

## RIVISTA BIBLIOGRAFICA.

B. VARISCO. — *Scienza e opinioni*. — Roma, Soc. ed. D. Alighieri, MCMI, (pp. XVIII-650, 8°).

1. Il problema discusso in questo libro è quello dell'*esistenza* del soprannaturale: « il più vasto, dice l'A., il più complicato e il più appassionato di tutti i problemi ». Il principio della discussione è fondato in una distinzione, su cui l'A. torna ad insistere ad ogni piè sospinto; la distinzione « tra ciò che è *vero*, e ciò che *consta* » (p. 5); una distinzione che illustra con gran copia di esempi, che difende con calorosa eloquenza, e dichiara sempre evidente, netta, ovvia che la dovrebbe vedere chiunque; e che rimane tuttavia — bisogna pur dirlo — il concetto più oscuro fra quanti ne sono dimostrati o accennati nel libro.

Ecco un esempio: « Un cattolico non dubita di nessun articolo di fede; ma, per alcuni, riconosce che la sua notizia e la sua certezza hanno a fondamento la rivelazione sola, che la loro verità umanamente non è dimostrabile, non consta. Valgan d'esempio i dogmi della risurrezione della carne, dell'immacolata concezione, dell'infallibilità del papa. Perché derogherebbe alla sua fede, riconoscendo, per esempio, che il semplice discorso razionale non conclude l'esistenza di Dio, o conclude la sua non esistenza? » (ivi). Certo, la distinzione è già fatta, quando s'è distinto fede e discorso razionale; perchè, se si distinguono, il contenuto dell'una non può coincidere col contenuto dell'altro; e quello che apparisce ed è sostanzialmente lo stesso contenuto, se è contenuto della fede, è un contenuto, se del discorso naturale, è un altro contenuto: la forma diversa trasforma il contenuto in sè identico. Ma, fatta la distinzione, bisogna riconoscere che essa non può aver luogo in una medesima coscienza; perchè una coscienza è con un dato contenuto; e solo all'ingrosso si può dire che fede e scienza si trovino in pace o in guerra in una e medesima coscienza. Può darsi in fatto che un cattolico filosofando concluda, poniamo pure, contro l'esistenza di Dio, e rifiuti poi per la forza della fede che gli si ribella nell'anima, i risultati del suo filosofare; ma qui c'è una prima e un poi, ci sono due momenti diversi, e veramente due coscienze e due persone; una delle quali vien filosofando trasportata dall'impeto della ragione, l'altra chiude gli occhi e gli orecchi alla voce di questa, e si raccoglie trepidante e stanca nella rocca della sua fede. Come si possono confondere in una queste due coscienze? E se non si hanno a con-

fondere, è lecito domandare: mettendosi a filosofare, scrivendo un libro di filosofia, quale di coteste coscienze dev'esser la nostra? Alla quale domanda la risposta è così sicura, che non è lecito nemmeno di enunciarla. L'errore deriva da ciò, che, parlandosi di verità e di ragione, di oggetto e di soggetto, e simili, non si bada che nella scienza non si può parlare della *mia* o della *tua*, in generale della *nostra* ragione o del *nostro* soggetto; ma si deve assolutamente intendere la ragione *in sè*, il soggetto *in sè*. — Ma cotesta non è la ragione reale! — Questo è lo sproposito vero, in cui incorrono oggi moltissimi filosofanti, e senza evitare il quale è vana impresa e inutile anzi dannosissimo perditempo stare a filosofare. Nella scienza non si può discorrere, piaccia o non piaccia, se non di concetti; e uno dei caratteri essenziali del concetto è quello che Aristotile (1) diceva, più di duemila anni fa, *καθ' αὐτό*; appunto, *in sè*. Che Tizio cattolico e filosofo creda di essere insieme *hic et nunc* e cattolico e filosofo, passi: ma il credere erroneo di Tizio non può valere contro la sentenza della filosofia dello spirito che distingue nettamente la fede dalla scienza, e questa ripone in un grado superiore a quella; ossia la vita di questa subordina alla morte di quella. Nè il fatto che v'è un'opera filosofica, come questa di cui discorriamo, la quale pone di fronte nello spirito la fede alla ragione, posso ammettere che dimostri l'insussistenza della sullodata sentenza. Perchè se prendo il caso più sfavorevole, che è quello della scolastica, che non è giammai ben morta, per la quale la filosofia è un'*ancilla theologiae*, come tutte le altre figlie dell'umano cervello; anche in questo caso trovo che la vera sovrana è la filosofia, la quale è quella che assegna le ragioni legittime di quella servitù. Infatti la ragione non si sottomette *di fatto* alla fede, se non perchè si persuade che deve sottomettersi; e in questa persuasione, essa giudica la fede, e si pone perciò al di sopra di essa: e la sottomissione non dura, se non dura la persuasione, e con questa quel giudizio e quella superiorità. Perfino il *credo quia absurdum* non è uno slancio di fede, anzi un sottilissimo ragionamento. — Ma è poi serio pensare a dimostrare la superiorità della ragione contro un libro di filosofia sulla questione del soprannaturale, quando l'A. dichiara candidamente nelle prime pagine d'essere « profondamente persuaso, che il sentimento del soprannaturale abbia un valore oggettivo? » (p. 8). Se la ragione non fosse qualche cosa di più e di meglio della fede o del sentimento che voglia dirsi, l'A. si sarebbe tenuto pago del suo sentimento, e non si sarebbe affaticato a filosofare.

E in verità talvolta non parrebbe che l'A. disconosca la superiorità della ragione. « Posto, — egli dice dopo l'esempio di quel povero catto-

(1) A proposito di Aristotile, che mise al mondo tanti pedanti, ci sia lecita una pedanteria. Contro l'uso dotto ormai divenuto generale nelle scritture italiane, s'è scritto qui e in questa rivista si continuerà a scrivere *Aristotile* e non *Aristotele*; perchè questa seconda forma, voluta modernamente a ritroso dell'uso secolare della nostra lingua, ci pare appunto una gretta pedanteria.

lico, — posto che la ragione conducesse a escludere il soprannaturale, ciò potrebbe dipendere dall'insufficienza dei dati su cui essa lavora, e dei mezzi che mette in opera ». E queste parole, se non erro, farebbero credere che non per ragioni di fede, ma per motivi razionali si può talvolta mettere in quarantena le conclusioni della ragione. Ma, anche qui, che diavolo di ragione sia questa di cui ci parla l'A. si stenta molto a capirlo; anzi, per dire la verità, io non lo capisco affatto. Egli dice prima: *se la ragione conducesse*; ma poi soggiunge: *ciò potrebbe dipendere dall'insufficienza dei dati e dei mezzi*; e lo soggiunge certo in nome della ragione. Sicchè, conduce o non conduce? Io direi che non conduce, se finisce nel sospetto che i dati e i mezzi di cui dispone siano insufficienti: perchè con questo sospetto si resta a mezza via. E se non conduce, l'ipotesi (*se... conducesse etc.*) non regge.

