

RIVISTA BIBLIOGRAFICA.

FEDERIGO ENRIQUES. — *Problemi della scienza*. — Bologna, Zanichelli, 1906 (pp. IV-593, in-8.º).

Il libro del prof. Enriques risponde a un bisogno oggi sentito da molti scienziati di orientarsi nel dominio generale del sapere scientifico e di rendersi conto del posto che vi occupa la disciplina da ciascuno particolarmente professata, formandosi un concetto del valore della medesima, dal rispetto gnoseologico e dal rispetto della realtà. A questo bisogno pure risponde la *Rivista di scienza*, fondata l'anno scorso a Bologna, di cui l'Enriques è uno dei principali cooperatori, e che si propone di raccogliere e discutere i risultati più generali delle singole scienze, studiarne i metodi, gl'indirizzi, e lavorare, insomma, alla educazione e alla diffusione dello spirito scientifico. Questo bisogno, per molti di quelli che lo sentono e procurano di darvi soddisfazione, come per l'Enriques, è lo stesso problema filosofico, liberato dalle superfetazioni, onde l'aveva gravato la metafisica; e la soluzione di esso dovrebbe quindi essere la vera filosofia, degna della stima dei cultori della scienza positiva: un positivismo critico, come dice l'Enriques: ma beninteso, un positivismo senza inconoscibile, anzi con la fede nella realizzazione progressiva della scienza, che viene via via risolvendo i problemi stessi una volta giudicati insolubili: una filosofia scientifica, la quale non è in fondo se non la stessa scienza, stretta nelle sue maggiori risultanze, consapevole de' suoi metodi, aperta alle rivelazioni sempre crescenti del reale mediante l'esperienza.

Che questa specie di filosofia sorga da un certo bisogno filosofico, non è dubbio: e quando il prof. Enriques, nella prima pagina del suo libro, parla di quella « duplice fatalità », che « incombe su colui che ha consacrato i suoi giorni alla Scienza »: ossia della necessità, in cui egli si trova, d'impadronirsi dei mille particolari della tecnica speciale della sua scienza, informarsi dei risultati in essa raggiunti dai mille lavoratori che vi hanno atteso prima di lui, per poi sottoporli a una nuova critica; e dell'altra necessità di assorgere tuttavia dal proprio ramo speciale di ricerca a un punto di vista generale, da cui si possa giudicare dei fini di quello: donde una contraddizione di tendenze tra il lavoro speciale d'indagine e lo sforzo generale di sintesi; ciascuno dei quali richiede per sè solo tanta fatica, da non bastarvi la vita dell'individuo, e pur l'uno non può disgiungersi dall'altro, senza rimettervi del proprio valore; egli tocca ap-

punto la radice spirituale donde vengono su i sistemi filosofici. Il ricordo di quegli eroi, che, come Descartes e Leibniz, aprirono col loro genio tutte le porte della scienza, mostra chiaramente quale sia l'ideale, se anche inconsciamente, vagheggiato da questi scienziati, i quali hanno sentito che, guardando con tutto l'acume degli occhi le singole parti della realtà, non si vede la realtà, e aspirano, come possono, all'insieme, al Tutto, dove sperano finalmente scoprirla. L'aspirazione al Tutto è appunto una delle forme in cui si può significare la tendenza filosofica dello spirito umano.

Ma qual è questo Tutto dei cultori della nuova filosofia scientifica? La contraddizione, accennata dall'Enriques tra la tendenza analitica (diciamo così per brevità) e la tendenza sintetica, che si contrastano oggi fatalmente nella mente di ogni scienziato, è contraddizione vera, e più profonda che l'Enriques non abbia pensato: perchè è in fondo la contraddizione fondamentale del pensiero; il quale è universale concreto, universale cioè che vive nei particolari; e però particolare, che in tanto ha valore di pensiero in quanto è pure universale. Ma la contraddizione, in cui lo scienziato si travaglia, è poi tale che si possa superare al modo in cui egli s'argomenta di superarla, secondo l'Enriques? È propriamente contraddizione tra la tendenza a chiudersi dentro una sola provincia del sapere positivo, e la tendenza a « gettare uno sguardo » sopra le provincie circonvicine? — Se fosse questa contraddizione, essa sarebbe insanabile, e quindi sarebbe una contraddizione inutile: il che, essendo la contraddizione reale, sarebbe veramente un bel caso nel mondo, dove credo anche l'Enriques ammetta nulla essere propriamente inutile!

No, è sanabilissima, dice l'Enriques col suo sano e vigoroso senso scientifico (quel senso, che dentro alla stessa scienza dà allo spirito la fede inconcussa nel proprio lavoro). È vero che oggi non c'è nessuno che possa da sé individualmente dare una soddisfazione adeguata ad entrambe quelle due esigenze, sfuggendo all'empirismo cieco e alle confuse e vaghe generalità, aprendo come quei tali eroi, — la cui età è tramontata, — tutte le porte della Scienza. Ma l'organizzazione del lavoro, l'educazione scientifica, l'intesa cordiale degli studiosi, la sostituzione insomma del lavoro sociale agli sforzi individuali potrà fare della scienza un'opera collettiva, in cui quelle due opposte tendenze trovino il loro giusto equilibrio in una piena armonia. La quale, se potrà realizzarsi soltanto a poco a poco e lentamente, darà tuttavia norma e fiducia ai singoli ricercatori.

Vana speranza, com'è sempre quella di chi ha sbagliata strada e non se n'accorge. Questa organizzazione scientifica allora soltanto potrebbe essere qualcosa di concreto e di vivo, quando fosse individuale prima di essere sociale; perchè sociale può essere solo quando sia già individuale. È chiaro infatti che l'accordo, per cui l'organamento dovrebbe trovare il suo assetto, in tanto può aver luogo in quanto ciascuno consente appunto nell'organamento; cioè nell'insieme delle attinenze in cui la pro-

pria disciplina particolare deve essere considerata con tutte le altre già storicamente costituite; e nessuno, se deve cooperare efficacemente a tale organamento, può delegare ad altri il proprio assenso. Ora, com'è possibile che approvi e promuova una certa sistemazione delle attinenze, onde devono essere strette tra loro tutte queste discipline, se egli non le ha studiate tutte, e non perviene quindi con le sue forze alla detta sistemazione? In ogni società, organicamente o spiritualmente costituita, ogni membro non è un pezzo della società, ma tutta la società: e credere che la società possa creare quello che negli individui non c'è, non serve ad altro che a disviarla dalla meta e far perdere un tempo prezioso.

