

REGIA UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI ROMA

ANNUARIO

DELL' ANNO SCOLASTICO 1912-913

—•—
ANNO DCX DALLA FONDAZIONE



ROMA
TIPOGRAFIA DITTA F.^{LLI} PALLOTTA
Via del Nazareno, 14

—
1913

CULTURA E SCETTICISMO

DISCORSO INAUGURALE

DEL

Prof. BERNARDINO VARISCO

I.

Il tema è vasto; la trattazione dovrà essere molto sommaria. Bisogna per ciò che fissiamo subito con chiarezza il punto per noi fondamentale: il concetto delle relazioni tra la cultura e la pratica.

Tutti distinguiamo il sapere teoretico dal fare pratico. Ma la distinzione, legittima senza dubbio, non deve essere convertita in una ipostasi. Così: distinguiamo in un poligono i lati e i vertici; ma nessuno crede, che i lati esistano da sè, i vertici da sè, accozzandosi poi a formare il poligono; come, a un dipresso, nell'acqua zuccherata sono accozzati l'acqua pura e lo zucchero.

Il fare umano è un fare consapevole; sempre, benchè non sempre nello stesso grado; è, in quanto fare, anche un conoscere. Il conoscere, viceversa, è anche sempre, in quanto conoscere, un fare; benchè non sia sempre un fare ugualmente intenso. Chi afferma o nega, e tanto più chi vuole affermare o negare con fondamento, chi riflette o studia, opera.

Il fare, si dirà, è diretto ad appagare un'esigenza, che non è conoscitiva ma pratica. È vero; ma è vero altresì, che l'esigenza pratica umana implica sempre degli elementi conoscitivi; e non sarebbe quale di fatto la riconosciamo, se questi elementi conoscitivi mancassero. P. es.: noi ci vestiamo, e ci mettiamo a tavola.

Ma queste operazioni, pratiche senza dubbio, non sono dirette soltanto, nè principalmente, a coprirci e a nutrirci. Lo stesso bisogno fisiologico è, in noi, profondamente modificato dall'associazione con la nostra mentalità.

La vita è un processo indecomponibile: attivo e conoscitivo insieme. Benchè sia vero, che noi la possiamo dividere mentalmente in parti, come faremmo del corso d'un fiume. Benchè sia vero che i due fattori, l'attivo e il conoscitivo, sono, in generale, disugualmente distribuiti tra le parti. Ma non c'è parte, che stia da sè; non c'è parte, che non contenga l'uno e l'altro fattore. Distinguere, nella vita, una parte dall'altra; distinguere, in una parte della vita, l'un fattore dall'altro; è sempre un astrarre, non già un riconoscere delle diverse realtà.

E la vita dell'uomo singolo è sempre soltanto una parte d'una più vasta vita collettiva, od anzi della vita universale; non è da sola e per se stessa una realtà indipendente. Il processo veramente reale, insieme attivo e conoscitivo, è quello in cui si risolve la vita universale. Ciascun uomo non è che un distinto nel complesso, nell'unità, della vita universale; considerarlo a parte, non è che un astrarre.

In altre parole: ciascun uomo è collegato essenzialmente con gli altri uomini, e con tutta la rimanente vita, da un sistema di relazioni; e la vita di ciascuno è in immediata dipendenza da un tale sistema.

Ora: ciò, che tutti desideriamo, e a che tutti aspiriamo, è di vivere intensamente. Ma la vita di ciascuno, perchè sia la più intensa possibile, dev'essere in armonia col detto sistema di relazioni; dev'esserne un fattore. Il più intenso vivere, per ciascuno, è realizzabile soltanto come un partecipare, cooperandovi, al più intenso vivere di tutti.

Perchè si realizzi, per quanto si può, la più intensa vita di ciascuno e di tutti, bisogna, che il sistema di relazioni, da cui

la vita di ciascuno è connessa con quella dei soci, si trasformi, nella coscienza di ciascuno, in un sistema di cognizioni. Bisogna dunque, che ciascuno si renda, con pienezza vigorosa, fattiva, consapevole di sè; dico di sè in quanto è anche socio, in quanto essenzialmente collegato con gli altri; che ciascuno abbia in se stesso coscienza dell'umanità.

La vita intensa, che ciascuno desidera per sè, che non è realizzabile per nessuno all'infuori della collettività, implica ed esige il più grande sviluppo del fattore conoscitivo non meno che del fattore attivo; non può essere che uno sviluppo dell'uomo nella sua complessa unità, un'attuazione di tutte le sue potenze; un intensificarsi e un connettersi di quel processo conoscitivo - attivo, in cui è la vita dell'umanità.

II.

Fermiamo l'attenzione, un po' in particolare, sullo sviluppo del fattore conoscitivo; badando a non dimenticarne l'essenziale connessione col fattore pratico.

E notiamo. Per lavorare non invano, l'uomo deve conoscere. Ma per procacciarsi la cognizione, bisogna poter lavorare non invano. Sembra, che ci troviamo in un circolo vizioso. Accenniamo brevemente al modo, con cui se n'esce.

Dapprima, l'esigenza della pratica immediata pone all'uomo dei problemi da risolvere. Le soluzioni, approssimate e relative alle circostanze, che di questi problemi si vanno scoprendo, costituiscono altrettante cognizioni. Si forma così un primo nucleo di sapere; che va crescendo; perchè ciascuna generazione riceve in eredità il sapere precedentemente acquisito, e qualcosa v'aggiunge con la propria esperienza.

Ma la tradizione volgare perde sempre una parte del sapere che le venne trasmesso. A lungo andare, l'aumento, che del sapere

in tal modo si ottiene, riesce scarso e lento, se non trascurabile addirittura.

E la ragione sta in ciò: che il tempo, con le variazioni che trae seco, fa sorgere man mano problemi pratici nuovi, che distragono l'attenzione a nuovi oggetti. Un po' alla volta, l'uomo si trova trasportato in un campo diverso da quello, in cui gli servirebbe il sapere tradizionale; donde segue che il valore di questo vada così diminuendo, fino a svanire.

Quantunque non immediatamente applicabile a circostanze mutate, il sapere tradizionale sarebbe nondimeno utile a chi, senza pretendere d'applicarlo tal quale, sapesse valersene a meglio comprendere le nuove circostanze.

Ma per questo bisogna che il sapere acquisito si conservi altrimenti, che per via della sola tradizione volgare. La quale, tenuta viva dalla sua utilità immediata, perde in breve di vista gli elementi non più immediatamente applicabili.

Perchè un sapere tradizionale si formi, si conservi e s'accresca, sicchè l'umanità tragga partito dalla propria storia, bisogna che la tradizione si svincoli dall'esigenza pratica immediata; bisogna cioè che la conservazione del sapere sia suggerita, non dalla brama utilitaria, ma dall'amore disinteressato del sapere per se stesso.

