

VARIETÀ.

I.

NOTERELLE DI CRITICA HEGELIANA.

I.

IL PRIMO O IL « COMINCIAMENTO ».

Nel mio saggio sull'Hegel contestai la necessità dell'inizio che la logica hegeliana prende nel concetto dell'Essere, e negai anzi la possibilità di un « cominciamento necessario » per la filosofia (1). Uno dei miei più accurati censori, che ha tolto a confutare a parte a parte la mia critica sull'Hegel, ha qui riconosciuto che « fuor di dubbio, con la discussione del 'cominciamento' hegeliano, il C. ha richiamato l'attenzione sopra un grave problema » (2). Ma questo problema aveva già formato oggetto di aspra meditazione per lo Spaventa; e le difficoltà, nelle quali egli si avvolse e dibattè, sforzandosi di difendere il punto di vista hegeliano, non furono ultimo motivo che mi spinse a riconoscere la vanità del problema stesso.

Lo Spaventa si avvide che il « Primo » doveva essere provato, e che, d'altra parte, se veniva provato, non era più esso il Primo, ma quello invece che era il principio della prova, con regresso all'infinito. « Dicendo 'Primo', io nego la prova; dicendo 'Primo scientifico', affermo la prova » (3). Contraddizione della quale credette di poter uscire con la soluzione: che « il Primo scientifico è mediato (e quindi provato), in quanto è il risultato finale dalla critica della coscienza, cioè il concetto della infinita potenza di conoscere; ed è immediato cioè primo, in quanto nel giro della scienza (Logica, Natura, Spirito) non presuppone un altro concetto, ma tutti i concetti lo presuppongono ». Distinguendo la critica della coscienza (da cui risulta la potenza del puro conoscere) dalla scienza, che è lo sviluppo del puro conoscere, si vede che « l'Ultimo nella prima è il Primo nella seconda; e perciò il Primo scientifico è in questa immediato, e in quella mediato » (4).

(1) *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, pp. 107-9.

(2) J. EBBINGHAUS, *B. C.s Hegel*, nei *Kantstudien*, XVI, 66.

(3) *Logica e metafisica*, ed. Gentile, p. 160.

(4) L. c.

Ma con ciò non si è guadagnato nulla; o, meglio, si sarebbe guadagnato qualcosa, se si potesse sostenere la distinzione, qui accennata e comune a molti hegeliani, tra Critica della coscienza e Scienza, tra Fenomenologia e Logica. La quale distinzione ha origine in concetti didascalici, come sarebbero quelli di corso introduttivo e corso sistematico e altrettali, e nelle congiunte proiezioni rappresentative, onde l'atto eterno del pensiero, che è scienza, si sdoppia in un vestibolo e in una casa, o in una scala e in un appartamento. Può darsi che l'Hegel, il quale (e ciò non bisogna dimenticar mai) era molto tedesco e molto professore, non riuscisse a liberarsi del tutto da codeste rappresentazioni; ma, in verità, l'ultimo suo pensiero in proposito, che si trova nell'*Enciclopedia*, farebbe piuttosto concludere che egli avesse abbandonato il concetto di una introduzione filosofica, intrinsecamente distinguibile dal sistema filosofico. Nei preliminari della piccola Logica, che è inclusa nell'*Enciclopedia*, viene sostituito alla *Fenomenologia dello spirito* un chiarimento circa le varie posizioni del pensiero rispetto all'oggettività (1), che l'Hegel considera meramente « storico e raziocinativo » (2), non veramente interno e filosofico, come si otterrebbe dal sistema stesso tutto svolto; e, ricordando la sua vecchia *Fenomenologia*, ammette che essa non era veramente un'introduzione, o, come egli dice, che « non potè limitarsi al lato formale della semplice coscienza » e dovette includere nella sua trattazione le « forme concrete della coscienza », la morale, il costume, l'arte, la religione (3). Nè senza profonda ragione, nella ristampa della *Fenomenologia* che andava preparando quando fu colto dalla morte, aveva soppresso sul frontespizio l'indicazione di « parte prima del sistema della scienza » e designato di presentarla come libro a sè.

