

ANTONIO BANFI

La ricerca della realtà

I

Firenze, Sansoni, 1959

(Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, 28)

Quest'opera è soggetta alla licenza Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 2.5 Italia (CC BY-NC-ND 2.5). Questo significa che è possibile riprodurla o distribuirla a condizione che

- la paternità dell'opera sia attribuita nei modi indicati dall'autore o da chi ha dato l'opera in licenza e in modo tale da non suggerire che essi avallino chi la distribuisce o la usa;*
- l'opera non sia usata per fini commerciali;*
- l'opera non sia alterata o trasformata, né usata per crearne un'altra.*

Per maggiori informazioni è possibile consultare il testo completo della licenza Creative Commons Italia (CC BY-NC-ND 2.5) all'indirizzo <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/legalcode>.

Nota. Ogni volta che quest'opera è usata o distribuita, ciò deve essere fatto secondo i termini di questa licenza, che deve essere indicata esplicitamente.



ANTONIO BANFI

LA RICERCA
DELLA REALTÀ

VOLUME PRIMO

SANSONI - FIRENZE

PROPRIETÀ RISERVATA

STAMPATO IN ITALIA

INDICE DEL PRIMO VOLUME

<i>Prefazione</i>	Pag. VII
La mia esperienza filosofica	» 1

PARTE I - IL REGNO DELLA RAGIONE

I. Gli intellettuali e la crisi sociale contemporanea .	Pag. 19
II. Per un razionalismo critico	» 45
III. Concetto e sviluppo della storiografia filosofica . .	» 101
IV. Il problema di una sistematica del sapere . . .	» 169
V. Appunti per una metodologia critica	» 191
VI. Osservazioni sull'uso critico della ragione	» 203
VII. La verità della filosofia contemporanea	» 241
VIII. Verità sistematica e verità metodica	» 249
IX. Nota sul concetto di esperienza	» 259
X. Al di qua di immanenza e trascendenza	» 269
XI. Il problema dell'esistenza	» 273
XII. A proposito di una filosofia della scienza	» 307
XIII. Biologia e filosofia	» 315

PREFAZIONE

Questa raccolta di saggi, voluta e disposta dall'affettuoso interessamento di amici e di antichi scolari, a consacrare una libera profonda comunione di spiriti, risulta di scritti composti tra il 1922 e il 1956, dispersi in pubblicazioni per la maggior parte oggi introvabili.

Nel suo insieme, attraverso le tre parti secondo cui è stata ordinata, essa costituisce un itinerarium mentis in realitatem, ciò che, per verità, mi sembra essere sempre stato ed essere tuttora il fine di ogni umano pensare e, quindi, a maggior ragione, di ogni filosofare. Certo questa realtà non è un'ideale assoluta realtà metafisica, in cui siano di massima posti e risolti tutti i problemi, ma la realtà concreta, dialetticamente articolata, storica, in cui si inserisce la nostra vita ed opera la nostra azione. La scoperta della realtà è perciò — via via che si attua — la scoperta non dell'uomo in astratto, ma della vita degli uomini, dei suoi problemi e del suo significato.

La liberazione da ogni astrazione, idealizzazione, deviazione è naturalmente possibile se l'emendatio intellectus, da cui l'itinerario parte, come riflesso di una profonda coscienza di crisi, sia radicale, se essa liberi criticamente l'uso della ragione dai suoi limiti e dalle sue contaminazioni. Ciò si è tentato partendo dall'idea della ragione stessa. Quest'idea non è certo assunta qui come il riflesso di un ordine intelligibile o di una pura facoltà, ma come il limite teoretico a cui si è storicamente elevata la coscienza dei rapporti operativi tra l'uomo ed il mondo, il cui aperto, differenziato svi-

luppo trova la sua espressione proprio nell'universalità e nell'autonomia che alla razionalità come idea compete. Così un razionalismo criticamente radicale è garanzia della coscienza di una vitalità estremamente complessa dell'esperienza e in particolare dell'esperienza di cultura, attraverso cui si attua la conquista della concretezza dialettica della realtà. È infine proprio in tale realtà storicamente vissuta e illuminata dal pensiero razionale libero da ogni contaminazione che sorge ed ha la sua efficacia e la sua certezza l'universalità di un umanismo storico e costruttivo.

Ora, di quell'itinerario i singoli saggi mi sembrano segnare alcune delle tappe principali. Perciò essi, fedeli alla tradizione razionale del pensiero, ma in lotta contro tutte le sue ipostasi dogmatiche, tesi in uno sforzo di purezza teoretica, ma aperti sempre al riconoscimento della dinamica complessità dell'esperienza e al richiamo etico della realtà umana, sistematici, ma parziali nella loro prospettiva e sempre insoddisfatti, si prestano uno per uno e ciascuno in confronto all'altro e al loro insieme a una critica che richiami correzioni e complimenti. Ma proprio per questo, per il loro carattere di ricerca e non di conclusione, per la dialetticità del processo che li collega e che non consente mai al pensiero di arrestarsi e all'uomo che pensa di tacitare la sua concreta responsabilità pratica, i saggi sono stati riprodotti nella loro forma originaria, salvo lievi ritocchi o aggiunte diretti a dissipare ambiguità.*

Del resto ciò corrisponde anche ai motivi che mi hanno

* [L'A., nell'intento di coordinare i risultati di pensiero raggiunti in oltre trentacinque anni di ricerca filosofica, ha modificato qua e là la forma originaria dei saggi sostituendo delle enunciazioni, aggiungendone altre, eliminando dei passi e qualche nota. A volte tali modificazioni hanno carattere puramente formale od esplicativo; in alcuni

indotto a consentire questa pubblicazione. Il primo, d'indole personale, fu quello di rifare, insieme agli amici, il conto della propria vita di pensiero e, attraverso ad essa, della propria esperienza e della propria azione nell'orizzonte di uno dei più vivi e drammatici periodi della civiltà moderna. Il secondo, forse troppo ambizioso, fu quello di offrire ad altri, nelle varie tappe di una ricerca personale e nel complesso insorgere in esse dei problemi, l'occasione di ritrovare riconoscere controllare criticamente le proprie ricerche, i propri problemi, i propri metodi, così da poter più facilmente procedere, sia pure per altra direzione, verso la coscienza limpida e aperta della realtà in cui l'umanità costruisce storicamente se stessa.

A. B.

Pasqua del 1956

casi comportano sensibili modificazioni di pensiero. Allo scopo di consentire, a chi lo desidera, il raffronto fra la forma originaria e quella presente, verrà data indicazione, in una nota fra parentesi quadre posta al termine di ogni saggio, del luogo dove esso fu pubblicato la prima volta. *N.d.R.*].

LA MIA ESPERIENZA FILOSOFICA

Questo breve scritto è, nel suo fondo, la storia di una esperienza filosofica personale, che, tuttavia, può acquistare universalità di significato se corrisponda alla situazione culturale di un periodo storico e riesca a definire nelle sue linee essenziali la funzione e la problematica attuale del pensiero filosofico. Ma per volere essere queste tre cose insieme, esso deve rinunciare sia al pathos di una confessione, sia all'interessante vivacità di un dramma di cultura, sia alla sovraceleste serenità di un sistema speculativo, per accontentarsi del tono dimesso di una sincerità disarmata, propria di chi non ha nulla di proprio da difendere, ma vuol piuttosto solo riconoscere e indicare le vie sicure della ragione nei limiti della propria esperienza ed oltre di questi, verso l'orizzonte a cui la storia conduce l'esperienza umana.

Chi s'è fermato in Europa nei due primi decenni del secolo, ha dovuto rilevare attorno a sé una così radicale, complessa, concreta crisi di cultura, da persuadersi, sin dall'inizio, che validi potevano essere non un suo rigetto di massima o il mito di una sua soluzione ideale, ma il suo riconoscimento e la sua analisi spregiudicata e profonda, al punto di porre in luce il senso positivo. E se, proprio a tal fine, e col gioioso presentimento di tale vivente positività, egli si rivolse alla filosofia, gli furono chiari e inaccettabili i presupposti e le implicazioni di esperienze e di valori condizionati e astratti insieme, impliciti nelle metafisiche o nei residui metafisici tradizionali e ugualmente la parzialità — pur interessante come testimonianza dei tempi — ma astratta anch'essa e retoricizzata delle soluzioni irrazionalistiche. E gli dovette apparire che la filosofia stessa era posta in questione, nei suoi presupposti, nei suoi fini, nei suoi metodi, nei suoi risultati; ed era in crisi con essa tutto

il campo del sapere, privo, almeno ad un'immediata considerazione, di organicità unitaria e di coerenza, nel suo articolarsi molteplice, nel suo interno differenziarsi di principi, di metodi, di risultati, nel suo radicale dinamismo. Si proponeva per lui il problema del filosofare in quanto tale, del suo integrarsi in una sistematica aperta del sapere, in funzione di una sua legge teoretica di sintesi, di distinzione, di sviluppo; di un suo criterio antidogmatico di continuità dialettica e di autocontrollo: il problema insomma della ragione.

1. Ma fin nel suo proporsi questo principio, a voler essere filosofi davvero o almeno amatori dei discorsi come Socrate raccomandava, occorre guardarsi dal cadere nella rete dogmatica; guardarsi cioè dall'assumere i concetti non — come pure il filosofare richiede — quali momenti metodicamente aperti dell'elaborazione teoretica dell'esperienza, ma come suoi risultati definitivi, rappresentanti di ipostatiche entità intelligibili, i cui rapporti astratti e arbitrari dovrebbero porsi — in senso ontologico — come problemi, evidentemente insolubili, se non per gioco, al pensiero. La storia della filosofia è piena di questi inesistenti e assurdi problemi dogmatici — ad esempio: la relazione tra l'intelletto e le cose, tra l'anima e il corpo, tra Dio e il mondo. — Gli ingenui e i mediocri si sono continuamente illusi di risolverli; ma i veri pensatori hanno piuttosto così energicamente accentuato, in funzione dell'esperienza, la loro problematica, da infrangere e dissolvere i loro termini stessi. Per ciò non vorremmo chiederci, a proposito della ragione, se e come esista un ordine intelligibile delle cose o una facoltà soggettiva come ragione, né quale sia il fondamento reale o il principio ideale di questa. Sappiamo che la razionalità esprime la coscienza limite della struttura relazionale complessa e dinamica che il mondo offre alla esperienza attiva dell'uomo. Sappiamo che il processo dell'una si accompagna al processo dell'altra, e che l'ipostasi della prima nella sua pura idea, come s'iniziò per opera della cultura idealizzante greca, creò di principio un'autonomia metodica del pensiero, che liberò e sollecitò insieme esperienza ed azione. Noi ci

chiediamo solo se il processo di razionalizzazione dell'esperienza, considerato nel suo senso teoretico, possa, nella varietà dei suoi gradi e dei suoi aspetti, essere riferito ad una legge di continuità, di orientamento strutturale e di sviluppo dinamico.

La tradizione filosofica, che noi non abbiamo nessuna intenzione di abbandonare, ma piuttosto di sciogliere dagli irrigidimenti dogmatici, caratterizza il processo dell'esperienza conoscitiva nella tensione bipolare di soggetto ed oggetto. Dove l'uno e l'altro, in quanto soggetto ed oggetto determinati coincidono determinatamente in un rapporto immediato, si suol parlare di conoscenza intuitiva. La sua trama è tanto ricca e complessa, quanto ricchi e complessi nella loro immediata concretezza sono i rapporti tra l'io umano e il mondo, che la vita sostiene e percorre. Ma la conoscenza non è solo intuizione, immediatezza; è nel tempo stesso processo di mediazione del dato intuitivo, di sua risoluzione secondo rapporti potenziali di vasta generalità; è processo razionale insomma, che si differenzia e si sviluppa nella rinnovantesi infinità del rapporto soggetto-oggetto, come universale antinomia. Al limite di tal processo, presente in ogni suo momento, nella trama elastica dell'esperienza prende risalto la realtà, in cui si riassorbe la complessa varietà dei due estremi e delle loro relazioni. La conoscenza razionale è dunque effettivamente, come suol dirsi, conquista della realtà, ma non di una realtà al di qua o al di là dell'esperienza: della realtà che è implicita nella esperienza stessa, che è l'esperienza al limite della sua risoluzione razionale. Tale conquista ha varie direzioni e vari gradi, e benché infinita, non è meno effettiva e concreta in ogni suo momento, proprio se venga assunto come momento e non come meta definitiva. Essa si sviluppa in continuità dialettica dal piano del senso comune a quello della più alta e specializzata speculazione, i cui risultati tuttavia di nuovo si riflettono su quello, articolandolo, nella grandiosa tensione che caratterizza la coscienza teoretica.

Questa idea della razionalità ci permette di chiarir meglio l'accenno fatto più sopra a un indirizzo antidogmatico

del pensiero. Si può parlare di uso dogmatico della ragione quando a un'obbiettività razionale — o concetto o categoria, o legge o sistema — il conoscere s'arresti come a risultato definitivo, rappresentante, pur nella sua astrattezza, un aspetto del reale. Tale uso si giustifica nel conoscere empirico a scopo pragmatico, soddisfatto della propria validità relativa alle esigenze cui corrisponde, e anche nel conoscere scientifico, nel processo graduale della ricerca, come momento ipotetico, destinato a superarsi nella ricerca stessa. Ma, se in funzione dell'esigenza teoretica pura che caratterizza la filosofia, il processo della ragione venga fissato e arrestato a un'obbiettività intelligibile, concepita come elemento dell'assoluta struttura del reale, l'uso dogmatico portato così al limite, contamina, nel determinare tale oggettività, l'empirico e il razionale, travolge e riduce l'esperienza, paralizza la ragione, crea quel mondo di mitiche astrazioni che caratterizza la metafisica in quanto tale. Quando alla ragione sia invece garantito l'ininfinito processo di risoluzione del dato in un sempre più vasto sistema di rapporti, e questo si attui nella chiara coscienza della sua natura, può parlarsi di uso critico della ragione, il solo veramente speculativo. Così il passaggio dall'intuizione al concetto è il porsi di quella per la sua risoluzione razionale. Questa, volta per volta, riposa su un sistema di rapporti e di significati che costituiscono l'intuibilità del concetto, e determinano insieme la sua astratta conclusa oggettività. Ma la razionalità del concetto non è tale astrazione, è il suo uscir da essa attraverso il giudizio e il ragionamento, sostenuto e promosso dall'intersoggettività del linguaggio. In quella concezione dogmatica del concetto, astratta e determinata insieme, sta il fondamento della logica formale del concetto stesso, dei suoi rapporti col discorso, dei suoi limiti, della sua dialettica.

Ritornando alla concezione critica della ragione, essa vi riconosce una caratteristica dialettica, ai cui momenti corrispondono per l'appunto le grandi categorie razionali. La ragione è garanzia della validità del dato, che nella sua immediatezza corrisponde alla categoria dell'essere, ma è insieme

il mediarsi di tale validità in un suo sussistere ideale e in un suo comparteciparsi reale — cui corrispondono le categorie dell'essenza e dell'esistenza. — Ed è ancora sintesi dei dati, autonomia sistematica, e risoluzione d'ogni singolarità nella trama d'infiniti rapporti — universalità relazionale — che si rispecchiano nelle categorie di sostanzialità e di causalità. Le categorie sono quindi la fissazione concettuale dei momenti dialettici della ragione, in cui questa è venuta affermando e riconoscendo la sua natura. Esse si sono così storicamente formate in rapporto agli aspetti rilevantisimi nella esperienza, e il loro uso teorico è il loro sistema stesso storicamente determinato. Ma la razionalità è la loro sistematica aperta e dialettica, e il loro sviluppo, oltre ogni determinazione, nel puro senso di momenti della infinita ricerca teoretica.

Siamo forse qui in grado di abbozzare una sistematica razionale del sapere. Non v'è paesaggio culturale più grandioso, più vario di quello del sapere, sia che noi lo consideriamo nella sua formazione storica, ove le discipline si costituiscono, si sviluppano in rapporto coi piani di vita e di esperienza, in un equilibrio o in un contrasto sempre mutevole, sia che osserviamo ciascuna disciplina nella sua interna tensione teoretica, nella sua articolazione dinamica, sia che confrontiamo la varietà dei metodi e dei risultati, il loro connettersi e il loro differenziarsi, in un instancabile mutevole assalto alla rocca della realtà. Una sistematica razionale del sapere non vuol essere né una classificazione schematica, né una riduzione unitaria. Vuol anzi render conto e giustificare il suo sviluppo storico, la sua articolazione dialettica e garantirne la libertà, rilevando le linee fondamentali di risoluzione razionale che in esso si intrecciano, e che variamente prendono corpo a seconda del contenuto a cui si riferiscono.

Ma qui basti un accenno schematico: la distinzione di due piani del sapere. L'uno può dirsi empirico, e prevale in tutte le discipline d'osservazione, ché in esso il dato tende ad essere conservato e confermato, così che i rapporti che la ragione dipana secondo le categorie di causalità o di sostan-

zialità, assumono il carattere di una trama formale. Il secondo, propriamente razionale, pone al suo centro l'esigenza stessa razionale che non si sovrappone, ma investe il dato e lo risolve in una struttura di intelligibilità integrale ed autonoma, che consente una radicale risistemazione dell'esperienza. Universalità ed autonomia sono, come vedemmo, i due momenti essenziali della ragione, dialetticamente connessi. Essi s'affermano nel sapere razionale, l'uno nella scienza propriamente detta, l'altro nella filosofia. Giacché il sapere scientifico è essenzialmente risoluzione del dato in un'universalità razionale e funzionale che ha per definizione la legge — legge di relazionalità formale pura, oggetto della logica e della matematica; legge di relazionalità di esperienza, oggetto delle scienze fisico-chimiche. E il sapere filosofico è sintesi, autonomia razionale dell'esperienza, riconosciuta nella connessione dei suoi vari piani, ed ha la sua espressione nel sistema. Sapere scientifico e sapere filosofico trovano nella struttura dell'esperienza, nella sua elaborazione culturale e teoretica l'occasione e il contenuto della loro affermazione e del loro sviluppo. È sul fondamento di un'esperienza tecnica che via via s'eleva la coscienza scientifica, come è sul fondamento di un'esperienza etica che sorge la coscienza filosofica. Ma l'esigenza razionale che è la stessa ideale infinità dell'azione, è l'ideale infinità del processo del sapere. Nessuna legge scientifica, come nessun sistema filosofico, rappresenta un'intelligibilità obbiettiva. Una tale concezione dogmatica s'arresta a un compromesso tra esperienza e ragione e paralizza lo sviluppo sia dell'una che dell'altra. E neppure legge o sistema rappresentano, come vorrebbe il pragmatismo, un mero schema convenzionale tecnico o valutativo. Ciò significa isolare il sapere in una astrazione statica, ove forma e contenuto si contaminano e si paralizzano. Legge e sistema sono bensì una formula di relazione e di sintesi, determinata da particolari condizioni di esperienza, ma una formula razionalmente metodica, d'onde si sviluppa infinito il processo di risoluzione funzionale e di sistemazione dell'esperienza, che al limite integra questa nella realtà. Se il convenzionalismo ha la sua ragione storica nell'affer-

marsi della libertà del sapere scientifico contro un irrigimento dogmatico, essa è, come tale, una libertà vuota. Concreta libertà della scienza è nell'infinità della ragione come conquista — in ogni punto affermata e portata sempre più innanzi — della realtà. Quanto al rapporto tra i vari gradi del sapere, dal senso comune alla coscienza scientifica e filosofica, esso non è mai di semplice corrispondenza, ma dialettico e nel suo insieme storicamente variabile. Tale è pure, in funzione del determinarsi delle discipline e dell'equilibrio culturale, anche il rapporto tra sapere scientifico e filosofico. Tuttavia, se il sapere scientifico, come quello empirico, determina nei vari campi dell'esperienza delle ontologie categoriali, come strutture della sua oggettività, quel rapporto, dal punto di vista razionale, risulta sempre da un integrarsi critico di tali ontologie nella sistematica filosofica.

Si può così su un primo punto riassumere: la definizione della razionalità, la radicale sostituzione nel sapere speculativo, sia scientifico che filosofico, dell'uso critico all'uso dogmatico della ragione, ci consente di eliminare ogni interpretazione metafisica del sapere stesso, di garantirgli piena libertà razionale che coincide con l'infinita conquista della realtà, non di un'assoluta astratta realtà, ma della realtà vivente, che il conoscere ritrova nella relatività stessa della esperienza. Il razionalismo critico coincide con il realismo dialettico. E nel tempo stesso, offrendoci lo schema di una aperta sistematica del sapere, ne riconosce il processo storico e l'articolazione dialettica, e ne interpreta in senso positivo l'apparente crisi contemporanea. E tutta la tradizione speculativa, giungendo come all'estremo limite dell'esigenza razionale alla propria coscienza critica, ritrova intera la sua verità.

2. La definizione di una sistematica razionale del sapere non pretende né di modificare né di unificare la complessa vastità variabile delle discipline teoretiche, ma solo interpretarla. Vorremmo anche che l'interpretazione razionale critica della filosofia, non valesse come un'altra filosofia, ma come la definizione di un criterio integrativo di tutte le filo-

sofie per ciò che è il loro momento teoretico. Ciò significa eliminare da questo quanto è mito metafisico. Sembra in verità che il pensiero filosofico, nell'ultimo cinquantennio, si sia posto per questa strada. Nel cadere degli ultimi presupposti sociali e culturali della concezione metafisica — che è sempre coscienza di un'élite che si sa e si vuole staccata dalla responsabilità storica — la filosofia sembra essersi posta come problemi fondamentali quello del sapere e quello della cultura. Il primo impostato in senso sistematico, epistemologico, metodologico, esprime l'esigenza di una coscienza critica e di un esercizio corrispondente del sapere. Il secondo, nella ricerca delle coordinate essenziali della vita culturale storicamente sperimentata, vi immerge, con gli istituti, i valori, sottraendoli alla pretesa di una fondazione metafisica. Se ancora di metafisica si suol parlare e non si accenni a residui anacronistici che solo una reazione sociale e politica può risuscitare come propri strumenti, si tratta o di una risoluzione verso l'una o l'altra delle direzioni dei problemi tradizionali metafisici o di una radicale inversione del senso razionale dogmatico della metafisica in un senso dogmatico irrazionalista, che delle categorie razionali si serve solo in un significato negativo, sfruttando la contraddizione della loro posizione dogmatica.

La filosofia, s'è detto, risponde all'esigenza di autonomia sistematica della ragione. E a questa offrono occasione le strutture di sintesi dinamica che l'esperienza presenta come suoi propri centri e che possono essere assunte come noccioli di un sistema o di un suo momento. Ma, proprio per la loro parzialità, questi principi unitari, trasposti sul piano razionale-filosofico, per una definitiva autonomia validità, si dialettizzano, si negano reciprocamente, dando origine sia alla tensione interna, sia al contrasto dei sistemi. Se si voglia ricercare una sintesi razionalmente autonoma, tale che significhi la vita complessa e articolata dell'esperienza, sembra che essa possa trovarsi solo come fondamentale legge antinomica a cui possa ridursi quella dialetticità speculativa, in cui si riflette appunto la varietà di questa vita. Essa varrà dunque a interpretarla in tutti i suoi aspetti, ponendone in

luce le coordinate essenziali. Tale schema speculativo trova i suoi fondamenti nei metodi elaborati dalla filosofia moderna: trascendentale, dialettico, fenomenologico, liberati dai residui dogmatici ad essi impliciti. Ed esso vale a tracciare le linee non di un sistema, ma di una sistematica filosofica, in cui si risolve l'elemento dogmatico dei sistemi storici e la loro verità riviva in un'aperta coscienza della vivente struttura del reale.

La filosofia tende a ordinare sistematicamente tutta l'esperienza e tutti i suoi campi. Ma è certo che il campo della cultura è quello in cui essa ritrova già l'esperienza disposta alla sua esigenza di sintesi e alla dialettica che vi corrisponde e il sistema concettuale risultante sia dalla riflessione pragmatica — precettistica, normativa, idealizzante — sia dalla ricerca propriamente speculativa, già indirizzato ad esprimere tanto la struttura sintetica che la sua dialetticità. Il mondo della cultura, liberato dai rigidi schemi metafisici e dal riferimento ad astratti valori, e storicamente considerato, ci appare come un processo articolato di rapporti tra l'uomo e il mondo, la cui relazione antinomica sembra costituire la più semplice e generale formula delle leggi determinanti le sue strutture e il suo sviluppo. E in questo processo, attraverso equilibri e contrasti storicamente variabili, rientrano e s'intrecciano processi parziali, che definiscono campi diversi della vita culturale. Alcuni di essi hanno una limitata estensione, un puro rilievo soggettivo o intersoggettivo; ma altri raggiungono una portata universale, una concreta struttura, un sistema di valori, una propria linea di sviluppo, come l'economia, l'educazione, il diritto, la morale, la religione, l'arte, il sapere. Essi non devono tuttavia venir interpretati secondo l'idea d'una loro sussistenza ontologica: ad esempio come momenti dello « Spirito ». Sono direzioni storicamente emergenti, attuate in varie e complesse strutture, in differenti riflessi personali e sociali, risolvendosi in varie direzioni, intrecciandosi in equilibri variabili.

Ciò che interessa ad un razionalismo filosofico non è la riduzione di un tale movimento — così evidente in situazione di crisi — secondo un astratto schema valutativo e

metafisico, quanto il riconoscimento della sua articolazione e del suo processo, il rilievo della sua ricca vitalità e della vasta potenzialità implicita in ogni suo momento. Ciò è appunto possibile se, per ogni campo, come già si fece per quello del sapere, sia possibile, sulla base dei risultati della speculazione tradizionale, dialetticamente interpretati, formulare una legge antinomica, in funzione della quale si interpreti fenomenologicamente ogni campo nella sua ricchezza di contenuto, di forme, di strutture, di processi, di rapporti e di valori. Non entrerò nelle analisi particolari, ma ciò che risulta è una trama razionale che permette di interpretare l'esperienza culturale nella sua estrema vitalità, libera da valutazioni astratte e da determinazioni esistenziali. La critica analitica e valutativa e la riflessione storica acquistano su questa trama vastità e profondità inusitate e la vissuta esperienza culturale si arricchisce di mille aspetti e di mille significati. La razionalità permette un'estrema sensibilità intuitiva, che rimanda a una più ricca, profonda realtà, e ciò perché lo schema razionale rispecchia, liberata dai presupposti dogmatici, l'opera secolare del pensiero speculativo. La stessa crisi culturale contemporanea si integra in un processo di vita. Ma proprio in questa vasta certezza sembra che il suo senso concreto ci sfugga.

3. Infatti una tale concezione razionale del mondo, per cui vale in senso non dogmatico, ma critico, secondo cui solo può effettivamente valere, il principio: « tutto ciò che è razionale è reale e tutto ciò che è reale è razionale », sembra lasciar fuori dell'una e dell'altra sfera l'*hic et nunc*, l'esistenziale concreto, la penna, di memoria hegeliana, ma la penna con cui si scrive. Il razionalismo procede criticamente a definire una struttura universale e autonoma dell'esperienza, in altre parole, la trama della realtà, che si rivela come vitalità infinita. Ma in questa trama potenziale la linea della concreta attualità, in cui sorgono e si disfano le sintesi vitali, da cui affiorano i valori e i disvalori e si esprime l'azione, rimane, benché riducibile al limite, di fatto per noi irriducibile. E ciò si manifesta particolarmente, là dove que-

sta attualità ha per noi tutto il risalto: nel problema della determinabilità concreta dei valori, e, in particolare, dei valori etici. In verità, un razionalismo critico, in quanto tale, non ha nessuna norma assoluta da proporre. Questa sembra anzi essere una critica giustificata nei suoi riguardi, da parte del razionalismo dogmatico metafisico. Si può riconoscere che negli ultimi decenni, contro gli influssi più o meno espliciti del senso critico del razionale che da Descartes si diffonde in tutta la filosofia moderna, si riaffacciano i problemi d'una filosofia semiromantica della natura, della persona, dell'uomo, della società, con la tendenza a metafisicizzare in senso irrazionalistico questi momenti dell'esperienza. Il razionalismo non disprezza affatto questi tentativi, non ha nulla in contrario, anzi esige di porsi questi problemi, stringendo sempre più la trama sottile e complessa del vivente.

Ma ciò che esso rifiuta è di assumere l'essere metafisico o questi suoi sostituti come una definitiva realtà esistenziale a cui ricondurre, falsandola o limitandola, l'esperienza. Esso si dà anzi il merito di non limitare con nessuna di tali astrazioni l'esperienza stessa e la valutazione e l'azione che ne insorgono. Esso combatte perciò anche ciò che di dogmatico e perciò di astratto v'è nel relativismo o nello storicismo: l'ombra metafisica della vita e dello spirito.

Proprio perché la ragione si sa e si usa criticamente, essa tien fermo a sé e insieme al concreto, all'attuale dell'esperienza, che non vuol ridurre, ma a cui vuol dar coscienza della vasta sua potenzialità, mentre la invita a riconoscere nella sua originalità stessa, così come essa si presenta, la fonte dei problemi e dei valori dell'esistenza. Questa esperienza vissuta è la storia, in cui solo si definisce concretamente l'uomo, la persona, in cui s'affermano i valori per cui vale combattere e vivere.

La storia non è né un piano provvidenziale o astrattamente razionale, come vorrebbe il pensiero metafisico, né una mera, indifferente serialità di accadimenti, come vorrebbe l'astratto storicismo che è di quel pensiero il mero negativo contrapposto. Essa è un crearsi e svolgersi di situazioni, di

strutture, di valori, il cui senso, se lo si voglia fissare in generale sotto i diversi, contrastanti aspetti che assume nella coscienza culturale, è il processo dialettico di costruzione dell'universalità e autonomia umana, fondamento esistenziale dell'ideale universalità e autonomia della ragione. In questo processo è inserita e significata l'azione, anzi l'esistenza della persona stessa, la cui libertà non è — se non in apparenza — né la fuga in una sfera superesistenziale, né l'indifferenza all'intreccio socialmente complesso dell'esistenzialità stessa, ma il conscio e integrale inserimento nel processo storico di universalità e di autonomia umana in corrispondenza alla situazione della persona, come sviluppo della sua concreta potenzialità. È perciò su questo piano dell'esistenza storica e non su quello di un'idealità metafisica che un razionalismo critico, corrispondente a un realismo dialettico, dopo aver sgombrato dal pensiero, finalmente libero, i miti speculativi, e aver fatto trasparire sotto l'esperienza la potenziale dinamica vitalità del reale, indica le fonti viventi della coscienza etica.

L'esigenza di un'etica concreta, sgorgante dalla vita, si annuncia già alla nascita del razionalismo moderno con la morale provvisoria di Descartes, con la gradualità dei piani etici di Spinoza, e si continua nell'illuminismo e nel positivismo. Ma se quelle peccano appunto di provvisorietà e rimandano a un'inaccessibile definitività, queste peccano di naturalismo, di sociologismo, di psicologismo astratti in confronto alla concreta esistenza; peccato che si ritrova, nonostante il suo sforzo d'implicazione storica, nel moralismo pedagogico e nel democratismo politico del Dewey. Se la ragione di quella provvisorietà sta nell'indefinitezza del senso del corso storico; la ragione di questa astrazione sta nella parzialità della sua definizione, secondo la cerchia di interessi e di valori della classe borghese, spostati al limite di un'astratta generalità.

È qui che il marxismo interviene con senso ed efficacia assolutamente originali. Come coscienza della radicalità rivoluzionaria della crisi storica, in cui intimamente si libera

e si afferma il senso stesso della storia e della sua dialettica, riconoscimento perciò del momento positivo di quella, il marxismo si inserisce nella storia come leva di azione in una visione unitaria rinnovata del mondo. Sviluppo del capitalismo e delle sue contraddizioni, disfacimento della società borghese, lotta di classe da parte del proletariato per l'eliminazione di quelle contraddizioni e l'avvento di una società senza classi universalmente umana: è questa l'interpretazione marxista fondamentale della crisi e del suo significato come rilevatore del senso e della natura della storia. E da questa, compresa ed agita secondo tale suo senso, all'interno della lotta che ne esprime la vivente dialetticità, sorgono, si affermano, si dilatano valori, radicati nel dramma stesso della storia, come principi di un'etica storicamente concreta nelle sue basi ed universale nel suo indirizzo, di un nuovo umanismo. L'umanesimo, come cosciente affermarsi dell'autonomia dell'umano, è il momento di continuità della civiltà occidentale: dall'umanesimo idealizzante di Grecia all'umanesimo realistico rinascimentale, all'umanesimo universalistico dell'illuminismo. Ora è proprio il contrasto di tale universalità umana con la determinatezza di interessi e di valori della classe borghese che la porta, il principio fondamentale della crisi contemporanea dell'umanesimo, di cui la minaccia della guerra di sterminio non è che l'aspetto più atrocemente paradossale. D'altra parte, è la lotta e la creazione da parte del proletariato di una concreta universale umanità nella storia, che si rivela come la nuova via dell'umanesimo, di un umanesimo storicamente costruttivo. Non è facile intravederne dal di fuori, nel periodo di lotta, annebbiata la mente dalla retorica di ideali fantasmi sopravvissuti, le nuovissime, feconde forme, sensibili e presenti solo a chi vi partecipi nella fraternità di una comune conquista. Ma perché esse siano comprensibili è necessario, ben più che non sia stato fatto finora, riesaminare tutte le categorie etiche, porre in rilievo il fondamento sociale della loro astratta idealità e della contaminazione che essa subisce, rinnovarne il senso

e il valore — il senso e il valore di tutta la sfera etica — in funzione del principio umanistico costruttivo.

Ma il marxismo non pone solamente la certezza di una etica storicamente concreta; definisce in sua corrispondenza la struttura del mondo culturale. Non si tratta di imporgli una sintesi ideale assoluta, che rimedi ai contrasti, alla rottura di organicità caratteristica della cultura contemporanea, con un richiamo ad un ordine metafisico: una tale possibilità è già stata distrutta dalla concezione criticamente razionale della vita di cultura. E tanto meno si tratta di sottoporre, come una radicale sostanzialità della cultura, la struttura economico-sociale alle sovrastrutture culturali considerate come meri riflessi fenomenici. L'autonomia di queste e i rapporti di interazione sono stati più volte rilevati, ed è bene ricordare che il marxismo ha una tale natura critica, da escludere di principio l'uso dogmatico-ontologico delle categorie. Il materialismo storico, piuttosto, da un lato, pone in luce nella struttura economico-sociale il momento di continuità storica e il piano di riferimento unitario del gioco dialettico della cultura. E, proprio per questo esso è in grado, d'altro lato, di riconoscerne e di proporre il corso storico, di disegnare e promuoverne un'organicità dinamica. Il materialismo storico non è semplicemente teoria della storia narrata, ma della storia agita dall'uomo, come costruirsi di se stesso, e la coscienza culturale che l'accompagna è la celebrazione di questo organico sviluppo.

D'altra parte, per la sua etica e la sua sintesi culturale, il marxismo ripone l'uomo nella natura. In questo richiamo alla naturalità, v'è uno dei momenti più interessanti del marxismo che, in accordo con alcune fondamentali correnti del pensiero contemporaneo, ripropone alla filosofia una problematica che gli epigoni dell'idealismo avevano preteso eliminare. Il concetto di natura nel materialismo dialettico, risale, al di là del vitalismo romantico e del teleologismo illuministico, all'impostazione vigorosa e precisa del razionalismo secentesco; non tuttavia per arrestarvisi dogmaticamente, ma per svolgere criticamente il momento di razionalità in

esso contenuto. La « materialità » non esprime un carattere qualitativo-metafisico del mondo, ma, come già in Galileo, in Descartes, in Hobbes, la definizione teoretica della sua obbiettività strutturale, come campo della ragione scientifica. Solo che oggi tale definizione non si limita alla meccanicità, ch'è la sua forma elementare, ma si sviluppa, si universalizza seguendo il processo del pensiero scientifico, con piena consapevolezza critica di tale processo e della sua natura. D'altra parte, alla « materialità » si aggiunge, come eredità critica della filosofia, la « dialetticità », che è interpretazione razionale del costituirsi e del risolversi, su quella trama strutturale, dei momenti o dei centri di unità e di vita. Così l'umanesimo marxista pone l'uomo a costruire il suo regno in un mondo, la cui costituzione giustifica insieme la sicurezza della tecnica e la libertà dell'azione, l'una e l'altra inserite nella concreta eticità della storia; e la cui concezione corrisponde alle esigenze della ragione scientifica e della ragione filosofica, quali si sono sviluppate nei secoli e filtrate attraverso la consapevolezza critica, immuni da ogni limite, astrazione, deviazione metafisica, minaccia alla libertà sia del pensiero che dell'azione. Tale consapevolezza critica, che è il più alto risultato della speculazione moderna, offre al marxismo illimitati campi per lo sviluppo della sua coscienza etico-storica e la costruzione del suo sistema culturale. Tutto ciò che è umano, rintrodotto nel corso della vita può e deve essere salvato e tradotto in forza costruttiva dell'umanità. Così il marxismo concentra in sé e rende operante la grande eredità del pensiero razionale. Il sapere sovraceleste di una *élite* si traduce per esso nel metodo di un conoscere aperto ed attivo in tutti gli uomini; la saggezza dei pochi, la loro astratta virtù, nell'operante eticità di tutti. Il marxismo non è una filosofia, una scienza o una storia, è l'umanità della filosofia, della storia operante nella libertà della ragione.

I problemi speculativi rimangono dunque tutti aperti, ma radicati profondamente nell'umanità, distesi su un piano di esperienza sempre più ricca, in un orizzonte di razionale chiarezza. E chi dalla coscienza di crisi e dall'ingenuo entu-

siasmo dionisiaco dei suoi primi anni, attraverso la dura esperienza storica dell'ultimo cinquantennio, è risalito a questa prospettiva, nel pensiero e nell'azione, sa di partecipare alla rinnovantesi giovinezza del mondo, e accoglie questa certezza e questo compito come l'estremo più prezioso dono della vita*.

1955

* [Questo saggio fu pubblicato in fascicolo, in preparazione di una discussione che sullo stesso ebbe luogo presso la Sezione romana della Società filosofica italiana il 15 aprile 1955].

PARTE PRIMA

IL REGNO DELLA RAGIONE

GLI INTELLETTUALI E LA CRISI SOCIALE CONTEMPORANEA

A PROPOSITO DELLE DIRETTIVE DI « CLARTÉ »

Le direttive per « Clarté » che Henri Barbusse ha tracciato nella « Rassegna Internazionale » del novembre 1921, riassumendo pensieri già altrove largamente espressi¹, meritano un attento esame, sia perché nulla sarebbe più contrario allo spirito del Gruppo che lo scrittore francese dirige della accettazione dogmatica di principi non discussi, sia perché « Clarté » aspira a rappresentare non la giustificazione teorica d'un particolare movimento politico o sociale, ma l'atteggiamento tipico, di fronte alla vita contemporanea, dell'intellettuale — intendendo per intellettuale colui che vuol rendersi conto della struttura complessa della realtà che si offre alla sua azione, col fine di dare a questa il massimo di universalità e di attualità possibile². — Anzitutto che la guerra stia dinanzi a noi come un fatto, ed un fatto che già noi possiamo abbracciare nel suo complesso, senza doverci arrestare alle valutazioni dei singoli aspetti e dei particolari momenti, e disperdere nella complicazione dei riflessi soggettivi, importa che verso di essa sia necessariamente superata tanto la confusa, contraddittoria, se pur generosa e pre-

¹ Cfr. in « Rassegna Internazionale », III, f. 1; 4-5 e sistematicamente: *La leur dans l'abîme*, tr. it.