La conservazione del sapere, che si va man mano formando; la riflessione continuamente rinnovata sul sapere conservato; la sua utilizzazione per comprendere sempre meglio i nuovi dati che l'esperienza somministra, e cioè per la costruzione d'un sapere nuovo, che dovrà essere alla sua volta conservato e utilizzato; costituiscono la cultura.

Senza la cultura, l'uomo non può essere veramente consapevole di sè. Certo: la coscienza piena di noi stessi non si ottiene con un sapere astratto; non può essere che il risultato d'una vita vissuta con pienezza. Ma la vita non è vissuta con pienezza se la cultura non ne diviene un costitutivo.

Mentre abbiamo riconosciuto, che la cultura non potrebb'essere separata dalla pratica, dobbiamo anche riconoscere che il lavoro, pratico in stretto senso, con cui l'uomo procura il conseguimento degli altri fini, separato dalla cultura non ottiene quello che dovrebb'essere il suo fine principale: sviluppare l'uomo sotto ogni aspetto, connettere tra loro le azioni di ciascuno e di tutti così, che non si disfaccia dagli uni quello che fu fatto dagli altri. La cultura è, non sufficiente a se stessa, ma elemento essenziale della vita; l'umanità, senza la cultura, differirebbe appena, e non in meglio, da un branco di bruti. Nella cultura sta veramente la forza umana perfezionatrice.

III.

Un carattere della cultura, sul quale importa di fermare l'attenzione, per ben comprenderlo, è questo: La cultura, se non è totale, non può reggere; ogni sua parte, staccata, perirebbe, come un organo staccato dall'organismo vivo. Consideriamo p. es. le scienze naturali; che pur sono le discipline meno bisognose d'aiuti esterni.

Un naturalista può disinteressarsi della storia, della letteratura, dell'archeologia. Pure, ha bisogno di libri, d'una scuola, d'altri mezzi che gli vengono soltanto dalla società, e da una società culta. Benchè si limiti a studiare il solo mondo esterno, la scienza della natura non è possibile fuori d'una società notevolmente sviluppata; perirebbe, se la società decadesse da quella certa condizione di sviluppo; e la società ne decadrebbe, quando non si preoccupasse di studiare altro che la natura esteriore.

D'altronde: i problemi, che si propone di risolvere, il naturalista non li escogita da sè, traendoli dal suo pensiero solitario; nè gli vengono proposti dalla natura osservata nella sua immediatezza. Sono problemi sorti per così dire spontaneamente dallo svi-

luppo storico della scienza; che perderebbero il loro significato se di questo sviluppo si perdesse ogni memoria. Un naturalista potrà disinteressarsi, personalmente, della storia della sua scienza; ma può disinteressarsene perchè la storia medesima è nota, se non a lui proprio, ad altri dai quali egli trarrà, indirettamente, fors' anche inconsapevolmente, quei sussidi storici, senza dei quali non potrebbe studiare, non avrebbe niente da studiare. Tutti poi sanno, che la storia di una disciplina si collega con la storia in generale; che la storia in generale, alla sua volta, si collega con la cultura in generale.

A più forte ragione la possibilità d'una cultura non altro che tecnica è da escludere. Noi, se ci preoccupassimo della tecnica sola, non riusciremmo nemmeno a essere tecnici discreti.

P. es: le strade ferrate, che sono tanta parte della vita moderna, esigono senza dubbio una cultura tecnica estesa e profonda; presuppongono una meccanica, una fisica, una scienza delle costruzioni, molto perfezionate. Ma presuppongono anche altro. Il loro esercizio richiede un insieme complicato di leggi e di regolamenti; non intelligibili se non come frutto d'una cultura, non più tecnica soltanto, ma umana. Richiede un gran numero di persone capaci di comprendere queste leggi e questi regolamenti. Per ultimo: le strade ferrate ci sono, perchè ci son degli uomini che se ne servono; e gli uomini se ne servono come di mezzi al conseguimento di fini, che, se facciamo astrazione dalla vasta e complessa cultura caratteristica della nostra società, non sono più possibili.

IV.

Insistiamo ancora un momento.

La cultura non esiste, se non a condizione d'essere una; è tutta essenzialmente connessa in se medesima. Non c'è, nel sapere, un elemento che non si deformi, perdendo la sua realtà e il suo

valore, se lo separiamo dagli altri. Per ben possedere una cognizione, per sapere con esattezza quel che facciamo quando ci riflettiamo e cerchiamo d'approfondirla, bisognerebbe, a rigore, possedere tutte le cognizioni.

Questo, evidentissimamente, non è possibile. Tuttavia, la cultura esiste, ossia non manca d'una tal quale unità. Tra la parte di cultura posseduta da uno, e le parti di cultura possedute da degli altri, ci sono sempre degli elementi comuni. E così ciascuno, per approfondire le proprie cognizioni, può valersi, più o meno indirettamente, anche delle cognizioni che non possiede, ma che son possedute da qualche altro.

È dunque possibile stabilire, si è di fatto stabilita, tra tutte le persone colte, una comunicazione, in gran parte mediata e indiretta, che le rende capaci di collaborare tutte a uno scopo, non conosciuto però chiaramente da nessuna. Ma una vera unità, la quale supporrebbe il possesso integrale della cultura da parte di ciascuno, è ineffettuabile.

C'è bensì qualcosa di veramente comune a tutte le persone, colte o incolte; qualcosa, che in tutti gli uomini è il medesimo e numericamente uno solo: cioè la ragione. Che in ultimo bisogni risalire a questa; che questa sia ciò da cui tutti gli uomini sono collegati tra loro in un'unità; è manifesto.

Ma la ragione, per se stessa, non è che una potenza; e una potenza è come se non ci fosse, finchè non passi all'atto. La cultura è un prodotto della ragione; ma la ragione si attua nel produrre la cultura, non altrimenti. Affinchè ciascun uomo sviluppi la sua personalità, e l'umanità tragga profitto dalla sua storia, la ragione come potenza non basta; si richiede quella sua formazione concreta, che è la cultura. E la cultura, la cui realtà vera consiste nella sua unità, non riesce mai a unificarsi.

L'aritmetica è, per se stessa, infallibile. Nondimeno, un computista può non esser capace di rilevare la consistenza d'un pa-

trimonio, se i registri affidatigli son disordinati e incompleti, sicchè a lui non riesca di raccapezzarcisi.

Analogamente. L'uomo, per svilupparsi e perfezionarsi, ha la ragione; superiore di certo a ogni critica, perchè ogni critica ne presuppone il valore. Ma nessuno di noi opera nè pensa ragionevolmente, che in quanto si giova d'un'eredità intellettuale, cioè della cultura: noi, per valerci della ragione al fine di perfezionarci, abbiamo dovuto costruir la cultura. E se la cultura ci si dissolve tra le mani? Se, intendo, ce ne sfuggono la totalità, l'unità, e quindi anche il reale significato?

V.