Anche lo Spaventa non si appoggia con troppo peso sulla fragile distinzione di Fenomenologia e Sistema (4); e affronta l'obiezione, procurando di ritrovare nella Fenomenologia quel cominciamento che nella Logica è un presupposto o un risultato. « A chi dicesse che ciò sia una nuova contraddizione, perchè questa critica o scienza che precede la scienza come sistema, deve avere anche il suo Primo, che vuol essere provato, e così all'infinito: si risponderebbe così. La critica che precede la scienza, ha un'indole sua propria; comincia dal primo fenomeno, dal primo (falso) sapere, e risolve tutte le forme più o meno false del sapere nel concetto del puro conoscere. Ora il fenomeno, il primo fenomeno, si ammette, non si prova, è semplice fatto, non scienza. Perciò, come primo, non c'è bisogno di provarlo; se si provasse, non sarebbe più mero fatto » (5).

(1) *Enciclopedia*, §§ 26-78.

(2) Op. cit., § 25.

(3) L. c.

(4) Anche intorno a essa, del resto, si era tormentato assai: cfr. le lettere al fratello nel vol.: S. SPAVENTA, *Dal 1848 al 1861* (Napoli, 1898).

(5) Op. cit., p. 161.

Senza insistere sulla poca chiarezza di questa Critica della scienza che è e non è scienza, e dell' « indole propria » che dovrebbe avere, non ci vuole molto a scorgere l'imbarazzo dello Spaventa, che sembra dire ora che il Primo della Fenomenologia « non si può provarlo », e ora che « non ha bisogno di prova », quasi che ci sia qualcosa nel mondo del pensiero che non abbia bisogno di prova, e cioè di esser pensato. E qui si vede come il volersi attenere alla configurazione scolastica, che assunse il pensiero dell'Hegel, conduca logicamente ad abbandonare quel che di più profondo è in questo pensiero stesso. Scrive lo Spaventa: « Il primo e l'ultimo Pensabile sono così fatti, che quello guarda solo avanti e questo solo indietro; e perciò, se quello si può dire non intelligibile, questo si ha da dire più che intelligibile nella sfera del puro pensiero. Tale è l'Idea assoluta. In quanto di essa non si può dire che sia una particolare determinazione tra le determinazioni del pensiero, una categoria tra le categorie, ma l'unità attuale e assoluta di tutte le categorie; in quanto cioè essa guarda solo indietro, essa è in sé assoluta soggettività: soggettività che non è predicato o semplice categoria, ma contiene in sé e sorpassa tutti i predicati, tutte le categorie » (1). Sicché la filosofia, a questo modo, da un capo avrebbe un dato, non costruito dal pensiero, e dall'altro un risultato, non costruibile dal pensiero; e oscillerebbe tra un doppio empirismo, un empirismo del fenomeno e un empirismo del soprafenomeno o misticismo. Addio alla razionalità del reale!

Ma le difficoltà metodiche o logiche, che si dicano, non sono minori quando si esamini il concetto stesso dell'Essere come Primo. Perché mai l'Essere sarebbe il primo pensabile? « È il primo (dice lo Spaventa), perché solo dall'Essere io non posso fare astrazione » (2). Ma il vero è che si può fare astrazione da ogni cosa o da nessuna, secondo che s'intenda. Da ogni cosa, se l'astrazione si prende come un atto arbitrario, un *status vocis*, un espediente verbale per richiamare l'attenzione su questo o su quel lato di un concetto o di un fatto. Da nessuna cosa, se si crede che l'astrarre sia la possibilità di pensare (pensare realmente) un aspetto senza gli altri, un concetto senza tutti gli altri concetti, che sistematicamente gli si connettono. Nel primo significato; verbalmente, praticamente, posso fare astrazione anche dall'Essere: basta che dica di volerla fare e che il farla mi sia utile a qualcosa. Quell'affermazione è contraddittoria? Beninteso: ogni astrazione è sempre contraddittoria. Nel secondo significato, mi è impossibile pensare l'Essere senza distinguerlo e qualificarlo: altrimenti, penso la parola e non la cosa. E lo stesso accade allorché si esamina il primo della Fenomenologia. Questa (dice lo Spaventa) muove dalla conoscenza sensitiva, ossia dal primo giudizio. Ma tale primo è

(1) *Le prime categorie della Logica di Hegel*, in *Scritti filosofici*, ed. Gentile, p. 153-4.

