

## NOTE

### SULLA PIÙ RECENTE FILOSOFIA EUROPEA

---

#### I.

##### ALEXANDER E IL REALISMO INGLESE.

Sedici anni fa, in un libro su *La filosofia contemporanea* (1), io cercai di tracciare un quadro delle principali correnti filosofiche che si eran venute delincando nel pensiero europeo durante la seconda metà del secolo scorso e il primo decennio del nostro. Poichè in questo frattempo la carta topografica dell'Europa intellettuale si è sensibilmente mutata, io mi propongo ora di aggiornare il mio quadro con una rassegna della produzione filosofica più recente. Ma, a differenza dal precedente lavoro, cercherò questa volta di trascurare quelle manifestazioni mentali che rientrano soltanto nei quadri professionali e accademici della filosofia, volendomi curare, piuttosto che della compiutezza del disegno, dell'effettivo interesse di qualche particolare.

La filosofia inglese è quella che, dal 1912 ad oggi, presenta un più radicale mutamento di fisionomia. Allora, l'indirizzo dominante era l'idealismo che, da Coleridge a Carlyle, a Stirling, a Green, a Mc Taggart, a Caird, a Bradley, aveva formato, attraverso tutto il secolo XIX, una solida e ininterrotta tradizione. Pur avendo le sue origini nel romanticismo tedesco, esso era riuscito ad acclimatarsi in Inghilterra ed a trarre dal proprio fondo accenti propri ed originali. E, come tutto ciò che ha una sua ragione essenziale di vita, esso aveva esercitato influssi durevoli anche sulle altre manifestazioni dell'attività spirituale: aveva permeato l'arte, la religione, la storia, e s'era anche imposto alla considerazione degli indirizzi men-

---

(1) Editto dal Laterza (1912), e poi ristampato nel 1920 con un'appendice sulla più recente filosofia italiana.

tali antagonistici: basti qui ricordare che l'empirista John Stuart Mill, in un momento decisivo del suo sviluppo mentale, aveva sentito il bisogno di rinfrescare, a quella fonte, l'arido benthamismo istillatogli dall'educazione paterna.

Che cosa resta oggi di quell'idealismo? I suoi più grandi corifei sono morti e non si osservano quasi più tracce del loro insegnamento. L'ultimo di essi, il Bradley, che aveva portato fin quasi all'esasperazione scettica i più sottili motivi dell'idealismo, è ancora ricordato e citato, ma non come un contemporaneo, bensì come un classico, di cui si studiano le dottrine quasi per dovere d'informazione professionale. Son passati i tempi in cui il James, studiando filosofia inglese, si tormentava per creare al suo empirismo una via di uscita dalle critiche idealistiche. «Anni fa — com'egli stesso ricordava più tardi, — quando le idee di Green avevano grande influenza, io fui molto turbato dalla sua critica del sensismo inglese. Uno dei suoi discepoli in particolare mi ripeteva sempre: sì, i termini del rapporto conoscitivo' possono essere sensibili in origine; ma le relazioni che altro mai sono se non atti puri dell'intelletto, che sopravvengono alle sensazioni dall'alto? Io ben ricordo l'improvviso senso di sollievo che provai un giorno a percepire che le relazioni spaziali sono omogenee coi termini che esse mediano » (1). Di questa (presunta) via di uscita hanno poi profittato i più recenti empiristi, senza più compiere lo sforzo del loro predecessore, ignari cioè quasi tutti (tranne forse l'Alexander) delle quistioni stesse poste dall'idealismo.

Della vivace schiera neo-hegeliana, in cui m'incontrai nel mio studio del 1912, non trovo oggi più nessuno che sia tuttora « alive »: uno scrittore, allora ancor giovane, in cui mi parve di vedere il possibile continuatore della tradizione idealistica inglese — il Baillie — lo ritrovo oggi, in piena decadenza, a professare che l'idealismo è stato incapace di sostenere la prova della guerra mondiale (?) e a vagheggiare una neutra psicologia del lavoro mentale, adattabile indifferentemente a tutti i sistemi filosofici (2). Nondimeno, io non saprei dire che l'idealismo sia tramontato in Inghilterra: se una tradizione si spegne, altre se ne vanno delineando, che non hanno dato ancora tutti i loro frutti. Basta, per convincersene, ricordare i grandi successi che riportano oggi in Inghilterra le dottrine del Bergson e del Croce. Ed anche ora, come già al tempo

(1) Cit. dall'ALEXANDER, in *Space, Time, Deity*, 1920, vol. I, p. 165.