L'A. forse dirà che conduce e non conduce: che l'affermazione del condurre o meno è un'opinione, poichè non può tradursi in un sapere certo. E allora risorge la domanda sott'altra forma: è un'opinione per chi? Per la ragione che conduce o per quella che non conduce? Per la prima certo no: e per essa non può valere quindi il sospetto di quella insufficienza; è un'opinione per la seconda: ma per questa, come sopra, l'ipotesi non regge, perchè questa non conduce ad escludere il soprannaturale.

Ma qui la questione è più grave: se quando la ragione conclude, non s'hanno da accettare le sue conclusioni per sospetto che s'abbia, fondato o no non importa, della insufficienza dei dati e dei mezzi di cui quella dispone, la vera conclusione è che la filosofia è una vana ciancia, o meglio che non c'è filosofia; perchè la filosofia è costituita, mi pare, di conclusioni razionali. Ma se la filosofia è una ciancia, se non c'è nessuna filosofia, perchè si scrivono libri di filosofia?

E che? ci replica l'A. « Rinunziare a risolvere [cotesto problema del soprannaturale] secondo l'assoluta verità non deve significare che si rinunzi a discuterlo, a pensarci. Rinunziare di fatto a pensarci è impossibile per un uomo di mente sana, che abbia una volontà » (1). Tutt'altro, cred'io! Un uomo che discute, e pensa a un problema alla cui soluzione secondo l'assoluta verità ha già rinunciato, non è nè di mente sana, nè di saldo volere. Chè mente sana è quella che rinunzia ai problemi insolubili, o che le sembrano tali, e saldo volere è quello che si determina a seconda della mente e persevera nelle sue determinazioni malgrado le tentazioni del sentimento e le allettative di ciò che apparisce misterioso.

Ma insomma: « la distinzione tra ciò che è o può esser vero, e ciò che consta, ha un valore che di fatto s'impone a quelli stessi che la negano in teoria, dappertutto dove ci sian dispareri; tanto più in materia di fede ». La fede non è soltanto « una ferma credenza nella verità di certe proposizioni metafisiche o storiche... Ciò che propriamente la costituisce, è il sentimento d'una particolar unione con Dio, il vivere l'uomo

(1) Pag. 5.

sotto l'impressione della parola divina ch'egli sente risuonare dentro di sé... La notizia, che per fede si ha d'un ordine soprannaturale, non è in ultimo giustificata se non dal sentimento vivo e potente per mezzo del quale il detto ordine diviene un elemento della nostra vita intima ». Quindi la famosa distinzione; la quale allora soltanto potrebbe svanire, quando « il sentimento fosse traducibile con esattezza in termini di conoscenza teoretica »; laddove « i motivi, per i quali io credo al soprannaturale, a me non è riuscito di tradurli in argomenti discutibili e adducibili ».

E su questo punto del sentimento torna spesso l'A. molto volentieri; ma a me sembra s'avvolga in un equivoco, che per quanto comune non è per ciò meno da fuggirsi. Che cosa è il sentimento, in quanto si distingue dalla conoscenza teoretica? Non è altro che la pura emozionalità; e l'A. pare che ne convenga. Ora come può concepirsi che la pura e semplice emozionalità possa, come tale, costituire un argomento di fede? Certo, si adopera comunemente la frase: ragioni di sentimento, e simili, per indicare un fondamento di credenza, che non è razionale; ma nel linguaggio ordinario non si va tanto pel sottile; poichè, si sa, il linguaggio è un prodotto della fantasia, non della riflessione. Ma sta per le più elementari conoscenze di psicologia, che l'emozione può essere effetto, non causa d'uno stato teoretico. Può una data emozione tenerci avvinti più strettamente a un certo stato teoretico; ma perchè ciò sia, occorre che questo stato teoretico sia tale da determinare siffattamente la nostra emozionalità. Sicchè, in ultima analisi, è sempre uno stato teoretico dello spirito che determina la nostra coscienza (1). Non soltanto *nelle relazioni tra uomo e uomo*, come vuole l'A. (p. 8), avviene che abbiano corso le sole monete di conio razionale; ma anche *nelle relazioni dell'uomo con se medesimo*. E forse, del resto, che l'uomo può avere con l'uomo relazioni diverse che con se stesso? Se egli ha relazioni con altri, le ha perchè in altri ritrova se stesso.

E qui è opportuna un'altra osservazione, che non ci pare inutile contro certi pregiudizii filosofici correnti. Spesso l'A. par mosso ad insistere sulla distinzione del vero e ciò che consta da un interesse puramente eristico: perchè nota a più riprese che la distinzione gioverebbe alla discussione, alla disputa, portandovi la sincerità, e tant'altre belle cose. Ora, per quanto sia da desiderarsi e da promuoversi l'umana concordia, non c'è ragione per cui il filosofo debba preoccuparsi del prolungarsi delle umane

---

(1) « Vi son degli uomini, in cui la forza dell'intimo sentimento è tanta e tale, che le sue manifestazioni ne diventano quasi un'immediata rivelazione. Ma questi uomini non fanno opera di scienza. Uno, e dei più grandi, è stato S. Paolo. Ora, S. Paolo non ha dimostrato il cristianesimo, l'ha soltanto predicato » (pag. 560). — È una verità molto grossolana anche questa: dato e non concesso che S. Paolo non *dimostrasse*, in nessun modo, il cristianesimo, bisogna però riconoscere, ch'ei predicando non poteva predicare un sentimento, bensì necessariamente certe determinate *nozioni*, un dato contenuto teoretico, in relazione a un certo sentimento. L'arte stessa — è ormai riconosciuto — è anch'essa teoria.

dispute, e delle difficoltà pressochè talora insormontabili che egli è per incontrare nel cercar di convincere della verità o di quella che gli par tale i suoi simili. L'interesse del filosofo non è l'accordo universale di tutte le menti in una filosofia — che sarebbe una bella utopia, ma utopia; bensì la ricerca diretta e senza secondi fini della verità. Egli affisa in questa l'occhio della mente, e di null'altro gli cale. *Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae!* L'oggetto suo permane, ed egli ha lo stesso interesse di scurarlo. Una filosofia non è vera perchè è accettata da più individui che un'altra; ma è vera, se è tale, perchè è tale. Ma l'individuo si può ingannare, si può illudere, si può rompere il collo. E lasciate che se lo rompa; certo è, che quella stessa ragione che lo ha trascinato all'errore, è la gran corretrice di tutti gli errori e la sola attività dell'universo che sia in grado di costruire la verità. Un solo uomo può aver ragione contro tutto il genere umano; e disgraziato quel filosofo che aspettasse a persuadere il prossimo prima di persuadersi lui della verità che discopre! La verità non sarebbe per lui la verità!

