoi elementi, e nelle loro azioni di ogni genere. La nostra rappresentazione della materia è la misura della nostra azione possibile sui corpi; essa risulta dalla eliminazione di ciò che non interessa i nostri bisogni e più generalmente le nostre funzioni (*Mat. et mém.*, p. 23)». Se si riconosce che le immagini *sono* le cose, si deve concludere che il lavoro fatto per purificare la forma primitiva della nostra esperienza psicologica ci permette di determinare la natura della realtà: liberando la nostra visione delle cose dalle deformazioni prodotte dai bisogni pratici, restituendo all'intuizione la sua prima purezza, potremo altresì cogliere di nuovo la realtà nel suo aspetto originario. L'intuizione primitiva, cioè la realtà primitiva, è una totalità continua, in cui le

esigenze pratiche della vita determinano distinzioni fra il corpo del soggetto e gli oggetti e poi fra questi; per compiere tale processo di distinzione ci serviamo del concetto dello spazio omogeneo, divisibile a volontà, che è, non un elemento primitivo, ma un principio di divisione, impiegato per agire, non per conoscere. La materia estesa appare così come una coscienza in cui tutto si equilibra e si compensa; siccome presenta l'indivisibilità della percezione, possiamo attribuire a questa qualche cosa dell'esteriorità della materia: così la percezione e la materia, purificate dai pregiudizi dell'azione, tendono l'una verso l'altra, perchè la prima riprende l'estensità, e l'estensione concreta riassume la sua continuità e la sua individualità naturali, mentre lo spazio omogeneo appare uno schema o un simbolo, utile pei bisogni dell'azione. Così è possibile accettare la tesi

della scienza che la natura è riducibile a fenomeni di movimento; infatti questo, perdendo il carattere astratto che gli attribuisce la meccanica, prende la forma di un movimento concreto, che può pensarsi come un *quid* che è già sensazione perchè, come la coscienza, può estendere il passato nel presente e, ripetendosi, produrre le qualità sensibili: esso sarebbe una sensazione diluita in un numero infinitamente grande di momenti, che si riassume nella percezione concreta, nella quale si ha una sintesi della percezione pura e della memoria pura. Nella percezione pura, che sarebbe il grado infimo dello spirito (lo spirito senza la memoria), questo e la materia coincidono; ciò che li distingue è la memoria, perchè la materia tende a ridursi a una successione di movimenti infinitamente rapidi ed equivalenti e lo spirito, che è memoria, nella percezione accen-

tua sempre più il suo carattere di essere un progresso, una vera e propria evoluzione; il passaggio dalla materia allo spirito si compie per l'opera di selezione grazie alla quale l'atto del percepire stacca dal sistema di immagini che costituisce il mondo fisico, soltanto quelle che servono per i bisogni dell'azione dell'organismo vivente, ed elimina le altre.

III. – Francamente monistica è, non meno della dottrina bergsoniana, quella sostenuta dalla *filosofia dell'immanenza*¹¹, che ha per principale rappresentante lo Schuppe. Anch'egli pone il principio che la ricerca deve partire dai fatti; ma l'unico

¹¹Per la filosofia dell'immanenza in generale v. MARTINETTI, *Introduzione alla metafisica* (Torino, 1904), p. 115 e sgg., p. 212 e sgg.; per lo Schuppe, ALIOTTA, *La reazione idealistica contro la scienza* (Palermo, 1912), pp. 321-343.

fatto assolutamente chiaro e indubitabile è l'*io*, o (ciò che è lo stesso) l'*io cosciente*, la cui esistenza costituisce l'unico punto di partenza possibile; esso è la misura originaria secondo la quale si misurano tutti i concetti di ciò che esiste. Ma non si deve parlare del soggetto in sè o dell'anima, perchè questa, spogliata di ogni contenuto, è puramente un'astrazione concettuale, non una realtà. Non è ammissibile un io concepito come una realtà sostanziale e auto-cosciente, perchè l'io consiste appunto nella coscienza di sè, non è pensabile senza un contenuto. La coscienza risulta della unione dei due momenti inscindibili dell'io e del suo contenuto, grazie al quale riceve la sua individualità; tolto il contenuto, rimane soltanto il concetto generale dell'io, che è una pura astrazione. Il non io non è estraneo alla coscienza, ma è questa quando è pensata come molte-

plicità; invece l'io è la coscienza concepita come unità. Sia il soggetto separato dall'oggetto che l'oggetto senza il soggetto è impensabile; si tratta di due termini che soltanto l'astrazione può distinguere nella realtà concreta della coscienza: la loro sintesi è un dato primitivo di questa; l'essere perciò non può separarsi dal pensiero. Il carattere del soggettivo e dell'oggettivo si mostra entro, non fuori, il contenuto stesso della conoscenza, come una differenza materiale.

Non esiste conoscenza di altro senza conoscenza di sè, nè conoscenza di sè senza conoscenza di altro; la realtà consiste nell'esistere come oggetto per un soggetto, nel formare un contenuto dell'io, che include tutto l'universo, quale ci appare nello spazio e nel tempo. Però è un fatto indiscutibile che le coscienze individuali concordano in parte, in quanto hanno in comune una

parte del loro contenuto; l'oggetto percepito da più individui è una stessa realtà, che riceve modificazioni nelle loro percezioni, dovute alle differenze dei fattori soggettivi. Questo prova che esiste un contenuto che supera le differenze degli individui e che è valido per tutti, perchè forma l'elemento comune dei loro contenuti individuali. Ma se la sua esistenza non dipende dalle coscienze singole e non si esaurisce in esse, non è permesso di pensarla come indipendente da ogni soggetto, perchè l'oggetto implica sempre un soggetto; quindi il contenuto di cui si parla suppone una coscienza generale, che è indipendente dagli individui singoli e che ha per oggetto quel contenuto che è comune alle coscienze individuali, le quali partecipano di quella generale. Questa costituisce il soggetto del contenuto comune, con cui forma una sola realtà, ove soltanto

per astrazione si possono distinguere il soggetto dal suo oggetto. Le coscienze individuali che partecipano diversamente dell'altra, si distinguono tra loro principalmente, in quanto sono localizzate nel tempo e nello spazio: appunto perchè ogni coscienza è limitata sotto il rapporto spaziale e temporale, una parte soltanto della realtà totale entra nel contenuto dei soggetti singoli: ma le loro percezioni, rispetto alla qualità, possiedono valore oggettivo, perchè tutti conoscono la stessa realtà e le coscienze singole vi arrecano soltanto il modo con cui accolgono e delimitano il contenuto totale. Da ciò segue che, data la tesi dello Schuppe dell'identità che esiste fra l'io e il non io, la coscienza e il suo contenuto, le coscienze singole debbono essere determinazioni della coscienza generale perchè il contenuto di questa è appunto il contenuto comune a quelle.

La coscienza generale, di cui quelle particolari sono determinazioni, è, a differenza di queste, superiore allo spazio e al tempo, che formano i principi dell'individualità (V. specialmente: *Erkenntnisstheoretische Logik* [Bonn, 1878]: § 12, p. 26: § 20-24, pp. 59-88; *Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik*² [Berlino, 1910]; § 22-42 pp. 16-35).

IV. – Le diverse concezioni offerte dalla filosofia dell'esperienza, che pretendono di offrire soltanto il dato di questa, sono invece il risultato di ricostruzioni ipotetiche. Infatti, l'esperienza non ci presenta nè le sensazioni isolate del Mach e dello Stuart Mill, nè le rappresentazioni del Renouvier, nè l'esperienza pura dell'Avenarius, nè l'intuizione pura del Bergson, nè la coscienza generale dello Schuppe.

Le sensazioni e le rappresentazioni sono, inve-

ce, i risultati di un'analisi dell'esperienza, e si può sempre chiedere se tale analisi sia corretta e, anche se lo è, se sia permesso affermare che il tutto si riduce senza residuo alla somma delle parti, o se, per contro, il processo analitico non sia impotente a cogliere l'intimo nesso per il quale soltanto gli elementi hanno significato e valore.

Quanto all'esperienza o all'intuizione di cui si è parlato, costituiscono tanto poco un dato, che i loro teoristi sono continuamente costretti a valersi di ogni sorta di procedimenti per mostrare che occorre giungere ad esse perchè ciò che l'esperienza concreta offre è un'alterazione del vero dato primitivo: questo, per essere raggiunto nel suo stato puro, deve diventare completamente diverso dal dato vissuto attualmente dalla coscienza. E infine, la coscienza generale è qualche cosa di perfettamente inaccessibile all'esperienza

diretta, che non lascia pensare una coscienza non individuale. In breve, la filosofia che tutto vuole ridurre al dato, raggiunge questo grazie ad un processo costruttivo di elaborazione concettuale, e non può non farlo, appunto perchè, essendo una teoria, deve procedere per mezzo di concetti e, ben lungi dal fermarsi al dato (che si vive, non si pensa), deve sforzarsi di interpretarlo.

Ora si chiede che cosa giustifichi tale interpretazione per cui si riduce tutta la realtà al dato primitivo, all'esperienza pura o originaria: e la più leggera riflessione mostra che la teoria del dato implica due presupposti: 1° che la realtà è = all'esperienza: 2° che l'esperienza che ha il massimo valore è quella primitiva. Quanto al primo, non è affatto evidente per sè, nè può esser reso valido con un appello al dato di fatto; occorrereb-

be invece dimostrarlo con un processo razionale di prova; quanto al secondo richiama molto da vicino l'idolatria dello stato di natura, per cui i *buoni selvaggi* facevano piangere di tenerezza le anime sensibili del 1700. La filosofia dell'esperienza, senza accorgersene, è molto ingenua, sotto tutte le sue apparenze critiche.

Comunque, è certo che una interpretazione dell'esperienza (e ogni filosofia deve esserlo) non può non partire da presupposti; ma occorre, perchè la ricostruzione possieda valore, che questi siano derivati dalle esigenze fondamentali del pensiero (mentre viceversa, la gnoseologia della filosofia dell'esperienza pretenderebbe ridurre anche le esigenze del pensiero a dati, cadendo nell'assurdo di implicare sempre ciò che dovrebbe essere il risultato della ricerca): ora, le teorie esposte si accordano nel disconoscere che fon-

damento e presupposto di ogni conoscenza è l'*io penso*, il soggetto, anzi il mio soggetto personale che invece esse vogliono derivare da qualche cosa che, per contro, ha un senso solamente se è posto in relazione con esso.

Infatti, le sensazioni e le rappresentazioni sono un nulla se non esprimono una modificazione di un soggetto cosciente che le avverte; il pretendere col Mach che la sensazione per sè presa non è nè cosciente nè incosciente, talchè la coscienza si riduce a una sintesi particolare di elementi dati, significa, non solo reificare delle astrazioni (perchè le sensazioni singole sono semplicemente il risultato di un'astrazione), ma ancora, ciò che è più grave, parlare in termini completamente privi di senso, inquantochè una sensazione che non sia tale per una coscienza che l'avverta è impensabile; e circa la stessa cosa può dirsi rispetto al-

le rappresentazioni o fenomeni del Renouvier. Le possibilità permanenti di sensazione, che per lo Stuart Mill costituiscono la realtà del mondo materiale, dovrebbero, se prese sul serio, compiere il miracolo di ricostruire il reale per mezzo del possibile; ma effettivamente, se esaminate da vicino, sono puramente un artificio verbale che permette di salvare le apparenze del fenomenismo e di introdurre sotto una bandiera non sospetta, la merce fraudolenta della vecchia metafisica, cioè il vecchio oggetto, la cosa, del realismo più ingenuo che si possa immaginare. Se non altro, lo Stuart Mill cerca di conservare alla sensazione il suo significato soggettivo di stato di coscienza, ma le difficoltà si ripresentano quando l'io viene ridotto a una serie di stati, che, non si sa come, dovrebbe conoscersi come serie. Lo S. Mill si contenta di parlare di un fatto inesplicabile, men-

tre dovrebbe riconoscervi una vera contraddizione, perchè se la sua tesi fosse corretta, ogni elemento della serie potrebbe conoscere soltanto sè stesso. Anche qui, deve ripetersi che le sensazioni o hanno per presupposto un soggetto individuale o si riducono a un *quid* inconcepibile.

E le cose non vanno meglio con l'esperienza pura dell'Avenarius, perchè l'esperienza deve essere tale per un soggetto che la prova; per l'Avenarius l'io è qualche cosa di trovato, ma è così poco quello che egli dice, che senza presupporlo, non si capisce più, nè chi trova, nè ciò che è trovato; non basta affermare che l'io è il termine centrale di una coordinazione di cui l'ambiente costituisce il termine mutevole, perchè il primo è implicato da ogni possibile atto di pensiero.

Quanto all'intuizione pura del Bergson, si domanda di nuovo quale senso abbia un'intuizione

che nessuno intuisce; e quando egli ci parla di distinzioni determinate dai bisogni pratici dell'azione nel continuo mutevole del dato primitivo, si deve chiedere che cosa siano tali bisogni quando ancora non esiste un soggetto che li provi. Parlare dei bisogni della vita dell'organismo vivente, equivale a realizzare astrazioni. E come allora si può sostenere sul serio che si compie il passaggio dalla materia allo spirito grazie a un processo di selezione delle immagini che costituiscono la realtà, se le stesse espressioni immagine e selezione o implicano una coscienza o non hanno senso? E come si può parlare di tale passaggio e sostenere insieme che la memoria distingue lo spirito dalla materia, se è chiaro che il processo della memoria presuppone lo spirito e non si capisce come e perchè spunti dal continuo indiviso della realtà primitiva? Si pretende sempre deri-

vare il soggetto da altro e, viceversa, i procedimenti impiegati per raggiungere tale scopo non hanno significato, o implicano sempre il soggetto stesso.

La filosofia dell'immanenza, se non altro, riconosce esplicitamente che può parlarsi di un oggetto soltanto rispetto a un soggetto, che l'unica realtà di cui si possa trattare è quella dell'io cosciente; ma a sua volta, pretende di superare la sfera del soggetto individuale con la coscienza generica, donde, grazie alle limitazioni spaziali e temporali, deriverebbero quelle singole con le incompiutezze e le imperfezioni soggettive della loro rappresentazione del mondo.

Non si capisce intanto come e perchè avvenga tale passaggio, che poco si distingue dal mistero della creazione divina, nè perchè dalla coscienza generica, extra-spaziale ed extra-temporale, pos-

sano derivare lo spazio e il tempo, che assumono l'aspetto di un'x inesplicabile. Ma, prima di tutto, perchè si ammette tale coscienza? Perchè, si dice, le coscienze singole possiedono parzialmente un contenuto comune, cui deve corrispondere un soggetto correlativo. Ora, chi mi autorizza ad affermare l'esistenza di altri soggetti coscienti, se veramente l'oggetto è tale soltanto per il soggetto, anzi, a rigore, per il mio soggetto? come posso superare questo e ammettere la realtà di altre coscienze diverse dalla mia se, in ultima analisi, esse non sono che contenuti di essa? E quando pure, con un vero e proprio salto logico, io accetto la loro esistenza e le penso sul modello della mia, dalla quale le distinguo, come posso passare a una coscienza super-individuale, quando in tal caso, l'unica coscienza che io posso concepire è individuale? Una coscienza che non è

quella di un io distinto da altri, è la mia, se riduco tutti gli oggetti di conoscenza, compresi quelli che mi appaiono come soggetti, a contenuti della mia esperienza; se voglio passare i limiti di questa, debbo per necessità pensare i soggetti come distinti, e allora il concetto di coscienza generale perde ogni significato. Ma, anche in questo caso, ci troviamo di fronte al solito errore di attribuire realtà indipendente a ciò che invece è semplicemente una costruzione del mio pensiero: anche la coscienza generale è un oggetto per me, soggetto, e perciò non ho il diritto di concepirla come reale *extra mentem meam* e tanto meno di pretendere che da essa derivi, in modo inesplicabile, il mio soggetto, che ne è il presupposto.

In conclusione, le diverse forme della filosofia dell'esperienza, al pari del dualismo e del monismo, tentano invano di oltrepassare la cerchia

del soggetto, anzi del mio soggetto che, costituendo il presupposto di ogni affermazione della realtà, include necessariamente questa in sè.

CAP. IV. – IL MONADOLOGISMO

I. – A questo punto può tentarsi l'altra via indicata precedentemente, cioè si può vedere se sia più soddisfacente la dottrina che intende il reale come un sistema di centri di soggettività (anime o monadi). Così pare che da una parte, si accolga il risultato della critica del realismo, in quanto si riconosce che non si può parlare di un reale indipendente dalla coscienza ed eterogeneo ad essa, e dall'altra, si dia ragione di quel fatto che sembra garantire l'esistenza di una realtà diversa dal mio io, cioè la presenza di ostacoli, di resistenze, fatto che, come abbiamo visto, è stato

messo in rilievo anche dall'ultima forma esaminata del monismo (Varisco).