(2) J. B. BAILLIE, *Studies in human nature*, 1921.

in cui fu trapiantato l'idealismo classico in Inghilterra, si comincia ad osservare un gradevole processo di acclimatamento, da cui vengono fuori organismi nuovi, con una fisionomia propria ed originale. Così nel Collingwood, la cui personalità mentale si è andata formando sotto l'influsso dell'idealismo italiano, ci è dato già di riconoscere una tempra di pensatore inglese, che ha rivissuto con esperienze proprie e nella propria tradizione intellettuale i motivi attinti dal Croce e dal Gentile (1).

Di questo scrittore parleremo in seguito. Ora, se vogliamo a prima vista cogliere i tratti dominanti del pensiero inglese contemporaneo, dobbiamo volgere lo sguardo ad un altro gruppo di pensatori, che formano la scuola del così detto realismo. Forse il nome di scuola, nel senso stretto della parola, è inadatto a caratterizzare i rapporti tra gli scrittori ai quali mi riferisco, tutti appartenenti a una stessa generazione, il cui consenso intorno a un certo nucleo di dottrine s'è venuto determinando per effetto di reciproche interdipendenze piuttosto che di dipendenze da scolaro a maestro; pure, se la parola scuola viene usata in senso più ampio, guardando al fatto dell'accordo invece che alla genesi di esso, il realismo inglese offre l'esempio più specchiato e raro di una scuola filosofica, dove i vari membri collaborano fraternamente l'uno con l'altro e non solo hanno tutti la stessa aria di famiglia, ma si può dir quasi che, a conoscerne uno, si conoscono tutti gli altri. Certamente, anche in questa famiglia vi sono naturali gerarchie. Nel gruppo dei realisti contemporanei, emergono due figure molto più riccamente dotate delle altre: l'Alexander e il Whitehead. Il primo è un ingegno lucido e organico, che ha saputo fondere insieme, in un ben contestato sistema, i vari motivi realistici già largamente diffusi nell'ambiente intellettuale inglese: la sua opera (2) arieggia nella propria struttura, e anche più nelle ambizioni, la *Critica* kantiana. Il Whitehead (3) è un matematico dotato di straordinario ingegno filosofico, che va svolgendo gradualmente

(1) R. G. COLLINGWOOD, *Religion and philosophy*, 1916; *Speculum mentis or the map of knowledge*, 1924; *Outlines of a philosophy of art*, 1925.

(2) G. ALEXANDER, *Space, time, and Deity (The Gifford lectures at Glasgow)*, 1916-1918, 2 vols., Macmillan, 1920.

(3) A. N. WHITEHEAD, *An enquiry concerning the principles of natural knowledge*, 1919 (1925<sup>2</sup>); *The concept of nature*, 1920 (1926<sup>2</sup>); *The principle of relativity with applications to physical science*, 1923; *Science and the modern world*, 1926 (1927<sup>2</sup>).

una dottrina della scienza e della natura, ricca di geniali intuizioni. A notevole distanza da questi due pensatori, v'è poi una costellazione di figure minori: lo Stout, il cui manuale di psicologia ha introdotto il realismo in tutte le scuole (1); il Moore (2) e il Broad (3), che con le loro casistiche rinnovano i fasti dello scotismo; il Kemp Smith (4), che tenta un compromesso tra idealismo e realismo; il Russel (5), ingegno brillante ma dilettesco, che, sempre a caccia di novità, si fa importatore delle dottrine del neo-realismo americano (6) e del behaviorismo (7).