Ora il nostro A. ondeggia senza un criterio preciso e fisso tra il concetto della verità che è tale in sè e il concetto della verità perchè s'accorda col pensiero della maggioranza. Perchè talvolta egli parla di ciò che consta, ossia di ciò che per lui sarebbe la verità scientifica, mediata, la verità vera insomma, come di ciò che è *sistemato razionalmente*, di ciò che è *dimostrabile* e così via; tal'altra riduce ciò che consta a ciò che si può persuadere agli altri. Ma venuto alle strette, quando si tratta di risolvere il problema: posto da parte ciò che può esser vero ma non si può dimostrare, quali sono le conoscenze che constano? — dichiara che solo nella *scienza* si trova « tutto, e libero da ogni dubbio, da ogni varietà d'interpretazione, quello che consta, ed è ammesso come tale da ognuno indistintamente » (p. 15); e s'affretta-tosto ad avvertire, che per scienza non « s'intende senz'altro ciò che è affermato, anche risolutamente, da qualunque scienziato anche nel campo ristretto de' suoi studi speciali », perchè *ognuno è soggetto a sbagliare*; « il criterio in base al quale una proposizione si ritiene acquisita alla scienza, è la sua permanenza, la sua resistenza alla critica ». Quindi consta solo ciò che supera *la prova del tempo e della critica!* (1).

Ora io non vorrei dir male di un libro che è costato tante oneste fatiche all'A., che dimostra certamente una coltura e un acume non comuni e che è stato premiato dietro un autorevole giudizio dall'Accademia dei Lincei. Ma non posso tacere, che io provo un vivo senso di meraviglia incresciosa nel leggere in un libro di filosofia così strane proposizioni; nel sentirmi ripetere con più o men chiaro latino che la verità, anch'essa, si decide a colpi di maggioranza. Oh santa aristocrazia dello spirito, come volgono tristi tempi per te, poichè è perduto generalmente il senso del giusto orgoglio e della sana fiducia del pensiero in se stesso!

(1) Cfr. tutto il § 8.

Ci si appella alla scienza; e non se ne vuol riconoscere il valore. Perché, che scienza è quella la quale non si autorizza da sè, e deve aspettare..... Ma, d'altra parte, aspettare che? Il tempo, non come tempo, ma come riflessione scientifica; e la critica, non come controllo di questa riflessione, ma questa riflessione stessa. Se l'A. l'intendesse così, non direbbe scienza solo quella scienza che resista alla prova del tempo e della critica, ma semplicemente — la scienza. L'A. invece intende il tempo e la critica come il cospirare delle menti singole, il cui numero cresce col tempo e l'ingrossare delle dispute, nel riconoscimento di una proposizione scientifica: facendo quindi dipendere la consistenza e la solidità di questa dal numero degli aderenti; che è un cercare un criterio del vero fuori del vero, e fuori della scienza i fondamenti della sua probabilità: negare cioè l'autonomia e il valore della scienza.

Ma il più curioso è, che dopo di aver posto come criterio del constatare la resistenza al tempo e alla critica, l'A. fermo nel non volere proporre se non ciò che consta, costruisce una filosofia naturale, una psicologia e una teoria della conoscenza; e, giunto al termine dell'opera, è costretto a riconoscere la *discutibilità* di alcune almeno se non di tutte le dottrine di cui s'è valso nella sua costruzione; e, lasciamo la discutibilità, contro la quale anche nel capitolo che intitola: « Conclusione », egli cerca di premunirsi tornando a difendere l'opera propria; ma, quel che è più, in questo capitolo e in tutti gli altri, egli riconosce che le dottrine esposte sono *sue* dottrine, almeno nella loro sistemazione generale: che talune sono architettate proprio da lui e, come si dice, del tutto originali. E un merito certamente-codedo, che non tutti gli scrittori possono arrogarsi: ma è poi un merito pel Varisco, che non vuol saperne di ciò che può esser vero, risoluto di non tenersi se non a ciò che consta, ossia che non è un prodotto della ragione individuale (è sua l'unione di questo aggettivo con questo nome), ma ha trionfato del tempo e della critica, ed è riconosciuto da tutti per vero? Non bisogna, certo, pretendere l'impossibile: la ragione non può rinunciare a quello che le par vero, per tema di non trovar tutti consenzienti o per debito che si attribuisca di dover aspettare l'approvazione dei secoli; ma quel che bisogna è di non protestare, contro ciò che gli altri han sempre fatto obbedendo necessariamente alle esigenze naturali della ragione, che l'opera nostra seguirà nuovo stile, e che di quella che parrà verità alla *nostra* ragione, questa non s'impaccherà, solo contenta al sapere positivo, in cui tutti convengono. Non è peccato affidarsi alla ragione, dopo averla rinnegata; ma peccato è rinnegarla, e prima d'affidarcisi e dopo, con una tenacia veramente meravigliosa. Sono più di 600 pagine fitte dettate con questa vana e pur ferma e ferrea pretesa.

2. Ma basti del principio — del quale ci siam fermati a discutere con una certa ampiezza (e pur molti altri punti avremmo dovuto toccare, che non abbiamo potuto, non volendo fare un libro invece d'una recensione) per l'importanza fondamentale di esso nel pensiero dell'A.; e veniamo alla dottrina. Di questa però non ci è dato di esaminare a parte a parte le

single teorie, mancandoci a ciò lo spazio necessario; diremo bensì tanto che basti a intendere ed apprezzare nelle linee generali il pensiero dell'A., di quel pensiero, che per l'A. è *scienza*, in contrapposto ad ogni altro pensiero da considerarsi invece come un insieme di *opinioni*.

Il mondo è un assoluto meccanismo, « escludente il divino sotto qualunque forma; cioè senza causa esterna, senza ragione trascendente né immanente, senza finalità » (p. 556). Il concetto non è nuovo; ma non è stato mai senza vivo contrasto. Come si giustifica? L'A. nella Filosofia naturale, cui consacra tutta la prima parte dell'opera sua, tratta della spazio e del tempo, del concetto dell'infinito, dei principii della meccanica, della forza, dell'energia, della formazione del sistema solare, d'un'idea sommaria dell'universo e delle leggi fondamentali della natura. Dalle teorie relative dovrebbe risultare che la natura è filosoficamente intelligibile col solo concetto del meccanismo. Il Varisco dice che risulta: a noi, sinceramente, non pare.

Come dobbiamo concepire la natura? Tra dati certi o dimostrabili e ipotesi che paiono irrefragabili l'A. descrive così il mondo naturale. Lo spazio e il tempo non sono due forme dello spirito, ma due caratteri della realtà. Lo spazio è a tre dimensioni (le supposizioni della geometria dello spazio a  $n$  hanno un valore astratto, puro, d'interesse esclusivamente analitico, ma sono destituite di ogni valore oggettivo); è omogeneo, ossia a curvatura costante, per modo che ammetta il movimento senza deformazione dei corpi rigidi; ed è euclideo, onde la retta è infinita. Il tempo è del pari omogeneo. Queste nozioni, quella astratta di moto, di velocità, di corpo e di forza, sono i dati da cui l'A. si rifa per costruire la meccanica. Cotesti concetti sono presupposti, non dedotti da lui; ma si può dire che si costruisca una filosofia naturale, senza né anche discutere cotesti concetti? Perché bisogna distinguere bene la scienza della meccanica dalla filosofia o interpretazione meccanica della natura. L'una è una costruzione matematica, di valore ipotetico, che assume dati e postulati, di cui non le corre obbligo di render ragione altrimenti che mostrandone la fecondità deduttiva. L'altra o è qualche cosa di diverso, o non ha ragion d'essere e tanto meno di essere affermata. Ora l'A., fermo sempre nel proposito di non mettere innanzi se non quel che consta, il sapere *positivo*, non pare che voglia fare nessuna distinzione tra scienza e filosofia della natura; e quindi sta in fatto, che in questa parte ci sarà tutta la scienza desiderabile, ma di filosofia né anche l'odore.

