

Miscell. E 4149 ANTONIO ALIOTTA

Dono R. Renier

Gli eterni problemi

e la crisi dell'idealismo italiano

Prelezione al corso di Filosofia Teoretica nella R. Università di Padova



PRATO  
"LA TIPOGRAFICA"

1914

---

Non vi è forse alcuno, che nell'angoscia d'un dolore supremo, quando pare che d'intorno a noi si faccia un vuoto infinito, ed in quel vuoto non vi sia che la nostra anima sola, non vi è forse alcuno, che non abbia sentito dalle profondità misteriose del suo spirito elevarsi una voce terribile, interrogatrice: Che cosa son' io? Che cosa è la mia vita in mezzo a questa immensità che mi circonda? Perchè debbo io vivere? Perchè debbo io lottare? Perchè debbo io soffrire? E se la mia vita non fosse che la vana ombra d'un sogno? E se io non fossi che un momento fuggitivo nell'eterno vortice del tempo che affatica le cose di moto in moto e travolge « e l'uomo e le sue tombe, e le estreme sembianze e le reliquie della terra e del cielo » ?

Questo dubbio tormentoso, al quale nessun uomo ha mai potuto sottrarsi, perchè nessuno è mai sfuggito all'acuto morso del dolore, è la fonte prima onde scaturisce la ricerca filosofica, è l'eterno problema onde tutti gli altri derivano e al quale tutti gli altri convergono, come al loro comune centro di gravità. La speculazione che mira a risolverlo non è vano gioco di astrusi concetti o di vuote parole, non è artificioso bisogno che l'uomo abbia creato a sè stesso, ma è una profonda necessità dello spirito, è la sua stessa vita che cerca d'illuminarsi della luce della consapevolezza. Necessità della quale nessun uomo, che meriti un tal nome, può liberarsi, a meno che non voglia discendere verso le inferiori forme dell'animalità bruta e l'incoscienza dell'oscuro istinto che agisce senza sapere perchè, che vive senza domandarsi le ragioni della sua esistenza. Ma chi sarà mai capace di uccidere in sè il pensiero? Chi vorrà con Pirrone, per non turbare l'indifferente tranquillità della propria anima, rinunciare a questo che, se pure è il nostro tormento, è insieme la nostra gloria più alta? Deridete pure la filosofia e rassegnatevi a vivere

inconsapevolmente trascinati dal flusso delle cose; ma quando la prima sventura farà sgorgare una lagrima dai vostri occhi, quando nell'ultimo addio d'una persona cara, sentirete un singulto strozzare il vostro respiro, all'estrema soglia della vita, vi si schiuderà davanti la notte tenebrosa tutta piena di misteri; e quella domanda, che voi avevate respinta, come un rompicapo inutile, buono solo a far perdere il tempo e a riempire di chiacchiere ponderosi volumi, si presenterà con la sua implacabile ansia alla vostra coscienza. Si presenterà a voi, come al primo uomo che dinanzi al pauroso spettacolo della morte, dinanzi all'invincibile urto delle forze naturali che lo premevano da ogni parte, fra l'urlo delle belve insaziate e il grido degl'indomabili elementi, piegò le ginocchie adorando. E per la virtù purificatrice del dolore si sollevò così primamente dall'inconsapevole animalità verso le umane altezze del pensiero, perchè in ogni religione è il germe rudimentale d'una filosofia, e sono filosofi, anche senza saperlo, tutti coloro che con una qualsiasi credenza religiosa risolvono in una forma più o meno completa il problema del nostro destino: problema eterno come eterno è il dolore che lo alimenta. Noi infatti viviamo, e vivendo ci troviamo davanti all'alternativa di scegliere una piuttosto che un'altra forma di condotta; e se vogliamo renderci conto della nostra scelta, se non vogliamo agire a caso, siamo costretti a farci la domanda: Ma perchè debbo io far questo? Perchè debbo porre innanzi al mio individual godimento il bene altrui? Perchè debbo io sacrificare me stesso? E del resto val la pena di agire? Potrà la mia azione modificare il corso degli eventi? E se tutto invece fosse determinato *ab aeterno*, se nessun volere umano, per quanto energico e deciso, potesse mutare l'ordine dei fatti necessari? Se la mia attività non avesse alcuna efficacia nel divenire del mondo? È l'eterno problema dell'esistenza, che rinasce in ogni attimo dell'azione cosciente; e chi non voglia rassegnarsi a seguire ciecamente le abitudini e i precetti che gli hanno insegnati, chi non vuol fare da semplice marionetta nel teatro della vita, ma vuole darsi ragione di ciò che preferisce, deve risolverlo in una maniera qualsiasi, deve insomma esser filosofo almeno per un momento. Nè vale opporre che quel problema è insolubile, perchè prima di tutto chi pretende di dimostrare una tale insolubilità, proclama già di avere una conoscenza assoluta del nostro umano potere, cioè della nostra intima essenza, e mentre vuol dare il bando alla ricerca speculativa, dà prova d'una fantasia metafisica addirittura sorprendente! Ci vuole