Prima di venire a uno studio particolareggiato delle singole concezioni, sarà opportuno caratterizzare la mentalità « realistica » nel suo complesso. Col tradizionale empirismo inglese, come s'è svolto dal Locke e dallo Hume fino allo Stuart Mill, il realismo ha in comune il procedimento metodologico, tendente a risolvere le formazioni più complesse della realtà nei loro dati elementari ed a negare — in contrasto con l'idealismo — ogni capacità creativa ed ogni autonomia al pensiero. Ma, mentre l'empirismo si arrestava nelle sue analisi a un dato soggettivo, la sensazione, accordando così una certa preminenza ai fatti spirituali su quelli naturali e precludendosi la via ad una metafisica della natura, il realismo, invece, pretende dare una visione totale e oggettiva della realtà, come suggerisce l'accentuazione della « *res* » nella sua stessa denominazione. Perciò esso è portato, in antitesi con l'empirismo, a ridurre l'importanza del fatto conoscitivo a profitto del contenuto della conoscenza; e, per attuare il suo compito, esso spinge la sua analisi fino ad incontrare alcuni dati primordiali in cui si risolvono egualmente i fatti fisici e i fatti psicologici. Ma un tale assunto non conduce difilato al materialismo? Noi infatti sappiamo che ogni qualvolta l'empirismo non si è contentato di starsene alla superficie dei fenomeni, ma ha voluto dar fondo alla realtà, ha rivelato sempre un sottinteso materialistico. Tuttavia gli odierni

(1) STOUT, *Manual of Psychology* 3, 1913.

(2) G. E. MOORE, *Philosophical studies*, 1922.

(3) C. D. BROAD, *Scientific thought*, 1923; *The mind and its place in nature*, 1925.

(4) NORMAN KEMP SMITH, *Prolegomena to an idealist theory of knowledge*, 1924.

(5) B. RUSSEL, *The analysis of Mind (L'Analyse de l'esprit)*, 1926).

(6) Rappresentato da R. B. PERRY, E. B. HOLT, dall'HARVARD ecc.

(7) Per il behaviorismo v. J. B. WATSON, *Behaviour: an introduction to comparative psychology*, New York, 1914.

realisti rifuggono energicamente dal materialismo; questo è, a loro avviso, una dottrina statica, che annulla ogni movimento nella natura ed è perciò incapace di dar conto delle formazioni qualitativamente più alte che offre la realtà; esso inoltre rivela, nella sua genesi interiore, una complessità di struttura, che non può competere a ciò ch'è veramente elementare e primordiale. Nella confutazione del materialismo i realisti si fanno forti del loro accordo con la scienza naturale dei nostri giorni, anch'essa, a loro giudizio, tendente a smaterializzare gli elementi del mondo fisico; ed anzi alla più recente concezione naturalistica, alla così detta teoria della relatività, attingono l'intuizione fondamentale della propria dottrina, quella dello spazio-tempo. Mentre il materialismo dissocia gli elementi spaziali delle cose da quelli temporali e si foggia un mondo puramente esteso, fuori del tempo, dove cioè le stesse successioni si annullano risolvendosi nelle coesistenze, il realismo invece vuole che il fattore *tempo* formi parte integrante del sistema cosmico, cioè che ogni elemento spaziale e lo spazio stesso nella sua totalità siano considerati nel loro divenire temporale, per cui si determina l'ordine irreversibile del loro concatenamento. Quindi per esso l'elemento primordiale delle cose non è più l'atomo, punto dello spazio sospeso in una vuota eternità, ma l'*evento*, cioè il punto spaziale preso nell'istante di tempo; e le formazioni naturali non risultano di meri aggregati atomici ma di eventi che si fanno nel tempo, dove il tempo non è un ricettacolo indifferente ma ha la forza di un vero legame. Il mondo del materialismo è un mondo istantaneo, senza ieri e senza domani; nel mondo dei realisti, il passato esiste realmente, come energia propulsiva, che spinge il presente cosmico verso l'avvenire. Al principio di conservazione, proprio del materialismo, subentra quello dello sviluppo, dell'« *advance in nature* ». Qui sono facilmente riconoscibili anche gl'influssi del bergsonismo; ed al Bergson infatti i realisti attribuiscono il grande merito di aver « preso sul serio » il tempo, contro l'ancora dominante cartesianismo della scienza.