(2) L. c.

tanto poco primo che lo Spaventa stesso ammette che « presuppone l'anima meramente sensitiva: sensazione, sentimento, appetito, senso di sè, abito » (1). E non solo: ma la conoscenza sensitiva si distingue anch'essa nel sentire, sapere e conoscere sensibile; ed è propriamente solo il terzo di questi gradi: « Se io sento semplicemente, io non so nulla; se io so solo sensibilmente, io so che la cosa è, e la distinguo da me, ma io non so cosa sia davvero in sè stessa. Solo nel conoscere sensibile io so che la cosa non solo è distinta da me, ma esterna a me e — ciò che dice di più — esterna a sè stessa (spaziale e temporale) » (2). Comunque, pur considerando per un momento la conoscenza sensibile come prima (quantunque sia un « primo », che ne ha altri molti « prima » di lei), è impossibile che essa contenga la mera categoria dell'essere, se la mera categoria dell'essere è impensabile; nè si vede quale carattere singolare le conferisca il fatto che essa contenga l'idea dell'essere non come qualcosa di separato, che poi le si applichi, ma come intrinseca alla sua affermazione, giacchè le categorie non sono mai, in nessuno stadio per alto che si pensi del pensiero, separate, ma sempre fuse nel giudizio: pensare è giudicare. Per non dire che la certezza sensibile deve essere qualcosa di molto complicato, se, al parere dello Spaventa, i tre gradi del suo sviluppo « sono come tre grandi epoche della critica »: il primo dei quali corrisponderebbe alla certezza antica (greca), criticata da Socrate; il secondo alla prekantiana, criticata da Kant; e il terzo alla kantiana, criticata da Hegel (3). Il primo della Fenomenologia, e in generale le forme tutte che essa espone e critica, sono tipi di dottrine filosofiche e non già forme elementari dello spirito, nella serie delle quali, per altro, sarebbe parimenti disperata la ricerca del primo.

La richiesta per la filosofia di un Primo, ossia di un primo concetto, è in fondo un pregiudizio trasportato in filosofia da altri modi di scienza, e specialmente da quello matematico, che da assunzioni elementari procede alla costruzione dei teoremi. In filosofia, il primo è anche l'ultimo. E questo è il genuino pensiero dell'Hegel, che la scuola ha falsato. « La filosofia (scrive l'Hegel) si mostra come un circolo, ritornante in sè, il quale non ha alcun cominciamento nel senso di altre scienze » (4). Il cominciamento, dunque, non può essere che apparente o convenzionale, e, in questo senso, variabile secondo i tempi e gli individui.

Ma quest'ultima conseguenza non trasse l'Hegel; il quale continua nel brano citato: « cosicchè il cominciamento è solo in relazione col sog-

(1) *Logica e metafisica*, p. 39.

(2) *Op. cit.*, p. 40.

(3) *Op. cit.*, p. 59. Il che non vedo come si accordi con l'asserzione che la prima categoria della logica (sorgente dopo le forme della Fenomenologia) corrisponda alla filosofia eleatica. « Logicamente (scrive il MONI, *op. cit.*, p. 52), la prima categoria è l'Essere; storicamente, la prima vera filosofia è l'eleatica ».

(4) *Enciclopedia*, § 17.

getto, come quello che si vuol risolvere a filosofare, non già con la scienza come tale »; e, in altri termini, sembra ammettere un necessario o logico cominciamento pel « soggetto che si risolve a filosofare ». E lo Spaventa, svolgendo questo pensiero: « Io voglio pensare: pensare puramente, veramente, scientificamente, non arbitrariamente, a mo' di oracolo. Perciò devo fare astrazione da tutto ciò che non è certo, non ancora certo scientificamente... » (1). Senonchè, che cosa significa: voglio pensare? C'è forse un momento reale in cui non si pensa? o il pensare è un fatto contingente, da essere sottoposto alla volontà? e, se si pensa sempre, il pensare non è forse anche, sempre, critica, e perciò eliminazione del non dimostrato per il dimostrato, del pregiudizio pel giudizio? Quando si ammette una verità esterna o trascendente, si può ben concepire ossia si deve ammettere di conseguenza un essere, un soggetto, un pensiero che cominci a pensarla, e che, conforme alla sua propria inferma natura, cominci da un lato o dall'altro, da un capo o dall'altro. Ma, soppressa questa scissione, identificato il soggetto con l'oggetto della conoscenza, come nell'oggetto il primo e l'ultimo coincidono, così nel soggetto. Rimane, in tal caso, solo concepibile, come abbiamo detto, un cominciamento in senso empirico, come empirica è la distinzione tra l'uomo non filosofo e l'uomo filosofo: realmente, l'uomo non si risolve mai a filosofare, perchè filosofa sempre; e quando par che vi si risolva, o si dice che vi si risolve, s'intende dare un giudizio empirico d'importanza e segnare il sorgere di un nuovo processo mentale. E questo processo può cominciare da qualsiasi punto del circolo, come del resto la storia della filosofia comprova, mostrando che i filosofi trattano tutti lo stesso problema e ciascuno vi entra a modo suo, col suo proprio problema, conforme alle condizioni storiche nelle quali si è trovato.