una doppia dose di filosofia per dimostrare l'impossibilità della filosofia! E poi noi concediamo pure volentieri che la soluzione dell'eterno problema non sarà mai definitiva; ma vuol dir forse questo che possiamo rinunziarvi? Vuol forse dir questo che possiamo distruggere nella nostra coscienza il bisogno prepotente che la spinge a chiedersi la ragione del suo essere? Affannatevi pure a dimostrare ad un assetato con argomenti persuasivi che non è assolutamente possibile trovare una goccia d'acqua, non così gli leverete l'arsura che lo affligge. A quella domanda non potremo rispondere in modo definitivo? Che importa? A noi basta trovare una risposta che ci soddisfi almeno temporaneamente, perchè rispondere in un modo dobbiamo, e colui che sceglie una forma di condotta, anche se non se ne rende conto, risolve in una maniera determinata il problema dell'esistenza. Anche se non siamo buoni a darne una soluzione ultima, nella capacità di porcelo chiaramente è la nostra dignità e la nostra grandezza. Anche se disperata è l'impresa di attingere l'assoluto, lo sforzo per raggiungerlo, il solo desiderio di esso ci innalza e ci sublima.

Non evitiamo dunque il problema; ma affrontiamolo coraggiosamente; e prima di tutto cerchiamo di formularlo con chiarezza, di considerarlo sotto tutti i suoi aspetti, di vedere quali sono i problemi subordinati che da esso derivano. Colui che si domanda: « Che cosa è la mia vita nel tutto? » intende chiedere quale sia il rapporto della propria coscienza individuale con l'universo che lo circonda, intende chiedere se ciò che egli chiama *io*, il soggetto dei suoi desideri, dei suoi pensieri, è una cosa fra le altre cose che impressionano i suoi sensi, o abbia un diverso valore; se sia un oggetto qualsiasi che ha una vita fuggevole, o non piuttosto una sostanza imperitura. Ed in questa considerazione è naturalmente condotto ad associare al proprio destino quello degli altri uomini insieme ai quali vive, e ad elevarsi dal concetto del proprio *io* individuale al pensiero dello spirito nella sua universalità; donde una serie di questioni che nascono dall'analisi del problema dell'esistenza. La coscienza è un fatto che si può mettere allo stesso livello degli altri fenomeni naturali? Oppure è una forma di essere completamente eterogenea? O non è piuttosto la natura nel suo intimo fondo spirituale, pur manifestandosi come materia nelle sue apparenze? Insomma materia e spirito son due sostanze diverse o l'una è riducibile all'altra?

Una quarta ipotesi è ancora possibile: i fenomeni psichici e fisici non potrebbero essere manifestazioni diverse d'una medesima sostanza, di cui non si sa proprio nulla, perchè è inconoscibile nella sua essenza, ed appunto perciò serve molto bene a salvar capra e cavoli e a far da comodo stato cuscinetto fra i confini delle due potenze belligeranti? È chiaro che nello sforzo di risolvere questi problemi noi siamo anche necessariamente condotti a ricercare se il fine a cui il nostro volere si sente obbligato è un fatto puramente soggettivo, una semplice illusione, come qualcuno potrebbe anche asserire, o una norma che vale anche per tutti gli altri esseri della natura, un ideale a cui tende la loro attività. Ecco sorgere così l'alternativa tra la finalità e il meccanismo, tra il Dio intelligente che guida i destini del mondo, e le cieche forze naturali che determinano col loro giuoco indefinito il necessario corso degli eventi. E intimamente collegata con essa l'alternativa tra la libertà e il determinismo, tra la spontaneità creatrice dello spirito e l'eterna ripetizione d'inflessibili leggi. È illusoria la coscienza della nostra libertà, o non piuttosto il meccanismo è un'apparenza che nasconde l'intima spontaneità degli esseri anche nel mondo della natura? E, nell'ipotesi spiritualistica, tutti questi esseri sono fra loro indipendenti ed hanno ciascuno una lor propria coscienza fuori dello Spirito Divino, o non sono che momenti d'un'anima più vasta che tutti in sè li comprende? Teismo insomma o panteismo?

Son questi nelle loro linee schematiche generali i grandi problemi della metafisica; ma a chi cerchi di risolverli, e perciò li approfondisce, altri se ne presentano, che possiamo chiamare pregiudiziali: i problemi della conoscenza, la cui soluzione forma l'oggetto della gnoseologia.

Le illusioni e gli errori che lo spirito scopre nelle sue conoscenze scotono a poco, a poco quell'atteggiamento dommatico che è la ingenua credenza nell'obiettività delle cose quali si rivelano ai nostri sensi e al nostro intelletto. L'uomo che vuol determinare quale sia il suo posto nell'universo, è indotto, ad un certo momento della sua evoluzione mentale, a chiedersi: ma questo mondo, del quale io cerco la natura, per comprendere in rapporto ad essa il significato della mia vita, è veramente in sè stesso quale a me apparisce? La stessa cosa in diverse condizioni mi si mostra ora in un modo,