Il tempo-spazio forma così l'elemento primario delle cose, una specie di materia più sottile, a cui il movimento non è avventizio, come alla materia atomica, ma intrinseco: esso è l'*autò-kinoùn*, fonte e matrice del divenire. Pure, con questo elemento soltanto sarebbe impossibile dar conto dell'effettivo cammino che prende l'evoluzione; occorrono le dighe che incanalino il gran fiume, o, in termini più astratti, piani ideali di organizzazione cosmica. Questi piani sono chiamati, con reminiscenza kantiana, categorie:

ma a differenza delle categorie kantiane, esse non sono forme di organizzazione mentale, bensì forme costitutive della realtà stessa degli oggetti: più opportunamente, dunque, si sarebbe potuto chiamarle idee platoniche. Per mezzo delle categorie, il divenire spazio-temporale si concretizza e si specifica in gradi di realtà, di ordine via via più elevato e complesso, e siffattamente collegati insieme, che il più alto emerge dal più basso con caratteri proprii e irriducibili. È questa la così detta dottrina dell'*emergent evolution* (1), che ricorda, sia pure in tono minore, l'*évolution créatrice* del Bergson.

Lo stadio empiricamente più elevato del divenire cosmico è costituito dall'organizzazione dello spirito umano. E la caratteristica peculiare del realismo ci si rivela qui nella preoccupazione costante di voler fare del « soggetto » un caso particolare, per quanto importante, di un'oggettività naturale che lo sorpassa da tutti i lati. Di qui il problema della conoscenza, che nell'idealismo forma il cardine di tutta la filosofia, diviene soltanto un capitolo di una metafisica oggettivistica, rivolta a stabilire le fondamenta dell'essere, in modo del tutto indipendente dall'« esser conosciuto ». Questa degradazione del soggetto conoscente a un *percipient event*, cioè a un momento del divenire naturale, dotato, per effetto di una emergente evoluzione, di una qualità cosciente e mentale che non appartiene agli stadii più bassi del processo cosmico, è, come si può facilmente presentire, la parte più debole dell'intero sistema, che indebolisce anche tutte le altre. Si ha un bel fare del soggetto un caso particolare dell'oggettività; quest'ultima, mentre parrebbe innalzata, finisce col restare campata in aria, perchè essa stessa non s'intende se non come correlativa di un soggetto. In fondo, il realismo non è che un materialismo più raffinato, che però non si sottrae alle difficoltà fondamentali di ogni materialismo: esso può spiegar tutto, tranne la conoscenza, che non è un caso particolare della natura, ma è adeguazione del soggetto a tutta la natura. Così, senza volerlo e quasi senza accorgersene, il realismo e il materialismo si trovano a un certo punto innanzi a uno sdoppiamento del mondo, posto una volta nei termini dell'essere, una seconda nei termini del conoscere; e sono, per questa via costritti, contro il proprio assunto, a fare del soggetto un'entità coestensiva del mondo degli oggetti. La modernissima dottrina del realismo finisce col

---

(1) Per questa nuova forma di evolucionismo, si veda: LLOYD MORGAN, *Emergent Evolution*, 1927.

riallacciarsi a un punto molto arretrato e sorpassato della nostra tradizione filosofica.

Ma sarebbe fallace voler giudicare l'interesse di una filosofia soltanto dalle sue conclusioni. Benchè il realismo ci appaia alle volte contemporaneo di Geulinx e di Malebranche, altre volte invece esso agita problemi vivi, che pongono a noi l'esigenza di un riesame delle nostre posizioni filosofiche. La sua dottrina dello spazio-tempo è, sì, viziata da un oggettivismo prekantiano, ma pure contiene l'esigenza di una sintesi tra le due forme dell'*Estetica trascendentale*, che può esser feconda per una dottrina idealistica della scienza. Inoltre, malgrado l'accentuazione oggettivistica di questa filosofia, la ricostruzione che essa ci dà del mondo degli oggetti si effettua — e non potrebbe essere altrimenti — in termini di esperienza mentale e spirituale: quindi la presenza e l'azione della soggettività nel mondo, che da Kant in poi forma il centro del più profondo interesse speculativo, vi trova delle conferme tanto più luminose e nuove quanto più impensate e non volute. Perciò lo studio del realismo può riuscire anche per un idealista molto istruttivo e vivificante.

