

RIVISTA BIBLIOGRAFICA.

BERNARDINO VARISCO. — *I massimi problemi*. — Milano, Libreria Editrice Milanese, 1910 (pp. XII-332, in-8.º).

Il prof. Varisco continua a travagliarsi instancabile sulle difficoltà del suo pensiero; e ogni nuova sua pubblicazione, anzi che un'esposizione dei risultati di questo travaglio interiore, è un'esibizione, quasi una confessione, che egli ci fa del suo laborioso soliloquio, in tutto il suo cammino, con tutte le sue tappe, con tutti i suoi tentativi. Da tanti anni che in questa rivista (cfr. la *Critica*, I, 52-49) non ci siamo più occupati di questo interessante processo personale della filosofia del prof. Varisco, ci pare opportuno prendere in considerazione l'ultimo suo atto, rappresentato da questo volume dei *Massimi problemi*, e vedere fino a che punto s'è spinta questa filosofia che vedemmo mossa originariamente da una inquietante intuizione meccanicistica del reale (1).

« Chi ha letto anche gli altri miei libri » — avverte lo stesso prof. Varisco — « avrà subito riconosciuto che i *Massimi problemi* segnano una variazione, in qualche parte, radicale. Invece che variazione, bisogna dire piuttosto sviluppo. Ma è uno sviluppo che, su più d'un punto d'importanza, mi condusse ad affermare il contrario di quanto avevo sostenuto prima » (p. 239). Ed egli stesso, ripercorrendo rapidamente la storia del suo pensiero, riassume brevemente questo sviluppo.

Mantiene la distinzione tra *ciò che consta* e *ciò che è vero*: intendendo per il primo la verità empirica, immediata, particolare, com'è data nella cognizione volgare e nella scientifica; pel secondo, la verità metafisica, sistematica, assoluta, in cui trova la propria connessione e il suo significato legittimo la prima. Ma la metafisica non concepisce più come una *sintesi* delle cognizioni, sì come una *teoria della cognizione*, come riflessione sul dato offerto dalle cognizioni. Se prima nella cognizione scientifica della realtà non trovava posto per i valori morali, ora « alla sua concezione del mondo il valore non è più estraneo, e non si cerca più, se e come sia possibile farcelo entrare. Il problema che intorno alla concezione del mondo rimane da risolvere, non si può risolvere... che approfondendo il concetto di valore ». Il determinismo, che una volta pareva al V. *constasse*, guardato al lume del nuovo dato (il valore), è, naturalmente, superato. Lo stesso accadere, egli dice ora, non è più pos-

(1) « La strada in cui m'ero avviato, metteva capo a uno schietto materialismo », come dice ora lo stesso V. (p. 247).