L'hegelismo superficiale, che vuol fissare il punto necessario di cominciamento, nega anche qui le migliori conquiste dell'hegelismo profondo.

II.

LA « FILOSOFIA DELLA NATURA ».

Non senza qualche meraviglia ho visto interpretato la mia critica della filosofia hegeliana della natura come affermazione dell'inconoscibilità della natura: quasi un rinnovamento della posizione socratica, o meglio, vichiana, che attribuisce all'uomo la conoscenza dello spirito e del mondo umano, e gli nega quella della natura, opera degli dèi o di Dio. Il mio pensiero è proprio l'opposto: la piena conoscibilità della natura; e, se rifiuto la « filosofia della natura », gli è appunto perchè mi

(1) *Scritti filosofici*, p. 194.

sembra che essa, direttamente o indirettamente, conduca alla conclusione della inconoscibilità.

Certamente anche l'Hegel mirava al fine della piena conoscenza; ma quando, nella sua costruzione della natura, si legge, a mo' d'esempio, che la gravitazione è il concetto della corporeità materiale, realizzatosi come idea, divisa o giudicata nei corpi particolari e riunita o sillogizzata nei sistemi dei corpi; o che la luce è l'idealità esistente, l'astratto sè stesso della materia, una infinita exteriorità e una materiale idealità; o che il sole è più astratto e, come tale, meno perfetto, e i corpi planetarii più concreti, e perciò più perfetti; o che i sensi degli animali si fanno obiettivi nei corpi lunari e cometarii, e che nel mondo fisico la vista si esteriorizza come sole, il gusto come acqua e l'odorato come aria; o che l'Etere è il passaggio dall'idea logica alla natura (1); e altrettali filosofemi: par di assistere a un procedimento d'immaginazione e non di conoscenza, di paragoni e non di concetti. Se la natura è conoscibile solo a quel modo, tanto vale dire che non è conoscibile: posto che non fosse conoscenza della natura il simbolismo onde nel medioevo l'agnello adombrava Gesù, il serpente il diavolo, le bestie feroci le passioni sfrenate dell'uomo, e il rapporto della luna col sole quello della subordinazione delle classi sociali o dello Stato alla Chiesa, e che conoscenza non sia quella della gente devota che, seguendo i simboli del neomedievalismo gesuitico, scorge nella « passiflora » gl'istrumenti della « passione » di Cristo. E l'inconoscibilità, se non confessata, viene poi di conseguenza nelle frequenti dichiarazioni dell'Hegel, che non sia possibile rendere conto razionale di ogni fatto naturale, e che nella natura c'è l'accidentale e l'irrazionale o (chē vale lo stesso) l'incapacità ad obbedire al concetto. Nemmeno la forma triadica è osservata in lei, perchè vi appaiono altresì la quatriade, come nei quattro elementi, i quattro colori e via dicendo, la quinquade come nelle cinque dita e nei cinque sensi (2). E nemmeno la vera forma dialettica; se « nella natura i gradi e le determinazioni particolari dello svolgimento del suo concetto restano come esistenze particolari al di qua e di fronte alle sue formazioni più elevate: la materia e il movimento hanno la loro libera esistenza come sistema solare, le determinazioni dei sensi persistono anche come proprietà dei corpi, e, in modo ancor più libero, come elementi ecc. Per contrario, le determinazioni e i gradi dello spirito stanno, nei gradi più alti di sviluppo, soltanto come momento e stati » (3). È dato o no alla ragione raccapezzarsi nel mondo della natura? L'Hegel chiama la natura, una volta, una delle

(1) Questa ultima dottrina non è veramente nella *Filosofia della natura*, che fa parte dell'*Enciclopedia*, ma nei corsi filosofici che l'Hegel tenne a Jena tra il 1804 e il 1806 e il 1806: v. MICHELET, prefaz. alle *Vorlesungen über Naturphilosophie*, pp. xxii-xxiii.

(2) *Naturphilos.*, § 248 Zus.

(3) *Encicl.*, § 380.

due rivelazioni di Dio, uno dei suoi due tempî, che riempie di sè e nei quali è presente (1); ma, subito dopo (2), la dice lo spirito alienato da sè, un dio baccante, che non si sa frenare e raccogliere. Mi pare evidente che a questo modo si riesce al mistero e all'agnosticismo.