ora in un altro: quale è dunque la sua vera realtà? E posso io veramente penetrarla? Il mio potere di conoscere ha limiti insuperabili? Quali sono i suoi confini, quale è il suo valore? Posso io giungere alla conoscenza dell'assoluto, o debbo restringermi alle apparenze fenomeniche? Ma vi è poi veramente questo assoluto dietro il fenomeno? Non potrebbe la mia esperienza essere la sola realtà? Esiste veramente un oggetto fuori dell'atto del pensiero? Nasce così il problema del valore della cognizione, e insieme con esso il problema della realtà. Ma ve ne è un terzo che si collega intimamente a questi due, ed è quello dell'origine della nostra conoscenza. La riflessione, fin dai tempi più antichi, mette in rilievo la differenza che sussiste fra la variabilità soggettiva dei dati sensoriali e la fermezza costante di certe idee e di certi principî; onde sorge spontanea la convinzione che la vera realtà non possa esser colta dai sensi, ma dalla ragione; e la stabilità del concetto in contrapposto alla mutevolezza della sensazione fa pensare a una diversità di origine, a un mondo ideale di tipi eterni di là dalle vicende della fuggevole esperienza. Senonchè anche in quel mondo che sembra dapprima sottrarsi alle vicissitudini del tempo, una critica più profonda scopre cangiamenti ed errori; e nasce perciò il dubbio che anche i concetti e i principî della ragione derivino dalla medesima esperienza. Sorge in tal modo nella storia del pensiero un'altra grande alternativa: Empirismo o razionalismo?

I grandi problemi della conoscenza nascono così dall'approfondimento del problema dell'essere, che è il punto di partenza della speculazione, e non sono in fondo che aspetti particolari di esso. La gnoseologia perciò non è un ramo della filosofia che si possa separare dalla metafisica: coloro che sulle orme del criticismo kantiano, proclamando insolubile il problema dell'esistenza e levando il grido: «*Keine Metaphysik mehr!*» «Non più Metafisica!» decretarono che la filosofia dovesse ridursi alla sola critica della conoscenza, non si accorsero che ogni soluzione del problema del conoscere è di necessità anche una soluzione del problema dell'essere. Chi ricerca il valore del proprio pensiero, e ne stabilisce l'origine e determina quali sono i suoi rapporti con la realtà oggettiva, non afferma forse qualcosa intorno all'essere? Come negare infatti che il nostro pensiero sia una forma di esistenza? Per quanto presentato sotto un aspetto diverso, il problema è sempre il medesimo: «Quali sono i rapporti dello spirito con la realtà universale?» Non

è degno del nome del filosofo colui che non osa affrontarlo risolutamente: i timidi criticisti che voltavano le spalle alla metafisica, mi fanno pensare a quei pretendenti di Penelope, i quali disperando di giungere fino alla padrona, si contentavano di corteggiare le ancelle!

Guardiamo dunque in faccia senza paura l'eterno problema e dopo averlo considerato sotto tutti i suoi aspetti sforziamoci di darne una soluzione che ci soddisfi. Ma prima di avventurarci in questa impresa gloriosa, è bene che stabiliamo il metodo da seguire, la via che dovrà condurci più direttamente alla meta. Sembrerebbe a prima vista che non vi fosse alcun dubbio intorno all'attività che il nostro spirito deve mettere in funzione per tale ricerca. La filosofia, essendo una forma di conoscenza, deve disporre di quegli stessi organi che servono alle scienze particolari per farci intendere la realtà. Che l'oggetto della filosofia sia l'universo nella sua unità totale, mentre nelle singole scienze è solo un aspetto parziale del mondo, non parrebbe una buona ragione perchè essa dovesse servirsi d'un metodo diverso da quello che è comunemente seguito nell'indagine scientifica, cioè l'osservazione dei fatti e il ragionamento.

Ma chi nel momento attuale della filosofia si azzardasse a fare un'affermazione così semplice rischierebbe di andare incontro all'accusa di non capire la filosofia, di non avere una sufficiente capacità speculativa, di non esser riuscito a liberarsi dai preconcetti del positivismo! Siamo infatti arrivati a tal punto che con tutti i mezzi si crede di poter acquistare una conoscenza della realtà ultima, meno che con l'intelletto. Come mai si è giunti a questa sfiducia nelle forze dell'intendimento umano? Il fenomeno non è certo nuovo nella storia della filosofia, perchè in tutti i tempi vi sono stati mistici, che tacciando d'incapacità la intelligenza hanno posto al di sopra di esso il sentimento, l'ispirazione, l'estasi, rivelatrice dell'Assoluto. E tutto il Medio Evo è in maggiore o minor grado pervaso dall'idea che vi siano verità superiori alle forze della nostra ragione, verità, « che tenem per fede non dimostrata ». Verso il declinare del secolo passato si è avuto un nuovo risveglio di queste energie irrazionali dello spirito contro il positivismo, che aveva applicati alla ricerca filosofica i metodi delle scienze fisiche, e s'era illuso per un momento di poter racchiudere in una precisa formula matematica non solo il meccanismo delle forze esteriori, ma anche l'intimo agitarsi della nostra coscienza. La grande legge dell'evo-