Di una materia, anzi di un oggetto in sè, sia pure di un oggetto di cui nulla può affermarsi salvo l'esistenza, non si parla più. L'unica realtà che, secondo la concezione che ora si esamina, può ammettersi, è quella di una pluralità di anime, che agiscono le une sulle altre. Il mondo della materia, ossia i corpi, non è altro che la parvenza esteriore di realtà soggettive che presentano gradi diversi di sviluppo: al punto più basso della scala ove appaiono i cosiddetti corpi inorganici, si debbono ammettere coscienze embrionali, quasi dormienti, ma pur sempre soggettive nella loro intima natura. Il meccanismo di cui parla la scienza fisica è la veste esteriore di una vita cosciente che si svolge continuamente; così le difficoltà suscitate dai concetti di spazio e di movimento

sembrano eliminate e insieme pare sia svolto sino alle ultime conseguenze il principio che ogni affermazione della realtà presuppone un pensiero.

Ma anche questa concezione monadologica va contro difficoltà assai gravi. Intanto, se sono eliminate le inconcepibilità del movimento e dello spazio, rimangono quelle suscitate dal mutamento e dal tempo, perchè le monadi coscienti, le anime, sembrano appunto caratterizzate dal fatto che la loro vita interiore presenta uno sviluppo continuo, cioè un continuo mutamento, che avviene nel tempo. Per non ritornare sulle irrazionalità che quest'ultimo implica, di cui s'è parlato sopra, basta ricordare che non si vede come sia possibile evitare la contraddizione che presenta il concetto del cambiamento, cioè del passaggio da A a non A, contraddizione che, rispetto a ciò che

appariva il mondo esteriore, si era tentato di eliminare con la concezione meccanicistica e che ora si presenta in tutta la sua impensabilità, in ciò che dovrebbe essere il vero, l'unico reale, l'anima. E a questa difficoltà, se ne unisce un'altra, quella della esistenza della permanenza sotto la mutazione; infatti la vita interiore, pure trasformandosi di continuo, implica sempre un *quid* che permane, perchè altrimenti non avrebbe più senso parlare di *una* coscienza che si evolve. Si ammetterà una sostanza spirituale che sta alla base del fluire dei suoi fenomeni? Ma quale aiuto essa può dare per conciliare l'unità semplice che le appartiene con il molteplice mutevole di questi? e come da un principio permanente si possono derivare la varietà e le trasformazioni continue dell'esperienza interiore? Si ricorrerà con Herbart a un reale semplice (anima) che, con processi di

auto-conservazione, determina il suo contenuto rappresentativo? Ma per quale miracolo da un principio uno e immutabile possono provenire tali atti, cioè, in ultimo, la molteplicità e la mutazione? E non vale la pena di rilevare che ogni tentativo associazionistico per spiegare lo sviluppo cosciente con le sintesi (prodotte come? dove? da chi?) di elementi psichici ultimi, non ha senso, perchè la sintesi presuppone sempre uno spettatore esterno, rispetto al quale gli elementi assumono un aspetto nuovo e unitario, pure rimanendo in sè inalterati, mentre nella vita cosciente lo spettatore sarebbe costituito appunto dalla totalità di tali processi sintetici.

Nè si creda di uscire d'impiccio col concepire l'anima come un'attività, perchè questa parola nasconde appunto quel problema che si vorrebbe risolvere: infatti, ogni attività implica un *quid* che,

permanendo, si svolge e che deva essere uno e insieme molteplice, perchè ciò che è assolutamente semplice, non può svilupparsi o agire.

In ultima analisi, siamo sempre di fronte al disperato problema del rapporto fra l'uno e il molteplice, di cui quello della relazione tra la permanenza e la mutazione è soltanto un aspetto speciale, prodotto dal riferimento al tempo.

E non basta; vi è un problema (che si presenta, del resto, ovunque si parla di pensieri che si svolgono nel tempo) che diventa più acuto e più urgente che mai nel monadismo, il quale appunto sul modello dei soggetti pensanti ricostruisce tutto il reale. Fra gli oggetti del pensiero, si trova il mondo dei valori, e questi non divengono nel tempo: così le verità (particolarmente si possono citare quelle logiche e matematiche), i principî etici non hanno un decorso nella serie temporale,

non sono validi solo in certi momenti e in altri no, ma sempre, ossia, sono fuori e sopra il tempo; in questo si svolge il processo soggettivo di pensiero per cui io affermo che $2 + 2 = 4$, ma la proposizione $2 + 2 = 4$ è, per sè, extra-temporale.

Ora, come è possibile con un processo mentale che è nel tempo, cogliere un valore extratemporale? come un soggetto che si svolge e diviene può entrare in rapporto col mondo dei valori? e, inoltre, quale sarà la natura di questi? Affermeremo, per renderli superiori alla soggettività mutevole, che possiedono una realtà propria, *sui generis*? Avremo di fronte di nuovo un oggetto indipendente dal soggetto. Diremo che *valgono, ma non sono*, perchè è soltanto ciò che diviene nel tempo? Con un giro di parole poco chiare, avremo di nuovo reificato il mondo dei valori, ricadendo in un realismo punto superiore a quello critica-

to e ci troveremo nelle difficoltà di prima.

Di più, la tesi fondamentale del monadologismo, che le monadi costituiscono un sistema solo, solleva altri problemi ben gravi. Intanto, esse debbono coesistere; ma ciò implica, in qualche modo, il presupposto di una specie di spazio, perchè se la coesistenza non è già spazialità, che cos'è? Diciamo pure che non si tratta di uno spazio fisico o matematico, ma di uno spazio *sui generis*, che potremo anche chiamare ideale: in ogni caso saremo di fronte alle impensabilità che il concetto generale di spazio implica e che speravamo da prima di avere eliminato.

Inoltre, se le monadi formano un sistema, occorre che agiscano e reagiscano l'una sull'altra; ma non si vede come dar ragione di tali azioni reciproche, se esse sono realtà distinte e autonome. Anzi, data questa concezione, non si com-

prende affatto come possa parlarsi di una conoscenza comune a tutte: come, se sono in sè diverse, possono esser certe di riferirsi agli stessi oggetti di conoscenza, se i loro pensieri sono distinti? come possono entrare in rapporto con un mondo comune di valori? Diremo, per rispondere a queste domande, che tutte le monadi, per quanto distinte, hanno un *quid* comune, cioè sono della stessa natura, e quindi possono agire l'una sull'altra, e che perciò, nel caso degli spiriti umani, possono riconoscere gli stessi valori e conoscere gli stessi oggetti? Ci troveremo una volta ancora di fronte al rapporto dell'uno col molteplice; nella monade risiederebbero insieme un elemento generico e uno specifico, e pure essa dovrebbe, malgrado questa molteplicità di elementi eterogenei, rimanere una. E v'è di peggio. Come, a pensarci con attenzione, si può spiegare che

l'elemento comune, che costituisce, per esempio, la natura umana in generale, si spezzi e si frammenti nella molteplicità degli individui? E se non si vuole ammettere questo, come si può sostenere che sia ancora una e identica?

Il – a) A questo punto il monadologismo può trasformarsi in teismo monadologico, quale è rappresentato dal sistema del Leibniz. Non è questo il luogo di discutere il valore della tesi sostenuta dal Russell (*La philosophie de Leibniz* [1900], trad. francese: Parigi, 1908) e dal Couturat (*La logique de Leibniz*: Parigi, 1901) che pone il fondamento della metafisica del Leibniz nella sua logica e particolarmente nella tesi che in ogni proposizione vera il predicato inerisce al soggetto. Per il nostro scopo importa piuttosto considerare la metafisica leibniziana nella forma che egli le diede negli ultimi scritti, specialmente nella

Monadologia, e collegarla, come egli fece ripetutamente, con la critica delle teorie scientifiche offerte dal Descartes e dagli Atomisti, critica che mira a rendere evidente la necessità di porre come base dell'interpretazione del mondo fisico il concetto di *forza*¹².

¹²Per non ampliare troppo le citazioni, di solito mi limito a indicare le pagine dell'edizione *Erdmann*, cui mi riferisco abitualmente. Per le opere citate col titolo impiego le seguenti abbreviazioni: *D. M.*: *Discours de métaphysique*; *L. A.*: *Correspondance de Leibniz et d'Arnauld* (ed. Janet² delle *Oeuvres philosophiques de L.*: vol. I: Parigi, 1900); *S. N.*: *Système nouveau de la nature*; *N. E.*: *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*; *T.*: *Théodicée*; *M.*: *Monadologie*; *P. N. G.*: *Principes de la nature et de la grâce*; *L. C.*: *Lettras entre L. et Clarke*.

In gran parte, la discussione delle teorie del cartesianismo e dell'atomismo si fonda sul principio che un aggregato di elementi (*un être par agrégation*) non è reale per sè, ma possiede realtà soltanto in quanto sono reali le sue parti; quindi, se esistono aggregati, debbono esistere elementi semplici e indivisibili, vere unità che sono le sostanze, perchè ciò che non è veramente *un* essere, non è veramente un essere (*L. A.*: J., p. 556, p. 560; p. 579 sgg.; *S. N.*: Erd., p. 126 b; p. 435 b; *M.*, 2; *P. N. G.*, 1, p. 714 a). Da ciò risulta che l'estensione non costituisce l'essenza dei corpi, perchè essendo divisibile, non è una vera unità (Ed. Janet, luoghi citati). Che la estensione non possa essere una sostanza risulta anche dal fatto che essa presuppone un soggetto esteso, cioè una sostanza che si ripete e si espande, il cui concetto è anteriore a quello della sua ripeti-

zione: infatti, l'estensione significa pluralità, continuità e coesistenza di parti (p. 144 b; p. 692 b).

L'estensione, al pari dello spazio, non è altro che un ordine delle coesistenze possibili, come il tempo è un ordine dei cambiamenti, delle successioni o delle possibilità incostanti, ma connesse; il tempo, l'estensione, il movimento, e in generale il continuo, quale è pensato matematicamente, sono soltanto cose ideali, cioè esprimono delle possibilità, al pari dei numeri (p. 153 b; p. 189 b; p. 461 b; p. 682 b; p. 703 a; p. 739 b; p. 752 a e passim). Lo stesso principio ricordato sopra, prova che se ci fermiamo esclusivamente al punto di vista fisico, il corpo, la massa, la materia non è una vera realtà, una sostanza (perchè è per natura divisibile), ma un aggregato di sostanze, un discreto risultante di unità infinite, la cui realtà consiste in quella delle sue parti; anzi, pro-

priamente, i corpi sono fenomeni, reali o ben fondati (Janet, testi citati, p. 557, p. 561, p. 581; ivi, pp. 600-601; Erd., p. 436 b; p. 457 b; p. 460 b; p. 462 b; p. 681 b; p. 688 a; p. 693 b; p. 702 a; p. 703 a; p. 719 a; p. 727 a; p. 745 a): questi si distinguono dalle parvenze illusorie, come i sogni, perchè sono bene ordinati e connessi in modo tale, da rendere possibile la previsione del futuro. Infatti, la verità delle cose sensibili consiste nel nesso dei fenomeni, che deve avere una ragione: non è impossibile che esista un sogno collegato e durevole quanto la vita di un uomo; ma non è ragionevole supporre ciò. Del resto, poco importa che i fenomeni si chiamino sogni o no, purchè siano ben collegati, perchè l'esperienza prova che non si cade in errore quando ci si regola sui fenomeni secondo le verità di ragione (*N. E.*: IV, II, 14: *E.*, p. 344 b; *E.*, p. 637 a; p. 444 a; p. 740

b). Inoltre, se fosse vera la tesi cartesiana che l'estensione costituisce l'essenza dei corpi, essa sola dovrebbe bastare per spiegarne tutte le proprietà. Ora, ciò non si verifica: infatti, l'estensione sola non è sufficiente a dare ragione dell'inerzia naturale dei corpi, per cui la materia resiste al movimento o fa sì che un corpo che si muove non può trascinarne con sé uno in riposo senza perdere in parte la propria velocità; infatti, la pura estensione è indifferente completamente al movimento e al riposo e se non esistesse altro, nel secondo caso il primo corpo dovrebbe muoversi insieme col secondo con la velocità iniziale, senza perderne affatto, ciò che è contrario all'esperienza (*D. M.*, 21; e *E.*, p. 112 sgg.).

Si deve dunque riconoscere che la *materia nuda* o *prima* (che deve distinguersi da quella seconda, o massa, cioè da quell'aggregato di parti

di cui si è parlato precedentemente) è costituita, oltre che dall'estensione, dall'inerzia naturale, o potenza passiva di resistenza o antitipia o impenetrabilità; ma la materia prima, anche così intesa, è un *quid* puramente passivo, che non può contenere in sè il principio del movimento (p. 157 b-158 a; p. 436 b; p. 463 a; p. 466 a; p. 478 a; p. 694). È quindi necessario, per dar ragione delle leggi naturali (siccome tanto l'estensione che l'impenetrabilità hanno natura passiva) di impiegare il concetto della forza o dell'attività (pp. 113 a; 114; 122; 158 a).

Si deve osservare che l'inerzia o antitipia, che il Leibniz mette in rilievo per confutare la tesi cartesiana che identifica materia ed estensione, non costituisce una realtà più che fenomenica; infatti, sebbene ripetutamente egli affermi che essa, insieme col principio primo dell'attività di cui par-

remo tra breve, appartiene alle sostanze perfette e complete (v. testi citati, e altrove), dichiara però esplicitamente che l'inerzia della materia è soltanto qualche cosa di fenomenico, perchè è una proprietà della materia che è fenomeno (p. 725. Cf. *T.*, I, 30, p. 512 e *L. C.: E.*, p. 775 b).

Quale sia la realtà che si manifesta per mezzo di tali fenomeni vedremo in seguito: basta ora ricordare che le critiche rivolte alla tesi cartesiana conducono al risultato che, per dar ragione dei fatti del mondo fisico, occorre superare il semplice meccanismo, per cui la materia è pura passività, ricorrendo a un principio del movimento, cioè alla forza; e alle stesse conseguenze porta la critica dell'atomismo. Questo riconosce giustamente che occorre giungere a elementi ultimi indivisibili, che offrano una vera unità, cioè una vera realtà; ma gli atomi fisici, essendo materiali,

sono sempre divisibili, gli atomi matematici, invece, sono veramente indivisibili, ma non posseggono realtà. Occorre ammettere atomi di sostanza, cioè unità reali e assolutamente prive di parti che siano le sorgenti dell'azione, i primi principi assoluti della composizione delle cose e gli ultimi elementi cui arriva l'analisi delle sostanze; essi che si potrebbero chiamare punti metafisici (*S. N.*, p. 126 b; cf. p. 678 b) o atomi metafisici (466 a): sono i veri atomi della natura o gli elementi delle cose (*M.* 3). Per tutte le vie si giunge al concetto di forza, il quale permette di determinare meglio la natura delle vere realtà che, come si è visto, debbono essere unità indivisibili: esse saranno quindi sostanze semplici ed essenzialmente attive, perchè ogni sostanza è attiva e ogni essere attivo è una sostanza (p. 111 b); è reale soltanto ciò che ha la capacità di agire e di

patire (p. 445 b; cf. 156 b); ciò che non agisce non è sostanza (p. 160 a), perchè questa è un essere capace di azione (*P. N. G.*, 1, p. 714 a): tutto ciò che agisce è una sostanza individuale e ogni sostanza individuale agisce continuamente (p. 157 a). Gli esseri attivi, che il Leibniz chiama *monadi* o *entelechie*, sono l'unica realtà in natura, fuori di essi esistono soltanto i fenomeni che ne risultano (p. 695 b, p. 702 a, p. 745 b). Così essi costituiscono la vera realtà dei corpi che sono il loro fenomeno (p. 719 a); ogni corpo o massa essendo, come sappiamo, un aggregato infinitamente divisibile di elementi semplici, risulta di monadi. Perciò il movimento è soltanto un fenomeno reale, perchè è una proprietà della materia la quale non è veramente una sostanza: però esso è un'immagine dell'azione come la massa lo è della sostanza (*N. E.*, II, XXI, 72: p. 269 a); il mo-

vimento è puramente relativo, mentre la forza che lo produce è reale (*D. M.*, 18); all'infuori di questa il primo è un puro fenomeno (p. 153 b).

Le monadi (che, essendo indivisibili, sono indistruttibili e imperiture) debbono pensarsi come anime o come qualche cosa di analogo ad esse (*D. M.*, 12; *L. A.*, Janet, p. 560, p. 617: *S. N.*, p. 125 a, p. 126 b; p. 158 b; p. 466 a; p. 678 b; *P. N. G.*, 1: E., p. 714 a); e ciò per varie ragioni. Infatti sono unità indivisibili, e in questo si contrappongono alla materia, che è divisibile (*L. A.*: J., p. 602); sono principî attivi, e l'attività o forza non ha carattere materiale, perchè la materia nuda è passività pura, mentre l'anima può considerarsi principio di movimento (52 a; *T.*: Preface: E., p. 477 b; p. 694 b).