Poichè il nostro possesso della cultura è sempre parziale; poichè, dunque, non siamo capaci di comprendere pienamente i problemi che discutiamo; possiamo noi sperare di giungere a una dottrina, il cui valore non possa venir negato con un procedimento, non meno legittimo di quello con cui venne fondato?

E non si creda, che l'incertezza riguardi soltanto qualche disciplina, di cui altri farebbe fors'anche volentieri a meno.

La fisica, si suol dire, si fonda sull'esperienza. Ma il fisico, nell'incominciare i suoi studi, non è una tavola rasa, che si presti e riceve schiette le impressioni dell'esperienza; bensì un uomo che ha ricevuto una certa istruzione, che si è formato in un certo ambiente di pensiero, che ha le sue idee, fors'anche i suoi preconcetti. Una dottrina fisica non è mai la semplice trascrizione della realtà; ma una traduzione, il significato della quale non dipende che in parte dal testo che si vuol tradurre, mentre dipende per un'altra parte dall'intrinseca struttura del linguaggio in cui si traduce.

Costruire una teoria fisica, senza ricorrere, p. es., ai concetti di materia, di forza o d'energia, di permanenza e di variazione;

senza sott'intendere, che alla realtà fisica siano applicabili certe leggi del pensiero, p. es., il principio di sostanza, o almeno il principio di causa, è impossibile.

Chi volesse rendersi conto del come noi siamo arrivati a pensare per via di quei concetti e secondo quelle leggi, si troverebbe condotto a ricostruire la storia dello spirito umano, cioè della cultura considerata nella sua totalità. Ciò che sembra d'una evidenza innegabile, che si assume come un postulato, potrebbe non essere che una formazione dell'abitudine.

Resta l'*experimentum crucis*. Ma questo è tale rispetto a una parte della teoria, e precisamente rispetto a quella parte che si discute; non rispetto all'intera teoria fisica; non esclude la possibilità, che, mutando il punto di vista, ci si trovi obbligati a introdurre nella teoria modificazioni radicali.

Tuttociò non prova niente contro la fisica. La fisica ci ha dato il meraviglioso perfezionamento della tecnica; ecco un suo merito indiscutibile. Ma è cognizione certa della realtà estesa? È almeno lecito dubitarne.

Infatti: anche supposto, ciò che non è provato, che si conoscano esattamente alcune leggi assolutamente valide nel mondo esterno qual è ora, niente ci assicura che queste leggi debbano rimaner valide sempre. Il mondo esterno è certamente ordinato; ma se l'ordine fondamentale permanente, che vi domina, sia per l'appunto quello espresso dalle formule dei fisici, è una questione, che non si può dire chiusa.

Dopo di che, possiamo risparmiarci la non ardua fatica di applicare le stesse considerazioni a ciascun'altra disciplina. Ciascuna disciplina conserva indiscutibilmente un valore; ma subordinato al processo formativo, e allo stato così del soggetto pensante come dell'oggetto pensato, variabili questo e quello. In nessuna parte della cultura, e quindi neanche nel suo complesso, non possiamo esser sicuri di trovarci sopra un terreno assolutamente fisso. Non

è assolutamente fisso, del resto, neanche il terreno materiale, su cui mettiamo i piedi.

VI.

Le conclusioni, a cui ci troviamo condotti, sembrano innegabilmente scettiche.

Vedremo ben presto, come vadano interpretate, approfondendole. Aggiungiamo intanto, per prepararne l'approfondimento, qualche dilucidazione.

Il nostro scetticismo non esclude ogni cognizione, ogni certezza: non è pirronistico.

Lascia intatto il saper volgare; con la sua praticità; provvisoria, perchè relativa sempre alle circostanze di fatto variabili; ma indiscutibile non ostante la sua provvisorietà e la sua relatività, od anzi appunto in virtù di queste.

Lascia intatta la scienza, che dell'esperienza è una sistemazione più vasta, più ordinata e connessa, più fondata e stabile, che non sia il saper volgare. Poichè riconosce un valore al saper volgare, tanto più riconosce un valore alla scienza. Ma il valore, che le riconosce, benchè superiore di molto a quello del saper volgare, non è assoluto. Anche la scienza è pur sempre, dell'esperienza, una sistemazione relativa e quindi provvisoria.

Il nostro scetticismo non fa d'ogni erba un fascio; non mette a uno stesso livello tutte le formazioni del pensiero. Distingue il certo dall'incerto, il noto dall'ignoto; ammette, che dell'attualmente incerto molto potrà diventare certo, che dell'attualmente ignoto molto potrà diventare noto. Ma non vede la possibilità di segnare, tra il certo e l'incerto, tra il noto e l'ignoto, una linea precisa e rigida.

Noi, comunemente, diciamo certo quello, che è meno incerto; e noto quello, che è meno ignoto. La distinzione, che nessuno potrebbe pensare a sopprimere, ha un evidente carattere di relatività.

Ora: la riflessione, astratta e formale, di quelli che per primi tentarono di teorizzare il pensiero, irrigidì, stavo per dire materializzò, le dette distinzioni, che aveva trovate nel pensiero effettivo comune. I geometri, avendo astratte dalla materialità le forme spaziali, vennero inevitabilmente a considerar queste come invariabili; benchè sia vero che, nella realtà concreta, la forma varia non meno della materia. Nello stesso modo: i teoristi del pensiero astrassero, da quel processo concreto che è l'effettivo pensare, alcune formazioni, alcune distinzioni, tra cui quelle di certo e d'incerto, di noto e d'ignoto. Era inevitabile che queste distinzioni, considerate in astratto, apparissero invariabili, rigidamente fisse, al pari delle astratte forme geometriche.

Il nostro scetticismo corregge l'errore, in cui era caduta la riflessione astratta formale; superando gli artifici d'una teoria incompleta, risale al processo conoscitivo quale realmente si svolge; non abolisce le distinzioni, ma si rende un conto chiaro ed esplicito del fondamento che hanno nell'effettivo pensare; cioè della relatività e della provvisorietà, che alle distinzioni medesime sono essenziali.

VII.

Nelle riflessioni precedenti molti avranno riconosciuto, più che un pensiero dell'espositore, un eco del loro stesso pensiero. Ciò, che si è detto, era nella sostanza noto; benchè forse meno chiaramente noto.

La critica della cultura non è una dottrina escogitata da noi; e non potrebb'essere: una dottrina essendo una formazione della cultura, non può servire a giudicar la cultura. Noi ci siam limitati a osservare il processo costruttivo della cultura: nella sua totalità, nel suo svolgersi, nel suo connettersi con la pratica; vale a dire nella sua realtà. La critica non fu opera nostra; ma della stessa

cultura; la quale mette capo a una skepsi di se stessa; bisogna, o accettare la skepsi, o rinunciare alla cultura.

Ma la skepsi vuol essere interpretata; senza che l'interpretazione si fondi su alcun preconconcetto ingiustificato e arbitrario.

Il preconconcetto, dal quale dobbiamo guardarci, è, che il sapere teoretico, e il fare pratico, siano possibili separatamente l'uno dall'altro; possano bensì aiutarsi a vicenda, ma non siano reciprocamente coesenziali.