La filosofia della natura, come ogni altra parte della filosofia, è una scienza di concetti, un'elaborazione di concetti, per dirla con l'Herbart. Se la ordinaria scienza naturale ci dà dei concetti, la filosofia incomincia quando questi concetti son dati, e si hanno da rendere logicamente pensabili; ossia da rappresentazioni, ch'essi sono sostanzialmente, s'hanno da trasformare in concetti. Tenerci a quelle prime rappresentazioni, che non costituiscono, in fondo, se non una descrizione più o meno continua e coerente del mondo naturale, è negare o ignorare che c'è un momento

superiore dello spirito scientifico, che è insieme negazione e giustificazione di quello a cui dette rappresentazioni s'appartengono, un momento produttore di una scienza che sta all'ordinaria scienza della natura come la filosofia estetica sta alla inconscia produzione artistica. Con ciò stesso è detto, che la vera filosofia naturale non è l'opposto della scienza, per ciò che questa è sperimentale e quella è a priori; l'una si fonda sul fatto debitamente sperimentato e l'altra muove arbitrariamente da entità puramente razionali non aventi alcuna attinenza con l'immediata realtà. Non è che siano mancati o che manchino tentativi in questo senso; ma non bisogna mai gettare il bagno con tutto il bambino. Certo, una filosofia della natura non è possibile senza ammettere un a priori; ma altro è dire che la natura, oggetto della filosofia, è a priori, altro è dire che è a priori la filosofia che ha per oggetto la natura. Vero è che se la natura è a priori, anche la filosofia è a priori: ma la filosofia fatta, non la filosofia *in fieri*, la quale senza cognizione sperimentale manca perfino dell'oggetto suo, e non ha perciò nè anche l'occasione di sorgere. Ond'è, al postutto, che le abborrite concezioni a priori possono essere state in ogni tempo fondate sopra un'insufficiente quantità di osservazioni di fatto, ma non proprio campate in aria, tra cielo e terra.

Pensa l'A. che la natura sia a priori, ossia originariamente determinata? Non parrebbe dal fatto stesso che riduce la filosofia alla scienza della natura. Intanto egli ammette che la forma originaria della materia sià l'etere; composto di corpuscoli « non soggetti ad alcuna forza, bensì animati da certe velocità, e operanti gli uni sugli altri per mezzo delle loro collisioni »; ciascun corpuscolo « rigorosamente continuo, esteso ma non composto di parti effettivamente separate nè separabili, impenetrabile e indeformabile »; comportantesi come un corpo elastico per modo che « niuna collisione altera la somma delle forze vive e delle quantità di moto » (1). Gli elementi dell'etere possono essere sciolti, o variamente aggruppati: sciolti si dicono se « si muovono press'a poco in tutte le direzioni possibili, press'a poco in ugual numero in ciascuna direzione, a un di presso come le molecole in una massa gassosa »; e costituiscono l'*etere libero*. « Un certo numero di particelle (2) eteree si dicono aggruppate, quando, oltre ad avere certi moti relativi le une rispetto alle altre, hanno inoltre dei movimenti comuni, per conto dei quali il loro complesso si sposta come un corpo solo », o risentono insieme una pressione complessiva dalle particelle disgregate circostanti. Questi gruppi costituiscono gli *atomi della materia ponderabile*. « I gruppi più vasti, determinati da ciò che vi è di comune nell'azione dell'etere su due atomi qualunque, ossia dalla gravitazione, sono i *corpi celesti* » (3). Le specie chimiche non sarebbero in ul-

(1) Pag. 163.

(2) Questo è il termine ordinariamente adoperato dall'A. per designare i corpuscoli costitutivi dell'etere.

(3) Pagg. 185-7.

tima analisi permanenze assolute; non distinguendosi se non pel numero delle particelle aggruppate e per la forma dell'aggruppamento, derivanti l'uno e l'altra dalle condizioni fondamentali dell'etere libero; notando bensì che il più piccolo atomo (p. e. un atomo d'idrogeno) conterà d'un numero grandissimo di particelle, per lo meno d'alcuni milioni; numero sul quale la perdita o l'aggiunta di alcune centinaia o migliaia non produrrà tale variazione che possa l'atomo apparire mutato ai nostri mezzi di osservazione; superiori disgregazioni sarebbero possibili — e muterebbero l'atomo specificamente — se non ci fosse una costanza media nelle condizioni fondamentali dell'etere libero (§ 56). Non bisogna credere in un'assoluta costanza di coteste condizioni. La distribuzione dell'etere libero è modificata per il fatto stesso della materia ponderabile che vi si trova; senza dire di fenomeni indipendenti dalla materia ponderabile, che pure accadono nell'etere libero — come le onde luminose ed elettriche — e concorrono anch'essi a far variare le condizioni dell'etere. Ora, alcune variazioni possono non modificare essenzialmente quel movimento etereo, che determina le specie chimiche e la legge di gravitazione. « Ma è presumibile, che le più di quelle variazioni nell'etere non siano senza influenza sulle specie chimiche e sulla gravitazione » (1). Tale influenza tuttavia è trascurabile, perchè le variazioni sono di piccola entità, di molto breve durata e non s'estendono, in un dato senso, che per breve spazio. Ma non è presumibile che questa stessa costanza media durerà in perpetuo; perchè la massa eterea non è deformabile. Il movimento centrifugo (2) delle particelle poste alla superficie di essa produrrà necessariamente una progressiva dilatazione di questa fino al punto da non lasciar più sussistere materia ponderabile; e prima che ciò avvenga, s'intende che le sue condizioni « si saranno così profondamente mutate, da produrre così in questa materia, come nelle leggi delle azioni reciproche tra le sue varie parti, delle variazioni profonde e sempre crescenti ». — Dobbiamo dunque concludere, che nè le specie chimiche, nè le forze proprie della materia ponderabile — attrazione molecolare, affinità, gravitazione — sono permanenti; anzi, benchè per un certo tempo possano oscillare intorno a una media, così da parere assolutamente fisse, la media stessa va a poco a poco mutando, fino a diventare diversissima; di mano in mano che la massa si va accostando sempre più a quel grado di dispersione, che renda impossibili i fenomeni che ora vi s'osservano. Il qual grado di dispersione non sarà uno stato ultimo della massa. Questa s'andrà disperdendo senza fine (se è sola) in uno spazio sempre più grande; le minime distanze tra due particelle andranno continuamente crescendo all'infinito,

---

(1) Pag. 191.