Le monadi debbono possedere qualità che le distinguano; altrimenti, non differendo rispetto al-

la quantità, si confonderebbero tra loro: inoltre, debbono essere soggette al cambiamento, anzi cambiare continuamente e perciò includere un principio delle loro mutazioni. Quindi esse debbono differire tra loro per le qualità ed azioni interne che sono le loro percezioni e appetizioni. Le prime sono le rappresentazioni del composto nel semplice, cioè lo stato che rappresenta un molteplice nell'unità: sperimentiamo ciò in noi stessi quando riconosciamo che il minimo pensiero di cui abbiamo coscienza implica una varietà nell'oggetto. La molteplicità delle modificazioni della sostanza semplice deve consistere nella varietà dei rapporti che essa ha con le cose esterne che si raccolgono in unità in quella. Le appetizioni sono i principî dei cambiamenti della monade, cioè le tendenze a passare da una percezione all'altra (*M.*, 10-16; *P. N. G.*, 2: p. 715 a:

cf. p. 436 a). In ogni monade, quindi, si trovano percezioni e appetizioni (pp. 158 b, 438 a, 439 b, 464, 466 a, 469 b, 678 b, 720 b) ed esse soltanto (pp. 688 b, 746 a): in ciò consiste tutta la vera realtà, il resto si riduce a fenomeni (pp. 695 b, 725 a); quando dalla materia (seconda), che è un puro aggregato risultante di sostanze semplici, si passa alle monadi e alle loro percezioni, si sale dal mondo fenomenico dei sensi a quello intelligibile delle sostanze (*N. E.*, IV, III, 6: p. 346 b).

Ma le percezioni semplici, che appartengono a tutte le monadi, debbono ben distinguersi dalle appercezioni coscienti, che spettano soltanto a quelle superiori, cui, se si vuole, può riservarsi il nome di anime in senso stretto. (*M.* 14, 19; *P. N. G.*, 4, p. 715 a). Contro il Descartes, il Leibniz sostiene che la coscienza non esaurisce il contenuto della vita interiore, la quale può esistere an-

che senza la consapevolezza delle proprie modificazioni: per giustificare la sua tesi e per mostrare che anche in noi si possono trovare percezioni prive di coscienza, il Leibniz si serve abitualmente dell'esempio del mormorio del mare che si ascolta sulla riva; noi abbiamo coscienza solo dell'effetto complessivo prodotto dal rumore delle singole onde, ma occorre che abbiamo qualche piccola percezione dei componenti, altrimenti non avvertiremmo la loro risultante (*N. E., Avant propos*: pp. 197-198 a; Cf. II, XI, 4: p. 233 a; *L. A.*: J, p. 595).

Le monadi differiscono tra loro secondo la oscurità o la chiarezza delle loro percezioni; le monadi semplici sono anime che hanno solo piccole percezioni incoscienti e indistinte, che non possono essere ricordate, simili allo stato in cui ci troviamo nel sonno senza sogni; possono chia-

marsi propriamente anime le monadi che hanno percezioni coscienti accompagnate da attenzione e memoria; si chiamano spiriti o menti le anime che conoscono le verità necessarie ed eterne, i principî di ragione e che perciò sono capaci di ragionare; infatti, il pensiero (*cogitatio*) è una percezione unita alla ragione, che manca agli animali bruti. (*M.*, 19-30: *P. N. G.*, 4-5: p. 715. Cf. pp. 464-65; p. 466 a; p. 678 b).

Nelle percezioni indistinte e confuse risiede il principio della imperfezione e limitazione delle monadi che, se avessero soltanto percezioni chiare e distinte, sarebbero divinità; da tale oscurità derivano le passioni, i sensi e la materia, perchè l'anima si rappresenta i corpi che la circondano coi suoi pensieri confusi (*T.* II, 64, 66, 124: pp. 520 a, 521 a; 540 a; III, 289: p. 590 a; cf. p. 725 b; *M.*, 42, 47). Infatti, ciò che ci appare materia e

corpo è soltanto la parvenza, il fenomeno di una realtà che in sè non è materiale, ma spirituale, cioè di un mondo di monadi o anime, e tale fenomeno deriva appunto dalla limitazione del soggetto, che ha, oltre alle percezioni chiare e distinte, altre confuse e oscure; d'altra parte a tale rappresentazione imperfetta corrisponde nelle realtà rappresentate (che sono le monadi più basse) l'oscurità e l'imperfezione della loro vita interiore. Siccome la limitazione appartiene necessariamente a tutte le monadi create, il Leibniz può dire che la materia prima è essenziale ad ogni entelechia e che Dio potrebbe privare la sostanza della materia seconda, ma non della prima, perchè farebbe della monade un puro atto, quale egli soltanto è; perciò può affermare che la materia o potenza passiva primitiva, è inseparabile dal principio attivo, insieme al quale è creata e che non

esiste spirito finito interamente libero dalla materia che è costituita dalla passività (p. 158 b, p. 440 b; p. 456 a; p. 457 a, p. 466 b; *T.*, II, 124: p. 540 a). Infatti, tale principio passivo consiste effettivamente nella limitazione della monade che determina le sue percezioni confuse e la rappresentazione fenomenica del mondo materiale. Questo spiega perchè l'antitipia o inerzia naturale dei corpi (che con la estensione costituisce la materia prima in senso fisico) abbia soltanto natura fenomenica; essa infatti può considerarsi come un'immagine perfetta, anzi come un saggio della limitazione originaria delle creature (p. 725; *T.*, I, 30, p. 512 a; *L. C.*, p. 775 b). Le monadi create sono come fulgurazioni di Dio, monade suprema che le produce con una specie di emanazione; esse costituiscono come i diversi punti di vista dai quali egli vede l'universo; perciò tutte

sono microcosmi, in quanto rappresentano lo stesso universo, sebbene differiscano l'una dall'altra secondo il grado di chiarezza della rappresentazione, in cui consiste quello della loro perfezione.

Ogni monade rappresenta o esprime l'universo, di cui è come una concentrazione, nel proprio modo e secondo un certo punto di vista; cioè la sua rappresentazione è distinta solo rispetto a quella piccola parte delle cose che sono più vicine e maggiori rispetto ad essa, ed è confusa rispetto alla massima parte delle altre: ognuna conosce l'infinito, conosce tutto, ma confusamente, perchè le nostre percezioni confuse risultano dalle impressioni che l'universo fa su di noi; le rappresentazioni che le diverse monadi hanno della stessa realtà sono paragonabili alle varie visioni prospettiche che possono aversi della stessa cit-

tà considerata da diverse parti. (*D. M.*, 9, 14; *L. A.: J.*, pp. 526, 536, 542, 554, pp. 581, 595 sg., 607, 617; *S. N.: E.*, p. 127 b, pp. 151 b, 187; *T.*, III, 367: p. 607 b; *M.*, 47, 57-57, 60; *P. N. G.*, 3, 12-14; p. 714 a, p. 717 a).

Ogni anima è come un mondo a parte, indipendente da ogni altra cosa fuorchè da Dio (*L. A.: J.*, p. 582; p. 542; *S. N.*, p. 128 a): egli esclusivamente può agire su di noi e perciò non vi è oggetto esterno che possa entrare in relazione con i nostri spiriti ed eccitarvi direttamente percezioni.

Le idee che abbiamo derivano esclusivamente dalla continua azione divina, quindi Dio è l'unico oggetto esterno immediato della nostra percezione; e per suo mezzo vediamo le cose, in quanto, col suo continuo concorso, determina il nostro pensiero. Ciò però non significa che le nostre idee siano in Dio e non in noi, perchè le monadi

includono in loro stesse in germe tutto ciò che potranno rappresentare nel futuro (*D. M.*, 28-29, 32; *E.*, p. 451 b, p. 697 b: cf. p. 737 b).

Ogni monade risulta da una particolare visione che Dio ha dell'universo e perciò l'idea o il concetto di ogni sostanza contiene tutto ciò che le avverrà (cioè le sue percezioni), talchè Dio, che vede ogni cosa, può scorgere nello stato presente di ciascuna tutti quelli passati e futuri perchè il presente deriva naturalmente dal precedente e implica quello successivo (*D. M.*, 13-14, 32; *L. A.*: *J.*, *passim*: v. pp. 529, 542, 554, 558, 595, 607; *E.*, p. 151 a, 152 b; *M.*, 61; *P. N. G.*, 13: p. 717 a; p. 746 a, p. 774 b). Ma se questo passaggio da uno stato all'altro avviene grazie al concorso divino, talchè la conservazione è una creazione continua, ciò non esclude che la monade sia un essere attivo che si svolge per forza propria (p. 722

a); l'azione divina non è in contrasto con la spontaneità delle sostanze, perchè Dio ha creato le anime in modo tale che tutto in esse nascesse dal loro fondo, in modo perfettamente spontaneo, in quanto ha dato loro, sino dall'inizio, una natura o forza interiore, un principio interno di cambiamento (l'appetizione), capace di produrre tutte le loro modificazioni (*L. A.*: J., p. 555, p. 558, p, 575, p. 617; *E.*, pp. 127, 151 a; *T.*, I, 64: p. 520 b; *M.*, 15).

Perciò il Leibniz nega, contro il sensismo in generale e contro il Locke in particolare (di cui critica le teorie nei *Nuovi Saggi sull'intelletto umano*), che l'anima sia una *tabula rasa* e sostiene che le nostre idee, anche quelle delle cose sensibili, vengono da noi stessi; le idee e le verità ci sono innate, non come conoscenze già formate, ma come inclinazioni, disposizioni, attitudini o virtuali-

tà naturali, che dall'esperienza ricevono l'eccitamento che occorre perchè si realizzino; perciò si può dire che siamo innati a noi stessi. Alla tesi sensistica: *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*, occorre aggiungere la limitazione: *nisi ipse intellectus*: anche ciò che si attribuisce ad impressioni delle cose esterne viene da nostre percezioni confuse che ad esse corrispondono (p. 137; *N. E., Avant propos*, specialmente pp. 194-96; II, I, 2: pp. 222-23 e *passim*; p. 448 a).

Se le anime sono come tanti mondi a sè, è inconcepibile una loro azione e reazione reciproca; infatti, non essendo composte di parti, non possono venire modificate da alcun'altra creatura: «le monadi non hanno finestre, per le quali qualche cosa possa entrarvi o uscirne» (*M.*, 7. Cf. *D. M.*, 14; *S. N.*, p. 127 a). Quindi, senza una azione divina non potrebbero corrispondersi reciproca-

mente: senza tale azione, i fenomeni dei diversi spiriti formerebbero tanti sistemi quante sono le sostanze o, se talvolta fossero in accordo, ciò avverrebbe per puro caso (*D. M.*, 14; *L. A.*; J, p. 597).

Appunto per risolvere il problema centrale di ogni concezione monadologica, cioè per spiegare la possibilità del rapporto e dell'accordo delle diverse monadi, che pure sono pensate come indipendenti l'una dall'altra, il Leibniz ricorre alla teoria della armonia prestabilita. Sebbene le monadi non possano agire e reagire l'una sull'altra, è un fatto che le percezioni e le azioni loro si corrispondono: la causa di tale accordo può essere soltanto Dio; per opera sua ciò che è particolare a una sostanza è comune a tutte. Esse, infatti, sono una continua produzione dello stesso Creatore che agisce secondo gli stessi disegni, ed

esprimono lo stesso universo o gli stessi fenomeni. Dio, creando le monadi, cioè realizzando alcune tra le infinite possibilità, ha disposto sino dall'inizio che esse, pure svolgendosi secondo le proprie leggi, fossero in accordo reciproco; possono quindi paragonarsi a varî cori di musicisti che senza vedersi o sentirsi, suonano separatamente le loro parti, ma possono accordarsi perfettamente, mentre ciascuno si occupa soltanto delle sue note. Le modificazioni di una monade sono cause ideali di quelle di un'altra, nel senso che nella prima appaiono ragioni che hanno indotto Dio a modificare così la seconda sino dall'inizio della creazione; perciò tutte le cose si collegano in modo tale che ogni sostanza ha rapporti che esprimono tutte le altre, talchè è perpetuamente uno specchio vivente dell'universo (*D. M.*, 32; *L. A.: J.*, pp. 532, 542, 558, 578-79, 594

sg., 608, 617; *S. N.*: E., p. 127 b; p. 151 a, p. 157 b; p. 185 a, p. 688 b; *M.*, 51, 56; p. 746 a; *L. C.*, p. 774 b).

Sebbene rigorosamente non si possa dire che una monade agisca sull'altra, si può sempre parlare di azione e di passione: infatti si dice che una creatura agisce in quanto possiede perfezione e che patisce, in quanto è imperfetta: perciò si attribuisce l'azione alla monade che ha percezioni distinte e la passione a quella che le ha confuse: una è più perfetta dell'altra perchè serve a dare ragione *a priori* di ciò che avviene nell'altra; in questo senso, può dirsi che la prima agisce sulla seconda, la quale ne dipende. Nelle creature la azione e la passione sono reciproche perchè Dio, confrontando due monadi, riconosce in ciascuna delle ragioni, che lo inducono ad adattarle l'altra, sicchè quella che è attiva sotto un ri-

spetto è passiva sotto un altro; è attiva in quanto ciò che in essa può conoscersi in modo distinto può spiegare ciò che avviene nell'altra, è passiva inquantochè quello che si conosce distintamente nell'altra può spiegare quello che avviene nella prima (*M.*, 49-52; *D. M.*, 15; *L. A.: J.*, pp. 532-33, 542, 553, 555; *E., S. N.*, p. 128 b, p. 151 a; *N. E.*, II, XXI, 72: p. 269 a; *T.*, I, 66: p. 521).

Il rapporto fra l'anima e il corpo rientra, come un caso particolare, nella teoria generale della relazione delle sostanze; infatti, il corpo risulta di monadi inferiori sottoposte all'anima, monade dominante; anche in questo caso non si deve ammettere un influsso reciproco, bensì un'armonia prestabilita da Dio, per cui alle variazioni della anima corrispondono quelle del corpo e viceversa. (Talvolta il Leibniz, valendosi a proprio modo di un'immagine usata dal Geulincx e da altri car-

tesiani, paragona l'anima e il corpo a due orologi costruiti con arte tale da accordarsi sempre senza che l'orologiaio debba mai intervenire per regolarli. E., p. 133 e sgg., p. 152 sgg. p. 458 a).

L'una e l'altro sono stati creati in modo tale da accordarsi pure obbedendo soltanto alle leggi della loro natura, l'anima a quelle delle cause finali (per mezzo di appetizioni, fini e mezzi), il corpo a quelle meccaniche delle cause efficienti. I corpi agiscono come se non esistessero anime, queste, come se non esistessero quelli; ed entrambi come se agissero gli uni su gli altri (*D. M.*, 33; *L. A.*: J., testi citati ora e sopra, e altrove; E., p. 430, p. 432 a, p. 434 a; *T.*, I, 62: p. 520; *M.*, 78-81; *P. N. G.*, 3: p. 715 b; p. 736 e in generale testi citati sopra). Però occorre ricordare che il regno delle cause efficienti è quello dei fenomeni (p. 764 a) e che esso è diretto da fini; cioè è l'aspetto esterior-

re dell'ordine che regna nel mondo delle anime.

Secondo il Leibniz, l'armonia prestabilita è una prova dell'esistenza di Dio (L. A.: J., p. 597; S. N., p. 128 a, p. 430 a), che egli, del resto, crede dimostrata anche da altri argomenti. Così, egli accetta, completandolo, quello ontologico usato dal Descartes; nella forma datagli da questi, è imperfetto, perchè non prova che la nozione dell'Esse-
re perfettissimo sia possibile, cioè esente da contraddizioni: ora ciò può provarsi, perchè nulla impedisce la possibilità dell'essere che, non includendo limiti e negazioni, non racchiude alcuna contraddizione: perciò Dio, essendo possibile, esiste (M., 46. Cf. pp. 80, 138 b, 177 [*De la démonstration cartesienne de l'existence de Dieu du R. P. Lamī*]; N. E., IV, IX, 7: pp. 374-75). Oltre questa prova *a priori*, il Leibniz ne impiega una *a posteriori*, fondata sul principio di ragione suffi-

ciente: gli esseri contingenti, non potendo avere in sè la ragione della loro esistenza, debbono averla in Dio, cioè nell'essere necessario, che esiste per ragione propria (p. 177; *M.*, 36-38, 45; *P. N. G.*, 8: p. 716; p. 740 b).

Come ogni difensore del teismo, il Leibniz doveva dar ragione dell'esistenza del male; e per risolvere questo problema (di cui trattano anche altri scritti) egli scrisse la *Teodicea*¹³ alla quale mi riferisco quasi esclusivamente.

Fra gl'infiniti mondi possibili, Dio deve avere creato il migliore; se qualche male vi esiste, occorre pensare che un mondo diverso sarebbe stato meno perfetto di questo; d'altra parte, non è lecito giudicare dell'universo dal nostro punto di

¹³Siccome in quest'opera gli stessi argomenti sono presentati molte volte, ometto le citazioni particolari dei testi.

vista limitatissimo.