sibile senza una moltitudine di cominciamenti assoluti. La vecchia dottrina del V. era irrazionalistica; ora egli dice di comprendere « che nessun fatto è possibile fuori dell'unità d'una ragione, essenziale a tutto quanto esiste o accade »; a patto bensì, che s'intenda per ragione, non la ragione umana, ma la razionalità universale immanente al mondo concepito come sistema di pensabili « a cui non è punto essenziale di essere pensati, da me, o da chicchessia » (p. 249); ed inoltre, che si ammetta come implicito tuttavia nell'accadere quell'elemento alogico del cominciamento assoluto, che « non è da confondere con l'irrazionalità ». Inutile avvertire che il V. ritratta la sua professione, tante volte fatta, di empirismo. La ragione ha un valore assoluto, sebbene si risolva nella stessa razionalità dei fatti, dell'esperienza. Quella unità di psiche e materia, che prima il V. intravedeva dal punto di vista materialistico, ora, dietro le orme del Mach e dello Schuppe, si fissa nel concetto di psiche: e i corpi non sono se non gruppi di fatti psichici; i soggetti, unità di fatti psichici; e quei fatti psichici, in cui si risolvono i corpi, possono includersi nell'unità di un soggetto, e di più soggetti (dottrina che il V. afferma essere stata « esposta con chiarezza e con precisione dall'Ardigò, per il primo » (1)). Altro è lo psichico, puro elemento spirituale per così dire, altro lo spirituale, relazione e legge degli elementi psichici. Il materiale è psichico, non spirituale. Ad ogni modo « l'esistenza d'una materia come qualcosa di estraneo alla coscienza, di eterogeneo alla coscienza, è da escludere assolutamente » (252). E il nuovo concetto, fondando l'unità del pensabile dei diversi pensieri, toglie la difficoltà del monadismo della primitiva concezione del V. (il solipsismo); difficoltà insuperabile, se la monade non ha finestre. E al trar dei conti, il Varisco deve dire: « Io feci, un pezzo fa, una professione di positivism. E l'ho poi mantenuta; un po' anche per quella specie di punto d'onore che non ci permette d'abbandonare, in presenza del nemico, una bandiera sotto la quale ci fossimo, sia pure senza molta riflessione, schierati ». Vero è bensì che, a ripensarci, gli pare che « la sostanza del metodo, chiamato *positivo* da lui, si riduce ad ammettere che la filosofia si costruisce per mezzo della teoria della conoscenza », pur riconoscendo che prima egli non ne aveva un concetto adeguato di questa teoria della conoscenza, riducendola a « quello che consta » ossia alla cognizione accertata, alla scienza, ed « esagerando il valore delle scienze naturali ». Ma, insomma, agnostico alla Comte egli non è stato mai; e se egli avrebbe pur sempre il diritto di dirsi positivista... a modo suo, riconosce che sarebbe quasi un offendere la sincerità insistere in una tale designazione equivoca; si fa coraggio, accetta il nome, assegnatogli già dall'Amendola, di idealista, badando pur sempre ad avvertire che c'è idealismo ed idealismo; che il suo idealismo non importa — come già s'è detto — il so-

(1) Questa interpretazione del pensiero dell'Ardigò non mi pare esatta.

lipsismo; ma che una volta che la materia sensibile e pensabile del senso e del pensiero, o l'essere, in generale, del pensiero è la stessa realtà del pensiero la sua dottrina può e deve dirsi così idealistica come realistica.

Questa confessione con cui il prof. Varisco, esposte le sue dottrine, sente ancora il bisogno di restare innanzi al lettore a render conto di queste dottrine, a chiarirglielle e metterglielle sotto la vera luce, ci scopre il vero carattere dell'avviamento nuovo del suo pensiero, aiutandoci realmente ad intendere il segreto motivo della variazione avvenuta, e a limitarne, diciamolo subito, il significato. Il prof. Varisco è stato sempre dominato da un vago sentimento — mi permetta di esprimere la schietta impressione provata da me nella lettura de' suoi scritti — da un vago sentimento della radicale opposizione del soggetto conoscitore alla realtà conosciuta. Questo era il segreto motivo del suo empirismo e del concetto, che è stato sempre il suo caval di battaglia: della distinzione tra scienza e opinione. Questa l'origine della sua avversione passata all'idealismo. Il suo problema era di aprire al soggetto una via per penetrare nel mezzo stesso del reale. L'incubo suo, il solipsismo. E poiché l'empirismo moderno non può essere se non fenomenistico, — ossia il precipizio stesso su cui è destinato a sdrucciolare il solipsista, — era fatale che il Varisco, continuando a pensare, dovesse sentire l'insufficienza del suo positivismo d'una volta; il quale, se non era agnostico, come non era agnostico il positivismo dell'Ardigò e di tutti i positivisti italiani, aveva comune col positivismo del Comte e di tutti i positivisti italiani e stranieri la premessa fondamentale, che la realtà sia quella che apparisce alle scienze della natura: quindi il meccanismo ateleologico, la negazione dello spirito, che lo stesso Varisco persiste a riconoscere carattere precipuo della prima forma della sua filosofia.

A superare questa posizione dualistica di pensiero e di essere gli venne in aiuto una dottrina da lui, credo, incontrata prima in Mach, poi studiata nello Schuppe: una dottrina che fa del reale un contenuto della coscienza; e gli parve che questa fosse il fatto suo. Quell'oggetto, che il soggetto doveva assimilarsi, venne ad essere agli occhi del V. quello stesso che prima gli sembrava divenisse nel soggetto. Nessuna alterazione quindi per la soggettivazione dell'oggetto: l'oggetto in sè è quello stesso che è nel soggetto; il quale pertanto non costruisce dentro di sè stesso, restando opposto al reale, ma interviene quasi nel reale, e lo raccoglie nell'unità sua. La barriera idealistica, in cui il solipsista restava chiuso, è abbattuta. Lo spirito, per così dire, esce liberamente fuori di sè.