² Questa definizione dell'intellettuale esprime, come è chiaro, non il tipo universale dell'intellettuale stesso, ma la forma che caratterizza tipicamente l'intellettualità nella vita contemporanea, trascurando i riflessi e le reazioni che la sua esigenza può avere nelle singole persone e nelle varie sfere di cultura.

veggente opposizione serpeggiante, in forme diverse, ma assai più largamente di ciò che allora apparisse, nella coscienza dei popoli in guerra¹, sia il pacifismo umanitario e sentimentale dell'*élite* democratica dell'ultimo mezzo secolo, fondato su di una vaga aspirazione, desiderosa di prendere consistenza in una fiducia ottimistica, di garantirsi non in una coraggiosa fede d'azione, ma in uno stato di fatto sufficiente ad impedire la guerra².

La guerra è avvenuta, e non una guerra d'assestamento secondario di popoli ancor giovani alla civiltà è in caotico fermento, non una guerra coloniale per cui il pacifismo democratico aveva la formula giustificatrice dello « sviluppo della Civiltà »³, ma la guerra universale degli stati e dei popoli, sulla cui attività specifica e nella cui collaborazione la Nuova Europa aveva visto sorgere un magnifico impulso di vita, un benessere sempre crescente, una cultura sempre più ricca, che sembrava capace di far coincidere nella sua unità la vita e la cultura dei popoli del mondo, una civiltà così salda ed organica da poter armonizzare nel suo ritmo le più opposte e discordanti tendenze. E quanto nella guerra apparve più assurdo e più atroce, dalla nebulosa incertezza dei fini alla ferocia meditata ed organizzata dei mezzi, dall'annientamento dei diritti spirituali dell'individuo (che sono infine i diritti stessi dello spirito) alla impudente licenza dei più bassi egoismi, dalla falsità sistematica all'atroce indifferenza verso la verità, tutto ciò insomma appare chiaramente non un residuo d'un'oscura belluinità ancestrale, ma un prodotto genuino ed originale (almeno nella sua estensione) della

¹ Di questa situazione di spiriti manca forse ancora un netto disegno, non ostante il noto libro del WELLS, il diario *Sotto il giogo della guerra* dell'ANDREIEFF e alcuni accenni in epistolari di guerra. Ma l'esperienza di ognuno è sufficiente per un giudizio.

² Tutta la letteratura pacifista anteriore alla guerra ne può servir d'esempio. Ma più ancora è a questo proposito caratteristico il motivo psicologico del successo della *Grande Illusione* di NORMANN ANGELL, che ne ha trasmutato il senso.

³ Cfr. a questo proposito l'analisi del NICOLAI: *Die Biologie der Kricges*. 1919, I, p. 141 sgg.

struttura fondamentale della nostra cultura e della nostra civiltà.

Le stesse cause della guerra non si lasciano affatto ricondurre a qualche particolare imperfezione del mondo politico-sociale, da potersi rapidamente e senza conseguenze togliere di mezzo: governi antidemocratici di alcuni stati, interessi imperialistici di alcune caste, oppressione di piccole nazionalità. La pace, e più ancora i risultati della pace hanno provato che tali problemi non avevano spesso che una validità limitata, e che la loro soluzione non solo è stata impossibile, ma ha sollevato nuovi e più complessi problemi, rivelandone le basi profonde e involute¹. E ciò non perché i negoziatori eccellessero neppure nelle qualità negative dell'ignoranza e dal mal volere, ma perché essi rappresentavano interessi ed idealità (e potrebbe anche darsi che ciò fosse tutto quanto si potesse presentare allora come l'anima dei rispettivi popoli) intesi a mantenere immutata la struttura reale ed ideale della società, incapaci quindi d'uscire dall'exasperazione delle sue contraddizioni.

Così noi sentiamo e vediamo oggi con tutta chiarezza che la guerra a cui nessuno sembrava credere, che scoppiò per i popoli improvvisa e impreveduta, non solo aveva in ogni paese i suoi sacerdoti propiziatori, le sue caste fedeli, organizzanti un'accurata preparazione materiale e morale, non solo trovava nell'irresponsabilità reale e nella falsa retorica responsabilità astratta che i sistemi politici e diplomatici consentono ed impongono a deboli e mediocri personalità, la possibilità di un'accidentale causazione, ma aveva già pronto

¹ Per ciò che riguarda ad es. i problemi delle nazionalità basti confrontare l'analisi fatta a questo proposito del trattato di pace in « La voce dei popoli », I, 10; e la discussione avvenuta al 1° Convegno Internazionale del Diritto dei Popoli (« Rassegna Internazionale », III, 10). Per la parte economica son note le analisi del KEYNES in *Le conseguenze economiche della pace*, tr. it. 1920; di N. ANGELL, *Il trattato di pace e il caos economico dell'Europa*, tr. it. 1920, e di F. NITTI, *L'Europa senza pace*, 1921. Ma in altri campi i problemi si sono accumulati: ad es. nel campo coloniale, nei rapporti tra Stato e Chiesa, nei rapporti stessi tra Stato e Stato ecc.

nelle forme di vita, nella struttura mentale e morale dei popoli stessi la materia adatta in cui incarnarsi e prender vigore¹.

D'altra parte, se il benessere e la pace goduti per lunghi anni, l'ottimismo diffuso sulla convinzione che oramai nulla avrebbe potuto provocare una deviazione sul cammino del progresso, resero più assurde e più aspre le sofferenze della guerra, già moltiplicate dalla sua particolare forma e dalla sua durata, soffocando l'ingenuità degli atteggiamenti e delle fedi ideali che hanno sempre sostenuto lo spirito guerresco, l'universalità della guerra stessa, l'appello a tutte le energie, l'organizzazione di un mondo fittizio politico, economico, morale e le infinite possibilità di risorse che tal mondo offriva ad un'azione spregiudicata, permisero di avvertire la complessa intelaiatura obbiettiva di interessi, di abitudini, di tradizioni, di principi che costringeva immobile e implacabile il dolore, la fatica, la disperazione di milioni di creature. Così che non solo questi sembravano perdere ogni senso ideale, ma essere travolti assurdamente nelle responsabilità del mondo d'onde erano usciti.

La guerra fu così vissuta fuori dai valori e dei significati ideali che sembrano concederle un senso spirituale nella storia dell'umanità e nella vita dell'individuo. Il *Fuoco* di Barbusse, i *Martiri* di Duhamel, *Gli uomini in guerra* di Latzko, il diario *Sotto il giogo della guerra* di Andreev, *Clerambault* di Romain Rolland, sono fatti dell'esperienza inconfessata e dolorosa di milioni di creature. La guerra sembrò risolversi quasi da se stessa, prima ancora che la critica riflessa vi si

¹ Sulle responsabilità tedesche non è necessario insistere. Le pubblicazioni recenti di cui i lettori della « Rassegna internazionale » sono informati hanno messo in luce le responsabilità delle sfere dirigenti russe e francesi. Ma il risultato di queste documentazioni non è la rivelazione di alcuna energia di volontà negli uomini di Stato, ma piuttosto della goffaggine ambiziosa della loro mentalità, della grossolanità dei loro giudizi, dei tentennamenti, delle indecisioni, dell'incapacità d'una visione netta di quello che doveva essere il loro mondo, e soprattutto della loro folle paura di fronte alla loro stessa insufficienza.

esercitasse e le assurdità della pace la confermassero, nei suoi irriducibili elementi di fatto, nell'esperienze personali e caratteristiche di ciascuno — fatiche, dolori, ingiustizie, generosità puramente soggettive da un lato, e nei rapporti obbiettivi, irriducibili della struttura sociale, privati d'ogni valore ideale. E questo stesso smarrimento di un principio direttivo, di una fede, questa allucinante coscienza che le masse ebbero dell'oscura obbiettiva tragicità del proprio fato, questa mancanza di un criterio di giudizio e di volontà per le anime inappagate oramai delle formule tradizionali, oscillanti da un timoroso egoismo all'esigenza di un puro e schietto ideale umano, rese sempre più fatale il processo storico e ne sviluppò conseguenze più estese e più radicali.

Perciò i valori tradizionali politici e sociali, perfino i valori morali, alle coscienze che avevano accettato un tale tragico destino, apparvero ormai come una superstruttura, non solo incapace di valere incondizionatamente, di abbracciare, anche da un punto di vista convenzionale in sé la totalità del reale, ma assurda e malefica, responsabile dell'oscura sorte degli individui che le si erano affidati come ad una sfera ideale, per sentirsi invece irretiti in una realtà indifferente ed obbiettiva.

Tale crisi si rivela — tra altro — nell'esasperazione fittizia, assurda e violenta di alcuni di tali ideali nell'immediato dopo-guerra, nello squilibrio dei partiti, nell'irregolarità delle funzioni economiche, nel senso diffuso del provvisorio, nell'instabilità di atteggiamenti non pur degli individui, ma delle masse, nel rinnovarsi della vita religiosa, che, dalle aspirazioni mistiche ove l'anima sembra riprendere, fuor delle apparenze sociali, contatto con la realtà del giusto e del buono, scende alla organizzazione di partiti e di istituti ove l'egoismo dei singoli ripara ed accresce i vantaggi della propria situazione dal travolgimento rivoluzionario dei significati della vita.

Quanto è certo si è che in tale crisi i motivi d'egoismo, di inerzia, di cieca passionalità si confondono e si intessono con le aspirazioni più pure: la caduta dei vecchi ideali è qua

uno sfibrarsi dell'anima, là la vigoria di creazione di un mondo. Il regno della giustizia e della verità sembra doversi ricreare dal caos oscuro dell'ingiustizia e dell'errore, l'amore dell'umanità sembra poter svilupparsi solo non da un'estensione dell'amore della patria, ma da una radicale, esasperata esperienza dell'amore di sé. La linea graduale e continua sulla via del progresso è perduta, e nessuno può dire quanta dispersione, quanto errore, quanto affanno, quanta morte la restaurazione di un mondo umano debba ancora esigere; nessuno può dire fino a che terribili esperienze la negazione debba arrivare perché un'affermazione nuova ne possa sorgere.

Certo tal crisi non giunge nella medesima estrema forma alla coscienza d'ognuno¹. Ciascuno ne avverte solo certi aspetti, mentre riesce per altri a sistemarli in forme d'equilibrio più o meno stabili: i postulati della vita d'ognuno non sono mai stati tanto incoerenti, l'ordine dei principi non è mai stato tanto disordinato e confuso. Ma è appunto in tali sfere di relativo equilibrio, sia nella vita individuale che in quella sociale, che la crisi matura con maggior gravità e più temibile necessità i suoi frutti. È appunto in queste apparenti sistemazioni — giovino esse alla salvezza di persone o di classi o di nazioni — che la sua dialettica opera più inflessibile e più profonda.

Ma senza dubbio in tale situazione non è possibile che il mondo della cultura riprenda quell'ottimismo fiducioso, quella tipica soddisfazione della propria genialità, quella fede di un'immanente armonia che caratterizzò l'intellettualismo europeo nell'ultimo quarto del secolo scorso. Rimarrà invero sempre una delle più grottesche visioni quella di un'intellettualità per cui le voci gravi e sublimi degli spiriti più profondamente e amaramente veggenti nel fondo della nostra civiltà, da Wagner a Ibsen, da Nietzsche a Tolstoj, da Marx a Dostoevskij (non ostante che gli aspetti e le direzioni secondo cui a ciascuno d'essi appariva il contrasto radicale e

¹ Vedine una vivace esposizione in TILGHER, *La crisi mondiale*, Bologna, 1921.

la possibilità di un'ideale unità dei contenuti della cultura e della vita europea, fossero in aspra reciproca opposizione) furono attenuate, confuse, smorzate intrecciate languidamente da un ostinato ottimismo in un morbido disegno di spiritualità europea, come se tanta amarezza e tanta speranza non avesse altro significato che quello di far respirare un'aria aspra d'altezza o di purità a una coorte di piccoli e timidetti semidei terreni, dalle cui grazie potesse discendere pace e letizia sul mondo rasserenato¹.

Oggi non solo avvertiamo che tra le forme sociali in cui viviamo e le esigenze spirituali superiori v'è un'ineliminabile contrasto, ma sentiamo, per così dire, che questo contrasto deve esser vissuto e prender forma concreta di attività se i valori dello spirito devono essere salvati. Di più noi avvertiamo il carattere parziale e insieme utopistico ed astratto della soluzione offerta da quasi tutti i grandi spiriti del secolo passato. La contraddizione dei loro punti di vista non è per noi accidentale, ma esprime proprio il dirompersi di un mondo di cultura e di vita sociale, i cui elementi s'allontanano, disgregandosi l'unità ideale per dar origine a forze contrastanti. Solo accettando e svolgendo questi contrasti fino al loro estremo è forse possibile che dal loro seno stesso abbia ad uscire un germe nuovo ed intatto di vita umana. L'intellettualità contemporanea è quindi condotta necessariamente ad accettare e ad accentuare insieme il carattere di crisi profonda del momento attuale².

Non che manchino invero i fedeli delle sacre tradizioni, gli spiriti tranquilli che, nell'agitazione della vita invocano e sospirano l'armonia di principi e valori antichi saldi e riconosciuti; ma in questo pio desiderio l'intellettualità stessa

¹ È notevole come la reazione contro una tale tendenza provenisse dai nuovi teorici di sistemazioni politico-sociali, fossero essi i sindacalisti o i nazionalisti o gli imperialisti, nelle cui dottrine le nuove forze e i nuovi motivi di vita sociale tendevano ad un'universale affermazione.

² Una delle prime e più nette affermazioni in proposito è in SIMMEL, *Der Krieg u. die geistigen Entscheidungen*, 1917.

si inaridisce, giacché diviene incapace di avvertire e penetrare i rapporti profondi della vita sociale: essa le sta dinanzi come fasciata da una idealità retorica, che non permette di penetrare nella sua realtà stessa, di valutarne le variazioni, gli aspetti, il divenire incessante, o fa di tutto questo un'incomprensibile mondo di maligna caparbietà.

Tanto ciò è vero che la restaurazione degli antichi istituti, degli ideali tradizionali, siano essi la Chiesa o lo Stato, la Nazione o la Classe, è oggi tentata non per quanto v'è in essi di tradizionale, per la loro realtà effettiva, ma in nome di un loro significato ideale, per un aspetto universale che non coincide con nessun momento della loro realtà storica, ma deve valere come idea direttiva del suo processo. Ora non è alcuno che non veda come tale significato universale, dedotto da esigenze ideali, s'incarna nelle forme e nelle istituzioni determinate solo come loro critica immanente. L'intellettuale conservatore (e non il conservatore intellettuale) è suo malgrado rivoluzionario, e porta proprio con l'universalità della sua posizione la dialettica negatrice all'interno stesso dell'ordine ch'egli vuol celebrare¹.

In realtà, solo accettando come effettiva ed elevando alla sua più universale espressione questa crisi di cultura e di vita, il pensiero può penetrare a fondo nella struttura sociale, e, sotto le apparenti sintesi e soluzioni ideali, ormai insufficienti, scorgere la trama di rapporti antichi e nuovi, seguir la fila di nuove coincidenze, scoprir la tessitura di nuovi disegni, intravedere forse o presentire l'immagine che in essi si disegna.

Ma, accettata questa posizione critica di fronte al sistema di valori e alle forme tradizionalmente costitutive dell'ordine sociale e politico attuale, come l'unica posizione

¹ Questo carattere è evidente, ad es., nei nuovi teorici dello Stato politico, sia esso quello monarchico tradizionale del Maurras, o etico-religioso del Rathenau, o liberale del Missiroli, o puramente e totalmente politico del Siliprandi. Ma il medesimo carattere può — nella vita politica italiana — apparire come uno degli aspetti del fenomeno pratico del fascismo.

secondo cui l'intellettualità possa penetrare in tale sfera ed assumervi le proprie responsabilità, rivelando insieme, sotto l'ordine formale transitorio, un processo inesauribile di vita, che offre mille punti concreti d'appoggio all'attività individuale e mille possibilità di variazione, qual è il significato, e, quindi, qual'è la funzione che le compete?

Qui si caratterizza la risposta del Barbusse. La posizione critica dell'intellettuale, egli sostiene, deve concretarsi in una opposizione radicale ed assoluta alla forma attuale della società, opposizione fondata sul criterio di un possibile ordinamento sociale razionale e morale insieme, tale che, tolti di mezzo i privilegi e le forme parassitarie, la legge, col minimo di costrizione, garantisca il massimo di libertà individuale. Un tale ordinamento, che è per il Barbusse l'attuazione dei principi della Ragione e del Diritto, contro l'assurdità e l'ingiustizia vigente, non può in nessun modo costituirsi per una graduale evoluzione dell'ordinamento attuale; deve essere il risultato di una rivoluzione integrale, la cui forma preparatoria ci appare nella lotta di classe che l'organizzazione comunista dei lavoratori impone alla borghesia. Perciò l'atteggiamento teorico dell'intelletto trova, secondo il Barbusse, nel movimento rivoluzionario comunista immediatamente la sua forma di concretezza e di realtà.

Questa coincidenza di un'universalità teoretica e di un atteggiamento pratico è certo estremamente preziosa per gli intellettuali, turbati sempre da un'interna radicale dualità: essa sembra far coincidere in un sol partito tutte le attività personali e illuminare l'individuo del raggio di quella generosità che sa elevare una particolare situazione ad un significato universale, e accetta insieme di dar corpo, anche attraverso i più dolorosi esperimenti, all'ideale.

Si deve anche riconoscere che le condizioni della guerra e della pace resero — per un certo tempo — concepibile ogni rapida e radicale trasmutazione, e che le masse stesse lavoratrici e in gran parte gli elementi più attivi e indipendenti della borghesia ebbero l'impressione che dal caos, dalla depressione, dalla svalutazione d'ogni sana e geniale energia non era possibile sollevarsi se non per una palinge-

nesi sociale, i cui albori potevano indicarsi nella Rivoluzione Russa — dopo il colpo di stato bolscevico — concepito secondo una finalità dogmatica, che non corrispondeva certo al dato di fatto per cui ed in cui un energico partito di minoranza aveva potuto e dovuto assumere il potere.

Ora è certo che tale situazione storica è profondamente mutata. I rivolgimenti di fatto positivamente risultati dalla guerra appaiono radicali e assai più coerenti ad un graduale svolgimento storico; le organizzazioni e i partiti della classe lavoratrice attraversano una profonda crisi non pur materiale ma morale: mentre la borghesia in alcuni paesi — la Germania, l'Inghilterra, gli Stati Uniti — tende a sollevare nella profonda crisi economica l'attività e le energie personali. Il regime russo stesso ha cessato d'essere il paese dell'utopia in atto; è rientrato nella storia, in questo eterno conflitto dell'idealità e della realtà, con le sue verità e con i suoi errori, non solo come un punto sostanziale di incrocio dei problemi della vita e dello spirito russo, ma come uno dei più radicali elementi rinnovatori della storia d'Europa, dirò più precisamente, delle categorie tradizionali e fondamentali stesse della storia d'Europa.

Ma non è ciò che qui ci preme di mettere in luce. Noi vogliamo piuttosto avvertire che questo coincidere di una posizione teorica con una situazione pratica, se indubbiamente ha un'efficacia profonda di fede, un valore di persuasione quando è vissuta; se affermata astrattamente, posta come principio, prima ancora che avvertita come momento di vita, ha spesso gravi pericoli: da un lato, quello di acquietare il pensiero in una formula pratica come suo estremo limite, arrestandolo ad un dato; dall'altro di togliere a quell'atteggiamento pratico la critica vigile ed interiore del pensiero che lo costringe ad aderire continuamente alla realtà, a giustificarsi incessantemente di fronte ad essa. In altre parole, che il lavoratore che partecipa attivamente alla lotta di classe e crea in sé una personalità nuova, e sente di volta in volta cadere l'assurdità di quegli atteggiamenti che corrispondevano non alla sua persona idealmente libera, cui egli dà forma, ma ad una situazione sociale esteriore ed ostile,

che tal lavoratore avverta la sua azione stessa come attualità d'un ordine universale di ragione e di giustizia, ch'egli non presuppone, ma attua nella sua stessa azione, ciò è perfettamente giustificato. Ma ciò che non è giustificabile è che l'intellettuale, che, come intellettuale, si pone al di sopra del conflitto, postuli astrattamente la coincidenza di un suo mondo di ragione con il positivo travaglio delle masse, ed oscuri a queste, nel miraggio utopistico e nella giustificazione a priori — per un puro carattere formale negativo — di ogni loro atteggiamento, la dialettica della storia che esse vivono e il cui superamento non può risultare che da una più profonda e sempre vigile coscienza della realtà.

Ma un esame più diretto della dottrina del Barbusse mi sembra qui necessario. La posizione critica del pensiero, dell'intellettualità in generale, di fronte alla società attuale, originata da una reazione profonda degli spiriti, reazione, come vedemmo, dovuta a motivi di varia natura, di fronte alla guerra e ai suoi presupposti, tende a dare a tal reazione un significato universale fuori degli atteggiamenti parziali e singoli, nella coscienza della struttura stessa della società e del valore e dell'intreccio dei problemi che vi si riferiscono. Ora, che tale posizione critica, capace di un'inflexibile analisi di fronte alle valutazioni dogmatiche, si atteggi immediatamente come una negazione radicale e di principio delle sue forme, e che tale negazione abbia insieme un carattere positivo, si deve all'ideale di una Società di ragione che il Barbusse postula come criterio tanto del giudizio negativo, quanto dell'opera ricostruttiva stessa. Che significato, che valore possiede questo ideale?

Non è la prima volta nella storia che s'invoca la Ragione come principio risolutivo e ricostruttivo insieme d'un ordine sociale. La Ragione vale in tal caso come l'esigenza di un principio di armonia, di sistemazione che restituisca in una unità superiore le forze moventisi in caotico contrasto all'interno di una forma di vita sociale. Ma quale sia tale principio, quale anzi debba essere, la Ragione non ci dice, se non richiamandosi a dei postulati — più o meno esplicitamente metafisici — estranei all'ordine sociale stesso, e in verità ad

esso così trascendenti che la loro realizzazione in termini sociali appare tutt'affatto problematica ¹.

Ciascuna delle sistemazioni razionali della Società, da Platone al Montesquieu, da Campanella al Saint Simon, dall'Hobbes all'Owen, esige un presupposto, un punto di vista ideale sul significato e sul sistema della vita, implicito ed esplicito, nella cui affermazione universale sta il fondamento dell'ordine razionale stesso. Ma non solo l'esperienza storica può persuaderci del carattere relativo di tale universalità d'affermazione, ma può mostrarci come, tanto più cosciente e chiaramente espresso (tanto più razionalmente posto) è tale principio, tanto più esso assume un carattere ideale, sottratto alle complesse contingenze della realtà empirica, e tanto più difficile, anzi arbitraria è la sua traduzione e definizione in termini di realtà sociale che implicano una infinità irriducibile di dati e di presupposti ².

In realtà, a parte l'invincibile tendenza a risolvere tutti i valori della vita in valori razionali il cui significato spirituale varia a seconda di quello del concetto di Ragione e della posizione che il suo sistema ha nella vita, la caratterizzazione di un ordine sociale ipotetico come razionale mira essenzialmente a indicare che il suo principio costitutivo vale o può, o deve valere indistintamente per tutti gli uomini. Ma come la « natura » umana (la « natura » su cui si fondò l'utopia della morale, della religione, del diritto naturale) è, in quanto principio di unità e di coesione della vita spirituale, un ideale e non un dato di fatto, il principio che deve essere costitutivo dell'ordine sociale acquista la sua universalità non sotto la forma dell'essere — non come l'espressione di ciò che è — ma sotto la forma del dover es-

¹ Su tal carattere della « Ragione » cfr. L. ROUGIER, *Les paralogismes du rationalisme*, Paris, 1920 e la breve caratterizzazione che ne dà il TILGHER in *Relativisti contemporanei*, Roma, 1922, pp. 49 sgg.

² La dimostrazione della inadeguatezza degli ideali universali ed astratti ad esprimere e valutare la complessità della vita, è, per ciò che riguarda la vita morale, una delle più nette affermazioni della speculazione etica contemporanea. Ma può essere estesa ugualmente ad altri campi, quello giuridico, politico, sociale, pedagogico ecc.

sere — come l'espressione di ciò che deve essere, e che vale solo in quanto deve essere, in quanto è e rimane un ideale.

E quanto più ci si studi di trovare un principio universale, tale da poter essere accolto ed apprezzato da tutti, non ostante le profonde divergenze individuali, le direzioni diverse e spesso opposte in cui ciascun individuo realizza la sua spiritualità, tanto più si dà corpo ad un'astrazione vaga, la cui generalità consiste solo nella possibilità di un'interpretazione affatto caratteristica ed individuale da parte di ciascuna persona, di una realizzazione divergente in vari e diversi momenti di cultura e di vita.

Ora l'ideale razionale del Barbusse ha — s'io non erro — questo carattere astratto. In esso si postula infatti la coincidenza di un ordine sociale perfetto con il massimo di indipendenza e spontaneità individuale, così che da un lato, la loro opposizione, che si manifesta nel carattere negativo e repressivo della legge è ridotta alla possibilità di un minimo, dall'altro, possono apparire secondarie non solo, ma parasitarie e quindi eliminabili tutte le complesse strutture secondo le quali, negli ordini sociali, politici ed economici l'indipendenza del singolo si garantisce entro certi limiti in opposizione e in gradazione all'indipendenza degli altri.

Non si tratta qui di ricercare nella tradizione francese le origini, del resto evidenti, di tale principio ideale¹; mi sia permesso solo accennare che la forma con cui esso si presenta tende a fondere punti di vista che hanno avuto nella storia della cultura uno svolgimento in direzioni divergenti: qui ciascuna d'esse è attenuata e perde, in tale attenuazione, l'efficacia di un motivo caratteristico e di una tipica esigenza nel processo sociale. Importa quindi riconoscere che tale ideale, in quanto implica la fusione e la coinci-

¹ Le due principali correnti sono evidentemente il pensiero del Rousseau e quello del socialismo utopistico. Ma per non risalire tanto alto è chiaro l'influsso del Comte, sia per ciò che riguarda il concetto di Ragione, sia per la concezione astratta della Società, come una realtà per se stessa, indipendentemente dalla complessa intersezione delle varie strutture costitutive.

denza di punti di vista differenti, l'individualità e la socialità, la razionalità e la spontaneità, è un mero postulato astratto, che non può concretarsi obbiettivamente senza perdere l'originaria purezza o la pretesa universalità. Esso non determina il carattere specifico, il contenuto di tale ordine sociale, le forme delle intersezioni tra gli individui che non possono certo ridursi al minimo di costrizione legale. Tanto meno esso chiarisce in che cosa consista il massimo di indipendenza individuale in confronto a tal minimo di costrizione, né offre una definizione e una valutazione esatta dell'indipendenza e dell'iniziativa individuale, che muta di significato e di valore non solo nelle varie sfere della cultura ma nei vari ordini di civiltà, a seconda che esse determinano la coscienza e la posizione dell'individualità. E questa incapacità di concretezza non è accidentale, ma essenziale, in quanto solo in tale formulazione vaga la coincidenza affermata può essere postulata, i problemi e i contrasti annullati, e l'ideale posto come ideale unitario, tanto più universale, quanto più passibile d'interpretazioni divergenti ed opposte.

In verità l'ideale razionale non ha e non può avere altro significato che quello di fondare una critica assolutamente negativa della società presente, e di quelle forme che, non di fronte alla ragione astratta, ma di fronte a forze attive, coscienti di sé e dei diritti che nascono dalla volontà della propria affermazione¹, appaiono come forme parassitarie ed ingiuste di vita. Ma, ripeto, tale ideale può, nella coscienza di una classe o dei membri di una classe rappresentare, per la sua stessa trascendenza ad ogni dato concreto, il momento dialettico della propria azione, l'esigenza ch'essa, nella sua particolarità, s'adequi ad un valore, ad un significato universale. In tal caso essa può valere come il movimento d'auto-critica interiore che sostiene il carattere ideale di un movi-

¹ Ogni diritto sorge non come attuazione di un ordine preesistente di realtà (diritto naturale), ma come l'affermarsi in una sistemazione obbiettiva di una forza storico-sociale. È erroneo quindi affermare che il diritto sorge dalla violenza, giacché non la violenza per sé costituisce il diritto, ma lo volontà ideale anche se si afferma come violenza.

mento, richiama le energie morali, e crea, di fronte ad ogni particolare sistemazione, un'inquietudine di esigenze che Hegel potrebbe considerare come l'Idea in atto dialetticamente nella persona storica, e Schopenhauer come un'astuzia della Volontà inesausta di sacrifici. Ma non può valere certo come l'espressione o meglio, come la rappresentazione di un ordine idealmente reale e positivo, anzi realizzabile tanto più positivamente, quanto più, sgombrato il terreno dalle formazioni storiche assunte qui come assurde ed arbitrarie, si lasci operare sulla nuda elementarità risultante l'astratta attività formale della Ragione.

In realtà, l'opposizione alla forma dominante della società presente, la negazione della legittimità assoluta dei suoi valori costitutivi, quale è risultata dall'esperienza della guerra, come se in essa fossero raccolte tutte le assurdità e le ingiustizie, deriva da una tale molteplicità di motivi, da una tale complessità di ragioni, d'esperienze, di istinti, di reazioni, che non possono in nessun modo essere ricondotte ad un solo significato. Di fronte al pensiero critico che analizza la struttura sociale, essi illuminano piuttosto le differenti direzioni secondo cui l'ideale compagine sociale si disgrega, negando la sua stessa idealità; ma tale pensiero (che è la posizione dell'intellettuale) può tanto poco ricavar da se stesso un ideale positivo in cui sintetizzarli, in cui trovare la comune universale giustificazione della loro attività disgregatrice, che anzi, esso deve e può sul piano storico, scoprire gli stretti vincoli che connettono ancora tali motivi all'ordine sociale stesso contro cui appaiono come disgregatori, mettere in luce l'intreccio dei problemi ch'essi implicano e suscitano, costringendo, nell'universalità della sua visione, ciascuno di tali motivi ad uscir fuori della sua validità immediata, della sua semplice posizione negativa, per commisurarsi alla stregua dell'universale sistema della vita sociale, e in tale coscienza assumere veramente un carattere positivo di ricostruzione, accettando e subendo quelle responsabilità che da tal posizione derivano.

In altre parole, l'intellettualità nella più pura coscienza di sé non può da sé costituire un ideale di vita sociale posi-

tivo e assoluto insieme e proporlo in fede tranquilla, come termine obbiettivo, alle forze lottanti nel seno della società, ma piuttosto, nella coscienza ch'esso desta in ciascuna delle forze agenti della complessa universalità dei problemi che la sua attività coinvolge, esso può elevarla al di sopra dei particolari interessi, verso un termine ideale ch'essa stessa va al proprio interno creando, di mano in mano che s'allarga il campo della sua attività e che entra come forza positiva nel processo della storia. Il pensiero non è creatore o deduttore d'ideali astratti, ma suscitatore di ideali concreti, in quanto impone alle sorde ed oscure forze sociali la responsabilità di tutto il sistema complesso della realtà sociale stessa: non può offrire in un fine concreto, scevro di contraddizioni e puramente razionale, il criterio unitario che consenta un valore universale all'atteggiamento negativo di tali forze verso i valori tradizionali, e permetta senz'altro di tradurlo in un significato positivo di ricostruzione, ma costringe tali forze a realizzare positivamente il loro principio di realtà come ideale ricostruttore, e a provarlo ed a svolgerlo nella dialettica della storia.

Per ciò non è da attendersi una giustificazione razionale della Rivoluzione¹; anzi il concetto di Rivoluzione, nella sua accezione generale ed astratta è uno di quei concetti che esprimono l'esigenza che un oscuro nodo di contraddizioni sia pensato e la sua posizione come un momento autonomo e positivo d'esperienza storica sia superata. Esso esprime cioè l'atto di totale, assoluta risoluzione di una forma sociale, in cui il momento positivo dello stabilirsi del nuovo ordine, coincida — in fatto ed in valore — col momento puramente negativo della distruzione dell'ordine precedente;

¹ Lascio qui da parte la questione sino a che ordine di risultati gli intellettuali discendano nel giustificare la Rivoluzione. L'affermazione che il fine giustifica i mezzi non può valere per le singole scienze morali, e dal punto di vista politico implica una concezione del fine politico che, esaminata con qualche cura, apparirebbe oggi insostenibile nella stessa coscienza rivoluzionaria. Il machiavellismo non ha senso che entro certi limiti e sulla base di determinati presupposti.

in cui, cioè la violenza diviene per se stessa ideale e creatrice.

Ma tale coincidenza non è che un postulato. Ogni rivoluzione storica è la soluzione di un problema o di un sistema di problemi determinati della vita sociale la cui preparazione è più o meno rapida, e la cui attuazione provoca un travolgimento più o meno profondo nella struttura della società ed esige una maggiore o minore quantità di energie incontrollate individuali. Quale valore abbia in ciascuna di tali rivoluzioni il momento negativo della violenza non si può dire a priori, e neppure là dove interviene può determinarsi come antecedente o come conseguente della trasformazione sociale. L'intellettuale, in quanto tale, non può né giustificare universalmente, né rifiutarsi di giustificare in particolare e sotto certi aspetti la violenza rivoluzionaria, che sta dinanzi a lui non come un ideale ma come un fatto. (L'intellettuale, ben inteso, può fare e predicare la Rivoluzione come rivoluzionario, non come pensatore, come uomo pratico e non come spirito teoretico. La forma dell'accordo di sé con se stesso — se pure è possibile — riguarda il destino e la responsabilità della sua vita individuale). Può solo constatare e indicare che là ove la violenza rivoluzionaria insorge come una necessità, là necessariamente interviene un ideale astratto, là cioè si prepara nella nuova organizzazione sociale che ne sorge uno sviluppo di contrasti tanto più grave e radicale, quanto più l'ideale fu posto universalmente e la violenza fu necessaria: giacché quello s'è proposto di creare e questa di distruggere assai più di quanto la situazione storica permetta, l'uno e l'altro hanno anticipato una soluzione universale in vista di un solo problema, senza scorgere l'intreccio complesso degli altri che esigono per una risoluzione ben altre condizioni, in modo che la loro tensione (il puro rivoluzionarismo) s'exaspera tanto più quanto più s'allontana dall'azione concreta, e s'alimenta di reazioni in cui gli istituti e gli egoismi individuali acquistano sempre maggiore predominio.

Da questo punto di vista il marxismo, tra le dottrine rivoluzionarie, assume un tutto speciale significato, dacché esso si caratterizza come la dottrina della Rivoluzione inte-

grale concreta. Cioè esso, da un lato, rifiuta il concetto utopistico di Rivoluzione, precedentemente analizzato, come la realizzazione nell'atto di una violenza meramente negativa di una pura universale idealità positiva, dall'altro, tende a mettere in luce il problema fondamentale, d'onde tutti gli altri dipendono, la cui soluzione implica una totale trasposizione dei valori e degli elementi del vivere sociale: il momento negativo, mentre è implicito nella posizione stessa dell'ordine sociale dato è, per così dire, completamente assorbito dal momento positivo della concreta sistemazione. Ma tale dottrina, che si stende sullo schema della dialettica hegeliana e distingue quindi unificando senza confondere, anzi opponendo, i vari momenti, rende necessaria l'ammissione dei seguenti presupposti:

1°. Il materialismo storico, come affermazione che ogni ordine sociale, anzi, ogni valore si determina in funzione della struttura economica.

2°. La dimostrazione che l'opposizione tra capitale e lavoro è il fatto radicale, obiettivo della vita e del processo economico nel suo corso storico, che si caratterizza proprio come il porsi in forma radicale e il giungere alla coscienza di tal conflitto.

3°. L'affermazione dell'universalità della lotta di classe nella sua tipica forma radicale.

Da tali presupposti deriva necessariamente l'insorgere del carattere unitario del problema sociale, come un prodotto necessario dello sviluppo storico della vita economica, che offre insieme gli elementi della sua soluzione, risultante come una radicale rinnovazione dell'ordine sociale, un passaggio dalla storia alla preistoria, dalla natura allo spirito.

Ora non si tratta qui certo di discutere le tesi del marxismo. Per noi basta osservare:

1°. Il materialismo storico, inteso in forma semplicistica e dogmatica, nel senso in cui era stato già precedentemente ammesso dal socialismo utopistico francese, non solo non rientra nei quadri di una concezione dialettica della sto-

ria (che non può ammettere l'insorgere epifenomenico causale delle sue forme da un substrato elementare, ma si caratterizza proprio nell'affermazione, al di là di tale condizionamento, del valore autonomo di ciascuna di esse, come espressione di un momento essenziale dello sviluppo) ma minaccia di condurre ad un determinismo storico che rende inspiegabile l'atto stesso della Rivoluzione marxista, come atto della coscienza negativa della struttura economica esistente. Il valore del materialismo storico, in Marx, sta in ciò piuttosto che la struttura economica che aveva valso come materia, come natura elementare e quindi universalmente indiscutibile dell'ordinamento sociale, determinante per ciò tutti i suoi rapporti, è riconosciuta come una creazione umana, come un processo storico: le sue forme son valutate e perciò idealmente vinte; così che si potrebbe dire che, in quanto il materialismo storico ha riconosciuto il determinismo economico, lo ha idealmente risolto¹.

Il riconoscimento di tale principio libera, per così dire, gli altri valori dalla determinazione e li rende quindi più liberi di operare all'interno della struttura sociale. Per ciò il materialismo storico, lungi dal fondare, come teoria d'un essere statico, la riduzione del problema sociale ad un unico problema, il problema economico, sembra piuttosto, come principio di dinamismo, come coscienza del processo storico, contrassegnare il sempre più ampio e complesso agire e reagire di valori nella vita individuale e sociale, a cui corrisponde il sempre più vivo e ricco insorgere di problemi, il sempre più complesso sovrapporsi di strutture ideali².

2°. Tale rovesciarsi della prassi che importa la coscienza

¹ Nella massima parte delle esposizioni — e delle critiche — il materialismo storico è stato concepito come una dottrina genetico-causale. Che alcune espressioni di Marx, e più forse di Engels, abbiano potuto dare occasione a questa interpretazione è possibile. Ma il valore della dottrina sta veramente nello spirito dialettico che anima il sistema. Cfr. a questo proposito l'esposizione di MONDOLFO, *Sulle orme di Marx*, pp. 18 sgg. e i rilievi di TILGHER, *La crisi mondiale*, pp. 225 sgg.

² Cfr. un'analisi fenomenologica da un simile punto di vista in SIMMEL, *Philosophie des Geldes*, 1907².

della storicità della struttura economica si lascia ridurre, secondo le dottrine sull'origine del valore e del plus-valore, al conflitto tra capitale e lavoro, come a un dato di fatto, anzi, come al dato di fatto fondamentale della storia economica?

Rinuncio ad entrare in discussioni tecniche: in generale conviene ricordare che i presunti « errori » teorici del marxismo sono senza conseguenza per il valore positivo della sua azione sociale. È piuttosto da notarsi in generale che la riduzione del valore al lavoro implica problemi assai complessi e non risolvibili nella sfera economica: quelli cioè della categoria secondo cui tale riduzione avviene: se quella di causa, di principio, d'essenza, di unità di misura o altra ancora, dell'applicabilità di tale categoria ai rapporti economico-sociali, della validità infine di tal riduzione, del suo significato e dei suoi limiti. Una tale discussione condurrebbe a riconoscere con più precisione un principio del resto intuitivo: che cioè il ridurre i momenti o i sensi culturali (nel senso soggettivo ed oggettivo) complessi e storicamente variamente atteggiati — come il valore economico — a un dato di fatto, corrisponde sempre, e trae il suo senso, dall'introduzione di un principio di valutazione nell'esperienza e dalla sua affermazione categorica per una ragione pratica. I fatti che esso richiama come dimostrativi, sono stati storicamente vissuti e possono esserlo ancora, sotto altro significato, in rapporto con altri, secondo una coordinazione tutt'affatto diversa. La realtà che essi qui hanno raggiunto è un significato nuovo ch'esprime non ciò che essi sono per se stessi, ma ciò che essi sono come fatti storici, come obbiettività spirituale che si modella a secondo delle direttive della coscienza che la comprende e la unifica.