Il male può intendersi in senso metafisico, morale e fisico: il primo consiste nell'imperfezione, il secondo nella colpa, il terzo nella sofferenza. Il male metafisico non è qualche cosa di positivo, ma di negativo, perchè è una privazione del bene, una limitazione; ora, siccome le creature sono necessariamente limitate e imperfette, il male metafisico è inevitabile. Però, se il fondamento del male è necessario, la sua apparizione è contingente: è necessario che i mali siano possibili; è contingente la loro realizzazione (*Causa Dei*, 69; p. 658 a). D'altra parte, l'esistenza delle imperfezioni particolari costituisce la condizione della maggiore perfezione dell'universo, come talvolta certe dissonanze rendono più perfetta l'armonia di un motivo musicale. «La perfezione dell'universo, ossia l'armonia delle cose, non permette che

tutte le menti siano ugualmente perfette (*Definitiones ethicae: E.*, p. 670 a)». È vano chiedere perchè Dio abbia accordato ad una maggiore perfezione che a un'altra (ivi).

Il male morale, la colpa, in quanto imperfezione della volontà, deriva da quello metafisico ossia, dipende dall'imperfezione originaria delle creature per cui esse abusano del libero arbitrio concesso loro da Dio. Ora, la libertà ha per anima l'intelligenza; perchè la prima, con le conseguenze derivanti dal suo abuso, non fosse stata possibile, Dio non avrebbe dovuto creare esseri ragionevoli, ciò che sarebbe stato un male maggiore. Del resto, gli stessi mali che derivano dall'abuso della libertà e della ragione contribuiscono all'esistenza di beni maggiori rispetto alla totalità delle cose; quindi Dio non ha impedito che alcune creature ragionevoli abusassero della ragione,

perchè ciò era una condizione necessaria dell'esistenza del miglior mondo possibile. Così, senza il delitto di Sesto che violò Lucrezia non sarebbe sorto l'impero universale di Roma. Nell'insieme, del resto, il male morale è inferiore al bene. La libertà che il Leibniz ammette, si oppone alla necessità metafisica (cioè a ciò il cui contrario è impossibile perchè implica contraddizione), non alla determinazione; ogni azione è determinata dalle sue condizioni. Tutte le azioni delle creature individuali sono contingenti, perchè il loro opposto non è contraddittorio; ma sono tutte determinate (Cf. *De libertate*: p. 668 e *Lettre à Coste*, pp. 447-49). Dio quindi può prevederle, ma ciò non esclude che siano libere e non permette di attribuire al Creatore la causa delle colpe delle creature. Quanto al male fisico (o sofferenza), è generalmente la conseguenza di quello

morale; del resto, la somma dei dolori è inferiore a quella dei piaceri; alcuni di questi, come i piaceri della salute, abitualmente non vengono avvertiti; molti dolori sono condizioni di un piacere maggiore o servono per evitare mali più gravi.

La concezione leibniziana, che almeno riconosce chiaramente la difficoltà di spiegare l'accordo tra le diverse anime (sulla quale altre dottrine monadologiche passano senza fermarsi) sottostà a quasi tutte le critiche che abbiamo rivolto al monadismo in generale: così, sebbene lo spazio e il tempo non siano che relazioni, sono surrettiziamente introdotti come vere realtà, perchè le monadi, sebbene non abbiano estensione in sè, hanno però una posizione che ne è il fondamento (p. 443), ciò che è in contraddizione con la loro natura inestesa; e il tempo è implicato nel cambiamento attribuito alle realtà semplici, quantun-

que nulla mostri come la loro semplicità sia compatibile con esso: quindi i problemi dello spazio, del tempo e del divenire riappaiono. Di più, non si prova come siano conciliabili l'unità e la semplicità delle monadi con la molteplicità dei loro stati e modificazioni: per il Leibniz si tratta soltanto di una cosa che è vera, sebbene non possiamo comprenderla (p. 451 b); ma invece siamo di fronte a una vera e propria contraddizione. E oscuro, anzi impensabile, riesce anche qui, sia il processo per cui Dio, che è immutabile nell'eternità, dà origine a un mondo che è nel cambiamento, sia il modo con cui le menti finite, che sono in questo (cioè, in ultimo, nel tempo) possono salire a lui e all'eterno. Ciò non basta: il concetto stesso della monade, centro di tutta la costruzione, è un viluppo di oscurità e di contraddizioni. Prima di tutto, la monade, che è essenzialmente

un principio percettivo, dovrebbe poi, stando alle concezioni gnoseologiche del Leibniz, ridursi sotto l'analisi a un intreccio di verità eterne, cioè di principî puramente razionali. Egli distingue bensì le verità di ragione da quelle di fatto, le une necessarie, le altre contingenti, e fonda le prime sul principio di contraddizione, le seconde su quello di ragione sufficiente e afferma che la ragione delle verità necessarie si trova con un'analisi che le risolve nei loro elementi primitivi (idee semplici e proposizioni identiche), mentre rispetto a noi tale analisi è impossibile per quelle di fatto perchè procederebbe all'infinito, inquantochè il concetto di ogni essere concreto implica un'infinità di elementi o condizioni; ma l'analisi è possibile in sè, talchè Dio può compierla e conoscere così a *priori* anche le verità di fatto¹⁴ (*M.*, 31-37: cf. p.

14Per i testi riferentisi al rapporto tra i due prin-

733 a). Siccome le monadi sono le uniche realtà concrete, sono pure riducibili a un fascio di puri elementi logici: questa tesi, che deriva necessariamente dalle premesse leibniziane, contiene la pretesa di costruire il soggetto concreto per mezzo di elementi concettuali astratti, ciò che è semplicemente impensabile. La teoria delle monadi porta a conseguenze anche peggiori, perchè costringe il Leibniz ad attribuire a quelle inferiori una vita psichica incosciente, cioè ad ammettere una contraddizione in termini. E altre contraddizioni implica quella teoria. Infatti la monade deve essere indipendente da ogni creatura e dipendere soltanto da Dio; ma se ha ricevuto fino dall'inizio una legge che le impone di accordarsi con tutte le altre, come può rimanere indipendente?

cipî di contraddizione e di ragione sufficiente, v.

PIAT, *Leibniz*, (Parigi, 1915), p. 36 (1).

e, soprattutto, come può essere autonoma, se dipende sempre dall'azione divina? L'indipendenza della monade è una pura apparenza; nel fatto, essa è semplicemente uno strumento della volontà divina, un meccanismo di cui Dio si vale. Nè può seriamente parlarsi della libertà di un essere che è sempre determinato nelle sue azioni: solamente con un giuoco di parole il Leibniz contrappone la necessità (metafisica) alla libertà (o contingenza) determinata, perchè questa è un nome che nasconde una necessità intima. In ultima analisi, la teoria leibniziana conduce a un monismo deterministico non diverso da quello dello Spinoza: è il destino del teismo, che deve per forza approdare a conclusioni monistiche.

Il tentativo di risolvere con l'armonia prestabilita il problema fondamentale dell'accordo delle monadi fallisce completamente lo scopo; prima di

tutto, se fossero veramente indipendenti, nemmeno Dio potrebbe agire su di esse; di più, l'armonia predeterminata dal Creatore costituisce nulla più che un miracolo incomprensibile, non una spiegazione razionale. A ciò si aggiunga che la pretesa di dare ragione delle apparenti azioni e passioni offerte dall'esperienza per mezzo di gradi diversi di chiarezza delle rappresentazioni delle monadi non spiega assolutamente nulla, anzi, a ben pensarci, appare incomprensibile.

D'altra parte, il Leibniz, che ammette l'armonia prestabilita, deve sostenere che questo è il migliore dei mondi possibili, e perciò, più di tutti gli altri teisti, deve dare ragione dell'esistenza del male; ma tutti gli sforzi che egli compie non riescono a risolvere la difficoltà. Si può dire che la *Teodicea* si aggira continuamente in un circolo vizioso, perchè vuole giustificare il male ammetten-

do che Dio deve avere creato il mondo più perfetto tra i possibili, mentre ciò dovrebbe essere provato mostrando che vi è una ragione del male; e d'altra parte, quale diritto ha il Leibniz di affermare che gli altri infiniti mondi di cui riconosce la possibilità sarebbero meno perfetti di questo, se, per sua confessione (*T.*, I, 10: p. 506 b), non vi è modo di conoscerli e di confrontarli col nostro? E nemmeno può accogliersi l'affermazione che noi, avendo una visione limitatissima delle cose, non possiamo giudicare rettamente del male, inquantochè ciò che ne appare tale può, dal punto di vista dell'universo, essere un bene: infatti, chi si vale di tali argomenti, si rifugia in un asilo di ignoranza che può servire a giustificare qualsiasi proposizione. D'altra parte, le menti finite, per la loro necessaria imperfezione, debbono avere inevitabilmente una visione delle cose limitata, e quindi

errata; e così riappare l'errore, cioè il male. In sostanza, il Leibniz impiega qui un procedimento affine a quello dei teologi che affermano che le vie di Dio sono imperscrutabili, che i suoi disegni sono misteriosi e che la mente umana non deve osare di penetrare i segreti dello Spirito creatore: sia in un caso che nell'altro può risponderci che l'uomo può giudicare del male soltanto dal *suo* punto di vista, e che quelle apparenti soluzioni del problema si riducono, in ultimo, al riconoscimento della sua insolubilità.

Il male metafisico, fondamento degli altri, è inevitabile, perchè la limitazione, l'imperfezione è essenziale alle creature; ma allora perchè Dio le ha prodotte? Perchè (*T.*, II, 228: p. 537 b) la sua bontà lo spinge a comunicarsi? Ma può parlarsi di bontà se ciò che ne risulta è, inevitabilmente, il male delle creature? E nemmeno si dà ragione

del male dicendo che è come una dissonanza che rende più perfetta l'armonia universale, perchè così si confonde una questione etica con una estetica e si concepisce Dio come uno spettatore indifferente che si compiace egoisticamente delle imperfezioni delle creature particolari perchè intensificano il godimento risultante dall'accordo del tutto: del resto, checchè ne dica il Leibniz, la creatura singola, anche la più umile, avrebbe bene il diritto di chiedere perchè, senza sua colpa, sia stata *ab initio* posposta ad altre, favorite senza merito.

Il male morale dipende dall'abuso della libertà e della ragione: ma a ciò può risponderci ancora che era preferibile che non esistessero le creature, se una sola era destinata a cadere nella colpa. Di più, come abbiamo visto, la libertà di cui parla il Leibniz è soltanto nominale; la creatura

colpevole, essendo determinata ad agire, è necessitata a compiere il male, e Dio l'ha prodotta sapendo che inevitabilmente l'avrebbe compiuto. Del resto, anche chi ammette una libertà reale, deve riconoscere che il soggetto operante non ha completamente formato la sua natura e la sua volontà, talchè non può considerarsi pienamente responsabile del male che fa.

In ultimo, le contraddizioni in cui si dibatte il Leibniz derivano dal presupposto realistico da cui parte. Infatti la sua filosofia poggia, oltrechè sul concetto che è reale soltanto ciò che agisce, sulla convinzione che ciò che non ha unità non è un essere, sicchè, se esiste una pluralità, debbono essere reali gli elementi che la compongono. Perciò egli, volendo trovare qualche realtà nella pluralità del mondo fisico, deve ammettere ovunque monadi spirituali e accettare quell'assurdo che è

una vita psichica inconscia; perciò, trovandosi di fronte a una pluralità di anime, deve ricorrere a un'inesplicabile azione divina che permetta di porle in relazione e in accordo; perciò deve pensare le monadi come indipendenti da una parte e dall'altra come strumenti puri e semplici della volontà divina; perciò, infine, deve tentare, senza riuscirvi, di liberare Dio, che dovrebbe aver creato il più perfetto dei mondi, dalla responsabilità del male che esso presenta. Ma che cosa giustifica il presupposto stesso e permette di affermare che esiste una pluralità di reali, cioè una realtà fuori del soggetto? Il Leibniz pretende che la molteplicità delle modificazioni della sostanza semplice deve provenire dai rapporti che essa ha con una pluralità di altri esseri; ma, in ultimo, vengano queste modificazioni da tale causa o no, sono sempre in un'unità semplice: siamo ancora di

fronte al problema insolubile dei rapporti fra l'uno e il molteplice. Nè vale il dire che non c'è ragione del privilegio per cui un solo essere dovrebbe esistere, perchè si potrebbe ribattere che non c'è ragione per cui ne debbano esistere più di uno.

Quanto agli argomenti che cercano di provare l'esistenza di Dio, uno, quello ricavato dall'armonia prestabilita, invece di essere una dimostrazione, è una conseguenza derivante da un'ipotesi che non può giustificarsi, e gli altri (l'ontologico e quello derivato dalla contingenza delle creature) si fondano sulla pretesa di scambiare la necessità del pensiero con quella delle cose che (come si è visto) è insostenibile anche se si rimane nella posizione realistica. In ultimo, possiamo ripetere che dai presupposti di questa risultano le difficoltà del monadologismo leibniziano, che non può giustificare il tentativo di sorpassare la cerchia

del mio io cosciente.

Il *b*). – Meno palese è il realismo del Berkeley¹⁵, sebbene lo implichi già nel principio che costituisce il nucleo di tutta la sua filosofia: soltanto un essere spirituale può agire, un agente cieco è una contraddizione.

Da questo principio, già formulato nel giovanile *Commonplace book* (vol. I, p. 51; p. 55) deriva la conseguenza che soltanto lo spirito è la realtà sostanziale, perchè la materia (che, secondo la tesi già sostenuta dalla filosofia aristotelica e poi ripresa in altra forma dalla moderna scienza della natura, dal Galileo in poi, è inerte), se pure esistesse, non potrebbe agire su di noi: quindi non si potrebbe parlarne (I, p. 67). Le cose sono atti-

¹⁵Cito la 2^a edizione delle opere curata dal Fraser (Oxford, 1901); per i *Principî*, indico soltanto i paragrafi.

ve o inattive; l'esistenza delle prime consiste nell'agire, quella delle seconde nell'essere percepite (I, p. 37; cf. p. 10). Quindi, l'universo si riduce agli spiriti e alle loro rappresentazioni. In ultimo, il fondamento del sistema berkeleyano è quello del Leibniz: soltanto ciò che agisce ha realtà sostanziale; ma, mentre questi ricercava anche nel mondo apparentemente inerte della materia delle realtà spirituali attive, il Berkeley, collegando quel principio con le teorie scientifiche predominanti, partiva da esso per negare la realtà del mondo materiale, risolvendolo in idee. Effettivamente, rispetto allo sviluppo della filosofia berkeleyana, l'ultima fase, rappresentata specialmente dalla *Siris* ha, sebbene sia poco studiata dagli storici, maggiore importanza della prima, in cui il Berkeley, valendosi degli strumenti polemici che gli offriva l'empirismo della filosofia inglese, critica a

fondo la credenza nella realtà di una materia indipendente dal soggetto: ma per lo scopo che mi propongo ora, debbo trattenermi esclusivamente sugli scritti principali di questo periodo (*The Principles of Human Knowledge*: 1710; *Three Dialogues between Hylas and Philonous*: 1713), e specialmente sui *Principî*, perchè offrono nel suo aspetto più caratteristico il monadismo berkeleyano, il quale, per la semplicità della sua costruzione, può presentarsi in brevi linee, a differenza del pensiero complesso del Leibniz.

Riprendendo una concezione dell'atomismo democriteo, ripresentata all'inizio dell'età moderna dal Galilei e dal Descartes, il Locke aveva distinto le qualità primarie degli oggetti sensibili (proprietà geometrico meccaniche, cui aveva aggiunto l'impenetrabilità) da quelle secondarie (colori, suoni, ecc.) e considerato le prime come og-

gettive, le seconde come soggettive; il Berkeley parte dal Locke per combattere tale distinzione e afferma che le qualità sensibili delle cose sono tutte, senza eccezione, soggettive: da ciò segue che rispetto alle cose sensibili, esse = *percipi*; tutto l'universo materiale non può esistere senza una mente che lo percepisce, ossia la sua esistenza consiste nell'essere conosciuto o percepito. Soltanto lo spirito, il soggetto percipiente, è una sostanza; le cose, quando non sono percepite da me e da altri spiriti creati, debbono, o non esistere affatto o sussistere nella Mente Divina; anche se i corpi esterni esistessero, ci sarebbe impossibile di conoscerli; perchè la nostra conoscenza si riduce ad idee e non si capisce come esse possano essere prodotte da un essere passivo come la materia: e nemmeno coloro che ne ammettono l'esistenza sono capaci di compren-

dere come possa agire sullo spirito. Se i corpi non esistessero, avremmo le stesse ragioni che abbiamo ora per credervi: infatti, è possibile supporre che una mente, senza il concorso di essi, possa provare lo stesso corso di sensazioni o di idee che noi abbiamo ora; essa avrebbe le ragioni che noi abbiamo per credere nell'esistenza di una sostanza materiale. Chi dice che possiamo immaginare oggetti che esistono mentre nessuno li percepisce non si accorge che, mentre li pensa e ne parla, non fa altro che contemplare le proprie idee. Le nostre idee, sensazioni, nozioni, ossia le cose che percepiamo e pensiamo, sono tutte inattive e perciò, una non può produrre un'altra; quindi la successione continua di idee che avviene in noi deve provenire da una sostanza, non corporea e passiva, ma incorporea e attiva, lo spirito (*Princ.*, 6-28: 36). Con ciò non si to-

glie ogni differenza tra le idee delle cose reali percepite coi sensi e quelle prodotte dalla nostra immaginazione: infatti, le prime sono più intense, più vivaci e più distinte delle seconde e soprattutto sono indipendenti da me e dalla mia volontà, ciò che non può dirsi delle altre: ora, siccome le idee possono esistere soltanto in una mente, debbo concludere non che le cose non esistono, ma che hanno un'esistenza indipendente dal mio pensiero e che perciò deve esserci un'altra Mente in cui esistono: dall'esistenza reale del mondo sensibile deriva immediatamente la dimostrazione di quella di Dio, cioè dello Spirito infinito e onnipresente che lo contiene e lo fonda. Egli mi modifica continuamente con tutte le impressioni sensibili che percepisco (*Princ.*, 29-30, 146-147; *Dial.* I. v. I, p. 424 sgg.). Infatti, siccome veniamo modificati dall'esterno, siamo costretti a ricono-

scere che debbono esservi attività diverse dalla nostra che producono in noi certi effetti: le azioni che noi subiamo non possono essere altro che volizioni e perciò debbono provenire da una volontà. Di più, le cose che percepisco debbono esistere fuori della mia mente; ma, essendo idee, possono avere esistenza soltanto in un'intelligenza; ora, siccome la volontà e l'intelletto costituiscono una mente o spirito, debbo concludere che la causa delle mie idee è uno spirito, Dio (*Dial.* III, vol. I, pp. 457-58).