Così nella *Rivista di scienza* ognuno degli scrittori, com'è naturale, cercando e tentando di mostrare i nessi tra il ramo di scienza da lui coltivato e gli altri, lavora a una sua personale organizzazione; e non la *Rivista* organizza in un solo organismo totale, ma i suoi scrittori, i quali fanno tanti organismi imperfetti nè più nè meno che già non facessero ciascuno per proprio conto, prima della fondazione della *Rivista*. Di comune non c'è e non ci può essere se non l'unità materiale del periodico: unità, la quale non è quel vantaggio (quando è un vantaggio) che si può credere: perchè può essere anche un danno, e grave. Senza questa pubblicazione complessiva, infatti, di saggi sintetici sopra le varie parti della scienza, chi già sia preparato dall'indole degli studii fatti a seguire, pur non partecipando in modo attivo al loro incremento, i progressi di un certo numero di discipline, sa già a quali riviste speciali e monografie e libri rivolgersi per soddisfare il proprio bisogno intellettuale. E chi non vi sia già disposto dalle proprie attitudini e abitudini mentali, se comincia ad uscire dalla propria aiuola per la comodità che gliene offra una rivista, che raccolga in un mazzo i fiori di parecchie altre, è indotto facilmente a illudersi, che quella patina di varia cultura datagli dalla rivista possa giovargli a discuter da sè problemi, a cui non è preparato, intorno a' nessi delle varie discipline tra loro; onde verrebbe a esser favorita la disgregazione, anzi che l'organamento del sapere scientifico. Una rivista in cui si discorra, in uno stesso fascicolo, dell'eletto-magnetismo dell'universo, della medianità, dei rapporti tra chimica e biologia, del bisogno di luce che hanno le piante, della coscienza, della scuola economica austriaca, delle principali leggi della sociologia, delle origini del celibato religioso, della riforma dell'insegnamento di matematica elementare ecc., secondo me, non può incoraggiare se non il diletantismo scientifico, di cui non so quanto sia per giovarsi la scienza.

C'è bensì una organizzazione della scienza, la quale non ha bisogno d'associazioni volontarie, perchè nasce spontanea dalla collaborazione naturale degli scienziati, ciascuno dei quali coltiva la propria scienza, e soltanto la propria; ed è una *concordia discors*, che bisogna accettare qual'è; e che non è poi tanto cattiva, nonostante tutto quel po' di discordia a cui è mescolata. È la concordia che risulta, al di là dei singoli propositi umani, pel fatto stesso dell'unità della mente e dell'unità

del reale, dal gran lavoro dei singoli scienziati, in lotta perpetua tra loro, come cultori di discipline diverse e come cultori d'una stessa disciplina. Da tutte queste lotte nasce appunto la Scienza, nella sua unità piena di contrasti, che ne sono la vita e la sorgente inesauribile di progresso. Questa unità non si coglie da ciascuno degli scienziati nella sua totalità (totalità, per altro, immaginaria, appunto perchè la scienza è vita, sempre *in fieri*, e non è aggregato meccanico di cognizioni); bensì nelle articolazioni delle relazioni immediate che la disciplina di ciascuno ha con le affini: articolazioni in cui si manifesta, di certo, non la particolarità della parte, ma l'unità del tutto. Quest'organizzazione, dunque, non è un desiderato; è un fatto: non certo uno di quei fatti che paiono compiuti e consumati una volta per sempre; ma uno di quelli che manifestamente sono perennemente in sul farsi. A quest'organizzazione ogni scienziato lavora *agendo rem suam*.

Agendo rem suam, per altro, gli nasce dentro per la fatalità detta dall'Enriques, quel tal bisogno di spingersi al di là: gli nasce il senso acuto dell'insoddisfazione, della scontentezza che si dà il particolare in quanto particolare: un senso affannoso di vuoto, che toglie ogni valore alla stessa ricerca speciale. Nasce: ma quando nasce? All'animale, che pure *agit rem suam*, non sembra che questo senso sorga mai nell'animo, pieno sempre delle sensazioni della vita ricchissima ch'ei vive, e il cui flusso par che mai non s'arresti. Sorge nell'uomo, quando egli, sottraendosi con la riflessione al flusso di quella sua vita spirituale che è la scienza, e, in lui, quella tale scienza, vuol rendersi conto della sua vita, cioè del fondo da cui questa vita rampolla. Sorge dalla consapevolezza, nata con la riflessione, della sproporzione tra l'universale, che in quella vita si realizza, e la particolarità limitata di quella vita (che è vita e insieme è morte; è scienza ed è insieme ignoranza). Prima di questa consapevolezza, nell'ingenuità naturale del lavoro scientifico, che percorre la realtà, per conoscerla, a parte a parte, quel senso angoscioso di vuoto non c'è: vivendo, non si pensa alla morte. Si vive; e nella vita si ha il tutto, nella stessa particolarità della propria vita finita; si ha, ma senza consapevolezza. Sorge poi negli scienziati come l'Enriques un primo principio della consapevolezza: e, come principio, riesce insufficiente. L'attività è universale? Ebbene, il prodotto di quest'attività, ossia la sua realizzazione ha da essere universale anch'essa. E come? È presto detto: con la totalità del sapere, inattuabile all'individuo, ma degno fine d'una intesa cordiale tra tutti i cultori illuminati delle singole scienze. — Procedimento, che o è assolutamente vano e utopistico, o laboriosamente inutile in quanto fa ricasare nella vita, da cui la riflessione ci aveva sollevati: vano e utopistico, come procedimento filosofico, se mira alla consapevolezza del Tutto; inutile, se nolente ha da ricondurre all'ingenua vita della scienza, che realizza da sè la sua *concordia discors*; perchè dopo tanta industria organizzatrice, ci fa ritornare al punto di partenza. Questa è infatti l'indole del libro dell'Enriques, oscillante tra la filosofia,

non mai raggiunta, e la scienza particolare faticosamente filosofeggiata, con non so quale vantaggio dello spirito scientifico. Ma non è l'indole di un libro determinato: è la situazione spirituale, comune a tutto questo movimento tra scienza e filosofia, di cui abbiamo ricercato i motivi ideali: situazione bene espressa in quell'espressione eteroclita, che questi scienziati amano risuscitare, di filosofia scientifica.

Ora io non dirò nulla dei giudizi frequenti in questo libro dell'Enriques intorno al valore di quell'altra filosofia, a cui questa filosofia scientifica vorrebbe contrapporsi e sostituirsi. Non gioverebbe, infatti, polemizzare. Desidero piuttosto chiarire quale sia in realtà il rapporto tra le due filosofie, e quindi l'utilità di questa filosofia scientifica rispetto a quella tale esigenza sintetica, che è certamente un'esigenza filosofica.