Da questo punto di vista le dottrine sull'origine e la natura del valore economico possono valere come tipiche posizioni di valutazione storica, e la teoria marxista del plus-valore può apparire nella sua efficacia e nelle sue limitazioni, proprio come il piano che connette in una visione solida e pragmatica della realtà la coscienza storica dell'obbiettività

economica e la valutazione etico-sociale della situazione delle classi lavoratrici.

Che il processo economico appaia dunque come dominato dal conflitto capitale-lavoro, che questo sottostia a tutte le sue manifestazioni come l'elementare struttura in cui tutte si chiariscono e s'inverano, non può essere assunto come una astratta verità teoretica, ma deve e può valere come coscienza storica di una situazione di cultura, di una classe, come sistemazione ideale in cui queste concretano sulla realtà le loro esigenze.

3°. Ma la distinzione delle classi, a sua volta, è forse un dato reale? Non è implicito nella prassi stessa del marxista ch'essa è piuttosto un valore ideale, ch'essa cioè deve essere se le oscure sofferenze ed i tragici contrasti delle masse lavoratrici devono elevarsi al significato universale di forze determinanti la soluzione dell'organismo sociale? La lotta di classe più che un dato di fatto è un'esigenza di fronte ad una realtà assai più complessa e multiforme, esigenza che può acquistare nei vari periodi storici maggiore o minore efficacia nel seno stesso della storia ma è e rimane in certo senso un compito ideale¹.

Per questo carattere sia del conflitto tra capitale e lavoro, sia della lotta di classe, l'azione delle organizzazioni lavoratrici è, in pratica, lungi dal rappresentare in forma univoca, semplice e totalmente definitiva la forza e la direzione di quel rovesciamento della prassi, di quella rivoluzione integrale e concreta insieme di cui il marxismo vuol essere l'annuncio e la preparazione. In altri termini, la scoperta della storicità dell'economia non può identificarsi alla posizione dell'unicità del problema sociale e della sua soluzione, e la visione storica che l'accompagna non è un dato obiet-

¹ Questo carattere della lotta di classe è certo ciò che ne fa uno dei moventi dominanti della storia contemporanea. La negazione della sua validità storica per il fatto che la storia è stata fatta dalle nazioni e non dalle classi, come ebbe ad affermare il Croce, non è che una ingenuità realistica, che presuppone una storia fatta e i suoi fattori dati oggettivamente.

tivo, ma rappresenta lo sforzo ideale di elevare a un significato e ad una prassi universale il sistema delle forze lavoratrici. Ed è da questo punto di vista che la concretezza del marxismo vuol essere giudicata: esso ha creato una coscienza storica a una massa che ne era priva, esso, proiettandovi la luce di un pensiero critico all'estremo, ha destato una forza positiva ed attiva nella struttura sociale, portando in essa un oscillio tutto nuovo di equilibri e di disequilibri.

Il marxismo è così l'esempio di quale efficacia positiva possa essere l'atteggiamento critico del pensiero, non in quanto formulatore d'astratti ideali (che è la parte meno originale anche se purtroppo più sfruttata del marxismo stesso) ma in quanto capace di dare a forze ancor implicite ed oscure la coscienza di sé con l'offrir loro, nell'analisi della realtà, la possibilità di costituirsi una propria storia e un proprio destino.

Ma se tale efficacia pratica del marxismo deve continuare, se la realtà ch'esso ha suscitato non deve perire, se la coincidenza astratta della classe con l'azione e l'interesse prevalente nelle masse proletarie, e del problema rivoluzionario con quel tipico problema economico non devono sterilarla nella miseria di un riformismo di fatto che mentisce a se stesso in un rivoluzionarismo di parola, è necessario che il pensiero critico-storico continui la sua implacabile opera di analisi sulla realtà, anche sul mondo stesso, sulle istituzioni, sull'organizzazione, sugli atteggiamenti che il marxismo ha provocato, perché le forze proletarie prendano coscienza di sé non astrattamente, come una classe il cui valore storico possa coincidere con un sistema d'interessi, di egoismi, di errori, ma concretamente, come classe, come forza capace di proporsi e di risolvere di volta in volta i problemi sempre nuovi che sgorgano nella realtà vissuta, problemi che se non sono la rivoluzione integrale, possono implicare, volta per volta, una soluzione veramente rivoluzionaria, un organico e profondo spostamento di valori e di istituti, capaci non di creare un mondo ad una classe già esistente, ma di creare una classe di senso e valore universale e con essa un mondo in cui s'attui la predizione marxista: che abbia inizio la sto-

ria umana in una più profonda e libera coscienza di se stessa dell'umanità.

Ma la condizione di ciò è che l'*élite* degli intellettuali, lasciando la troppo facile parte di profeti, vegli a che continuamente alle forze attive la realtà sociale si presenti nell'infinito suo intreccio, nei rapporti complessi, nelle azioni e reazioni incessanti, così che ognuna non si chiuda nell'oscuro dogmatismo di valori, di fedi, d'opinioni, ma in una incessante revisione critica dei suoi principi come della sua azione, in una conoscenza positiva dei problemi determinati che si impongono, in una attività concreta per il loro superamento, nella responsabilità assunta dalle proprie soluzioni, renda impossibili nella storia quelle stasi oscure di incoscienza, d'astratti ideali e d'azioni senza scopo in cui le energie individuali si spengono e la vita sociale è caratterizzata da un adattamento privo di coscienza e di responsabilità.

La storia è in generale « storia », cosciente creazione delle proprie forme di vita solo per quegli individui o per quei gruppi che riescono, per così dire, nell'affermazione di una propria ideale autocoscienza, a obbiettivare di fronte a sé la realtà sociale, e a riconoscerne quegli elementi che permettono alle loro aspirazioni non solo di realizzarsi concretamente, ma di fissarsi come un sistema stabile socialmente obbiettivo ed universale. Per gli altri individui e per gli altri gruppi la storia è un fato che essi subiscono, ma a cui non partecipano.

Ora perché la storia divenga veramente storia umana, nella sempre più vasta partecipazione di energie, perché le vendette del destino non si compiano, con logica necessità, sovra sistemi sociali fondati su di una parziale valutazione della realtà da parte di gruppi privilegiati, travolgendo tutti ugualmente nella rovina, è necessario che l'intellettualità offra, con la sua analisi critica, ad ogni gruppo sociale più concreta, più viva, più distinta la visione della realtà sociale, dei rapporti che implica, dei problemi che matura, affinché l'azione di ciascuno esca dalla propria parzialità, non in nome di un irraggiungibile ideale astratto, ma nella coscienza della complessità del compito, nell'accettazione della

responsabilità totale, nell'azione critica suscitatrice di nuove iniziative e di nuovi valori al suo interno. Così solo potrà sorgere una forza sociale capace di dominare universalmente la situazione, e i conflitti assumeranno il carattere non di sterili accanimenti, ma di coscienti e concrete lotte tra forme universali di vita, nelle quali ed oltre le quali l'umanità ricerca la sua più profonda natura.

Garantire così, ad esempio, il carattere rivoluzionario del comunismo non consiste nell'identificare senz'altro la sua azione all'atto rivoluzionario, o integrarla nel concetto astratto di Rivoluzione e della sua soluzione utopistica, ma costringerlo ad una coscienza quanto più vasta ed imparziale è possibile della struttura e dei problemi sociali; costringerlo a definirsi in essi teoricamente e praticamente, a suscitare in se stesso nuovi sviluppi: a valere cioè non come un'utopia, ma come una realtà storica.

La visione critica della realtà, la negazione degli ideali astratti di sistemazione sociale, in cui, fuori della responsabilità e dell'azione personale sembrano doversi realizzare oggettivamente tutti i valori della vita, la coscienza dell'inevitabile farsi della storia e dell'inadeguatezza d'ogni sua forma sociale a quell'armonia spirituale, a quell'equilibrio superiore a cui le anime aspirano, son destinati ancora a far sentire più vivace e più profonda la responsabilità di ciascuno di fronte alla vita spirituale. La storia e la vita sociale presentano problemi che possono e debbono essere risolti; ma in nessuna di tali soluzioni oggettive determinate è la risoluzione della ricerca umana del bene; benché essa non possa e non debba esser fuori di esse. Nel contrasto anzi, la singola persona deve avvertire che se il regno del bene non sta in nessuna sistemazione oggettiva dei rapporti sociali, ma su di essa si solleva in una pura esigenza ideale, in tanto ha valore in quanto non sfugge verso un regno di evasione, ma s'incarna nella storia a risolvere l'isolamento e la resistenza di quelle forme che nella vita tanto individuale che sociale costituiscono gli anelli della sua cieca e travolgente fatalità.

Così è necessario che gli intellettuali si persuadano — per sincerità verso se stessi ed onestà verso gli altri — che

la loro missione — in quanto intellettuali — non è quella di creare e di additare ideali e soluzioni utopistiche alle forze sociali, né foggiar giustificazioni teoriche dei loro atteggiamenti pratici. Piuttosto essa consiste nell'offrire a queste forze una tale chiarezza di visione della realtà sociale, un tal senso concreto e vasto dei problemi che vi sono impliciti, da costringerle a uscire dalle oscure e vincolate forme iniziali in uno sforzo di umana universalità, suscitando insieme nelle singole persone, con la coscienza del distacco tra le aspirazioni spirituali più alte e l'obbiettiva sistemazione sociale, il senso della responsabilità, della libertà interiore di ciascuno, della feconda problematica spirituale, del dovere di un suo concreto esercizio all'interno della realtà storica.

Certo può esser difficile, forse impossibile, per il singolo intellettuale mantenersi in tal pura forma di spirito. Egli è pure uomo d'azione e di passione: soffre, ama e vuole; è parte di questo mondo e vive in esso anche se aspira ad elevarsi col pensiero sopra la vissuta parzialità d'ogni sua esperienza.

Ma se a nessuno è dato di fissare obbiettivamente in forma integrale la realtà sociale e storica, ciascuno può e deve far della sua azione e della sua passione una forza per penetrare sempre più profondamente e vastamente nella realtà dinamica che gli si svolge attorno, e di questa sua penetrazione teoretica un principio d'universalità per la sua azione e per la sua passione. Più numerose e profondamente segnate saranno così le direzioni secondo cui le visioni teoriche e le valutazioni storiche coincidono, più vasta, più risolutiva, più cosciente e più umana sarà l'integrazione pratica a cui esse potranno essere portate.

Questo è, s'io non erro, il nostro dovere, dovere che esprime il nome e che nel controllo della più schietta ed aperta critica reciproca, garantisce l'azione di « Clarté »*.

1921

* [Questo saggio è comparso, la prima volta, nella « Rassegna Internazionale », anno IV, fasc. 1-2 (gennaio-febbraio 1922)].

PER UN RAZIONALISMO CRITICO

Wer das Tiefste gedacht liebt das Lebendigste.
HÖLDERLIN

Se, come io credo, pensare è atto non di contemplazione, ma di ricerca, il fissare il proprio pensiero in una schematica rigida esposizione d'insieme non può aver altro valore fuor che coglierne e porne in rilievo la problematica essenziale, perché più coerente e libera la ricerca si svolga. Ciò significa che più dei risultati importano qui i problemi, il metodo e il senso della loro trattazione e che più di una visione o di un giudizio del mondo si vorrebbe qui dare l'idea della struttura e dei compiti di una sua interpretazione teoretica considerata in sé e nel suo senso umano. Ora ogni sintesi filosofica sorge sulla trama che le offre la storia del pensiero speculativo e la riassume riorganizzandola secondo una sua propria prospettiva, nella coerenza di un sistema che le permetta di rilevare e di integrare in sé gli infiniti aspetti, piani, rapporti dell'esperienza. Il suo valore di verità teoretica dipende appunto dallo sviluppo e dall'accordo di questi tre momenti; ma la sua efficacia di concreta umanità si riferisce all'energia con cui essa permette di decifrare, senza riduzioni, compromessi, vane astrazioni, il senso dei problemi della cultura e della vita personale e porre all'uomo, con un'aperta coscienza obbiettiva, l'esigenza e la responsabilità di un'azione universalmente efficace in cui si affermi e si attui la propria realtà. Il problema perciò che domina le pagine seguenti è quello della possibilità e della natura di una filosofia in cui i motivi di verità e d'umanità s'accordino e si sviluppino liberi da ogni limite estrinseco e da ogni parziale determinazione.

Pensare è dar ordine al caotico intreccio dei dati della esperienza immediata, rilevandone i rapporti e definendoli in essi così da sottrarli via via alla relatività di parziali prospettive; e di pensiero filosofico si può parlare ov'esso abbia coscienza dell'universalità ed autonomia di tale funzione e si applichi a tradurre l'esperienza sullo schema di un ordine universale ove si risolvano gli aspetti della sua relatività e parzialità. È questa l'aspirazione della ragione e la filosofia è perciò attualità della ragione, qualunque sia la varietà delle strutture, dei contenuti intuitivi, dei sensi spirituali, secondo cui essa si determina. Certo il nome di filosofia copre una realtà di cultura molto complessa e varia di significati; ma se si vuole coglierne una continuità, che giustifichi e dia valore alla dialettica dell'intero suo processo, è necessario riferirsi a quel motivo teoretico-razionale. Il suo rilievo corrisponde dunque a una concreta e universale coscienza storica della filosofia — questo storicismo è il tono di tutta la cultura moderna — e ne costituisce anzi l'essenziale criterio. Il problema dunque della sistematica razionale è il problema essenziale che la tradizione speculativa ci presenta e a cui tutti gli altri si innestano; problema che è necessario seguire nella sua dialettica, se vogliamo che ci si ponga puro e integrale come fondamento e garanzia del nostro stesso pensiero.

La filosofia greca è veramente la grande avventura della ragione. La coscienza abbandona come illusorio il mondo ricco, concreto, pregnante di vita dell'intuizione, per fissarsi con Parmenide alla pura identità razionale dell'essere, alla astratta forma dell'intelligibile. Per la dialettica nascente da questa antitesi paradossale, nell'orizzonte stesso dell'esigenza teoretica, l'essere intelligibile parmenideo si differenzia nel regno platonico delle idee, rispetto a cui il mondo sensibile viene organizzandosi in un teleologismo interiore, che il sostanzialismo aristotelico definisce e sistema e il dinamismo stoico amplifica e sviluppa. Così l'avventura paradossale di Parmenide, questo sfuggire del pensiero oltre i limiti dell'esistente, negandolo in funzione della pura esigenza della ragione, si realizza in senso positivo. Proprio in quel tener fisso all'ideale della ragione si sviluppa l'universalità di un

sapere a cui il mondo si rivela nella sua totalità come un cosmo armonico. D'altra parte, il regno delle idee, in cui questo cosmo ha le sue ideali dimensioni, vale come la certa sede dei puri valori spirituali in cui la vita dell'uomo ha la sua libertà ed armonia, cosicché l'atto di questa vita, in quanto diretto dalle esigenze ideali, sembra trovare nel mondo, nel suo interiore finalismo, appoggio e giustificazione.

La filosofia, in tal modo, come attualità della ragione, si pone veramente al centro d'una cultura umanamente universale ed armonica, la prima cultura spiritualmente libera ed aperta. E anche quando questa si dissolve nell'intima aspirazione a trascendersi in un puro senso del divino, o più ancora nell'urto di una radicale intransigente religiosità in aperto conflitto con la realtà del mondo, il momento di trascendenza che caratterizza l'affermazione dell'intelligibile, della pura realtà razionale, media religione e filosofia, così che questa si offre a definire l'universalità della struttura teologica di quella e insieme vi introduce e vi giustifica il proprio sapere, la sua visione del cosmo e l'umanesimo ideale ch'essa porta con sé. Elementi questi che nel pensiero medioevale verranno via via sviluppandosi e definendosi dal razionalismo teologico di Anselmo all'aristotelismo tomistico, consentendo il riaffermarsi, nell'ambito stesso della cultura religiosa, di rinnovate esigenze teoretiche e di una libera eticità.

La continuità dunque della cultura dall'età antica alla moderna, sembra avere il suo fondamento nella stabilità del principio razionale. Tuttavia la contaminazione avvenuta tra la sfera teoretica e la sfera religiosa, è destinata a mettere in luce, per uno sviluppo teoretico, più evidentemente i limiti di un razionalismo dogmatico quale è quello antico. E ciò specialmente in quanto l'ideale armonia della cultura che vi corrispondeva è turbato, e lo stesso universale predominio del motivo religioso ha reso più viva e profonda la problematica culturale, col riferimento a una più vasta, complessa realtà umana, con l'appello a più inquietanti e incontrollabili energie personali.

Di razionalismo dogmatico si deve parlare là dove la ragione obbiettiva il proprio ideale come l'assoluto essere intel-

ligibile, il quale trascende il mondo dell'esperienza che può venir compreso solo se lo si concepisca come un sistema teleologico in funzione di quell'ideale. In questa antitesi tra la natura trascendente e immanente del razionale, la prima che garantisce la sua autonomia, la seconda la sua universalità, sta il limite teoretico e il principio della dialettica del pensiero antico, da Parmenide agli Stoici. Solamente il carattere tipicamente idealizzante della cultura greca attenua il contrasto e risolve nell'armonia della visione la problematica teoretica che vi sottostà. Da tal contrasto, come vedemmo, è resa possibile, al termine dell'èvo antico, la contaminazione tra religione e filosofia; ma la trascendenza assume perciò una ben altra e più radicale significazione extra o super-razionale, mentre di fronte ad essa il mondo dell'esperienza si aggrava di contraddizioni, di problemi, insomma di irriducibili elementi negativi, che a mala pena possono inquadarsi in un ordine teleologico. La sintesi scolastica, nel suo sforzo grandioso ma paradossale di mantenere l'equilibrio spostandone il centro, è perciò estremamente oscillante e fragile e sbocca rapidamente all'interna frattura del sistema: da un lato la visione religiosa si libera dalle strutture intellettualistiche e tende ad affermare la propria autonomia; dall'altro l'esigenza teoretica abbandona l'ormai compromesso schema del razionalismo dogmatico o ne svolge all'estremo la dialettica, per terminare in un radicale empirismo di principio cui mancano ancora metodo e struttura, ma che, di fronte alle astrazioni concettuali e ai presupposti teleologici, fa valere la singolarità e complessità dell'esperienza.

Questo empirismo della tarda scolastica corrisponde al fresco rinnovarsi della cultura dal XIII al XIV secolo, al fiorire di una riflessione indipendente nei suoi vari campi; mentre la sintesi umanistica, nei due secoli successivi, richiama, nel gioco dialettico dei loro vari significati, le forme tradizionali del razionalismo. E l'esigenza teoretica, che, per il vivo differenziarsi della cultura, si rende sempre più indipendente, s'afferma, da un lato, nella ripresa della dialettica che caratterizza queste forme, dall'altro, in un sempre più deciso orientamento immanentistico, dove la ragione, rinun-

ciando all'obbiettivazione trascendente del suo ideale e al teleologismo che lo riflette, si pone come legge immanente sostanziale della realtà determinata e complessa, della sua struttura relazionale e del suo movimento, ampliando e differenziando i suoi quadri così da poter meglio accogliere in sé la varietà degli aspetti e dei rapporti dell'esperienza. È questo il processo che, attraverso linee complesse di sviluppo, va dalla filosofia naturale del '500, attraverso a Bruno, da un lato, e a Descartes dall'altro, sino a Spinoza.

Ma il passaggio dal mito speculativo della prima al grande sistema razionale dell'ultimo non si potrebbe spiegare senza tener conto della scoperta di nuovi piani della ricerca teoretica, o piuttosto del suo affermarsi e definirsi con metodi e risultati nuovi nel vivo rapporto tra ragione ed esperienza, indipendente da ogni schema preconcepito, animata da quel fresco senso di progressività, da quella sete d'infinito, di scoperta, di avventura e d'amore del reale vivente che caratterizza l'età barocca. Certo anche l'antichità greca aveva conosciuto fuor degli schemi metafisici, strettamente legato alle varie forme di tecnica, sia medica che meccanica, un sapere empirico, da un lato, comprendente la geografia, la mineralogia, la botanica, la zoologia, e un sapere matematico dall'altro, che, sfruttata l'avventura metafisica con Pitagora e Platone nella conquista della propria autonomia teoretica e nella purificazione dei propri procedimenti, aveva esteso il proprio campo ed imposto le proprie strutture ad altre sfere d'esperienza come quella meccanica ed astronomica. Ma nel tardo Rinascimento queste direzioni tanto più si accentuano quanto più manca ad esse un rigido controllo teoretico in una sistematica filosofica; e nella loro libertà di sviluppo corrispondono assai più di quest'ultima al dinamismo generale e al senso realistico della nuova cultura. Il sapere empirico amplia i suoi quadri e precisa i suoi metodi sperimentali e il sapere matematico, giunto a coscienza della propria universalità metodica, attraverso l'applicazione tecnica si pone come fondamento in Galileo allo sviluppo delle nuove scienze fisiche, in cui la ragione è la legge di relazionalità o funzionalità generale dei fenomeni. La filosofia, nella sua

esigenza sistematica, come affermazione dell'autonomia del razionale, è la risoluzione di questo principio metodico di relazionalità infinita nell'idea dell'unità immanente sostanziale dei fenomeni. Ma questo razionalismo d'immanenza, per la sua proiezione metafisica, non è meno dogmatico di quello di trascendenza — il motivo religioso del pensiero spinoziano e le polemiche relative ne sono una testimonianza. — Da ciò non solo la ricca e feconda sua dialettica interiore tra il postulato metafisico dell'unità sostanziale e il sistema di relazioni particolari e complesse ch'esso è destinato a fondare e giustificare; ma, nella cultura e nel campo speculativo, la necessità di una posizione antitetica che richiami, con la determinatezza empirica del conoscere, la varietà dei campi del sapere, il carattere relativo e infinitamente progressivo della verità, posizione rappresentata e svolta dall'empirismo.

L'antitesi tra razionalismo ed empirismo ha, come ogni antitesi, un fondo comune, quel fondo che l'illuminismo porterà alla luce nella sua identificazione tra ragione e natura, tra idealità e realtà, nell'accordo proclamato e presupposto tra sistema ed esperienza, tra normatività e storicità, insomma nella sua fede costruttiva, dopo la crisi secentesca, in una immanente validità del reale, in una sua razionalità implicita, la cui progressiva scoperta è l'atto di una libera e saggia umanità — che è proprio il tono caratteristico della cultura moderna in confronto al tono idealizzante di quella antica. Ma l'antitesi sopra accennata è anche l'affermarsi indipendente della teoreticità e per ciò stesso la scoperta della teoreticità come problema, dal cui sviluppo nascerà la crisi della sintesi illuministica, della sua fede nell'unità sistematica del sapere, dell'immediata coincidenza tra naturalità e razionalità, insomma dei principi stessi di quella saggezza filosofica in cui l'illuminismo aveva pensato di organizzare la vita. La scoperta della teoreticità come problema è anzitutto il rilievo della sua interna ineliminabile tensione tra il momento di particolarità dell'esperienza e il momento di universalità della ragione, tra il piano della coscienza e quello della verità; in secondo luogo è il riconoscimento delle direzioni

complesse del sapere, valida ciascuna e l'una all'altra irriducibili — dalle scienze morali alle scienze naturali empiriche, da queste a quelle esatte e alle matematiche e da queste ancora alla filosofia; in terzo luogo è il senso acquisito — conformemente a tutto l'indirizzo della nuova cultura — della storicità del sapere e della validità teoretica del suo processo. Il sapere è, per l'antichità e in generale per la cultura che ne dipende, soluzione: soluzione in sé dell'esigenza teoretica e soluzione ideale dei problemi della vita; esso è per l'età moderna e contemporanea problema: problema teoretico aperto e con ciò aperta coscienza dei problemi della vita. Sembra che l'avventura razionale di Parmenide, dopo essere sboccata nella positività organica di una cultura, riprenda e ben più radicalmente il suo primitivo carattere, non come un'avventura, ma come l'avventura stessa dello spirito e della vita giunta alla sua piena coscienza e armonizzata nella legge del suo dinamismo stesso. In altre parole, la ragione, ammonita non solo dalla sua dialettica, ma, per così dire, convinta dallo stesso sviluppo del sapere, rinuncia a postulare come realtà assoluta il suo ideale e a dedurre da esso la struttura dell'esperienza, ma traduce piuttosto il suo ideale nel processo teoretico di costruzione di tale struttura al di là del dato relativo e particolare.

Noi abbiamo così anticipato sulla storia del pensiero. La coscienza di questa assoluta e produttiva problematica teoretica, si svolge lentamente, attraverso una assai complessa dialettica, di cui possiamo solo tracciare le linee fondamentali. Essa è di fatto presente nel pensiero leibniziano, sia per quanto riguarda la tensione tra la singolarità della coscienza e l'universalità del piano della verità, sia per quanto riguarda la distinzione dei diversi strati del sapere e la loro varia struttura ontologica in funzione del rapporto tra esperienza e ragione. Ma tale problematica è, per così dire, neutralizzata nella visione metafisica monadologica, che può volta a volta considerarsi o come una risoluzione dogmatica di quella, o come una sua trasposizione sul terreno tradizionale metafisico. Certo, proprio tale problematica permette a Leibniz di differenziarsi dall'Illuminismo e di dar luogo alla

concezione dialettica e dinamica della cultura che scorre in tutto il pensiero tedesco successivo.

In Kant invece la visione metafisica si sposta al limite verso due poli opposti. Da una parte, è il presupposto razionalistico del mondo intelligibile, assolutamente indeterminato; dall'altra è l'ideale termine, al di là d'ogni compromesso dogmatico, della infinita ricerca speculativa. Ma l'interesse è rivolto proprio alla teoreticità come problema e in ciò sta appunto la posizione critica. Si tratta qui perciò di porre in luce i momenti, i gradi del conoscere, le forme di universalità teoretica nel loro reciproco rapporto e sui risultati di questa ricerca di fondare una sistematica universale del sapere nella cui unità sia salva la sua differenziazione e la sua interna tensione dinamica. La ragione ha qui — possiamo dire, di massima — come oggetto non il suo limite realizzato in un'entità intelligibile, ma il suo stesso sviluppo e le sue forme fenomenologiche e in questa coscienza ha con l'infinita estensione del suo compito, la sua universale libertà. Il limite della critica kantiana sta nel suo mancato riferimento riflesso all'unità del principio razionale teoretico, dal che deriva il carattere rapsodico e asistemático della ricerca e della determinazione dei vari piani o momenti d'universalità gnoseologica; la deduzione di questi dalla struttura a priori della coscienza, assunta come un principio reale, il che rende assurda e inconcepibile la dialetticità che caratterizza questo concetto; il carattere formale, astratto, statico, dei principi a priori, con tutte le conseguenze che ne derivano; la mancata universale organicità della sistematica del sapere; e finalmente l'assenza di una vera e propria sistematica filosofica, in cui trovasse giustificazione, universalizzazione e purezza il metodo critico trascendentale d'analisi e ricostruzione organica dell'esperienza, fuori del presupposto coscienzialista, libero cioè da quelle contaminazioni metafisiche o psicologiche che oscurano il suo uso da parte di Kant sia nel campo teoretico, come in quello morale od estetico.

Il metodo trascendentale, inteso come la ricerca e la definizione delle leggi costitutive dei campi dell'esperienza e dell'esperienza in generale, determinanti universalmente — fuor

delle sue prospettive parziali — la loro struttura e il loro sviluppo, è effettivamente il procedimento che, superando ogni forma di dogmatismo teoretico e d'astratta obbiettivazione dell'intelligibile, porta a fecondo rapporto ragione ed esperienza. Ma proprio perché in Kant esso non è fondato criticamente, cioè su una teoria generale della ragione, che garantisca una sistematica del sapere, esso ha il suo principio non nell'idea della ragione o nel metodo, ma in una struttura dell'essere, nella realtà della coscienza. Il trascendentalismo trapassa così conseguentemente nell'idealismo; il principio trascendentale diviene principio metafisico: dalla coscienza in generale kantiana si svolge l'Io assoluto di Fichte, l'Identità schellinghiana di reale e di ideale, l'Autocoscienza assoluta hegeliana. Dove l'idealismo ha il merito di aver esteso a più vasta esperienza il metodo trascendentale, d'aver posto in luce i suoi rapporti con un metodo dialettico e fenomenologico nella costituzione di un rinnovato sapere sistematico razionale, libero dai limiti d'astrazione del razionalismo dogmatico; ma il dogmatismo che si insinua nel carattere metafisico del suo principio di sistematicità, astrae e schematizza i metodi, impone alla ricchezza dell'esperienza una curvatura metafisico-teologica che ne sfalsa il carattere, limita e snatura in funzione della filosofia, come assoluto definito sapere, la sistematica teoretica in generale. E d'altra parte, se l'idealismo giustifica nel concetto di libertà dello spirito, che riposa nell'idea stessa metafisica dell'Autocoscienza assoluta, lo slancio ardito e ribelle della cultura dagli ultimi decenni del secolo diciottesimo ai primi del diciannovesimo, e organizza in questa coerente libertà la passione romantica, riconducendo i suoi motivi di irrazionalità in un ordine dinamico della ragione, è anche vero che quella libertà e quest'ordine lasciano ai margini ancora troppi problemi, o li assorbono in una generica tonalità, in un'astratta, indifferente giustificazione.

Ora sono proprio questi problemi che negli anni successivi sorgono e si sviluppano quasi dal seno dell'idealismo stesso svolgendo la propria esigenza e la propria natura al di là della sua dialettica, del suo schema metafisico e sover-

chiandoli: dal problema della persona e dell'individualità a quello della vita e dell'organizzazione sociale, da quello politico a quello morale, da quello estetico a quello religioso. E ciascuno suscita una propria autonoma riflessione, così che, nella seconda metà dell'ottocento, chi volesse cogliere il nerbo della speculazione, lo potrebbe trovare più in queste direzioni particolari che nei sistemi propriamente filosofici, immagini indebolite di forme del passato, come misera fioritura fuori stagione, o costruzioni composite prive di vita interiore, o espressioni di un nobile spirito, ma straniato dal mondo e fisso in una specie di risentimento metafisico. Questa crisi della filosofia come riflesso di una crisi della cultura, che ha la sua espressione più radicale nel pensiero nietzschiano, espressione del resto ancor profondamente imbevuta di motivi romantici e di inconfessate aspirazioni metafisiche, s'accorda d'altra parte con la crisi dipendente dal dissolversi della sistematica razionale idealistica. Mentre la filosofia sembra ripiegarsi verso ingenui procedimenti dogmatici, il pensiero scientifico e la ricerca teoretica in generale si sviluppano per mille vie nuove e con nuovi metodi. Il primo tentativo di portar ordine nella massa fluida del sapere è indubbiamente quello del positivismo: ma come esso manca di coscienza critica ed è sotto l'influsso di un'idea affatto parziale del sapere scientifico, determinato dalla situazione contemporanea delle scienze fisiche, s'irrigidisce in un dogmatismo empirico, in breve incapace di render conto dello sviluppo stesso del pensiero scientifico. E se il suo scientificismo giova allo sviluppo delle così dette scienze morali, ne irrigidisce tuttavia la struttura sino a semplificare ideologicamente i problemi morali, politici, economici, sociali, che pur il positivismo ha il merito di aver sentito, in rapporto all'illusione euforica della coscienza borghese contemporanea, d'esser giunta sulla via di una soluzione armonica, progressiva e insieme conservatrice della crisi di cultura e in special modo de' suoi problemi etici.

Sullo scorcio del nuovo secolo tale illusione si dissolve. Il preannuncio di una crisi profonda, prima ancora che negli eventi, affiora nell'arte e nella letteratura. La filosofia

degli ultimi decenni, dal punto di vista del suo senso culturale, è la coscienza dialettica, differenziata, contraddittoria di questa crisi, sia che la concepisca risolta sul piano metafisico nella armonia dogmatica di ideale e realtà con lo spiritualismo, o sul piano storico nello sviluppo progressivo del reale col pragmatismo empiristico, sia che ne colga l'essenzialità, attenuandola e giustificandola nella dialettica del processo spirituale con l'idealismo, o riconoscendovi l'atto infinitamente risolutivo della vita, con la filosofia della vita, o rilevandovi l'affiorare dell'irrazionale fuor dagli schemi della limitazione intellettuale ed etica, con l'irrazionalismo, o rintracciandovi, come l'esistenzialismo, lo sviluppo radicale della assoluta problematicità dell'esistenza. Mai forse la filosofia è stata tanto attuale quanto oggi, mai essa si è tanto affannata a interpretare universalmente la problematicità della vita e della cultura contemporanea, piuttosto che a risolverla astrattamente in uno schema speculativo. Da ciò la sua frammentarietà, la varietà inconciliabile delle sue direzioni parziali. Ma questa frammentarietà, questa assenza di universalità sistematica deriva anche da un altro fatto. L'esigenza di concretezza teoretica spinge il pensiero a scegliere, specificare, sviluppare i suoi principi e i suoi metodi a seconda dei campi e dei problemi. Le varie correnti filosofiche sono ben lungi dal riferirsi allo stesso campo e in esso allo stesso problema: se l'idealismo, la teoria dei valori o la filosofia della vita volgono il loro interesse al mondo di cultura è sotto una diversa prospettiva, secondo una diversa sezione ch'esse lo considerano, e la medesima cosa si può dire del neokantismo, del neopositivismo, del neorealismo in rapporto alla teoria della scienza o dello spiritualismo e dell'esistenzialismo per riguardo alla persona, che sono i campi a cui gli uni e gli altri particolarmente si volgono. E si deve riconoscere che per ciascuno d'essi sembrano particolarmente efficaci i metodi e i principi particolari.

Ora è proprio questa frammentarietà, questa estrema — sia pur feconda — particolarità di punti di vista che, nel loro interno stesso, spinge ancora una volta il pensiero verso l'idea di un'universale sistematica teoretica che quelli integri

e organizzati. E a ciò conduce anche il complesso, irriducibile differenziarsi del sapere in ogni sua forma, la plasticità dei suoi metodi e dei suoi principi, la variabilità dialettica dei rapporti tra le varie direzioni, che oggi si accentua sempre più. Questo sembra anzi essere il compito più universalmente sentito della filosofia contemporanea: la restaurazione di una universale coscienza critica della ragione, in cui questa riprenda in atto la sua libertà attraverso le molteplici vie del sapere, nella loro infinita integrazione dialettica. La ragione, rinunciato alla sua autonomia dogmatica, riprende la sua autonomia in senso critico. Tale tendenza ci appare in generale negli studi metodologici d'ogni disciplina particolare, sempre più liberi da ogni astratto modello ideale come da ogni presupposto realistico dogmatico. Ma nel campo filosofico la ritroviamo nella critica al dogmatismo speculativo che su piani diversi svolgono il neorealismo, il neopositivismo, il pragmatismo, il relativismo, l'irrazionalismo, la stessa filosofia dell'esistenza, e, come sforzo costruttivo, nelle correnti neokantiane, neoidealistiche, fenomenologiche. Non si tratta tanto di definire un sistema, quanto una sistematica aperta, non tanto di risolvere, quanto di porre il problema della teoreticità e porlo in modo veramente universale. La ragione non chiede per la propria contemplazione, come oggetto, il mondo intelligibile, ma si pone e ricerca sé come legge d'intelligibilità differenziata e progressiva del mondo. In tale sistematica non solo debbono integrarsi, nella loro differenziazione e nel loro sviluppo indipendente, le varie direzioni del sapere, e tra di esse la filosofia, ma per quest'ultima devono trovare unità e coerenza i vari punti di vista, giustificando insieme la loro parzialità e la loro reciproca tensione. E se è vero che oggi più che mai, per la situazione della nostra cultura, il pensiero speculativo sembra attratto verso una doppia polarità: il senso vivo della concreta problematicità della vita e l'esigenza di una sua trasposizione in un ordine di verità, senza poter rinunciare né all'uno né all'altro estremo, è anche vero che la duplice esigenza non può risolversi con un compromesso: assorbendo la problematicità del vivente e la tensione della crisi in uno schema ideale

risolutivo, per ciò stesso astratto e retorico, o proiettando queste, nelle forme da noi vissute e perciò parziali e pur esse retoriche, sul piano della verità. Piuttosto un'aperta impostazione teoretica del pensiero speculativo può interpretare la problematicità vissuta e la crisi sofferta sulle linee di quella ch'essa rivela come la struttura della vita, cosicché il presente i suoi problemi e i suoi compiti ci appaiano sullo sfondo universale dell'intima vivente tensione della realtà, ma insieme rivelino quel momento di concretezza, di relatività, di esistenzialità storica, che già li pone per un loro intimo processo e li offre alla nostra azione e alla nostra responsabilità.

Da dove partiremo? Da un'analisi fenomenologica del conoscere, che faccia astrazione da quelli che tradizionalmente sembrano essere i problemi fondamentali d'ogni gnoseologia — il problema della realtà del conoscere, cioè dei suoi elementi causalmente costitutivi, del suo prodursi di fatto, e il problema del valore del conoscere stesso, della sua efficacia — o, piuttosto, li risolve in sé, liberandoli dal presupposto dogmatico ch'essi contengono e ch'è il principio dell'incongruenza di massima di ogni loro soluzione. Giacché — la parentesi è forse necessaria — se il concetto del conoscere è realisticamente inteso, come rappresentativo di un fatto reale di cui si chieda la corrispondenza a un'ideale esigenza, concepita nel senso di una similarità del contenuto del conoscere — del dato d'esperienza più o meno elaborato — a una presunta obbiettiva realtà, nasce quella serie di conseguenze o inconcepibili o contraddittorie che costituiscono l'inestricabile dialettica del problema gnoseologico. Infatti, mentre, per la sua natura stessa, non si può porre come una realtà determinata il conoscere, senza pensarla in funzione della esigenza teoretica, che gli è connaturata, non solo la complessità del conoscere stesso, la sua dinamica struttura, il processo secondo cui si svolge il suo contenuto impedisce l'elementare sua assimilazione alla pura integrale esigenza teoretica, ma questa, concepita dogmaticamente come identità immediata dell'intelletto e della cosa, non può riferirsi al conoscere come determinato fatto reale, la cui particola-

rità dovrebbe portare implicita la contraddizione di potersi identificare universalmente ad ogni fatto reale. D'altra parte, se si deve concepire il conoscere come un fatto reale, esso deve spiegarsi in rapporto ad altri fatti, che tuttavia possono dar ragione di tutto fuor della esigenza teoretica che caratterizza il conoscere stesso ed è, per così dire, il suo centro vitale, mentre è solo in funzione di questa ch'essi possono assumersi come effettivamente validi e reali. Ma questa esigenza è proprio tale che per essa il conoscere rientra in un piano di sussistenza che non ha nulla a che fare con quella realtà di fatto o esistenza empirica. Da ciò deriva la dialetticità delle soluzioni che il problema tradizionalmente presenta. Per un verso, il dualismo spiritualista non è che la posizione del problema stesso in forma schematica e semplificata, assunto con il presupposto della sua soluzione — ed è perciò la forma più corrente e più povera; — per l'altro, il realismo e l'idealismo corrispondono all'opposta tendenza, da un lato, di fondare la realtà del conoscere attenuandone l'esigenza ideale; dall'altro, di fondare quest'ultima semplificando o volatilizzando su un piano metafisico la prima, dimenticando la reciproca interdipendenza dei due estremi o riducendola attraverso mille accorgimenti. Finalmente il fenomenismo, nella sua forma più radicale, è la negazione del problema stesso, ma immediata, senza che sia risolta la sua forma dogmatica e per ciò, in certo senso, negazione del conoscere stesso. Poiché il problema gnoseologico non è effettivamente, nella sua essenza, se non l'esplicazione della problematica interna al conoscere stesso, come tensione tra una intenzionalità ideale, una legge autonoma di sviluppo e di struttura e le sue forme fenomenologiche; esplicazione che è l'affiorare della coscienza critica che accompagna fonda e risolve, in quanto conoscere, ogni conoscere concreto. Definita in termini dogmatici, tale problematicità è posta per la sua immediata risoluzione; la coscienza critica si tramuta in un sapere riflesso, di un oggetto, che non può mai essere oggetto.

