

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.

Che nella filosofia vada ricercato il progresso delle scienze, e che le scienze debbano perciò sempre ritornare alla filosofia, è forse il concetto più profondo che abbia espresso Bacone. Partire dalla filosofia, dall'universale per produrre, per intendere, per creare il particolare, ma poi ancora tornare alla filosofia, tornare all'universale, chiudere il circolo per rientrare nella realtà rinnovati. Universale, particolare, nuovo universale, nuovo particolare (1). Circolo eterno: ma eterno e sempre nuovo. Come fermarsi e porre che solo un certo universale (cioè una certa concezione filosofica) sia capace di darci la scienza del particolare e fuori di quella non debba esserci salvezza? Certo ogni pensiero scientifico, secondo la natura del pensiero, tende ad affermarsi come il solo, come la verità assoluta, eterna. E va bene. Ma non per ciò dovrà arrivare a disconoscere la propria origine, a disconoscere i propri genitori, a negare l'importanza del movimento da cui è venuto fuori. Ora studiare la propria storicità, la propria formazione, è studiare anche la propria mortalità: riconoscere cioè di essere un momento d'un processo eterno; eterno il processo, ma non il momento; è riconoscere che come temporali dovremo passare, sebbene come eterni, nel processo, dovremo vivere eternamente. E cioè se la filosofia, come voleva Spinoza, deve riguardare la realtà *sub specie aeternitatis*, deve anche riguardarla *sub specie temporis*; se l'universale non è semplicemente come tale, se la realtà è sillogismo, se Dio deve farsi creatura per essere veramente Dio.

Ora la realtà guardata nel suo doppio aspetto (d'una eternità che si realizza come tempo e del tempo che si realizza come eternità, cioè negazione della temporalità stessa) ci mostra un duplice processo: uno che è quello dell'identità (l'annullarsi della temporalità dei momenti e perciò della loro reciproca esteriorità nell'attualità che li pone come momenti); l'altro quello della pura differenza.

*Sub specie aeternitatis* la realtà ci si presenta come identità e solo come tale fu vista finché il processo della filosofia fu quello di determinare la verità come Dio senza il mondo (Eleati, Platone, Spinoza); *sub specie temporis* la realtà ci si mostra come semplice mondo, semplice particolare, mondo senza Dio (atomismo, naturalismo, scetticismo, criticismo); ma *sub specie aeternitatis* ancora, ma d'una eternità concreta, noi troviamo una realtà che è Dio e il mondo, identità e differenza, processo.

Guardato solo *sub specie aeternitatis*, il mondo dello spirito è atto eterno: concretezza assoluta, filosofia; le posizioni della triade hegeliana svaniscono. L'arte è filosofia, essa stessa è atto spirituale in cui sono dati in tutta la loro concretezza soggetto ed oggetto; la religione è filosofia

---

(1) Per particolare intendo ciò che è in sé senza essere per sé: il dato, la soluzione, in generale il pensato (compreso quindi il cosiddetto generale); per universale ciò che è in sé e per sé, il porre, il fare, il pensare in genere. È chiaro che nessun pensato, poichè è solo per il pensare, può porsi come universale.

perchè lo spirito non si annulla nell'oggetto ma pone quest'annullamento, è perciò anche in questo momento oggetto e soggetto, concretezza. Lo spirito dà realtà assoluta a tutte le sue posizioni col suo porle. In tal modo le scienze stesse, in quanto l'atto concreto dello scienziato che costruisce la scienza, sono filosofia.

Ma poichè noi non possiamo fermarci a questa identità, poichè questa identità finirebbe col diventar vuota e noi dovremmo limitarci a dire solamente: tutto è filosofia; noi dobbiamo far nascere in questa identità le differenze, far creare dalla eternità quella temporalità, ch'essa poi annulla.

Entrati nella temporalità noi scopriamo che la scienza si contrappone alla filosofia, si dà come qualche cosa di diverso da essa.