E al mistero e all'agnosticismo si riesce altresì col rifiutare il metodo iperfilosofico dell'Hegel nella trattazione della natura, sostituendolo con quello ipofilosofico ossia prettamente naturalistico, come si è tentato di fare da recenti scrittori, che non si sa perchè richiedono, oltre la scienza della natura, una filosofia della natura, quando non intendono poi abbandonare il metodo naturalistico, che non potrà dare mai altro che una scienza della natura. Per giungere alla persuasione della conoscibilità della natura bisogna liberarsi così del simbolismo concettuale come del positivismo; e cioè della « filosofia della natura » in entrambi questi significati; e riconoscere poi che non v'è luogo per un terzo legittimo, perchè il problema, dal quale la filosofia della natura è sorto, manca di consistenza. Sarebbe, infatti, mai sorto se non ci trovassimo innanzi i concetti di natura esterna, di forze fisiche, di elementi chimici, di enti inorganici e organici, di minerali, vegetali e animali, e via discorrendo, e se non ci sforzassimo d'intenderli razionalmente? Ora se si dimostra che codesti concetti non possono e non debbono essere intesi razionalmente, perchè non sono veri e proprii concetti, il problema del costruire una filosofia della natura cade.

E questa dimostrazione non è qui da ripetere, bastando ricordare che per essa molto materiale adunò lo stesso Hegel, nella sua critica dei procedimenti delle scienze. Senonchè egli non trasse da ciò la conseguenza della incorreggibilità radicale di quei concetti ai fini della filosofia; o meglio, giunse a questa conseguenza per un caso solo, per quello dei concetti matematici, negando a ragione una elaborazione filosofica delle matematiche, una dialettica dell'aritmetica o della geometria: il che fu da me notato come una felice contraddizione e una prova che l'Hegel aveva pure scorta la via giusta, benchè si rifiutasse a percorrerla fino in fondo. E non mi sembra persuasiva la risposta che mi si fa su questo punto da un mio critico: essere giustificata l'eccezione della matematica, perchè « spazio e tempo come il primo grado della filosofia della natura, sono di certo in sè dialettici, ma non palesano ancora nessuna dialettica esplicita, e perciò anche non possono essere svolti dialetticamente secondo il loro contenuto » (3). Comunque, per tutto il resto, quantunque l'Hegel

(1) Op. cit., § 246 Zus.

(2) Op. cit., § 247 Zus.

(3) EBBINGHAUS, op. cit., p. 77 n. Invece un altro recente scrittore, il ROQUES, *Hegel* (Paris, 1912), — che pure in genere non fa troppo buon viso alle mie critiche della filosofia hegeliana, — conviene (p. 203) che: « les sévères critiques, adressées à Hegel quant à cette application de la dialectique aux réalités empiriques et extralogiques, semblent souvent méritées. Hegel, qui déclare abandonner à la

s'avvedesse del carattere di « finzioni intellettuali », spettante ai concetti della fisica e delle scienze naturali, e quantunque non ignorasse che fisici e naturalisti li confessavano sovente per tali (1), stimò che bisognava mutarli da finzioni in realtà, da astrazioni in concretezze, ed elevare i risultati della fisica e delle scienze naturali a filosofia della natura: come se ciò fosse possibile senza distruggere quei risultati stessi, e come se si potesse perfezionare con un nuovo metodo quello che è stato prodotto da un metodo affatto diverso!

Anche qui mi è stato risposto che la mia accusa d'ibridismo di metodo non colpisce l'Hegel, giacchè il rapporto che egli stabiliva tra fisica e filosofia della natura era personale e non reale, psicologico e non logico, e non aveva altro significato che di porre in rilievo l'importanza della informazione fisica pel filosofo della natura (2). Ai parecchi luoghi dell'Hegel, da me già citati in proposito, sarebbe facile aggiungerne altri ancora: basti per tutti questo, tolto dall'introduzione alle lezioni sulla filosofia della natura: « La filosofia della natura prende la materia, che la fisica le prepara con l'esperienza, al punto fin dove la fisica l'ha condotta, e la elabora senza porre a fondamento l'esperienza come ultima garanzia. La fisica deve per tal modo aiutare (*in die Hände arbeiten*) la filosofia, affinchè questa traduca nel concetto l'universale intellettuale, che le è stato consegnato, col mostrare in qual modo esso proceda dal concetto come un tutto in sè stesso necessario » (3). Ma non è il caso nè di moltiplicare citazioni, e neppure di osservare che la mia interpretazione è conforme alla logica hegeliana, la quale fa precedere al *Verstand*, che pone le antitesi, la *Vernunft*, che le concilia. C'è di meglio: quali che fossero le dichiarazioni metodologiche, l'Hegel s'attenne nel fatto (e del fatto della costruzione della sua *Filosofia della natura* qui si discorre) a quell'ibridismo di metodi. Da quale filosofia (pura, concreta filosofia), o, che è lo stesso, da quale esperienza (pura, concreta esperienza) egli poteva apprendere, p. e., le astrazioni di luce, di suono o di calore, di stelle fisse e di pianeti, di acqua e di aria, e tutte le altre, che sono soggetto della sua costruzione? E che cosa è la sua *Filosofia della natura* se non un dialettizzamento, accompagnato da osservazioni critiche, dei compendii di matematica, meccanica, fisica, chimica, mineralogia, geologia, biologia, botanica e zoologia della scienza del suo tempo? Se l'Hegel avesse voluto attenersi davvero al metodo speculativo e svolgere la ne-