luzione che faceva rientrare l'uomo nel sistema dei processi naturali, come un anello dell'infinita catena, svolgentesi per la sua ferrea necessità, aveva fatto concepire la speranza di spiegare con le leggi dell'energia materiale le più alte manifestazioni della vita e del pensiero. Ma quest'ardua impresa, tentata dallo Spencer nel suo sistema monumentale, era fallita per confessione stessa di quel filosofo, che si può considerare come l'uomo rappresentativo di quel periodo che va dal 1860 al 1880. Egli infatti s'era arrestato davanti all'Inconoscibile, confessando così che il metodo delle scienze naturali non era adeguato alla soluzione degli eterni problemi. Ed era fatale che il naturalismo conducesse a questa conclusione; perchè se la coscienza è un puro fatto accidentale che accade in un certo momento dell'evoluzione cosmica per l'incontro fortuito di alcune circostanze, ma che avrebbe potuto anche non avvenire se quelle condizioni per caso non si fossero verificate, come può questo fenomeno accidentale, che è il pensiero, arrogarsi il diritto d'intendere l'universo? Se la mente umana non è che un fatto tra gli altri fatti, come può pretendere di rispecchiare nei suoi principî soggettivi le leggi dell'universo? Chi darebbe a questa particella infinitesimale dell'immenso tutto l'autorità di dettar leggi alle altre cose? Come si giustificerebbe la sua pretesa di considerarsi specchio dell'intera realtà? Essa non sarebbe in vero autorizzata se non a dire: « Io in questo momento ho queste sensazioni, ho questi pensieri », ma che essi corrispondano a una realtà esteriore e ne riproducano in sé i rapporti, non è un'affermazione legittima dal punto di vista del naturalismo. Insomma il soggetto umano dovrebbe solo limitarsi a dire: « Io ho esperienza di questi fatti », ma non potrebbe mai oltrepassare con alcun giudizio la propria esperienza immediata. So bene che mi si risponderà: l'universo forma un'organica unità in cui circola la medesima vita; per tutta la sua immensa distesa, dalle altezze sconfinite dei cieli sin dentro alle oscure profondità degli abissi valgono le stesse leggi. E in noi, come nel resto della natura, è un identico processo che si svolge secondo i medesimi principî: ogni particella dunque di questo mondo smisurato può cogliere in sé l'azione di quelle leggi ed estenderla poi all'universo. Ma è chiaro che in questo ragionamento si postula senz'altro la verità di ciò che si deve dimostrare; si presuppone infatti che tutte le cose formino una sola unità, che la natura sia uniforme nelle sue infinite manifestazioni, che sia sempre coerente in tutti i suoi modi di agire, si

presuppone che fra lo spirito e la materia ci sia una mirabile armonia, dovuta all'identità della loro natura. Ora donde viene al filosofo del naturalismo la certezza di queste verità che costituiscono appunto il *credo* della sua fede monistica? Egli non ha potuto certo verificarle sperimentalmente, perchè non ha potuto osservare insieme a tutte le generazioni che l'hanno preceduto se non una piccolissima parte dell'universo; chi gli dà dunque il diritto di asserire che la coerenza, l'unità sistematica, che è legge dell'umano pensiero dev'essere legge della realtà, anche in quella parte di cui non ha mai avuto esperienza? Dal punto di vista del naturalismo e dell'empirismo, che ne è una necessaria conseguenza, un tal presupposto è dunque un'affermazione gratuita. Se io non sono che una cosa tra le cose infinite che potevano nascere, non ho voce in capitolo per asserire che la natura di tutte le cose è una sola e non più, che è vero il monimo e non il dualismo o il pluralismo. In altri termini la logica conclusione delle premesse naturalistiche dev'essere quella a cui giunse lo Spencer: l'incompetenza del pensiero a risolvere gli eterni problemi.

Fu questa dichiarazione di fallimento che aprì la via alle ispirazioni mistiche, perchè avete un bel dire all'uomo: «Contentati dei fatti che osservi, e non domandare di più, rinuncia alla soluzione dei problemi metafisici», egli non si acquieterà a vivere senza nulla poter mai sapere delle ragioni della sua vita; e se l'intelletto si rifiuterà ad estinguere la sua sete, chiederà ad altre funzioni dello spirito una risposta alle eterne domande. La coscienza aveva chiesto: «Che cosa son'io nell'universo?» e il naturalismo aveva detto: «Tu non sei che un momento fuggitivo nell'incessante trasformazione delle cose, altro non so, e non posso sapere». Ma l'anima umana si ribellò in nome dei suoi ideali, per la santità delle sue lotte, per la sublimità delle sue sofferenze; non volle riconoscere che fosse una fantastica allucinazione quel mondo di fini, che le si presentava dinanzi con l'imperioso comando del dovere. Nell'infinita natura lo sforzo morale perdeva infatti ogni significato ed ogni valore: tutto accade fuori di noi, come in noi, per la necessità delle forze che ci urgono da ogni parte, e delle quali non siamo che una risultante determinata: non ha senso dire che dobbiamo tendere verso un ideale, che dobbiamo affaticarci a realizzarlo. Siam noi forse liberi di farlo? È forse in nostro potere introdurre nuovi fatti nell'ordine delle cose, cambiare la direzione degli eventi? La mia libera spon-

taneità non è che un sogno, non è che un sogno, l'idea per la quale io vivo, che mi spinge ad elevarmi al di sopra di me, verso superiori forme d'esistenza. Ma se è tutto un'illusione il mondo del mio spirito, che cosa sarà mai la natura che solo attraverso la coscienza si rivela se non una doppia illusione?