Esce fuori di sè. Questa è veramente la nuova posizione accettata dal Varisco. Lo spirito per ritrovarsi in quel reale, che gli stava di contro, compie, mi pare, il gran sacrificio di rinunciare, in fondo in fondo, a sè stesso, per contentarsi di una parvenza vana di sè giacente nell'astratto reale a cui gli preme di mescolarsi. Sicchè, alla fine dei conti: 1.º lo spirito vien sempre negato; 2.º il reale è sempre un pluralismo meccanicistico. — Eppure il prof. Varisco crede di avere questa volta messo il piede nella filosofia dei valori.

Vediamo un po'. Un corpo è un sistema di proprietà; ogni proprietà è un sensibile; quindi il corpo è un sistema di sensibili. Ora gli elementi del corpo, oltre che sensibili in sè, possono essere sentiti *in* un soggetto; ossia farsi costitutivi (insieme con altri elementi) di un soggetto, o di *più* soggetti, essendo sempre sè stesso. Orbene: che cosa è questo sensibile, in quanto non sentito, in sè? Qui, evidentemente, è il centro della questione: poichè quel tale idealista, del cui solipsismo il V. si preoccupa, nega appunto questa astratta posizione del sensibile, che al V. preme di assicurare. Egli dice: « Un colore che non fosse veduto da nessun soggetto, evidentemente sarebbe un colore non veduto da nessun soggetto. Ma con questo non è punto escluso quell'esser veduto, che, per il colore, costituirebbe, non l'esser elemento di alcun soggetto, bensì e semplicemente l'esserci... Quel medesimo fatto, che si realizza nell'unità d'un soggetto che vede, può realizzarsi anche all'infuori di quella particolare unità, ch'è un qualsivoglia soggetto » (p. 41). Ancora: « l'unità di coscienza è condizione perchè il fatto del colore vi sia incluso; ma non perchè il fatto accada » (ivi). Tutto ciò, se non m'inganno, viene a dire: il sensibile non sentito è pensabile, perchè è pensabile. Ma la prova di questa pensabilità? — Chi dice che il sensibile è sensibile in quanto sentito, dice — e c'è tutto il travaglio millenario della filosofia aristotelica a dimostrarlo — che la potenza è reale nell'atto suo; dice — e c'è tutta la storia interna del kantismo, che è la storia della filosofia moderna a partire da Cartesio, anzi da Campanella — che la costituzione del sensibile, in quanto sensibile, dipende dall'attività del senziente, della coscienza. Per affermare che « degli elementi, di cui un soggetto è l'unità, non resterebbero, tolto quel soggetto, che i soli contenuti di sensazione; non però come contenuti, bensì come sensibili, collegati tra loro da leggi fisiche » (p. 124); per parlare dei corpi come di gruppi di sensibili, privi d'unità di coscienza, e pure veri e propri fatti psichici (pp. 103, 42): non basta fingere ipotesi, ma occorre dimostrare, contro Aristotile, la pensabilità di materia senza forma, di potenza senza energia attuale, o, contro Kant, la non originarietà della coscienza, dell'attività spirituale rispetto ai fenomeni dell'esperienza. Ciò che non vedo dove il V. abbia fatto.

Ma ora voglio ammettere che egli dimostri la realtà del sensibile come tale: ossia la dualità del fatto psichico fuori e del fatto psichico dentro l'unità della coscienza. Resta sempre a dimostrare il più: cioè, dopo la dualità, l'unità. Non basta di certo dire che quel medesimo elemento che troviamo nella coscienza (altrove non c'è caso che lo si possa trovare, non è vero?), proprio quel medesimo è anche fuori della coscienza. Se è dentro e se è fuori, per quanto sempre uno, sempre quello, sempre identico, il solipsista avrà tutte le ragioni d'adombrarsi di quel dentro e quel fuori: e domandare una qualche garanzia che, uscito che se ne sia fuori (fuori della *sua* coscienza), questo benedetto elemento non finisca con l'alterarsi, col guastarsi, con lo svanire affatto. Ora io domando al prof. Varisco se c'è modo così di rassicurare il suo solipsista. Non gli dica,