Qui si tratta di volgere le spalle a questo intrico di contraddizioni, tendere a un'analisi trascendentale-fenomenolo-

gica del conoscere che espliciti il suo concetto e quindi la legge della problematica che vi è implicita e le sue essenziali forme fenomenologiche; analisi che, certo, è il risultato, ma dialetticamente e criticamente concepito, proprio di quelle contraddizioni, le quali cessano di valer come tali quando l'esigenza ideale prenda la forma di mera legge trascendentale, nel puro senso sopraindicato di principio di sviluppo strutturale, e i momenti di realtà del conoscere quella dei suoi aspetti fenomenologici nel complesso, mutevole intreccio, che solo un'ingenuità dogmatica può ridurre allo schema del rapporto causale. Ciò che qui ci interessa non è dunque spiegare o garantire il conoscere, dire ciò che esso sia, il che significa porre come giunto a suo termine il processo del conoscere stesso, ma riconoscere la direzione del conoscere in quanto tale, le sue strutture e le sue linee di sviluppo, per conoscere sempre più e meglio e non cessar mai dal conoscere, qualunque sia la ricchezza di aspetti e la varietà dei sensi ch'esso presenta.

La problematicità del conoscere sembra potersi definire nel rapporto soggetto-oggetto, rapporto che proprio la dialettica gnoseologica ha messo in luce elaborando complessi dati d'esperienza e situazioni culturali, e di cui ha rilevato l'essenzialità e l'inesauribilità in questo campo. Voglio dire che ogni aspetto concreto del conoscere può interpretarsi come una sintesi — sia pur parziale — di soggetto ed oggetto, ma è anche come il porsi della antitesi tra i due estremi per una sintesi più radicale o più generale. È proprio in funzione di tale processo che la polarità viene concettualmente alla luce come rappresentativa di un'antinomia generale che definisce il conoscere nella sua tensione e nella sua esigenza di sviluppo. In questo, dunque, si possono distinguere, fenomenologicamente, due momenti: l'uno in quanto il conoscere è determinato in funzione di un rapporto particolare tra soggetto ed oggetto in quanto determinati; l'altro, in quanto teso, sollecitato e posto per la sintesi ideale di soggetto e oggetto considerati nella loro universalità. Sotto il primo aspetto il conoscere è concreto, immediato, in rapporto a un particolare piano esistenziale del soggetto

e dell'oggetto, è cioè intuizione; sotto il secondo esso è formalmente la pura, autonoma universale sintesi dei due poli antinomici, che risolve ogni sintesi parziale e si pone oltre di essa come legge del suo sviluppo e della sua integrazione, è, in altre parole, ragione. L'intuizione — dall'intuizione visuta e pragmatica a quella estetico-contemplativa, dall'intuizione sensibile a quella concettuale, dall'intuizione oggettiva a quella soggettiva o intersoggettiva — è ricca d'infiniti aspetti e piani che variamente s'intrecciano e si colorano di significati vari come son varie le posizioni esistenziali che vi corrispondono. E sebbene il costume e la prassi determinino di volta in volta strutture generiche e relativamente stabili nella sfera intuitiva, essa è potenzialmente una perpetua mobilità. Quanto più il conoscere si sviluppa in senso teoretico, sotto la spinta dell'attività pratica, quanto meno si implica nei particolari rapporti del soggetto e dell'oggetto determinati e via via, fondandosi su rapporti sempre più universali, lascia attuarsi in sé l'esigenza della pura sintesi antinomica, o, in altre parole, della ragione, tanto più l'intuizione appare varia, molteplice, dinamica, sottratta a parziali determinazioni; e quanto più complessa e mobile è l'intuizione, tanto più essa si richiama — nel conoscere — a una sintesi razionale che risolva le sintesi parziali. Cosicché può dirsi che la ragione è il limite d'integrazione coordinatrice della intuizione e l'intuizione è la concretezza dinamica della ragione. I due momenti sono, nel conoscere come tale, assolutamente inscindibili e interferiscono in una continua dialettica, così che la ragione non consente all'intuizione di porsi mai come definita e l'intuizione non permette alla ragione di obbiettivarsi come assoluta, ma l'una insegue l'altra e la caccia dalle posizioni raggiunte, per raggiungerne insieme sempre altre.

Lasciamo qui da parte l'analisi degli aspetti del concreto interferire dei due momenti, e dei loro riflessi oggettivi e soggettivi, dalla percezione al concetto, dal giudizio al ragionamento; consideriamo piuttosto che la ragione, concepita così come forma del processo per cui l'esperienza tende a sottrarsi alla parzialità di ogni particolare relazione, di ogni determinato punto di vista, così da corrispondere all'idea

stessa di realtà, presenta a sua volta due momenti essenziali. La razionalità è, da un lato, in sé considerata, autonomia, in quanto essa è, al limite, l'ordine e la struttura in sé assoluta dell'esperienza, non determinata da alcuna posizione di questa, ma che anzi tutte le determina. Dall'altro lato, rispetto all'intuizione, è universalità, legge di interrelazione dell'esperienza che ogni suo aspetto connette e coordina, risolvendoli nel sistema generale dei loro rapporti. In funzione di quest'idea della ragione e dei suoi due momenti, del loro intreccio e del loro rapporto con l'alterità del dato intuitivo — che in quanto alterità con la ragione è data per la ragione stessa — si può ricondurre, integrando e purificando, a sistema le categorie, considerate sia come le forme di obiettività razionale dell'esperienza, sia come le forme soggettive di ricerca razionale del pensiero. È da notarsi che questo sistema non è da intendersi come un organismo chiuso di forme definite — errore questo comune tanto all'apriorismo come all'aposteriorismo e fonte di gravi difficoltà nell'intendere la loro effettiva attualità teoretica; — esso è piuttosto la proiezione schematica e perciò astratta sul piano del puro razionale, di tutta la complessa tensione dell'esperienza in quanto teoreticamente concepita e delle complesse direzioni del pensiero. Ciò significa che ogni categoria ha una sua propria fenomenologia e una propria storia, si presenta cioè in aspetti d'attualità, in gradi di purezza teoretica, in maggiore o minore dipendenza dai suoi contenuti, dal che dipende volta per volta la loro concreta efficacia, e che in questi vari gradi ed aspetti ciascuna interferisce in un modo particolare con le altre: struttura questa complessa che si proietta nel sistema sopra accennato in quanto questo ha la sua verità, la sua legge trascendentale, il suo essenziale principio teoretico nell'idea stessa della ragione e nei suoi momenti.

Ma non è su queste teorie particolari che ora ci interessa di indugiare. Piuttosto è da vedere come l'idea stessa della ragione può guidarci a una sistematica del sapere. Non si tratta, si badi bene, di dedurre questa da quella; si tratta piuttosto, dinanzi all'infinita ricchezza del sapere, delle sue

forme, delle sue direzioni, al loro intreccio e al loro sviluppo, di cogliere le linee teoretiche fondamentali che caratterizzano tale organismo e la sua vita, senza pretendere di prescrivere ad esso una forma essenziale o alle sue varie direzioni un rapporto od un metodo determinato. È piuttosto la garanzia della libertà di procedimento e di sviluppo di ciascuna delle direzioni del sapere e la coscienza della loro complessa integrazione dialettica che questa sistematica vuole raggiungere, ponendosi non all'esterno del sapere come sintesi o graduazione dei suoi risultati — ciò che vuol fare il positivismo e certa metafisica che pretende a sperimentalità — e neppure al suo interno come rigida definizione di una direttiva assoluta — il che è difetto comune dello scintificismo come dell'idealismo filosofico — ma nell'intimità dinamica del suo processo di espansione, come legge della sua interpretazione teoretica. E notiamo ancora che se tale sistematica definisce le linee teoretiche di sviluppo del sapere come criterio generale di interpretazione di questo, non pretende affatto di classificare astrattamente secondo di esse le varie discipline. Ogni disciplina si determina in funzione del suo contenuto come della situazione storica del sapere e dei risultati e problemi raggiunti, e se essenzialmente si riferisce ad una delle direzioni teoretiche, come a suo proprio principio, implica e tende a sviluppare, con maggiore o minor coerenza, in una dialettica ad essa caratteristica e attraverso una grande varietà di forme storiche, tutte le altre. Essa perciò non può esser definita se non in questa tensione dinamica, da cui procede lo sviluppo dei suoi metodi, l'estensione del suo orizzonte, il suo interno suddividersi in vari rami e il suo rapporto con altre discipline.

Di massima, dunque, è necessario richiamare dinanzi a noi il sapere nella varietà dei suoi aspetti e movimenti, come logo vivente, concreto organismo della ragione in quanto tende ad assimilarsi, nella sua complessa struttura, tutta l'esperienza. In esso noi possiamo rilevare una prima zona, in cui il sapere non è ancora intenzionalmente teoretico, ma la teoresi è posta in funzione della prassi, come strumento d'ordine in un campo dell'esperienza, specie dell'esperienza

culturale. Questa riflessione pragmatica ha la sua prima espressione nella precettistica, la cui incoerenza la porta, in un grado superiore, alla ricerca di norme in cui i precetti si illuminino, e finalmente alla definizione di un ideale come principio normativo assoluto, da cui le singole norme dipendano. Lo sviluppo di tale riflessione si può seguire in ogni campo spirituale, dall'economia al diritto, dall'educazione alla morale, dall'arte alla religione. Là dove essa raggiunge il proprio limite, nella formulazione di un ideale, il contrasto che nasce tra l'universalità e purezza di questo e la sua concreta efficacia, tra l'idea unitaria di ideale e la sua effettiva molteplicità, dissolve il compromesso tra prassi e teoresi, almeno di principio, cioè la caratteristica intenzionalità pragmatica della riflessione, e mentre avvia questa verso un puro piano teoretico — quello filosofico, che è ricerca dell'idea trascendentale o direttiva di quei campi, come vedremo — consente il rilievo di concreti, sebbene frammentari risultati teoretici ottenuti. Giacché nel procedere precettistico, normativo, idealizzante si vengono definendo via via la struttura, i rapporti obbiettivi e soggettivi dei vari campi presi in esame, i loro aspetti generici, i loro concetti tipici e classificatori, i loro momenti ontologici. E, d'altra parte, a questo sforzo di definizione pratica e teoretica corrisponde, dialetticamente, la coscienza della dinamicità o della storicità di quei campi. Su tale struttura dialettica nascono e si svolgono le così dette scienze morali, in ciascuna delle quali, sia per il contenuto particolare, sia per la particolare intenzionalità che vi determina la situazione di cultura, sia per l'orientamento generale del cosmo del sapere, prende maggiore o minor vigore l'uno o l'altro degli aspetti: l'intenzione pragmatica o quella teoretica, e in quest'ultima i metodi d'astrazione descrittiva o le ricerche di carattere storico, o in generale, le forme più pure di riflessione teoretica, come avviene in economia per riguardo alle scienze funzionali, in morale per la filosofia. Ma sempre e nonostante il rilievo che queste direzioni possano assumere nel complesso, le ricerche rimangono legate a quella struttura dialettica e per essa ed in essa hanno reale efficacia, teoretica insieme e culturale. Nulla è

più errato — anche se possa esser utile in certi casi — dell'astratto purismo scientifico o speculativo, là dove esso non può aver luogo.

Considerando ora le zone del sapere più tipicamente teoretiche, la prima è appunto quella che si potrebbe dire del sapere empirico, fissata al dato dell'esperienza come contenuto assoluto, in funzione del quale vengono determinandosi le forme e i procedimenti della ragione. In esso sono da distinguersi vari momenti: un momento descrittivo, in cui la ragione è posta nella sua immediatezza obbiettiva, riferita al dato d'esperienza, come concettualità generica che ordina e definisce tal dato in un duplice procedimento di classificazione e di analisi descrittiva strutturale. Ma il dato si ribella nella sua concretezza a tale astratta tipicizzazione: appare come individualità, come processo dell'esistenza individuale, come storicità insomma.

Di fronte a tale processo, la ragione, per risolvere in sé gli innumerevoli aspetti, si media secondo le due categorie generali che rappresentano, l'una l'universalità razionale nel senso sopra indicato — ed è la causalità — l'altra l'autonomia — ed è la sostanzialità o la finalità. Questa definisce l'individualità e la totalità del dato d'esperienza, quella la sua interrelazione, poste come razionali; e il sapere empirico si sviluppa nel loro gioco dialettico, nel loro instancabile approfondirsi e specificarsi nella reciproca tensione. La zona del sapere che abbiamo così individuato nella sua interna dialetticità, è soprattutto il piano caratteristico delle scienze empirico-descrittive della natura — geografia, mineralogia, astronomia, biologia — in cui tuttavia v'è sempre la tendenza a sfociare verso le scienze esatte o funzionali, alla cui struttura razionale accenneremo tra breve. Ma questo piano empirico si ritrova, come già notammo, a fianco a quello pragmatico, nelle scienze morali. È anzi in questo campo, per la sua particolare natura, che il sapere storico ha trovato la sua indipendenza e quindi si è svolto sino a rappresentare il piano teoretico comune e dialetticamente fecondo di tutte tali discipline. Nel sapere storico v'è al fondo sempre un'intenzionalità pragmatica, che appare formalmente nel suo ri-

ferirsi, come a centro prospettico stabile, al presente e nella determinazione valutativa delle sue categorie fondamentali e dei loro rapporti. Ma tale intenzionalità va via via assorbendosi non solo nell'estendersi dell'analisi descrittiva, ma nello svilupparsi delle ricerche causali e finalistiche al di là dei rapporti pragmaticamente rilevanti, nel purificarsi delle sue categorie interpretative, anzi nella loro stessa risoluzione storicistica. Lo storicismo è la verità teoretica del sapere storico, o, se si vuole, la sua immanente coscienza critico-teoretica, benché effettivamente non lo esaurisca mai, come il giudizio teoreticamente storico non esaurisce mai un avvenimento, un'istituzione, che, in quanto storici, sono posti non solo per il sapere, ma per l'agire. L'esigenza storicistica rimanda a una criteriologia del sapere storico, indipendente da ogni posizione pragmatico-valutativa, che può esser data, come vedremo, solo da una filosofia della cultura, nel cui rapporto si scioglie la dialettica speculativa che sorge, da un punto di vista dogmatico, quando il sapere storico pretende di trascender se stesso, traducendo, o spingendo al limite, in termini di ragione scientifica o filosofica, le proprie ricerche causali o finalistiche.

La terza zona del sapere, come sapere razionale, è e rimane sempre sapere d'esperienza — ché un sapere dell'intelligibile puro è una semplice utopia dogmatica — ma tale che esso non assume come assoluto il dato d'esperienza, ma piuttosto pone come assoluta, nei suoi momenti, la pura esigenza razionale e risolve quello in funzione di questa. Se i due momenti della ragione sono universalità ed autonomia, il sapere che traduce in atto la prima, come risoluzione dei dati di esperienza nell'universale connessione dei loro intrinseci rapporti, è quello proprio delle scienze funzionali — logica formale, matematica, fisica matematica — ed è dominato dal concetto di legge come espressione della pura funzionalità. Il sapere in cui si attua invece, come principio, l'autonomia della ragione, come integrazione e organizzazione dei dati d'esperienza in una sintesi totale, da un punto di vista razionale autosufficiente, è il sapere proprio della filosofia, dominato dal concetto di sistema, come espressione dell'assoluta

totalità. La natura dei due momenti della ragione determina non solo i piani e i campi ove le due forme di sapere hanno più particolare successo, ma le loro strutture, i loro metodi, lo svolgimento delle une e degli altri, la stessa efficacia pratica dei loro risultati, su cui si fonda, da un lato la tecnica, dall'altro la formazione spirituale e il concreto sviluppo della cultura. La connessione dei due momenti, d'altra parte, determina la dialettica, storicamente assai complessa, dei rapporti tra le due forme di sapere ed insieme la loro relazione continua col sapere empirico che rappresenta nei loro rispetti non solo un grado inferiore superato o da superarsi, ma un movimento essenziale del loro processo.

Queste sono le coordinate essenziali della sistematica, che ci permettono di cogliere il sapere nella differenziata dinamicità delle sue forme e delle sue direzioni, nella loro dialettica relazione, nella varietà dei loro sensi, metodi e risultati. Io ho insistito su questo punto per una ragione fondamentale: ché tale sistematica, fondata su un concetto critico e non dogmatico della ragione, garantisce al sapere, con il massimo di differenziazione e di libera progressività, il massimo di coerenza e di integrazione. Essa rappresenta il momento in cui la filosofia pone in atto criticamente il principio di autonomia della ragione, non come chiuso sistema determinante un puro mondo di intelligibilità, ma come attualità di una pura coscienza teoretica, che accompagna, sollecita, libera, integra tutto il sapere, riconoscendo, da un lato, la sua pura unitaria esigenza trascendentale, dall'altro, la sua indissolubile connessione all'esperienza. La coscienza critica non è già qui mera negazione scettica dell'interpretazione dogmatica del sapere, né problematica gnoseologica all'interno del sistema, come centro di problematicità di tutte le sue posizioni: è principio costruttivo, organizzativo di un aperto, libero organismo teoretico, in cui tutti i rami del sapere acquistano vita più intensa. E poiché solo in tal modo si restituisce alla teoreticità tutta la sua potenza, e vien eliminato ogni residuo dogmatico, ogni limite o deformazione extrateoretica del sapere, è raggiunta la possibilità di una cultura aperta, concreta, aderente alla realtà, sciolta da mi-

tiche ideologie, capace di costruire a se stessa il proprio mondo. Di questa civiltà umana solo una filosofia razionalmente critica può essere efficace garanzia; e solo tale filosofia può esprimere il pensiero di una tale civiltà.

Per quanto riguarda particolarmente la filosofia, riprendiamo la sua idea come quella del sapere in cui è in atto il principio dell'autonomia del razionale. Nell'interpretazione dogmatica di tale principio, connessa a una concezione valutativa del razionale stesso, come astratto ordine dei puri valori, l'autonomia del razionale si esprime come una oggettività intelligibile in cui s'incarna l'ideale della ragione — d'onde deriva sia l'inconcepibilità del processo differenziato del sapere per rispetto a questa intuizione assoluta, sia l'irriducibilità ad essa dell'esperienza che rimane esclusa e respinta da questa astratta intelligibilità. — Nel pensiero critico, l'autonomia del razionale, è coscienza del suo immanente principio come sistematica aperta e progressiva, integrante l'esperienza tutta; sistematica in cui la filosofia si riconosce come una delle dimensioni del cosmo del sapere, secondo una sua propria legge di costruttiva libertà e un rapporto dialettico con le altre. Da questo punto di vista è raggiunta così, per opera della filosofia, ma senza alcuna costrizione o limitazione dogmatica, l'unità del sapere e di un sapere infinitamente libero e dinamico, che vi attinge anzi libertà e dinamicità. L'ideale classico del sapere rinasce, ma criticamente ricco di tutta la sua esperienza, aperto all'infinita varietà delle sue direzioni.

Ma è raggiunta anche nei riguardi della filosofia l'idea di una sua pura struttura razionale, non come contemplazione dell'intelligibile oltre l'esperienza, ma come coordinazione e integrazione dell'esperienza, al di là di sintesi parziali, secondo un'esigenza, una legge di sistematicità che permetta di cogliere l'esperienza stessa nelle coordinate strutturali, che ne determinano l'organicità e lo sviluppo. Effettivamente la storia della filosofia, dal punto di vista teoretico, è il graduale sviluppo, attraverso la dialettica dei chiusi sistemi dogmatici, di questa aperta sistematicità, sino alla sua coscienza critica divenuta costruttiva. Ciascuno dei singoli si-

stemi rappresenta tale sistematica irrigidita in funzione di un piano d'esperienze, di una sintesi ideale di cultura, di una direzione spirituale, assunti come assolutamente validi. Essi prendono in tal modo luce ed aspetto d'universalità, riflettendosi in quanto tali sulla vita — e da ciò deriva l'efficacia e il senso culturale dei sistemi — ma fissano e dogmatizzano il pensiero, lo chiudono in un limitato orizzonte ch'esso stesso è destinato a rompere nello sviluppo della sua problematica. Il sorgere dunque di una sistematica aperta è condizionato dall'infrangersi dei sistemi, delle ideologie nel senso realistico nascente da una potente crisi di cultura e dal riaffermarsi della pura esigenza teoretica di fronte ad essa. È tuttavia da notare che ogni posizione filosofica, se, per rispetto alla continuità della ricerca teoretica, può considerarsi come un grado del suo sviluppo verso una pura universale sistematica, destinata a risolvere la sua determinazione parziale, considerata in sé, è un momento essenziale di tale sistematica, e la verità — naturalmente dialettica, che attende d'esser svolta — di un aspetto dell'esperienza o della vita di cultura, la forma, la direzione della sua interpretazione teoretica, in certo senso, transitoria e capace di rinnovarsi nei vari individui e nelle varie civiltà. Allo stesso modo, ogni punto di una circonferenza è passaggio ad altri punti della circonferenza stessa, ma insieme termine di raggio che parte dal centro: in questo caso, il centro della verità.

Se vogliamo definire oggi più precisamente i metodi e le forme di un razionalismo critico di cui s'è indicata l'idea, il primo momento da considerare è la necessità di assumere — di massima — l'esperienza in tutta la ricchezza delle sue forme, dei suoi aspetti intuitivi, dei suoi rapporti e dei suoi piani, superando le riduzioni che la comune coscienza pratica o valutativa introduce nell'esperienza stessa. A base della ricostruzione razionale stanno dunque un empirismo radicale e un relativismo estremo. Ma non si tratta di cogliere un'esperienza pura, nel senso di un'esperienza immediata, data all'intuizione individuale. Quest'esperienza lungi dall'essere pura è determinata dalla singolare situazione esistenziale, compromessa in una serie di valutazioni e reazioni im-

plicité e affiora sul piano dell'esistenza vissuta, non della ragione. Piuttosto la ragione ha già, attraverso i vari gradi di sapere, elaborata l'esperienza nel senso di toglierla da tali forme e sensi individualmente determinati, di disporla universalmente in sintesi che rappresentano centri di coordinazione e di aggruppamento. Ma tali sintesi sono pur sempre determinate: esprimono una particolare direzione prospettica che la ragione filosofica deve integrare con le altre, se vuol cogliere il campo dell'esperienza in tutta la sua ricchezza. Perciò la ragione appare qui in primo luogo come dialettica, come un processo cioè che nega l'assolutezza di ciascuna delle prospettive, delle linee d'interpretazione, dei concetti significativi in funzione degli altri: dialettica non quindi come metodo astratto e rigido, ma come movimento continuo di negazione e d'integrazione del pensiero. Così le varie prospettive si intrecciano, l'esperienza rivela le sue trame complesse, le sue linee di sviluppo. È possibile raggiungere un'unica prospettiva che tutte le abbracci? Ma, si badi, la legge di questa prospettiva non può esser legge di una determinazione assoluta — ché annullerebbe tutte le altre; — è legge della tensione totale, del totale movimento dell'esperienza, della sua infinita, mobile relatività. Legge perciò che è il principio di risoluzione d'ogni prospettiva parziale, intima essenza della dialettica, negazione dell'identità astratta della ragione dogmatica e che quindi ha la sua espressione in un'antinomia. Questa legge è l'idea trascendentale che di ogni campo d'esperienza definisce non una astratta unità reale o ideale, ma la struttura dinamica, il processo; processo tale per cui ogni posizione, in quanto parziale, è problematica, giacché implica in sé quell'antinomia e la necessità del suo svolgimento. Il concetto di trascendentalità, si noti, è qui usato, per rispetto alla tradizione critica in riguardo alla sua funzione razionale, senz'alcun riferimento a una sua originaria interpretazione coscienzialista o metafisica, che proprio a quella funzione contrasta. Metodo dialettico e metodo trascendentale si connettono insieme nel razionalismo critico, risolvendo l'uno la fissità dogmatica delle sintesi parziali astratte dell'esperienza, definendo l'al-

tro l'idea come legge di struttura e di sviluppo dell'esperienza stessa. E i due metodi si compiono in un terzo, nel metodo fenomenologico, che è l'interpretazione dell'esperienza concreta, delle sue sintesi, delle sue valutazioni, in funzione della legge trascendentale, del suo principio di mobilità e relatività infinita, cioè come esperienza vivente. Se la dialetticità del pensiero ci ha posto dinanzi alla problematicità dell'esistente, questo appare ora positivamente come vita, processo organico, realtà, che ha in sé il suo principio e che in sé trascende ogni proprio aspetto determinato. Il razionalismo critico è perciò filosofia della vita e in quanto tale abbraccia e risolve in sé anche tutte le forme d'irrazionalismo che premono alla coscienza speculativa contemporanea, ponendosi come la loro verità. Con ciò esso rinnova il carattere universale e totalitario del pensiero filosofico, che abbraccia tutti i campi dell'esperienza vissuta e interpreta la loro complessa problematicità, non tuttavia nella forma di un sistema definito, ma di una sistematica aperta, le cui coordinate traccino la possibilità di un infinito sviluppo di ricerche, arricchendosi con l'arricchirsi della vita e dell'esperienza stessa.

Se la filosofia, in quanto ragione, è la risoluzione della parzialità d'ogni sintesi d'esperienza in una sua universale autonoma struttura, essa è, al limite, il trapasso dall'esperienza alla realtà. Il reale è perciò l'idea limite della ragione filosofica, ma esso è dato nella ricerca, in quanto concreta, essenzialmente come vita, positività assoluta della problematicità dell'esistenza. E la ragione, poiché è coscienza del vivente, è la forma della più alta e comprensiva partecipazione ad esso, nella certezza della realtà non mai totalmente data e sempre presente; mentre la realtà ha nella vita la sua presenza e questa perciò la sua piena positività proprio nella forma della ragione. Così in questo rapporto tra vita e realtà la ragione si pone e s'intuisce in un senso che possiamo dire al limite metafisico e che si riflette nel presentimento della metafisicità dell'esperienza tutta. Ma questa metafisicità, di cui le singole metafisiche non sono che prospettive parziali e irrigidite, non è mai data come sapere obbiettivo, piuttosto affiora continuamente come pathos profondo nell'esercizio della

ragione, per cui la problematicità dell'esistenza si dispiega in vita e nella vita traluce l'armonia dell'assoluto reale. La sua coscienza, che s'afferma tanto più profonda quanto più estrema e radicale è la problematicità che l'esperienza rivela, è la certezza e il premio del filosofo che egli ha nell'atto stesso di fede operante nella ragione, perché proprio con quest'atto egli si pone in quella realtà d'onde tutta la vita si genera, i suoi valori, i suoi contrasti, ma che è al di là di essi, o piuttosto già li contiene in sé illuminati e redenti.

Il punto di vista da cui ci siamo posti aspira dunque ad essere quello di una filosofia come pura teoreticità. Esso pretende perciò di valere come posizione universale aperta, integrativa di tutte le altre, senza che ad esse possa sostituirsi, giacché ciascuna rappresenta una originale prospettiva filosofica. Ma noi possiamo e dobbiamo cercare — sia pure in via sempre ipotetica — di tradurla in una concreta interpretazione dell'esperienza, indicando il sistema di coordinate in cui gli altri piani prospettici possono integrarsi per una cognizione più unitaria e insieme più concreta ed elastica dell'esperienza stessa, che ci permetta di ricostruire in ogni suo aspetto la sua ricca differenziata struttura, le direzioni del suo processo di vita. Dobbiamo infatti aspettarci che il sapere filosofico non si determini per noi in una verità conclusa, ma sia piuttosto la continuità razionale di un pensiero che in ogni istante e in ogni punto si ridesta e rinnova.

Se si voglia definire una legge in senso trascendentale sulla cui prospettiva interpretare l'esperienza, si deve ricordare ch'essa, da quanto dicemmo, deve aver forma antinomica, e valere, proprio per questa antinomicità, come il principio determinante la problematicità generale dell'esperienza, cioè la tensione risolutiva d'ogni suo aspetto determinato. Questa problematicità è, di massima, presente in ogni campo dell'esperienza, ma tacitata e neutralizzata, nell'uno o nell'altro senso, per riguardo alle posizioni, ai piani esistenziali cui esso vien riferito e alle valutazioni e iniziative pragmatiche che ne dipendono. V'è un punto tuttavia dell'esperienza, ove la problematicità sembra apparire quasi riassunta e sem-

plificata, in tutta la sua violenza e radicalità, voglio parlare dell'esperienza personale. Qui, dove l'esistenza si rivela a se stessa, ciò che di sé rivela è questa essenziale fluidità e relatività d'ogni suo momento, l'infinità dei suoi centri di sintesi, dei suoi piani di sviluppo, ciascuno dei quali vien riassorbito nel suo vivente processo: problematicità così intensa, profonda e radicale da esser già intuita, al di là di ogni senso di smarrimento e di affanno, come la positività stessa della persona, la sua vita. Ora una delle più costanti interpretazioni speculative di tale processo, che ci giunge e si rinnova attraverso una lunga tradizione, è che esso si riferisca a una antinomia fondamentale, che cioè la vita della persona si tenda su due piani opposti: i piani della naturalità e della spiritualità.

Questi due concetti di naturalità e spiritualità sono per noi ricchi di infinite determinazioni intuitive, che tradizionalmente la speculazione riassume, semplificandole ed astraendole, nella loro obbiettiva proiezione in due piani opposti dell'essere. I risultati di questa interpretazione dogmatica delle due polarità sono noti: là dove esse si pongono come una dualità radicale, il loro rapporto diviene inconcepibile; là dove, a giustificare questo, l'una o l'altra si pone come essenziale e l'opposta ne è derivata, non solo tale derivazione è arbitraria, ma il reciproco rapporto ne vien sfocato e l'esperienza ridotta. Ciò non toglie, naturalmente, che tanto lo spiritualismo dualistico, come il naturalismo e l'idealismo spiritualistico, da un punto di vista fenomenologico, non mettano in chiaro e svolgano ciascuno un piano o un intreccio di piani caratteristico dell'esperienza. Ma, dogmaticamente assunti, non solo urtano contro le difficoltà della dimostrazione dogmatica, che è sempre arbitraria, ma riducono e falsano l'esperienza, determinano i due poli secondo contenuti intuitivi parziali od astratti.

Qui per naturalità e spiritualità non intendiamo due forme antitetiche dell'essere, due entità metafisiche, ma due direzioni trascendentali dell'esperienza, reciprocamente antinomiche, tali cioè che ciascuna d'esse abbracci prospetticamente l'esperienza tutta e in questa universalità reciproca.

mente l'una all'altra si oppongono. Possiamo parlare di una spiritualità o culturalità del naturale come di una naturalità dello spirituale. Ma la problematicità dell'esistente, ossia la sua vita, che è realtà universale dell'esperienza, sta in ciò, che esso non si lascia risolvere né nell'una né nell'altra prospettiva, né secondo l'una né secondo l'altra polarità, ma ha in sé in atto la loro infinita tensione. Da questo punto di vista l'antinomia che per la nostra coscienza personale è data nel rapporto naturalità e spiritualità, secondo una caratteristica tonalità intuitiva, si traspone per la ragione in una pura antinomia trascendentale, la cui struttura razionale pura è indipendente dal senso intuitivo in cui per noi si determina, antinomia che abbraccia tutta l'esperienza, che fonda la problematicità di ogni sua posizione esistenziale, la quale appare così come un piano o un aspetto fenomenologico di quella. L'esperienza personale non è che un caso, una forma di tale fenomenologia, in cui i momenti antinomici e la loro sintesi assumono quella gamma di sensi e di valori che ci son noti e caratterizzano la nostra vita e ciò che è per noi naturalità e spiritualità.

In tal modo il problema ontologico è ripreso, ma in senso critico e trascendentale. Certo da Aristotele a Leibniz, a pensatori recentissimi come Nicolai Hartmann s'è posto il problema di un'ontologia generale, in cui l'esistente è disposto gerarchicamente secondo piani ontologici che esprimono le varie forme di sintesi vivente. Ma questi tentativi ontologici, nonostante la loro ampiezza e la loro stessa efficacia, hanno una duplice difficoltà che dipende dal loro carattere dogmatico. In primo luogo, l'interpretazione razionale prende la forma di un'interpretazione sostanzialistico-teleologica. L'esistente è posto cioè come sostanza, in sé autonoma, teleologicamente costrutta e il rapporto tra i piani ontologici è pur esso d'ordine teleologico — la teoria hartmanniana degli strati ne è l'ultima espressione. — La struttura teleologica della sostanza, il concetto del suo principio di sintesi — l'anima, la coscienza, l'entelechia — le caratteristiche di distinzione dei vari piani ontologici e la loro legge gerarchica sono tratti dall'esperienza personale, dal che deriva il tono mitico-

plificata, in tutta la sua violenza e radicalità, voglio parlare dell'esperienza personale. Qui, dove l'esistenza si rivela a se stessa, ciò che di sé rivela è questa essenziale fluidità e relatività d'ogni suo momento, l'infinità dei suoi centri di sintesi, dei suoi piani di sviluppo, ciascuno dei quali vien riassorbito nel suo vivente processo: problematicità così intensa, profonda e radicale da esser già intuita, al di là di ogni senso di smarrimento e di affanno, come la positività stessa della persona, la sua vita. Ora una delle più costanti interpretazioni speculative di tale processo, che ci giunge e si rinnova attraverso una lunga tradizione, è che esso si riferisca a una antinomia fondamentale, che cioè la vita della persona si tenda su due piani opposti: i piani della naturalità e della spiritualità.

Questi due concetti di naturalità e spiritualità sono per noi ricchi di infinite determinazioni intuitive, che tradizionalmente la speculazione riassume, semplificandole ed astraendole, nella loro obbiettiva proiezione in due piani opposti dell'essere. I risultati di questa interpretazione dogmatica delle due polarità sono noti: là dove esse si pongono come una dualità radicale, il loro rapporto diviene inconcepibile; là dove, a giustificare questo, l'una o l'altra si pone come essenziale e l'opposta ne è derivata, non solo tale derivazione è arbitraria, ma il reciproco rapporto ne vien sfocato e l'esperienza ridotta. Ciò non toglie, naturalmente, che tanto lo spiritualismo dualistico, come il naturalismo e l'idealismo spiritualistico, da un punto di vista fenomenologico, non mettano in chiaro e svolgano ciascuno un piano o un intreccio di piani caratteristico dell'esperienza. Ma, dogmaticamente assunti, non solo urtano contro le difficoltà della dimostrazione dogmatica, che è sempre arbitraria, ma riducono e falsano l'esperienza, determinano i due poli secondo contenuti intuitivi parziali od astratti.

Qui per naturalità e spiritualità non intendiamo due forme antitetiche dell'essere, due entità metafisiche, ma due direzioni trascendentali dell'esperienza, reciprocamente antinomiche, tali cioè che ciascuna d'esse abbracci prospetticamente l'esperienza tutta e in questa universalità reciproca

mente l'una all'altra si oppongono. Possiamo parlare di una spiritualità o culturalità del naturale come di una naturalità dello spirituale. Ma la problematicità dell'esistente, ossia la sua vita, che è realtà universale dell'esperienza, sta in ciò, che esso non si lascia risolvere né nell'una né nell'altra prospettiva, né secondo l'una né secondo l'altra polarità, ma ha in sé in atto la loro infinita tensione. Da questo punto di vista l'antinomia che per la nostra coscienza personale è data nel rapporto naturalità e spiritualità, secondo una caratteristica tonalità intuitiva, si traspone per la ragione in una pura antinomia trascendentale, la cui struttura razionale pura è indipendente dal senso intuitivo in cui per noi si determina, antinomia che abbraccia tutta l'esperienza, che fonda la problematicità di ogni sua posizione esistenziale, la quale appare così come un piano o un aspetto fenomenologico di quella. L'esperienza personale non è che un caso, una forma di tale fenomenologia, in cui i momenti antinomici e la loro sintesi assumono quella gamma di sensi e di valori che ci son noti e caratterizzano la nostra vita e ciò che è per noi naturalità e spiritualità.

In tal modo il problema ontologico è ripreso, ma in senso critico e trascendentale. Certo da Aristotele a Leibniz, a pensatori recentissimi come Nicolai Hartmann s'è posto il problema di un'ontologia generale, in cui l'esistente è disposto gerarchicamente secondo piani ontologici che esprimono le varie forme di sintesi vivente. Ma questi tentativi ontologici, nonostante la loro ampiezza e la loro stessa efficacia, hanno una duplice difficoltà che dipende dal loro carattere dogmatico. In primo luogo, l'interpretazione razionale prende la forma di un'interpretazione sostanzialistico-teleologica. L'esistente è posto cioè come sostanza, in sé autonoma, teleologicamente costrutta e il rapporto tra i piani ontologici è pur esso d'ordine teleologico — la teoria hartmanniana degli strati ne è l'ultima espressione. — La struttura teleologica della sostanza, il concetto del suo principio di sintesi — l'anima, la coscienza, l'entelechia — le caratteristiche di distinzione dei vari piani ontologici e la loro legge gerarchica sono tratti dall'esperienza personale, dal che deriva il tono mitico-

animistico e antropocentrico di tali ontologie. Ma v'è di più: il concetto di sostanza, il suo teleologismo, la distinzione in piani ontologici e il loro rapporto gerarchico non solo sono destinati a falsare e ridurre la ricca complessità dell'esperienza, ma a introdurre una concezione metafisicamente rigida della realtà che — come si è visto nell'aristotelismo — impedisce lo svolgersi libero delle varie direzioni del sapere. È proprio nel senso di una risoluzione critica dei suoi presupposti dogmatici che l'ontologia si svolge da Leibniz a noi, risoluzione che solo nel senso fenomenologico-trascendentale sopra indicato ci sembra compiuta.

Non è qui possibile definire nella sua pura forma razionale il sistema delle idee o antinomie trascendentali che fondano l'esperienza in generale e caratterizzano il rapporto di naturalità e spiritualità, la struttura dell'uno e dell'altro polo e dei loro momenti. In una rapida esposizione ciò saprebbe d'arbitrario, in quanto tale definizione risulta da una teoria dell'antinomia come forma dell'idea trascendentale in genere, ricavata dalla natura stessa della ragione, i cui puri momenti sono determinati in funzione dei risultati della riflessione esercitata nei vari campi, risultati dialetticamente interpretati, così da scioglierli dalle determinazioni intuitive che li accompagnano. Questo rapporto tra il razionale puro, la mera forma della trascendentalità, e la dialetticità concettuale coi suoi riferimenti intuitivi, in cui quello si determina nel sapere, non è una difficoltà estrinseca, ma intrinseca alla filosofia, è un aspetto essenziale alla sua sistematicità aperta e critica, difficoltà s'intende non come arresto del pensiero, ma come esigenza che il problema sia continuamente presente e ogni sua soluzione implichi la coscienza di un successivo sviluppo. Ma più che esporre dei risultati, del resto sempre ipotetici e validi soprattutto come punti di riferimento della ricerca e garanzia della sua libertà teoretica, importa qui tener fisso alla posizione metodica e ai risultati che già essa porta con sé.