Poichè il naturalismo era dunque insufficiente ad appagare le più profonde esigenze dell'anima, ed esso appariva come la sola costruzione che potesse darci l'intelletto in conformità ai suoi principi, si proclamò addirittura la bancarotta del metodo scientifico, come mezzo di penetrazione della realtà. E si chiamò la scienza davanti al tribunale della filosofia, e dopo un lungo processo di critica dei suoi procedimenti, la si condannò come falsificatrice della realtà vera, come un congegno di artifici buoni solo a farci manipolare l'esperienza, ad orientarci nel mondo, come un comodo macchinario per economizzare gli sforzi della mente, che ha senza dubbio un'utilità pratica, ma che ci allontana dalla realtà, invece di condurci verso di essa. L'intelligenza, sentenziarono i giudici di questo tribunale filosofico, procede per astrazione: essa cerca attraverso il flusso dell'esperienza di fissare quegli elementi costanti che permettano di applicare il principio d'identità e di formare concetti stabili. Ora è chiaro che per ottenere ciò, deve trascurare l'aspetto variabile della realtà, deve metter da parte ciò che vi è di veramente individuale nell'attimo fuggente, quella fisionomia che non si ripete mai due volte alla stessa maniera. È perciò che la vita, che è eterno svolgimento e creazione eterna di nuove forme concrete, le sfugge scappando attraverso le maglie della sua rete concettuale, per quanto essa cerchi d'intesserla più fitta. Il metodo scientifico inoltre mira a costruire un mondo di oggetti che sia uguale per tutti, e che ci serva così per intenderci nelle nostre relazioni sociali; deve perciò non solo astrarre dagli aspetti particolari delle singole cose, ma deve anche eliminare ciò che è proprio dei soggetti individuali: i loro sentimenti, le loro preferenze, le loro valutazioni variabili. In altri termini la scienza ci dà l'oggetto avulso dal soggetto conoscente; il che è un'altra astrazione, una mutilazione dell'esperienza concreta. Se essa dunque contiene in sé solo un lato dell'esperienza, come può pretendere di essere un'espressione della realtà nella sua completezza? Se per costruire un mondo che abbia un valore universale per tutti gli uomini, per darci un oggetto che possa essere egualmente da tutti pensato, prescinde dal soggetto e perciò lo ignora,

come può erigersi a conoscenza filosofica? Non è forse il soggetto un aspetto essenziale della realtà, non è esso anzi ciò per cui la realtà acquista significato e valore di esistenza? Per ridare al mondo tutta la pienezza della sua realtà dobbiamo risalire a quella forma d'esperienza primitiva, in cui non è ancora cominciato il lavoro dell'astrazione scientifica, in cui l'oggetto non è ancora staccato dal soggetto; dobbiamo ritornare a quell'atto immediato di coscienza nel quale cogliamo la nostra vita spirituale nel suo mobile flusso concreto con una diretta intuizione. Il naturalismo era condotto a conclusioni scettiche, perchè poneva la realtà fuori della coscienza e la rendeva perciò inaccessibile fin da principio, creando un'artificiosa barriera fra la nostra anima e le cose; ma se invece riflettiamo che della natura non rimane più nulla, ove si spogli di tutte le qualità e di tutte le relazioni che in essa pone lo spirito umano, vediamo subito che le cose obiettive si riducono in fondo a ciò che noi pensiamo di esse. Così ragionando i nuovi filosofi sulle rovine del realismo scientifico hanno eretto i loro edifici idealistici, più o meno ingegnosi, più o meno coerenti, ma tutti viziati dal sofisma fondamentale: «La natura per esser conosciuta deve esser pensata, dunque non esiste se non come pensiero». E in tal maniera tutti gli enimmî dell'universo sono eliminati con la massima disinvoltura: scompaiono tutti i problemi, perchè i due termini di essi, l'*io* e il mondo, sono assorbiti nell'atto del pensiero: e l'universo con tutte le sue distinzioni viene ad esser travolto nella vorticoso corrente di questi atti di pensiero, che si succedono l'uno all'altro in un continuo divenire, senza principio, nè fine, senza capo, nè coda. Che cosa son io? Che cosa è il mondo? Momenti fuggitivi di questo flusso incessante, di questa mobile fantasmagoria di sempre nuove apparizioni. Nella quale non si capisce perchè mai dovrebbe nascere la distinzione tra il soggetto e l'oggetto, perchè mai la natura dovrebbe apparire come fuori dello spirito, perchè mai i vari soggetti dovrebbero sentirsi l'uno fuori dell'altro. Nulla si ripete, nulla persiste: ogni attimo è una nuova creazione, la permanenza delle cose e del nostro *io* individuale è una costruzione artificiosa dell'intelletto astratto. E sia pure: ma come è nato questo artificio, come è potuta nascere l'illusione della persistenza dove nulla permane? Se ogni momento è una creazione nuova, esso non deve saper nulla dei momenti anteriori: la possibilità del passato, della memoria è inesplicabile in questa teoria per la quale non esiste che il fuggitivo presente.

Il nuovo idealismo, per ciò che riguarda il problema dell'esistenza, dà una pseudo soluzione che, *mutatis mutandis*, equivale perfettamente a quella del naturalismo. Ancora una volta gli estremi si toccano: così per l'uno, come per l'altro infatti il processo del mondo è un fluire senza direzione determinata, un seguito di forme accidentali, che spuntano a caso ed a caso periscono nel vortice turbinoso dei divenire universale: è un fare e un disfare, che si prosegue senza fine *ab aeterno*. E noi, poveri noi, facciamo le spese di questo gioco senza costrutto, del quale non sappiamo darci ragione. Perchè debbo io vivere? La domanda non ha senso per il nuovo idealista, che a rigore deve anche contestarvi l'uso del pronome personale *io*. Non sei tu, che vivi, egli vi dice, ma è l'atto eterno della coscienza che riveste per un attimo le tue spoglie e poi di nuovo le rigetta con alterna vicenda. E se vi arrischiate ad osservare che non riuscite a capire che cosa sia quell'attività di pensiero senza un *io* individuale che pensa, che è un assurdo un pensiero non pensato da nessuno, l'idealista vi guarderà con aria di compatimento, e impietosito di voi, secondo i canoni della sua originalissima pedagogia, si degnerà di spiegarvi con una chiarezza di linguaggio da fare invidia al *pape Satán, pape Satán aleppe*, che voi e lui siete uno stesso atto di pensiero; e vi seppellirà sotto una declinazione completa di pronomi riflessivi dimostrandovi con acuta dialettica che l'*io* non è altro se non la rivelazione che l'atto del pensiero fa di sè, a sè, in sè, per sè. E chiuso in questo atto eterno che nulla ammette nè fuori, nè sopra di sè, proclamandosi solo ed assoluto creatore dell'esistenza, vi annuncierà con tono apocalittico tra folgori e nuvole di oscure parole: «Io sono il Signore Dio tuo, non avrai altro Dio avanti di me».