L'autore, come s'è accennato, aspira a una veduta generale del sapere, a un concetto integrale della realtà, e perciò del rapporto del pensiero con la realtà. I suoi « problemi della scienza » sono nella sua intenzione gli stessi problemi filosofici. Il primo affrontato, dopo alcuni cenni preliminari, è quello dell'agnosticismo. Contro la rinuncia agnostica l'Enriques dice: « Basti per noi osservare come una felice reazione si operi, ai di nostri, contro questa pusillanimità dello spirito moderno, e si affermi ormai chiaramente in vari campi della Scienza » (6-7). Reazione veramente non bastevole per sé sola a convincere d'errore l'agnosticismo, e che l'Enriques non dice in che precisamente consista: ma dal séguito del discorso parrebbe ridursi al fatto del progresso, talvolta impreveduto e insperato, e pur continuo, del sapere, che ha superato tanti limiti imprudentemente assegnatigli dalla presunzione di chi volle preoccupar l'avvenire con l'asserzione d'una invincibile ignoranza, che la scienza col tempo, girando le difficoltà, ha poi vittoriosamente dissipata. « Il riconoscimento del progresso, dice l'A., s'impone a chi consideri le cose nel loro insieme » (8). E nient'altro. Problemi irrisolvibili, s'aggiunge bensì, non ve ne sono; vi sono soltanto problemi mal posti, o vuoti di senso, che o bisogna abbandonare o bisogna formular meglio, perchè lo spirito si distraghi dall'imbarazzo in cui essi lo mettono. La storia della scienza ci è larga a questo proposito di ammaestramenti. Esempi: la quadratura del circolo, il moto perpetuo, l'alchimia: rompicapo, da cui la Scienza si è liberata, trasformando i problemi e mettendoli sotto una nuova luce. E l'Enriques accenna in che modo. Ma si dimentica di considerare se l'agnosticismo consista veramente nell'affermazione dell'impossibilità di risolvere problemi di questo genere, cioè problemi particolari, o non piuttosto nell'affermazione dell'insolubilità del problema fondamentale, nell'inconoscibilità, come p. e. voleva lo Spencer, dell'Assoluto. — Qui ti voglio, risponderà l'Autore. L'Assoluto! Attenti alle insidie del linguaggio! Il quale è un « sistema di rappresentazione simbolica delle cose »: potente strumento, che viene in aiuto alla debolezza del nostro intelletto: ma l'uso del quale ci fa correre un brutto rischio: il rischio, che, « prendendo il volo verso le alte regioni « del pensiero », si dimentichi il si-

gnificato delle parole, che diventano vuote di senso appena che cessino di rappresentare le cose ». « Se dunque non si vuole smarrirsi in un sogno vuoto di senso, non si deve dimenticare la *condizione suprema di positività*, per cui il giudizio conoscitivo deve affermare o negare, in ultima analisi, dei fatti particolari o generali » (17). — Su queste basi il prof. Enriques ci dimostrerà che l'Assoluto è un simbolo vuoto di senso. Ma, prima di passare alla dimostrazione, io mi permetto di esaminare un po' la saldezza di coteste basi. E noto che le definizioni che l'E. ci dà del linguaggio, delle cose, dei fatti, della positività sono affatto arbitrarie, e si assommano in una filosofia dello spirito insostenibile. Il linguaggio non rappresenta cose nè fatti; e non rappresenta nemmeno. Esso potrebbe dirsi tutt'al più rappresentazione, cioè espressione, dello spirito; ma non è rappresentazione dello spirito, è lo stesso spirito, ossia un momento dello spirito. Il quale spirito l'Enriques ammette già quando immaginosamente contrappone le cose e i fatti a ciò che non è nè cose nè fatti, potendo allontanarsi da essi, « prendendo il volo verso le alte regioni del pensiero ». Finchè siamo, almeno, sul terreno del linguaggio, niente ci autorizza a postulare queste tali cose, di cui lo spirito sarebbe spettatore e pittore a se stesso con la tavolozza del suo linguaggio, nè questi cotali fatti, che si sieno fatti da sè, senza che vi entrasse per nulla l'attività dello spirito. Nessuno mai ha saputo dimostrare questa situazione dello spirito di fronte alla presunta realtà esterna.

Intanto, su queste solide fondamenta l'E. edifica la sua macchina da guerra contro l'Assoluto. La parola assoluto, egli dice, ha un significato in contrapposto a relativo. Ogni relativo ha il suo assoluto; il quale, a sua volta, è relativo rispetto a un assoluto ulteriore: in modo che l'assoluto conserva un significato finchè si considera come equivalente a un « relativo più esteso ». E così non c'è una giustizia assoluta, un ideale assolutamente insuperabile di giustizia; ma finì a volta a volta assoluti, che, raggiunti, diventano relativi, e devono essere superati anch'essi. Ora che han fatto i filosofi? « Poichè nel relativo ci sono gradi, si pretende di risalire fino al termine una serie indefinita, per giungere a qualcosa che non sia più relativo sotto alcun aspetto, cui si possa dare propriamente il nome di assoluto ». Quindi la facile critica: « Risalire fino al termine una serie indefinita di gradi? La proposizione stessa è evidentemente contraddittoria ». E come va che i filosofi non si sono accorti mai di questa evidentissima contraddizione? Se ne saranno magari accorti; ma egli è che « il palese assurdo — ci assicura l'Enriques — non cede innanzi ad una illusione radicata nello spirito umano » (21). Egli è come un debito certamente insolubile, ma che si può sicuramente contrarre, perchè si è egualmente certi che non saremo mai invitati a pagarlo. È un simbolo, di cui non chiediamo mai a noi stessi che cosa possa corrispondervi nella realtà delle cose: e pure accettato per l'abitudine contratta nel metodo dei simboli, di accettar simboli che riceverebbero il loro reale significato da una serie di operazioni effettuabili, ma

che esigerebbero un tempo assai lungo, e che noi ci risparmiamo perciò di eseguire (così nel calcolo possiamo attenerci al simbolo 2^{1000} , senza eseguire « le mille moltiplicazioni » necessarie per assegnare al simbolo stesso il suo reale valore). Ma, poichè è impossibile « l'operazione trascendente » che in questo caso dovrebbe trovare l'oggetto corrispondente al simbolo, l'assoluto è un simbolo vuoto di senso. Ne volete una prova più positiva? L'operazione di ritrovamento dell'assoluto richiederebbe una serie infinita di atti della mente umana. Ora la psicologia fisiologica ha dimostrato che occorre un certo minimo di durata al compimento di un atto del pensiero; quindi è chiaro che « in verun modo si può accordare alla mente umana la facoltà di compiere infiniti atti, in un tempo qualsiasi assegnato » (23).