Questi si possono in breve riassumere. In primo luogo, la ragione filosofica, lungi dal proporre un astratto schema intelligibile metafisico entro cui ridurre o risolvere la com-

plexa dinamicità dell'esperienza, la sua problematicità, criticamente infrange i piani e le forme intellettuali o pragmatiche di tali soluzioni e sulle coordinate delle idee trascendentali, nella loro struttura antinomica, costituisce la trama su cui tale problematicità possa teoreticamente svilupparsi e rivelarsi alla ricerca, così che l'esperienza, sottratta alle deformazioni statiche di prospettive parziali ci appaia nella sua ricca, differenziata dinamicità come vita. Il razionalismo critico-trascendentale è perciò filosofia del vivente, non della vita come astratto dogmatico concetto, ma della vitalità, dell'intima tensione e della complessa effusione di ogni piano e di ogni posizione esistenziale. Ciascuno di tali piani e di tali posizioni va interpretato — fuori dal senso relativo che esso ha per la nostra intuizione, senza tuttavia negar questa, ma riconoscendone la relatività esistenziale — come una sintesi fenomenologica delle direzioni trascendentali, una sezione, per così dire, tracciata nella spazialità ideale che esse determinano.

All'astratto schema teleologico di un'ontologia del reale, dove i vari piani sono distinti o posti in relazione gerarchica in funzione di proprietà definibili solo all'interno della nostra intuizione, si sostituisce il metodo di una fenomenologia trascendentale, per cui la struttura di tensione d'ogni piano e d'ogni posizione esistenziale è colta nel suo rapporto con le altre in una trama che è la trama stessa della vita: il che permette di giustificare e comprendere i limiti di prospettiva che caratterizzano la nostra intuizione e i sensi e i valori che l'accompagnano e di riconoscere per ogni campo d'esperienza la complessa dialettica teoretica secondo cui esso tende più o meno compiutamente a risolversi dai propri limiti intuitivi. D'altra parte, all'astratta dogmatica concezione sostanzialista dell'individualità si sostituisce la coscienza o piuttosto la ricerca della struttura di relazioni, in cui si fonda, si sviluppa e si realizza, come momento di vita autonomo, la sua esistenza.

Il punto di vista trascendentale fenomenologico è di massima — giacché qui evidentemente non si può parlare di un sistema compiuto, ma di un criterio a cui commisurare e in

cui garantire le singole ricerche — la via per una trasposizione dell'esperienza, fuor della prospettiva parziale secondo cui è data alla nostra intuizione, sulla trama della sua relazionalità universale, in cui anche quella prospettiva si giustifica. Per esso, ed è un secondo punto degno di nota, l'antropocentrismo nella visione del mondo — che è il difetto comune d'ogni metafisica — viene superato, pur essendone riconosciuta la validità esistenziale. Che l'uomo si ponga a centro dell'universo, ordini gerarchicamente in proprio riguardo le forme dell'essere e concepisca la loro sintesi strutturale a immagine e somiglianza della propria, non è — nella sfera dell'esistenza e dell'intuizione — mera illusione; è l'atto concreto di tale esistenza, che solo nell'estrema problematica che così si provoca e al suo limite formale, la ragione, trascendendo di principio se stessa, risolve la propria limitazione. Quanto più la ragione coglie la realtà della vita tanto più all'idea di una gerarchia teleologica si sostituisce quella di un'interdipendenza armonica. Giacché ogni aspetto dell'esistenza, proprio in quanto è risolto nella sua sostanzialità, si rivela come un centro idealmente autonomo di vita. La superiorità dello spirituale al naturale che costituisce uno dei motivi più tipicamente edificanti di ogni metafisica, non è valido — e valido è certamente — se non nei limiti relativi della nostra esistenza personale e della funzione concreta che in essa ha la spiritualità. Ma l'esperienza ci rivela anche i limiti di tale valutazione e la ragione ci scopre l'universale polarità dei due momenti, presi nella loro purezza trascendentale. Ciò che noi intuiamo come natura è ben lungi dall'essere semplice naturalità, come ciò che noi intuiamo come spirito è ben lungi dall'essere semplice spiritualità: i due momenti s'intersecano in ogni forma di vita che è, in grado e in direzione speciale, una loro sintesi fenomenologica. Il concetto di anima, liberato dalla sua accezione metafisico-sostanzialista e fenomenologicamente interpretato come centro rifrangente di ricerche speculative, può esprimere tale sintesi, purché si tenga presente che i caratteri e sensi intuitivi che l'accompagnano in noi non sono estensibili al di là dell'esperienza nostra. Lo stesso dicasi del concetto di co-

scienza che, in rapporto all'anima, esprime l'immediatezza esistenziale dello spirito. Essa, se è pensata come mera forma, è, d'altra parte, vissuta come tensione significativa di un'estrema complessità di processi che derivano dalla nostra posizione esistenziale e, quanto più tende a universalizzarsi e a trasporci su piano teoretico, tanto più tende ad apparire come forma. Quale senso e struttura questa immediatezza fenomenologica dello spirituale — che noi definiamo per noi stessi come coscienza — rivesta in altri gradi d'esistenza non è possibile stabilire, perché il suo riconoscimento generale è opera più della ragione che dell'intuizione. In certo senso si può dire che se il realismo ha ragione a interpretar la coscienza come uno dei rapporti del reale, l'idealismo ha ragione di considerarla come il rapporto essenziale. Il limite di ciascuno è il senso dogmatico in cui il concetto di coscienza è assunto. Così in un razionalismo trascendentale possono trovare la loro reinterpretazione il sostanzialismo individuale aristotelico e il monadologismo leibniziano, non come definizione di una struttura metafisica dell'essere, ma come determinazione di sistemi di coordinate interpretative della esperienza, principi di aperte ricerche teoretiche.

In terzo luogo, è evidente la possibilità e insieme i limiti di una filosofia della natura. I suoi tentativi romantici sono stati tali da dar l'impressione di un'assoluta arbitrarietà e la colpa di ciò sta proprio nella mancanza di una sistematica critica del sapere a suo fondamento, che fece assumere i dati dell'esperienza e i risultati del sapere scientifico, confusamente gli uni sugli altri, concepire il sapere filosofico come l'unico ed assoluto sapere, nella forma di un'intuizione assoluta attraverso i vari gradi analogici, considerare la natura in senso dogmatico secondo un teleologismo spirituale. Ma per noi non si tratta di dedurre posizioni esistenziali — valide nel limite dell'intuizione — o concetti scientifici — validi nella loro funzione metodica — da principi assoluti e neppure di sostituire o sovrapporre al sapere scientifico un sapere speculativo che lo limiti o lo determini. Si tratta piuttosto di analizzare, da un punto di vista trascendentale, l'esperienza della naturalità, definendo la legge che deter-

mina le sue forme fenomenologiche nei vari piani, da quelli in cui sembra affermare la sua autonomia, sino a quelli in cui sembra risolversi o significarsi in funzione del momento spirituale, come il piano etico, estetico, religioso teoretico. E, riguardo a questo, una filosofia della natura o piuttosto una teoria della naturalità deve giustificare nella struttura dei suoi vari piani fenomenologici, anche la loro caratteristica risolvibilità in senso teoretico, l'efficacia in essi dell'una e dell'altra forma del sapere, dei concetti, dei metodi corrispondenti, il loro sviluppo e la loro dialettica. Essa è così anche una teoria critica dell'assiomatica, della metodologia delle scienze di natura che non ha però nulla da prescrivere ad esse. Essa lascia loro intera libertà, tende a garantirne, comprendendolo, il processo e gli sviluppi, sciogliendole da quei presupposti dogmatico-metafisici che ancor le avviluppino.

Certo — e questo è un ultimo punto generale che deve esser toccato — una filosofia, come s'è disegnata in idea, è più un sistema di problemi che di soluzioni; di problemi sollecitanti la ricerca in forme libere da ogni assunto dogmatico. Vi sono anzi campi — ed uno di essi è la filosofia della natura — ove il procedere è estremamente ipotetico e, diciamo pure, generico. Se è vero infatti che la ragione è il muoversi stesso dell'intuizione, là dove, per motivi esistenziali, come rispetto alle forme autonome di naturalità, l'intuizione si fissa, manca di dinamicità, la vita non è sentita, la sua ricostruzione razionale è puramente ipotetica. Le linee del sapere o della ricerca filosofica rimangono astratte e la ragione procede per altre vie, le vie del sapere empirico o del sapere scientifico che a quel tipo d'intuizione corrispondono: il sapere filosofico rimane piuttosto a indicare una coordinata integrativa, una dimensione che permetta di valutare criticamente le altre. In verità il sistema del sapere è lungi dall'essere armonico e compiuto: le sue direzioni hanno maggiore o minore efficacia nei vari campi; il loro equilibrio è sempre dialettico. La coscienza di ciò non è sapere di un limite negativo, ma riconoscimento della vita concreta del sapere. La ragione affronta in diversa forma i vari campi di

esperienza e il loro carattere, il tipo d'intuizione in essi dominante determina lo sviluppo e il trionfo dell'una o dell'altra forma di sapere. Se l'esperienza naturale si offre al largo processo del sapere scientifico, essa resiste alla risoluzione filosofica. L'analisi fenomenologica dei gradi ontologici naturali, manca di un'esperienza della caratteristica problematicità, che noi interpretiamo analogicamente riguardo alla umana e, da un punto di vista esistenziale e non razionale, come teleologicamente convergente ad essa. L'analisi può farsi più ricca sul piano antropologico, anzi un'antropologia filosofica che non sia mero empirismo o non si aggravi di presupposti dogmatico-metafisici, solo in questo senso può cercare d'essere ricostruita. Un'antropologia, d'altra parte, si connette strettamente con una teoria della persona, in cui la sintesi fenomenologica tra naturalità e spiritualità si fa evidente e ricca di un vasto differenziato complesso intuitivo. Le categorie personali, la vita organica, l'anima, la coscienza, i momenti della coscienza trovano qui fuor di ogni accezione dogmatica-sostanzialista la loro interpretazione fenomenologica. Essa non solo offre lo schema unitario alla vita personale, ma, determinando le linee della sua analisi speculativa, risolve e insieme giustifica, illuminandole nella loro complessa struttura, le altre direzioni del sapere — come quella psicologica nelle sue varie accezioni — che a tal campo si riferiscono, riconoscendo i loro presupposti, i loro tipici concetti e la loro implicita dialettica. Nello studio della personalità inoltre prende rilievo il significato e la funzione del momento personale in ogni campo della vita dello spirito, sia in rapporto alla sua obbiettività sociale, sia in contrasto al suo ideale principio di autonomia. Così la filosofia della persona s'innesta in una filosofia dello spirito o meglio della cultura che è il campo dove la più ricca esperienza della tensione interiore, della problematicità, della vita, in quanto positiva, apre alla filosofia le più ampie prospettive.

La filosofia dello spirito o della cultura, dal punto di vista in cui ci siamo posti, non è naturalmente la teoria più o meno accentuatamente metafisica di una realtà assoluta, da cui si pretenda di dedurre le forme particolari. La metafisica ideali-

stica, con le sue parzialità di interpretazione e i suoi arbitri dimostrativi, è proprio il gravame dell'idealismo, di cui ha soffocato ed oscurato il valore teoretico; ed è strano ch'essa, che in Hegel è, in fondo, un semplice limite sistematico, che poco toglie alla ricchezza della sua analisi d'esperienza, sia diventata, in forme più recenti, come nell'attualismo italiano, il motivo centrale, proprio quando il suo senso culturale è andato perduto e la sua funzione è solo teoreticamente paralizzante. Neppure si tratta di presentare, come avviene in altre forme d'idealismo, uno schema sistematico di forme spirituali, empiricamente dedotte su oscillanti basi psicologiche o storiche ed elevate con qualche artificio a forme assolute, giacché nonostante il vantaggio di una minor costrizione dialettica, di un più libero contatto con l'esperienza, il dogmatismo metafisico rimane sempre, anche se sottaciuto, presupposto; ciò che ha per risultato una riduzione e un irrigidimento dell'esperienza spirituale, isolata da quella naturale e fissata nei canoni di forme assolute.

Una filosofia dello spirito è per noi l'organizzazione della esperienza spirituale, accolta nella sua infinita ricchezza, nei suoi piani, nei suoi intrecci, nei suoi rapporti, nei suoi sensi molteplici, secondo una struttura trascendentale che rappresenti le linee della sua problematica, così ch'essa ci appaia nella sua vita complessa, che risolve e connette ogni suo aspetto e in esso si rivela come inesausta tensione. Questa interpretazione trascendentale-fenomenologica dell'esperienza spirituale che sola corrisponde a una pura posizione teoretica e, sviluppando i suoi momenti di problematicità, li connette nell'idea e nel rilievo di una vita profonda, complessa e sottile, è perciò in netta opposizione con l'interpretazione che deriva da una riflessione pragmatica idealizzante — la quale penetra più o meno di sé ogni metafisica dello spirito, e in modo speciale quella spiritualista — interpretazione che riduce ed ordina l'esperienza spirituale in vista di ideali, di norme assolute destinate a risolvere la problematica d'ogni campo e che, se vale da un punto di vista pragmatico a orientare una cultura o una persona nel senso e nei compiti della sua azione storica, non ha altro valore teoretico che di offrire,

nella dialettica a cui è sottoposta, la materia per una ricostruzione teoretico-trascendentale.

L'idea di spirito vale dunque solo come la legge antinomica trascendentale che definisce la tensione strutturale, il processo, la problematicità insomma della esperienza spirituale, o culturale, e in cui vengono connettendosi, organizzandosi, integrandosi le leggi che determinano la vita di ciascun suo campo, così com'esso è dato nell'esperienza e dalla esperienza. Essa può determinarsi in funzione di una teoria generale dell'antinomia e sulla base della dialettica della riflessione in questo campo, come la sintesi antinomica dell'io e del mondo, giacché la vita spirituale consiste in ciò che ogni rapporto particolare tra una determinatezza esistenziale dell'uno e dell'altro termine, viene in essa risolto, in quanto l'uno e l'altro, ponendosi nella loro universalità, si oppongono antinomicamente e la loro sintesi trascendentale è espressa da un processo ideale infinito. In ogni aspetto, in ogni direzione della vita spirituale, l'io esce dalla sua particolarità, tende a porre per sé il mondo, mentre il mondo scioglie la sua alterità, tende ad aprirsi all'io, e in questa tensione dialettica continua, che si rinnova per ogni aspetto ed ogni grado, sta, con la loro rinnovantesi antitesi, la loro rinnovantesi e non mai compiuta ideale unità. Perciò la spiritualità ci appare sempre sotto un duplice aspetto: come io, da un lato, che implica e risolve in sé il mondo — come personalità — che ha la sua forma nella coscienza, in cui il mondo è formalmente attuale nell'io; come mondo, dall'altro, che implica e risolve in sé l'io — come obbiettività concreta di cultura — due aspetti, in continua reciproca tensione, dove l'uno appare come principio d'iniziativa, di movimento, l'altro come principio di concretezza, di stabilità, di continuità.

La vita spirituale non si lascia ridurre a poche direzioni. Essa si manifesta in infiniti aspetti, ogni volta che un rapporto particolare tra un aspetto determinato dell'io e del mondo, tende a risolvere la propria esteriorità nell'intimità di un riconoscimento che trascende nel loro interno stesso, quel rapporto e quegli aspetti. Di questi incontri spirituali, tra uomo e uomo, tra uomo e comunità umane, tra uomo ed

esseri o cose e persino immagini e pensieri è piena la vita. Vari, mutevoli, di estrema trasparenza e labilità, indefiniti nel loro significato e nel loro valore, essi formano il regno di quella illimitata, indefinibile partecipazione spirituale, di cui si alimenta la nostra intuizione e in cui si fondano e differenziano le forme più specifiche di spiritualità. Certo questa fluidità spirituale si limita, specifica, consolida secondo le varie sfere di esperienza naturale con cui ha contatto di vita personale e di cultura, in cui s'incentra; si filtra obbiettivandosi nel linguaggio che nella interna tensione fra la sua soggettività espressiva, la sua obbiettività ideale e la sua intersoggettività comunicativa, rappresenta la trama dialettica e complessa della continuità spirituale.

In queste strutture differenziate e spesso complesse di cristallizzazione spirituale si rivelano piani o direzioni costanti, che se non raggiungono un'obbiettività culturale, una autonomia di svolgimento, determinano, per il carattere degli elementi che vi si riassumono, strutture uniformi, nella loro stessa dialettica e nella loro labilità. Tale è, ad esempio, l'erotica, nella cui natura sta appunto l'esser, da un lato continuamente presente alla vita, ma dall'altro, lo sfuggire, nell'infinita sua varietà, mobilità, originalità d'aspetti ad ogni continuità obbiettiva, ad ogni universalità di valutazione. Da ciò la sua estrema dialetticità che la cultura riconosce e interpreta, pone e risolve su vari piani, lungo una linea che va da Saffo a Platone, da Ovidio ai mistici dell'amore creaturale, dai poeti dell'amor cavalleresco e angelicante ai teorici dell'amor cortese, dalla passione tragica shakespeariana al libertinismo, dalla sublimazione romantica all'infrangersi in crisi della coscienza erotica nell'ultimo secolo.

Le forme pure spirituali, che noi ricaviamo dall'esperienza culturale, attraverso la dialettica delle contaminazioni, interferenze, sovrapposizioni reciproche secondo cui si presentano, sono quelle direzioni in cui, sopra il contenuto determinato, l'autonomia spirituale si manifesta, così da concedere ad esse di massima la costruzione di un proprio mondo idealmente obbiettivo, l'universalità della propria problematica

e dei valori secondo cui questa s'afferma e la continuità del loro sviluppo sia nella personalità che nella cultura. La loro distinzione è, si badi, non una distinzione di fatto, ma di principio, non esistenziale, ma trascendentale. Essa segna delle linee ideali di problematicità o di vita, non delle zone o dei campi separati. Ogni cultura è un equilibrio complesso e diverso, a seconda dei suoi contenuti, di tali direzioni, ogni realtà, ogni aspetto spirituale, ogni posizione della persona, come ogni istituzione di cultura risulta da un loro intreccio spesso assai involuto, e solo nei periodi di crisi la loro distinzione si fa evidente. A questo proposito si è giunti all'errore grossolano non solo di concepire la loro distinzione come una distinzione di fatto, anzi come una differenziazione metafisica, ma di attribuire a questa un valore, una necessità ideale, così che ogni contaminazione debba essere anche praticamente evitata — l'idea dello stato di puro diritto, dell'educazione come mera spontaneità, della moralità del dovere, dell'arte per l'arte — mentre da un lato, ogni campo spirituale assorbe contenuti d'altri campi e su di essi reagisce di nuovo in forme assai complesse; e dall'altro, il valore di una loro più o meno accentuata autonomia dipende dalla concreta situazione culturale. Comunque, da un punto di vista teoretico, la distinzione trascendentale delle direzioni spirituali, consente, attraverso una fenomenologia dei loro rapporti, di costruire la trama complessa della vita spirituale ed offre al sapere storico una fondamentale criteriologia. Anzi essa rende possibile uno storicismo integrale, in quanto risolve trascendentalmente, rivelando la loro implicita dialettica, le categorie storiche stesse, come lo Stato o la Chiesa, che sono strutture fenomenologiche dinamiche pur esse, e non obbiettività concettualmente e quindi genericamente determinabili.

Ciascuna delle direzioni spirituali, di principio, s'estende a tutta l'esperienza, ma, di fatto, prende rilievo in funzione di particolari aspetti soggettivi ed oggettivi dell'esperienza stessa, che sono da tal punto di vista privilegiati e si concreta in una struttura, in un aspetto dello spirito obbiettivo, ove interferiscono il momento personale e il momento culturale, in cui quella direzione ha la sua continuità e concre-

tezza, così che, nonostante l'intervento di contenuti, di significati di varia origine, la dialettica interna, la linea centrale della problematica sono determinate dalla legge caratteristica di tale direzione. Così sono per l'economia le istituzioni economiche, per l'educazione le organizzazioni pedagogiche, per il diritto lo Stato, per la moralità le concrete strutture etiche, per l'esteticità l'arte, per la religiosità le religioni positive, per la teoreticità il sapere. Ciascuno di tali aspetti dello spirito obbiettivo non si lascia perciò ridurre alla direzione, alla forma corrispondente, né riguardo alla realtà né riguardo al valore; ma in essa, nella sua legge, si giustifica la sua struttura fenomenologica considerata nel suo dinamismo, si fonda la linea centrale della problematica della vita che caratterizza quel campo.

La definizione delle leggi — cioè delle antinomie — trascendentali, non può esser dedotta dall'idea dello spirito, che è la mera legge della loro coordinazione, ma può fondarsi su triplice criterio: — dialettico — in quanto esse devono sorgere come interpretazione unitaria della dialettica delle posizioni o dei concetti fondamentali in ogni campo; — fenomenologico — in quanto devono valere come principio di riconoscimento e di analisi della vita complessa e multiforme di ciascuna sfera; eidetico o sistematico, in quanto devono potersi ricondurre a reciproca coordinazione ed integrazione nell'idea dello spirito. Nelle pagine seguenti, per ragioni di brevità e di evidenza i tre criteri sono fusi e sovrapposti, per rischiarare i vari aspetti della problematica che così ne risulta.

Un primo gruppo di direzioni spirituali costituisce nella sua interna dialettica la sfera dell'eticità. Alla base è il piano su cui si determina la condizione stessa dell'*ethos* o dell'autonomia dell'umanità, piano in cui si svolge la sintesi antinomica tra l'io, come individualità esistenziale e il mondo come natura in senso esistenziale a quella antitetica. La struttura e il processo di questa infinita risoluzione sono quelli della economicità, le cui categorie fondamentali: il bisogno e il valore, il lavoro e la terra, il capitale e lo scambio, e la cui

forma stessa di continuità obbiettiva, la comunità economica, sono determinabili, nella loro struttura, nei loro rapporti e nei loro sviluppi fenomenologici in funzione di quella legge antinomica. Il che permette di cogliere la vita economica nella sua concretezza senza riduzioni astratte ed offre insieme la forma e il criterio per la valutazione storica del suo processo, per la giustificazione della dialettica delle teorie economiche e, fissandone i limiti, delle forme del sapere che a questo campo si riferiscono. Del resto è questo per ogni sfera un compito caratteristico della filosofia della cultura: di giustificare nella loro dialettica le forme, le direzioni del sapere che su essa si muovono, dalle teorie economiche, alle discipline giuridiche e pedagogiche, alla riflessione morale, alla critica estetica, alle dottrine teologiche — aspetti più o meno svolti di quella riflessione pragmatica di cui all'inizio s'è parlato.

Se nella vita economica, come in una sfera autonoma, libera insieme dalle velleità individuali e dalle minacce naturali, ha il suo fondamento l'umanità, creatrice di un proprio mondo, al di là di essa la problematicità si ripone nei suoi due poli: l'individuo come persona e il mondo che è il mondo concreto della persona stessa, come società. La persona è insieme unità in sé accentrata e universalità in cui accoglie la totalità dell'esperienza, un affermar sé come individuo negandosi come universale e un affermarsi come universale negandosi come individuo. Questo processo, che è l'immanente formarsi e costituirsi in sé della persona, è, in generale, il processo dell'educazione, che, sulla trama della antinomia sopra accennata tra il momento d'unità e d'universalità, ci si dispiega qui nella sua problematicità infinita, determinandosi fenomenologicamente in quelle forme di concreta obbiettività culturale determinate dalla struttura sociale, che sono l'educazione in senso ristretto. Al di sotto delle riduzioni della riflessione pedagogica a carattere pragmatico, la dialettica dell'educazione, l'intima tensione delle sue istituzioni, la problematica inerente ai rapporti tra istituzione ed istituzione educativa, tra le varie forme e i vari contenuti dell'educazione stessa, tra educatore ed educando, tra educa-

zione e vita, prendono rilievo, libere da ogni preoccupazione normativa o edificante. D'altro lato, la società è anch'essa unità dominante la varietà dell'arbitrio individuale e forma universale in cui gli arbitri individuali rientrano e si riconoscono: nel rapporto continuamente rinnovantesi dei due momenti essa ha la sua libertà, la continuità del suo processo ideale. Questo processo per cui l'unità sociale si pone per la sua universalità e l'universalità per la sua unità è il processo del diritto che ha nella legge la forma della sua tipica tensione strutturale. Come nell'educazione la società è, idealmente, un mero limite ideale, che è tuttavia di fatto presente a determinare concretamente il processo educativo, così nel diritto la persona è idealmente un mero limite personale, che è tuttavia di fatto presente come una accidentalità che determina l'attualità del diritto. La società, come società di diritto, cioè aperta e progressiva, è lo Stato, nella sua dialettica tra autorità e libertà. Certo storicamente lo Stato ha la sua determinazione concreta in funzione d'altri contenuti che non siano quelli di puro diritto, per quanto riguarda sia la sua concretezza istituzionale, sia il suo momento di autorità che quello di libertà; ma la sua natura di diritto è la legge trascendentale della sua struttura e del suo processo, per cui quei contenuti si dialettizzano e si risolvono. L'idea dello Stato come stato di diritto esprime non la forma dello stato ideale, ma la legge del suo interno conflitto. Quanto più problematica è la vita dello Stato o la vita politica, e radicale il conflitto dei partiti e delle classi, tanto più il suo momento di libera progressività sociale prende rilievo, la sua essenza di diritto si manifesta come principio di risoluzione dialettica della sua realtà di fatto, delle contaminazioni su cui lo Stato storico s'è venuto formando, che concernono la sua costituzione unitaria, ad esempio, dinastica o nazionale, o il fondamento e la forma della sua autorità, o la struttura della sua libertà, cioè il sistema dei privilegi che caratterizzano l'ordine dei vari ceti.

Il processo educativo e il processo politico pongono dunque l'una dinanzi all'altra la personalità e la società alla ricerca della propria concreta autonomia spirituale. Da un

punto di vista trascendentale le due direzioni sono indipendenti, anzi, antinomiche, ch  ciascuna tende a ridurre a s  e a risolvere in s  l'altro polo: la persona a costituirsi come assoluto centro di coscienza e di vita, risolvente in s  ogni alterit ; la societ  come assoluta struttura di diritto, riconducente alla sua esigenza di progressivit , alla sua libert  formale ogni persona. Ma tale antinomia ha sul piano morale la sua immanente soluzione. Nella moralit  la persona sembra attingere la sua ideale libert  solo nel seno della comunit , e la comunit  raggiungere la sua universalit  progressiva come regno delle libere personalit  spirituali. Da ci  si spiega come il momento morale medi sempre in pratica educazione e politica; ma la sua natura essenziale ne   indipendente e si definisce proprio in quella sintesi antinomica e perci  idealmente infinita tra persona e societ . Essa pu  render conto delle fondamentali categorie morali, dei loro rapporti e aspetti fenomenologici, pu  spiegare e giustificare, con la dialettica delle teorie, la problematica complessa della vita morale, cos  facilmente rilevabile l  dove un ethos tradizionale si infrange e i suoi momenti si scindono e s'oppongono. La persona infatti, nel cercar se stessa, sembra insieme perdersi in vista della sua universalit  umana. La virt , che in un'etica aristocratica, ci  chiusa,   cos  ben definita nel rapporto tra la persona e la sua comunit  sociale, quando il mondo etico s'apre e la moralit  si pone come problema, deve trapassare nella forma del dovere, e il dovere, nella sua idea, come sappiamo da Kant, trascende e nega ogni concreto dovere, per tramutarsi nell'astratta volont  di una legge come pura legge per gli esseri razionali. La persona nel dovere  , per cos  dire, uscita da s , ma   uscita nello stesso tempo dal concreto rapporto con la comunit :   un'astratta volont  che si contenta della sua forma, una vuota intenzione che si comporta verso altri nell'atteggiamento negativo del rispetto. Di fronte a ci  sta per la persona la moralit  del sentimento o dell'amore, il costituir se stessa come interiorit  vissuta dell'interiorit  altrui. Ma anche in ci , se concepita al limite, non   dissolta forse la comunit  come tale nel segreto di infinite intimit , e nell'intimit  di un assoluto amore la pro-

pria stessa persona? D'altra parte, la società, se nella sua universalità umana si pone come un astratto ideale di fronte alla concretezza delle vite personali, quando si determina nella comprensione delle singole personalità spirituali, come la società familiare, non limita se stessa e con sé le personalità che abbraccia, non riduce la propria o la loro libertà e fecondità spirituale? E al contrario, nella durezza dei conflitti e dei contrasti, entro limiti spesso angusti di partiti, di sette, di classi, non sorgono nuove e universali forme di rapporti morali? Ma questi sono aspetti estremi della problematicità morale, che solo il pensiero fissa dialetticamente e che la vita morale, in situazioni speciali, raggiunge, continuamente supera e risolve. Tuttavia dovunque una civiltà si organizzi in un complesso equilibrio di piani, la moralità si tende sempre secondo le linee di tale problematica, nell'esigenza di una sintesi ideale tra la pienezza libera della persona e l'organicità umana di una libera comunità. I rapporti e i conflitti tra le singole virtù e tra i doveri, tra una morale personale e una morale sociale, tra i principi l'una e l'altra determinanti ne sono una prova; e la riflessione pragmatica che qui più che in altro campo si è esercitata, lo conferma nella sua ineliminabile dialettica. Questo interesse a fissare riflessivamente un'universale struttura della moralità dipende dal fatto ch'essa è veramente l'ordine dell'umanità, come umanità spirituale. Ma quest'ordine non è dato: è una ricerca e una costruzione incessante, di cui una filosofia trascendentale mostra non la soluzione finale, ma i problemi rinnovantisi in duro urto con la realtà. E a questo proposito è bene ricordare che, da tale punto di vista, la moralità non si risolve nell'atto o nell'intenzione personale: vuole un essere ideale della persona, ma vuole soprattutto che questo essere si organizzi nell'essere di una concreta umanità, che l'intenzione si traduca in fatto, l'atto in realtà. La moralità è costruzione di un mondo: del mondo umano nella sua libertà spirituale, che non si costruisce tutto di un pezzo, ma scopre, nel suo farsi stesso, via via concretamente, i suoi problemi, le sue forme, i suoi valori. Nessun pregiudizio è peggiore — e proprio di una civiltà di privilegio senza più ener-

gia — che quello di un ordine morale astrattamente statico ed universale, che la filosofia contempra ed esponga agli uomini per edificazione e disciplina. La filosofia non può chiarirne il problema: esso si determina e risolve nella vita: e la moralità è vita, la stessa vita dolorosa e sublime dell'umanità.

Ora un campo più vasto di spiritualità s'apre al di là della sfera etica. L'io, come persona non più individua, ma concentrante in sé la pienezza della umanità sta di fronte al mondo come concreta totalità. La legge di assoluta interiorità dell'uno, per cui tutto rientra e s'ordina nell'universale sua soggettività, s'oppone alla legge di assoluta exteriorità dell'altro per cui tutto, e l'io stesso, rientra e s'ordina nell'universale sua oggettività. Ma questo opporsi antinomico non è che la legge stessa secondo cui i reciproci incontri particolari si tendono e si svolgono per una sintesi assoluta: è l'aprirsi della loro determinatezza al problema radicale di un'infinita partecipazione, alle forme in cui tale problematicità, che è vita spirituale, si afferma. Da un lato, è la forma dell'esteticità: nell'esperienza estetica, che è stata volta a volta interpretata come un effondersi dell'intimità più profonda dell'io, in senso romantico, o come un rivelarsi del mondo nella sua essenziale natura — in senso classico — in verità l'io o il mondo, liberati dalla loro determinatezza esistenziale, immediatamente comunicano: l'anima ha ritrovato il suo mondo, il mondo la sua anima. L'esperienza estetica è libera dalla tensione dell'io, come dalla legalità del mondo, proprio perché è il piano in cui si sviluppa la loro immediata coincidenza nella singolarità stessa dei loro rapporti, in ciascun d'essi rinnovantesi, come piena e pura medesimezza. Essa è perciò assoluta intuizione, mera contemplatività, singolare, determinata e insieme totale e in sé compiuta. Certo la pura intuizione, l'assoluta sintesi estetica non è mai data in senso obbiettivo: è il limite verso cui tende la contemplazione, il senso della problematica complessa di questo campo, l'intenzionalità della sua vita. In funzione di questa legge possono comprendersi nella loro vivente connessione le forme, i sensi che l'esteticità riveste, può determinarsi una

teoria del bello come del suo valore ideale e dei suoi aspetti fenomenologici, e soprattutto può illuminarsi la complessa struttura dell'esperienza estetica. La sfera estetica se, di massima, può abbracciare e avvolgere nella sua problematica ogni aspetto dell'esperienza, si consolida, si purifica in aspetti per così dire privilegiati dell'esperienza stessa, ove essa assume stabilità e tipicità relative — il così detto bello di natura. — Ma solo nell'arte l'esteticità crea la sua obbiettività, il mondo della sua concretezza e continuità spirituale. Certo l'arte, come realtà di cultura, è un che di estremamente complesso; risulta di una serie d'attività pratiche e teoretiche, è costituita da elementi o si effonde in riflessi che non si lasciano ridurre a mera esteticità, ma nell'esteticità, nell'ideale della pura intuizione, hanno la loro legge costitutiva, il principio della loro reciproca tensione e il centro unitario del loro sviluppo. Il campo dell'artisticità è amplissimo, basti pensare alla stilizzazione del gesto e della voce, alle arti applicate, decorative o minori, che incidono su tutti gli aspetti della vita. Ma nell'artisticità si distinguono quelle direzioni — le così dette arti belle — dove il momento estetico si pone nella sua purezza, come principio della loro struttura e del loro sviluppo indipendentemente e attraverso altri valori funzionali. In esse l'opera d'arte risulta sempre da un incontro di un dato soggettivo e di uno obbiettivo, d'un sentimento e d'una rappresentazione — il così detto contenuto — ma trasfigurantisi nella loro sintesi intuitiva, in funzione delle strutture sensibili formali in cui tale sintesi prende corpo — e che costituiscono la forma o la stilisticità dell'arte. L'equilibrio di forma e contenuto non è mai dato come assoluto in un'opera d'arte: è l'equilibrio di una armonica instabilità, che varia in ogni atto contemplativo e ad ogni atto pone il problema della sua ricostruzione. In ciò sta l'illimitata vitalità di ogni opera d'arte, la sua poliedricità infinita, quel suo continuo fecondarsi attraverso i tempi e gli uomini, variando senza mai perdere la sua luminosità. Nell'arte, così, l'immediata, trasfigurante partecipazione dell'io e del mondo, nei loro stessi conflitti e al di là di essi, ha il suo documento, la sua realtà, la certezza della sua conti-

nuità. Di qui il suo valore come presenza di una perpetua rivelazione, fonte di eterna freschezza e gioventù spirituale.

Ma, dall'altro lato, ove i rapporti tra l'io e il mondo appaiono sotto la forma di un contrasto inconciliabile che si ripercuote nell'uno e nell'altro; ove alle aspirazioni dell'uno sembra rispondere la negativa indifferenza dell'altro, e alla serena obbiettività di questo l'exasperata inquietudine di quello, il piano d'una conciliazione può concepirsi solo al di là dei due opposti e dei loro rapporti, in un ordine di trascendenza. In questa sintesi di trascendenza dell'antinomia spirituale sta per l'appunto la religiosità. Il divino è così, da un lato, principio negativo dell'io, del mondo, dei loro rapporti esistenziali; dall'altro, principio della loro risoluzione positiva. Nella dialettica di questi due momenti, ha la sua essenziale problematica l'esperienza religiosa, per cui si oppongono e si conciliano insieme il *cupio dissolvi*, e il *resurrexit in Deo*. Da questo punto di vista si svela non la soluzione, ma la vita religiosa che si agita anche in ogni soluzione, la paradossalità e insieme la positività della sua esperienza che le anime tepide in cerca di riposo dimenticano, una vita potente negli spiriti veramente religiosi e rivelatori. Esperienza religiosa che cerca e trova la sua concretezza, da un lato, nell'universalità mitica del sovrasensibile e, in forma più pura, ma perciò più dialettica, nell'universalità teoretica, nel sapere teologico, dall'altro nella vissuta particolarità delle istituzioni, del culto, della preghiera. Le forme positive di religione, in cui la religiosità ha il suo mondo obbiettivo, ci appaiono caratterizzarsi essenzialmente in funzione della determinazione che il divino assume in relazione alle forme di problematicità che in sé accoglie e concilia, dalla religione naturale a quella politica, a quella rivelata infine, dove la natura puramente spirituale del divino corrisponde a una più libera e radicale problematica religiosa e quindi a una sua più aperta ideale soluzione: l'assoluta negazione dei valori dell'esistenza nel Cristianesimo, è l'assoluta affermazione della potenza dell'amore.

L'esperienza spirituale tutta, e in modo particolare l'esperienza estetica e religiosa, ha la sua universale verità nel dis-

solversi in essa, di principio, della determinatezza dell'io e del mondo, nella rivelazione e realizzazione d'un piano della loro conciliazione; piano che, concepito come trascendente o come immanente, non è mai dato, ma è legge di un processo infinito, è cioè sintesi trascendentale. Questa trascendentalità, questo carattere di limite della sintesi spirituale è in atto nella teoreticità. In essa l'io si pone come mero soggetto, e il mondo come mero oggetto. Ogni loro rapporto concreto che si determina in funzione della particolarità dei due termini vien risolto nel processo teoretico, cioè nel conoscere, in funzione dell'antinomia pura soggetto-oggetto, per cui l'io tende a porsi come pura soggettività e il mondo come pura oggettività, al di là dei loro parziali rapporti secondo cui l'esperienza si particolarizza, elevandosi alla pura universale esperienza che è al limite una sola cosa con l'assoluta realtà. Perciò, dal punto di vista teoretico il conoscere procede dalle sue forme intuitive alla ragione, che è la forma ideale di quella pura sintesi, e nel sapere, come vedemmo, la realizza in un infinito processo. La teoreticità è così la verità di tutta la vita spirituale: essa ha in quella la sua condizione e la sua immanente riprova. Ma proprio perché tale, la teoresi è lo spirito che si eleva sopra il suo limite stesso, che, nella coscienza di sé, è libero dal cerchio del suo stesso orizzonte, cerchio d'incanto in cui è chiusa l'esperienza estetica come l'esperienza religiosa: lo spirito che si sa nel suo rapporto con l'altro da sé, la natura, e che per questa coscienza stessa riconosce l'integrale processo della vita e, al di là di esso, si affisa a quel primo che è la pura, assoluta realtà.

La teoresi, s'è detto, è la verità della vita spirituale, non la sua realtà. Nessuna altra forma ha verità se non nel sapere e nella dialettica del sapere, ciò che non toglie anzi afferma ch'essa ha una realtà da esso indipendente. Ciascuna delle forme spirituali, pur innestandosi fenomenologicamente con le altre, ha una sua autonomia trascendentale, e questa proprio il sapere riconosce, distruggendo la pretesa per qualsiasi struttura culturalmente obbiettiva di valere come sua assoluta realtà. Vero è che ciascuna di tali forme nella sua vita concreta assume in sé la teoresi come riflessione prag-

matica, come principio di critica risolutiva e insieme d'ordine e d'universalità; ma la teoresi in tale stessa funzione fa valere la sua libertà, in quanto introduce, come vedemmo, una più vasta problematica in ogni campo, non gli consente di fissarsi e determinarsi secondo una parziale realtà o in parziale sistema di valori, gli pone dinanzi in forma sempre più esplicita il suo problema trascendentale e nel far ciò si pone di fronte ad esso come autonomo, come sapere. Perciò se la moralità, l'esteticità, la religione hanno una loro realtà, la loro verità non sta in loro stesse, ma solo nel sapere e nel sapere speculativo.