La breve esposizione precedente contiene già in iscorcio le linee essenziali della concezione svolta dallo Alexander nella sua ponderosa opera che ha per titolo: *Spazio, Tempo, Divinità*. Qui noi troviamo una metodica ed elaborata distribuzione gerarchica delle forme e dei momenti del divenire cosmico. Alla base della realtà, come materia di tutto ciò che diviene, v'è il tempo-spazio: un *continuum* quadridimensionale, secondo la terminologia messa in voga dai relativisti. Ma, a differenza da costoro che, procedendo per semplificazioni naturalistiche e non per intellezioni filosofiche, tendono a ridurre il tempo allo spazio, e così ad annullare il divenire, l'Alexander interpreta con reminiscenza bergsoniana la funzione del tempo come di un principio interno di organizzazione e di sviluppo della trama spaziale. Lo spazio, egli dice, si fa nel tempo; e con un'espressione anche più energica afferma altrove che il tempo è la mente o l'anima dello spazio (1), e lo spazio è il corpo del tempo: con che egli non intende tuttavia farsi fautore di una grossolana concezione animistica, ma soltanto asserire che il tempo adempie in rapporto allo spazio, e nel proprio grado di esistenza, una funzione analoga a quella che, nel grado più elevato dell'evoluzione, la mente adempie in rapporto al corpo umano.

(1) ALEXANDER, *Space, time ecc.*, II, 39.

Posto lo spazio-tempo come un complesso evolutivo, le fasi dello sviluppo sono determinate dalle categorie, forme specifiche di quella materia elementare. E, nel formulare il significato e la funzione di esse, l'autore avverte che basta « togliere dalla concezione kantiana la coscienza intellettuale con tutto ciò che ne dipende; quel che resta del suo insegnamento è generalmente sano » (1). Con questa sottrazione, le categorie diventano forme costitutive e oggettive della realtà, indipendenti dal nostro pensiero, e tuttavia a priori, nel senso che l'evoluzione empirica degli oggetti ne presuppone l'attiva presenza.

Noi non ci addentreremo nella minuta revisione della tabella kantiana delle categorie fatta dall'Alexander: ci basti soltanto notare che egli divide le categorie in tre gruppi: il primo, più elementare e fondamentale, che comprende l'esistenza, l'universalità, la relazione e l'ordine; il secondo, la sostanza, la quantità, il numero; il terzo, il movimento. E se si domanda che cosa si sottende a questo complesso spazio-tempo-categoriale, che cosa insomma forma la materia del movimento, l'autore risponde col Bergson: che vi sono movimenti, ma non necessariamente cose che si muovono. Il movimento è anteriore alle cose, che sono null'altro che movimenti; la così detta materia non è anteriore allo spazio-tempo, ma idealmente posteriore, nel senso che risulta da una progressiva specificazione di quella originaria matrice della realtà.

Dal numero delle categorie, l'Alexander esclude la qualità. Questa non è categoriale ma empirica, cioè non appartiene al piano costitutivo delle cose, ma è un risultato che emerge di grado in grado nel corso dell'evoluzione cosmica. Quindi vi son vari ordini di qualità: fisiche, chimiche, fisiologiche, mentali. Ognuno di essi non si può ricondurre al precedente, perchè è un'emergenza nuova nel tempo, e l'irreversibilità della serie temporale rende impossibile l'involuzione di quel che emerge in quello da cui emerge. La vita dirompe dai processi fisicochimici; la mente dall'organizzazione fisiologica; ma vita e mente costituiscono stadii autonomi, retti da proprie leggi e non dalle leggi degli stadii inferiori.