Piano: tutto questo ragionamento si regge sul supposto che, parlando di assoluto, i filosofi non adoperino se non una di quelle tali parole, che l'Enriques ritiene meri simboli di cose. Ma l'Assoluto dei filosofi è, e non può essere altro che un concetto, che è una realtà nell'atto stesso che è concepito, in quanto è concepito: onde non ha bisogno per esser trovato nella sua oggettiva realtà se non di quel pensiero che già s'è pensato e che ha pensato questo: l'Assoluto. Anche nel calcolo la quantità 2^{1000} , se è pensata come la millesima potenza da calcolare mediante « mille moltiplicazioni » di 2, non è un semplice simbolo di qualche altra cosa, ma è se stessa: quella tale potenza da calcolare, in sè perfettamente compiuta, pensabile e adoperabile come termine fisso di altri calcoli: laddove, se fosse un mero simbolo, non avrebbe per sè nessuna realtà e nessun valore.

Ma il processo del pensiero, che perviene all'Assoluto, richiede poi quella serie indefinita di passaggi da un relativo all'altro, su cui appunta la sua critica l'Enriques? Tutta la vecchia metafisica aristotelica e scolastica protesta contro l'attribuzione d'una dottrina così balorda. È Aristotile che scopre il concetto del motore-immobile, difettoso quanto si voglia, ma già soddisfacente al principio che è vano cercar l'Assoluto sulla stessa serie dei relativi, che l'assoluto deve spiegare, e che è assurdo il processo all'infinito. E l'opposizione degli Scolastici tra causa prima e cause seconde stacca appunto quella, eterna, dalla serie di queste, successive. Se dalla Scolastica si passa alla filosofia moderna, dal Bruno fino a Hegel questo problema si approfondisce sempre più; e già si pone subito in chiaro quanto sia vano correr sulla serie dei finiti per raggiunger l'infinito. Questo è il merito principale di Bruno nei *Dialoghi metafisici* e nel *De immenso*. Il nuovo concetto dell'Assoluto non richiede nè una serie indefinita di atti, nè mille atti, nè cento, nè dieci perchè l'Assoluto sia raggiunto, ma un solo: quell'atto della mente che coglie lo stesso relativo nella sua assolutezza, o *sub specie aeterni*, come un modo della Sostanza, secondo diceva Spinoza. Giacchè, secondo il nuovo concetto, l'Assoluto e il relativo non son due, ma uno, lo stesso reale, secondo che si considera per se stesso, astrattamente, o nel Tutto, in con-

creto. Chi intenda questo Assoluto, non lo cercherà passando da un relativo all'altro, che paia assoluto rispetto al primo (questa via si sa da tutti che non spunta); ma siprofonderà nello stesso relativo; che, scrutato nel suo fondo, si palesa proprio assoluto. Così la giustizia assoluta non s'immaginerà alla fine dell' indefinito progresso del costume, ma in ogni atto morale (paia pure imperfettissimo a una coscienza assai più elevata di quella che l'ha compiuta) se in esso si guardi alla forma, diceva Kant, e non al contenuto: quella forma che è l'attività morale, lo spirito, il principio perenne del progresso morale, onde quell'atto sarà superato con atti di moralità sempre più coerenti alla natura propria dello spirito. Ma tale spirito, tale atto: necessariamente, sempre, in modo assoluto. E ogni spirito è spirito, quell'Assoluto a cui ci riporta ogni atto relativo di morale: di cui è troppo evidente che non si può intendere nulla, se non s'intende quel tale spirito. Ed ecco la scienza dell'Assoluto, la metafisica, che a suo modo, non se l'abbia a male, fa anche l'Enriques, benchè della metafisica a lui par che non resti se non « un documento dello spirito umano, debole e dominatore ad un tempo »; e malgrado essa gli suggerisca l'immagine di Icaro, che « librato a volo pei cieli precipita negli abissi del mare ». Questi cieli in realtà non esistono se non nella fantasia del prof. Enriques. I filosofi da Aristotile, e prima di Aristotile (Talete vedeva l'Assoluto nell'acqua), hanno saputo che non si deve volare per toccar l'Assoluto, anzi puntar bene i piedi in terra, e figger lo sguardo a ciò che abbiamo sotto mano (1).

E andiamo innanzi. Pari sofismi e illusioni formali, da ridursi a processi di definizioni vuoti di senso, l'A. crede di scorgere in tutti i maggiori problemi della filosofia. Ora è un processo infinito; ora è « una negazione puramente formale, che ci serve a costruire medesimamente una parola priva di significato » (29-30). La distinzione tra sostanza e apparenza, noumeno e fenomeno sarebbe un caso del genere. L'illusione starebbe nella sostanza, quando si prenda in un senso assoluto, come qualcosa al di là di tutte le apparenze; laddove la distinzione nasce come differenza tra quello che una cosa immediatamente pare, e quello che invece ci risulta che essa stessa sia considerata nell'insieme de' suoi rapporti col mondo che la circonda, dei quali possiamo pure acquistare coscienza mediata. Sottratto questo senso relativo, la sostanza non ne conserva nessuno: e riesce a una specie di antropomorfismo, per cui s'immagina che, p. e., « potendo entrare in una pietra, si proverebbero sensazioni atte a rivelarcene l'effettiva essenza » (31). — E qui l'A. giuoca con un'arma pericolosa, che egli si direbbe non conosca abbastanza. Se, fatta astrazione di tutte le apparenze, non resta nulla, o solo un nome vano, la conclusione è o l'idealismo di Berkeley o l'idealismo di Fichte

(1) Vedi in proposito anche la mia critica alla dottrina del Renouvier nella *Cultura* del 15 ottobre 1908.

(con le sue conseguenze). Kant si tiene in mezzo tra l'uno e l'altro mediante appunto la posizione del noumeno: e l'antropomorfismo non ci ha nulla che fare, perchè proprio per eccessivo sospetto verso l'antropomorfismo, egli pone il noumeno, che, come *intelligibile*, non è meno-mamente immaginato come un quissimile di un oggetto sensibile, percettibile solo a sensazioni, per dir così, intime ad esso. Che diamine! Il noumeno è la negazione delle qualità sensibili e delle conoscenze che si fondano su queste. Quindi, posto che queste qualità si sentano, perchè oltre il sentiente c'è il sentito, il noumeno ha un significato chiaro, certo, evidente: e l'Enriques non ha una gnoseologia da poterlo distruggere. Perchè egli vuole conservare lo soggettività della conoscenza, ma vuole anche l'oggettività. Il noumeno svanisce solo quando s'intenda l'attività creatrice dello spirito, il quale dalla sua sensazione alla sua filosofia fa da sè a sè il suo mondo. E allora ci vuol altro che positivismo!