D'altra parte, l'ordine tracciato delle forme spirituali non è affatto un ordine assoluto metafisico: esso è l'ordine per rispetto al punto di vista della teoreticità, che è quello della sua verità ossia del massimo di libertà, di potenzialità integrativa dei suoi momenti e di fecondità fenomenologica. Ma quest'ordine stesso permette di costruire e giustificare ordini gerarchici in funzione dell'una o dell'altra forma; ordini che non rappresentano la verità, ma una realtà dell'organismo spirituale, una realtà culturale, storica, perciò efficace e relativa. Giacché storicamente la sintesi culturale muta continuamente i propri assi direttivi e continuamente li connette in nuovi equilibri. Una teoria razionale dello spirito o della cultura, ha proprio in ciò il suo valore, ch'essa risolve, dal punto di vista teoretico, ogni sintesi particolare, ogni organicità culturale, ogni sistema di valutazioni. Essa non è teoria di un dover essere spirituale, e neppure di un essere metafisicamente fissato, ma della sua vita, della sua interna tensione, dei suoi processi di sviluppo: essa è e vuol essere sapere del vivente, secondo la sua legge che è al di qua d'ogni determinazione e d'ogni valore.

Le linee tracciate così rapidamente di una filosofia, nel senso di un razionalismo critico, possono facilmente indicare come esso sia destinato non tanto a negare, quanto a risolvere in sé, come parziale, ogni sistema chiuso, ogni metafisica, e in genere ogni ideologia, ogni tentativo teoretico di risolvere la problematicità dell'esperienza, la tensione della vita,

solversi in essa, di principio, della determinatezza dell'io e del mondo, nella rivelazione e realizzazione d'un piano della loro conciliazione; piano che, concepito come trascendente o come immanente, non è mai dato, ma è legge di un processo infinito, è cioè sintesi trascendentale. Questa trascendentalità, questo carattere di limite della sintesi spirituale è in atto nella teoreticità. In essa l'io si pone come mero soggetto, e il mondo come mero oggetto. Ogni loro rapporto concreto che si determina in funzione della particolarità dei due termini vien risolto nel processo teoretico, cioè nel conoscere, in funzione dell'antinomia pura soggetto-oggetto, per cui l'io tende a porsi come pura soggettività e il mondo come pura oggettività, al di là dei loro parziali rapporti secondo cui l'esperienza si particolarizza, elevandosi alla pura universale esperienza che è al limite una sola cosa con l'assoluta realtà. Perciò, dal punto di vista teoretico il conoscere procede dalle sue forme intuitive alla ragione, che è la forma ideale di quella pura sintesi, e nel sapere, come vedemmo, la realizza in un infinito processo. La teoreticità è così la verità di tutta la vita spirituale: essa ha in quella la sua condizione e la sua immanente riprova. Ma proprio perché tale, la teoresi è lo spirito che si eleva sopra il suo limite stesso, che, nella coscienza di sé, è libero dal cerchio del suo stesso orizzonte, cerchio d'incanto in cui è chiusa l'esperienza estetica come l'esperienza religiosa: lo spirito che si sa nel suo rapporto con l'altro da sé, la natura, e che per questa coscienza stessa riconosce l'integrale processo della vita e, al di là di esso, si affisa a quel primo che è la pura, assoluta realtà.

La teoresi, s'è detto, è la verità della vita spirituale, non la sua realtà. Nessuna altra forma ha verità se non nel sapere e nella dialettica del sapere, ciò che non toglie anzi afferma ch'essa ha una realtà da esso indipendente. Ciascuna delle forme spirituali, pur innestandosi fenomenologicamente con le altre, ha una sua autonomia trascendentale, e questa proprio il sapere riconosce, distruggendo la pretesa per qualsiasi struttura culturalmente obbiettiva di valere come sua assoluta realtà. Vero è che ciascuna di tali forme nella sua vita concreta assume in sé la teoresi come riflessione prag-

matica, come principio di critica risolutiva e insieme d'ordine e d'universalità; ma la teoresi in tale stessa funzione fa valere la sua libertà, in quanto introduce, come vedemmo, una più vasta problematica in ogni campo, non gli consente di fissarsi e determinarsi secondo una parziale realtà o in parziale sistema di valori, gli pone dinanzi in forma sempre più esplicita il suo problema trascendentale e nel far ciò si pone di fronte ad esso come autonomo, come sapere. Perciò se la moralità, l'esteticità, la religione hanno una loro realtà, la loro verità non sta in loro stesse, ma solo nel sapere e nel sapere speculativo.

D'altra parte, l'ordine tracciato delle forme spirituali non è affatto un ordine assoluto metafisico: esso è l'ordine per rispetto al punto di vista della teoreticità, che è quello della sua verità ossia del massimo di libertà, di potenzialità integrativa dei suoi momenti e di fecondità fenomenologica. Ma quest'ordine stesso permette di costruire e giustificare ordini gerarchici in funzione dell'una o dell'altra forma; ordini che non rappresentano la verità, ma una realtà dell'organismo spirituale, una realtà culturale, storica, perciò efficace e relativa. Giacché storicamente la sintesi culturale muta continuamente i propri assi direttivi e continuamente li connette in nuovi equilibri. Una teoria razionale dello spirito o della cultura, ha proprio in ciò il suo valore, ch'essa risolve, dal punto di vista teoretico, ogni sintesi particolare, ogni organicità culturale, ogni sistema di valutazioni. Essa non è teoria di un dover essere spirituale, e neppure di un essere metafisicamente fissato, ma della sua vita, della sua interna tensione, dei suoi processi di sviluppo: essa è e vuol essere sapere del vivente, secondo la sua legge che è al di qua d'ogni determinazione e d'ogni valore.

Le linee tracciate così rapidamente di una filosofia, nel senso di un razionalismo critico, possono facilmente indicare come esso sia destinato non tanto a negare, quanto a risolvere in sé, come parziale, ogni sistema chiuso, ogni metafisica, e in genere ogni ideologia, ogni tentativo teoretico di risolvere la problematicità dell'esperienza, la tensione della vita,

riconoscendo in esso un elemento extrateoretico di riduzione e limitazione. Teoria della vita nelle sue infinite linee di tensione, tale filosofia non intende di sacrificarne alcuna, né di ridurne alcuna sotto un teleologismo valutativo. Come si rifiuta a una gerarchia di valori tra natura e spirito, si rifiuta a una gerarchia tra forme spirituali, pur sostenendo il suo diritto a definirle teoreticamente nella loro verità. Dinanzi a questo relativismo critico l'opposizione tra realismo e idealismo, spiritualismo e naturalismo, razionalismo e irrazionalismo, e le altre consimili perdono di valore teoretico. Ogni aspetto dell'esperienza tende a esser concepito come un momento della vita e risolto nel suo processo, ma nel tempo stesso — proprio perché la vita è il fenomeno della realtà — vien riconosciuto nel suo porsi esistenziale, nel suo contrapporsi ad altri aspetti come un'assoluta originale posizione, un momento di realtà d'onde nuove linee di problematicità e di vita si sviluppano. Tutto è relativo, e, nell'estremo della sua relatività, tutto è assoluto. Ciò vale per tutti gli esseri e per la persona umana e per i suoi aspetti. Ciò vale nella storia, dove ogni avvenimento, dal punto di vista storicistico, cui la filosofia offre la propria criteriologia, è un relativo a massima potenza, perché relativo è il fatto e le categorie in cui rientra e i valori che le fondano e l'idea stessa del corso storico che lo abbraccia; ma è insieme assoluto, sintesi nuova originale feconda del vivente. E perciò appunto, se nel primo senso lo comprendiamo, nel secondo lo viviamo, reagendo ad esso con tutta la nostra realtà, col giudizio e con l'atto. Il relativismo teoretico non ha dunque nulla a che fare con uno scetticismo: nel campo pratico si riflette come estrema energia di concretezza.

Ora qui può esser chiaro che una filosofia quale abbiamo tracciata non può porsi come saggezza nel senso di un sapere edificante che apprenda agli uomini gli ideali supremi della vita e l'ultimo universale loro destino. Portare innanzi i motivi ideali d'una cultura o di una direzione di vita in cui gli uomini si riconoscano, è certo una grande opera, e nessuno potrà non ammirarla in Platone, in Spinoza, in Kant, o anche là dove è più storicamente determinata, in Schopenhauer

o in Nietzsche. Ma, se ben si guarda, in ogni vero filosofo — e proprio in quelli sopraricordati — tale saggezza è estremamente dialettica e solo un'interpretazione filistea pensa di poterla fissare a un unico dettame. La ragione è che il pensiero supera di massima ogni posizione valutativa e dentro a sé l'inquieta e la travolge; e che la saggezza di questi filosofi è la saggezza di un momento della ragione e non una umana comune saggezza. Non è, s'intende, contro questa vita del sapere che vogliamo mettere in guardia, ma contro un tradizionale pedante dogmatismo edificante di certa comune filosofia, che lascia da parte volentieri la sua responsabilità teoretica, per far la predica agli uomini comuni, una predica generica, astratta, di luoghi correnti, di pure aspirazioni, che perciò è ben accolta, perché sollecita l'amor proprio, conforta a sperare, acqueta l'inquietudine e toglie ogni responsabilità. Proprio a questo atteggiamento di tali filosofanti e del loro pubblico noi vogliamo strappare ogni carattere di serietà: pigrizia teoretica e pigrizia morale vi si danno la mano, indifferenti al grottesco di questo astratto voler pedagogizzare una umanità che ha lotte sì aspre e così dure prove. La metafisica che tal saggezza costruisce coi quattro relitti del cantiere tradizionale non è che il riflesso di tale pigrizia: la soluzione in atto dei problemi della vita; la garanzia che in fondo essi non sono da prendere eccessivamente sul serio o che, ad ogni modo, v'è uno schema generico di soluzione, senza bisogno di impegnarvi se stessi.

Eliminata ogni soluzione metafisica, ogni compromesso valutativo, una filosofia come pura teoreticità è la concezione della vita, nella sua positività, come problema che infinitamente si pone, si riaffaccia, si rinnova: è sapere di tale problematicità. Un sapere che dunque non prescrive nulla, ma che è luce a determinare la forma il senso e il valore dei problemi concreti, che è richiamo all'uomo, come persona e come collettività, alle sue responsabilità concrete e precise, alla parte che non in genere come uomo, ma nella relatività della sua esistenza storica gli spetta. Un sapere che, come i discorsi di Socrate, sembra non concludere nulla su ciò che in generale sia bene o virtù, ma obbliga l'uomo a confessare se

stesso, e lo invita ad esser uomo e a rendersi conto, da sé, con tutto il proprio pensiero e tutta la propria vita, di ciò che debba volere e fare. Filosofia realistica, senza miti, il cui riflesso pratico è l'assenza di albagia ideologica, di snobismo intellettuale e morale, senso del concreto, ricerca attiva dei valori viventi, contro gli astratti valori in cui gioca l'equivoco più torbido; scelta, responsabilità per un'azione effettiva, la cui universalità stia nell'energia del volere e nel concreto consenso collettivo. Una saggezza, come si vede, anti-metafisica per eccellenza, ma lieta, aperta, fattiva, d'uomo tra uomini nell'urto della concreta realtà.

Ma quale portata ha una tale filosofia nella nostra cultura? La crisi che la travaglia sembra chiedere una parola universale di verità e di bene nel cui nome si possa sperare una risoluzione. Di queste parole io ne trovo molte, generiche, prudenti tra i filosofi d'oggi. Chi richiama la coscienza del Divino, chi la santità del dovere, chi il rispetto dell'umana libertà, chi la saldezza della virtù eroica, chi la carità tra i fratelli, chi l'inflessibilità della giustizia: ottime cose senza dubbio, tanto più che ciascuno l'interpreta a suo modo. E ciascuna permette di considerare la crisi stessa come frutto di errori rimediabili, e rimediabili nel cuore degli uomini, senza mutar nulla di quella realtà a cui diresti tengano assai più che al loro cuore.

Ma io non vedo a che giovino realmente questi consigli o questi conforti. Se noi viviamo in un'aspra crisi di cultura, la cosa essenziale è di prenderne totale coscienza, non ottennebrata da presupposti ideologici e valutativi: e un sapere storico, sorretto dalla radicale teoreticità di una filosofia critico-razionale ci può aiutare a tale coscienza. Aiutare soprattutto a fissare la realtà così com'è, e non come dovrebbe essere, a cogliere i fondamenti reali dei problemi concreti che ci travagliano, per una loro soluzione concreta, anche se particolare. Visione realistica e spregiudicata occorre a noi assai più che non messaggi edificanti; non si tratta di chiamare di cielo in terra il regno di Dio, ma di edificare su nuovi più solidi, concreti, universali fondamenti il mondo umano; non di scoprire agli uomini puri doveri e puri valori, ma di realiz-

zare le condizioni di una vita che possa così creare a se stessa valori e doveri. Un razionalismo critico ha oggi mille miti ancora da sgombrare, miti che una cultura di ceti privilegiati, ormai esauriti, ha creato un tempo per l'azione, oggi mantiene per l'inerzia e lo sfruttamento. La sua saggezza è la chiarezza delle esigenze concrete alla luce dei problemi universali e la fiducia nella realtà umana e nell'azione concreta: una saggezza, se volete, da uomini e non da filosofi, da uomini che non chiedono massime astratte in cui dar riposo alle loro buone intenzioni, ma che vogliono sapere e sanno quello che oggi è concretamente da fare e da volere, in un definito conflitto, per un preciso risultato, che garantisca e liberi la loro umanità.

L'assoluta teoreticità è dunque l'assoluta praticità della dottrina e in ciò sta il suo valore di universale coscienza critica nella cultura. Ci rimane forse da chiedere il suo valore per il filosofo. Ricordiamoci che la filosofia, come noi la pensiamo, non è sapere concluso e sistematico, per sé sufficiente: è coscienza della problematica o della vita del sapere. Chi ci ha seguito sino qui s'è accorto che non un insieme di verità è stato definito nella nostra esposizione, quanto piuttosto una serie di problemi secondo la legge di una loro integrazione. Diremo di più, che la problematica teoretica che s'è venuta tracciando, proprio per la preoccupazione del principio sistematico integrativo, ha preso un tono astratto e schematico e puramente architettonico, che è lungi dal rappresentare la sua complessa vitalità. Giacché la ricerca filosofica ha capacità di fondarsi e diffondersi più in una che in altra direzione, per la maggiore o minore ricchezza intuitiva che vi corrisponde, così che il suo organismo non è astrattamente simmetrico: qua si può giungere a un'anatomia sottile dell'esperienza, là solo alla traccia di una direttiva di analisi che giova a dar equilibrio al tutto. E varie sono le vie per cui l'interpretazione razionale si svolge: le coordinate metodiche che abbiamo tracciato volta per volta interferiscono secondo procedimenti assolutamente originali. La filosofia non è per il filosofo un sapere — se non ipoteticamente — ma una ricerca che continuamente si estende e si ap-

profondisce, universale e personale insieme, o, se volete, è un sapere di non sapere, in un mondo dove tutti credono di sapere, in senso socratico.

Il filosofo è così l'antidogmatico per eccellenza: se per altri il sapere è un dato obbiettivo che si conquista, si conserva e si sfrutta, per il filosofo il sapere è una vita, varia, infinita, estremamente feconda, che in ogni punto affiora e si sviluppa. La sua gioia sta proprio in questa vita del sapere che è ricerca continua ed è, da un lato, dialettica continua delle idee che non consenta il loro ristagno dogmatico, ma sempre più ne renda elastica e sottile la tessitura; dall'altro, rilievo dell'intuizione, labile, molteplice, variante, ricca d'infiniti toni e sfumature. La ricerca filosofica è la mediazione continua tra questi due poli: essa si eleva all'idea per illuminare e cogliere la ricchezza dell'intuizione, si sprofonda in questa, perché solo nel suo movimento traluce la purezza razionale dell'idea. La sistematica che il pensiero filosofico si costruisce, quanto è più razionalmente pura, tanto più è destinata a liberare l'esperienza dai suoi parziali irridimenti prospettici, a coglierla nell'interna legge di struttura e di movimento, a rilevarne la vita multiforme e scorrente. Ogni fissità si scioglie, il flusso del vivente corre in ogni aspetto, e l'uno all'altro intreccia. L'amore dell'idea, del puro, autonomo libero regno della ragione, dove le assurdità oscure dell'esistenza si risolvono, è così nel filosofo un solo amore con l'amore del vivente. Agli schemi, ai valori astratti si sostituisce il ritmo rapido complesso della vita, da cui sola nascono e in cui tramontano schemi e valori. E proprio in questo senso della vitalità infinita, per cui ogni singolo aspetto ha una sua propria validità come centro di nuova vita, al filosofo traluce la presenza di quella realtà che è l'assoluta giustificazione del tutto, il principio di positività della vita, il fondamento di quella fede e di quell'amore di essa che è implicito nell'atto stesso di ogni esistenza e si fa esplicito ed universale nella coscienza filosofica. Se al di là di ogni motivo noi cerchiamo e vogliamo la vita, ciò è perché essa è il fenomeno di quell'assoluto reale, che al di là di ogni esistenza e d'ogni valore tutti li fonda e li risolve. L'amore del-

l'idea e l'amore della vita sono così nel filosofo un solo amore con l'amore della realtà, che è al di là d'ogni esperienza, di ogni intuizione, d'ogni sapere, perché tutte le avvolge, limite estremo e verità del loro travaglio infinito.

Ma in questa ricerca il filosofo non è solo. Egli sa che il suo pensiero vive di tutta una tradizione: che le opposizioni tra i sistemi sono teoreticamente irrilevanti, che ciascuno rientra nella sistematica speculativa universale e ne svolge un momento, non superato, ma tale che nel ciclo della ricerca continuamente ricompare ed agisce. Egli non ha una sua verità, ma partecipa alla vita della verità e vi partecipa con quei principi e con quei metodi che sono per lui produttivi. Di più, egli non si sente estraneo a nessun campo di sapere: il pensiero filosofico v'è anzi continuamente presente, come libera coscienza razionale, che riconosce i limiti, risolve le posizioni dogmatiche, stabilisce le linee dialettiche d'integrazione. Esso veramente dà a tutto il sapere libertà, coscienza del suo diritto, della possibilità cioè di fondar su di esso una civiltà umana criticamente aperta, tecnicamente costruttiva, idealmente libera e feconda.

E come il filosofo non è estraneo ad alcun sapere, non è estraneo ad alcuna esperienza. Certo egli ha più d'ogni altro il senso del grottesco e del tragico che in ogni limitatezza, in ogni chiusa dogmaticità, si annida, ma l'ironia e la commo- zione non sono che le forme in cui tale limitatezza si scioglie e si risolvono le sue pretese, e gli aspetti dell'esperienza, gli eventi, le condizioni umane appaiono nel ciclo della vita, pervase dalla vita stessa e per ciò giustificate, non in un loro essere assoluto, ma nella problematicità della loro stessa esi- stenza, nell'urto dei valori e dei giudizi che su esse si avven- tano. Ma ciò che il filosofo non intende è che la sua filosofia, che è piuttosto la ricerca teoretica generale, diventi a sé o ad altri maestra di vita, quasi a sostituirsi a quell'insieme di massime etiche o religiose in cui una parte degli uomini trova o crede o dice di trovare la soluzione dei problemi della vita. La filosofia piuttosto rischiarà i problemi, dissolve le pre- tese soluzioni generiche, pone l'uomo di fronte alla coscienza aperta della sua vita, alla visione concreta della sua situa-

zione, alla responsabilità della sua propria azione e decisione. Gli pone insomma l'esigenza di una illuminata, concreta iniziativa. Anche in ciò la filosofia è sapienza socratica, un inquietar l'anima nella coscienza universale dei propri problemi, libera da ogni contaminazione, perché essa tragga da sé, nell'urto della realtà, l'energia e il volere. Il filosofo non vuol sostituirsi né al moralista né al profeta: la sua verità è tale che non lo trasporta nell'empireo, ma lo pone, come uomo, in questa « aiuola che ci fa tanto feroci », lo pone nella responsabilità di una decisione concreta col senso chiaro della sua effettiva relatività. La filosofia non può fare dell'uomo un saggio, nel senso di una consolante ideale saggezza, secondo il mito di una realtà metafisica; essa può farne piuttosto veramente un uomo in quanto, con piena coscienza, lo pone nella vita, a vivere, a volere, a costruire. Il filosofo si trova così — e forse è questo il suo premio più alto — uomo tra gli uomini, a fianco a coloro che non dottrineggiano, che non s'ammantano d'ideologie retoriche, che lottano non per l'ideale ma per la realtà, che non si credono ancora uomini, perché non vivono nel privilegio, ma vogliono divenir uomini. Egli ha fiducia nella vita ed è perciò con la giovinezza dell'umanità*.

1943

* [Il presente saggio è comparso la prima volta nel volume *Filosofi italiani contemporanei*. Como, C. Marzorati editore, 1943].

III

CONCETTO E SVILUPPO DELLA STORIOGRAFIA FILOSOFICA

I

La storia della filosofia, così come noi l'intendiamo, quale disciplina autonoma, non ha lontane origini. Essa sorge tra la fine del XVIII e il principio del XIX secolo, quando la critica illuministica alle forme tradizionali della civiltà e della cultura, in un primo tempo, e, in un secondo, la critica romantico-idealistica alle astratte intellettualistiche soluzioni dell'illuminismo, destarono, coll'idea dell'organico processo evolutivo della cultura, la coscienza storica, rinnovando in essa i criteri, i metodi, i concetti delle scienze dello spirito¹.

Pure il suo materiale era andato accumulandosi ed ordinandosi da secoli. Giacché sin quasi dall'origine la ricerca filosofica sembrò non poter garantire — contro l'arbitrio dell'opinione individuale o la contaminazione di motivi extra-teoretici — la propria validità, purezza, continuità speculativa, se non nel riferimento ai problemi, ai concetti, alle dottrine proposte e discusse nella filosofia antecedente, sia assumendole con valore di autorità, sia discutendole criticamente.

¹ Ancor oggi manca una storia esauriente della storiografia filosofica, di cui qui sono tracciate le linee fondamentali. Oltre ad alcuni studi particolari che verranno in seguito ricordati, vedi, come repertori bibliografici, F. A. ORTLOFF, *Handbuch der Literatur d. Philosophie*, I, *Die Literatur der Literaturgeschichte u. Geschichte d. Philosophie*, 1798; J. PETZOLD, *Bibliotheca Bibliographica*, 1866, pp. 385 sgg e J. M. BALDWIN, *Dictionary of philosophy and psychology*, 1905, III, II.

Si formò in tal modo il contenuto della tradizione filosofica, disposto certo senza prospettiva storica, secondo schemi astratti e valutazioni arbitrarie, irrigidito in formule prive spesso di riferimento alla viva esperienza, ma tale da costituire secondo un'architettura rozza ancora e — direi — ciclopica, il mondo concreto della ragione.

La filosofia greca, infatti, nel momento stesso in cui assume consistenza scientifica, liberandosi dagli elementi e dalle formule mitiche e rinunciando all'originario carattere di rivelazione, diviene anche critica e polemica¹. E il contrasto tra questo atteggiamento, in cui sembra di volta in volta negarsi la validità d'ogni dottrina, e il concetto dogmatico della verità, trova il suo sbocco nello scetticismo dei Sofisti². Ma quando con Platone ed Aristotele la filosofia, dalla coscienza della profonda problematica della vita e del sapere, trae l'esigenza di una più radicale impostazione teoretica, i cui metodi corrispondano all'ideale di una scienza che esprima l'universalità e l'autonomia assoluta del razionale, la tradizione filosofica è ripresa; su di essa, in rapporto ad essa, la ragione viene purificando ed universalizzando i propri problemi e le proprie categorie. La rassegna delle soluzioni offerte dai filosofi precedenti che Platone introduce nel Fe-

¹ Ricorda il noto accenno antieracliteo di Parmenide (Framm. 6, 1-9). Cfr. A. PATIN, *Parmenides im Kampfe gegen Eraklit*, in « Jahrb. f. Klass. Philol. », Suppl. XXV, 1899, pp. 491 sgg.; E. LOEW, *Parmenides u. Heraklit im Wechselkampfe*, in « Archiv f. Gesch. d. Philos. », XXIV, 1911, pp. 343 sgg.; H. SLONIMSKY, *Heraklit u. Parmenides* in « Philos. Arb. hrsgg. v. Cohen u. Natorp », VII, 1, 1912. All'ipotesi del Reinhardt che esclude nel frammento citato l'allusione ad Eraclito (K. REINHARDT, *Parmenides u. die Gesch. d. griech. Philosophie*, 1916, pp. 24 sgg.), v. la risposta del Kranz che ristabilisce l'interpretazione tradizionale (KRANZ, *Ueber Aufbau u. Bedeutung d. Parmenid. Gedichtes*, in « Sitzungsber. d. Berl. Akad. », 1916, pp. 1174 sgg.). Sul complesso dei problemi che vi si connettono v. ZELLER-NESTLE, *Philosophie d. Griech.*, I, I, 7^a Aufl., p. 729.

² E caratteristica a questo proposito la letteratura dei *Δισσοί λόγοι*, per cui v. H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 1922, II, 315; H. GOMPERZ, *Sophistik u. Rhetorik*, 1912, pp. 138 sgg.; M. POHLENZ, *Aus Platos Werdezeit*, 1913, pp. 72 sgg., 90 sgg.

done per rispetto al problema della causa e nel Sofista per rispetto a quello dell'unità e molteplicità dei principi, diviene, come è noto, procedimento metodico normale in Aristotele¹. Esso rappresenta la garanzia dell'effettiva universalità della posizione razionale, che, una volta raggiunta e confermata, permetta l'assunzione del largo materiale empirico; ma, d'altra parte, corrisponde alle necessità di una scuola filosofica, cui offre, con la certezza della propria dignità speculativa, il criterio per una netta definizione dei propri principi e il materiale per una polemica contro indirizzi divergenti.

E invero, con i due sistematici e dopo di essi, la filosofia, conquistata definitivamente la sua autonomia nella cultura, viene creando una propria organizzazione istituzionale: le scuole, in cui la tradizione si conserva, si trasmette, si ordina secondo i nuovi bisogni ed i nuovi interessi. A fianco all'interesse speculativo e a quello etico-pratico sorge e s'afferma con sempre maggiore intensità un interesse erudito-scolastico. La filosofia nella sua organizzazione scolastica, nei metodi che a questa si richiamano, nel complesso delle sue opere e nella loro connessione speculativa, nella sua funzione spirituale, nei suoi riflessi sociali e personali appare come una solida, complessa realtà di cultura che si offre alla considerazione della curiosità erudita.

¹ I due citati passi platonici sono in *Fedone*, 96 a, sgg., e *Sofista*, 242 b, sgg. Sul largo richiamo della filosofia precedente in Platone v. E. ZELLER, *Platos Mitteilungen über frühere u. gleichzeitige Philosophen*, in « Kleine Schriften », 1899, pp. 1 sgg.; H. DIELS, *Die Fragmente d. Vorsokratiker*, 1922, III, pp. 331 sgg. Per Aristotele v. A. EMMINGER, *Die vorsochr. Philosophen n. d. Ber. d. Aristoteles*, 1878; H. STEFFENS, *Welcher Gewinn f. d. Kenntnis d. griech. Philos. v. Thales bis Platon läßt sich aus d. Schriften d. Aristoteles schöpfen?* in « Ztschr. f. Philosophie u. philos. Kritik », LXVII, LXVIII, LXIX, 1904, 1905, 1906. In generale: J. BURNET, *Early greek Philosophy*, 1920³, pp. 419 sgg. È noto quanto gli storici più recenti rimangano diffidenti verso le testimonianze aristoteliche, dominate da un troppo ristretto criterio sistematico. Per i presocratici v. K. REINHARDT, *Parmenides u. die Gesch. d. griech. Philos.*, 1916, p. 169. Quanto a Platone occorrerebbe citare la più recente letteratura platonica.

Ma il criterio delle ricerche che ne derivano non può affatto dirsi un criterio storico. Si raccoglie, è vero, e si ordina il materiale che può servire per una storia della filosofia; ma ancora la sua interpretazione non è rischiarata dalla coscienza dell'universalità del punto di vista storico, dalla convinzione dell'essenziale storicità del cosmo filosofico come d'ogni aspetto della cultura.

È del resto questo un limite generale del pensiero greco: esso ha bensì raggiunta la coscienza dell'autonomia dell'ordine razionale e cercato di tradurre questa in un universale coerente sistema scientifico, ma poiché ha dato a tal ordine sussistenza obbiettiva, come d'una realtà assoluta, termine ultimo e criterio definitivo d'ogni sapere, fonte e garanzia d'ogni valore ideale, non ha potuto concepire l'individuale, lo storico, se non come mera accidentalità che doveva bensì esser ordinata, e classificata con criteri empirici, ma che, nella sua natura, non poteva giustificarsi se non come esemplarità, sia pur corrotta e discontinua, della validità dell'universale, o come dialettica della propria accidentalità stessa.

Ciò si può riferire anche al campo della storia della filosofia. Posto come termine del pensiero l'assoluto ordine della verità per sé stante, concepita la filosofia non come *filia temporis*, ma come *filia aeternitatis*, mancò un'idea direttiva secondo cui organizzare la sua realtà storica in quanto tale; essa rimase nella sua estrinseca frammentarietà come oggetto di ricerca dell'erudito a cui non soccorsero che schemi di classificazione fondati su criteri estrinseci o formali.

Il primo d'essi, che trae origine dall'interesse di Aristotele e della sua scuola per i tipi psicologici, è quello biografico¹. L'esempio dato da Aristosseno nei suoi *Bíoi* fu seguito da Neante di Cizico, ma poiché una concreta documentazione mancava, dominò in questi scritti l'elemento leggendario, ordinato dall'esigenza di tipicità e avvivato dall'asprezza di atteggiamenti polemici e di spunti satirici. Ripreso questo

¹ V. in gen. FR. LEO, *Die griechrömische Biographie nach ihrer liter. Form*, 1901.

genere dagli Alessandrini essi vi portarono il metodo della ricerca filologica, una più precisa determinazione cronologica, ed una più vasta e accurata informazione bibliografica. Tuttavia il materiale delle Vite dei filosofi scritte da Ermippo di Smirne, da Satiro peripatetico, da Antigono di Caristo rimase fundamentalmente quello tradizionale leggendario, né la curiosità erudita riuscì a sopraffare totalmente la passione del romanzesco e l'intento a volte esemplaristico, a volte satirico¹.

Quest'ultimo carattere, che si connette a tutta una ricca letteratura cui Aristofane offerse i primi spunti e che si giustifica come reazione di una cultura complessa raffinata e scettica verso l'astratto ideale del saggio irrigidito nelle formule scolastiche, trovò netta espressione nello Pseudo-Aristipppo: *περί παλαισ ἀπορρηγῆς*². Opere queste perdute, ma il cui tipo si riproduce e appare a noi negli scritti del periodo successivo, dove un altro motivo s'aggiunge a determinare la tradizione leggendaria e romanzesca: la convinzione dell'origine mistico-religiosa del sapere filosofico, la tendenza a giustificarlo in forma di rivelazione e a connetterlo coi culti orientali o misterici. Tali le biografie di Pitagora dovute a Porfirio ed a Giamblico, le vite anonime di Platone e di Aristotele, la vita di Plotino scritta da Porfirio, quella importante come modello letterario del cinico Demonax che va sotto il nome di Luciano, le biografie di Apollonio di Tyana e di Proclo, opere rispettivamente di Filostrato e di Marino, e per non citar troppo a lungo, *Βίοι φιλοσόφων καὶ σοφιστῶν* di Eunapio³.

¹ Il carattere di queste vite appare dai frammenti di Antigono di Caristo: R. KÖPKE, *De Antigono Carystio*, 1862, pp. 34 sgg., su cui v. U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Antigonos v. Karystos*, 1881.

² L'ideale del saggio, nella sua opposizione al mondo circostante è pure, ma in tutt'altro senso, alla base delle compilazioni che raccolgono i casi di persecuzione subita dai filosofi o i casi della loro attività pratica, specie in difesa della libertà. Cfr. in prop. le note di L. RADERMACHER in *Rhein. Mus.*, LVI, 1901, p. 214, e di K. PRAECHTER, in *Byz. Zeitschr.*, XIV, 1905, p. 493.

³ V. in gen. FR. SUSEMIHL, *Gesch. d. griech. Liter. in d. Alexandrinerzeit*, 1891-1892, I, pp. 503 sgg. e passim.

Un secondo criterio è dato dalla distinzione delle scuole e dalla successione dei maestri. Esso determina la lunga serie delle *Διαδοχαὶ φιλοσόφων* da Sozione, peripatetico, attraverso Eraclide Lembo, Antistene di Rodi, Alessandro Polystore, Giasone di Rodi, Filodemo di Gadara, Sosicrate, Nicia di Nicea, Diocle di Magnesia, sino al maggiore di tutti, Diogene Laerzio. Veramente se i *Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων* appartengono per forma a questo tipo letterario, il loro contenuto è di carattere e di origine assai vario: alle notizie biografiche s'aggiungono esposizioni di dottrine, rassegne bibliografiche, raccolte di sentenze, liste di omonimi, documenti particolari: opera ricca ma disorganica, che sotto l'astratto schema raccoglie senza poter riordinare con intima coerenza un materiale le cui fonti e il cui valore sono oggi ancora per noi argomento di discussione e di ricerca¹.

Le polemiche tra le scuole e le esigenze didattiche determinano l'altra forma di coordinamento della tradizione filosofica. Si tratta della forma doxografica, che, svolgendo il procedimento aristotelico di esporre per ogni problema le opinioni contrastanti, sembra iniziare una storia della filosofia per problemi². Alle *Φυσικῶν δόξαι* di Teofrasto segue una ricca letteratura che, attraverso le *Δόξαι* di Aetio sbocca alle *Ἐκλογαὶ* di Giovanni Stobeo e ai *Placita philosophorum* del Pseudo-Plutarco, il quale ultimo fu ricchissima fonte di informazione ai doxografi successivi, dal *περὶ φιλοσόφων ἱστορίας* del Pseudo-Galeno alla *Refutatio omnium haeresium* d'Ippolito. In realtà solo apparentemente qui si tratta di una

¹ V. i frammenti in C. MÜLLER, *Fragmenta historic, graec.*, 1848. Della *Σύνταξις τῶν φιλοσόφων* di Filodemo, v. le parti riguardanti gli accademici e gli stoici in *Acad. Philosoph. Index Hercul.*, ed S. MEKLER, 1902; *Papiro Ercoldnese inedito* pubbl. da D. COMPARETTI, 1875. Per altre scuole cfr. W. CRÖNERT, *Kolotes u. Menedemos*, 1906, pp. 127 sgg. Di Diogene Laerzio manca ancora una edizione critica completa. Per i problemi relativi alle fonti e alla struttura dell'opera, tra la ricca letteratura, v. U. v. WILLAMOWITZ, *Antigonos v. Karystos*, 1881, pp. 320 sgg.; FR. LEO, *Die griech-römische Biographie*, 1901, p. 37 e F. SCHWARTZ, art. *Diogenes Laërtius*, in « Pauly-Wissowa Real-Enzyklopädie ».

² Come esempio classico per Aristotele: *Metaph.*, I, 3-10.

storia di problemi. Le dottrine sono introdotte non secondo il loro sviluppo storico, ma secondo uno schema critico-didattico, fondato su una definizione statica ed astratta del problema. Il medesimo schematismo dottrinale e il medesimo carattere didattico dominano altri scritti in cui le teorie filosofiche sono esposte sistematicamente per scuola e reciprocamente raffrontate. Accenno a tutta la letteratura dei *περί τῶν φιλοσόφων αἰρέσεων* di Eratostene, di Ippobato, di Clitomaco l'accademico, di Panezio, di Apollodoro stoico, di Teodoro, sino all'*Ἐπιτομή* di Areio Didimo d'Alessandria¹.

Il numero, la varietà, la stessa struttura dottrinale di queste sillogi erudite mostra del resto l'importanza che il richiamo alla tradizione e il suo esame critico ha per lo sviluppo della filosofia antica nei suoi ultimi periodi, in cui, esaurite, per così dire, le possibilità di nuovi sviluppi dalle posizioni fondamentali del pensiero classico e sovrapponendosi all'interesse teoretico esigenze etiche e religiose, la tendenza eclettica e lo sforzo sincretistico si fecero sempre più vivi. Le opere filosofiche di Cicerone, di Plutarco, di Galeno, di Sesto Empirico, per non citare che i più caratteristici, sono tutte intessute sugli elementi offerti dalla tradizione e variamente elaborati. L'insegnamento di Plotino si svolge nel commento e nella critica delle teorie filosofiche precedenti, quasi a giustificare la sua posizione di ultimo erede del pensiero antico e difensore dell'antica cultura².

A scopo polemico, il materiale doxografico trapassa negli scritti cristiani, si ordina secondo il nuovo intento apologetico nell'*Adversus haereses* di Ireneo e nella *Refutatio om-*

¹ V. notizie e frammenti in H. DIELS, *Doxographi Graeci*, 1879, i cui *Prolegomena* (p. 1-263) offrono il disegno generale dello sviluppo del materiale doxografico. V. anche P. WENDLAND, *Eine doxographische Quelle*, in « Sitzungsber. d. Berl. Akad. », 1897, pp. 1074-1079; R. v. SCALA, *Doxographische u. stoische Reste bei A. Marcellinus*, in « Festg. z. E. M. Büdingers », 1898; G. PASQUALI, *Doxographica aus Basilisschen*, Nachr. d. Ges. d. Wiss. z. Gött; phil-hist. Kl. 1910, pp. 194 sgg.

² Per Cicerone v. F. GEDICKE, *Ciceronis historia philosophiae antiquae ex omnibus illius scriptis collecta*, 1814³. Sul metodo d'insegnamento di Plotino, v. PORFIRIO, *Vita Plotini*, 14 sgg.

nium haeresium di Ippolito, viene discusso, elaborato, sfruttato largamente nelle opere dei Padri. Le dottrine degli antichi si ordinano, semplificandosi all'estremo in funzione del problema teologico, si discernono secondo il criterio dell'ortodossia, si giustificano nel concetto di una *theologia naturalis*. Nasce da ciò una caratteristica prospettiva della filosofia antica, che permette di disegnare, attraverso le *vanae opiniones philosophorum*, la linea d'una saggezza naturale, in cui la ragione, non interamente corrotta, fa prova della sua natura divina. Il primo e più tipico esempio di tale indirizzo ci è offerto da Agostino nel *De civitate Dei*; ma esso rimane come fondamentale per la valutazione e l'ordinamento di quanto della tradizione filosofica è stato trasmesso alla cultura medievale e alla riflessione scolastica¹. L'atteggiamento radicalmente dogmatico del razionalismo scolastico è d'altra parte necessariamente indifferente allo sviluppo storico delle dottrine filosofiche; anzi, può dirsi che neppure lo concepisce, giacché nella filosofia antica esso non vede che il conservarsi, attraverso un infinito insorgere d'errori, di un patrimonio di sapienza naturale, mentre l'incrocio delle stesse dottrine scolastiche gli appare come una semplice disputa intorno al centro immoto della verità. Di qui l'indifferenza degli scolastici verso il problema dell'autenticità degli scritti, di qui l'ordinarsi della materia tradizionale nelle *Sententiae auctorum*². Solo quando nel XIII secolo le scoperte e le traduzioni arricchirono tale materiale e lo presentarono nella sua struttura sistematica, nella varietà dei suoi indirizzi e dei suoi problemi e l'interesse speculativo s'approfondì e si estese, si sentì il bisogno di uno schema storico che servisse di riferimento e di controllo alle citazioni. Il più notevole è certo quello con cui s'inizia la *Summa* attribuita a Roberto Greathead, opera certo della scuola di Oxford il cui contenuto,

¹ AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, L. VIII. Cfr. G. ELSNER, *Augustinus's Kenntnis d. antike Philosophie*, 1921.