Nell'operare nostro, e nella resistenza che gli si contrappone, ciascuno di noi sente, con incrollabile certezza, la realtà di se stesso e del mondo. Ammesso, che il sapere sia tutt'altro dal fare, segue, che la realtà sia fuori del sapere. Questo, per essere vero e profondo sapere, per esaurire il suo processo e conseguire il suo fine, dovrebbe venire in qualche modo a contatto con la realtà separata, che gli sta di fronte.

Ancora: l'operare nostro, e la resistenza, sono essenzialmente un variare. Nè un variare si riconosce, fuorchè nel fare, o nella resistenza che s'oppona al fare. Ammesso, che il sapere sia tutt'altro dal fare, l'essenza del sapere, il suo esser vero sapere, consisterà nel suo essere invariabile.

Lo studio, che abbiamo fatto della cultura, è stato, per quanto sommario, sufficiente a mettere in evidenza, che il sapere, nè può raggiungere, in nessuna delle sue formazioni determinate, l'assoluta invariabilità; nè può mai venire in contatto con una realtà, che sia fuori del processo in cui esso medesimo consiste.

Abbiamo visto infatti, che ogni parte della cultura vale soltanto in relazione con le altre parti; che l'insieme della cultura, in una determinata fase, vale soltanto in relazione con le fasi precedenti e con le successive.

La possibilità di una parte di cultura, di una cognizione, che abbia valore all'infuori di tutto il processo, e che si possa dire ultima, che sia cioè soltanto un risultato e non un mezzo

al conseguimento d'un risultato ulteriore, dev'essere senz'altro esclusa.

VIII.

Il sapere, in sostanza, è relativo sempre necessariamente, a se stesso e al fare; cioè alla vita, della quale tanto il sapere quanto il fare sono gli aspetti o i fattori, sempre uniti benchè distinti. È dunque variabile, perchè la vita, ed ogni suo fattore, consiste in un processo; c'è in quanto si sviluppa: è uno sviluppo.

Se ci atteniamo al preconetto, che il sapere debba essere non relativo e invariabile, queste conseguenze ci fanno un'impressione dolorosa: i nostri sforzi per giungere a un tal sapere son vani senza rimedio. Ma se abbandoniamo il preconetto, di cui la skepsi ha dimostrato l'inconsistenza, le conseguenze medesime assumono un tutt'altro significato. Questo: che il sapere, non che sia vano, è adeguato alla realtà.

Certo, il sapere del singolo è sempre incompleto e frammentario. Ma se il sapere del singolo non è che una parte minima di tutto lo scibile; correlativamente anche la vita del singolo non è che una parte minima della vita universale. Il singolo è limitato; ma limitato nello stesso modo quanto alla conoscenza e quanto alla realtà.

La vita universale è senza dubbio una realtà. Ed è, possiamo dire, l'unica realtà. Perchè tutti gli elementi di realtà, di cui s'abbia notizia, o che sia lecito postulare con qualche fondamento, sono connessi con la vita complessiva, ne sono costitutivi essenziali.

Poichè la realtà, e la vita nella sua unità, son tutt'uno; la cognizione, che della vita è un fattore, che la compenetra, e che, più o meno chiara ed esplicita, ne illumina ogni parte, non è fuori della realtà. È, precisamente perchè relativa e variabile come la realtà, cognizione della realtà.

Ben comprese, le nostre conclusioni son tutt'altro che scettiche. Non ci lasciano davanti a un malinconico punto interrogativo: ci danno, con certezza, quell'orientamento nella realtà, quella coscienza di noi, di che andavamo in cerca.

Ce li dànno con certezza. Perchè alle nostre conclusioni siamo arrivati, non già costruendo una dottrina, che sarebbe relativa e provvisoria come ogni altra; ma constatando il fatto stesso della cultura, nella concretezza del suo sviluppo, nella sua connessione con la vita e con la realtà.

La cultura non è che la coscienza della vita. Non è connessa che in se medesima e con la pratica della vita. Non si riferisce a niente, che sia fuori della vita. Non si chiude mai, perchè si riferisce a un processo, ed essa medesima è un processo. Non può, nè farci conoscere, nè autorizzarci a supporre, una realtà diversa dal processo vitale.

Se non vogliamo fabbricare delle ipotesi arbitrarie, dovremo concludere, che la realtà si risolve per intero nel processo vitale attivo - conoscitivo. E che dunque, la realtà riducendosi a quella di cui la cultura è cognizione adeguata, la cultura è cognizione adeguata della realtà.

IX.

I due presupposti: che la realtà ultima sia fuori dell'uomo; e che la cognizione per esser tale debba esser invariabile; derivati entrambi dall'aver separato il sapere dal fare, ipostatizzando l'uno e l'altro e falsandone il concetto; fecero sorgere dei problemi, che io non ho bisogno di ricordare, su cui la scienza e la filosofia s'affaticarono a lungo, senza ottenere mai soluzioni soddisfacenti. La cultura si dichiara essa stessa incapace di risolvere quei problemi. E, in questo senso, è scettica.

Ma il suo essere scettica nel detto senso è precisamente l'affermazione, la creazione, del suo reale intrinseco valore.

Perchè, in primo luogo: quegli stessi tentativi, che in quanto non condussero al fine proposto si debbono dire vani, ebbero poi, come risultato effettivo, la costruzione della cultura, nella quale s'integrano a vicenda; ebbero dunque un costrutto, in quanto contribuirono allo sviluppo dell'uomo. È il caso, a un dipresso, dei figli del contadino; che, cercando nella vigna il preteso tesoro nascosto, non ce lo trovarono; ma compirono un lavoro che trasformò in un tesoro la vigna.

In secondo luogo: i detti problemi sono irrisolvibili, non perchè superiori alle forze umane, ma perchè fittizi. Vale a dire: il presupposto che ci aveva condotti a formularli è privo di fondamento e di significato; e dobbiamo abbandonarlo, eliminando così anche i problemi. Non esistono, e non possono esistere, una realtà, o una verità, fuori di quel processo conoscitivo-attivo, in cui sta la vita, e di cui la cultura costituisce il momento conoscitivo.

La realtà si riduce alla vita presa nel suo complesso, nella sua unità; o, possiamo anche dire, a quel mondo fenomenico, che si rispecchia e si realizza nella vita, in diversi gradi conoscitiva e fattiva, d'ogni singolo.

Ai problemi suaccennati, fittizi, e semplici tappe nello svolgimento della cultura, viene a sostituirsi un altro, che li riassume interpretandoli; fondato, non più su di un presupposto, ma sulla cognizione; concernente, non una pretesa realtà inaccessibile, ma la realtà conosciuta.

Il processo conoscitivo-attivo, cioè il mondo fenomenico, ebbe un cominciamento? Se l'ebbe, tenderà verso un ultimo fine, che importerebbe conoscere.