Questa filosofia finisce per presentarsi con un colorito più o meno romantico e mistico. Ma, se alcuni dei nuovi filosofi (tipo Bergson) fanno aperta professione d'irrazionalismo, e dicono che l'Assoluto si rivela all'intuizione immediata anteriore ad ogni ragionamento; altri (e fra costoro sono gl'idealisti italiani a cui alludiamo) pretendono che l'eterno fluire senza capo nè coda sia la razionalità per eccellenza. Mentre gli uni insomma sostengono che per penetrare nell'intima e feconda attività spirituale che è la radice dell'essere, bisogna rifarsi indietro verso lo slancio vitale istintivo, anteriore alla nascita dell'intelligenza, al di qua di ogni distinzione; gli altri, invece, suppongono sopra l'intelletto astratto, una ragione di più alta potenza, capace di comprendere l'*universale*

*nella sua piena concretezza.* Ritornano così ad Hegel, che al di sopra del ragionamento astratto, per il quale è legge non contraddirsi, poneva una dialettica più profonda per cui due concetti opposti si unificano in una sintesi superiore, l'essere, invece di escludere il non essere, amorosamente lo abbraccia (per servirmi di un'immagine del Croce) e da questo amplesso nasce il divenire. Kant si era fermato davanti a certe contraddizioni che credeva di scoprire nell'esercizio metafisico dell'intelletto ed aveva fatto appello alla ragion pratica per elevarsi al cielo dell'Assoluto; Hegel non si spaventa dell'assurdo, ma procede innanzi coraggiosamente; e poichè l'intelletto, coi suoi scrupoli logici, rifiuta di contraddirsi e s'impunta, dà di sprone all'aloato cavallo della sua fantasia e inventa una logica nuova. Che sia logica, veramente lo dice lui e lo ripetono i suoi fedeli seguaci; ma a me e a tutti gli altri uomini che non sono hegeliani ha fatto sempre l'impressione d'una vertigine del pensiero, nella quale i concetti turbinano e si mescolano e rimescolano ad arbitrio, si succedono e si aggregano nelle più stravaganti combinazioni, secondo il ghiribizzo del filosofo; il quale non si crede per nulla obbligato a rispettare l'identità delle idee che formano ormai il comune patrimonio della nostra esperienza, ma le muta a suo piacimento e ne dà una nuova definizione per proprio uso e consumo, per rendere possibile il giuoco della sua dialettica. Bisogna vedere come Hegel ha manipolato la povera fisica e perfino la storia e la geografia, per apprezzare i miracolosi prodigi della logica nuova!

Veramente qualche nostro hegeliano (bontà sua) ha ormai lasciato in pace il mondo fisico, e si è rifugiato nelle sfere dello spirito. Qualche maligno ha detto che questa tattica non è priva di senso strategico: gli spropositi nelle scienze naturali si controllano più facilmente e risaltano con maggiore rilievo; nelle scienze dello spirito invece vi è un po' più di libertà, perchè la verificaione nei fenomeni spirituali non è tanto agevole; quindi in questo campo la fantasia può meglio sbizzarrirsi in arbitrarie combinazioni di concetti, o meglio di parole di novissimo conio, che nascondono per lo più la mancanza di idee precise.

Preso possesso così della realtà spirituale, come di oggetto di loro esclusiva competenza, i nuovi idealisti, armati della loro brava dialettica, hanno portato lo scompiglio nelle scienze dello spirito: arte, morale, diritto, economia, storia, religione, filosofia hanno perduto ogni preciso contenuto e vagano, meteore nebulse, nel