Se noi ci fermiamo a questo semplice momento della temporalità, noi le vedremo irrimediabilmente scisse; diremo che la scienza è la particolarità irriducibile, è il naturalismo, è il meccanismo; e ci parrà impossibile una conciliazione con la filosofia idealistica quale viene ricreata nel mondo kantiano. Ma fermarci a questo momento è impossibile, perchè sarebbe un riconoscere l'impotenza di questa filosofia di fronte al naturalismo e riconoscere che poichè ci sono due scienze, e scienza è realtà, ci sono due realtà, e tutte due con uguale diritto alla vita, se il pensiero dello scienziato è irriducibile a quello del filosofo. Ma se noi consideriamo che questo momento, cosiddetto scientifico e contrapposto alla filosofia, è stato un momento della filosofia stessa, senza del quale non si potrebbe giungere alla filosofia kantiana, allora noi comprenderemo che questo ritorno della scienza alla filosofia, questo riimmersedarsi, da cui la scienza deve uscire più capace e feconda, è una necessità del pensiero, che senza dubbio sarà assoluta.

Altrimenti ipostatizzeremo un momento dello spirito, ed invece di farne un grado del suo sviluppo ne faremo qualche cosa che sta, e si contrappone al suo ultimo momento.

Ora mentre bisogna per quella legge della concretezza continua dello spirito riconoscere la realtà di tutti i momenti ch'egli ha storicamente posti; bisogna d'altro canto affermare che questi momenti non sono contenuti nell'ultimo come parti o componenti di esso, perchè in tal caso si annullerebbe il processo dialettico, ma sono in esso risolti.

Quegli hegeliani che dicono che solo il momento più alto dello sviluppo, la più alta delle categorie, è concreta (e le altre riducono ad elementi che sorgono dall'analisi dell'ultimo momento e sono semplicemente in astratto), senza volerlo, annullano tutto il movimento della Dialettica, riducono lo spirito assoluto di Hegel al Dio di Aristotele, ed invece di considerare Hegel come l'inveramento di quel momento aristotelico, per cui si ascende dalla natura a Dio, lo considerano come inveramento di quel momento platonico, in cui si discende da Dio al mondo.... che non è mondo.

Ora certamente in ogni momento c'è lo spirito assoluto, ma non

come tale, sibbene come quel momento; Hegel va interpretato con Kant e cioè l'essere di Hegel è già pensiero, l'essere e il non essere non sono l'essere degli Eleati e il non essere di Gorgia, ma sono quali possono essere dopo Kant e Cartesio: il pensiero come essere, il pensiero come non essere; ma appunto perchè pensiero e pensato si identificano, il pensiero in quanto essere non è lo spirito assoluto in quanto pensiero come autocoscienza. Nel campo della Fenomenologia il senso è già lo spirito (contrapposizione posta e negata, dualità unificata di oggetto e soggetto), ma come senso. Quindi sviluppo e non trasformazione. Ma sviluppo. Altrimenti si dovrebbe asserire che il senso risulta dall'analisi della Ragione assoluta, come un suo componente, e noi avremmo annullato non solo lo sviluppo dello spirito, ma anche la storia della Filosofia, perchè dovremmo considerare Parmenide e Gorgia come elementi analitici dello spirito di Aristotele e via di seguito, e mai come realtà eterna nel processo. Essi sono momenti dello spirito assoluto, e, poichè questo è come Io particolare, sono momenti del mio spirito quando io, ricostruendo la storia della Filosofia, vivo la vita dello spirito assoluto nel suo sviluppo; ma come momenti di questa vita sono assolutamente e non astrattamente.

Così la scienza non può essere considerata come un momento astratto dello spirito assoluto, ma va considerata come concreta in due sensi: concreta in sè, in quanto atto spirituale dello scienziato (*experiri*); concreta in quanto un momento storico della filosofia che deve rientrare nella filosofia, per tornare ad uscirne in quel processo continuo per cui il pensiero si fa pensato, natura, e quindi non è più inteso con la legge del momento attuale della filosofia: la legge che crea; ma con un ordinamento suo proprio, che in certo modo si ribella alla legge nuova della filosofia, del pensiero cioè che ha raggiunto un nuovo grado.

Io spero di potere brevemente dimostrare nella storia questo processo, di poterlo cioè dimostrare secondo una filosofia concreta per la quale il processo dialettico, il processo storico assoluto, e il processo fenomenologico dello spirito debbono coincidere.