Non discutiamo. Terminiamo invece con una riflessione, in cui si esprima il costrutto, molto semplice, delle brevi osservazioni esposte.

L'importanza innegabile dell'ultimo problema non esclude che noi, pur lasciandone in sospeso la soluzione, riconosciamo alla cultura e alla vita un pregio, che giustifica gli sforzi diretti a realizzare l'una e l'altra.

Poichè la vita di ciascuno è, della vita complessiva, un elemento essenziale; ciascuno di noi, sviluppando e intensificando la propria vita, e cioè ordinandola, subordinando sè all'universale, coopera senza dubbio, nella misura delle proprie forze, alla realizzazione della vita complessiva. La quale: se tende a un fine ultimo, ha un valore supremo in ordine a questo. Se non tende a un fine ultimo, ha un valore supremo per se stessa; essa stessa è il proprio ultimo fine.

Il valore della vita è, nei due casi, diversamente determinato; ma reale in entrambi.

La cultura non è, della vita, che un fattore; ma un fattore imprescindibile. Alla sua volta, la vita non è frivola nè illusoria: è la realtà. Vivere, per ciascuno di noi, è dunque, ben più che un semplice fatto, un'esigenza: è un dovere. Il cui adempimento, faticoso, doloroso anche, porta sempre con sè la sua ricompensa.

La ricompensa dello sforzo incessante, che si richiede a bene spender la vita, sta nell'averla bene spesa, nell'aver aiutato altri a bene spenderla.

NOTA (*)

« Les choses, selon Carnéade, sont, relativement à nous, non pas vraies, mais plus ou moins probables. Il est l'auteur de la doctrine qu'on appelle le *probabilisme*, doctrine . . . qui, au fond, n'est pas déraisonnable, bien qu'on l'ait jugée telle. Nous sommes tous probabilistes . . . ; nous le sommes en tout, excepté en mathématiques et en matière de foi. Dans les autres sciences et dans la vie, nous nous conduisons en disciples inconscients de Carnéade. En physique, nous accumulons des observations, et, quand elles nous paraissent concordantes, nous les érigeons en loi vraisemblable, loi . . . qui reste admise jusqu' à ce que d'autres observations . . . nous obligent à proclamer une autre loi plus vraisemblable encore. Toutes les vérités fournies par l'induction ne sont que des probabilités, puisque les progrès de la science les menacent sans cesse ou les renversent. Dans les assemblées politiques . . . on pèse les avantages et les inconvénients d'une proposition législative, et, si la passion ne vient pas troubler la délibération, le vote est le résultat définitif des vraisemblances que les orateurs ont fait valoir. Le vote n'est qu'une manière convenue de chiffrer le probable. De même chacun de nous, quand il faut prendre un parti, examine les raisons qu'il a d'agir ou de se s'abstenir, les met comme sur une balance et incline sa décision du côté où le plateau est le plus chargé de vraisemblances. La méthode de Carnéade, comme du reste toutes les méthodes, ne fait donc qu'ériger en règles plus ou moins judicieuses ce qui se fait tous les jours dans la pratique de la vie » (C. Martha, *Études mor. sur l'antiq.*, Parigi 1905, pp. 67-8).

(*) Agglungo alcune poche citazioni, alcune brevi discussioni, che servono a chiarire ciò che nel testo dovetti esporre in compendio assertoriamente.

Il probabilismo (alla maniera di Carneade, cioè lo scetticismo di cui si parla nel testo) conduce, in morale, a un gretto utilitarismo? Non sembra. Chi disse: « Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, . . . et proximum tuum sicut teipsum » (Luc. X, 27; Matt. XXII, 37, 39; Marc. XII, 30, 31); disse anche: « nec vocemini magistri » (Matt. XXIII, 10); e: « Nolite judicare, et non judicabimini; nolite condemnare, et non condemnabimini » (Luc. VI, 37; Matt. VII, 1) L'uomo, che attribuisce un ugual pregio ad ogni persona; che riconosce, il pregio d'ogni persona consistere nel suo esser elemento dell'ordine universale; non presume di sè; non crede, che la sua opinione transitoria sia tutt'uno con l'ordine universale. Viceversa: l'uomo, che si ritiene in possesso del vero assoluto, non comprende, come la diversità dei punti di vista e delle circostanze possa indurre altri ad accettare dottrine o regole diverse dalle sue; non sa esser benevolo: giudica e condanna. Quello, che ci par vero, non è sempre vero; quello, che ci par meglio, non è sempre meglio. Perciò, se non vogliamo doverci disdire nè pentire, dobbiamo, in pratica e in teoria, guardarci dall'essere precipitosi; lo sviluppo del potere inibitorio è parte principalissima dell'educazione. — C'è pure una morale assoluta — oppongono — : fa quel che devi, accada quel che può. — Bene; ma si domanda, se chi non si preoccupa di quel che può accadere faccia realmente quel che deve. « Jamais le peuple . . . n'admettra que le juste puisse être. . . immolé, sans recevoir le salaire de sa vertu » (Martha, *op. cit.*, p. 108); in altri termini: la ragione impregiudicata non ammette, per le azioni, delle norme in cui non s'abbia riguardo alle conseguenze delle azioni medesime. L'utilitarismo puro non è la morale; d'accordo; ma neanche una dottrina, in cui si astragga intieramente dall'utile, non può esser la morale. I problemi etici, che ci si affacciano ad ogni momento nella pratica più comune (*ibid.*, p. 99) sono complessi e difficili; nessuno può imporne come assolutamente vere quelle soluzioni, che a lui sembrano vere. Ma ritorniamo alle considerazioni teoriche.

La matematica è « in se stessa » una scienza esatta, che non dà luogo a dubbi. Ma ciascun uomo, senza eccettuare i matematici più valenti, è soggetto ad errare, anche nel campo della matematica pura. Facendo un calcolo, e poi rifacendolo, si ottengano risultati diversi. Allora siamo certi, che uno dei due non è vero; senza per altro poter decidere, se dei due uno sia vero, e quale. Anche in matematica, la certezza si

fonda in ultimo sulla concordanza dei risultati, o delle conclusioni; la certezza, dunque, ha il medesimo fondamento e in matematica e nelle altre discipline. La matematica, essendo più semplice senza paragone, ha questo vantaggio: che a dare la certezza basta un numero molto minore di concordanze; il vantaggio è quantitativo, non qualitativo. « L'histoire des Mathématiques est, assurément, l'objet d'une curiosité légitime; mais elle n'est point essentielle à l'intelligence des Mathématiques » (P. Duhem; *La théor. phys.*, Parigi 1906, p. 444). Questo non è vero, che in un senso molto relativo. Un matematico, il quale, prima di accettare come valida una dimostrazione, volesse ricostruirselo punto per punto con uno scrupoloso lavoro individuale, perderebbe il suo tempo, senza d'altronde arrivare mai all'assoluta certezza. Le accennate scrupolose verificazioni sono utili, anche necessarie, in alcuni casi eccezionali; d'ordinario, il criterio per la valutazione del nuovo sta nella sua concordanza col noto: con un noto, la cui verità, da parte del singolo, è in massima parte semplicemente postulata. E la ragione del postularla si risolve nell'esistenza della matematica; cioè d'una formazione storica, il valore della quale consiste appunto nella sua storicità.