vuoto spazio dei cervelli hegeliani, ora identificandosi ed ora distinguendosi; ed ora a coppie, ora a triadi, ora a quadriglie, secondo il gusto di chi dirige, ballano una strana danza, che somiglia assai ad una ridda infernale. Ma l'orgia dionisiaca è arrivata ormai a tal punto che ne è venuto fuori un groviglio inestricabile, del quale è rimasto scandalizzato perfino lo stesso corifeo. Ed egli ha alzato pubblicamente la sua voce di protesta: «Ma che confusione è la vostra? Adagio, signori, non andiamo troppo oltre!» Così Benedetto Croce che con la sua «Estetica» aveva aperto le danze idealistiche, ha trovato nella sua coscienza un residuo dell'antico buon senso per accorgersi delle aberrazioni a cui il metodo hegeliano aveva condotto il Gentile e i suoi scolari (1). Che cosa è l'arte? L'atto del pensiero! Che cosa è la religione? L'atto del pensiero! Che cosa è la storia? L'atto del pensiero! Che cosa è la pedagogia? L'atto del pensiero! Che cosa è il diritto? L'atto del pensiero! Che cosa siamo noi individui coscienti? L'atto del pensiero! Che cosa è la natura? L'atto del pensiero che rinnega sè stesso e diventa passato! Che cosa è il male? Un bene passato che il presente atto di pensiero rinnega! Che cosa è l'errore? Una verità passata! Che cosa è la pazzia! Proprio la stessa cosa del pensiero normale! Non accusa forse il pazzo di follia gli uomini cosiddetti ragionevoli? I poveri reclusi del manicomio si sono sentiti così in buona compagnia coi nuovi filosofi, che naturalmente nella loro teoria avevano dinanzi a sè come tipo di normalità il loro cervello. Ma così, cari amici, ha detto il Croce, voi confondete tutto e sfondate l'uscio aperto: che ogni funzione dello spirito sia un momento attuale della coscienza, nessuno l'ha mai negato; e non era davvero necessario sciupar tanta carta per giungere a queste peregrine conclusioni! Quello che noi volevamo sapere è ciò che distingue l'arte dalla filosofia, la morale dal diritto, e via dicendo; perchè è un fatto che la nostra anima nelle varie funzioni non assume lo stesso atteggiamento. Così ha parlato la voce del buon senso per bocca di Benedetto Croce; ma in fondo l'idealismo dell'assoluta immanenza, ch'egli ha chiamato la filosofia dell'ineffabile, ma che meglio potrebbe dirsi la filosofia del vuoto, è una logica applicazione del suo metodo: il Gentile non ha fatto altro che trarre dalle premesse del Croce le ultime e

(1) Cfr. la polemica fra il Croce e il Gentile nel periodico «La Voce» di Firenze (Dicembre-Gennaio).

necessarie conseguenze: egli, bisogna rendergli giustizia, è più coerente dell'autore della « Filosofia dello Spirito », e per questa sua ammirabile coerenza ci ha dato una riduzione all'assurdo di certo idealismo, della quale noi dobbiamo essergli grati. Perchè (egli ha veramente ragione), se l'idealismo vuol essere una filosofia coerente, non deve ammettere nulla fuori del momento attuale della coscienza: qualsiasi altro momento che si pensasse esistere di là da questo fuggitivo presente, sarebbe una realtà fuori della coscienza, e con ciò si tornerebbe al vecchio realismo. Se tutto è dunque in questo attimo, la sua individualità è insieme la sua universalità, perchè esso racchiude in sè l'universo e nulla lascia fuori di sè; esso è intuizione ed è concetto, è arte e filosofia nel medesimo tempo. Dal punto di vista dell'assoluto idealismo non si giustifica insomma la distinzione crociana tra conoscenza dell'individuale e conoscenza dell'universale. Così pure non è più ammissibile la differenza fra attività teoretica e attività pratica: questa infatti ha solo significato, quando si ponga, nell'ipotesi realistica, un oggetto di fronte al soggetto, perchè in tal caso altro è riflettere in sè la natura delle cose senza portare in esse alcuna modificazione, altro è agire modificandole. Ma se non esiste che l'attività soggettiva, il suo fare è sempre della medesima specie, un'azione cioè che rimane nell'intimo della coscienza. E con la distinzione tra sentire e concepire tra, conoscere e agire, cade anche l'altra che è stata posta dal Croce fra l'attività economica utilitaria che mira al bene particolare, e la volontà etica dell'universale, perchè questo, come abbiamo detto, s'identifica con il momento individuale dello spirito. E l'errore e il male non hanno più ragion d'esistere, una volta eliminato il dualismo tra soggetto ed oggetto: il momento attuale della coscienza è quello che è, cioè sempre vero; non si può dir mai che sia falso, perchè l'errore potrebbe solo consistere in una discordanza del pensiero da una realtà obiettiva, posta davanti a noi come un *quid* esteriore che dobbiamo cercar di comprendere. Per l'idealista invece un tal *quid* già bell'è fatto, che lo spirito debba riflettere, non esiste; l'essere si esaurisce nell'atto fuggevole della coscienza, il quale evidentemente è ciò che è in quel momento: ogni attimo del pensiero è tutta la verità, niente altro che la verità. Lo stesso si dica del male: questo ha un senso solo se si pone dinanzi al soggetto un ideale, un modello obiettivo, col quale si possano confrontare le sue azioni, giudicandole buone o cattive secondo che si accordano o discordano da esso. Ma un

tal modello non può essere ammesso dall'idealista, per il quale, di conseguenza, ogni azione dello spirito è quella che dev'essere, nè più, nè meno, quindi il bene assoluto. Il male, l'errore è il non essere, ciò che non esiste più, ciò che è passato, e perciò rinnegato dal momento attuale della coscienza. Così, nella filosofia del Gentile, ha sempre ragione chi pensa per ultimo. Sistema molto comodo e conciliativo per eccellenza, perchè ogni individuo può sempre affermare di esser nel vero. Chi glielo può infatti contestare? Uno che pensi dopo? Ma egli non si lascerà vincere per questo e ribatterà: « Tu hai pensato poc'anzi, ora penso io; tu sei passato, io sono presente; quindi tu hai torto ed ho ragione io ». Posto ciò, non si capisce perchè i nuovi filosofi si affannino a scrivere, invece di rimanersene beati nell'Olimpo del loro spirito divino: la verità è in ogni atto di pensiero, la verità si crea eternamente, non vi è nulla da imparare, non vi è nulla da insegnare, non vi è nulla che da un atto di pensiero si debba comunicare ad altri atti, o trasmettere per eredità: ogni individuo in ogni attimo fugace possiede la sua verità. In altri termini la filosofia è bell'è liquidata; o meglio, tornando a ragionare sul serio, dopo questa scorribanda nel campo della nuovissima dialettica, è liquidato l'idealismo assoluto e per opera dei suoi stessi seguaci, che ci hanno così risparmiato la fatica della critica, perchè si sono uccisi da sè stessi.