— Ma, insomma, questo spirito, di cui parlate, questo soggetto uno, costante, medesimo, questo è metafisica; come l'oggetto, che non sia quel tale oggetto di quella tale conoscenza determinata. Il soggetto non è « un sostrato indipendente delle varie personalità fenomeniche sovrapposte in una persona » (32). — Appunto, la metafisica moderna intende a questo modo il soggetto, che la sua unità non sia di là dalla varietà, in cui scorre la vita di esso. Non è in ciò l'opposizione del vostro modo di vedere al concetto metafisico del soggetto; ma nel modo d'intendere questa coincidenza dell'uno e del vario, nel soggetto: coincidenza che la metafisica moderna intende in maniera filosofica, e voi in maniera meccanica: il che importa che la metafisica procura d'intendere lo spirito positivamente, cioè non trascendendo lo spirito, non uscendo da esso; e voi vi sforzate d'intenderlo (*incredibile dictu*) trascendentalmente; perchè proprio voi lo trascendete, assumendo a spiegarlo un principio che non appartiene allo spirito. Cioè: per la metafisica moderna lo spirito è varietà e divenire; ma è varietà e divenire, in quanto è medesimezza del vario: sintesi a priori, diceva il vecchio Kant, senza superare quella sfera del fenomeno, in cui l'Enriques vuol mantenersi. Sintesi a priori, o unità del diverso che è l'essenza stessa, specifica, dello spirito: non essendoci altro, non potendosi pensare altro, oltre lo spirito, che sia sintesi a priori. Voi dite invece: « varie personalità », e basta. E non v'accorgete che in tanto le varie personalità ci sono e sono pensabili, in quanto c'è l'unica personalità, di cui e per cui esse sono varie personalità. Il vario, puro vario, può esserci di contro allo spirito, perchè di contro ad esso c'è lo spirito; ma, se il vario s'introduce nello stesso spirito, ci vorrà poi un altro spirito, che sia esso uno, e per cui il vario sia. Ci vuol insomma l'Io. Il quale può essere continuamente altro da sè, in quanto, prima d'essere altro, è sè: appunto se si vuole con l'Enriques non intendere trascendentalmente soggettivo e oggettivo (34), nella stessa sfera del soggetto, in cui bisognerà pure mantenerli, se del soggetto si vuol parlare comunque.

Ma che sono per l'Enriques, a intenderli positivamente, questo subbiettivo e obbiiettivo in ogni conoscenza? « L'elemento subbiettivo e l'obbiiettivo », egli dice, « non sono due termini irriducibili della conoscenza, ma piuttosto due aspetti di questa, risultanti dal confronto di essa con altre conoscenze di una medesima persona o di persone diverse, in rapporto ad una cosa o a cose differenti ». Dove c'è accordo, c'è obbiettività; ove c'è disaccordo, c'è subbiettività. La distinzione nasce dal confronto delle conoscenze. Il concetto ordinario, insomma, del subbiettivo e obbiiettivo secondo l'uso del linguaggio corrente. Se non che questa correzione del linguaggio filosofico col linguaggio volgare, o meglio questo abbandono della filosofia — che è riflessione sistematica, liberata dalle contraddizioni, — e questo ritorno conseguente al pensiero volgare, battezzato per positivo, come vien giustificato? E che ci si guadagna? Quando avete bene bene fissato il vostro obbiiettivo alla stregua di cosiffatta distinzione, viene il filosofo e vi dice che cotesto obbiiettivo non è se non una mera soggettività; e non c'è accordo che tenga, non c'è unità di esperienze che valga a garantirvi la vostra oggettività contro l'osservazione che tutte le qualità delle cose — tolte le quali a voi pare non resti che il puro nulla — presuppongono l'attività del soggetto. E allora, se il vostro obbiiettivo non ha titoli da far valere contro queste istanze estreme, il vostro obbiiettivo vale tanto quanto il vostro subbiettivo: giacchè non si vede più perchè le conoscenze concordi debban valere più delle discordi; una volta che tanto le une quanto le altre non pare che abbiano alcun intimo rapporto con la realtà.

L'obbiiettivo assoluto non si può mai raggiungere secondo l'Enriques; e vuol dire che la scienza si viene correggendo progressivamente, approssimandosi sempre più all'oggetto, senza raggiungerlo mai, eliminando da sè sempre più il subbiettivo, senza liberarsene mai interamente. La quale considerazione, ammessa pure la distinzione di subbiettivo e obbiiettivo che vuole l'A., è un errore gnoseologico, in quanto introduce un elemento storico nella teoria formale del conoscere; e però non infirma la mia precedente osservazione intorno alla detta distinzione, relativa appunto al suo valore gnoseologico. La questione storica è estranea alla gnoseologia, la quale definisce i concetti degli elementi del conoscere e definisce quindi il conoscere, prescindendo dal suo processo storico. La correzione progressiva del sapere è la storia della conoscenza: ma che cosa è la conoscenza? Se l'obbiiettivo consiste nell'accordo delle conoscenze, l'obbiiettivo è già assolutamente realizzato in quanto c'è accordo nelle conoscenze. La gnoseologia, che, appunto come filosofia, è visione dell'eterno, e non del temporaneo, considera ogni obbiiettivo *sub specie aeterni*. E se lo riconosce al segno dell'accordo, quest'accordo essa non lo vedrà mai venir meno, continuando a guardare sempre quel tale obbiiettivo dall'angolo visuale, per cui l'accordo non può non esserci, e da cui non è possibile mai assistere al tramonto di quella obbiettività. Il che, in linguaggio spicciolo, significa che in quanto e finchè l'accordo di certe

conoscenze c'è, questa tale obbiettività è assoluta: e la subbiettività, che vi nascerà dentro in sèguito, per dar luogo a un'obbiettività nuova, finchè non sia nata non infirma la obbiettività presente. Guai a noi se il futuro ci togliesse di mano e di bocca e dal cervello il presente — che è tutto!

Dunque, questa teoria dell'oggettività della conoscenza resta nella ingenuità dello spirito non ancora affacciato alla scepsi filosofica; e trae da questa sua origine spirituale la pretesa di sostituirsi alla gnoseologia filosofica. La polemica qui non è possibile, perchè i due avversari non s'incontrano!