Non c'è disciplina, che non risulti dal connettersi reciproco d'una quantità di ricerche individuali, di cui ciascuna si vale, indirettamente almeno, di tutte quelle che la precedettero. Vale a dire: la storicità è, d'ogni disciplina, un costitutivo essenziale; benchè la connessione storica delle varie parti e delle varie fasi non sia, nè sempre in ugual modo apparente, nè della stessa natura in tutte le discipline. La matematica può essere imparata senza che sia necessario impararne per filo e per segno la storia; ma i libri, senza dei quali non si potrebbe impararla, e che (si noti bene) convien leggere in un certo quale ordine o non sarebbero capiti, ce ne fanno conoscere, sotto una forma compendiosa e implicita, il processo storico in quello che ha di essenziale. In ogni modo: la matematica, lasciando stare il come venga *imparata*, non può essere *costruita* con un lavoro, che prescindia intieramente dal proprio sviluppo storico. Tutti sanno, p. es., che in Euclide vi sono dei paralogismi, non rilevati con esattezza nè corretti che quasi ai nostri giorni. Ancora: dicono i geometri, che i cerchi d'uno stesso piano passano tutti per due punti del piano medesimo (immaginarli e all'infinito: i punti ciclici); e che due qualsivogliano tra i detti cerchi hanno in comune due altri punti

variabili (reali o immaginari). Questo linguaggio, insensato per i profani, ha pure una ragion d'essere: i concetti, che ne sono espressi, non sono costruzioni capricciose, ma prodotti necessari dello svilupparsi e del connettersi di certe dottrine di geometria e d'algebra; senza di che non avrebbero valore di sorta, o piuttosto non ci sarebbero, come in fatti non c'erano prima che quelle dottrine si sviluppassero e si connettessero.

Verità, in matematica, è sinonimo di coerenza; in matematica non abbiamo altri obblighi, che di non contraddirci. Così p. es., si hanno parecchie geometrie; tutte vere, in quanto ciascuna è coerente in se stessa; ma che si escludono tra loro come teorie d'un medesimo spazio. Quella verità, che si riduce alla sola coerenza, non è che astratta; e gli uomini cercano la verità concreta, la cognizione della realtà. La scolastica p. es., che voleva essere dottrina della realtà, fu combattuta in tutt'altro modo, che negandone la coerenza intrinseca. Si disse, a ragione o a torto, che, oltre agli elementi unificati nella scolastica, ce ne sono altri, di cui bisogna tener conto, mentre la scolastica non ne aveva tenuto conto. Una riflessione, che si chiuda in un campo limitato, per esser vera non ha che da esser coerente; ma la sua verità non può essere (dicevamo) che astratta. Per arrivare alla verità concreta — per costruire una dottrina che valga più d'ogni dottrina contraria: la dottrina della realtà — bisogna che la riflessione abbracci ogni campo: sia totale. S'è visto poco addietro, come neanche la pura coerenza non sia conseguibile per via d'una riflessione segregata in tutto dalla storia; che, per arrivare alla verità concreta, la riflessione debba fondarsi essenzialmente sulla storia, debba consistere in un'assimilazione di tutto il pensiero umano quale si è di fatto sviluppato, è a fortiori evidente. Soggiungiamo tuttavia, per chi la desiderasse, qualche prova tratta dalla fisica. La fisica, benchè astratta pur essa (cfr. il mio *Conosci te stesso*, Milano 1912, pp. 61-83), è meno astratta della matematica, poichè vi si ha riguardo a una parte dell'esperienza, non alla sola coerenza; non è scienza della realtà concreta, ma da quello che ci dice si può trarre qualche lume in ordine alla scienza della realtà concreta.

« Une proposition est toujours plus ou moins un membre, une partie, d'un organisme théorique, tout à fait comme un mot est une partie d'une phrase ou d'une proposition. Déterminer le sens ou juger de la vérité d'une proposition sans la rattacher, explicitement ou implicitement, à un système

d'autres propositions, constitue un problème aussi insoluble et absurde que celui de déterminer le mouvement ou la position d'un corps sans les rapporter à d'autres corps De la dépendance réciproque du sens des propositions qui concourent à constituer une théorie, on a un exemple très instructif dans les principes de la mécanique moderne. On ne peut, en effet, en assigner aucun parmi eux, dont il soit possible d'instituer une *vérification* qui n'exige pas, pour être interprétée et utilisée comme telle, l'admission préalable ou simultanée de quelqu'un des autres principes. En d'autres termes, on ne rencontre pas, en mécanique, des faits concrets dont une analyse ou une explication complète puisse être donnée sans recourir, *tout à la fois*, à l'ensemble des principes de la science. C'est cet ensemble donc, et non pas les principes dont il se compose, qui est capable d'avoir des conséquences *vérifiables*, et c'est seulement par rapport à cet ensemble qu'on peut parler du sens ou de la vérité de l'une ou de l'autre des propositions qui le constituent. M. B. Varisco a le mérite d'avoir beaucoup insisté sur ce point, dans son récent ouvrage *Scienza e opinioni*, Roma 1901 : (G. Vailati: *De quelques caractères du mouv. philos. contemp. en Italie*; in *Rev. du mois*, t. III, febr. 1907; ristamp. in *Scritti di G. V.* Firenze 1911; pp. 758-9).

Altre considerazioni, che sviluppano il medesimo concetto. « Le physicien qui exécute une expérience ou en rend compte reconnaît implicitement l'exactitude de tout un ensemble de théories » (Duhem, *op. cit.* p. 201). « Un physicien se propose de démontrer l'inexactitude d'une proposition; pour déduire de cette proposition la prévision d'un phénomène, pour instituer l'expérience qui doit montrer si ce phénomène se produit ou ne se produit pas, pour interpréter les résultats de cette expérience et constater que le phénomène prévu ne s'est pas produit, il ne se borne pas à faire usage de la proposition en litige; il emploie encore tout un ensemble de théories, admises par lui sans conteste » (*ibid.*, p. 303). « Le physicien ne peut jamais soumettre au contrôle de l'expérience une hypothèse isolée, mais seulement tout un ensemble d'hypothèses. . . . la physique n'est pas une machine qui se laisse démonter » (*ibid.*, p. 307). Donc vient, che l'« *experimentum crucis* », in fisica, sia impossibile (*ibid.*, p. 308). Infatti: « la contradiction expérimentale n'a pas . . . le pouvoir de transformer une hypothèse physique en une vérité incontestable; pour le lui conférer, il faudrait énumérer complètement les diverses