A chi è nuovo alla metafisica realistica può sembrare strana questa concezione della mente come di una qualità empirica. Noi diciamo che un colore è una qualità; ma il vedere un colore, che è appunto l'atto della mente, è un atto qualificante, cioè qualcosa di ben diverso da una mera qualità. E generalmente tutto ciò ch'è mentale può essere, sì, considerato come qualitativo, come oggetto

(1) *Ibid.*, I, 192.

di contemplazione, di apprezzamento ecc., sempre però da una mente che si fa soggetto di quell'oggetto, e il cui giudizio pertanto non può esser posto alla stessa stregua della cosa giudicata. Come mai da un mondo puramente oggettivo possa sorgere a un certo momento un soggetto — la cui presenza dovrebb'essere implicita fin dall'inizio, affinché quell'oggettività potesse avere un qualunque senso — è ciò che il realismo non saprà mai spiegarci. Esso si arrovela, tuttavia, su questo insolubile problema e riesce, se non a una soluzione, almeno a una scappatoia ingegnosa. Ciò che noi chiamiamo relazione di soggetto a oggetto, con la pretesa di ravvisarvi una prerogativa della sola mente, non è invece, a dir dell'Alexander, che una delle molte relazioni che ci offre la realtà: è la più alta che ci sia nota, ma analoga alle rimanenti. « Le menti sono soltanto i più dotati membri di una democrazia di cose; e come in una democrazia, dove il talento ha campo aperto innanzi a sè, i membri più dotati salgono in influenza ed autorità ». Ma i più bassi non sono qualitativamente diversi. Ora, che cosa è la conoscenza col suo rapporto di soggetto e oggetto? Essa è la compresenza di una mente con un oggetto finito di ordine qualitativamente più basso, in modo che la mente, per virtù della sua qualità cosciente, divien conscia di tale oggetto. Ciò vuol dire, innanzi tutto, che l'atto conoscitivo non crea il suo oggetto, ma lo presuppone e lo contempla; e se qualcosa di nuovo c'è in questa visione, non è che una fruizione (1) mentale, che introduce un modo d'essere diverso dalla semplice oggettività non ancora conosciuta. Da questo punto di vista, soggetto è soltanto ciò che fruisce, oggetto, ciò che vien contemplato: l'unica realtà esistente si sdoppia, pur restando nel fondo identica, in un soggetto e in un oggetto. Ma allora, così intesa la conoscenza, essa non è una relazione *sui generis*, bensì un esempio di tutte le relazioni empiriche: ogni esistenza finita che emerge da un ordine di esistenza più basso, fruisce sè stessa e contempla l'oggetto da cui emerge; e analogamente un angelo o Dio contemplerebbe la coscienza umana come questa contempla le qualità di ordine inferiore. E anche nel caso particolare della conoscenza reciproca delle menti, che si risolve in una mutua fruizione e contemplazione, ci si presenta la stessa analogia in tutti gli ordini di esistenze: ogni finito è in relazione verso gli altri finiti dello stesso livello come le menti sono in rapporto l'una con l'altra (2).

(1) Traduco con questa espressione il termine inglese *enjoiment*, che non ha un esatto corrispondente nella terminologia filosofica italiana.

(2) Op. cit., II, 82, 104, 105.