(2) Forse questo termine non coglie il vero concetto dell'A., il quale parla del moto delle particelle poste alla superficie di una massa eterea « che in un dato istante possiedano delle velocità dirette verso l'esterno »; le quali « si muoveranno in quella direzione, allontanandosi dalle più interne » (p. 192).

e gli urti reciproci facendosi sempre più rari. La materia e l'energia della massa rimarranno sempre costanti, non variando mai nè il numero delle particelle, nè la somma delle loro quantità di moto e delle loro forze vive; ma l'accadere, la produzione di fenomeni nuovi, s'andrà facendo sempre più raro, e sempre più semplice all'infinito » (1). E così il mondo si dissiperà. Quando? C'è tempo: passeranno milioni e milioni di anni; ma certo il fatto avverrà di qui a un numero finito di anni, che possiamo dire  $n$ ; e si deve pur di necessità ammettere un numero finito  $m$  di anni da che la disgregazione della materia ponderabile è cominciata ( $m$  ed  $n$  numeri determinati in sé, ma per noi indeterminabili). Ma una massa eterea isolata è sempre in via di disgregarsi; epperò bisogna dire che l'esistenza del mondo dura solo da  $m$  anni.

Ma  $m$  anni or sono, come s'ha da pensare che incominciasse l'esistenza della massa eterea? Si può pensare un altro fatto naturale, a cui dovere l'origine della massa eterea? Non si deve qui inevitabilmente ricorrere alla spiegazione soprannaturale? Si dovrebbe, se non si potesse concepire unica la massa eterea a cui apparteniamo; ma si può supporre che non vi sia una sola massa, anzi un'infinità di masse disseminate nell'immensità dello spazio a distanze forse maggiori, rispetto alle loro dimensioni, che non sieno le distanze intersiderali, in confronto delle dimensioni delle stelle; ciascuna massa (indipendentemente dai moti relativi delle sue particelle) movendosi in linea retta con velocità costante. « La fine d'una massa non è più allora il suo disgregarsi, fino a rendere impossibile qualunque fatto, all'infuori del moto rettilineo uniforme di ciascuna particella. Infatti, il disgregarsi d'una massa trova allora necessariamente un limite nel disgregarsi di altre; gli elementi di una, nell'allontanarsi tra loro, vengono ad accostarsi a quelli di altre; dando luogo così a nuovi urti, a nuove composizioni di moti e alla formazione di nuove masse » (2). Tutto ciò nello spazio vuoto e per mera virtù dei movimenti attuali. « Si capisce che le condizioni fondamentali riusciranno in generale differentissime da una massa a un'altra, e anche molte volte diverse nelle diverse parti d'una massa medesima. Sempre però e dappertutto variabili. L'universo, oltrechè infinito per l'estensione e per il numero degli elementi, ha dunque un'intrinseca varietà infinita, infinitamente più complessa di quella che noi osserviamo nel nostro sistema siderale. Perch'esso non è soltanto, come il nostro sistema siderale apparisce, il teatro d'un accadere, multiforme bensì, pur condizionato a certe specie di materialità ponderabili e a certe leggi determinate nelle forze operanti tra queste; ma saranno in esso infinitamente varie e sempre mutabili, benchè in generale lentissimamente mutabili, e le specie ponderabili e le leggi; non essendovi di permanente che gli elementi eterei, e la somma così delle quantità di moto che delle forze vive » (3). Queste sono le vere, le sole leggi dell'accadere nel mondo materiale: la legge dell'assoluta permanenza di ogni particella

(1) Pagg. 192-3.

(2) Pag. 196.

(3) Pag. 196.

elementare o della materia, e la legge della permanenza dell'energia. Queste leggi però sono vere, come tutte le altre leggi naturali valide in date circostanze variabili di spazio e tempo, in quanto si considerano come *semplici espressioni di certi fatti*. « Ma se si crede vederci un elemento distinto e diverso dai fatti, che s'imponga ai fatti e li determini *ab extra*, sono meramente illusorie; e il concepire in questo modo, ipostatizzando quelle che sono semplicemente delle nostre espressioni, non è che un effetto della nostra ignoranza delle cause dei fatti, o delle cause delle cause, combinata con una tendenza residua a mitologizzare » (1). Bisogna guardarsi dal mettere in relazione la legge naturale con leggi estranee al campo della scienza e della filosofia naturale, per non essere trascinato a fare d'una legge fisica una specie di decreto divino. « Leggi nel senso che riceve questo termine, quand'è applicato a fatti sociali e morali; leggi che valgono per sè, quantunque non siano l'espressione d'una circostanza di fatto, nella realtà fisica *non ce ne sono* » (2). Sicchè non v'è altra scienza che la descrittiva. L'ideale della scienza è la geografia. Qual'è la geografia politica dell'Europa di cent'anni fa? Quanti sono gli abitanti di Roma? (3). Ecco l'ideale delle questioni scientifiche! Non v'è scienza assoluta, perchè la realtà corrispondente non è assoluta ma essenzialmente mutabile. La scienza, anzi la filosofia della natura è una *storia naturale*. È la constatazione di un fatto.

La natura, adunque, per l'A. non è a priori; perchè un fatto, come tale, — che è appunto il fatto dell'A. — non è a priori. In altri termini, non c'è una natura della natura; epperò è essenzialmente impossibile costruire un concetto e quindi una filosofia della natura. C'è un'interpretazione meccanica della natura, dice l'A. Ma è cotesta sul serio una interpretazione? Interpretazione vale spiegazione; e spiegazione meccanica non si dà senza assegnare una causa. Ora l'A. gira e rigira, e arriva finalmente a questo principio di tutte le cose: l'etere che si muove con una certa velocità e con certe direzioni. Ma questo principio è un fatto come tutti gli altri, a spiegare i quali meccanicamente s'è assunto un siffatto principio; è un fatto meccanico anch'esso, innanzi al quale non si sa perchè il pensiero si deva arrestare. Se l'interpretazione vuole che si assegni una causa d'ogni fatto, se, dopo esser risaliti di causa in causa, ci arrestiamo a un fatto, che non ha più causa, cioè che si lascia senza spiegazione, e pure si pone a principio e a base d'ogni spiegazione, non è un solo fatto che lasciamo nel buio, ma nel buio di esso gettiamo e

(1) Pag. 208.

(2) In questo periodo l'A. crede di parafrasare quest'altro che precede: « Dire che tutto quanto accade in un sistema finito, chiuso è determinato dalle condizioni di fatto del sistema, e dalle leggi della permanenza della materia e dell'energia, è dire che il sistema si determina *assolutamente ed esclusivamente da sè* » (p. 228).

(3) Sono esempi dell'A., pag. 216.

facciamo sparire tutti gli altri già illuminati a una falsa luce. Il ragionamento è vecchio; ma più vecchio è l'errore ch'esso mira a combattere. — *Nella scienza non abbiamo trovato Dio* (1), dice l'A. — Ma l'avete ricercata proprio tutta, la scienza? E se Dio si trovasse appunto in quella parte più alta della scienza che è sfuggita alla vostra speculazione? Nessuna traccia del divino in nessuna parte della natura! Ma è tutta la natura quella che avete costruita?