che l'esperienza dimostra potere una sensazione, a differenza d'un dolore che s'innesta nell'individualità propria del soggetto, esser vissuta da più soggetti; perchè (c'è bisogno di dirlo?) questa signora esperienza è appunto quella tale, della cui fede il solipsista è parso sempre al V. che avesse ragione di dubitare. E non dice egli ancora che « io, per sapere che un altro soggetto esiste, debbo avere il mezzo di oltrepassare me stesso, la mia individualità esclusiva » (p. 188)? Come fo dunque a riscontrare negli altri soggetti la prova dell'oggettività del sentito (ossia dell'identità di questo col sensibile) se non trovo prima il modo di uscire dalla mia individualità, del cui contesto fa appunto parte il sentito; ossia il modo di passare dal sentito al sensibile?

La verità è che, posta la dualità come originaria, l'unità non si raggiunge più. Se, oltre il sentito, c'è il sensibile, si può dire che questi due son uno, ma non si può più dimostrare, cioè non si può più pensare. Ora il curioso è appunto questo, che il Varisco non s'è mosso in cerca della dualità, ma dell'unità. La dualità era la posizione del suo vecchio empirismo, come s'è detto, e con la dualità egli non riusciva, naturalmente, a rendersi conto della verità. La realtà gli restava sempre opposta all'attività conoscitiva. Quindi il suo salto nel seno stesso del reale, con questa violenta (arbitraria, indimostrabile) posizione della psichicità nello stesso mondo fisico. Ma, poichè non si trattava di saltare o passare, ma si trattava della stessa opposizione delle due rive, pur dopo il salto, una riva resta di qua e una di là. La psichicità del mondo fisico non è la psichicità del mondo psichico. La posizione è rimasta quella: la dualità dell'empirismo. Sotto le nuove spoglie, il vecchio positivista.

Io non discuto la psichicità del sensibile. « Di assoluta incoscienza », avverte il prof. V., « non è da parlare. I sensibili non sono fatti d'assoluta incoscienza. Ma non tutti, nè i più, sono sentiti da un determinato soggetto; esistono, durano (quelli che durano) e variano anche fuori d'una certa unità di coscienza, in una sfera di (relativa) incoscienza » (p. 61). Oltre i soggetti sviluppati, il V. postula soggetti iniziali, embrionali; dei quali « tutto induce a credere che ve ne sia un numero sterminato: quella che noi chiamiamo materia bruta, potrebbe in ultimo ridursi ad aggregati di simili soggetti. Evidentemente un soggetto, ridotto a questa sua più semplice espressione, ha molto poco di simile all'uomo od anche al bruto; non è forse nemmeno unità di coscienza, ma soltanto unità d'incoscienza, unità di fatti psichici che si realizzano all'infuori d'ogni forma nota di consapevolezza » ecc. (p. 181). La coscienza del sentito, certo, nel sensibile non c'è: altrimenti il sensibile sarebbe, senz'altro, sentito. Mi basta questa differenza per negare l'identità, che il prof. Varisco crede avere stabilita; e per affermare: la coscienza costitutiva del sentito nell'atto della mia sensazione è assente nel sensibile; il quale perciò è un che d'irriducibile al sentito costituito dalla o, se si vuole, nella mia coscienza. E dove se ne va l'idealismo del realismo, e il realismo dell'idealismo?

Non manca il V. di fare tutti gli sforzi possibili per raccostare le

rive opposte; ma che vale nelle fata dar di cozzo? Come, per costruire di sensibili la materia, egli spoglia il sensibile della coscienza, per costruire poi i sentiti che abbiano una certa identità con quei sensibili, li spoglia anch'essi in sostanza della coscienza. Già, anche la coscienza del sentito come sentito, se ho ben capito (il prof. V. ammonisce a ogni passo che è molto facile fraintenderlo o non intenderlo punto), è una coscienza meno coscienza. Infatti, che altro è la coscienza d'altro, se non la inerenza della coscienza di sè nell'altro, o la presenza dell'io nell'oggetto, la certezza? La coscienza si distingue sì dall'autocoscienza; ma come il due si distingue dall'uno. Senza autocoscienza, senza affermazione di sè, senza sè (che è appunto l'affermazione di sè) cessa l'intimità stessa della coscienza. Quest'appercezione originaria (l'*Io penso*) è la scoperta di Kant, e la sua creazione della nuova intuizione del mondo, ignota a tutta l'antichità e al M. E. Il misconoscimento della originarietà di quest'appercezione è stato nel secolo XIX la nota distintiva anacronistica di tutte le forme dell'empirismo, tra cui il positivismo. Ha il Varisco superata questa posizione del positivismo?