Questa soluzione, come ho già accennato, non è che una scappatoia, consistente nel sostituire all'unica e irriproducibile relazione tra soggetto e oggetto, la quale farebbe della mente un'entità coesistente a tutto il reale, una molteplicità di rapporti, determinati dalla mera compresenza di oggetti di ordine diverso o dello stesso ordine. La semplice posizione di un oggetto in una serie oggettiva darebbe luogo all'origine della soggettività. Ora, se invece di relazione conoscitiva si trattasse di una relazione, alla maniera aristotelica, tra materia e forma, noi potremmo facilmente spiegarci come, nella gerarchia degli ordini della realtà, ciò ch'è forma di un ordine più basso, divien materia del più alto. Ma, anche in questo caso, non si tratterebbe mai di una generazione della forma dalla materia, bensì di una diade originaria, che si articola e s'intreccia lungo la serie ascendente degli esseri. A parte questa considerazione, che pure è di gran peso, la diade soggetto-oggetto è di tutt'altra natura dalla diade materia-forma: essa esprime una relazione che si dà soltanto nella mente e non in qualunque ordine di finiti. Quale significato ragionevole potrebbe avere p. e. l'affermazione che, nell'ordine dei fenomeni vitali, il fegato conosca la milza o viceversa? E, in due ordini diversi, quale scintilla di conoscenza scoccherà mai dal contatto tra un composto chimico e un fatto meccanico? Nessuna analogia potrà giustificare questi assurdi; il principio di analogia giova soltanto nel caso in cui, posto il carattere essenzialmente mentale del rapporto conoscitivo, esso viene esteso, per quanto è possibile, anche agli esseri inferiori all'uomo. Ma questo significa capovolgere la posizione del realismo: fare cioè della mente non più un prodotto secondario dell'evoluzione di un mondo puramente oggettivo, bensì il principio stesso dell'evoluzione degli oggetti; il che vuol dire cadere nell'idealismo. E l'Alexander spesso vi cade senza quasi accorgersene: quando egli considera il tempo come la mente dello spazio, o quando traccia il quadro di una *emergent evolution*, ragiona da idealista; è realista invece quando fa della mente una mera qualità e confonde il rapporto conoscitivo tra la mente e gli oggetti col rapporto causale che lega gli oggetti fisici tra loro.

Il suo realismo, infine, culmina nella teodicea: Dio è, al di sopra della mente, soltanto una qualità più alta (*the next higher empirical quality* <sup>(1)</sup>). Egli è la totalità del mondo come possedente la qualifica della deità: il mondo è il corpo, la deità è la mente.

(1) Op. cit., II, 345.

E poichè il corpo di Dio è la totalità dello spazio-tempo, Dio è onnipresente, infinito ed eterno: mentre noi, soggiunge l'Alexander con una curiosa reminiscenza bruniana, siamo finitamente infiniti, la deità è infinitamente infinita. E se gli si chiede: esiste una tale qualità divina? l'autore risponde che il mondo, nella sua infinità, tende verso la deità infinita ed è pregnante di essa; ma questa infinita deità non esiste attualmente: se esistesse, allora Dio — l'attuale mondo possedente l'infinita deità — cesserebbe d'essere il Dio infinito e si moltiplicherebbe in una pluralità di finiti dei, che sarebbero soltanto un nuovo ordine di creature più alto di noi, con un nuovo ed unico Dio al di là di esso (1).

La visione totale del mondo che il sistema dell'Alexander ci offre può essere in breve riassunta così: nel corso del tempo, che è il principio del movimento, la matrice dello spazio-tempo si rompe (*breaks up*) in esseri finiti di sempre crescente complessità. Gli argini immobili, in cui s'incanala questo movimento, sono le categorie. In determinati punti della storia delle cose finite, il mondo assume nuovi gruppi di qualità empiriche, ciascuno dei quali forma il tratto distintivo di un certo livello di esistenza. Le qualità primarie formano la materia con le sue varie specificazioni (fisiche, chimiche, biologiche ecc.); il gruppo delle qualità secondarie è costituito da tutto ciò ch'è mentale; e si può aggiungere un gruppo di qualità terziarie rappresentato dai così detti valori (estetici, morali ecc.). La qualità distintiva di ciascun ordine è la mente di quell'ordine; la più alta di esse è la mente o coscienza propriamente detta. Ma le esistenze finite dei gradi più bassi non sono menti che in un senso esteso o metaforico. Non vi sono gradi di coscienze inferiori alla coscienza umana, come pensava Leibniz, bensì differenti ordini di realtà, ognuno dei quali con un elemento che non è mente vera e propria, ma adempie nel suo grado a una funzione analoga a quella che la mente adempie verso il corpo umano. Questo universo, essenzialmente mobile e progressivo, tende verso una qualità più alta, divina, che gli si prospetta dinanzi come un ideale sempre in via di conseguimento e mai raggiunto, perchè raggiungerlo significherebbe morire.

*continua.*

GUIDO DE RUGGIERO.

(1) Ibid., II, 365.