La prima filosofia greca, che rappresenta il momento iniziale della fenomenologia del nostro spirito europeo, fu la filosofia della pura qualità. Il suo mondo fu il mondo del divenire come immediato divenire qualitativo, sensibile. Col sorgere dell'Eleatismo viene negato il puro divenire qualitativo, la sua realtà: l'essere si pone come negazione d'ogni cambiamento, d'ogni qualità. Di fronte a questa posizione spirituale nuova, la filosofia precedente fa una conversione e, per la prima volta, noi vediamo una certa filosofia porsi come scienza contrapposta alla filosofia. Parmenide ha una scienza e una *δόξα*. La scienza dà l'Essere, puro essere negativo, *ἄπορον*; la *δόξα* conserva il mondo precedente come, fuori della filosofia, ma in sè conoscibile, sebbene in un grado minore.

Sviluppate questa posizione: O la *δόξα* (= scienza) di Parmenide muore, o pure piglia il sopravvento e si afferma essa stessa come filosofia.

Apparentemente muore. Invece si afferma, come scienza = filosofia, in Democrito, il terzo momento. Primo momento: puro divenire qualitativo, sviluppato fino alla determinazione che l'essere non è. Secondo momento: puro essere, sviluppato fino alla negazione d'ogni divenire, alla negazione della qualità, acosmismo. Terzo momento: divenire quantitativo, negazione del puro essere acosmico, la realtà come essere e non essere (pieno e vuoto), l'essere è e non è. Poichè questo momento risolve il primo e il secondo senza tornare al primo (l'essere come tale è ἀποιον, pura quantità) e senza restare al secondo (il mondo diviene, nasce), non c'è luogo al sorgere del dualismo: la filosofia è filosofia dell'essere e del divenire: scienza e filosofia o, per il linguaggio d'allora, δόξα ed ἐπιστήμη ad un tempo.

Ma Platone crea un nuovo essere, l'essere come determinazione immediata di pensiero, idea. L'idea è immobile, non diviene. Essa non risolve in sé quel mondo del divenire che viene sviluppato nella filosofia democritea. Quindi il risorgere del dualismo: filosofia da una parte, δόξα dall'altra. La filosofia guarda alle idee (natura ideale come essere), la δόξα guarda il divenire quantitativo: Platone conserva Democrito, come un momento inferiore sì, ma necessario alla sua filosofia che non può risolvere quel mondo democriteo.

Aristotele crea un nuovo divenire, divenire reale della natura individuata dalla forma e dalla materia, quindi assorbe il divenire democriteo e l'essere platonico, la sua filosofia è la filosofia dell'essere in quanto è, cioè in quanto esiste, e l'essere esiste come οὐσία, individuazione della forma nella materia, passaggio dalla potenza (materia) all'atto; il movimento (quel movimento di cui si sviluppa la teoria nei libri fisici) è « l'attuazione della potenza come tale » e cioè rientra nel sistema assoluto della filosofia e non c'è più distinzione di scienza e filosofia.

Il risorgere della distinzione nel Medio Evo e nel Rinascimento (profilitosi ora come contrapposizione della fisica aristotelica alla astronomia, sola scienza autonoma il cui fine sarebbe stato di σώζειν τὰ φαινόμενα; ora come contrapposizione della nuova scienza materialistica dell'anima alla religione) ha la sua ragion d'essere o nella impotenza della nuova scienza a risolvere tutto il contenuto della vecchia filosofia, o dalla coscienza, nella nuova filosofia naturalistica, di problemi che trascendono il suo metodo, cioè la sua concezione del mondo.

Ma quando Copernico pensò il nuovo sistema del mondo, partendo dal desiderio di « salvare le apparenze », e trovò che il calcolo concordava perfettamente con i fenomeni da lui osservati, non credè più di rispondere alla domanda platonica: « quali generi di movimenti regolari bisognasse assegnare agli astri per salvare le apparenze », ma pensò di avere scoperto il vero sistema del mondo. Così Galileo, professando una apparente incertezza di prudenza per l'opposizione dell'inquisizione romana, ebbe fede nella verità filosofica della sua costruzione. Né Cartesio e tutto il cartesianismo fisico pensò mai d'esser uscito dalla filosofia; c'è la con-

vinzione in esso di costruire secondo le categorie della nuova filosofia. Così nel newtonismo.