A leggere sbadatamente il suo libro parrebbe di sì. Egli vi dice che « nella cognizione d'un qualsiasi minimo fatto — p. es. nei giudizi: quest'è verde, sono stanco — è inclusa la coscienza di sè. Inclusa non vuol dire soltanto potenziale; un giudizio sottintende la *realtà*, quantunque non necessariamente la *formulazione*, della coscienza di sè. Il giudizio non è possibile senza una contrapposizione del soggetto giudicante alla cosa intorno cui è pronunziato il giudizio. Il concetto, essenziale al giudizio, non è un concreto, e non può essere nella coscienza come un concreto; non è nella coscienza, che in quanto il soggetto si rende consapevole della propria funzione unificatrice, ossia di sè stesso: in 'a è b' è sottinteso 'io affermo che...' » (128-129). Benissimo; questo è kantismo schietto. Ma, quando andate a vedere poi quale posizione assegna il Varisco a questa autocoscienza, che è funzione unificatrice, di fronte alla esperienza, ai fatti di coscienza, che vi danno i sentiti, trovate che questo Io per il prof. V. non è niente di originario e di puro; è un Io empirico e derivato, che presuppone fatti di coscienza, ai quali, naturalmente, è estraneo. L'autocoscienza, per lui, è giustamente valore; ma che valore? Il Varisco non sente che anche la coscienza teoretica implica, come la volontà, dal punto di vista pratico, un cominciamento assoluto, la libertà, e quindi il valore. Il valore teoretico per lui c'è, ma non è originario (1). Il valore implica essenzialmente, per lui, una personalità pratica, che ha un interesse, una passionalità, che costituisce veramente soggetto il soggetto, e che è ciò che manca veramente alle cose, che non possiamo con-

(1) « Affermiamo che la coscienza teoretica ha un valore, perchè è la coscienza d'un soggetto che già possiede un valore. Che io possiede, perchè la sua coscienza è anche pratica: è coscienza di un'attività, della quale il valore costituisce un carattere iniziale essenziale » (111-12).

siderare come soggetti (p. 113). L'Io è quello a cui importa dell'essere o del non essere di qualche cosa. Ora questo Io non è, beninteso, qualche cosa di originario. Esso si forma. C'è dapprima il soggetto *senziente*: semplice unità di sensibili, sentiti: che non sono propriamente *suoi*; ed egli non è costituito in una sua propria individualità. Variando gli elementi che lo costituiscono, il soggetto è distrutto. « È quanto dire — nota lo stesso V. — che un tale soggetto non ci può essere » (59-60). Ossia, un soggetto così è un'astrazione irrealizzabile. Il soggetto deve restare quel soggetto anche variando il sentito. Varierà, ma resterà sè stesso; è il soggetto che, oltre a sentire, ricorda; cioè, non solo conosce il sentito presente, ma nel sentito presente riconosce il sentito passato, la permanenza di qualche cosa, che non è più qualcosa di indifferente al soggetto, ma ad esso inerente, e da esso inseparabile. Il soggetto appunto non si realizza se non con una capacità iniziale di ricordare: ossia un che costitutivo del fondo, dell'essere proprio del soggetto stesso, che possa essere centro di tutte le variazioni dei sentiti. Il soggetto è unità di coscienza e d'incoscienza (quella sfera in cui permangono i ricordi non presenti, ma ripresentabili, poichè ricordi). Incoscienza relativa, a cui si giunge per una graduazione continua dalla luce più chiara della coscienza, attraverso la subcoscienza ecc.; e della quale si può dire che facciano parte, non soltanto i ricordi, ma tutti i sensibili (compresi i sentiti altrui), ossia l'intero mondo fisico — poichè « non v'è sensibile che per sua natura non possa esser sentito da un qualsivoglia soggetto »; fino a quel gruppo di sensibili da cui è costituito il nostro corpo, e che « costituisce, in quanto è fuori della nostra coscienza, la zona d'incoscienza che più veramente possiamo dir nostra » (65-66). Orbene: questo nucleo incosciente e pur veramente costitutivo del soggetto cosciente comincia ad affermare sè stesso, ad aver coscienza di sè, a riscuotersi, a dir così, dalla contemplazione teoretica dello spettacolo che gli offrono i sentiti come tali, in quanto soffre o gode, in quanto prova un sentimento, e in conseguenza agisce. Qui si manifesta la vera spontaneità, per cui il soggetto è « principalmente » un centro di attività consapevole (p. 77). Il valore (bene o male) corrisponde all'estrinsecarsi o meno, al potersi o meno estrinsecare di quest'attività. La coscienza dell'attività teoretica per sè non implica valore; nè l'implica la coscienza pur teoretica dell'attività pratica. La nostra coscienza è coscienza teoretica, coscienza pratica, ma insieme sempre coscienza di valore, ossia della tonalità (piacevole, dolorosa) della propria attività teoretica e pratica. Il valore è il sentimento, che presuppone la spontaneità consapevole.