Da ciò risulta che le cose non sono distrutte quando non le percepiamo più, per essere create di nuovo quando torniamo ad avere le loro idee: chi dice che le cose sensibili non esistono fuori della mente, parla non di quella propria, ma di tutte le menti. Siccome le cose esistono fuori della mia, da cui non dipendono, è necessario che vi

sia qualche altra Mente in cui esistono negli intervalli di tempi che corrono tra i momenti in cui le avverto; in questo senso esistevano prima che nascessi ed esisteranno quando non sarò più; e siccome ciò si applica a tutti gli altri spiriti finiti e creati, debbo concludere che vi è una Mente eterna e onnipresente che conosce e comprende tutte le cose (*Princ.*, 48; *Dial.* III; pp. 446-47).

Le idee delle cose reali differiscono da quelle dell'immaginazione anche perchè offrono costanza, ordine, coerenza e perchè non sono eccitate a caso (come spesso avviene per quelle prodotte dalla volontà umana), ma si presentano in serie regolari, con una connessione che dà testimonianza della saggezza e della bontà di chi le produce: le norme e i metodi fissati dallo Spirito che eccita in noi tali idee sono ciò che chiamiamo le *leggi della natura*, le quali vengono conosciute

per mezzo della esperienza e che ci insegnano a condurci nella vita per mezzo della previsione, mostrandoci che certe idee sono collegate con altre. Noi possiamo sapere che occorrono certi mezzi per raggiungere certi fini non perchè scopriamo qualche connessione necessaria tra le nostre idee, ma soltanto perchè ci serviamo dell'osservazione delle leggi naturali; però dobbiamo guardarci dall'attribuire attività alle idee e dal considerare una di esse come causa di un'altra, dall'affermare, per esempio, che il movimento e l'urto dei corpi sono la causa di cui il suono è l'effetto. La connessione delle idee non implica il rapporto fra la causa e l'effetto, ma soltanto quello fra il *segno* e la cosa *significata*: così il fuoco non è la causa del dolore che provo toccandolo, ma il segno che mi previene dal farlo: la filosofia naturale non deve pretendere di spiegare

le cose per mezzo di cause corporee, ma limitarsi a determinare e comprendere i segni stabiliti saggiamente da Dio, i metodi che egli impiega costantemente; tali segni e metodi possono chiamarsi il linguaggio con cui la Mente creatrice ci rivela i suoi attributi e ci guida per agire convenientemente e felicemente nella vita.

L'osservazione accurata dei fenomeni noti ci permette di scoprire le leggi generali della natura e di dedurne altri fenomeni, non di *dimostrare* quelle, perchè ogni deduzione di tal genere si fonda sulla supposizione che Dio opera sempre con uniformità e osserva costantemente le norme che prendiamo per principî: ora noi non possiamo evidentemente sapere ciò. In breve: le idee che Dio eccita nei sensi sono chiamate le *cose reali*: quelle meno regolari, meno vivaci e meno costanti dell'immaginazione si dicono più propria-

mente *idee o immagini delle cose* che rappresentano; ma le prime non meno delle seconde, sono sempre idee e perciò non possono esistere fuori di una mente (*Princ.*, 30-33; 36; 107-108).

Si obietterà che è impossibile che la *stessa* idea si trovi insieme in più menti diverse e che perciò dalle teorie esposte deriva l'assurdità che due persone non possono vedere la stessa cosa. A questa obiezione, che pone in luce la difficoltà fondamentale del monadismo di giustificare l'accordo delle realtà spirituali che ammette, il Berkeley risponde che si tratta di determinare il senso dell'espressione *lo stesso*. Se le si dà il significato dell'identità astratta, si può discutere se più persone possano o no percepire la *stessa* cosa; ma ciò poco importa, perchè basta supporre che più uomini, forniti delle stesse facoltà e quindi modificati ugualmente dai sensi, si trovino in-

sieme prima di conoscere l'uso del linguaggio: è certo che in tal caso si accorderebbero nelle loro percezioni. Potrebbe darsi, che, appreso il linguaggio, alcuni, rilevando l'uniformità delle cose percepite, parlassero della *stessa* cosa, e che altri rilevando la differenza delle persone, preferissero l'espressione: *diverse* cose. In ultimo, si tratterebbe di una questione di parole senza conseguenze pratiche. Del resto, si potrebbe supporre l'esistenza di un archetipo esterno alle menti finite ed esistente in quella divina, perchè esso servirebbe per gli scopi dell'identità astratta tanto quanto se esistesse fuori di ogni mente (*Dial.*, III: vol. I, pp. 466-68). Così, sotto la garanzia dell'azione divina si giustifica l'accordo delle menti umane: infatti il mondo che percepiscono deve essere uguale per tutte, perchè è sempre Dio che operando su di esse vi produce la rap-

presentazione delle cose.

Quanto alla esistenza degli altri uomini, non possiamo conoscerla direttamente per mezzo di idee, perchè gli spiriti, essendo sostanze attive, non possono rappresentarsi con idee, che sono passive; perciò noi conosciamo gli altri spiriti soltanto per mezzo delle loro operazioni, o delle idee che eccitano in noi. Così io percepisco movimenti, cambiamenti e combinazioni di idee che mi avvisano dell'esistenza di agenti simili a me i quali accompagnano tali fatti e contribuiscono a produrli: la conoscenza che ho degli altri spiriti non è immediata come quella delle mie idee, perchè si fonda su alcune di queste che attribuisco, come effetti o segni concomitanti, a esseri attivi diversi da me (*Princ.*, 27; 135-145).

In breve, la dottrina berkeleyana ammette una pluralità di menti finite, governate dallo Spirito in-

finito, Dio, che imprime in esse certe idee (quelle che formano nel loro insieme l'universo fisico) perchè possano condursi opportunamente nella vita; sebbene tali idee non siano rigorosamente identiche, pure si accordano abbastanza perchè praticamente si possa dire che gli spiriti conoscono le stesse realtà; tale accordo trova la sua garanzia nell'azione divina.

Ma chi permette al Berkeley di superare la sfera della coscienza propria e di parlare della realtà degli altri spiriti e di Dio? Se, per le cose materiali, esse = *percipi*, perchè si deve pensare che per gli esseri diversi dal mio tale principio non abbia più il suo valore? In ultimo, ciò che io ne conosco si riduce a mie idee: e non trovo ragione di dire che quell'indipendenza dal mio pensiero che posso negare quando si tratta della materia, debba essere affermata nell'altro caso. E non basta dire

che la coscienza che ho di me stesso mi autorizza a supporre l'esistenza di esseri simili a me, perchè io conosco immediatamente soltanto la mia realtà e non quella altrui; anzi, se, come afferma il Berkeley (e in ciò risiede la tesi più feconda di tutta la sua filosofia) la stessa ipotesi di un mondo esteriore indipendente da me presuppone il mio pensiero che se lo rappresenta, lo stesso vale per l'esistenza degli altri spiriti. Ho un bel supporre che sono indipendenti da me; in ultimo sono sempre io che contemplo certe mie rappresentazioni senza rendermene conto.

Ciò che nel Berkeley costituisce la giustificazione di un'esistenza *extra mentem meam* è la convinzione che le idee che non so di aver prodotto con la mia volontà sono l'effetto di un'attività indipendente da me, cioè, se si tratta del cosiddetto mondo fisico, dello spirito divino; di spiriti finiti si-

mili al mio, se si tratta di altri esseri che chiamo coscienti: il realismo del Berkeley, insomma, si fonda sul suo volontarismo spiritualista, che concepisce come reali soltanto gli esseri attivi e identifica l'efficienza con la volontà cosciente. Ma che cosa autorizza il Berkeley a considerare come indipendenti dal soggetto le idee non prodotte dalla sua volontà se, come egli stesso riconosce giustamente (*Princ.*, 18), non si può dire che corrispondano a realtà esterne le immagini dei sogni che pure si svolgono indipendentemente dal mio volere? Che cosa l'autorizza ad accordare valore oggettivo al principio di causa, se esso pure è una mia funzione mentale? È certo che il principio realistico, che domina dal principio alla fine, dal *Commonplace Book* alla *Siris*, tutto lo sviluppo della filosofia del Berkeley, è in contraddizione insanabile con l'altro, di cui egli si serve soltanto

per provare l'impossibilità di un mondo materiale indipendente dal soggetto pensante, ma che in sè stesso ha significato universale, in quanto si applica ad ogni possibile oggetto del pensiero, materia o spirito, mente finita o infinita. Ora è chiaro che soltanto la tesi che non può pensarsi nessun oggetto indipendente dal soggetto, risulta necessariamente dalle più profonde condizioni del conoscere, mentre il principio volontaristico-realistico è valido esclusivamente se si presuppone una pluralità di spiriti che non solo nulla giustifica ma che anche è in contrasto con quelle condizioni. Così il Berkeley si aggira in contraddizioni, perchè parte da presupposti realistici non legittimati; egli pure dimostra che mi è impossibile superare la sfera del mio soggetto pensante.

In conclusione, la obbiezione sollevata ad ogni forma di realismo si ripresenta, sia contro il sem-

plice monadismo che contro il teismo monadologico; che cosa garantisce l'esistenza reale di anime diverse dalla mia e dello Spirito infinito, se ogni conoscenza si riferisce sempre al mio pensiero, se la stessa affermazione generale di essere o di realtà, si riduce a una concezione della mia mente? Le altre anime, lo Spirito infinito stesso, dovrebbero appunto possedere una realtà propria, indipendente dal mio io pensante; perciò il monadismo e il teismo monadologico rientrano nella concezione realistica e sottostanno alle stesse critiche che colpiscono il realismo in generale. Ogni realismo (e anche questo punto è importantissimo) non riesce e non può riuscire a dar ragione della conoscenza di quella realtà che esso afferma indipendente dal soggetto ed esteriore ad esso: infatti, data l'ipotesi, il pensiero non può mai esser certo che la sua rappresentazione

del reale corrisponda alla natura di questo, perchè è incapace di uscire da sè stesso per confrontare i due termini correlativi, realtà e conoscenza di essa, per vedere se o no si corrispondano. E non si può dire che una garanzia della validità del conoscere viene data dal fatto che le mie previsioni sono verificate, che la realtà si comporta in modo corrispondente alla mia conoscenza: infatti, nulla prova che tale accordo debba esistere sempre, e se anche ciò avvenisse, potrei sempre sospettare che il reale, pure svolgendosi in modo da soddisfare alle mie previsioni, abbia però una struttura diversa dalla mia concezione. Così, io posso, ad esempio, scambiare un'ombra proiettata a grande distanza da una statua, con un oggetto reale e insieme prevedere la sua apparizione in ore determinate; ma alla realizzazione della previsione non corrisponde

punto la esattezza della concezione che io mi formo dell'oggetto. Tale obiezione vale anche contro quelle forme di realismo che, riconoscendo l'impossibilità di determinare una corrispondenza tra il pensiero e l'oggetto, si limitano a parlare, o di una analogia o proporzione fra di essi, in modo che l'uno sia come una funzione dell'altro (Leibniz), o dell'accordo tra le nostre concezioni del reale e il risultato delle azioni guidate da me, talchè la verità risieda essenzialmente nell'armonia tra il pensiero e la condotta, o anche della coordinazione delle attività nostre con quelle del mondo fisico (Aliotta¹⁶). Del resto, queste due dottrine vengono a riconoscere che la natura del reale non può esserci nota; e, quando pretendono di determinarla, debbono servirsi di altri mezzi, fon-

16V. *La guerra eterna e il dramma dell'esistenza* (Napoli).

dandosi necessariamente sul concetto di corrispondenza tra il pensiero e l'oggetto; ed infatti, alle dottrine ora accennate sono collegate determinate forme del monadismo che implicano il presupposto che l'intuizione monadologica *corrisponde* al reale.

Le due ultime obiezioni bastano a mostrare: 1° che non si può parlare in alcun modo di una realtà indipendente dal mio io, dal quale non posso uscire; 2° che se tale realtà esistesse, mi rimarrebbe necessariamente inconoscibile, perchè di un oggetto che gli rimanga esteriore, il soggetto non può mai essere certo di cogliere l'intima natura. Pare quindi che la conoscenza diventi possibile solo quando l'oggetto sia concepito come interiore al soggetto.

CAP. V. – L'IDEALISMO ATTUALE

È quindi inevitabile la conclusione che il vero reale è l'io: ma siccome non sembra possibile di ridurre ogni cosa all'io individuale, l'io che contiene ed esaurisce tutta la realtà può venire pensato come trascendentale o assoluto, come lo Spirito o il Pensiero Universale, che non sottostà alle condizioni del tempo e dello spazio: esso viene concepito come atto puro che nel suo movimento ideale, nella sua vita, che è un eterno presente, non ammette alcun elemento che lo trascenda. Tale è la concezione offerta dall'*idealismo attuale*, in cui si raccolgono le correnti della filosofia dell'Assoluto, e specialmente quella del volontarismo metafisico del Fichte e del panlogismo dell'Hegel. Il Gentile¹⁷, che la rappresenta, rico-

¹⁷Mi riferisco quasi esclusivamente all'opera in cui è esposta nei suoi tratti essenziali la teoria

nosce che dopo il Berkeley non può più parlarsi di una realtà indipendente dal soggetto pensante; ma la filosofia berkeleyana cade nell'errore di porre una Mente divina che ha per contenuto le rappresentazioni le quali costituiscono la realtà, un Pensiero eterno e trascendente il nostro, che si rappresenta ciò che noi non conosciamo ancora e forse mai conosceremo, e che rende possibile lo sviluppo delle menti singole. In tal modo il pensiero è niente; perchè ciò che pensa è già pensato dalla Mente di Dio. Una nuova posizione è offerta dal Kant che, pure non avendo piena consapevolezza del passo compiuto, elimina la domanda di una condizione che renda possibile il nostro pensiero finito con la categoria dell'io trascendentale, condizione di ogni esperienza, puro

dell'idealismo attuale: *Teoria dello Spirito come atto puro*² (Pisa, 1918).

atto, che è soltanto il soggetto necessario del conoscere. Quando parliamo di uno spirito finito che non esaurisce la conoscenza, ci riferiamo non all'io trascendentale, ma a quello empirico, che può diventare oggetto di pensiero, mentre l'altro è puramente soggetto e non può mai essere oggettivato, perchè è la vera attività pensante che rende possibile ogni concezione di un oggetto. L'io trascendentale però, la persona che non ammette plurali, non annulla la pluralità degli io empirici di cui costituisce l'unità profonda, anzi con la sua realtà importa quella dei secondi. Esso non è un essere, non un *quid* immediato, ma un processo che costituisce l'oggetto in quanto costituisce lo stesso soggetto, perchè questo è tale in quanto si costituisce soggetto dell'atto per cui pone l'oggetto; esso è processo o atto, non sostanza; è l'atto stesso della nostra esperienza

pura. Inteso come attività, lo spirito è un'unità im-
moltiplicabile, cioè indecomponibile in parti, e infi-
nita, perchè esso non può porre la sua propria
realtà come limitata da altre: ogni sforzo che noi
facciamo per superarlo, per porre qualche cosa
fuori della nostra coscienza, non approda, perchè
siamo sempre noi che, ponendolo come estraneo
a noi, lo collochiamo dentro di essa: nessun og-
getto quindi, può considerarsi esteriore al nostro
pensiero.