² Cfr. M. GRABMANN, *Die Geschichte d. scholast. Methode*, 1911, pp. 31 sgg.

abbastanza ricco, è ancora però dominato dallo schema agostiniano¹. Le traduzioni latine di Diogene Laerzio nei secoli XII e XIII estendono l'informazione e danno alle compilazioni un maggior carattere di obbiettività didattica. Di ciò è un tipico esempio il *De vitis et moribus philosophorum* di Walter Burleigh che fece a lungo testo nelle scuole².

Al Rinascimento e agli studi umanistici si deve un più libero e profondo risveglio della tradizione filosofica dell'antichità. La scoperta e la traduzione dei testi e dei commenti antichi, il rinnovarsi diretto dell'esegesi, indipendentemente da ogni presupposto accordo col sistema teologico, l'interesse per correnti filosofiche sino allora trascurate, le polemiche vivaci tra platonici ed aristotelici e tra le scuole aristoteliche, l'esigenza di trovare nella tradizione gli elementi per una visione della realtà corrispondente alle nuove forme di vita, tutto ciò concorse ad avvivare tale tradizione, traendola fuori dall'irrigidimento scolastico, permettendole di aprirsi a nuovi sviluppi sia teoretici che pratici. Ma il fatto stesso del valore, per così dire, contemporaneo che la filosofia antica assunse nel Rinascimento e il netto distacco che questi volle stabilire con le dottrine scolastiche, impedì il formarsi di un criterio generale secondo cui abbracciare ed apprezzare lo sviluppo storico del pensiero speculativo; anzi l'interesse verso tale sviluppo cadde quando, di fronte all'irrigidirsi dell'ortodossismo aristotelico, si fece strada una tendenza nettamente innovatrice. Così mancò al Rinascimento una storiografia filosofica originale, di cui pure avrebbe potuto esser primo accenno il breve scritto di F. B. Buonosegnius³. Le compilazioni, condotte sulle tracce di Diogene Laerzio, non escono dagli schemi didattici tradizionali, e l'interesse della esposizione è più retorico che speculativo.

¹ Vedi C. BAUR, *Die philos. Werke d. R. Gr.*, in « Beiträge z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalters », IX, 1912.

² GUALTERI BURLAEI, *De Vita et moribus philosophorum*, Colonia, 1472; Tübingen, 1886.

³ Vedi L. STEIN, *Handschriftenfunde z. Philos. d. Renaissance*, in « Archiv f. Gesch. d. Phil. », I, 1888, pp. 534 sgg.

II

Il rinnovamento del sapere nell'età moderna ha, come è noto, il suo principio nell'affermarsi della scienza matematica della natura, in cui si conciliano, fuor di ogni estrinseca costrizione, i diritti della ragione e dell'esperienza, giacché il suo metodo consiste appunto nella continuità della loro mediazione. Razionalismo ed empirismo sono le due correnti filosofiche che se ne svolgono, diretti l'uno a rinnovare la sistematica speculativa in funzione della sua pura essenza razionale, l'altro a riconoscere e verificare l'essenzialità dell'elemento empirico nel sapere e nel conoscere in generale; ambedue convinti d'aprir le porte ad una nuova era del pensiero, indifferenti e ribelli all'autorità degli antichi, incuranti della tradizione, alieni dal porre e valutare il problema di una storia della filosofia.

Non meraviglia dunque che questa trovi il suo riconoscimento là dove insorge contro le troppo rapide speranze lo scetticismo speculativo. Esso consente al Bayle di apprezzare la singolarità e la varietà delle posizioni filosofiche, anzi lo spinge ad esercitare sul dato della tradizione istoriografica una critica analitica diretta a porre in luce sotto le valutazioni e interpretazioni arbitrarie il dato storico concreto nella sua individualità e irreducibilità. Così lo scetticismo del Bayle, mentre elimina ogni interpretazione d'insieme, ogni senso continuativo della storia della filosofia, anzi proprio per questo, diviene metodo di critica storica che per la prima volta spezza i canoni della tradizione dell'istoriografia filosofica¹.

¹ Vedi L. FEUERBACH, *P. Bayle nach seinen f. die Gesch. d. Phil. u. Mensch. interessantesten Momenten*, in *S. Werke*, V, pp. 6 sgg., Stuttgart, 1905; E. JEANMAIRE, *Le genèse du scepticisme érudit chez Bayle*, Liège, 1879, pp. 93 sgg.; F. PILLON, *L'idéalisme de Lanion et le scepticisme de Bayle; La critique de Bayle*, in « *Année philosophique* », VI, X, 1895-1899, passim; J. DEVOLVÉ, *Réligion, critique et philosophie positive chez P. Bayle*, Paris, 1906, pp. 223 sgg.

In tutt'altro senso l'elemento di accidentalità e di singolarità nella storia dei sistemi filosofici servì alla reazione dell'ortodossia religiosa contro gli ardimenti della nuova filosofia, cui si poteva indicare nel ritmo di nascita e di morte delle dottrine filosofiche, nelle insanabili reciproche contraddizioni l'esempio più chiaro della debolezza, della fallacia della ragione umana abbandonata a se stessa. È questo infatti il motivo dominante dell'opera di Thomas Stanley largamente tradotta ed apprezzata sul continente¹ e di quella successiva di Jacob Thomasius². E nel secolo seguente, nonostante il precisarsi delle analisi erudite, che già si nota negli *Acta philosophorum* editi da Cristiano Augusto Heumann³ e nell'*Histoire critique de la philosophie* del Deslandes⁴, in cui è presa in considerazione anche la filosofia moderna, tale punto di vista scettico-dogmatico rimane alla base dei rinnovantisi tentativi di un'interpretazione unitaria della storia della filosofia. Noi lo troviamo non solo nella *Synopsis* del Capasso⁵, ma nell'opera ben altrimenti importante per accuratezza di notizie, chiarezza di esposizione di Giovanni Giacomo Brucker⁶. Fondandosi su un dogmatismo teologico in cui si amalgamano razionalismo leibniziano ed ortodossismo protestante egli concepisce infatti la storia della filosofia come *infinita falsae philosophiae exempla*. Al medesimo cri-

¹ THOM. STANLEY, *The History of Philosophy*, London, 1655, 1701³, trad. lat. Leipzig, 1711; Venetia, 1733.

² J. THOMASII, *Schediasma historicum quo varia discutiuntur ad historiam tum philosophicam, tum ecclesiasticam pertinentia*, Leipzig, 1665 (*Origines historiae philosophicae et ecclesiasticae*, Halle, 1699).

³ *Acta philosophorum*, ed. Chr. Aug. Heumann, Halis, 1715 sgg.

⁴ *Histoire critique de la Philosophie* par. Mr. D(ESLANDES), Paris, 1756.

⁵ JO. BAP. CAPASSO, *Historiae philosophiae synopsis sive De origini et progressu Philosophiae: de vitis, sectis et systematis omnium philosophorum libri IV*, Neap., 1728.

⁶ JOH. JAK. BRUCKER, *Kurze Fragen aus der philos. Historie*, 7 voll., Ulm, 1731-1736, 1737; *Historia critica philosophiae a mundi incunabilis ad nostram usque aetatem deducta*, 5 voll., Lipsia, 1742-44, 6 voll., 1766-1767², *Institutiones historiae philosophicae usui acad. juventutis adornatae*, Lipsia, 1747.

terio, in senso cattolico ortodosso, si ispira in Italia Appiano Buonafede, con la differenza tuttavia che la ristrettezza e il fanatismo della sua posizione dogmatica tolgono alle sue opere ogni scrupolo di seria informazione e di analisi, per sostituirlo con la vanità di una disinvoltura polemica¹.

Ora, nonostante il criterio dogmatico che domina tali sintesi storiche e che impedisce loro di cogliere una linea di continuità nella successione delle dottrine filosofiche, al di sotto dei rapporti accidentali ed estrinseci derivanti dalla formazione delle scuole o dalla critica dei sistemi precedenti, esse aprono veramente un'epoca nuova alla storiografia filosofica. Giacché esse superano definitivamente i canoni e i limiti della storiografia filosofica tradizionale. La storia del pensiero filosofico è infatti condotta sino ai pensatori contemporanei; anzi la filosofia moderna, per lo stesso interesse polemico, ha tutto un particolare rilievo e i suoi problemi stanno ora di fronte ai problemi della filosofia antica con un elemento di non riducibile originalità, che esige d'esser valutato e muta la stessa prospettiva del pensiero antico. D'altra parte lo studio della filosofia moderna permette di cogliere il pensiero filosofico nel suo processo di formazione, secondo il complesso sistema di interferenze teoretiche e culturali che lo determinano. Dal che deriva una più viva sensibilità per le linee di sviluppo del sapere filosofico in generale e una più acuta disamina dei motivi caratterizzanti ciascun sistema. Così il processo storico del sapere filosofico non solo si arricchisce e si precisa, ma viene quasi per necessità intrinseca disegnandosi secondo linee di continuità sempre più marcate, che il criterio generale negativo non può senz'altro risolvere. Appunto questo contrasto pone necessariamente il

¹ AGATOPISTO CROMAZIANO (Appiano Buonafede), *Della istoria e dell'indole d'ogni filosofia*, 7 voll., Lucca, 1766, Napoli, 1787; *Della restaurazione di ogni filosofia nei secoli XVI, XVII e XVIII*, Napoli, 1788. Sul Capasso e sul Buonafede, come su altri storici minori italiani del sec. XVIII, v. C. MOTZO DENTICE D'ACCADIA, *Intorno alla storia della filosofia in Italia nel Settecento*, Estr. d'Annali Fac. di Fil. e Lett. d. R. Univ. di Cagliari, 1930-31, Roma, 1931.

problema del valore e del significato della storia della filosofia o, più precisamente, della storicità della filosofia.

Ma già nella seconda metà del secolo tale problema può essere risolto in un senso speculativamente positivo. Dell'illuminismo si suole ancor oggi ripetere, riecheggiando la critica romantica, ch'esso fu dominato da un intellettualismo astratto e nettamente antistorico¹. Certo, come erede del razionalismo del XVII secolo, esso vide nella ragione il principio d'equilibrio e di libertà dello spirito umano e la forza di riorganizzazione e d'indefinito progresso della civiltà. Ma non solo esso ammise, a fianco alla ragione, altre attività da essa indipendenti e spiritualmente feconde, le attività ad esempio che caratterizzano la sfera estetica²; esso introdusse nel concetto di ragione una tutta particolare tonalità accentuando il momento di universalità in confronto a quello di autonomia, concependo cioè l'ordine di ragione non come un ideale indipendente sistema di principi necessariamente connessi, ma come l'universale coerenza dei rapporti concreti del reale e caratterizzando il processo ad esso adeguato del pensiero non come una deduzione da principi puri in sé evidenti, ma come un'analisi dell'esperienza secondo le sue essenziali relazioni³. Così fu superata la distanza che il XVII secolo aveva lasciato sussistere tra l'ordine di ragione e il dato empirico; e ciò, mentre da un lato permise di pensare a un'attività pratica della ragione che avesse presa concreta sulla realtà e non s'astrasse in un puro *amor Dei intellectualis*, dall'altra indirizzò il pensiero a un contatto più vivo con l'esperienza, soddisfacendo in tal modo, senza lasciarsene sof-

¹ Contro l'unilateralità di tale giudizio v. W. DILTHEY, *Das achzehnte Jahrhundert u. die geschichtliche Welt in Ges. Schriften*, III, 1927, pp. 217 segg.; e E. CASSIRER, *Die philosophie d. Aufklärung*, 1932, pp. 363 sgg.

² Vedi partic. A. BAEUMLER, *Kants Kritik d. Urteilskraft. I. Das Irrationalitätsproblem in d. Aesthetik u. Logik des 18 Jahrh.*, Halle, 1923, pp. 5 sgg., 27 sgg., 123 sgg. ecc.

³ Vedi E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie u. Wissenschaft der neuen Zeit*, Berlin, 1922³, II, pp. 396 sgg.; *Die Philosophie d. Aufklärung*, Tübingen, 1932, pp. 5 sgg.

focare, all'intensa sete di cognizioni particolari, di curiosità rare ed erudite, di novità non ancora vagliate e classificate. Questo atteggiamento generale del pensiero illuministico, se si manifesta con particolare vivezza nelle scienze della natura, conduce anche le scienze dello spirito alla considerazione più precisa dei fatti nella loro determinatezza storica e costringe a porre il problema della loro comprensione teoretica indipendente da sistemi di valutazioni ideali¹. Se il Montesquieu, nella considerazione dei fenomeni politici, distingue l'universalità delle leggi dominanti la struttura e lo sviluppo degli organismi statali dall'accidentalità nelle loro particolari determinazioni, riconoscendo nelle prime delle vere e proprie costanti storiche e rimandando le seconde a un complesso intreccio causale², il Voltaire, nell'*Essai sur les mœurs*, allargando il suo campo di considerazione, giunge ad un'unitaria soluzione del problema storico. Egli postula non la costanza di astratti generici tipi strutturali, ma l'identità e l'universalità della natura umana, che operando in diverse condizioni d'ambiente e di vita dà origine a diversi organismi culturali e li svolge, li porta a contatto e li risolve in un processo il cui senso unitario è l'affiorare della natura umana stessa sempre più libera e sempre più certa della propria destinazione spirituale fuor delle forme parziali in cui s'è venuta di necessità di volta in volta determinando. In questa linea di progresso che definisce il senso del divenire storico la scienza e la filosofia hanno naturalmente una funzione

¹ Per le scienze della natura v. D. MORNET, *Les sciences de la Nature en France au XVIII^e siècle*, Paris, 1911, pp. 76 sgg.; P. BRUNET, *Les Physiciens Hollandais et la Méthode expérimentale en France au XVIII^e siècle*, Paris, 1926; P. PERRIER, *Philosophie zoologique avant Darwin*, Paris, 1912, pp. 276 sgg. e J. FABRE, *Les pères de la Révolution*, Paris, 1910, pp. 136 sgg. Per le scienze dello spirito oltre agli scritti sopracitati del Dilthey e del Cassirer, v. L. HUBERT, *Les sciences sociales dans l'Encyclopédie*, Paris, 1923; H. SÉE, *L'évolution de la pensée politique en France au XVIII^e siècle*, Paris, 1925, pp. 47 sgg.; K. J. GRAU, *Die Entwicklung d. Bewusstseinsbegriffes in 17 u. 18 Jahrh.*, Halle, 1916; M. DESOIR, *Geschichte d. neueren deutschen Psychologie*, Berlin, 1902², pp. 35 sgg.

² V. MONTESQUIEU, *L'Esprit des lois*, L. I, ch. 1.

essenziale, giacché per esse la mente umana si libera dalla aderenza dogmatica a ideologie, a valori unilaterali o arbitrari e dai pregiudizi che da essi derivano¹. Da tale punto di vista si può perciò concepire con il d'Alembert una storia del pensiero speculativo che sia la storia stessa del farsi libera ed universale della ragione in un sistema di conoscenze sicure, attraverso l'intima dialettica degli errori, l'arbitrarietà delle opinioni e i loro reciproci conflitti². A quest'idea s'ispirano indubbiamente, nonostante l'imperfetta elaborazione del materiale, gli articoli dell'Enciclopedia scritti dal Diderot sui sistemi filosofici specie moderni e ad essa corrisponde il suo caldo elogio della filosofia leibniziana come quella in cui più completa e più pura appare l'armonia dei vari elementi speculativi, più profondo e dinamico il rapporto tra esperienza e ragione. Lo stesso concetto, tipicamente illuministico, di una storia della filosofia come storia delle conquiste della ragione anima l'opera del Tiedemann, che nell'analisi critica dei sistemi parte dall'apprezzamento della logicità della loro interna natura e dei nuovi gradi di verità raggiunti³.

Il rinnovamento dell'interesse e del problema propriamente filosofico per opera della rivoluzione kantiana esercita un profondo influsso anche sulla storiografia filosofica. Già nelle opere del Buhle al purificarsi dell'interesse teoretico corrisponde l'approfondirsi e l'estendersi della ricerca storico-erudita⁴. Ma ciò è soprattutto evidente nella storia del

¹ Cfr. spec. VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs*, in *Oeuvres*, Paris, 1825, sgg., XV, pp. 110; XVIII, p. 425. Sui principi storici di Voltaire v. G. LANSON, *Voltaire*, 1918⁶, pp. 107 sgg.

² D'ALEMBERT, *Elémentes de Philosophie*, II, III, in « *Mélanges de Littérature, d'Histoire et de Philosophie* », Amsterdam, 1758, IV, 9 sgg., 16 sgg.

³ DIETER. TIEDEMANN, *Geist d. spekulative Philosophie*, 7 voll., Marburg, 1791-1797.

⁴ JOH. GOTTL. BUHLE, *Lehrbuch d. Geschichte d. Philosophie u. einer kritischen Literatur derselben*, 8 voll., Göttingen, 1796-1804; *Geschichte d. neueren Philosophie seit der Epoche d. Wiederherstellung der Wissenschaften*, 6 voll., Göttingen, 1800-1805.

Tennemann, ispirata alla filosofia kantiana, come quella che nella sua riflessione critica ha posto in luce la sistematica fondamentale del sapere e la dialettica della ragione nel campo metafisico¹. « Lo sviluppo graduale della ragione nel suo elevarsi a scienza » è infatti per il Tennemann l'oggetto e il significato della storia della filosofia; criterio questo che, se nel suo riferimento concreto s'oscura per una troppo dogmatica fedeltà al sistema kantiano, consente il rilievo di una positiva linea di continuità nella storia della filosofia e un equilibrato giudizio delle sue sintesi parziali².

Ma già alla fine del XVIII secolo una radicale trasformazione si annunciava nella cultura. Il naturalismo rousseauiano e lo *Sturm und Drang* celebravano, di fronte alla ragione, le forze spontanee irriflesse dello spirito, come espressione dell'eterna divina fecondità della Natura³. La linea del progresso storico che l'illuminismo aveva disegnato come il graduale affiorare dell'universale comune natura umana, attraverso a un continuo razionalizzarsi della vita e della civiltà, non solo appariva insufficiente a render conto sia della realtà storica, sia dei valori concreti politici allora insorgenti, ma repugnava agli spiriti quale l'immagine di un lento inaridirsi delle sorgenti vive della cultura⁴. La nuova intuizione del mondo e della vita venne rapidamente prendendo corpo, quando la celebrazione dell'irriflessa spontaneità diede luogo alla coscienza del dinamico attuarsi dell'idea nella

¹ W. GOTTL. TENNEMANN, *Geschichte d. Philosophie*, 11 voll., Leipzig, 1798-1819.

² È notevole che il concetto stesso della critica kantiana come sistematica generale della ragione porta con sé l'esigenza di una giustificazione — nella loro stessa parzialità — dei vari sistemi filosofici. Questo atteggiamento che si riflette anche nello Jacobi e nel Bouterwek, trova la sua netta affermazione nel REINHOLD (*Verhältniss d. Theorie d. Vorstellungsvermögens z. Kritik d. reinen Vernunft* in *Beiträge z. Berichtigung bish. Missverständnisse d. Philosophen*, Jena, I, 1790, pp. 21, 32, 55) e si sviluppa più nettamente nell'idealismo dialettico hegeliano.

³ V. in proposito la chiara ed equilibrata valutazione di tale contrasto in H. A. KORFF, *Geist d. Goethezeit*, Leipzig, 1923-30, I, pp. 9 sgg., 63 sgg.

⁴ È interessante in proposito richiamare, come primo affermarsi di

realtà. Come all'idea di una natura retta da astratte leggi meccaniche si sostituiva quella di una natura sviluppantesi secondo una propria vita interiore dalle mille manifestazioni, così al concetto della storia come graduale attuarsi, nella dissoluzione delle forme di determinazione particolare, dell'universale ordine di ragione, si sostituiva il concetto della storia come di un processo organico della cultura; processo che si svolge e si feconda nella concretezza e nella varietà delle forme della vita umana, dove si determina e s'individua per acquistar nuove energie, processo che da sé svolge i valori ideali dello spirito, i quali perciò appunto hanno la loro efficacia e il loro significato solo in funzione della loro fenomenologia storica¹. Nulla v'è d'assolutamente accidentale e indifferente nella storia. Questa è la vita dell'idea; l'idea vive nella storia, e perciò in questa vita si consacra ciò che appare come irrazionalità e quasi una contaminazione dell'astratto ideale: il momento della particolarità e dell'individualità. Questa concezione della cultura che, svolgendosi nei primi decenni del XIX secolo in forme varie, sotto diversi influssi, respira nella poesia goethiana, sta a fondamento dello storicismo religioso dell'Herder, estetico dello Schlegel, giuridico del Savigny, rinnova le scienze tutte dello spirito e si esprime nella metafisica dell'idealismo, ha i suoi chiari riflessi anche nel campo della storiografia filosofica².

Già Augusto Ludovico Hulsen in una relazione all'Acca-

una reazione antirazionalista, il breve schema di una storia della filosofia tracciata dal Lessing nei suoi *Gedanken über die Herrnhüter* (LESSING, *Werke*, hrsgg. v. Petersen u. Olshausen, Leipzig, 1928 sgg., XX, pp. 98 sgg.). Fissato in Socrate l'ideale del saggio, il Lessing disegna il successivo dissolversi di tale saggezza nelle fantasie metafisiche di Platone e nel logicismo di Aristotele. La filosofia moderna, dopo Descartes, specie per opera di Newton e Leibniz, è dominata da un puro interesse teoretico, che si manifesta nel dominio delle matematiche: *So stillen sie den Kopf und das Herz bleibt leer*.

¹ Per questo passaggio, concepito come il graduale trapasso dallo *Sturm u. Drang* al classicismo v. H. A. KORFF, *Geist d. Goethezeit*, Leipzig, 1923-30, II, pp. 11 sgg.; 40 sgg.; 134 sgg.

² Vedi R. STADELMANN, *Der historische Sinn bei Herder*, Halle, 1928, pp. 120 sgg.; F. LEDERBOGEN, *Fr. Schlegels Geschichtsphilosophie*,

demia berlinese delle scienze, affermando che la storia della filosofia « è la precisa esposizione del generale processo della ragione filosofica sino al grado della filosofia come scienza », aggiungeva che « la ragione, come tale, non può procedere altrimenti che rifacendosi al proprio passato e ricercandosi in esso. Solo in tal modo essa può raggiungere il suo specifico punto di vista » e la sua libertà. Ma poiché per lo spirito romantico la ragione, come facoltà superiore all'astratto schematico intelletto, non è pensiero discorsivo analizzante, ma intuizione sintetica, il suo processo storico non può venir inteso che come un integrarsi di visioni intuitive geniali, verso una prospettiva sempre più unitaria e universale. E queste visioni non sono un mero sapere obbiettivo, ma un fiorire della vita nella coscienza di se stessa e perciò strettamente connesse alle esperienze personali e culturali. Questi motivi che già si annunciano nel programma storico disegnato dall'Hamann e negli spunti storici dell'Herder, trovano il loro sviluppo nei frammenti del Novalis, nelle Lezioni di Federico Schlegel e più sistematicamente, nelle storie dello Steck e dell'Ast¹.

Fu detto, e non senza ragione, che al pensiero romantico si deve la scoperta della storia della filosofia come storia. L'illuminismo l'aveva concepita come la graduale educazione, attraverso parziali e successive conquiste, della ragione alla propria astratta libertà. Tale concetto gli offriva un criterio preciso bensì per il giudizio, ma povero e schematico per il rilievo della continuità storica. Per il romanticismo invece

Leipzig, 1908; L. LANDSBERG, *Geschichte d. deutschen Rechtswissenschaft*, III, II, pp. 247 sgg.; E. ROTHACKER, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1920, pp. 37 sgg. Sull'influenza delle correnti generali di cultura sulla filosofia idealistica v. A. BANFI, *Intorno al problema di una storia dell'idealismo*, in « La Cultura », X, 1931, pp. 295 sgg., ove è data la bibliografia essenziale.

¹ Sulla storiografia filosofica del romanticismo v. in gen. H. HESS, *Das romantische Bild d. Philosophiegeschichte* in « Kant Studien », XXXI, 1926, pp. 251 sgg. Le due opere sistematiche di questo indirizzo sono: G. A. F. AST, *Grundriss einer Geschichte d. Philosophie*, Landshut, 1807 e G. STECK, *Die Geschichte d. Philosophie*, I, Riga, 1805.

la storia della filosofia riflette lo sviluppo organico della vita spirituale verso l'affermazione e la coscienza della propria libertà, attraverso visioni parziali del reale, che vanno via via integrandosi e purificandosi. In tale concetto certamente è colta la connessione della storia della filosofia col processo generale della cultura, è posto in luce un suo radicale momento di continuità, è giustificato ciò che in essa vi è di apparentemente irrazionale: le sintesi individuali e il loro contrasto¹. Ma l'incertezza del criterio speculativo dominante si riflette sulla linea di sviluppo della storia romantica della filosofia, sulle interpretazioni particolari, squilibra i valori, sfalsa le ombre e le luci, confonde ed assorbe le linee dello sviluppo teoretico in quelle vaghe e arbitrarie di un ideale processo dello spirito. Su tale sfondo sorge e deve essere interpretata la storia hegeliana della filosofia.

La visione romantica — se con qualche abuso si può qui adoperare questo termine in un significato che abbraccia il movimento di cultura che va dallo *Sturm und Drang* attraverso il neoclassicismo al romanticismo propriamente detto — è alla base del pensiero hegeliano, come facilmente risulta dagli scritti giovanili². La realtà è una Vita che da sé si espande e dalla dispersione e dai contrasti ritorna in sé più profondamente per un atto inestinguibile d'amore³. Partecipare a quest'atto in un'intuizione estetico-religiosa e realizzarne il senso nell'esistenza concreta è il più alto compito dell'uomo, di fronte a cui il mero sapere è semplice astratto presentimento⁴. Ma di mano in mano che in questa atmosfera romantica si precisa per Hegel l'esigenza teoretica, i concetti irrazionalistici della Vita e dell'Amore impalidiscono; il processo della realtà che da sé erompe per ritor-

¹ V. spec. C. H. WINDISCHMANN, *Die Philosophie im Fortgange d. Weltgeschichte*, 4 voll., Bonn, 1827-34, arrestatasi alla filosofia orientale.

² Per tutto questo periodo e gli infussi che lo caratterizzano v. TH. HAERING, *Hegel, sein Wollen u. sein Werk*, Leipzig, I, 1929.

³ H. NOHL, *Hegels theolog. Jugendschriften*, Tübingen, 1907, pp. 307, 379, 389 sgg.

⁴ H. NOHL, *Hegels theolog. Jugendschriften*, Tübingen, 1907, pp. 347-348.

nare in sé diviene processo di autocoscienza¹. La Vita assoluta appare ora assoluta Autocoscienza e i suoi aspetti di irrazionalità non sono che i momenti separatamente considerati dell'eterna vivente Ragione. Essa si realizza in ciascuno d'essi, ma insieme ne risolve la posizione parziale trapassando agli altri in un eterno movimento dialettico, il cui senso unitario e positivo è appunto la coscienza piena e traboccante di realtà del suo divino essere assoluto. Il regno dello Spirito, che è l'attualità nel mondo di tale coscienza, ha perciò nel sapere assoluto, nella filosofia, il suo più alto grado, la consacrazione del suo processo. Ma perciò appunto la filosofia non è intuizione immediata di un'assoluta unità; è piuttosto pensiero che percorre tutte le forme della realtà secondo la legge della loro intima connessione dialettica, per riconoscere in tale suo universale sapere il senso, il pleroma spirituale della loro vita².

In questa concezione in cui il razionalismo, rinunciando agli schemi dell'astratta logica dell'identità, tende nella dialettica a riconoscere il ritmo universale di mediazione interiore della realtà, che fonda e risolve insieme ogni sua determinazione particolare, trova anche la storia la sua piena giustificazione³. Essa non è più qui l'espressione dell'accidentalità dell'essere empirico dell'umana cultura di fronte alla astratta idealità di eterni valori; è il processo dialettico attraverso le cui superate contraddizioni lo spirito si universalizza, si eleva all'idea e realizzandola in sé come sua propria essenza s'afferma e si riconosce assolutamente libero⁴.

¹ Per questo punto di transizione v. TH. HAERING, *Hegel, sein Wollen u. sein Werk*, Leipzig, I, 1929, pp. 762 sgg.; TH. STEINBÜCHEL, *Das Grundproblem d. hegelschen Philosophie*, Bonn, 1933, pp. 346 sgg., 367 sgg.

² Vedi R. KRONER, *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, 1924, II, pp. 267 sgg.

³ Sul senso generale della dialettica e sulle sue specificazioni, v. le acute osservazioni di N. HARTMANN, *Die Philosophie d. deutschen Idealismus*, II, *Hegel*, Berlin, 1929 pp. 155 sgg.

⁴ V. G. LASSON, *Hegel als Geschichtsphilosoph*, Leipzig, 1920, pp. 36 sgg.; K. LEESE, *Die Geschichtsphil. Hegels*, Berlin, 1922, pp. 16 sgg.

Da ciò derivano alcune conseguenze fondamentali per rispetto alla storia della filosofia. La filosofia, come forma suprema dell'autocoscienza spirituale, è, in ogni grado di cultura, il momento della sua universalità, l'espressione del suo essenziale significato. Essa è — così come si presenta nei vari sistemi — il riflesso nel mondo dell'idea di una tipica essenziale posizione dello spirito, che ha in quella la sua verità. Ma appunto perciò ogni sistema rappresenta un momento essenziale dell'autocoscienza spirituale assoluta, cioè dell'assoluto sapere, il cui sistema corrisponde appunto alla compiuta totale esperienza spirituale. Così, mentre è riconosciuto l'intrinseco rapporto delle concrete situazioni di cultura col pensiero filosofico, si sfugge al pericolo che questo, perduto un proprio criterio di sviluppo, debba essere privato del proprio effettivo senso ideale e considerato come un epifenomeno secondario del processo storico dominato da leggi estrinseche. Giacché la linea di continuità storica del pensiero filosofico, mentre nei suoi gradi corrisponde alla struttura della sistematica filosofica stessa, corrisponde e riflette nell'ordine dell'idea la linea di continuità del processo della cultura in generale¹. E per di più, come la verità delle singole posizioni filosofiche e del loro reciproco passaggio non può intendersi se non in funzione del sistema dell'assoluto sapere, così questo è tale solo in quanto in sé inverte e risolve quelle posizioni.

Sembra dunque che il pensiero hegeliano — a parte il giudizio sulle analisi particolari — offra una soluzione di massima coerente al problema della storia della filosofia, riuscendo a definire una sua legge unitaria di sviluppo, in cui si giustifica tanto la sua continuità teoretica quanto il suo rapporto con la storia della cultura in generale, tanto il suo determinarsi su sistemi, quanto il suo risolversi in ritmo dialettico. La difficoltà o meglio l'incongruenza è forse una sola: che cioè la corrispondenza tra il processo del divenire storico e il processo logico dell'idea sembra interrompersi proprio là dove l'idea raggiunge nel

¹ Cfr. HEGEL, *S. Werke*, Stuttgart, 1927 sgg.², XIII, pp. 46 sgg.

sistema hegeliano la piena coscienza di sé: alla comprensione storico-dialettica qui si sostituisce l'assoluta intransigenza di un sistema chiuso che sembra non ammettere ulteriori sviluppi e divien perciò criterio dogmatico di tutto il processo storico violentandone il significato. Ma questa difficoltà, che pur tocca un problema essenziale del pensiero hegeliano e il motivo centrale dell'arbitrio di molte sue valutazioni storiche, non può oscurare l'effettiva ricchezza e fecondità della storia hegeliana della filosofia. Giacché lo schema dialettico, se spesso chiude in forme rigide il processo storico, permette tuttavia all'analisi culturale e speculativa di penetrar addentro ai più disparati sistemi di pensiero, coglierne la struttura, apprezzarne il significato, senza doverli ricondurre a un troppo rigido criterio dogmatico. In altre parole anche qui il metodo dialettico, pur nella sua forma ancora schematica, consente alla riflessione e alla ricerca una tale elasticità, una tale possibilità di variare di prospettiva, che la grossolana linea tradizionale della storia della filosofia si piega in mille direzioni, si concentra e disperde da mille gangli vitali e quanto più ricco e complesso si fa il disegno tanto più vivo ed unitario sembra risaltare l'organismo.

Ma la storicità che il sistema speculativo ha evocato in sé, sembra affermarsi così ribelle ed indipendente da minacciare di dissolvere il sistema stesso¹. Già nella scuola hegeliana l'indipendenza dell'esposizione storica dagli schemi sistemati si rende sempre più evidente e si può seguire nelle storie del Mussmann, del Marbach, dell'Hanusch². Il mag-

¹ R. HAYM, *Hegel u. seine Zeit*, Berlin, 1857, p. 234. Una critica generale e particolare della storia della filosofia hegeliana v. in A. L. KYM, *Hegels Dialektik in ihrer Anwendung auf die Gesch. d. Philos.*, München, 1894. Cfr. anche: ZELLER, *Kleine Schriften*, I, 52 sgg. Una difesa tardiva del metodo hegeliano, come esponente di un'esigenza non didattico-pedagogica, ma speculativa è in G. BIEDERMANN, *Pragmatische u. begriffswissenschaftliche Geschichtschreibung d. Philosophie*, Prag, 1870.

² JOH. G. MUSSMANN, *Grundriss d. allgem. Gesch. d. christl. Philosophie*, Halle, 1830; G. O. MARBACH, *Lehrbuch d. Gesch. d. Philosophie*, Leipzig, 1830-41; J. J. HANUSCH, *Geschichte d. Philosophie v. ihren*

giore degli storici della scuola, Joh. Ed. Erdmann, abbandonato lo schema dialettico e il postulato della sovrapposizione del processo storico al processo logico, penetra nel concreto svolgimento del pensiero filosofico, cercando di porre in luce le complesse effettive connessioni culturali e speculative dei sistemi¹. Ma il fenomeno s'estende su più vasta scala. Non v'è, si può dire, alcuno dei grandi pensatori dei primi decenni del XIX secolo che non abbia sentito la necessità di garantire la validità del proprio pensiero di fronte allo sviluppo storico della filosofia, esigenza questa che è il residuo della concezione romantica della cultura e della storia: ad essa non si sottraggono né lo Schelling², né il Fries³, né il Krause⁴, né lo Schleiermacher⁵; e il teismo speculativo ha nell'Ulrici il suo storico⁶. Ma negli epigoni l'interesse storico si libera dalla preoccupazione sistematica; questa giova tutt'al più a porre in luce aspetti e direzioni speculative prima trascurate. È questo il caso di tre dei maggiori

Uranfängen bis zur Schliessung d. Philosophenschulen durch Justinian, Olmütz, 1850.

¹ JOH. ED. ERDMANN, *Grundriss d. Gesch. d. Philosophie*, Göttingen, 1830; *Versuch einer wissenschaftliche Darstellung d. Gesch. d. neueren Philosophie*, Göttingen, 1834-53.

² Già fin dal periodo di Jena lo Schelling tenta un orientamento storico del suo pensiero nell'*Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur* (SCHELLING, *S. Werke*, Stuttgart, 1856 sgg., I Abt., I, pp. 261 sgg.). La medesima esigenza si fa viva di nuovo negli ultimi anni e dà origine alle lezioni tenute a Monaco: *Zur Geschichte d. neueren Philosophie* (SCHELLING, *S. Werke*, Stuttgart, 1856 sgg., I Abt., X, 1 sgg.).

³ J. FR. FRIES, *Geschichte d. Philosophie, dargest. nach d. Fortschritten ihrer wiss. Entwicklung*, 2 voll., Halle, 1837-40.

⁴ K. KRAUSE, *Grundriss d. Gesch. d. Philosophie*, Leipzig, 1887; *Zur Gesch. d. neueren philosoph. Systeme*, Leipzig, 1889.

⁵ FR. E. D. SCHLEIERMACHER, *Geschichte d. Philosophie*, in *S. Werke*, Berlin, 1835 sgg., III Abt., IV, pp. 1 sgg.

⁶ H. ULRICI, *Geschichte u. Kritik d. Prinzipien d. neueren Philosophie*, Leipzig, 1845. Cfr. per la funzione essenziale introduttiva assunta dalla storia della filosofia nel sistema speculativo il saggio di A. PEU, *Die Geschichte d. Philos. als Einleitungswissenschaft*, Göttingen, 1863.

storici di questo periodo che escono dalla scuola dello Schleiermacher, il Brandis, il Ritter ed il Braniss¹.

Così affiora sempre più ricco il materiale storico e nella diversità di prospettive appaiono sempre nuove connessioni culturali e teoretiche. Viene in tal modo preparandosi la liberazione della storiografia filosofica dalla dipendenza e dalla preoccupazione di un punto di vista sistematico. È questo del resto un fatto generale della seconda metà del secolo scorso: il problema storico, che doveva il riconoscimento della sua validità ed universalità teoretica all'idealismo romantico, si scioglie da questo, determina una propria sfera obbiettiva in cui definisce la sua struttura e i suoi metodi particolari². All'influsso di questo indirizzo storico positivo s'aggiunge, nel caso della storia della filosofia, una minor resistenza sistematica della filosofia stessa. Si è nel periodo in cui sembra che, di fronte al prevalere delle scienze sperimentali, l'energia creativa dei sistemi filosofici si sia andata spegnendo e che più non resti se non raccogliere per l'erudizione, per l'esperienza dello spirito umano e per ciò che di universale sapienza vi si possa rintracciare, i risultati della grande opera. Anzi, è proprio in questo studio storico, che si mantiene e si rinnova, ciò che nella cultura è rimasto d'interesse speculativo. E non è senza importanza che le grandi sintesi storiche di questo periodo, quelle dello Zeller³ come quelle del Fi-

¹ A. BRANDIS, *Handbuch d. griechisch-römischen Philosophie*, Berlin, 1835 sgg.; *Geschichte d. Entwickl. d. griechischen Philosophie u. ihr. Nachwirk. im römischen Reich*, Berlin, 1864; H. RITTER, *Geschichte d. Philosophie*, 12 voll., Hamburg, 1829 sgg.; *Uebersicht über die Gesch. d. neuesten deutschen Philosophie seit Kant*, Braunschweig, 1853; J. BRANISS, *Geschichte d. Philosophie seit Kant*, Breslau, 1842. Come espressione della funzione propedeutica della storia della filosofia v. H. RITTER, *Ueber d. Bildung d. Philosophen durch d. Gesch. d. Philosophie*, Berlin, 1817.

² E. ROTHACKER, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Tübingen, 1920, pp. 130 sgg.; E. TROELTSCH, *Die Dynamik d. Geschichte nach d. Geschichtsphilosophie d. Positivismus*, Berlin, 1919, pp. 6 sgg.