Orbene: noi dunque abbiamo un Io, un'autocoscienza, in quanto abbiamo una determinata, empirica incoscienza, che si realizza come coscienza di sentiti e però di sè stessa, e come coscienza della propria attività.

Ma la coscienza per sè stessa non è autocoscienza, come non è attività. Abbiamo cioè l'incoscienza posta *in re* come fuori della coscienza: un cervello, poniamo, con tutto il corpo a cui appartiene, anzi con tutto

il mondo fisico, che è radice bensì dell'autocoscienza, nella coscienza, ma non è coscienza.

Incoscienza, dicasi pure, relativa; ma incoscienza rispetto alla coscienza volta per volta da spiegare, o sia rispetto alla realtà della coscienza. Di guisa che l'autocoscienza rampollerebbe dal sensibile anzi che dal sentito: cioè dal sensibile, nucleo, di là dalla coscienza (estrasoggettivo, al dire del Rosmini) del soggetto stesso. E ci vuol poco ad accorgersi che questo sensibile, che, veduto poi alla luce della coscienza è detto sentimento, e definito dal Varisco come la vera internità ed incomunicabilità, in realtà non è altro che il sensibile, ossia l'oggetto astratto della sensazione: la realtà veduta, insomma, di fuori, come, appunto, il cervello dell'anatomista. Non è l'Io puro, l'autocoscienza, e nè anche la base dell'Io (che base volete per l'Io puro, se la concepibilità di checchessia suppone proprio l'Io puro?), ma una certa natura, la cui posizione non può venire se non molto dopo dell'autocoscienza.

Insomma: fatta della coscienza come tale un'attività inconsapevole di sé (scevra di autocoscienza), l'autocoscienza si stacca dalla coscienza per contrapporlele come un soggetto suo. Non è più, s'intende, autocoscienza, ma semplice auto, fantasticato come ciò di cui la coscienza inautocosciente ha coscienza: ciò che non è più il Sè, trionfante del suo stesso dolore nella coscienza liberatrice onde lo sorpassa, ma l'immagine dolorosa del Sè, petrificata in un'oggettività in eterno fissa.

Il Varisco bada bene ad avvertirci che egli non separa ed ipostatizza la coscienza del sentito e del ricordo (coscienza teoretica), la coscienza dell'attività (pur teoretica) e la coscienza del valore o del sentimento (coscienza pratica); che anzi per lui l'una suppone l'altra e ne è inseparabile. Sta bene. Ma il sentimento, a ogni modo, non è coscienza per lui: il sentimento è un *prius* rispetto alla coscienza (cfr. p. e. p. 70). Altro è soffrire, altro accorgersi di soffrire, benchè sia impossibile non accorgersene. E starebbe appunto in questo sentimento, non costituito sentimento dalla coscienza, la radice di quell'Io, senza di cui non c'è coscienza, fornita almeno di valore.