La filosofia critica di Kant rompe questi legami tra scienza e filosofia. Ma di fatto Kant parte da quelle che sono le categorie scientifiche del suo tempo. Nella Tavola delle categorie non ne trovate una sola che sia tale da farci intendere il processo storico, ad esempio. Come l'estetica trascendentale si riferisce alle matematiche, così l'analitica si riferisce alla fisica, e tolta una sola categoria della modalità (la necessità, messa insieme, del resto, a due categorie che non sono tali: possibilità ed esistenza), se noi volessimo intendere la possibilità della *Critica della R. P.* con le categorie kantiane non lo potremmo; e quando Kant prende a considerare l'oggetto assoluto, il mondo, Dio, con le sue categorie, si impiglia nelle contraddizioni per cui l'oggetto assoluto viene negato come tale: onde il pensiero resta l'unità e l'unificazione solo astratta.

S'intende come le scienze si distacchino da questa posizione e, restando ferme al loro realismo, il cui difetto è semplicemente d'essere ingenuo, ma che criticato rappresenta una posizione più elevata del kantismo, tendano ad affermarsi esse sole come positive e quindi esse sole come reali.

Ma c'è una critica delle scienze stesse, di cui le scienze non si sono accorte, e questa è la filosofia hegeliana. La logica di Hegel è, come la critica kantiana, una costruzione trascendentale in cui viene risolto nell'elemento eterno (storia) l'elemento temporale, con ciò che dall'elemento eterno si fa procedere il temporale. Se nel corso del procedimento Hegel abbia errato, non importa: quello che è fecondo è sempre il principio; nessun pensatore è stato mai e potrà mai esser preso per la sua costruzione, ma ciascuno per il suo principio.

Ora, sebbene la filosofia della natura di Hegel sia la più infelice costruzione del grande pensatore, pure essa va considerata con maggior rispetto. Prima di tutto bisogna intendere che la natura, non è la natura, ma è la scienza della natura: poichè se il primo momento hegeliano, quello della logica, presuppone già Kant ed è quindi un momento del pensiero, che si pone prima come essere, poi come essenza, infine come concetto ponente se stesso e l'essere e l'essenza, così il secondo momento è pure momento di pensiero, che fuor di sè si afferma come pensato cioè natura, e non perciò nega la sua natura di pensiero.

Ora a volere considerare la filosofia della natura come momento negativo, ed Hegel ci autorizza a ciò dicendo che dei tre momenti quelli che sono reali sono il primo e il terzo ed il secondo momento va considerato come un momento astratto la cui realtà è nel terzo (ed infatti, se guardiamo ad esempio nella prima sezione, il non-essere è un secondo momento in quanto astrattamente staccato dall'essere che contiene in sè, ma considerato in questo suo rapporto è pienamente il momento del divenire), dico, dunque, a non voler considerare la filosofia della natura; la logica di Hegel per la sua ricchezza va considerata come quella capace

di dare il maggiore incremento alle scienze, che, tornando alla filosofia, ne uscirebbero rinsanguate.

A parte lo sviluppo dato alla storia, chè i grandi storici e della filosofia, e del diritto (specie del diritto romano) e politici del sec. XIX sono usciti dall'hegelismo, come è comune consenso; la logica hegeliana è di fatto la logica nuova delle scienze: e queste ad acquistarne coscienza si libererebbero da quel residuo di meccanismo che tende a soffocarle.

Che le scienze credano d'applicare ancora il principio di identità, è una ingenuità di cui Hegel già rideva, poichè ogni proposizione scientifica è l'affermazione del principio contrario, del concetto del divenire. E così avviene presso a poco d'ogni altro principio della vecchia logica. Quando si dice che tra due contrarii non c'è termine medio, si dimentica che tra  $-a$  e  $+a$  si pone lo zero; si dimentica che la scienza non procede se non provvisoriamente nelle sue classificazioni, ponendo un termine negativo di fronte al positivo per poi trasformarlo sempre in uno positivo, che sarebbe il terzo del caso. Quando si parla di concezione quantitativa della natura, si dimentica che nessuna quantità è senza unità e che l'unità che si piglia non è più la quantità pura ma è la misura, quindi il quanto-qualitativo, e perciò quell'essenza di cui si ha paura, perchè si vede ancora al modo scolastico-medioevale. Quando si pretende di tenersi al campo puramente meccanico del principio di causalità, si dimentica che, affermando che non c'è azione senza reazione, la causalità se n'è bella e ita e siamo di fronte alla categoria di reciprocità, e affermando che la causa è causa nell'effetto, si trapassa alla sostanza.