A chi non vuol rimanere chiuso nel fuggevole momento del suo spirito; a chi sembra insostenibile il paradosso idealistico, che esso contenga tutta la realtà; a chi fuori del suo pensiero ammette il pensiero di altri individui, non meno concreto del proprio e che non meno del proprio ha diritto all'esistenza, non rimane che far appello alla vecchia logichetta, della quale anche gli stessi hegeliani si servono per quel poco che ragionano, sebbene mostrino il più grande disprezzo per i principî di identità e di non contraddizione. L'accusa di non darci tutta la realtà, ma solo frammenti astratti di essa, non toglie valore alla funzione dell'intelligenza, che se dalla sua limitatezza è costretta in pratica a considerare ora un aspetto ed ora un altro delle cose e dello spirito, non vuole con ciò separare questi aspetti, ma solo distinguerli per risalir poi al pensiero della loro unità in una legge, in un concetto superiore. Anche l'hegeliano, se vuole in qualche modo distinguere, deve astrarre un momento dall'altro dello spirito; il concetto della filosofia del Croce non è forse anch'esso astratto? La categoria « pensiero filosofico » non

è rigorosamente universale perchè, v'è il momento dell'intuizione pura, al quale non si può applicare. Lo stesso si dica dell'azione morale rispetto all'attività economica. Per sfuggire alle astrazioni, (data l'umana limitatezza del pensiero incapace di abbracciare con un solo atto tutte le possibili determinazioni della realtà), bisogna rinunciare alle distinzioni, e perdersi nell'ineffabile unità del misticismo che è la morte della filosofia. Ma solo per un'illusione soggettiva potete credere di aver attinto in questa immediatezza vissuta la vera realtà concreta ed universale: e sfido io! Si fa presto a dire di essere in possesso di tutta la realtà nella sua pienezza quando arbitrariamente si nega ogni esistenza fuori di quell'atto dello spirito. Esso è l'universo per voi che non ammettete nulla al di fuori, come potrei dire che è l'universo per me questa sala, se mi mettessi in mente che non vi è più nulla di là da queste pareti. Ma per noi che non riconosciamo questa pretesa solitudine dell'atto del pensiero, ogni momento d'una coscienza individuale, se vuol rimanere nella sua immediatezza, è un piccolissimo frammento dell'universo, la più povera delle astrazioni.

E allora ritorneremo al naturalismo e alle sue conclusioni scettiche? No. L'errore del naturalismo non sta nel fatto che esso si è servito dell'intelligenza e della logica comune; se si è trovato di fronte ad alcune pretese antinomie e si è arrestato davanti all'Inconoscibile, non è perchè ha rispettato i principî d'identità e di non contraddizione; ma bensì perchè ha voluto modellare lo spirito sullo schema del mondo fisico, ha preteso di costruire la vita della coscienza con quegli stessi elementi onde risulta la realtà materiale. Non è affatto vero che il metodo scientifico debba di necessità ignorare il soggetto, i suoi fini, i suoi valori. Ciò accade a colui che tien conto solo dell'esperienza fisica; e vale solo per un ramo di scienze, per quelle che studiano la natura. Ma non possiamo noi forse applicare alla nostra vita soggettiva, alle sue valutazioni, alle sue attività l'opera dell'intelligenza? E quale altro metodo terremo in questo studio, se non l'osservazione dei fatti ed il ragionamento? E non sarà questa pure scienza? La filosofia non deve cadere nell'errore del naturalismo, che riteneva solo degni di considerazione i fenomeni esteriori e faceva della coscienza una loro apparenza accessoria; ma non deve cadere neppure nell'opposto errore dell'idealismo che rinnega la natura. Per affermare la grandezza e la potenza dello spirito non abbiamo bisogno di creargli una tale solitudine

d'intorno: a noi basta che la coscienza sia il fine a cui tende la vita dell'universo, che il nostro pensiero non sia un mero accidente nel divenire delle cose, ma sia il termine a cui eternamente è rivolta l'attiva spontaneità che si agita nelle loro più intime fibre. Quando nel vivo e ferace fondo della natura noi leggeremo questa muta aspirazione alla coscienza; quando nelle secolari vicende dell'evoluzione cosmica vedremo l'oscuro travagliarsi dell'essere che attraverso le sue innumerevoli forme matura il germe della nostra umanità spirituale, allora noi comprenderemo come mai la coscienza possa cogliere in sè medesima il profondo significato delle cose. E scomparirà dai nostri occhi il pallido spettro dell'Inconoscibile, perchè nel nostro pensiero noi potremo legittimamente ricercare il segreto del mondo.

ANTONIO ALIOTTA.