Così l'Enriques, con molta gentilezza e longanimità, non abolisce del tutto la metafisica, nonostante quel suo fiero concetto dell'Assoluto. E perchè abolirla? egli dice. Ogni sistema ontologico è « una rappresentazione subbiettiva della realtà, un modello foggato dallo spirito umano, i cui elementi, tratti da oggetti reali, vengono combinati per modo da render conto di un certo ordine di conoscenze, secondo un certo punto di vista, che si prende arbitrariamente come universale ». Ebbene, un modello di questo genere è un sistema d'immagini, « che può adattarsi talvolta convenientemente, ad un qualche ordine di fatti reali, e che, ad ogni modo, promovendo associazioni nuove, può riuscir utile nello sviluppo della scienza ». Ond'è che nei « più strani sistemi metafisici si incontra qualcosa che sembra preludere a qualche scoperta o veduta scientifica, effettivamente conseguita di poi » (47-9). Io vorrei ringraziare il prof. Enriques per conto della metafisica di questo lascia-passare accordatole così generosamente: ma vorrei anche dichiarare, con tutto il rispetto, che la metafisica non sa che farsene di un lascia-passare in questi termini, e che, in verità, ella non aspetta lascia-passare di nessuna specie, perchè già essa corre sempre innanzi a quelli che vogliono sbarrarle o aprirle la strada. La metafisica non è modello, perchè il modello dev'esser modello di qualche cosa e da servire a qualche cosa. E la metafisica non può esser di niente e per niente, perchè (curioso a dirsi, forse, ma è proprio così) la metafisica, a considerarla in concreto, è la realtà assoluta pervenuta all'assoluta coscienza di sè: e non ha quindi nulla fuori di sè, su cui modellarsi e a cui servire. Nè giova, come ritiene l'Enriques, distinguere metafisica e metafisica, come se una volta essa fosse cosa *toto coelo* diversa da quel che è nell'età moderna, in cui, grazie alla sua origine teologica, secondo l'Enriques, avrebbe subito una vera e propria degenerazione. No, la metafisica fin dall'infanzia, consapevolmente o inconsciamente, è stata sempre questa realtà conscia assolutamente di se medesima: questa cima, insomma, del reale.

Eppure i primi sistemi ontologici, osserva l'Enriques, palesano grossolanamente questo carattere. « Così, p. e. il sistema di Talete di Mileto che spiegava l'umidità, riguardando l'acqua come il sommo principio di tutte le cose ». — No, che l'umidità si spieghi con l'acqua non s'aspettò

Talete per intenderlo: l'acqua di Talete ha un valore nella storia del pensiero umano in quanto spiega, secondo Talete, il mondo. E l'acqua di Talete, appunto perchè assunto come principio universale, non è l'acqua empirica; che può spiegare soltanto l'umidità, non è l'acqua del positivismo, della quale Talete non avrebbe saputo che farsi; ma è proprio l'Assoluto — come Talete sa concepirlo, — quell'acqua trascendentale o metafisica, che, essendo principio di tutte le cose, non è nessuna cosa determinata, proprio come l'indeterminato di Anassimandro e lo stesso ἀήρ di Anassimene, che non pare debba altro significare, nè anch'esso, che la forma più indeterminata pensabile della realtà sensibile. Le quali concezioni non hanno, se non accidentalmente, un valore positivo; ma non presumono averne nessuno, in quanto non si propongono mai nessuno dei problemi propri della scienza positiva, mirando piuttosto a definire l'eterno principio (statico o dinamico) della realtà: identico in ogni forma particolare di realtà, e però supposto e non preso in considerazione da chi voglia rendersi conto di questa o quella forma determinata. Se trasportate la ricerca trascendente del metafisico nel campo della ricerca positiva, la falsificate interamente: e riducete le intuizioni geniali dei grandi pensatori a osservazioni insipide e ingenui come questa, che l'acqua possa spiegare l'umidità, la quale non appartiene poi alla storia di nessuna scienza.

— Ma egli è che il senso trascendente della metafisica è illusorio: le parole restano parole quando accennano a qualche cosa di non riferibile a nessun oggetto possibile di esperienza, a nessuna realtà. — Lasciamo stare le parole, che abbiamo visto come siano innocenti nei processi più o meno contestabili della conoscenza: ma che il pensiero debba, per conservare il proprio valore, potersi riferire a una esperienza, a una realtà, è vero. Se non che, bisogna intendersi: che è esperienza? e che è realtà? Questo è il punto: e devo dire che il prof. Enriques vi ha riflettuto troppo poco per potersi formare un'idea adeguata dell'importanza della questione, poichè si tratta in fine d'una sola questione. Egli non ha punto elaborato il concetto di esperienza, bastandogli, al solito, quello fornitogli dal pensiero volgare.

Ecco le sue riflessioni su questo proposito. Ciò, egli dice, che distingue il reale dal sogno è che il sogno ci lascia del tutto passivi; laddove, quando noi vogliamo accertarci di una realtà, la controlliamo, volontariamente, a seconda di esperienze passate, provocando sensazioni nuove, preventivamente note. Così Abou Hassan nella novella delle *Mille e una notte*, per assicurarsi che egli non sogna, ma è ben desto, si fa mordere un dito; e la sensazione attesa del dolore lo assicura della realtà di quanto gli dicono i sensi. Una previsione avverata; ecco il segno a cui distinguiamo il reale dall'illusorio. « La nostra credenza a qualcosa di reale, suppone un insieme di sensazioni che invariabilmente susseguono a certe condizioni volontariamente disposte » (p. 85). — No, avrebbe detto il nostro Tari, che la sapeva un po' lunga: *inventa lege, inventa fraude*.

« La Ragione idealizza, anzi gassifica ogni dato dell'empiria » (1). E un dato dell'empiria è pur questo controllo dell'esperienza sensibile mediante la previsione. Ed è facile osservare che Abou Hassan s'è contentato di poco persuadendosi ch'era sveglio pel solo fatto di sentire quel dolore che s'aspettava, a esser morso. Che diamine? Non avrebbe egli potuto sognare anche questo: di voler accertarsi se era sogno o veglia, facendosi mordere un dito, e quindi sentendo il dolore del morso? Il fatto stesso dell'attività spiegata in questo esperimento della realtà, invitata a fornirci le sensazioni desiderate, è verissimo che, se fosse quel fatto che appare, importerebbe un intervento del soggetto nella manifestazione della realtà atto ad eliminarne ogni inganno. Ma il guaio è quella tale attività gassificatrice della Ragione ci gassifica anche cotesto fatto; e ci dimostra che la pretesa nostra volontà, non è anch'essa se non un'esperienza, una rappresentazione, uno stato conoscitivo (la coscienza della volizione); e ci riconduce perciò al *sicut erat*.

Non v'ha dubbio che Abou Hassan aveva ragione, e che tutti ci contentiamo di questo criterio di verifica dell'esperienza, che consiste, in fondo, nell'esperimento. Ma — e qui è il centro della questione — l'esperimento non è controllo della esperienza in quanto è altro dall'esperienza, anzi in quanto è appunto esperienza: incremento di esperienza, e quindi progresso spirituale. E, insomma, l'esperienza non può esser controllata se non da se medesima. Abou Hassan entra in sospetto dapprima sulla realtà che gl'irrompe improvvisa nell'animo allo svegliarsi dei sensi, perchè la sua esperienza precedente (il suo essere stesso) ripugnava alla esperienza presente: questa gli appare incredibile, perchè l'insieme dell'esperienza sua, che ne risulterebbe, è incoerente e in se stesso contraddittorio. E l'espedito, a cui ricorre per uscir dal sospetto, non importa il passaggio dall'esperienza a qualcos'altro, ma un aumento di esperienza, una continuazione d'esperienza; onde viene eliminata l'incoerenza precedente; perchè, se questa nasceva dal contrasto tra il vecchio e il nuovo dell'esperienza, il vecchio e il nuovo con l'esperimento del morso vengono in qualche modo a riallacciarsi; e se altri esperimenti avesse egli aggiunti, le altre suture, che ne sarebbero provenute tra il passato e il presente, avrebbero dato anche maggior consistenza alla sua attuale esperienza. Egli poteva fare tante altre prove dopo essersi fatto mordere il dito da quella dama! Ma tutte le prove non gli sarebbero valse a nulla, se innanzi tutto non avesse avuto una certa fede ne' suoi sensi.