Non voglio discutere che un punto solo, tralasciando per brevità molte osservazioni che si potrebbero fare contro parecchie dottrine particolari. L'A. dice di concepire il mondo come un puro meccanismo *senza causa esterna, senza ragione trascendente nè immanente, senza finalità* (2). E il perno della dimostrazione di cotesta *purezza* del meccanismo sta nella critica del concetto di legge naturale: critica, la quale si riduce a ricordarci l'estrema variabilità di tutte le leggi secondarie e il carattere di fatto delle due fondamentali della permanenza della materia e dell'energia. In generale, le leggi non sono se non un duplicato spirituale del fatto: di reale non c'è che il fatto. Nè anche questa critica è una novità; ma ha lo stesso valore di molte novità. Si teme che il concetto di legge importi l'eteronomia del mondo umano nel naturale; e si trascura di avvertire che la vera legge umana (la legge che ha valore etico, ossia filosofico, di legge) è quella che si fonda sull'autonomia del volere. Ma lo stesso timore è infondato. Infatti se la legge si concepisce come immanente nell'operare della natura, non si viene a porre una dualità tra la legge e l'operare; e la natura è perfettamente autonoma. Del resto, dall'A. io non voglio appellarmi ad altri che all'A. Voi ammettete un fatto meccanico originario; particelle eteree che una forza operosa affatica di moto in moto per certe direzioni. Queste particelle, ammessa l'ipotesi, potrebbero a un certo punto non muoversi più? Certamente no. Una necessità intrinseca alla loro natura le sospinge e le sospingerà sempre senza conceder loro mai posa. Questa necessità intrinseca, dico io, è la legge. — No, è il fatto stesso. — Certo, è un fatto; altrimenti non sarebbe, nè io l'affermerei. Ma non è il fatto puro e semplice. Il fatto come tale si concepisce come contingente, senza nessuna necessaria connessione con la natura dell'agente; tale cioè, che se esso non fosse, la natura dell'agente sarebbe pur la medesima. Ciò che manifestamente non si può dire del movimento (come non si può dire di nessun fatto esattamente concepito); perchè, se questo non fosse, quelle particelle non sarebbero più quelle particelle che si concepiscono in perpetuo moto; e tali si debbono concepire, se se ne vuol fare il principio della realtà naturale. Certo, si può pensare che il movimento non sia; ma questo conferma soltanto l'insufficienza del principio assunto dall'autore come principio di tutte le cose. Si può pensare che non sia, perchè ciò che fa da principio, non è un vero principio, ma, come s'è notato, un fatto dell'indole stessa di tutti quegli altri che ne dipendono. Ma,

(1) Pag. 554.

(2) Pag. 556.

dal momento che se ne fa un principio, e però non si fa dipendere da nessuna causa esterna quelle sue date determinazioni, è impossibile sottrarsi alla necessità di concepire queste determinazioni come assolute e costitutive. Di un fatto transeunte, noi possiamo pensare che poteva non accadere, per la possibilità in cui siamo di pensare che non accadessero le condizioni, che tal fatto determinarono. Ma di un fatto originario non si può evidentemente pensare altrettanto, mancando l'antecedente a cui attribuire il suo contingente accadere. E l'A. ci dice del resto che le leggi o i fatti, che voglia dire, della permanenza della materia e dell'energia sono *assoluti*. Ora fatto assoluto è sinonimo di fatto che abbia un'intrinseca necessità di accadere; fatto soggetto a legge. L'A. ha ragione di negare la determinazione *ab extra*; ma perchè vuol negare anche quella *ab intra*, se non v'è nulla di reale veramente indeterminato?

Nulla! Se l'originario è assoluto, tutto è assoluto, perchè tutto dipende da ciò che è originario. Tutta la natura è a priori. Senza negare tutte le ragioni di variabilità, che l'A. illustra, lo stesso fatto variabile dell'accadere fisico, lo stesso dissiparsi della materia ponderabile — che l'A. dice inesattamente dissiparsi del mondo — non può concepirsi come un fatto casuale. Il fatto stesso che noi concepiamo come necessario, il variare e dissiparsi della natura (la quale in verità è immortale, pur in questo puro meccanismo, se la sostanza di essa sono le assolute particelle eteree) significa, che i momenti diversi del variabile fino alla dissoluzione e dissipazione della presente materia ponderabile sono necessari. Variano le condizioni fondamentali dell'etere libero; e in corrispondenza varia la condizione di fatto dei gruppi, e quindi il loro operare. Ma se variano quelle condizioni, ci dev'essere la ragione del variare (anzi è questa ragione che precede nel pensiero, e l'idea della variazione segue come conseguenza); e c'è infatti nel movimento delle particelle della massa eterea; e se variano in un modo e non in un altro ci dev'esser pure la ragione per la quale è quello il modo del variare; e c'è infatti nella direzione del movimento delle particelle; e così via. Se noi crediamo che, dato l'etere e il movimento, sia costruibile tutta la natura, nell'etere e nel movimento, volere o non volere, si debbono ammettere le ragioni di ogni particolare apparentemente più accidentale della natura (altrimenti i dati fondamentali della costruzione sono insufficienti; e la colpa è tutta nostra di averli assunti a fondamento della costruzione); si deve ammettere la ragione indefettibile e del variare e del modo del variare. Onde ogni fatto non sarà solamente un fatto; dico anche dei transeunti; ma un fatto e la sua ragion d'essere, ossia la sua legge; e questa legge sarà tanto reale, quanto è il fatto; anzi più, se fosse possibile, perchè la realtà di questo dipenderà dalla realtà di quella. Attrazione molecolare, affinità, gravitazione: perchè sieno leggi assolute non occorre già pensare che le condizioni generali dell'universo sieno sempre identiche; ma solo che, date quelle condizioni, che sono le attuali, esse si avvereranno necessariamente. Il limite del dominio non toglie nulla all'assolutezza del

medesimo: una legge valida solo *hic et nunc* è una legge così assoluta come quelle della permanenza della materia e della permanenza dell'energia. Guardate l'*hic et nunc sub specie aeternitatis*, e vedrete come il dominio della legge in sé non ha limiti. Che di più legato all'attimo fuggente di una visione estetica? Eppure quella visione ha la sua legge; che non è la legge di tutte le visioni, ma appunto unicamente di quella che è legata a quell'attimo fuggente. Infatti, io non posso giudicare un dramma di Shakespeare col criterio stesso che mi serve a gustare una tragedia di Eschilo. Eppure la legge di quella visione estetica, così individuale com'è, è eterna: onde si dice che l'arte è immortale. Se la legge non valesse, poniamo, per tutte le singole visioni che la lettura del canto di Francesca deve suscitare in ogni tempo e in ogni luogo, l'arte di quel canto sarebbe inconcepibile. — La legge morale nel mondo naturale, come tale, non ha significato: essa è limitata al mondo dello spirito: si dirà per ciò che non sia assoluta ed eterna? Datemi lo spirito: ed esso avrà la sua legge morale: datemi un contenuto; ed esso avrà la sua forma (la sua legge) estetica. L'attrazione, l'affinità, la gravitazione non varranno più per la nostra massa eterea, quando questa si sarà disgregata: ma varranno sempre per tutte le masse, che si trovino nelle condizioni attuali della nostra. In questa specie di limite le leggi naturali coincidono con tutte le leggi dello spirito. Poniamo che nello spazio infinito non ci fossero altre masse, nessuna massa nelle condizioni attuali della nostra; che questa nostra sia la prima nel tempo infinito a trovarsi in tali condizioni e sia anche l'ultima; cesserebbe perciò l'assolutezza delle leggi di attrazione, di affinità, di gravitazione? Tanto varrebbe pensare, che, se nessuno più mai nascesse capace d'intendere la lingua di Dante, per ciò cesserebbe la *Divina Commedia* di essere un'opera d'arte. Nessuno forse ha più veduto i fantasmi di Dante con l'occhio stesso — l'identico — con cui furon veduti da lui; con quell'occhio che vide la vera poesia di quei fantasmi. Ciò non toglie il valore assoluto di quella poesia: e si dice: se si guardasse con quell'occhio, si vedrebbe, necessariamente, sempre, e in ogni luogo, quella poesia per l'appunto che Dante ci vide. Insomma, in generale, nella natura come nello spirito, ogni legge è assoluta in relazione alle condizioni a cui si riferisce. E quindi il valore della scienza, che la legge ha per oggetto.