Ora, come è possibile costruire la scienza con alcuni principii ed essere invece convinti di costruirla con altri? Di fatto noi ci troviamo dinanzi a quell'inganno che Vico diceva la Provvidenza immanente tesse alla coscienza individuale. L'individuo diventa esso lo strumento di quella Provvidenza, invece d'esserne la realizzazione. E così la scienza non è libera, perchè non acquista coscienza della universalità immanente al suo particolarizzarsi e quindi resta il particolare, laddove tornando all'universale, cioè acquistando coscienza di ciò che in essa è, e vive, acquisterebbe la sua libertà: il che empiricamente si risolverebbe in ciò: che lo scienziato non penserebbe più d'averne di fronte una filosofia, e di doversene liberare costruendo una filosofia sua pel semplice gusto di contrapporla a quella, facendo degli esperimenti infelici, per non dire ridicoli, quali il positivismo del XIX secolo; ma scienziati e filosofi lavorerebbero nello spirito comune con profonda coscienza della loro libertà.

Io credo che sia questa sola la via per superare quella crisi fastidiosa delle scienze che ci ha dato la teoria del Mach e del Duhem, e dei pragmatisti, che pretendono di fare un eunuco del sapere scientifico, negandogli ogni valore conoscitivo.

Che scienza si potrà mai produrre quando si pensi di lavorare ad un'opera vana, che vorrebbe esser conoscenza ed è non-conoscenza? In

fondo, col Duhem si torna al *σώζειν τὰ φαινόμενα*. Ora questo può avere un significato nella filosofia platonica. Ma quando la filosofia con Hegel ha risolto del tutto, dopo ventidue secoli, il platonismo, ed ha dimostrato la necessità del mondo fenomenico; è inutile voler ancora salvare ciò che si è salvato da sé, dimostrando, prima, l'esigenza d'averne in sé il soggetto, e poi, l'esigenza d'essere per sé nel soggetto, di cui non si poteva negare, con Cartesio, la realtà assoluta. Occorre mettersi a lavorare per la nuova via, con la nuova coscienza, perchè si abbia un vero progresso.

In fondo quest'identità delle scienze e della filosofia è stato il punto di mira della costruzione hegeliana: e tutta la filosofia del XIX secolo è stata un semi-hegelismo, come semi-socratici erano stati i primi scolari di Socrate. Hegel è stato inteso a metà, e chi ne ha preso il ridondare vuoto della forma, chi ne ha preso il senso concreto della storia, chi la determinazione assoluta dei concetti, chi il senso della concretezza reale del fenomeno naturale. Il positivismo stesso in fondo ha scimmiottato nel Comte dei tre periodi, o nel fenomenismo positivista, quel pochino di Hegel che gli pareva di capire. Ed affermando il « fatto », in fondo, non faceva che affermare, contro il soggettivismo vuoto alla berkeleyana, o astratto alla kantiana, l'esigenza della realtà del mondo fenomenico, che da nessuno era stata affermata così profondamente come da Hegel; il quale, superando con uno sforzo titanico il kantismo, aveva affermato, con la mirabile critica del noumeno, la realtà assoluta di quel mondo trascendentale, che Kant aveva creato, ma aveva poi considerato come vano.

Nessun filosofo meno di Hegel si presta a quell'interpretazione soggettivistica che corre sulle bocche dei nostri scienziati, facili critici ma cattivi intenditori; perchè nessuno ha mai affermato con tanta necessità di prove la realtà dell'idea, di cui il momento oggettivo è un momento necessario ed al di sopra del soggettivo formale.

Nel concetto che la realtà sia il circolo del sillogismo Hegel ha chiaramente espresso, da un punto di vista più profondo, il concetto baconiano del ritorno delle scienze alla filosofia. Ed è chiaro che, se alle scienze occorre un ritorno alla filosofia perchè possano progredire come tali (e non come applicazioni d'un utile più o meno immediato, chè tale non è certamente il loro ufficio), possano progredire cioè *intensive* e non *extensive*, anche al progresso della filosofia come ricerca del trascendentale della realtà fenomenica è necessario il progresso delle scienze. Di fronte al decadere di esse la filosofia ha dovuto ripudiarle come figliuole spurie; ma, quando in esse la filosofia dovesse ritrovare quel senso della storicità del reale che è ormai il suo punto imprescindibile di partenza, la filosofia dovrebbe raccoglierle nel suo seno, chiudendo quel circolo, che è il ritorno della temporalità nell'eternità perchè si crei una nuova temporalità.

V. FAZIO-ALLMAYER.