Il prof. Varisco è partito distinguendo sentiti e sensibili: cioè realtà spirituale (in atto) e realtà materiale, comechè detta psichica. Procedendo, per spiegare il sentito, deve spiegare la coscienza, l'autocoscienza, il valore. Alla coscienza come pura contemplazione nega la spiritualità (autocoscienza, valore) e l'identifica col sensibile, con la realtà opposta allo spirito. Della autocoscienza dove trova la radice? Nel sentito? Nello spirito? No, lì si rivela, in quanto se ne ha coscienza. Piuttosto nel sensibile. E il valore perciò, in realtà, è fuori dello spirito, in quella realtà che lo spirito si trova sempre dinanzi, quando si pone al punto di vista naturalistico (beninteso che potrà considerarla, cioè dirla anche spirito). Il sentito in quanto sentito, questa somma realtà della esperienza, il Varisco non lo fissa mai, non lo guarda mai in faccia, pronto sempre a trascenderlo, sia per costruirne l'oggetto (sensibile), sia per costruirne l'Io, il

soggetto vero (l'autocoscienza). E, in fondo in fondo, dei due elementi sentito e sensibile, non gli resta in mano altro che il secondo: l'incoscienza, il sensibile come tale; *mutatis mutandis* quella stessa materia bruta del mondo meccanicamente concepito nel vecchio libro *Scienza e opinioni*.

Infatti, l'Essere, l'Uno, pel nuovo abbozzo metafisico del prof. Varisco, non si può dimostrare; non c'è nessun motivo per pensare che sia personalità, benchè i molteplici, anzi infiniti di esseri, che sono inclusi nell'Uno, come sue determinazioni, siano soggetti iniziali tutti, centri di spontaneità, monadi: siano elementi di personalità, anzi essi stessi personalità implicite. Onde ogni monade o sistema di monadi organizzate e viventi implica una finalità e un valore. Ma le monadi interferiscono e limitano quindi reciprocamente la loro spontaneità. La vita è teleologica, ma si sviluppa in seno a un meccanismo. « Una tegola sulla testa uccide l'uomo più intelligente; uno squilibrio fisico relativamente minimo potrebbe annichilare d'un colpo il genere umano, fare sparir dalla terra ogni forma osservabile della vita » (212). In conclusione: « i fatti vitali singoli, l'intera vita d'un organismo, e tutta insieme la vita durante un periodo lunghissimo (la sua evoluzione sulla terra), tutto ciò implica una finalità indiscutibile. Ma se consideriamo l'universo in complesso, senza chiuderci entro certi limiti determinati di spazio e di tempo, dovremmo riconoscere che la finalità ne risulta eliminata » (213). Ora, se l'Essere è attuale soltanto nei concreti, spontanei in sè, ma legati nel sistema causale del mondo, i valori sono transeunti come i concreti, travolti dalla cieca necessità meccanica. « Per salvare » termina il V. « per salvare la permanenza dei valori, conviene [o converrebbe?] ammettere che la necessità causale si subordini a una finalità intenzionale. Ammettere cioè che l'essere sia dotato di altre determinazioni che non i concreti; e produca in sè i concreti, non per la necessità di determinarsi, ma per conseguire un fine, per attuare un disegno prestabilito. Nel qual caso il concetto di essere si trasforma [o si trasformerebbe?] in quello tradizionale di Dio ». Ma ammetter questo non si vede come si possa. Dunque? Dunque, arrestiamoci ai valori senza Dio! Come dire, credo io, ai valori senza valore. Perchè, come l'essere concreto il Varisco ha veduto che o non è, o è una determinazione dell'Uno o Essere indeterminato, non ci può essere valore concreto, che non sia determinazione concreta del principio stesso del valore. Il suo valore è valore della personalità empirica; che non è personalità nè anch'essa, perchè la personalità empirica presuppone la personalità assoluta. E a questo punto di vista il Varisco non crede ancora che sia possibile collocarsi.

, Sicchè, al tirar della somma, se m'è lecito di esprimere modestamente il concetto che mi son formato io della nuova filosofia dell'egregio collega di Roma, egli mantiene il punto di vista primitivo del suo pensiero, e non riesce perciò a conquistare l'idealità del reale, con l'oggettività vera della conoscenza e il valore dello spirito e del mondo. G. G.