Che se legge vuol dire ragione, spirito, idea; se il meccanismo con un'idea dentro non è più puro meccanismo, — come l'A. stesso vede — pur restando però il vero, il solo possibile meccanismo; se quell'idea ficcatasi dentro il meccanismo vi lascia aperto uno spiraglio, attraverso il quale *risplende non so che divino*, tanto peggio per l'interpretazione meccanica della natura: ma che ci si può fare? (1).

---

(1) Dunque il *soprannaturale* ha una giustificazione razionale? — Certo, bisognerebbe intendersi prima sul concetto di *natura* e quindi di *soprannaturale*; laddove l'A., pur essendosi proposta la questione del soprannaturale come tema del libro, si contenta di accettarne il concetto dal pensiero volgare, ponen-

3. Il meccanismo puro non basta adunque a farci intendere neppure il meccanismo stesso (poichè il meccanismo già presuppone qualcos'altro). Or come aspettarci dall'A. il miracolo che col puro meccanismo ci spieghi la vita, e poi l'anima, e lo spirito nelle sue forme superiori? Arrivati a questo punto perciò potremmo tralasciare di condurre più oltre l'esame dell'opera; senza tema di averci a perdere la preziosa occasione di apprendere il vero segreto di coteste parti supreme della realtà; tanto più che a voler fare solo un cenno delle tante ipotesi e ragionamenti dell'A. non la finiremmo più. Ma mi pare opportuno toccare ancora brevemente di un concetto che è fondamentale nella psicologia e quindi nella gnoseologia dell'Autore: intorno alla natura del fatto psichico, poichè questo concetto può dare una sufficiente misura della profondità con cui procede in generale la speculazione del Varisco.

Nel fatto psichico l'A. riconosce due caratteri essenziali irriducibili, l'*internità* e la *coscienza*; per cui si distingue dal fatto fisico. Ora questi caratteri egli pensa che sieno perfettamente conciliabili con l'ipotesi cui egli si vede costretto a ricorrere per applicare la sua interpretazione meccanica anche ai fatti psichici; con l'ipotesi di ridurre l'anima a una particella eterea (diventata, per tal modo, qualche cosa di simile alla monade leibniziana); la quale, simile in ciò alla sostanza spinoziana, unica nelle dualità degli attributi, come *res extensa* e *res cogitans*, sarebbe il soggetto dei fatti fisici, ossia dei fatti (esterni) che accadono *tra* essa e altre particelle; e il soggetto insieme dei fatti psichici, ossia dei fatti (interni) che accadono *in essa* per effetto di urti ricevuti all'esterno della particella da altre particelle. Quest'ipotesi, mentre avrebbe il merito di non discordare dall'universale meccanismo, onde l'A. crede di potersi spiegare la realtà, avrebbe questo pregio singolarissimo: di risolvere l'antico oscurissimo problema delle relazioni tra l'anima e il corpo e della dipendenza dei fatti psichici dai fisici. « Lo stato interno prodotto in una particella dall'urto, è semplicemente il fatto della trasmissione di moto tra essa e l'urtante, considerato dal punto di vista interno della particella..... Nell'urto, una trasmissione di moto è realmente avvenuta. L'essere realmente avvenuta una trasmissione di moto, è ciò che costituisce, per ciascuna particella, il trovarsi ora essa in un certo stato interno » (1). Analogamente a ciò che avviene per l'urto di due corpi elastici « bisogna distinguere, nell'urto di due particelle elementari, la modificazione prodottasi nell'urto, che è istantanea, da quella conseguente, che si mantiene per sè perpetua..... Possiamo dire che la prima istantanea modificazione è un sentire della particella; mentre la seconda non è che un semplice stato interno di questa » (2)

---

dolo, se ho capito bene, sempre fuori della natura. *Fuori* della natura, sono con lui, non si giustifica nulla. Ma che lo spirito non sia altro che natura, natura materiale, immediata, la è così grossa che non si può più darla a bere nè anche ai gonzi.

(1) Pag. 263.      (2) Pag. 267.

senza nessuna relazione con l'esterno. Gli stati interni possono entrare fra loro in relazione causale; generando così una connessione, resa possibile dall'unità dell'essere, di cui tutti sono stati. Si forma così un gruppo compatto di stati, ciascuno dei quali è uno stato di coscienza: e l'insieme unificato costituisce l'unità di coscienza, e l'io. E così via di questo passo.

Ora io domando: in che e come si può vedere un fatto psichico in una costruzione siffatta meccanica? Certo, il fatto interno della particella eterea è un fatto meccanico: ma perchè lo dobbiamo pensare come un fatto psichico? Che sia interno, pur essendo meccanico, come interno è il fatto psichico, non vuol dir nulla, se non si dimostra che l'internità del fatto psichico è la stessa internità del fatto meccanico. E come intende l'internità psichica l'A.? Me ne rimetto a lui: perchè trattandosi d'una metafora (1), le si potrebbero attribuire i sensi più disparati, e i più lontani da quello che l'A. ha voluto esprimermi. I fatti fisici sono, secondo l'A., esterni; accadono *tra* cose. I fatti psichici, invece, accadono *in* me. Dunque, la digestione, che è *in* me, è un fatto psichico? No; esso « è un fatto di cui generalmente non m'accorgo, che non muta immediatamente e consapevolmente ciò che io chiamo in senso più proprio me stesso; è un fatto, interno al mio corpo, e che accade tra certe sue parti, esterno rispetto a me » (2). Due osservazioni: l'A. intende che la digestione non è un fatto psichico, perchè non importa un accorgersi, una consapevolezza, la coscienza, ossia perchè non è un fatto psichico; e allora la considerazione dell'internità è perfettamente inutile; ovvero intende l'A. che la digestione non è psichica, perchè non è veramente un fatto interno, dal momento che avviene *tra* certe parti del corpo, ed è quindi piuttosto un fatto esterno; e allora bisogna dire che è incorso in un equivoco, scambiando le parti o la loro somma col tutto (il vero tutto). Perchè la digestione accade sì tra parti del corpo; ma non tra parti che sieno entità distinte e indipendenti l'una dall'altra a guisa di particelle eteree; anzi tra parti che costituiscono un organismo, e sono quello che sono in questo, in quanto questo è una unità indivisibile; epperò a puntino paragonabile a una individua particella eterea nel suo moto intestino. Ma se questa fosse secondo la vera mente dell'A. la ragione per la quale il fatto della digestione non può dirsi psichico, a che avrebbe egli notato la mancanza della consapevolezza?