hypothèses auxquelles un groupe déterminé de phénomènes peut donner lieu; or, le physicien n'est jamais sûr d'avoir épuisé toutes les suppositions imaginables; la vérité d'une théorie physique ne se décide pas à croix ou pile » (*ibid.*, p. 312). E il ricorso alla ragione, o come dice il Duhem al « sens commun », è illusorio. Infatti: « Le fond du sens commun . . . c'est le capital d'une société immense, . . . formée par l'union des intelligences humaines; de siècle en siècle, ce capital se transforme et s'accroît; à ces transformations, à cet accroissement de richesse, la science théorique contribue pour sa très grande part; . . . elle enrichit ainsi le patrimoine des vérités communes à tous les hommes . . . Qu'un maître vienne alors, désireux d'exposer une théorie physique; il trouvera, parmi les vérités de sens commun, des propositions admirablement propres à justifier ses hypothèses; il croira qu'il a tiré celles-ci des exigences premières et forcées de notre raison . . .; en fait, il aura simplement repris, dans le fonds des connaissances communes, pour les rendre à la science théorique, les pièces que la science théorique avait elle-même déposées dans ce trésor » (*ibid.*, pp. 429-30).

Da tuttocìò, il Duhem conclude, con ragione: 1) che il solo metodo legittimo, sicuro e fecondo per insegnare la fisica è il metodo storico; e 2) che soltanto la storia della scienza può preservare il fisico dalle pazzie ambizioni del dogmatismo come dalla disperazione del pirronismo. Possiamo, e dobbiamo, fare un passo piú in là; un passo decisivo. La fisica non esiste, che in quanto n'esiste la storia: è una formazione storica, e non altro. E, in questo, è ad un medesimo livello con tutte le dottrine; s'è visto poco addietro, come la stessa matematica (la quale pure, in quanto è la disciplina piú astratta, è anche la meno strettamente connessa con la storia) non sia concepibile nè possibile separata dalla sua storia, dalla storia dello spirito umano, dallo sviluppo della cultura. Il procedere storicamente, ossia lo svilupparsi, è forma o legge comune a tutte le scienze; ciascuna scienza, e in genere la cultura, consiste nell'approfittare del già fatto per fare qualcosa di nuovo, e il nuovo implica sempre una piú o meno radicale correzione del già fatto. Le differenze così evidenti tra le diverse scienze sono riferibili alla materia, o al contenuto, all'oggetto dell'indagine. Ma il valore, la verità, son da riferire alla forma, non alla materia (il carattere d'esser vera è, per una proposizione, sempre il medesimo, qualunque sia la materia della proposizione). Valido cioè vero, è,

non ciò che semplicemente segue al già fatto, ma ciò che ne deriva. Che ne deriva, non per via d'una deduzione soltanto astratta, ma per via d'uno svolgimento concreto storico; la derivazione costituisce il modo con che il già fatto permane o muta, secondochè il permanere o il mutare siano richiesti dalla legge fondamentale, secondo cui si sviluppa il pensiero concreto. Sicchè il nuovo, in quanto è valido e vero, è un'integrazione del già fatto; una formazione in cui si deve riconoscere tanto il risultato delle precedenti, quanto il mezzo per ottenerne delle altre senza fine. A questo si riducono, e in questo consistono, il valore o la verità d'ogni disciplina. Evidentemente: le diverse materie non s'adattano tutte nello stesso modo alla forma comune generica di cui s'è detto: in ciascuna disciplina c'è anche una forma propria, determinazione propria (particolare a quella disciplina) della comune. Quando si vuol discutere intorno a una data indagine, bisogna badare al modo, con cui la forma comune generica si concreta in quella materia, divenendo una particolare forma determinata. Ma il criterio supremo (quello, senza del quale non ne sarebbe applicabile nessun altro) è sempre la forma comune: un'indagine, se non è giustificabile storicamente, non è giustificabile affatto, è senza valore.

Il concetto di verità svanisce dunque senza rimedio, se lo separiamo dal procedimento storico, in cui si risolve la ricerca della verità. Per conseguenza, esso procedimento non si può considerare come diretto verso una verità, o verso una realtà, situata fuori dal procedimento medesimo. In altri termini: una verità situata fuori del procedimento è inconseguibile; una realtà diversa del procedimento è inconoscibile. A questa riflessione possiamo associarne un'altra: perchè dovremmo preoccuparci di questa realtà e di questa verità ulteriori, che in ogni modo ci rimangono estranee? Così discorrono in sostanza gli scienziati moderni; che si professano agnostici, non scettici. Lo scienziato, in quanto agnostico, ammette che qualcosa rimanga sempre fuori del procedimento scientifico; ma, in quanto non scettico, ammette, che il procedimento scientifico non è turbato dal suo non includere ogni cosa; è chiuso nella sua sfera, ma in questa sufficiente a se medesimo. Si può domandare (noi non cercheremo) su che lo scienziato fondi le due assunzioni; ma, di certo, le due non si contraddicono, s'integrano anzi a vicenda; la posizione, in cui lo scienziato si colloca, implica un'ipotesi più o meno discutibile; un'ipotesi per altro, che non viene introdotta nell'indagine propriamente scientifica, e che

dunque ne lascia intatta in ogni caso la connessione storica, ossia la validità scientifica.

È possibile, in filosofia, trarsi d'imbarazzo con la medesima riflessione, con cui se ne traggono gli scienziati? evidentemente, no. Il problema della filosofia venne formulato da Kant con le tre domande: « was kann ich wissen? was soll ich tun? was darf ich hoffen? » E, una ventina di secoli prima, era stato formulato da Pirrone press'a poco nei medesimi termini. L'uomo sa, p. es., che la terra è coltivabile; che a lui conviene coltivarla; e che può sperarne una messe che lo compensi della sua fatica. Ma non può contentarsi della soluzione di questi o di simili problemi. Vorrebbe sapere, se la sua vita, considerata nella sua totalità inscindibile, abbia, sì o no, un significato e un costrutto; e quali siano, caso mai, tale significato e tale costrutto. A noi converrà sempre coltivare la terra, e compiere tutte le altre operazioni, che ci vengono suggerite o imposte dalle circostanze di fatto in cui ci troviamo; l'intenzione profonda, lo spirito con cui ci daremo a simili operazioni, saranno però differenti, e differente sarà quindi anche lo sviluppo ulteriore della vita, secondo che il problema ultimamente formulato abbia una o un'altra soluzione. Il materialista, e il cristiano, possono vivere nello stesso modo, in quanto si dedichino all'agricoltura e in genere a quelle operazioni su cui getta lume la « scienza »; e tuttavia non vivono con la stessa intenzione profonda, secondo il medesimo spirito; non danno alla vita il medesimo indirizzo; la sviluppano diversamente. L'agnosticismo, in filosofia, non è, mentre invece è nella « scienza », una posizione, della quale ci si possa contentare. Può darsi, che ci si debba rassegnare; ma il rassegnarci sarà un riconoscere il nostro imbarazzo, non già un uscirne. Il problema filosofico ha un'importanza pratica vitale; perciò dobbiamo, non eliminarlo a priori, ma discuterlo. « (Während bei Kant und Pyrrho die dritte und dann die zweite Frage als ihre persönlichen Lieblinge erscheinen, liegt . . . für uns heute das Schwerkgeicht und die bleibende Leistung dieser Männer in der Beantwortung ihrer ersten Frage »: R. Richter, *Der Skeptiz. i. d. Phil.* Lipsia 1904, p. 42. Di questo libro mi sono giovato, nelle linee precedenti. Ma, riconoscendo che la gnoseologia, degli scettici e di Kant, è superiore alla loro etica, insisto nell'affermare l'essenziale praticità del problema filosofico).