géométrie l'étude des figures particulières de l'étendue, aurait pu, semble-t-il, faire une concession analogue aux autres sciences ».

(1) Cfr. per es. il *Zus.* al § 246, e anche la prefazione del Michelet, p. x, dove si legge la risposta che facevano i fisici del tempo alle critiche dell'Hegel: che cioè egli combattesse contro i mulini a vento.

(2) EBRINGHAUS, op. cit., pp. 76-80.

(3) Op. cit., § 246 *Zus.*

cessità del concetto, non avrebbe dovuto imbarazzarsi coi risultati delle scienze naturali, nè perdersi nella sterile fatica di far coincidere i due metodi: cosa che non gli riuscì neppure con l'uso illegittimo di simboli concettuali, tanto che dovè disperare dell'impresa (1).

Che poi l'Hegel intendesse la filosofia della natura nel senso di una sintesi a priori, nella quale l'esperienza e il concetto sono entrambi indispensabili — come afferma il mio valoroso contraddittore, — è cosa che per parte mia sarei disposto ad ammettere, ma non già come un metodo professato dall'Hegel o da lui consapevolmente attuato, sibbene come una esigenza del suo pensiero, che non trovò la sua chiara espressione. Due modi (egli diceva) si hanno per liberarsi dalle astrazioni della Fisica: primo, l'intuizione ingenua, e, secondo e più elevato, il concetto (2). Ma egli sottopose al concetto delle grucce, invece di lasciarlo camminare con le proprie gambe. Il mio contraddittore reca come esempio della conoscenza filosofica della natura, alla quale l'Hegel aspirava, la legge di Keplero, da lui ammirata perchè non era una vuota generalità, ma rappresentava immediatamente il fatto individuale. Ma come potrebbe essere filosofico un pensiero, che ha, e deve serbare, la forma di legge, ossia di astrazione? Tutt'al più, qui l'Hegel si mette in compagnia di quei fisici e naturalisti, che combattono l'uso eccessivo delle matematiche e le inutili ipotesi e complicazioni, e preferiscono ai concetti più astratti i meno astratti. E questa compagnia poteva essere assai buona, ed Hegel avere ragione; ma come fisico di buon senso, e non come filosofo.

Per avere ragione come filosofo egli doveva abbandonare affatto le astrazioni della fisica e delle scienze naturali; e, cioè, dichiarare la natura (la natura dei naturalisti) irrealè. Anche a ciò si trovano avviamenti nell'opera sua; e più volte egli disse che, se le cose della natura esterna fossero salde e indipendenti, noi morremmo di fame spiritualmente e materialmente; o, ripetendo un motto di spirito da lui ben trovato e del quale

(1) Il MICHELET, nella prefazione alla *Filosofia della natura*, scrive: « La filosofia propriamente non deduce in modo immediato le forme della natura come tali, ma solo alcune determinazioni di pensiero pertinenti alla natura, per le quali ricerca poi nella cerchia dei fenomeni naturali le intuizioni corrispondenti . . . Se per un'idea dedotta a priori non si trova intuizione corrispondente, sono aperte due vie: o in certo modo di supporre al posto vuoto un fenomeno non ancora scoperto dall'empiria (espediente sempre pericoloso, del quale l'Oken si valse spesso), ovvero di gettare ancora una volta il pensiero nel crogiuolo della dialettica . . . perchè il soggetto filosofante potrebbe essersi fatto colpevole, con l'intrudere la sua individualità, di un errore di operazione, invece di andare in cerca, per via diretta, dell'universale pensiero creatore, che riposa inconsapevole nel petto di ciascuno » (pp. xiv-xv). Non si potrebbe più ingenuamente raccomandare il lavoro di « suggestione » per far coincidere i risultati dei due metodi divergenti o disparati!