Sicchè, al far dei conti, se interno vale consapevole o consaputo (3), interno al me, non è l'internità che il meccanismo deve darci, ma l'in-

(1) Che sia una metafora è chiarissimo. « Interno » importa una relazione spaziale, che farebbe dell'anima un'entità spaziale: ciò che sarebbe manifestamente assurdo.

(2) Pag. 232.

(3) L'A. dirà di no; ma io non trovo nel suo pensiero nulla che dimostri il no. Egli dice al principio del § 70 (p. 233): « Oltre che interno, un fatto psichico è un fatto di coscienza. Le due nozioni, di internità e di consapevolezza,

ternità al me, la coscienza, appunto la psichicità. E credere di spiegare meccanicamente la psichicità col postulare un meccanismo interno, è un contentarsi di parole o un giuocar di metafora. O l'urto esterno genera *nella* particella un fatto psichico: e ci troviamo innanzi a un fatto che non è meccanico; o genera un movimento, e resta intatto il problema degno della più recondita alchimia: della trasformazione del moto in coscienza. Credere di potersi sottrarre alle strette di tal dilemma è un chiudere gli occhi alla luce del sole.

L'internità meccanica è una internità reale, che presuppone lo spazio: l'internità psichica è una internità metaforica, perchè inconciliabile con la spazialità. Fare quindi l'internità termine medio tra il meccanismo e la coscienza non è filosofare, ma metaforeggiare.

Ma l'A. non disconosce, s'è visto, la coscienza come carattere costitutivo dell'accadere psichico: se non gli val nulla l'internità, foss'egli riuscito a mostrarci un meccanismo capace di produrre la coscienza? Non ne ha fatto nè anche il tentativo! A pag. 267 discorrendo del meccanismo che procede dall'urto di due particelle eteree, e da cui dovrebbe procedere la psichicità, l'A. con molta disinvoltura scrive: « *ПОСТО, ЧЕ* l'urtata abbia una qualsiasi coscienza, essa deve avere coscienza del suo essere perturbata, non soltanto della perturbazione; la perturbazione, o stato psichico (1) prodotto dall'urto, è precisamente la coscienza d'un'esternità che s'impone; un sentire » (2). *Inde* tutta la meccanica degli stati (di coscienza) della particella, epperò tutta quanta la psicologia. Vedi miracolo operato da un *posto che* (che io ho messo in diverso carattere e a capo di un periodo, ma l'A. introduce alla lesta nel mezzo del discorso, procurando di dargli una faccia simile a quella studiata dal povero notaio andato ad arrestare Renzo all'osteria della Luna piena, quando si trovò tra la folla che liberò il prigioniero e stava in atto minaccioso e terribile)! Per la verghetta magica di quel *posto che* dentro una muta e scura particella d'etere s'accende, quando men te l'aspetti, una splendida luminaria, suona l'orchestra, s'alza il sipario e ti trovi innanzi alla più meravigliosa scena del mondo: proprio nel bel mezzo del gran teatro della coscienza.

---

sono distinte, come risulta da ciò che noi possiam parlare dello stato interno d'un corpo de' soliti, dove non vi è certamente da osservare niun fatto di coscienza ». Dunque internità equivale psichicità se vuol dire consapevolezza? Ma l'A. continua: « E quantunque sia vero che un'internità non apparente, non risolvibile in un'esternità, noi non ce la rappresentiamo se non come un fatto di coscienza; riman vero (??) tuttavia, che le due nozioni, d'internità e di coscienza, in qualche modo (?) si distinguono, benchè si possano supporre riducibili l'una all'altra da una più profonda considerazione ». E qui, se una proposizione principale afferma, due concessive (*quantunque, benchè*) negano. Sicchè l'A. oscilla, ma in fondo par che stia per l'equivalenza dell'internità alla coscienza.

(1) Psichico, perchè è perturbazione *interna*! Oh potenza mirifica d'una parola!

(2) Pagg. 267-8.

Ma noi non volevamo nè un miracolo nè un colpo di verga magica: perchè ci era stata promessa una interpretazione puramente meccanica; e ci aspettavamo che non s'avesse già a supporre (*postò che...*), ma a dimostrare, che quella data perturbazione meccanica d'una particella potesse concepirsi come cosciente, che quella data particella materiale, in quanto materiale, e come tale soggetto di un semplice moto meccanico, potesse altresì considerarsi come soggetto di coscienza. M'ingannerò: ma questa non è filosofia, e manco *scienza*, di quella che *consta!* (1).

Eppure l'A. non disperava di poter coll'opera sua « riordinare e rinvigorire gli studi filosofici, e riconciliare con essi il pubblico, mettendolo in grado (ed è quello che importa) di trarne vantaggio » (2). Ma, rileggendo queste parole già stampate, da uomo di buon gusto, annotava in fondo al volume: « Il lettore avrà sorriso... Confessiamo senz'altro (perchè non vogliamo parere più ingenui che non siamo) d'esserci lasciati andare a una scappatina rettorica. È vero che per iscrivere con efficacia (ossia in modo che lo scritto non riesca inefficace per difetto intrinseco) un po' di rettorica ogni tanto non guasta; tutto sta che sia di buona lega, su di che non facciamo questione » (3). E quella dell'A. è sempre di buona lega, qual'è del pari la lieve ironia, e il frequente immaginoso esemplificare e la precisa espressione, che fanno del suo libro non un arido trattato, ma un libro di piacevole lettura anche per chi, come lo scrivente, è costretto ogni momento ad arricciare il naso per le cose che vi son dette. Un insigne matematico linceo disse dell'A., che possiede « i fondamenti del calcolo e della meccanica, ed ha cognizioni esatte e non limitate di fisica » (4). A me pare anche un letterato di vaglia.

GIOVANNI GENTILE.

*Revue de synthèse historique*. Directeur Henri Berr. — Paris, libr. Cerf, 1900-1902 (voll. 4, 8.º).

Questa *Rivista di sintesi storica*, fondata e diretta dal d.<sup>r</sup> Berr e che si vien pubblicando dall'agosto del 1900, soddisfa un bisogno generalmente sentito dagli studiosi. Credo che molti di essi, nel leggerne il titolo e l'annuncio, l'avranno salutata come cosa che aspettavano da un pezzo, e che doveva comparire da un momento all'altro, perchè i tempi erano ormai maturi! Siano dunque rese grazie al Berr, che se n'è fatto iniziatore, e auguriamoci che la rivista prosperi. Scritta in francese e con una collaborazione internazionale, ha tutte le condizioni occorrenti al buon successo ed alla benefica efficacia.

(1) Confesso sinceramente che qui mi pare così grossa, che temo di non aver ben capito il pensiero dell'A.

(2) Pag. 59.

(3) Pag. 635.

(4) Pag. VI.