« L'uomo percepisce il mondo esterno applicandovi . . . leggi sue

proprie ; . . . perciò la mente non può adeguare la realtà . . . I neo-academici furono i primi a fare questo passo, dichiarando che la percezione è sempre uno stato del soggetto, un'alterazione dell'anima, nella quale non è possibile distinguere l'oggetto dalla modificazione, e negando per conseguenza la possibilità di stabilire un criterio di verità » (L. Credaro, *Lo scettic. d. accad.*; vol. I, Milano 1893, p. 257). È quanto dire, che le indagini filosofiche mettono capo all'agnosticismo. È ben chiaro, ed abbiamo riconosciuto poco sopra, che una verità e una realtà, esterne a quel processo in cui si risolvono la vita e la storia, non sono conseguibili. Ma da ciò, che la storia (o la vita) è chiusa in se stessa, e non può mai arrivare a niente che ne sia fuori, non si conclude l'agnosticismo, se non si aggiunge la supposizione, che un qualcosa di fuori esista. In altri termini: l'indiscutibile relatività della conoscenza non ha un significato scettico, se non si aggiunge la supposizione, che la realtà consista in altro che nel processo conoscitivo-attivo. Questa supposizione va scartata come contraddittoria. Consideriamo infatti la proposizione: X (qualcosa di esterno al processo conoscitivo-attivo) esiste. Gli agnostici devono ammettere, che questa proposizione sia vera; l'agnosticismo non consistendo in altro, che nel supporla vera. Dunque: la verità d'una proposizione consiste in altro, che nella sua relazione con altre proposizioni, o in genere con altri elementi del processo indicato; consiste in un' « adaequatio rei et intellectus »; in una penetrazione, da parte dell'intelletto, di qualcosa d'esterno. Dalla relatività della conoscenza siamo così condotti ad escludere la relatività della conoscenza. È ben chiaro, doversi escludere invece quella supposizione, dalla quale vediamo inferirsi un assurdo.

« Non il possesso della verità, ma il sincero sforzo per giungervi determina il valore dell'individuo ». Queste « nobili parole del Lessing » sott'intendono chiaramente, che tra la « verità », e quel processo che vien detto « il sincero sforzo per giungervi », ci sia una differenza irriducibile. Ora: che una certa e relativa differenza ci sia, per l'uomo singolo e per uno de' suoi sforzi considerato a parte, non si nega; ma noi parliamo della vita e della storia nella loro totalità, nella loro unità. E abbiamo dimostrato, che il supporre una verità (o una realtà), che non si riducano all'unità della vita e della storia, è un controsenso. « Il progresso si avvera in una sempre più adeguata posizione dei problemi! » Come potremo saperlo, se « la risposta », cioè la soluzione dei problemi,

« non è e non può esser mai definitiva? » (Le citazioni di q. § sono tolte da un art. di R. Mondolfo, *La vital. d. filos. ecc.*; in *Cultura filos.*, a. V, pp. 30-1; Firenze 1911). La considerazione filosofica differisce dalla scientifica per questo: che la prima è totale, unitaria, laddove la seconda è parziale, frammentaria. Donde viene, che un'affermazione di evidenza indiscutibile nel campo scientifico, possa perdere ogni significato, se la trasportiamo tal quale nel campo filosofico. Un corpo si muova in perpetuo. Non è, non può essere, in una situazione definitiva, mai. Che si muova, è per altro una sua condizione definitiva. La soluzione di ciascuno dei singoli problemi, che possiamo porci, non è mai definitiva; ma perchè? Perchè i problemi vanno essi stessi mutando. E i problemi vanno mutando, perchè la vita, fuori della quale non c'è verità nè realtà di sorta, va sempre mutando: consiste in un mutare. Con l'affermare, che i problemi singoli non ammettono soluzioni definitive, o non si è detto niente, o si è formulata l'unica vera definitiva soluzione del problema filosofico.

L'interpretazione (la sola possibile) che abbiamo data dello scetticismo, costituisce una dottrina fenomenalistica della realtà? Importa, che ci s'intenda bene su questo punto. Scrive anche il Richter: « Vereinigt man . . . den pyrrhonistischen mit dem akademischen Skeptizismus, so erhält man in der Tat eine Theorie des Positivismus oder phänomenalistischen Empirismus, wie sie knapper und zugleich erschöpfender wohl nicht gedacht werden kann » (*op. cit.*, p. 299). L'empirismo ignora la necessità razionale, e, se la riconosce, contraddice a se stesso; il positivismo costruisce la filosofia sul fondamento delle scienze naturali. La nostra dottrina è, in ordine alla necessità, razionalistica, e in modo coerente (il che forse non risulta con chiarezza dal presente breve scritto; per maggiori schiarimenti, cfr. il nostro lavoro già cit., nonché *I massimi problemi*, Milano 1910); e nelle scienze naturali noi vediamo soltanto delle costruzioni astratte, praticamente utili, ma che non costituiscono una dottrina della realtà, nemmeno della sola realtà estesa, la quale del resto non può essere studiata esaurientemente da sola. Noi dunque non siamo empiristi nè positivisti. E anche sulla purezza del nostro fenomenalismo ci sarebbero non poche riserve da fare. Intanto: se il mondo fenomenico avesse avuto un cominciamento (problema toccato nel testo), una realtà superiore assolutamente ai fenomeni sarebbe ineliminabile. Supposto invece, che il mondo fenomenico ci sia stato sempre, non ci sarà niente fuori dei fenomeni; ma i

fenomeni costituiranno pur sempre la materia soltanto della realtà. E la realtà non si riduce a materia sola; non è materia informe; bensì materia con una forma. La forma non sta senza la materia; ma neanche la materia non sta senza la forma. Forma sola e materia sola, non sono che astrazioni; la realtà è l'unità di entrambe. Poichè la forma, in quanto forma, non è fenomeno, benchè non ci sia che in quanto forma di fenomeni, il nostro concetto della realtà non può dirsi fenomenalistico piuttosto che razionalistico. I nomi poco importano; ma volendosene servire per caratterizzare una dottrina, bisogna sceglierli tali, che ne caratterizzino l'unità. La nostra dottrina è fenomenalistica soltanto sotto un aspetto; e sotto un aspetto che ne implica necessariamente un altro, non fenomenalistico.