(2) Op. cit., § 246 Zus.

assai si compiaceva, che meno stupidi dei metafisici credenti all'esistenza solida delle cose esterne sono gli animali, perchè non ci credono, vanno diritti alle cose, le afferrano, le consumano e le fenomenizzano (1). E, se la natura è irreale, che cosa è reale? quale è la base reale, sulla quale sorge l'illusione di quella irrealtà? La storia: la storia, per l'appunto, che è esperienza ed è filosofia, la storia nella quale si attua davvero la sintesi a priori del soggetto e del predicato, dell'intuizione e del concetto. E dov'è, nella storia, la distinzione tra spirituale e materiale, tra interno ed esterno? dove l'equivalenza di causa ed effetto? dove l'uniformità delle leggi? dove le forze, gli elementi e le altre astrazioni? Non in quella che si chiama « storia della vita umana », e neppure in quella che si chiama « storia della natura »: nè nel sorgere della democrazia ateniese o della potenza mondiale romana, nè nel nascere di un fiore o nel formarsi dei continenti e dei mari. Si possono, senza dubbio, escogitare leggi sociologiche delle società umane, come leggi fisiche per il mondo naturale; ma la fisica, come la sociologia, non è filosofia e non è storia, appunto perchè non è concreta e reale.

Questo storicizzamento della natura ha suscitato obiezioni, come concezione antropomorfa; ma s'intende bene che la storia della natura non è da concepire antropomorficamente, come in una favola esopica. La quale avvertenza contro l'antropomorfismo, anzichè contrastare alla concezione storica, non dà poi altro che l'estensione di un noto canone storico, il quale vieta di pensare un fatto sul modello di un altro fatto. Al modo stesso che è vietato di camuffare gli ateniesi da berlinesi o i cristiani primitivi da cattolici della controriforma, o Talete da Galileo e Omero da Tasso, è vietato di pensare la vita di un organismo come quella di una città, con case, strade, teatri, chiese, tram e telefoni. Tutto vive, niente v'ha di materiale e di meccanico; ma le forme della vita sono infinite, e bisogna pensarle caso per caso, direttamente, senz'alterarle con l'astrazione. Non sempre si riuscirà nei casi singoli a intenderle? E che cosa importa? Anche la psicologia di molti uomini, coi quali pur conviviamo, ci riesce talvolta di difficile o impossibile intelligenza; e talvolta, anzichè affliggerci di questa impossibilità, scrolliamo le spalle, rinunciando a una cognizione di cui possiamo far di meno. Gli animali s'intendono tra loro certamente assai meglio di quanto un uomo intenda un animale; ma a noi basta degli animali una sommaria cognizione, perchè non dobbiamo compenetrarci del loro spirito (come se fosse quello di Dante!), ma dobbiamo dominarli più o meno brutalmente pel nostro uso. È vecchia osservazione (fatta anche dall'Hegel) che l'uomo abbandoni, nel corso del suo sviluppo, certe possibilità di conoscenza, come un inutile fardello e un ingombro: salvo a riacquistarle in casi di malattie o di discesa psichica, donde le grandi meraviglie che destano negli sciocchi i fenomeni del-

(1) Per es., op. cit., § 246: cfr. *Logica*, § 131 Zus.

l'ipnotismo e del telepatismo. Quante cose nella natura non si capiscono perchè non meritano di essere capite; che, se la cosa giovasse, si finirebbe con l'acquistare la correlativa capacità.

Un'altra obiezione suscita questo concetto filosofico della natura come storia; vale a dire, che con esso si fa poco avanzamento, perchè non si ottiene nessuna legge, nessun baconiano *imperium* sulla natura. Ma nè leggi nè imperii si ottenevano neppure dalla filosofia della natura che abbiamo detta di simbolismo spirituale o logico (tipo schellinghiano-hegeliano), e neppure da quella positivistica o di simbolismo meccanico: le quali dappiù turbavano le menti con immaginazioni, falsi pensieri, audacie e sfiducie parimenti ingiustificate. La negazione della natura dei naturalisti, e l'affermazione della realtà come storia, dissipano questo turbamento e fanno la luce mentale. Quanto alle leggi, alle misure e alle astrazioni, che facilitano l'*imperium* sulla natura, nessuno pensa di abolirle. A esse lavorano, come hanno sempre lavorato, le scienze.