— Ma è innegabile che l'esperimento, la provocazione d'uno stato di coscienza nuovo e preveduto, importa, amessa questa fiducia nei sensi, una situazione nuova dello spirito verso la realtà. — E non è nient'affatto vero. Perchè è giustissimo quel che dice l'Enriques; cioè che, per perce-

(1) *Appendice in lett. quattro alla Monografia: « Ente, Spirito e Reale », Napoli, 1882, p. 64.*

pire la realtà, occorre *guardare* e non *vedere*, *ascoltare* e non *udire* ecc. (p. 85). Ma egli è che non si vede mai senza guardar punto, e non basta aver gli occhi aperti per vedere. Ci sarà un grado minimo di volontà, di attività o attenzione, quando noi diciamo che vediamo senza guardare; ma senza volontà, senza una certa concentrazione e presenza dell'Io (dell'Io penso, come diceva Kant) non vi ha percezione. E il povero Abou Hassan, anche prima di porgere il dito, ne aveva sgranato occhi, e ne aveva aperti orecchi per accertarsi di quello che gli destava così inattesa meraviglia. E lo stesso vero e proprio sogno non si sogna senza concentrazione e inibizioni, senza, insomma, l'intervento dell'attività del soggetto.

Dunque? Dunque, la definizione positiva (o meglio prammatistica) del reale come « la rispondenza delle sensazioni all'attesa voluta » equivale a quest'altra: la coerenza delle sensazioni tra loro; e non significa nulla, se non si chiarisce il concetto di sensazione (dico della sensazione come rivelazione della realtà) e il concetto della coerenza delle sensazioni. E di questi chiarimenti l'Enriques ha creduto di potere fare a meno, quando è chiaro che, trascurandoli, non ci si solleva d'un filo sul grado del pensiero volgare ed ingenuo, che fa consistere appunto nell'insieme delle sensazioni il criterio della realtà. Ma la filosofia ha distrutto da un pezzo questa fede ingenua, primitiva, del pensiero in se stesso, fin dalla sua forma infima di senso. E venire a dire oggi alla Filosofia: « guarda un po': tu ti arrovelli da secoli a trovare il bandolo di questa matassa: ma ecco qui che in due parole te lo dico io come il pensiero conquista la realtà: la realtà è quella che tutti ritengono per realtà in quanto la guardano e la vedono »; tutto questo non so se sia di gusto; certo, giova poco. La filosofia sarà magari una malattia; ma se essa è una malattia, non è cotesta la medicina che potrà guarirla! Perché il malato si mette qui innanzi al medico e gli dice: « tu pretendi che tutto il mio male provenga dal mangiare, e per guarirmi vorresti pascermi d'aria. Sicché, per guarire, dovrei morire. Tanto vale restar malato ».

Ma, fin qui poco male pel medico. Creperebbe tutt'al più l'ammalato; peggio per lui, che s'è guastato lo stomaco mangiando del frutto vietato. Il guaio è pel medico stesso, che egli è più malato del suo cliente. Se infatti per questo positivismo la metafisica ha la sventura di avere smarrito il sano criterio del reale; per la metafisica, invece, tale positivismo ha quella maggiore di non averlo trovato mai. Giacché, nonostante la veste nuova della previsione, il partito proposto dall'Enriques è quello assai vecchio dell'empirismo volgare, per cui la conoscenza avrebbe nell'oggetto dell'esperienza sensibile la sua pietra di paragone: dove, da che è incominciata la riflessione filosofica, si sa che quest'oggetto in tanto può servir di misura, in quanto è anch'esso misurato. Misurato da che? Tutti i filosofi, volenti o nolenti, misurano l'oggetto sensibile, cioè l'esperienza sensibile, col pensiero; poichè non è possibile altrimenti che con una dottrina, con un principio pensato giustificare — quando si crede che si possa giustificare — cotesta esperienza, che diventa, a sua volta,

oggetto della teorica della conoscenza. È sempre, insomma, il pensiero che misura il pensiero. E lo stesso Enriques, che crede di ridurre alla sensazione il criterio della verità, fonda viceversa la verità di questa dottrina — com'è naturale — in un presupposto di pensiero, che è l'ingenuo concetto della realtà, come di qualche cosa di opposto allo spirito, e con cui lo spirito inizia il suo commercio mediante l'opera dei sensi.

Non occorre osservare che tutte queste osservazioni che andiamo facendo intorno al libro dell'Enriques cadono, se non si tien conto della posizione da lui assunta verso la filosofia, come di chi se ne proponga la critica e la riforma; e se si suppone che il grado di riflessione, al quale egli intende restare, è quello proprio della fisica: benchè, anche in questo caso, tutto quello che l'E. dice, sia suscettibile d'una più profonda elaborazione. Ma come appellarsi alla fisica, quando si entra poi a trattare di logica, e fin del valore de' suoi principii? Egli è che l'Autore intende effettivamente di toccare il fondo del sapere, e non lasciar nessun margine a una forma ulteriore di scienza. La portata attribuita da lui ai suoi problemi è quella di una ricerca filosofica. Così dà sulla voce a' filosofi quando, circa i rapporti tra logica e psicologia, dice: « Si osserva generalmente che la prima ha carattere normativo per riguardo al vero, mentre la seconda è una pura descrizione di procedimenti mentali, giusti od errati ». E aggiunge: « Secondo il nostro punto di vista (rigorosamente formale), importa anzitutto correggere l'opinione che le norme logiche abbiano un valore a priori, rispetto al vero.... Riconosciamo, ad ogni modo, che la logica può riguardarsi come un insieme di norme, le quali debbono osservarsi, se si vuole la coerenza del pensiero ». E il commento seguente è anche più significativo: « Ma ciò può anche essere espresso dicendo, che: fra i varii procedimenti mentali, se ne distinguono alcuni, in cui vengono volontariamente soddisfatte certe condizioni di coerenza, i quali si denominano appunto procedimenti logici. In questo senso la logica può riguardarsi come una parte della psicologia » (164). Più radicale disconoscimento della natura assoluta del pensiero non potrebbe immaginarsi! I procedimenti del pensiero sono parte logici, parte illogici (cioè i procedimenti del pensiero sono parte procedimenti di pensiero, e parte no); e quelli che sono logici, son tali perchè interviene la volontà; la quale s'intende bene che talvolta interviene e talvolta non vuole intervenire: ed è vano cercare perchè una volta (bontà sua) faccia la grazia d'intervenire, e un'altra si rifiuti di scomodarsi; perchè qual conto essa potrebbe dare di sè, se è di là dalla logica, che potrà nascere poi dal suo accoppiamento col pensiero?