Certo, il soggetto ha sempre per correlato
l'oggetto si contrappone; l'uno è attività, ricerca,
movimento verso l'oggetto, l'altro è inerzia e sta-
si; l'uno è unità, l'altro è molteplicità. Ma il molte-
plice delle cose non va posto sullo stesso piano
dell'unità dello spirito, perchè appartiene a loro in
quanto sono oggetto dell'lo, cioè in quanto sono
raccolte nell'unità sintetica della coscienza: tale

molteplicità, in altri termini, si risolve nell'unità del soggetto che ne forma il centro. Ma l'io, che, come soggetto teoretico, richiede la molteplicità del non io, come libertà esige altri io; infatti, esso è libero in quanto è limitato da leggi che egli stesso si impone, leggi che, dovendo essere valide per lui e per tutti gli uomini particolari, lo costringono a concepire molti soggetti di diritto, molte persone. Per conservare l'unità infinita dello spirito di fronte a tale molteplicità, dobbiamo pensare lo spirito come svolgimento: infatti, questo significa un rapporto immanente fra unità e molteplicità: l'unità dello spirito non è fissa e rigida, non è una sostanza, ma un divenire, un processo costruttivo, uno svolgimento senza principio nè fine; quindi tale processo può concepirsi soltanto come unità che è molteplicità. L'infinita unità dello spirito si realizza nella molteplicità in cui si attua, è

infinita unificazione del molteplice; l'*altro* da noi è sempre *noi*, se questo noi s'intende nel senso del *noi* trascendentale; tale è il processo dialettico non del pensiero pensato ma del pensiero pensante, che nel suo divenire è insieme unità e molteplicità, cioè, identità e differenza. Da ciò risulta che il principio di identità e di non contraddizione, che è valido per il pensiero pensato, per l'oggetto (perchè il mondo pensato non può essere se non come è pensato) non può applicarsi al pensiero pensante che è pura attività, non è oggetto, ma soggetto (*Teoria generale dello Spirito* pp. 1-44). Più energicamente, nella memoria, *L'atto del pensare come atto puro* (in *Annuario della Biblioteca Filosofica di Palermo*: I: Palermo 1912, p. 32 sg.) il Gentile afferma che « $A = A$, è la legge dell'errore nella sua astrattezza. E però checchè si pensasse secondo tal legge, sarebbe per ciò

stesso errore. Infatti non c'è pensiero che si risolva in $A = A....$ La necessità logica è del reale o concreto processo del pensiero, il quale schematicamente potrebbe piuttosto formularsi: $A = \text{non } A....$ Il principio di identità dev'essere sostituito.... dal principio della dialettica o del pensiero come attività che si pone negandosi».

Da quanto precede, risulta che non può parlarsi della molteplicità (sia delle cose che delle persone) come di un *quid* indipendente ed esteriore all'unità del pensiero, perchè deriva dal suo svolgimento infinito. Così la storia non è una realtà fatta, chiusa in sè, ma è storia in quanto è lo stesso pensiero dello storico che la pensa e l'intende, si identifica con essa e la sente concentrarsi nella coscienza propria. (*Teoria generale dello spirito*, pp. 50 segg.)

Così si risolve l'antinomia storica, che sorge

quando si considera lo spirito come atto puro nelle sue relazioni essenziali con la storia: da una parte, in quanto svolgimento dialettico, è storia, dall'altra non è storia, perchè è atto eterno. Per comprendere che l'eternità è nella storia e la storia nell'eternità, occorre riporre la realtà spirituale o la storia nel pensiero concreto, in cui la realtà spirituale attualmente conosciuta non differisce dal soggetto che la conosce. Il processo storico non deve rappresentarsi come condizionato dal tempo e dallo spazio, come una linea che nel succedersi dei suoi punti, ci si contrappone, ma nell'intuizione che la costituisce; il processo è del soggetto, nella cui vita si risolve: occorre cioè pensare il concetto di un processo dell'unità che rimane una moltiplicandosi. Così si ha una storia ideale ed eterna che si identifica con quella che si svolge nel tempo, che, considerato nella sua

attualità, è eterno. (*Teoria generale*, pp. 203-210).

La natura invece, che pare contrapporsi allo spirito in quanto, come realtà statica, sembra sottrarsi a una interpretazione dialettica, è non il pensiero pensante, concreto, ma il pensiero pensato, astratto, il pensiero fissato nella sua astrattezza. Siccome il pensiero nostro o attuale, perchè tale, è vero (poichè ciò che pensiamo attualmente, lo pensiamo come vero), solo al pensiero non attuale, cioè alla natura, appartiene necessariamente l'errore; infatti, tale pensiero non è attuale perchè lo dobbiamo superare pensando altro; e l'errore è appunto ciò che non si può più pensare. Da ciò segue che il principio di identità, che domina il pensato, si riferisce non al pensiero attuale, ma alla natura, concepita come staticità immutabile. (*L'atto del pensare* etc., p. 3 sgg.).

La natura, il regno di ciò che esiste, è rappresentata nello spazio e nel tempo, che sono i due sistemi del molteplice; infatti, essa si concepisce come l'insieme degli individui che coesistono nello spazio e si succedono nel tempo. L'assoluta molteplicità è il carattere dell'oggetto in quanto tale; ma effettivamente esso non trascende il soggetto, ma gli è immanente grazie all'azione di questo: gli elementi infiniti in cui si moltiplica il mondo davanti a me e i momenti pure infiniti in cui esso si moltiplica per me e a me, come tutto e in ogni suo elemento, appunto perchè sono davanti a me, sono in me, per atto mio, perchè soltanto grazie a questo nasce la moltiplicazione per cui l'uno non è l'altro.

Lo spazio e il tempo sono la stessa attività dello spirito che genera il molteplice e così l'ha davanti a sè: la vera realtà concreta è non un molte-

plice, ma una moltiplicazione: l'atto che moltiplica l'uno lo realizza, e così sorge la molteplicità dell'uno: perciò il mondo che appare nello spazio e nel tempo, e come tutto e in ciascuno dei suoi elementi, e nella serie degli stati, è armonico ed uno, è il mondo dei fatti che è tutto in noi, tutto noi, perchè non siamo noi nello spazio e nel tempo, bensì lo spazio e il tempo e tutto ciò che appare in essi è nell'io trascendentale. Lo spazio è attività; quindi ciò che ha carattere spaziale è nell'io, perchè è tale grazie all'attività con cui l'io si attua. Il tempo kantiano, inteso come forma del senso interno, riguarda l'io empirico (cioè l'io come si attua in quanto *oggetto* di semplice esperienza), non l'io trascendentale che, con la sua attività, rende possibile l'esperienza: ciò che è temporale non è io, non ha libertà e quindi non ha valore spirituale, perchè è ciò che è stato fat-

to; ciò che è spirituale del tempo è non il temporale, ma l'atto per cui questo è tale. Empirizzandoci, ci moltiplichiamo; ma la radice della molteplicità temporale è l'atto dell'empiricizzarci e moltiplicarci.

Alla coesistenza degli elementi spaziali corrisponde la compresenza di quelli temporali, che è la convergenza dei momenti del tempo in un presente che non è più medio tra il passato e il futuro, ma la negazione di ogni molteplicità temporale e di ogni successione, non tempo, ma eternità. Il presente eterno, in cui si concentrano tutti i raggi del tempo e dai quale tutti si irradiano, è l'intelligibilità del tempo; così la coesistenza è la convergenza di tutti i punti spaziali in un punto che è fuori di essi e quindi è la negazione della loro molteplicità, punto che è lo stesso lo come attività spazializzatrice. Spazio e tempo sono conte-

nuti in una realtà che è eterna rispetto al tempo e una rispetto allo spazio: la realtà, essendo spirito, non è nè spaziale nè temporale: la molteplicità dell'uno e dell'altro è reale in quanto è posta dall'attività dello spirito che così si realizza nella sua unità.

Questa teoria che pensa lo spirito come puro atto che pone il suo oggetto come una molteplicità di oggetti, e così risolve la loro molteplicità o oggettività nell'unità del soggetto e toglie questo ad ogni limitazione spaziale e temporale e ad ogni condizione esteriore, conduce all'affermazione che esiste un solo concetto, perchè una sola è la realtà da concepire; e siccome l'unità è del soggetto che concepisce il concetto, la molteplicità dei concetti delle cose si risolve in un concetto solo, quello del soggetto che è il centro delle cose; talchè il vero e unico concetto è autoconcetto.

Ora, poichè della realtà può parlarsi solo per concetti, se il concetto deve pensarsi come autoconcetto, come tale deve intendersi anche la realtà: ciò vuol dire che il soggetto, il quale, concependo qualunque realtà, concepisce sè, è la realtà stessa, che ha appunto coscienza o autoconcetto.

Così è possibile risolvere i problemi del male (dolore, errore, male morale) e della natura. Il male è ciò che non deve essere, ciò che si oppone allo spirito che deve essere: così il dolore consiste nel non essere dello spirito, il quale, essendo un farsi, un realizzarsi, si realizza negando sè stesso e superandosi; ed è spinto dal dolore a vivere e a progredire. Del pari, il concetto è vero, perchè la verità appartiene al pensare in quanto concetto; ma questo è un processo di autoctisi, che ha come momento essenziale la propria negazione: l'errore contro al vero: l'errore è tale in quanto è

superato, cioè in quanto si contrappone al concetto nostro come il suo non essere. Nello stesso modo del dolore, l'errore è la realtà al di qua della sua realizzazione, in un suo momento ideale; e lo stesso deve dirsi del male morale, poichè l'intelletto stesso è la volontà e quindi l'errore pratico è un antecedente superato del bene. L'errore e il male debbono essere eterni, perchè senza di essi non sarebbero la verità e il bene: essi sono il non essere dello spirito che è verità e bene in quanto realizzandosi, vince il suo nemico interiore, di cui si nutre per vivere. In breve, in ogni sua forma il male è il momento che lo spirito deve superare perennemente per attuarsi.

Il problema del male è identico a quello della natura; infatti, l'autoconcetto, cioè la realtà dello spirito e del tutto, è acquistare coscienza di sè; ma l'io è pensabile in quanto si realizza come po-

sizione di sè soggetto e di sè oggetto; il soggetto non è tale senza l'oggetto che pone; e l'oggetto non è pensabile se non come identico al soggetto dal quale è posto. La dialettica dello spirito implica la realtà del puro soggetto, la realtà del puro oggetto, la realtà dello spirito, come unità o processo del soggetto e immanenza dell'oggetto in questo: i termini antitetici soggetto e oggetto, necessari all'auto-coscienza, hanno la loro realtà nella sintesi che è soltanto soggetto, soggetto reale che supera l'idealità del puro soggetto e del puro oggetto, ugualmente astratti: questa sintesi è un processo, un atto vivo ed eterno, che si realizza nell'opera cui lavora perennemente lo spirito per instaurare il suo regno, assoggettando la natura ai fini dell'uomo, cioè ai fini dello spirito, spiritualizzando progressivamente il mondo. Ma la vittoria sempre più piena dello spirito sulla natura

non è altro che la rappresentazione empirica ed esteriore della vittoria immanente ed eterna per cui lo spirito risolve la natura in sè. Questa, non concepita più come oggetto astratto, si trova entro il nostro spirito, come il nostro non essere immanente al nostro essere: è l'eterno passato del nostro presente eterno, ciò che abbiamo pensato e che, accogliendo nella nostra coscienza come oggetto, dobbiamo contrapporci come momento ideale per realizzarci.

La natura si avvicina alla storia in quanto ambedue presentano l'aspetto dell'alterità, rispetto all'attualità dello spirito; ma tale alterità non è altro che l'oggettività dell'Io a sè medesimo, per cui tutta la natura e tutta la storia sono una sua creazione e vengono prodotte eternamente dall'Io in sè stesso, nella sua autoctisi: lo sviluppo dell'autocoscienza è quindi il processo del mondo

(natura e storia) in quanto autocoscienza realizzata nella coscienza (*Teoria generale*, pp. 245-270).

La concezione attualistica (che rappresenta l'ultimo svolgimento di una tendenza di pensiero la quale si sforza di risolvere l'oggetto nel soggetto, la natura nello spirito, pure opponendosi alla identificazione del reale con l'io finito, e che, mentre si avvicina al monismo sotto certi rispetti, ne differisce profondamente appunto perchè concepisce il principio supremo come soggetto), pare dia soddisfazione alle esigenze della mente che impediscono di accogliere le diverse forme del monismo sinora esaminate. Di più, essa afferma di eliminare i problemi suscitati dai concetti di spazio, di tempo, di mutamento e di risolvere il tormentoso enigma del male.

È certo che l'idealismo attuale ha il pregio di af-

fermare recisamente l'impossibilità di pensare un oggetto esteriore all'io, anzi al mio io; ma, parlando di uno Spirito Assoluto, di un Io trascendentale, di cui quelli empirici sarebbero soltanto le espressioni o le oggettivazioni, esso implica un presupposto realistico che lo condanna a urtare contro difficoltà insuperabili. Infatti, l'io trascendentale è l'unità di cui i soggetti empirici costituiscono la molteplicità; ma come conciliare questi due termini antitetici? e come posso essere insieme io come individualità empirica e come Soggetto Assoluto? D'altra parte, se questo è soltanto soggetto e non può mai pensarsi come oggetto, io non posso nè concepirlo nè parlarne, perchè in tal modo lo oggettivo e quindi lo colloco nel mondo dell'empiricità: per conseguenza, l'Io che pure sarebbe l'unica vera realtà, mi rimane (anzi rimane a sè stesso, che vive in me) neces-

sariamente ed eternamente inconoscibile, mentre per l'attualismo il pensiero è necessariamente nel vero. Anche il mio io, appunto perchè è un'oggettivazione dell'altro, rientra nella sfera del pensato o della natura, che è il dominio dell'errore; dove risiede allora la verità? Nell'atto del pensiero: ma che cos'è questo atto se non il momento vissuto, non ancora razionalizzato, dell'esperienza immediata? A ben guardarci, tale dottrina, che si presenta come essenzialmente razionale, nasconde un intuizionismo mistico. Di più, se i soggetti finiti sono ciò che l'attualismo vuole, non si vede quale valore vero essi conservino e quale differenza vi sia tra il posto che occupano in tale concezione e quello loro assegnato dallo Spinozismo, che li riduce a modi, necessariamente determinati, della Sostanza infinita.

L'io è atto puro e quindi svolgimento eterno, ex-

tra-temporale; ora il concetto di un processo non temporale ha un senso soltanto se è pensato come una derivazione logica di conseguenze da principî, che richiede alla mente finita un discorso mentale che si svolge nel tempo; ma in tal caso non si può parlare propriamente di attività e di vita, perchè i principî contengono già in sè le conseguenze e nulla vive e si svolge, e tutto è, in una staticità immutabile; mentre, per l'attualismo, questa è la negazione del Pensiero. Se vogliamo conservare alle parole svolgimento, processo etc. un senso proprio, dobbiamo surrettiziamente introdurre il concetto del divenire temporale, che invece l'attualismo condanna come empirico. In ultima analisi, il concetto di un processo dialettico extra-temporale, ma non identico al rapporto logico di implicazione, è in sè impensabile perchè contraddittorio, e tale è pure quello di un'eternità

che non permane immutabile, ma si svolge.

L'eterno, infinito processo di sviluppo del Pensiero dovrebbe costituire la vittoria immanente dello Spirito: ma perchè si possa parlare di trionfo, di superamento, occorre un criterio di valutazione, e questo implica un fine rispetto al quale si valutano i momenti dello svolgimento: se invece si ha da fare con un processo infinito, che non tende ad un fine, non si può parlare se non di una serie (sia pure ideale) di termini, in cui nulla autorizza a porre una differenza di valore, e tutto si riduce a ciò che precede e a ciò che segue. Quindi, ciò che si chiama la vittoria progressiva ed eterna dello Spirito, potrebbe invece considerarsi come una cattiva commedia, senza principio nè fine, di cui non si scorge nè il significato, nè lo scopo, commedia che lo Spirito Assoluto rappresenta creando, per poi distruggerli, gl'individui fi-

niti. E così ci troviamo di fronte al problema del male. Può osservarsi, da prima, contro l'affermazione che esso è soltanto un momento ideale già superato del bene, che posso, pure riconoscendo di operare il male, persistere in esso: del pari, non riesco a considerare il dolore come un momento ideale superato che mi spinge a realizzarmi, quando mi consumo vanamente nella sofferenza. Ma, prescindendo da ciò, può chiedersi quale risultato dia la concezione che vede nel male e nell'errore soltanto le condizioni di nuove realizzazioni dello Spirito, cioè del bene e del vero: con ugual ragione si potrebbe dire che dovendo ogni momento essere superato, tutto il processo si riduce a una serie di mali e di errori; e non si può nemmeno parlare di una progressiva vittoria del bene e del vero, perchè occorrerebbe, come abbiamo visto, fissare un termine ultimo

che permettesse di valutare i passi compiuti. Mancando tali termini, si ha altrettanto diritto di parlare di una decadenza continua quanto del contrario. Di più, se il male e l'errore si dovessero intendere come vuole l'attualismo, la passività della volontà, la visione empirica ed astratta del reale, dovrebbero, per la progressiva spiritualizzazione del mondo, limitarsi sempre più, ciò che si potrà affermare, ma non dimostrare. Dire che la vita è dramma, che solo attraverso al dolore, al male, all'errore lo Spirito può realizzarsi, può soddisfarmi soltanto quando mi limito a contemplare esteticamente lo spettacolo dell'universo, non quando agisco e soffro: allora, io chiedo perchè tale processo di realizzazione debba sempre involgere la sofferenza e la colpa. In ultimo, siamo vicini all'ottimismo leibniziano, per il quale, se non esistesse il male del mondo, questo non

sarebbe il migliore dei mondi possibili; e anche la tesi che il Soggetto assoluto si attua soltanto in quelli empirici (che, in quanto suoi oggetti, costituiscono una natura, cioè il dominio dell'errore) richiama quella del Leibniz della necessaria limitazione e imperfezione delle monadi. Se lo spirito, suprema razionalità, può essere soggetto solamente, in quanto crea i propri oggetti, come e perchè, quale io empirico, li può concepire erroneamente? Così l'errore, che dovrebbe appartenere soltanto all'io empirico, è proprio di quello trascendentale, appunto perchè unicamente in esso ha l'altro il suo fondamento. In breve, se tutta la realtà si risolve nell'atto puro dell'io trascendentale, non ha più ragione d'essere nemmeno l'ammonimento a superare il punto di vista empirico, perchè tutto è ugualmente giustificato: altrimenti si riconosce che esiste qualche cosa che,

non essendo riducibile al Pensiero Assoluto, non si sa donde derivi. Se invece si attribuisce all'io empirico una certa indipendenza (ciò che occorre perchè si possa distinguere dall'altro e sia giustificata così l'erronea convinzione per cui i soggetti finiti si considerano come molteplicità reale) non si comprende come esso sia capace di risalire all'io trascendentale.