L'autonomia delle scienze, che qui si proclama, e la loro legittima persistenza accanto, o meglio, oltre la filosofia, come era stata prima fraintesa nel senso di un dualismo che si avesse intenzione di stabilire tra spirito e natura (il primo conoscibile dalla filosofia, il secondo dalle scienze), così viene anche fraintesa, in secondo luogo, come un'interruzione del circolo spirituale, come un'asserzione della vita separata della filosofia e delle scienze, l'una e le altre tra loro indifferenti. Ma, quando si parla dell'autonomia delle scienze, non si vuole affermare altro se non che le scienze rappresentano il momento dell'astrazione, superabile logicamente, ma praticamente necessario allo spirito umano, e perciò eternamente ritornante. Una fisica o una scienza naturale senza astrazioni è tanto inconcepibile quanto una matematica senz'astrazioni: la filosofia non può correggere ciò che *corrigere est nefas*. Ma il procedere astrattivo, quantunque non modificabile filosoficamente, è condizionato dalla filosofia; e sono i pensieri che determinano l'uno o l'altro indirizzo in cui debbono eseguirsi le astrazioni. In questo senso, la filosofia è veramente regina delle scienze: ossia non ne sopprime la peculiare attività, ma ne governa l'uso. Che cosa c'è di vero nelle esigenze dell'Hegel contro i fisici, che le classificazioni non debbono essere arbitrarie, ma debbono condursi secondo il concetto, e che sarebbe assurdo, p. e., porre come differenza tra l'uomo e l'animale il lobo dell'orecchio invece della ragione?(1). Non è certamente vero che si diano classificazioni arbitrarie e classificazioni logiche: tutte le classificazioni sono in qualche modo arbitrarie, e nessuna può essere mai logicamente giustificata o condannata: non si può escludere del tutto l'utilità di una classificazione degli uomini fatta secondo il colore della pelle o la foggia dei capelli o il lobo dell'orecchio: non è sostenibile la concezione hegeliana delle specie quasi idee

(1) Op. cit., § 246.

platoniche, delle quali si debba fare la dialettica. Ma è vero che lo spirito filosoficamente sviluppato rigetta o confina in un canto certe classificazioni che gli appaiono, e sono per lui in quel caso, superficiali, e ne richiede altre, che gli appaiono e sono per lui più profonde. A una filosofia più sviluppata corrisponde una scienza più sviluppata: l'una non è l'altra, ma l'una varia o cresce in funzione dell'altra (1).

Se tutto ciò è vero, la filosofia, la storia e le scienze formano una così stretta e salda catena che è impossibile quanto superfluo, inserire in essa l'anello di una « filosofia della natura ». Questa potrà restare come un semplice titolo di uso didascalico, a designare, per esempio, la gnoseologia delle scienze naturali, o la polemica contro le fisime metafisiche dei fisici, o una concezione generale della realtà (denominata « natura », come altri la denomina « storia »), e perfino, se così piace, un prospetto dei risultati principali delle scienze: di che non disputo. O, veramente, dovrei disputarne per contrastare ancora una volta al pregiudizio, onde, dimostrata la fallacia del concetto di una « Filosofia della natura », si stima lecito buttar via il libro, al quale l'Hegel diede quel titolo e che riempi di pochi simbolismi logici e di moltissime cose eccellenti, incapace, da quell'ingegno potente ch'egli era, di respirare a lungo tra vuote formole. Il Wallace, cedendo al pregiudizio comune, ha perfino soppresso la *Filosofia della natura* nella sua versione inglese dell'*Enciclopedia*, perchè non più rispondente (egli dice) al livello odierno delle scienze naturali! Ma uno dei vantaggi che procura il rigetto della Filosofia della natura è di far tornare con mente preparata e con animo ben disposto, cioè spregiudicatamente, alla lettura e allo studio della *Filosofia della natura* dell'Hegel.

B. C.

II.

PER IL PROGRESSO DELLE SCIENZE.

« *Interim nemo expectet magnum progressum in scientiis (praesertim in parte earum operativa) nisi philosophia naturalis ad scientias particulares producta fuerit, et scientiae particulares rursus ad naturalem philosophiam reductae....* » [*Novum Organum*, I, 80].

(1) Non posso perciò accettare senza riserve l'opposizione che stabilisce il BERTHELOT tra l'adoperamento romantico e quello scientifico dell'Hegel (*Un romantisme utilitaire*, Paris, Alcan, 1911, p. 128), o, in ogni caso, la mia aggregazione al primo indirizzo; quasi che la negazione del naturalismo, che persiste nell'Hegel sotto forma di una filosofia della natura, sia negazione dell'intelligibilità della natura o proclamazione della vanità della scienza: cose lontane entrambe dal mio pensiero.