Ecco un luogo evidente dove lo scienziato usurpa l'ufficio del filosofo trascurando gli studii che nel dominio della filosofia hanno schiarite le questioni e conquistato punti di vista definitivi. Ormai non c'è più filosofo che si rispetti, il quale ammetta che il positivismo possa importare la risoluzione in esperienza di quell'a priori, che ogni processo

positivo presuppone; e non intenda che la logica, se non è a principio (ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος), non potrà nascer mai, com'è impossibile che dal buio sorga la luce. Una teoria, che proclami l'empiricità della logica, lavora a scalzare le stesse fondamenta su cui anch'essa si eleva, e avvolgendosi in manifesta contraddizione, nega il valore di tutte le sue affermazioni. Non solo la logica non è psicologia; ma nè anche la psicologia è psicologia (se non per astrazione), poichè ogni psicologia è investita dalla logica: e noi diciamo psicologia il pensiero, che a un'elaborazione logica ulteriore apparisca illogico o allogico.

— Ma se i principii logici non hanno un significato reale! « I requisiti formali della rappresentazione logica esprimono soltanto qualcosa di psicologico, che non è a priori applicabile al mondo fenomenico rappresentato. Perciò i principii logici [d'identità e di contraddizione] non possono attestare alcun fatto contrario al cambiamento (?), anzi essi non sono in verun modo da interpretare come l'enunciato di un fatto, ma esprimono le condizioni sotto cui un oggetto o un rapporto, del mondo fenomenico, può venire logicamente rappresentato come elemento di un concetto, che il pensiero conviene di mantenere fisso nelle sue deduzioni » (217): provvisoriamente s'intende e con la coscienza del carattere approssimativo della rispondenza del concetto alla realtà.

E va bene: tutto ciò è vero come avvertimento sulla natura dei pseudo-concetti naturalistici. Ma bisogna intendersi: ciò non tocca il valore assoluto, e quindi l'oggettività dei principii logici; i quali non negano la possibilità d'un cambiamento qualsiasi, ma quella del cambiamento della verità in quanto tale: ossia del pensiero in quanto determinato. Quando voi avete riconosciuto il carattere convenzionale, provvisorio e approssimativo dei concetti naturali, il principio di contraddizione vale appunto come impossibilità di pensare il carattere non convenzionale ecc. di costei concetti. E questo è il suo perfetto significato reale. Non è l'astratto oggetto della conoscenza che non deve mutare; nè la conoscenza, in generale, come coscienza dell'oggetto: ma la determinazione concreta della conoscenza, nella sua unità soggettiva-oggettiva. E se ritenete il vostro concetto approssimativo della natura come una conoscenza adeguata in tutto all'esser vero di questa, mentre il vostro concetto in realtà trascura il lento o rapido divenire di essa, l'errore non è di logica, per abuso del principio di contraddizione, ma di esperienza. La vostra falsa opinione non è un cattivo ragionamento, ma un'insufficiente osservazione dei fenomeni: come riconosce poi l'Enriques, notando che « se in una classe di oggetti, sensibilmente fissi, non sono verificate le proprietà espresse dagli assiomi, mezzi perfezionati di osservazione ci avvertiranno della variabilità di codesti oggetti » (219-20). Che c'entrano, dunque, i principii logici? Per intendere bene il significato reale di questi, è indispensabile aver penetrato il concetto del rapporto tra pensiero e realtà, e perciò essersi elevato un po' sulla credenza che la

realtà sia la natura, spettacolo del pensiero: credenza istintivamente superata già quando si parla di logica.

Non finirei più, se io volessi discutere nelle singole parti tutto il libro dell'Enríques. Ma il risultato poi sarebbe quello stesso che già si può desumere da quanto ne ho detto. Non che il libro non contenga molto materiale scientifico quando l'A. si fa ad esporre le sue vedute intorno alle questioni fondamentali della geometria, della meccanica e della fisica: e non dimostri in esso l'alto ingegno e la vasta cultura dello scienziato. Ma dal rispetto filosofico non si vede qual frutto l'A. ne ricavi per un orientamento nel dominio generale del pensiero. I problemi che interessano il filosofo, non vi sono mai affrontati; e la ragione di ciò non è da cercare di certo nelle doti speculative dell'A., bensì nel fatto, a cui accennavo fin da principio: che egli e tutti i vagheggiatori d'una filosofia scientifica, volendosi orientare nella scienza, cercano il centro, per dirla con Bruno, scorrendo per la circonferenza. E però è naturale cerchino, e non trovino nulla; e, facendo la filosofia scientifica, non si scontrino mai con la filosofia. Non dico che non giovi in nulla questa revisione che lo scienziato fa dei metodi e dei criterii del suo sapere particolare da un punto di vista non superiore a quello abituale della sua indagine particolare; ma dico che non solo non giova a liberare lo scienziato dall'angoscia di quella contraddizione interna, a cui accenna l'Enríques a principio del suo libro; ma, se gli dà la presunzione di aver trattato il trattabile della filosofia, gli reca il gravissimo danno di precludergli per sempre la via, per cui veramente è possibile di uscire dalla contraddizione e acquetarsi nella coscienza della parte che ognuno di noi, nel suo particolare, adempie nel mondo della scienza, e nel mondo.

GIOVANNI GENTILE.

A. L. MAYER. — *Jusepe de Ribera (lo Spagnoletto)*. — Leipzig, Hiersemann, 1908 (8.º gr., pp. 196).

È il decimo volume della serie *Kunstgeschichtliche Monographien*, in cui, naturalmente, altri ve ne sono, e vi saranno, dedicati all'arte nostra. Dico nostra, perchè sempre un po' nostro noi vogliamo considerare il grande pittore spagnouolo, che fu napoletano di elezione, fermo nell'osservanza del precetto: « Quien está bien no se mueva »; sebbene egli, in quanto artista, sia rimasto sempre profondamente spagnouolo. In Italia ad ogni modo, e particolarmente qui a Napoli, si svolse la maggiore e miglior parte della sua vita; e dalle indagini di cui l'han fatta oggetto i nostri eruditi (Faraglia, Ceci, Salazar) muove l'Autore per ricostruire la biografia dello Spagnoletto.

Il Mayer appartiene a quella giovane schiera di valenti cultori della critica d'arte, che ora fiorisce in Austria e in Germania, e che è carat-