Ma che cosa giustifica l'affermazione di tale io infinito e universale? Io ho certezza soltanto del *mio* io individuale, che è l'unica realtà che posso affermare; quello trascendentale è il risultato di una ricostruzione concettuale, anzi è un oggetto del mio pensiero, non il mio soggetto pensante. Perciò l'attualismo, che combatte il realismo, è realista senza accorgersene, in quanto riconosce realtà a un oggetto che si contrappone al mio soggetto, e lo è ancora perchè non può parlare

dell'universalità dello Spirito senza concepirlo come l'unità degli spiriti finiti, che così considera come realtà distinte dal mio io.

B

Necessità del solipsismo

In conclusione, tutte le concezioni metafisiche esaminate, in un modo o nell'altro, implicano impensabilità e presentano problemi insolubili; tutte, nessuna esclusa, si fondano su una concezione realistica che appare in contrasto col presupposto fondamentale del conoscere. Si ammetta la realtà oggettiva del realismo ingenuo, o la riduzione del mondo interiore a quello dei corpi, o la eterogeneità del pensiero e della materia, o la riduzione di tutto il reale a un principio uno, concepito come la vera essenza dell'essere; si riduca la realtà a contenuti di esperienza esistenti per sè o a un sistema di monadi spirituali, operanti l'una sull'altra, o si pensi che l'accordo di queste è pro-

dotto da una Mente Creatrice; si interpreti tutta la realtà come il processo extra-temporale di un io trascendentale: sempre si contrappone al mio soggetto pensante un oggetto che esiste per sè, mentre io posso parlare di realtà solo in quanto è l'oggetto del mio pensiero e in esso viene a risolversi.

Del resto, ciò poteva prevedersi fino dal principio della ricerca: se la concezione metafisica più plausibile, la più accettabile, perchè meno incerta delle altre, è quella che deriva direttamente dal presupposto più fondamentale di tutta la conoscenza, perchè esso, pure non sottraendosi del tutto (come abbiamo rilevato precedentemente) al dubbio scettico, ne viene intaccato meno a fondo degli altri, perchè rinunciarvi significherebbe rinunciare insieme a ogni atto del pensiero; e se, d'altra patte, tale presupposto è costituito appun-

to dal *mio io pensante*, dal *mio io personale*, perchè gli altri io e l'io trascendentale non sono altro, in ultima analisi, che oggetti per il mio pensiero, è chiaro che la concezione del reale, che mi è lecito accogliere, è quella che identifica tutta la realtà col mio io e riduce gli esseri che possono apparirmi diversi da me a contenuti della mia esperienza personale. E a questa necessità di diritto corrisponde il dato di fatto, perchè, per quanto io mi sforzi di superare i limiti del mio pensiero, debbo sempre rientrarvi; tutti gli esseri che io penso, sono appunto mie rappresentazioni o concezioni che io formo per spiegare e interpretare in qualche modo la mia esperienza personale. Lo stesso concetto di essere e di realtà è una produzione del mio pensiero; l'affermazione di un reale che può esistere indipendente da me presuppone implicitamente il mio stesso pensiero che lo pone

e lo contempla. La critica compiuta delle altre possibili concezioni del reale ha mostrato come il vizio radicale che le rende tutte inaccettabili è appunto il disconoscimento, palese o larvato, di questa suprema necessità; e ha messo in luce ancora come gradatamente il mio pensiero sia costretto, per quanto possa ripugnare a questa conclusione, a giungere al solipsismo più radicale e più intransigente. Contro di esso non vale obiettare che nella mia stessa esperienza, trovo resistenze ed ostacoli, che debbono provenire da esseri diversi da me, che di molti contenuti di essa so di non essere la causa produttrice; perchè anche quelle resistenze e opposizioni si riducono, in ultimo, ad aspetti della mia esperienza. D'altra parte, bene spesso, debbo lottare contro idee o sentimenti che vorrei respingere e che, per quanti sforzi faccia per liberarmene, mi si impon-

gono; del pari, è assai frequente il caso di stati d'animo che non ho prodotto consapevolmente e volontariamente, e che tuttavia anche la concezione realistica non può considerare come rivelazioni di una realtà esteriore. Ciò che posso dire è che la sfera del mio pensiero, il contenuto totale della mia esperienza, non coincide con quella della mia attività consapevole, che cioè non tutto ciò che incontro in me stesso è stato volontariamente prodotto da me; ma non posso mai superare i limiti della mia soggettività.

Nè posso, per respingere la concezione solipsistica, insistere sul fatto che la conoscenza implica sempre un duplice aspetto, soggettivo ed oggettivo, che al pensiero si contrappone il pensato: tale duplicità di aspetti è certo innegabile, ma i due termini hanno carattere ben diverso, perchè l'uno è il punto centrale e permanente di riferi-

mento dell'altro: l'oggetto è logicamente subordinato al soggetto, dal quale dipende. Del resto, se l'aspetto oggettivo di un contenuto mentale garantisse la realtà di un'esistenza esteriore al mio io, i sogni e le allucinazioni sarebbero prove di una realtà esteriore, ciò che, anche se ammetto il realismo più intransigente e più ingenuo, mi appare impensabile. In ultima analisi, la differenza tra il sogno e l'illusione da una parte e la cosiddetta percezione del reale dall'altra, si riduce a una differenza nel modo con cui i diversi contenuti della mia esperienza sono collegati e ordinati; il pretendere che ciò giustifichi l'ammissione di un *quid* fuori di me significa disconoscere che tale concezione è un prodotto del mio pensiero, un determinato modo di interpretare l'esperienza e nulla più e si risolve in una produzione della mia stessa mente; e lo stesso può dirsi per la pretesa

di superare il mio io con l'ostacolo che posso incontrare nella mia esperienza; anche qui, si tratta soltanto di un modo con cui posso cercare di interpretare certi contenuti della mia coscienza e niente altro. Ora, quando riconosco che ogni tentativo d'interpretazione è un prodotto della mia attività mentale, non posso più pretendere che ad esso corrisponda un oggetto, perchè invece ogni oggetto che ricostruisco in tal modo si esaurisce, in ultimo, in atti del mio pensiero; d'altra parte, se ammettessi anche l'esistenza di un oggetto *extra mentem meam*, non potrei mai essere certo che effettivamente alle esigenze del mio pensiero dovesse poi corrispondere la realtà e non saprei mai dire con sicurezza quale ricostruzione mia avesse fuori di me una corrispondenza e quale fosse puramente un prodotto arbitrario della attività concettuale. Quando pure una ricostruzione

mi apparisse più logica e più coerente delle altre, potrei sempre dubitare del suo valore oggettivo, perchè per assicurarmene dovrei uscire da me stesso e confrontarla colla supposta realtà; ciò che, data l'ipotesi, è evidentemente impossibile.

Ma non soltanto non posso uscire dal mio io; non ho nemmeno il diritto di superare il presente che io vivo, di considerare come reale il passato, e ciò (per non ricordare quanto è stato detto sopra sulla impossibilità di attribuire realtà a ciò che non è) per la ragione che anche il passato di cui parlo è semplicemente un oggetto del mio pensiero attuale, unico reale. Ciò che io chiamo la realtà del passato si riduce, quando viene analizzata, alla interpretazione di qualche dato della mia esperienza attuale, che riceve una particolare colorazione per cui viene proiettato oltre il presente; tutti gli sforzi che posso fare per oltre-

passare questo si risolvono in una ricostruzione di una parte del contenuto attuale del mio pensiero. Ma quando parlo del presente, della mia esperienza attuale, non intendo concepire un'eternità che permane; essa sarebbe qualcosa di impensabile, perchè implicherebbe in qualche modo, in quanto permanenza, un tempo privo della successione, cioè un concetto contraddittorio; voglio invece designare ciò che vivo e penso attualmente, per quanto ampia possa esserne la cerchia; e di questo presente ho il diritto, anzi il dovere, di negare la successione.

Ciò posto si vede facilmente quale interpretazione io debba dare dei diversi contenuti della mia esperienza che, quando mi fermavo alla concezione realistica, consideravo come realtà indipendenti da me. Quelli che chiamavo corpi o natura o mondo fisico si riducono con molta facilità

a gruppi di rappresentazioni, a complessi ordinati regolarmente di qualità sensibili. Quando dico che permangono e si ripresentano nello stesso modo, non intendo ammettere che i corpi mi appaiano inalterabili in momenti successivi del tempo, bensì che, per ottenere una determinata interpretazione di certe mie rappresentazioni, collego alcune di esse, che chiamo ricordi, perchè colorate in un certo modo, sebbene siano sempre contenuti della esperienza attuale, con altre che, differendone per un diverso colorito, non vengono proiettate nel passato. Si tratta esclusivamente di punti di vista, di criteri di ricostruzione e di interpretazioni dell'esperienza attuale e niente altro. Del pari, quando parlo di fenomeni che si succedono nel tempo e di leggi che ne esprimono i rapporti, intendo designare relazioni fra rappresentazioni tutte attuali (perchè dal presente

non posso uscire), ma che, per esigenze di interpretazione, dispongo in una serie che appare svolgersi nel tempo. Così le concezioni della scienza della natura (riduzione dei corpi a elementi immutabili, leggi fisse dei fenomeni, pensate come espressioni complesse di intimi processi meccanici di tali elementi) non sono altro che il risultato di ricostruzioni concettuali cui un aspetto dell'esperienza è sottomesso per dare appagamento ai bisogni di spiegazione razionale del mio pensiero; ma io non debbo mai dimenticare che tali concezioni (che posso accogliere come oggettivamente valide allorquando non mi propongo il problema di concepire tutta l'esperienza secondo le esigenze fondamentali del conoscere e mi limito a cercare una spiegazione di alcuni suoi aspetti che è conseguita più facilmente con l'ammissione di certi presupposti non discussi)

debbono essere poi esaminate e criticate e poste in accordo con ciò che risulta dalla intuizione integrale della realtà. In una parola, il punto di vista delle scienze particolari non è definitivo; è valido soltanto entro determinati limiti, cioè in quanto permette di appagare certe esigenze (unilaterali) della mente, e deve essere subordinato a quello metafisico, derivante dal presupposto essenziale del conoscere.

E lo stesso deve dirsi per ciò che riguarda quelle rappresentazioni che, ammettendo la dottrina realistica, corrisponderebbero a esseri coscienti, forniti di una vita interiore, di una soggettività simile alla mia. In ultima analisi, sinchè mi limito alla concezione teoretica della realtà, tali esseri si riducono a contenuti della mia esperienza. Quando dico che un uomo agisce in un certo modo perchè prova determinati sentimenti e ha certi

pensieri, io ammetto provvisoriamente quei presupposti che mi sembrano rendere più facile e comoda l'interpretazione di un gruppo di fenomeni; ma così io proietto in essi una vita cosciente che trovo soltanto in me e che non ho diritto di considerare come diversa dalla mia, tanto è vero che non giungo, per quanto mi sforzi, a uscire dalla cerchia della mia soggettività. Anche quando affermo che un individuo simile a me cerca di comprimere la mia attività e di porre degli ostacoli sul mio cammino, l'analisi non mi fa cogliere in tutto ciò se non processi della mia esperienza: e non debbo trovare strano questo conflitto in essa, perchè anche in molti casi in cui il realismo più spinto non può ammettere la esistenza di soggetti esteriori al mio io, posso assistere a conflitti interiori che possono assumere l'aspetto di una vera lotta tra personalità diverse. Del pari, l'opposi-

zione che il mio pensiero trova in ciò che posso chiamare il pensiero altrui, le critiche e le contraddizioni che incontro, non differiscono essenzialmente dai casi in cui il mio pensiero (anche a parere della concezione realistica) si dibatte in contraddizioni e lotta contro sè stesso per trovare la soluzione di certi problemi. La differenza che posso riconoscere tra questi fatti è che talvolta sono presenti certe rappresentazioni (figure umane, libri, etc.) entro cui colloco un pensiero, un sentimento, un'attività diversi dai miei, talvolta esse mancano. Ma sempre, in ultima analisi, sono costretto a riconoscere che non posso superare i limiti del mio io e che quando tento di farlo, sono costretto a sforzi di ricostruzione e di interpretazione che si riducono poi a nuove esplicazioni della mia attività.

E nello stesso modo si spiega la storia, sia

quando si applica la visione storica al mondo della natura che quando la si restringe alla sfera dell'umanità: in ambo i casi, io proietto in una serie che considero come successiva, rappresentazioni effettivamente attuali, per poterle ordinare e ricostruire in un certo modo; nella stessa maniera, contemplando una pittura, che mi presenta tutte le figure sullo stesso piano, le colloco e le ordino su piani diversi, a seconda della differenza di prospettiva che esse offrono. Ma come non potrei affermare che tali figure sono effettivamente disposte in profondità, così non posso dire che i fatti storici appartengono a periodi temporali realmente diversi, perchè tutti, anche quelli che mi appaiono più remoti dal presente, fanno parte della mia esperienza attuale. Ad esempio, i fatti della vita di Cesare sono rappresentazioni attuali; quelle che chiamo testimonianze storiche (docu-

menti, monumenti, etc.) che li riguardano, sono pure costituenti presenti della mia esperienza. Infatti, se non fossero tali, non potrei nemmeno parlarne e quindi non mi servirebbero per quella particolare ricostruzione che è la intuizione della storia di Cesare. Del pari, fissando in periodi successivi del passato la storia di Roma, delle invasioni barbariche, del feudalismo, dei comuni, etc. io non faccio altro che valermi di quella proiezione mentale che mi rende più facile e meglio connesso l'ordinamento di determinati gruppi di rappresentazioni attuali. Del resto, in ultima analisi, il punto di riferimento costante della visione storica di ciò che chiamo il passato è sempre il presente; se alcuni contenuti sono proiettati al di là di esso sebbene siano presenti, è perchè così mi pare di potere interpretare meglio questo, considerandolo come l'ultimo anello di una serie di accadimen-

ti; è precisamente per ottenere tale interpretazione che presuppongo una realtà del passato e l'esistenza di esseri simili a me, ma da me indipendenti, vissuti in periodi che sono succeduti nel tempo; nello stesso modo, io ammettevo l'esistenza reale di un mondo fisico fuori di me per interpretare un certo aspetto della mia esperienza. Ma, sia in un caso come nell'altro, l'analisi mostra che tutti i fatti o gli esseri di cui parlo sono soltanto contenuti di tale esperienza attuale e che la stessa affermazione della loro realtà fuori di me è il prodotto del mio pensiero: in ogni caso, per pensarli come indipendenti da me, io debbo presupporre il mio pensiero di cui sono l'oggetto.

«Ma allora la scienza è tutta una mia produzione personale? Io non l'apprendo da altri, ma la creo con la mia mente? E pure, mi pare di non trovare, ad esempio, la dimostrazione di un teo-

rema di geometria, bensì di imparare un procedimento di pensiero che non conoscevo; del pari, la conoscenza di una legge fisica mi è comunicata da un libro o da una persona diversa da me: come posso ammettere che tutto provenga dalla mia mente individuale? Anzi, talvolta può accadermi di non essere capace di seguire un ragionamento per me nuovo (di natura matematica, per esempio), mentre chi mi parla lo comprende completamente». A questa obiezione che mi rivolgo posso rispondere che si fonda sul presupposto errato dell'esistenza reale di enti pensanti indipendenti da me; ciò che chiamo apprendere una scoperta altrui, significa in ultimo ordinare e collegare certi miei pensieri: posso bensì riferirli a rappresentazioni fuori di me, ma ciò non impedisce che queste e i pensieri di cui parlo siano pur sempre elementi del mio io. Ciò è tanto vero, che

quando pure ammetto che qualche verità mi viene comunicata da altri, debbo poi riconoscere che essa acquista un significato per me soltanto se io la ripenso e la ricostruisco col mio stesso pensiero; altrimenti, essa si riduce a un insieme di parole che io non comprendo. Se tolgo il presupposto realistico, il processo di ricostruzione si trasforma in un atto di costruzione. D'altra parte, anche se mi fermo al realismo, debbo riconoscere che nei sogni talvolta io parlo con esseri che mi dicono cose che comprendo solo in parte o anche non comprendo affatto; ma, per quanto voglia essere realista sino all'ultimo, non posso poi supporre che ho da fare con soggetti reali che hanno un pensiero proprio, che io non arrivo ad afferrare, mentre essi lo comprendono perfettamente. Nemmeno tali obiezioni sono capaci di farmi abbandonare la mia posizione.

Se, abbandonando la considerazione della natura delle diverse scienze, ricerco quale sia il significato del mondo dei valori teoretici, e soprattutto di quei principi fondamentali del pensiero che collocavo in una sfera di eternità immutabile, per sottrarli al divenire temporale, riconosco che tale concetto di una permanenza eterna non è legittimo: ciò che chiamo il valore eterno della verità designa effettivamente una maggiore dignità di essa, in contrapposto alle rappresentazioni singole che non bastano ad appagare i bisogni razionali del mio pensiero; rispetto ai principi supremi del conoscere, in particolare, posso dire soltanto che, quando penso il mio stesso pensiero, debbo presupporli perchè esso pensiero mi appaia intelligibile. Il dire che sono le condizioni necessarie della intelligibilità della conoscenza non significa che debbano risiedere nella eternità.

In conclusione, nella concezione solipsistica possono rientrare tutti i fatti della mia esperienza; essa, mentre deriva necessariamente dalla condizione fondamentale del conoscere, mi fa concepire come reale soltanto ciò che possiede sicuramente tale carattere; non elimina i concetti presupposti dalla scienza, ma li considera come punti di vista, mezzi o strumenti impiegati per interpretare più facilmente certi aspetti di tale esperienza. Inoltre, ammettendo l'intuizione solipsistica, io mi libero da difficoltà e da problemi, che sono suscitati da altre metafisiche. Non soltanto non debbo più chiedermi come dal meccanismo possa derivare la coscienza, o come due realtà eterogenee, spirito e materia, possano agire l'una sull'altra, o come da un principio unico possa derivare il molteplice o almeno la sua apparenza, o come monadi distinte possano formare un siste-

ma, o come si possa intendere il rapporto fra lo Spirito creatore e gli spiriti creati, o come sia pensabile il passaggio dal mio io individuale all'io trascendentale: io sono libero anche dalle contraddizioni dei concetti del mutamento, del divenire, del tempo e non ho più bisogno di chiedere che si spieghi il rapporto fra questo e l'eternità.

La necessità di oltrepassare la sfera del mio io individuale mi si fa sentire quando, uscendo dalla posizione teoretica, entro nella vita: l'azione etica implica l'esigenza che io riconosca la realtà autonoma di altri esseri umani, di altre persone, che debbo rispettare e verso le quali sono legato da doveri; ma ciò riguarda soltanto l'azione, non il pensiero, l'eticità, non la conoscenza; sinchè mi fermo a questa, quindi, la concezione solipsistica può considerarsi come la più plausibile, sebbene non possa pretendere di essere completamente

sicura, perchè il dubbio scettico che ho provvisoriamente abbandonato, non è tolto di mezzo.

Pochi cenni basteranno a determinare la posizione che occupa il solipsismo rispetto ad altre filosofie. Esso accetta il *cogito* cartesiano e l'appercezione trascendentale kantiana come punto di partenza della ricerca filosofica e riconosce che l'*io penso* è il presupposto fondamentale di ogni conoscenza e di ogni affermazione di essere o di realtà; si accorda col Berkeley nel sostenere che non può parlarsi di un oggetto indipendente dal soggetto pensante, perchè la stessa ipotesi di una esistenza indipendente implica il mio pensiero che la contempla, ma contro il Berkeley, applica questo principio anche agli altri spiriti, che perciò (pure contro il Cartesio e il Kant) interpreta come contenuti del mio pensiero individuale. Col Kant, il solipsismo ammette la distin-

zione di ragion pura e di ragion pratica e riconosce che le esigenze della coscienza etica mi impongono di superare la cerchia della mia soggettività e di riconoscere la realtà di altre persone; ma afferma che ciò riguarda, soltanto l'azione morale e non ha alcun valore rispetto alla conoscenza teoretica.

Riguardo agli indirizzi predominanti nella filosofia contemporanea, il solipsismo si allontana diametralmente da ogni forma di empirismo e di positivismo, perchè sostiene che il cosiddetto dato dell'esperienza, il fatto, non ha valore per sè, ma esige una interpretazione del pensiero e che quindi ogni filosofia empiristica implica silenziosamente presupposti concettuali non giustificati. Alle filosofie intuizionistiche obietta che l'intuizione può essere soltanto vissuta, ma non possiede valore razionale, talchè chi vuole ridurre ad essa la

realtà è costretto, contro le proprie premesse, a valersi di un processo logico eterogeneo all'intuizione vissuta. Contro il prammatismo e le filosofie dell'azione, il solipsismo sostiene che le esigenze di questa non possono essere fatte valere quando si tratta di costruire teoreticamente una concezione almeno plausibile del reale, che può essere tentata soltanto dal pensiero. Il solipsismo si accorda con l'idealismo attuale nell'affermare che non è possibile parlare di una realtà esteriore all'io, ma si allontana da esso e da ogni forma di idealismo assoluto in quanto nega il diritto di passare dal mio soggetto individuale a un Soggetto Assoluto, a un Io trascendentale, e sostiene che gli altri soggetti finiti non sono espressioni o manifestazioni di quello, bensì, al pari di esso, semplici contenuti del mio pensiero.

III

CONCLUSIONI SCETTICHE

Se il solipsismo costituisce l'unica concezione metafisica derivante dal presupposto fondamentale del conoscere, se, cioè, appare una conclusione necessaria della ricerca filosofica, non si può dire che elimini tutte le dubbiezze che il pensiero può sollevare. Prima di tutto, non riesco a spiegarmi perchè la sfera della mia soggettività sia più ampia di quella della mia attività, perchè trovi in me fatti di cui non so di essere, almeno consapevolmente, il produttore; anzi, a ben guardare le cose, io debbo limitarmi a constatare in me un'esperienza che non so spiegare. Del resto, ciò avviene per ogni realtà e per ogni principio che si consideri ultimo; tutte le interpretazioni

dell'esperienza, dopo avere tentato di spiegare questa riducendola ad altro, debbono poi metter capo a qualche cosa che, appunto perchè considerata ultima, non si spiega più; gli stessi principi del pensiero, condizione di ogni conoscenza e di ogni intelligibilità, appaiono a loro volta inesplicabili, perchè irriducibili ad altro.

In ciò si rivela una antitesi fra l'esigenza del pensiero di spiegare ogni cosa riducendola ad altre e la necessità che lo urge di fermarsi a un *quid* irriducibile e quindi inesplicabile. Il solipsismo, quindi, divide il destino di tutte le possibili concezioni del reale; se in ciò esso contiene un punto debole, lo deve a una contraddizione inevitabile dello stesso pensiero.

Ma ciò non basta: secondo il solipsismo non può parlarsi di successione temporale e tutta la realtà deve esaurirsi nel presente, nell'attuale; e

d'altra parte la mia esperienza presenta almeno l'aspetto illusorio di tale successione, che appare in contrasto con la natura della realtà.

Inoltre, il tormentoso problema dei rapporti fra l'uno e il molteplice non è risolto: posso ben sperimentare nella vita della mia coscienza una realtà insieme una e molteplice, ma tale unione di termini contraddittori mi appare sempre impensabile.

Quindi, se il solipsismo è l'unica concezione del reale che derivi necessariamente dalla esigenza fondamentale del conoscere, include però irrazionalità che non posso negare: sarà la concezione meno irrazionale delle altre, ma rimarrà sempre irrazionale. E il riconoscimento di questo fatto viene a rafforzare il dubbio scettico che era apparso al principio della ricerca; infatti, se la concezione che appare necessaria al mio pensiero

contiene contraddizioni, come posso non sospettare che la stessa conoscenza sia viziata, che il pensiero, che è lo strumento necessario per conoscere il reale, non possa conseguire il suo fine?

Ciò può pensarsi per altri motivi. Come abbiamo riconosciuto continuamente, il rapporto tra l'unità e la molteplicità è impensabile, perchè implica contraddizione; e, d'altra parte, non è possibile pensiero che non sia unificazione di un molteplice, talchè la contraddizione, cioè l'irrazionalità, si annida entro la stessa attività razionale. Di più, se col realismo, si pone un oggetto esteriore al pensiero, lo scetticismo è inevitabile; perchè nulla garantisce che esista corrispondenza tra l'uno e l'altro; se invece, col solipsismo (e con l'idealismo attuale) si sostiene che l'oggetto è interiore all'io, che è puramente soggetto e non

può mai diventare oggetto, si deve concludere che lo stesso io, che pure è l'unica vera realtà, è per sua natura inconoscibile, perchè per conoscerlo dovrei farne un oggetto: in tutti i casi, quindi, la conoscenza è impossibile. Lo scetticismo che costituisce il punto di partenza della ricerca, ne forma così anche la conclusione.

Ma, è questa la conclusione definitiva? o il fatto stesso che il pensiero non si giustifica davanti a sè stesso non mi permette di ricorrere ad altri mezzi per cogliere la realtà che esso è incapace di penetrare? Lo studio dell'attività estetica mostra che «l'opera d'arte nasce dal mistero, ha caratteri non determinabili completamente ed esaurientemente e suscita in chi la contempla uno stato particolarissimo, irriducibile e non del tutto definibile»:¹⁸ ossia il pensiero teoretico non

18V. LEVI, *La fantasia estetica* (Firenze, See-364

può dar ragione di una realtà indiscutibile. Le esigenze fondamentali della coscienza morale, sebbene non possano giustificarsi per mezzo della pura conoscenza teoretica, perchè presuppongono il riconoscimento di valori che il pensiero non pone, mi si impongono con absolutezza irresistibile: e io sento che, quantunque mi sia impossibile passare dalla conoscenza, che ha per oggetto l'essere, all'azione etica, che si fonda sul dover essere, non mi è dato, senza degradarmi, rimanere sordo alla voce del dovere. Se, quindi, non riesco a fondare l'etica sul pensiero teoretico, e se, inoltre, questo mi si rivela privo di quella certezza assoluta che caratterizza la norma morale, non posso seguire la strada opposta e fondare le mie concezioni teoretiche sulle esigenze della coscienza morale? Anzi, se il pensiero non giustifi-

ber, 1913), p. 262.

ca sè stesso e non si rivela atto a interpretare esaurientemente il reale in accordo con le proprie esigenze, non posso supporre che la fede religiosa, l'intuizione mistica posseggano una natura super-razionale che riveli ciò che al puro pensiero appare incomprensibile?

Nemmeno queste vie mi rimangono aperte. Se le esigenze morali mi si impongono ed esigono che io riconosca la realtà oggettiva di persone umane diverse da me, in cui debbo rispettare la personalità, ciò avviene perchè esco dalla sfera della contemplazione per entrare in quella dell'azione etica: così io miro ad un fine non di conoscenza, ma di condotta, e il pensiero deve, in tal caso, subordinarsi ad una esigenza diversa dalle sue. Ma se volessi fondare le mie concezioni teoretiche su esigenze morali per uno scopo non più etico, ma teoretico, mi troverei in una si-

tuazione completamente diversa; anche se la funzione conoscitiva non è la più alta nè la più fondamentale, quando la esplico *per conoscere* debbo sottostare alle sue esigenze e soltanto ad esse; fosse pure la conoscenza un giuoco, non dovrei contravvenire alle sue leggi. E per me, l'esercizio del pensiero non è giuoco, ma cosa seria.

E nemmeno posso presumere che la critica scettica del pensiero venga a giustificare la fede religiosa, se questa mi si presenta come super-razionale. Sinchè essa rimane intuizione immediata, stato d'animo, sentimento vissuto, è del pari inconfutabile e indimostrabile; ma quando vuole valersi di una giustificazione che le sarebbe arrecata dallo scetticismo, io debbo obiettare che essa si serve di un procedimento del pensiero teoretico mentre disconosce la validità di esso pen-

siero; ossia presuppone il valore di quella conoscenza che condanna come imperfetta e incapace di conseguire il suo scopo. Anche lo scetticismo si vale del pensiero per rilevarne le imperfezioni; ma non accampa l'esigenza di essere accolto come *vero*, anzi involge sè stesso nel dubbio universale. In una parola, finchè rimango nell'ambito del conoscere, non posso pretendere di formarmi una concezione che non derivi dal puro pensiero; e se questo non mi permette di conseguire lo scopo, non ho il diritto, per uscire dalle angosce del dubbio, di servirmi di altri mezzi.

Parlo delle angosce del dubbio perchè lo scetticismo per me non è un comodo origliere sul quale riposo, indifferente, di fronte alle ricerche che altri compie; non è fonte di calma e di serenità, ma di tormento insanabile, di irrequietezza

che non posa. Vorrei, una buona volta, acquistare la convinzione di avere raggiunto una certezza definitiva; vorrei essere capace di affermare, con piena sicurezza, qualche cosa; ma non vi riesco, perchè ogni volta che mi trovo di fronte ad una soluzione che mi pare soddisfacente, scopro nuove ragioni di dubbiezze e di incertezze. E siccome il mio scetticismo si rivolge su se stesso, siccome nemmeno il dubbio posso accogliere come definitivo, sono spinto continuamente a nuove indagini, per vedere se, una buona volta, giungo a conquistare la certezza; ma non la conseguo. Se, provvisoriamente, trovo nel solipsismo la concezione metafisica meno insoddisfacente delle altre, debbo riconoscere che essa mi isola dalla vita vissuta e non dà appagamento alle domande più urgenti della mia coscienza, le quali mi impongono di riconoscere al-

tri esseri simili a me, altre persone umane, fornite di propria dignità e di proprio valore; talchè fra le esigenze del mio pensiero e quelle della mia coscienza etica regna un dissidio insanabile, e io debbo agire in modo non conforme alla concezione che mi sono formato del reale. È ben vero che si tratta di due funzioni distinte, che perseguono fini diversi; ma una sofferenza profonda mi assale quando mi vedo diviso come in due e non trovo modo di conciliare in una sintesi unitaria il pensiero e la condotta.

E quando poi, criticando la stessa metafisica solipsistica provvisoriamente accolta, vedo che essa pure sottostà ai colpi dello scetticismo, e che questo mi riprende completamente, sento crescere la sofferenza e l'angoscia, perchè più che mai mi trovo davanti a quel disperato problema del male e del dolore di cui non posso negare

nè l'esistenza nè l'urgenza, ma di cui non intravedo, nemmeno da lontano, la possibilità della soluzione.

Certo, malgrado tutto, io debbo ascoltare la voce della mia coscienza, anche se non so darmi ragione del dramma della vita e della morte, se non vedo a quale fine tendano, anzi se tendano a un fine, gli sforzi, le lotte, i dolori degli esseri viventi. «Fà ciò che devi», mi ordina la mia coscienza, «agisci come se la vita avesse un significato»; e io l'ascolto e cerco di conformarmi alla sua voce. Ma uno sconforto profondo mi invade, pensando che forse la vita è come una rappresentazione senza significato, che quei valori spirituali che mi si impongono non hanno una ragione che li giustifichi in un valore più profondo che ne garantisca la permanenza: non chiederei la speranza di una vita migliore, mi basterebbe pen-

sare che la vita ha un significato e uno scopo; ma nemmeno questo mi è permesso, e vedo l'ombra fosca della morte stendersi su tutti gli esseri viventi e sospetto che forse, quando l'umanità sarà scomparsa, tutti i suoi sforzi saranno stati invano....

Ma forse, è meglio così: fare il proprio dovere sapendo che la lotta sarà coronata da successo sarebbe troppo bello e troppo facile: forse, è meglio lottare, perchè è dovere, malgrado tutto, soltanto perchè la coscienza l'impone. «Fa ciò che devi, avvenga che può».

INDICE

I. – PREMESSE SCETTICHE

II. – RICERCA DI UNA METAFISICA PLAUSIBILE SE NON CERTA

A. Critica del realismo nelle sue diverse espressioni

CAPITOLO I. – *Il realismo esplicito*

I. Una metafisica plausibile deve fondarsi sulle condizioni necessarie del conoscere

II. Il realismo ingenuo

III. Il meccanismo e il materialismo

IV. Il dualismo

V. L'occasionalismo

VI. Il realismo trascendentale

CAPITOLO II – *Il Monismo*

I. Il monismo in generale

II. Parmenide

III. Plotino

IV. Spinoza

V. L'Essere come forma di un sistema policentrico: Varisco

CAPITOLO III. – *La filosofia dell'esperienza*

I. Il fenomenismo

II. La filosofia dell'intuizione indifferenziata

III. La filosofia dell'immanenza

IV. Osservazioni generali

CAPITOLO IV. – *Il monadologismo*

I. Il monadologismo in generale

II. Il teismo monadologico

a) Leibniz

b) Berkeley

CAPITOLO V. – *L'idealismo attuale: Gentile*

B. *Necessità del solipsismo*

III. – CONCLUSIONI SCETTICHE