³ ED. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen. Eine Untersuchung über Charakter, Gang u. Hauptmomente ihrer Entwicklung*, Tübingen, 1844 sgg.; Tübingen-Leipzig, 1859² sgg. (completamente riveduta col titolo:

scher¹, del Prantl², del Lange³, siano sorte negli ambienti dove si preparava la rinascita del criticismo kantiano, che nella sua sistematica generale del sapere sembrava poter

Die Philosophie d. Griechen in ihrer geschichtl. Entwicklung dargestellt). Lo Zeller rappresenta, dal punto di vista teoretico, in modo caratteristico l'evoluzione del tempo suo. Uscito dalla scuola hegeliana, risentì l'influsso della tendenza empiristica nelle scienze della natura e in quelle dello spirito. Formulò allora il piano di una metafisica cui doveva offrire la base una vasta ricerca empirica, controllata da una teoria critica del conoscere, fondata sui principi della filosofia kantiana. Nella sua grande opera storica i tre motivi teoretici fondamentali si equilibrano: l'idealismo hegeliano offre le linee generali della problematica teoretica, in cui s'inquadri la storia della filosofia antica, in modo da poter essere compresa nella sua tipica struttura e nel suo rapporto con la filosofia successiva. E qui da ricordare l'importanza che lo studio della filosofia antica ebbe nella definitiva sistemazione del pensiero hegeliano. (Cfr. ad es. W. PURPUS, *Zur Dialektik d. Bewusstseins nach Hegel*, Berlin, 1908). Non è quindi da meravigliarsi che gli schemi di questo si adattino a quella in modo particolare. Ma lo Zeller, se tenne presente la problematica speculativa hegeliana in generale, non sottostette alle interpretazioni particolari, secondo lo schema dialettico e il piano teleologico della storia della filosofia hegeliana. Qui intervenne, da un lato, l'atteggiamento critico-ipotetico derivato dalla filosofia kantiana, dall'altro l'accurata ricerca storico-filologica che l'empirismo storico gli ispirava. I limiti della storia zelleriana sono dati, da un lato, dalla mancanza del materiale posto in luce o preso in esame nei decenni successivi, dall'altro dall'insufficienza della problematica teoretica offertagli dall'idealismo, per gli elementi metafisico-dogmatici ancora impliciti in essa, per l'incomprensione del rapporto tra scienze particolari e filosofia e per l'inavvertenza della complessità delle relazioni che legano il pensiero filosofico alle varie forme della vita culturale. Per il metodo della storia della filosofia in generale, secondo lo Zeller, v. ED. ZELLER, *Wie soll man Geschichte d. Philosophie schreiben?* in *Kleine Schriften*, I, pp. 86 sgg.; *Die Geschichte d. Philosophie, ihre Ziele u. Wege* in *Kleine Schriften*, I, pp. 410 sgg.; cfr. H. DIELS, *Gedächtnisrede auf Zeller* in ZELLER, *Kleine Schriften*, III, pp. 306 sgg.; A. CHIAPPELLI, *La fine di un grande filosofo: E. Zeller*, in «Nuova Antologia», 1908.

¹ K. FISCHER, *Geschichte d. neueren Philosophie*, Stuttgart, Mannheim, Heidelberg, 1854 sgg. Vedi W. WINDELBAUD, *Kuno Fischer*, Heidelberg, 1908.

² K. PRANTL, *Geschichte d. Logik im Abendlande*, Leipzig, 1858 sgg.

³ FR. A. LANGE, *Geschichte d. Materialismus u. Kritik seiner Bedeutung in d. Gegenwart*, Iserlohn, 1866.

offrire un criterio non dogmatico d'interpretazione dei sistemi filosofici e del loro sviluppo.

La linea essenziale del processo speculativo che si svolge dagli ultimi decenni del XVIII secolo alla metà del secolo seguente è, come è noto, costituita dalla filosofia tedesca; fuori di Germania il superamento delle posizioni del pensiero illuministico s'annuncia in critiche e integrazioni parziali e s'afferma nettamente solo sotto l'influsso diretto della speculazione tedesca. Alla semplicità dello schema teoretico del sensismo illuministico si oppone non la scoperta di un più profondo punto di vista speculativo, ma il riconoscimento della validità di esperienze o di problemi a quello estranei e confermati dalla tradizione. L'ecclettismo è l'atteggiamento dominante di questo periodo. E ad esso si riconnette l'interesse per la storia della filosofia quale appare dalle opere dello Stewart, del Mackintosh, in Inghilterra¹ e del Cousin e della sua scuola in Francia². Coll'affermarsi poi delle nuove

¹ DUGALD STEWART, *A general view of the progress of metaphysical ethic. and. polit. phil. since the revival of letter in Europe*, London, 1821; J. MACKINTOSH, *Dissertation of the progress of ethical philosophy chiefly during the 17 and 18 centuries*, London, 1830 sgg.

² Al Cousin spetta indubbiamente il merito d'aver in Francia rinnovato ed esteso l'interesse filosofico, corrispondentemente al generale orientamento della cultura contemporanea, sotto l'influsso tedesco. Ma a una schietta sensibilità metafisico-filosofica non corrisponde una netta sistematica teoretica. Perciò l'ecclettismo che ne risulta è speculativamente povero, ma ha il merito d'aver richiamato l'attenzione su tutto il campo della storia della filosofia, con uno sforzo notevole di comprensione. Certo tuttavia la mancanza di un netto criterio impedisce di cogliere una linea di continuità teoretica, come di riconoscere i rapporti tra cultura e filosofia, oscura perciò in accezioni dogmatiche l'evoluzione dei problemi e dei concetti. Al metodo dialettico hegeliano si sostituisce il debole ed incerto principio dell'incompletezza di ogni filosofia e della coerenza fondamentale ma estrinseca di tutte, che ne annebbia l'individualità, la tensione interiore, il significato teoretico e sforza l'interpretazione con scarsa cura della precisione storico-filosofica. Al Cousin e alla sua scuola si devono ad ogni modo edizioni e traduzioni di classici della filosofia e numerose opere di storia della filosofia: V. COUSIN, *Cours de l'Hist. de la Phil. mod.*, I S., 5 voll., Paris, 1821; II S., 3 voll., Paris, 1829; pubblicato poi con larga revisione in

correnti speculative d'origine tedesca, è evidente il bisogno di garantirle e giustificarle in un ambiente da cui non sono spontaneamente uscite, con il richiamo e l'inquadramento in un generale orizzonte storico, che rimane perciò di necessità ristretto intorno al parziale punto di vista. È questo il caso del Ravaisson¹ e del Renouvier² in Francia, dei kantiani e degli hegeliani in Italia³. A questi ultimi si è offerta così l'occa-

volumi separati: *Philosophie sensualiste*, Paris, 1863⁴; *Philosophie Ecossaise*, 1863⁴; *Philosophie de Kant*, 1863⁴; *Introd. à l'Hist. de la Philos.*, Paris, 1865⁶; *Hist. génér. de la Philos. jusqu'à la fin du XVIII^e siècle*, 1867⁴. Vedi ancora V. COUSIN, *De la métaphysique d'Aristote*, Paris, 1835; *Etudes s. Pascal*, Paris, 1842. Per la sua scuola nota: J. DAMIRON, *Essay sur l'hist. de la phil. en France au XIX^e s.*, Paris, 1828; *Mémoires pour servir à l'hist. de la Phil. au XVII^e s.*, Paris, 1857 sgg.; A. FRANK, *La Kabbale*, Paris, 1875; E. SAISSET, *Le scepticisme, Aenésidème, Pascal et Kant*, Paris, 1865; I. SIMON, *Histoire de l'École d'Alexandrie*, Paris, 1844 sgg.; P. JANET, *Histoire de la phil. mor. et polit. dans l'Antiquité et dans le temps mod.*, Paris, 1858, *Etudes sur la dialectique dans Platon et dans Hegel*, Paris, 1860; FR. BOUILLIER, *Hist. crit. du Cartésianisme*, Paris, 1842; E. VACHEROT, *Hist. crit. de l'École d'Alexandrie*, Paris, 1846; CH. RÉMUSAT, *Abelard*, Paris, 1855; HAUREAU, *Hist. de la philos. scholastique*, Paris, 1872 sgg.

¹ F. RAVAISSON, *Métaphysique d'Aristote*, Paris, 1837 sgg.; *La philos. en France au XIX^e siècle*, Paris, 1868.

² CH. RENOUVIER, *Esquisse d'une classification systématique des systèmes philos.*, 2 voll., Paris, 1886; *Hist. et sotut. des probl. métaphysiques*, Paris, 1901. È interessante seguire lo sviluppo graduale dei quadri della storiografia filosofica nella scuola neo criticista, negli studi storici del Pillon e dell'Hamelin in *L'année philosophique* e nelle opere postume dell'HAMELIN, *Le système de Descartes*, Paris, 1910; *Le système d'Aristote*, Paris, 1920.

³ Cfr. spec. P. GALLUPPI, *Lettere filosofiche sulle vicende della filosofia da Descartes a Kant*, Messina, 1827; B. SPAVENTA, *La filos. ital. nelle sue relaz. con la filos. europea*, ed. Gentile, Bari, 1926² (*Prolus. e Intr. alle Lez. di filos.*, Napoli, 1862); *Rinascim. Riforma e Controrif.*, Bari, 1928 (*Saggi di crit. fil. pol. e rel.*, Napoli, 1867); *Da Socrate ad Hegel*, ed. Gentile, Bari, 1905. — F. FIORENTINO, *Il Panteismo di G. Bruno*, Napoli, 1861; P. Pomponazzi, Firenze, 1868; B. Telesio, Firenze, 1872; *Il Risorg. fil. nel Quattrocento*, Firenze, 1886; *Studi e ritr. d. Rinasc.*, Bari, 1911. A tale indirizzo si riconnette anche il Tocco, *Studi kantiani*, Roma, 1880.

sione di riprendere in esame la filosofia italiana del Rinascimento e tentare di ricostruire la linea di una tradizione filosofica italiana parallela al corso generale del pensiero europeo¹.

Per quanto queste sintesi storiche appaiano affrettate, parziali ed ingenue, esse hanno avuto il merito di assimilare elementi particolari, rimastine prima esclusi, al corpo generale della storia della filosofia quale si era venuto formando per opera dell'idealismo tedesco, così da formare una grande unitaria tradizione speculativa. Tra il 1860 e il 1890 essa è costituita sulla base delle grandi sintesi storiche sopraccennate, il cui materiale deriva da uno studio diretto dei testi e da una critica storicamente e filologicamente accurata delle fonti e la cui struttura generale risulta dalla problematica speculativa definitasi per opera della filosofia critica ed idealistica, privata però del suo nerbo sistematico e assunta come astratta forma generale del pensiero filosofico a cui commisurare e secondo cui descrivere le sue sintesi particolari. Al principio dell'ideale connessione teoretica di queste ultime o della loro aderenza al processo universale della cultura vien sostituito il rilievo dei rapporti di fatto particolari e documentabili tra situazione culturale e posizione teoretica o tra l'uno e l'altro sistema filosofico. A fianco a queste grandi opere storiche che abbracciano specialmente la filosofia greca e la filosofia moderna stanno le ricerche parziali che ad esse in generale s'ispirano e aggiungono ricchi elementi di erudizione e di esegesi. Contemporaneamente la riconsacrazione del pensiero scolastico da parte dell'ortodossismo cattolico, che eliminava in tal modo i residui del cattolicesimo romantico nel campo speculativo, spingeva a riprendere, sia pure secondo quadri dogmaticamente predisposti, lo studio della filosofia medievale.

¹ Cfr. A. BANFI, *Lineamenti della tradiz. speculativa italiana* in « Archivio di storia d. filosofia », I, 1932. pp. 97 sgg.

III

La conservazione e lo sviluppo di questa tradizione storica è l'opera speculativamente più importante di quel periodo. Nonostante l'irrigidamento subito nello sforzo di giustificarsi come oggetto d'un sapere storico positivo, essa ha valso a mantenere viva la coscienza della funzione, della natura, dei problemi del sapere filosofico contro la sua astratta riduzione da parte del positivismo, i cui tentativi di orientamento storico rimasero di necessità parziali e dogmaticamente limitati¹. Questa scarsa coscienza storica della filosofia positivista, la sua indifferenza, per non dire il suo disprezzo, verso buona parte della tradizione speculativa, coincidono con il suo dogmatismo epistemologico e con lo spirito di illuminismo ottimistico che lo anima. Garantita la libertà di sviluppo dello spirito scientifico, determinatone il metodo costante per tutti i campi del sapere, presupposto un progressivo universale sistemarsi di quest'ultimo secondo le mere categorie scientifiche, destinate ad assorbire i concetti e i problemi del pensiero filosofico, accolto il principio di un ordinato, continuativo progresso della civiltà umana in funzione del pensiero scientifico stesso, le forme e i sistemi della tradizione speculativa dovevano sembrare piuttosto che i precedenti della nuova e, per così dire, naturale posizione teoretica, le radici degli errori e delle oscurità contro cui era d'uopo ancora combattere.

Fu necessario che la problematica del pensiero scientifico, nel suo progresso stesso, s'allargasse, s'approfondisse e si differenziasse, che i suoi concetti e i suoi metodi venissero svolgendosi e fossero presi in esame critico, che, in altre parole, la scienza, la sua natura, il suo valore divenissero problema e come tali s'innestassero nel problema gnoseolo-

¹ Cfr. K. E. DÜHRING, *Kritische Geschichte d. Philosophie von ihren Anfängen bis zur Gegenwart*, Berlin, 1869; G. H. LEWES, *A biographical history of philosophy from its origin in Greece down to the present day*, London, 1845.

gico ed epistemologico generale; fu necessario ancora che all'infrangersi dello schema della sintesi teoretica s'accompagnasse il dissolversi dello schema della sintesi pratica, assunto come criterio del progresso umano, che non solo s'accentuassero i problemi politici e sociali, ma si venisse via via sempre più rilevando una crisi spirituale, attraverso contrasti, esasperazioni, svalutazioni di valori, perché si facesse sentire in generale l'esigenza di una ripresa ampia e totale della ricerca filosofica, libera da presupposti parziali e perciò fondata sull'esperienza della sua tradizione.

Sta di fatto che alla ripresa dell'interesse filosofico, affermata sullo scorcio del XIX secolo e accentuatasi e precisatasi via via negli anni seguenti, corrisponde un rinnovato fervore della storiografia filosofica. Il suo campo s'estende: alla storia della filosofia occidentale s'innesta quella della filosofia araba ed ebraica, s'aggiunge quella della filosofia cinese ed indiana. Non che precedentemente ne mancassero notizie, ma esse rimanevano di seconda mano, generiche e astratte secondo tipi preconceppi. Ora solo una prima diretta conoscenza dei testi, l'impegno alla determinazione di un'esatta cronologia, l'informazione più precisa sullo svolgimento e sulla relazione delle scuole permettono di riconoscere l'organismo complesso, differenziato, ricco di sviluppi delle due maggiori filosofie orientali e consentono il sorgere d'accenni ad una storia comparata della filosofia, i cui risultati, benché da assumere con cautela, non sono già oggi senza notevole importanza per determinare le forme e le direzioni generali del pensiero speculativo e i suoi rapporti con la vita di cultura da cui sorge¹. Nel tempo stesso, alla storia della

¹ Tralasciando la ricca letteratura particolare, basti qui un accenno alle principali recenti storie generali, anche come fonti bibliografiche: F. E. A. KRAUSE, *Iu. Tao. Fo. Die religiöse u. philosophischen Systeme Ostasiens*, München, 1924. A. FORKE, *The World Conception of the Chinese, their Astronomical, Cosmological, and Physico-Philosophical Speculations*, London, 1925. J. J. M. DE GROOT, *The Religions System of China*, Leiden, 1901. D. T. SUZUKI, *A brief History of early Chinese Philosophy*, London, 1914. G. TUCCI, *Storia della filo-*

filosofia s'affianca o meglio s'innesta e s'intreccia sempre più la storia delle scienze della natura e dello spirito. Quanto più il sapere scientifico perde di fissità dogmatica, s'allarga, si differenzia, si snoda, si fa elastico nei metodi, ipotetico nei risultati, critico nella coscienza del proprio valore, tanto più esso si concepisce nel suo sviluppo storico e si riconosce la sua viva connessione al pensiero filosofico. La storia di questo vien integrandosi nella storia del sapere in generale, secondo rapporti, contrasti, equilibri continuamente mutevoli. Ed ancora, il disegno classico della storiografia filosofica si complica: non solo allo studio più attento ciascuna delle grandi sintesi speculative rivela una struttura complessa la cui unità è più dialettica che logica, ma sempre più numerose sintesi particolari attraggono l'interesse, sempre più varie linee di sviluppo prendono rilievo; lo schema della storia del pensiero si sfrangia e per fila sempre più ricche s'innesta alla storia della cultura e della vita¹.

sofia cinese antica, Bologna, 1921. A. FORKE, *Die Gedankenwelt d. chinesischen Kulturkreises*, München, 1927; *Geschichte d. alten chinesischen Philosophie*, Hamburg, 1927. H. HACKMANN, *Chinesische Philos.*, München, 1927. E. V. ZENKER, *Gesch. d. chinesischen Philos.*, 2 voll., Reichenberg, 1927. TETSUJIRO INOUYE, *Die Japanische Philos.*, in *Die Kultur d. Gegenwart*, I, V, Berlin, 1919, pp. 100 sgg. P. DEUSSEN, *Allgem. Gesch. d. Philos.* I, 1. *Allgem-Einl. u. Philos. d. Veda bis auf die Upanishad's*; 2. *Die Philosophie d. Upanishad's*; 3. *Die nachwedische Philosophie d. Inder*, Leipzig, 1920⁴. H. OLDENBERG, *Die indische Philosophie in Kultur d. Gegenwart*, I, V, Berlin, 1913². L. SUALI, *Introduzione allo studio della filosofia indiana*, Pavia, 1913. O. STRAUSS, *Indische Philosophie*, München, 1922. MASSON-OURSSEL, *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*, Paris, 1923. A. REY, *La science orientale avant les Grecs*, Paris, 1930. M. HORTEN, *Die Philosophie d. Islam*, München, 1924; D. NEUMARK, *Geschichte d. jüdischen Philosophie d. Mittelalters*, 3 voll., Berlin, 1907 sgg.; H. REDISCH, *Philosophie d. Judentums*, München, 1929. J. GUTTMANN, *Die Philosophie des Judentums*, München, 1933. — MASSON-OURSSEL, *La philosophie comparée*, Paris, 1931²; cfr. gli interessanti risultati storici sul valore della riflessione filosofica nelle varie culture, sino alla sua essenziale definizione teoretica in Grecia, in G. MISCH, *Der Weg in die Philosophie*, Leipzig, 1926.

¹ Per quanto segue, la bibliografia particolare è da ricercare, oltre

Ma questo allargarsi degli orizzonti e specificarsi dei campi di ricerca s'accompagna a un attento riesame delle fonti della storiografia filosofica. L'edizione critica dei testi, iniziata già nel periodo precedente per opera della filologia classica, si continua con intenti più strettamente filosofici, s'estende alle opere medievali e moderne e s'accompagna alla pubblicazione di scritti inediti, di epistolari, di documenti. Anche l'esame dei testi si rinnova: si pongono con più precisione i problemi della loro cronologia, della loro composizione, delle loro fonti e dei loro reciproci rapporti; si analizza la loro struttura e dal riconoscimento della forma secondo cui in essi si è cristallizzato il pensiero, si traggono i criteri per interpretare le sue singole posizioni. Così si moltiplicano i commenti e ad essi soccorre un sempre più accurato studio della terminologia filosofica e delle sue variazioni.

A fianco, o meglio, intrecciate a queste ricerche erudite e sostenendosi a vicenda, stanno le ricerche propriamente esoteriche. Ogni sintesi sistematica viene analizzata secondo vari punti prospettici, la cui singola importanza e il cui reciproco equilibrio variano col variare della natura del sistema stesso preso a considerare. Anzitutto si studia il suo momento e le sue origini personali. Non solo si raccolgono e si completano i dati biografici, ma si rinnova la loro interpretazione cercando di cogliere l'intima legge individuale e facendo astrazione da valutazioni generiche e di maniera. Quali siano le radici fisiologiche e psicologiche elementari della personalità del filosofo, quali contenuti e principi d'organizzazione vi porti l'esperienza della vita e della cultura, attraverso quali interne tensioni si formi la possibilità e la necessità di una rifrazione teoretica di tale esperienza e di che natura questa rifrazione sia, quale purezza ed ampiezza essa abbia,

che in J. M. BALDWIN, *Dictionary of philosophy and psychology*, v. III, London, 1905, e in UEBERWEG, *Grundriss d. Gesch. d. Philosophie*, Berlin, 1923¹² sgg., in A. RUGE, *Die Philosophie d. Gegenwart*, 4 voll., Heidelberg, 1910-14 e le annate dell'«*Archiv f. Geschichte d. Philosophie*». Per la filosofia italiana dal 1901 al 1908, v. A. LEVI e B. VARRISCO, *Saggio di una bibliografia filosofica italiana*, Bologna, 1908.

sono tutti problemi che noi troviamo, se non sempre esattamente definiti nei loro limiti, pure spesso acutamente posti e risolti caso per caso. Si è cercato di scoprire un criterio per queste analisi nella determinazione del tipo della personalità filosofica, nella definizione cioè della caratteristica genialità teoretica, per cui la vita si traspone immediatamente in idea e l'idea in sé rivela pure e infinite le linee di sviluppo della vita¹. Ma s'è dovuto riconoscere che questo carattere tipico varia di caso in caso, che cioè varia nei diversi pensatori l'estensione, il significato dell'esigenza teoretica e soprattutto il suo rapporto con altre esigenze spirituali e quindi il suo valore per la vita personale del filosofo e la funzione che da questi le è attribuita nella cultura in generale. Differenze certo sottili e non facili da stabilire con precisione, ma in rapporto alle quali solo è possibile riconoscere l'influsso che l'esperienza ha avuto sulla sistemazione del pensiero e che questa ha di rimando esercitata su quella, e stabilire, ciò che è pur essenziale, la portata e il senso di tale sistemazione, la ragione della scelta dei problemi, il significato pragmatico-intuitivo attribuito ai concetti, e, in generale, ciò che si potrebbe chiamare la dimensione o la prospettiva pratico-valutativa del sistema. Alla considerazione del momento personale del pensiero filosofico, si collega quella delle singole opere in cui tale pensiero si è espresso. Vi è anzitutto da considerare il trapasso dalla trasmissione orale — e, per così dire, apostolica — della filosofia, alla sua trasmissione scritta. E vanno studiate le forme in cui tale trasmissione avviene, i generi della letteratura filosofica — trattati, dialoghi, lettere, commenti, questioni — e il particolare senso, la speciale cur-

¹ Queste ricerche si riconnettono agli studi di tipologia spirituale, come quelli di E. SPRANGER, *Lebensformen*, Halle, 1927⁵, e di caratterologia, come quelli di L. KLAGES, *Die Grundlagen d. Charakterkunde*, Leipzig, 1928⁶, C. G. JUNG, *Psychologische Typen*, Zürich, 1921⁴, E. UTITZ, *Charakterologie*, Berlin, 1925. Sullo speciale problema v. K. JASFERS, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin, 1925; R. MÜLLER-FREIENFELS, *Persönlichkeit u. Weltanschauung*, Leipzig, 1923²; A. HERZBERG, *Zur Psychologie d. Philosophie u. der Philosophen*, Leipzig, 1926.

vatura che il pensiero filosofico assume in essi. Ancor più occorre tener presente l'individualità delle singole opere in cui il pensiero di un'autore si esprime, individualità non certo paragonabile a quella di opere poetiche, ma che tuttavia è reale anche nel campo filosofico. Le singole opere non solo rappresentano tappe della formazione di un pensiero, ma anche forme diverse di una sua cristallizzazione. Il problema centrale, il modo con cui viene affrontato, il fine dell'opera, il pubblico a cui viene diretta, l'interiore atteggiamento del pensatore creano un'originale prospettiva interiore che variamente illumina i singoli momenti del pensiero stesso.

Ancora a queste ricerche sulla personalità dei filosofi nel loro rapporto al tempo e alla struttura del sistema filosofico, si connettono quelle sulle relazioni di quest'ultimo all'organismo e alle correnti della cultura¹. Si tratta cioè di stabilire quali motivi questa offra al pensiero speculativo, tenendo presente, da un lato, la particolare curvatura pragmatica che questi motivi danno al pensiero e anche l'azione ch'essi esercitano nella creazione di una sfera teoretica in quanto tale, nella sua autonomia; dall'altro, il senso tutto affatto speciale ch'essi assumono una volta elevati alla sfera teoretica. E ancora s'è dovuto tener conto, nello studiare tali reciproci rapporti, sia delle condizioni generali della cultura, se in essa cioè prevalgano forze di concentrazione sintetica o energie di isolamento o di dispersione, e se il sapere filosofico si presenti in un periodo di coordinamento sistematico, o di critica, di analisi, di frammentarietà. Così l'influsso della cultura è apparso a volte concentrativo, a volte dispersivo sul pensiero, e l'azione di questo in confronto della vita culturale, a volte indirizzato ad una sintesi conciliativa, a volte

¹ Questo indirizzo ha la sua prima definizione per opera del Dilthey, a cui si devono anche i primi notevolissimi esempi di simili ricerche. V. partic.: *Das Wesen d. Philosophie*, in W. DILTHEY, *Ges. Schriften*, Leipzig, VIII, *Philosophie d. Philosophie*, 1930; W. DILTHEY, *Die Jugendgeschichte Hegels*, in *Ges. Schr.*, Leipzig, IV, 1921; *Das Erlebnis u. die Dichtung*, Leipzig, 1905, 1919⁶, *Das Leben Schleiermachers*, Berlin, 1867, 1922². V. come tipico prodotto di un tale indirizzo: K. JOEL, *Wandlungen d. Weltanschauung*, Tübingen, 1930 sgg.

ad un'esasperazione di contrasti interiori, all'accentuazione di motivi discordanti. Per tal modo la linea semplice della storiografia filosofica s'innesta in tutti i suoi punti alle linee numerose, flessibili, varie della storia generale della cultura; la relazione tra l'una e l'altra appare assai più complessa e differenziata di quella ch'era apparsa alla storiografia romantico-idealistica, per la quale il pensiero filosofico valeva come il riflesso ideale dello spirito unitario della cultura. Al piano di determinazione culturale del pensiero filosofico sottostà quello di determinazione sociale. La struttura sociale determina anzitutto le direzioni, le forme, le sintesi, i contrasti della vita culturale, che, come vedemmo, si riflettono nella coscienza filosofica. Essa determina anche l'insorgere della posizione filosofica in quanto tale e i compromessi tra le sue esigenze teoretiche e pratiche. E nei suoi interni conflitti, negli equilibri o disequilibri di forze, attraverso i valori o i disvalori che da quelli prendono rilievo, la struttura sociale provoca, giustifica, sviluppa indirizzi e posizioni speculative. Dobbiamo anche ricordare che la vita sociale offre alla filosofia, con la definizione della sua funzione, gli aspetti della sua concretezza umana e del suo sviluppo. Il passaggio del magistero filosofico dall'insegnamento orale a quello scritto, l'insorgere delle varie forme di tal magistero, a cui già si è accennato, il costituirsi di scuole, trovano la loro ragion d'essere nella vita sociale, come in essa si definisce il « tipo del filosofo ». Per quanto riguarda le scuole è notevole il loro passaggio da società apostolica, a società didattica, a società scientifica. I tre aspetti non sono però sempre successivi, ma si intrecciano spesso e variamente influenzano lo sviluppo del pensiero filosofico, l'orizzonte, la problematica, gli interessi dei singoli filosofi. I problemi di una sociologia del pensiero filosofico — che appena è stata accennata — sono complessi e delicati, tali da porre in luce nessi fondamentali per una storia della filosofia. Particolarmente importante è la considerazione della dinamica e della dialettica sociale in rapporto allo sviluppo del pensiero filosofico, anche perché essa importa i problemi delle relazioni tra quest'ultimo e le ideologie particolari. Queste nascono dalla dinamica dei par-

ticolari gruppi sociali e dalla coscienza della loro funzione in campo economico, educativo, politico, religioso e, quanto più assumono di vigore e di responsabilità, tanto più tendono a universalizzarsi, a premere e ad inserirsi sul campo speculativo e tanto meno la filosofia può essere insensibile alla loro esigenza, all'esigenza stessa di quell'intreccio complesso di ideologie che è l'opinione pubblica. Né la sofistica, né Socrate, né Platone si comprendono pienamente senza una chiara conoscenza dei conflitti ideologici che determinano le loro dottrine, e la stessa cosa si può dire per Descartes, Spinoza e Leibniz, per Locke e Hume, per Kant ed Hegel. La crisi delle strutture, il sorgere, il tramontare, la lotta delle classi, il rinnovarsi di equilibri unitari, influiscono attraverso la coscienza culturale sul sapere speculativo, come il marxismo ha indicato, non solo coll'introduzione di nuovi contenuti, il rilievo di nuovi piani d'esperienza, la trasformazione o il rinnovamento dei valori, ma con la variazione dell'indirizzo generale e del senso del sapere speculativo della sua portata pratica, del suo orizzonte d'influenza e di diffusione.

Ma l'analisi storica dei sistemi speculativi ha un'altra sfera di ricerca: quella relativa alla loro struttura teoretica¹. Si è infatti cercato per ciascun d'essi di porre in chiaro la natura e l'intreccio dei problemi, il senso e la connessione dei concetti, l'insieme di presupposti riconosciuti o sottintesi ch'esso deriva dalla tradizione immediata o dagli studi storico-critici. E ci si è studiati di definire il motivo originale della struttura teoretica di ciascun sistema, che determina in esso il significato e il rapporto dei problemi speculativi e con ciò l'indirizzo delle loro soluzioni. Ma si è dovuto pur constatare che l'organismo teoretico dei sistemi filosofici è spesso assai meno coerente di quello che non sembri indicare la visione della vita che vi sovrasta. I motivi, le posizioni speculative che quest'ultima incentra e confonde, traggono spesso origine su piani differenti della riflessione

¹ Nota a questo proposito l'acuta disamina metodologica di FR. HEINEMANN, *Die Geschichte d. Philos. als Geschichte d. Menschen*, in « Kant Studien », XXXI, 1926, pp. 217 sgg.

ed hanno perciò una reciproca essenziale indipendenza di sviluppo. Ricostruire così le varie direzioni e i vari piani di tale struttura teoretica, riconoscere i punti d'incrocio, le forme di reciproca contaminazione, avvertire la tensione che l'originaria indipendenza di tali motivi introduce nel sistema, è opera delicata e sottile, che la storiografia filosofica va continuamente compiendo e correggendo. E non solo un attento esame ha avvertito dovunque la complessità dello scheletro teoretico d'ogni sistema, la sua irriducibilità a un semplice unitario schema logico, ma ha posto in rilievo i suoi inevitabili momenti d'interna dialetticità. In ogni sistema, cioè, il processo teoretico sottostà a una limitazione che fissa dogmaticamente, in senso parziale, problemi e concetti; ma di questa costrizione l'esigenza teoretica si rifà, risolvendo in qualche modo, attraverso intrusioni arbitrarie, contraddizioni, passaggi ingiustificati, i limiti dogmatici in cui s'era conclusa.

Quanto più quest'analisi si approfondisce e si differenzia, tanto più i sistemi filosofici ci si rivelano nella loro vivente organicità, sia in rapporto alla personalità del pensatore, all'ambiente di cultura, al fondamento sociale, alla tradizione speculativa, sia in riguardo alla loro interna tensione teoretica, alla connessione dei problemi, al significato e all'intreccio dei concetti, sia per rispetto al loro determinarsi concreto nelle singole opere, ciascuna delle quali vuol essere esaminata nella sua struttura, nella sua intenzione, nel piano speciale della sua problematica, affinché sia chiaro il suo significato, il suo rapporto con le altre, la sua funzione nella esposizione del sistema, dal che dipende la valutazione delle sue teorie e dei suoi concetti. Questa coscienza della vitalità complessa e dinamica di un sistema filosofico, che la storiografia filosofica contemporanea sostituisce alla sua concezione statica ed astratta, trova la sua espressione più caratteristica nella considerazione genetica del sistema filosofico, che permette non solo di tener conto di tutti i motivi personali e culturali della sua formazione, ma di sperimentare, si può dire concretamente, la sua interna dialettica, di cogliere il processo di definizione dei concetti nel mediarsi del momento intuitivo e del momento razionale in essi, e di valutarne per-

ciò l'effettiva portata e fecondità teoretica¹. Tale posizione permette anche di scoprire le vie di possibile sviluppo del sistema e di riconoscere dal suo interno stesso le linee del processo successivo del pensiero.

Così, quanto più chiara si rivela l'interna vitalità d'ogni sistema, tanto meno esso appare in sé chiuso e determinato, tanto più esso rimanda a un piano infinito di continuità speculativa, che supera la sua finitezza. Che la storia della filosofia non sia semplice storia cronologica dei sistemi, in sé chiusi, si rivela dunque dall'analisi stessa del sistema. Ma alla moderna storiografia ciò appare ancor più evidentemente da quando essa s'è rivolta allo studio delle linee secondarie e particolari di sviluppo del pensiero filosofico, sia di semplici abbozzi e frammenti di sistema, sia di discussioni intorno a problemi particolari, sia di dottrine non propriamente filosofiche, ma sviluppatesi in forma più o meno universale dalla riflessione nei singoli campi di cultura o dall'estensione di teorie o di esigenze metodiche nelle varie scienze. Così all'astratto disegno dello sviluppo storico quale presentava la storiografia illuministica, alla più complessa ma, nonostante la sua natura dialettica, idealmente presegnata linea di progresso propria della storiografia idealistica, il cui schema impoverito e sorretto qua e là dal rilievo di effettivi rapporti di fatto, era passato alla storiografia della seconda metà del XIX secolo, la storiografia filosofica contemporanea sostituisce il rilievo di tutto un ricco e concreto intreccio di rapporti. Sono questi rapporti dirette influenze personali da pensatore a pensatore, o eredità di scuola, sono riflessi di movimenti di cultura, attraverso ai quali i concetti più o meno sensibilmente vengono mutando il loro con-

¹ La prima più netta affermazione di tale procedere, oggi largamente diffuso, è forse nel Delbos, che ne diede i primi interessanti esempi: V. DELBOS, *Le problème morale dans la Philosophie de Spinoza*, Paris, 1893; *La philosophie pratique de Kant*, Paris, 1905. Cfr. la definizione della sua posizione di principio nell'*Introduction a Le problème morale dans la Philos. de Spinoza*, e negli articoli postumi pubbl. in «*Revue de mét. et Morale*», 1917, pp. 140 sgg.

tenuto intuitivo e la loro funzione teoretica; e nell'un caso e nell'altro è problema complesso lo stabilire la natura di questo rapporto e la sua portata. Giacché è da tener presente ch'esso può essere d'adesione o di reazione critica o aver più spesso valore d'incitamento alla riflessione; per di più, ogni particolare rapporto è, per così dire, immerso nella continuità di una tradizione speculativa che si svolge non solo attraverso l'insegnamento e la letteratura propriamente filosofica, ma s'innesta nella corrente generale della cultura, e che a volta a volta s'accetra intorno a determinati problemi e a determinate soluzioni, lasciando le altre nell'ombra. Il riconoscere questo vivente e vario ritmo della tradizione, così come sostiene i diversi motivi, è uno dei compiti più delicati che oggi avverte la storiografia filosofica. Giacché questo ritmo in parte risponde al ritmo della vita spirituale nel suo insieme, in parte ubbidisce a una sua propria legge, che guida l'infaticato processo di estensione e riorganizzazione del mondo del sapere, attraverso momenti di analisi e di sintesi, rilievo di aspetti particolari e richiamo dialettico di aspetti contrastanti¹.

IV

Data questa ricchezza di problemi che si presenta alla storiografia filosofica contemporanea, è naturale che i suoi risultati siano frammentari e ancor difficilmente amalgamabili insieme; che per il loro valore scientifico, gli studi particolari superino spesso i tentativi di ricostruzione generale, i quali, quando non hanno mero valore divulgativo o non sono l'espressione di una geniale sintesi teoretica, rivelano troppo chiaramente in paragone delle grandi sintesi del se-

¹ V. un'analisi della complessa struttura della storiografia filosofica contemporanea nel già citato FR. HEINEMANN, *Die Gesch. d. Phil. als Gesch. d. Menschen* in «Kant Studien», XXXI, 1926, pp. 238 sgg. e in H. HESS, *Epochen u. Typen d. philosophischen Historiographie* in «Kant Studien», XXVIII, 1923, pp. 340 sgg.

colo scorso, lo squilibrio nella costruzione, la semplificazione astratta dei problemi e delle linee di connessione dei sistemi. Ma, in realtà, in un campo come questo, nessuno studio, per quanto particolare, può sfuggire alla necessità di disporre i suoi problemi e le sue soluzioni secondo una generale prospettiva storica, secondo un criterio che ne determini il valore e la portata. Quale sia tale criterio, perché possa valere il più universalmente possibile, fu questione largamente dibattuta in questi ultimi anni e alle riflessioni metodologiche s'accompagnarono gli esperimenti concreti delle soluzioni proposte. Queste, a chi ben le consideri, corrispondono alle forme secondo cui negli ultimi decenni il pensiero filosofico venne riconquistando e riaffermando la coscienza della propria validità ed universalità.

Il fatto stesso che la filosofia si sciolse dal dogmatismo positivista per la riconosciuta insufficienza e rigidità delle sue categorie teoretiche di fronte alla ricchezza e varietà dell'esperienza, e soprattutto di fronte ai problemi sempre più vivi e più radicali insorgenti dalla crisi di cultura, le vietò di affermarsi in sistemi chiusi, determinati, intransigenti, le ispirò, con un prudente atteggiamento critico nella definizione dei problemi e dei concetti, una tendenza a valutare e comprendere le diverse soluzioni del problema della vita, che, quanto più profondamente posto, tanto meno parve ammettere una risposta semplice ed univoca.

Questa attitudine corrispose alla comprensione e valutazione del ricco materiale raccolto dalla storiografia: vi trovò il suo appoggio, da un lato, richiamandosi al senso della tradizione speculativa, vi giovò dall'altro eliminando criteri troppo parziali di valutazione critica. Ma a coordinare questo materiale storico mancava la sicurezza — propria dell'idealismo hegeliano — d'aver raggiunto un definitivo sistema di pensiero che, giustificando in sé tutte le posizioni parziali e quindi tutti i momenti d'esperienza, valesse come il termine estremo di un processo di cui i sistemi filosofici precedenti non fossero che le tappe, storicamente riconoscibili, ma, almeno nelle loro linee essenziali, costruibili a priori. Il pro-

blema che qui si presentava era dunque quello di riconoscere la varietà e l'originalità inconfondibile degli aspetti della tradizione filosofica, l'irriducibile divergenza delle sue direzioni, senza essere costretti a negare alla filosofia ogni valore d'universalità.

La soluzione si cercò anzitutto nell'attenuare il significato teoretico di tale universalità. La filosofia non è scienza nel significato di una conoscenza obbiettiva dell'essere: ogni conoscenza obbiettiva è per se stessa limitata, parziale ed astratta; la filosofia è piuttosto saggezza, visione della vita che s'irradia da una potente energia spirituale e conclude perciò idealmente la totalità dell'esperienza. La storia della filosofia è storia della saggezza umana: vano è cercarvi una linea di progresso unitario. Il sistema delle idee e dei problemi che costituiscono la trama di tale saggezza è, in fondo, semplice; le connessioni delle une e le soluzioni delle altre nascono dall'esperienza spirituale di una cultura e più ancora di una personalità. Esse non sono né verità oggettive assolute, né tappe di un'assoluta verità; sono posizioni secondo cui l'energia spirituale afferma la sua universalità. Ma la saggezza umana, come la sua esperienza spirituale, non ha confini, non ha leggi di sviluppo: essa ammette un'illimitata genialità di posizioni, non ammette ritorni su posizioni già sorpassate. È questa la concezione che deve costituire il criterio della storiografia filosofica secondo il Boutroux ed il Delbos. Essa ha il merito d'aver guidato all'analisi del momento personale nella costruzione dei sistemi filosofici, senza perder di vista il loro universale valore umano¹.

Ma appunto per ciò sembra qui dissolversi la coscienza della loro effettiva connessione storica, del loro rapporto con il concreto e complesso sviluppo della cultura. Tale punto di

¹ E. BOUTROUX, *De l'objet et de la méthode dans l'hist. de la philosophie* in « Bibl. du Congrès intern. de Phil. », 1900, t. IV, pp. 1 sgg.; *Rôle de l'histoire de la philosophie dans l'étude de la philosophie*, in « Comptes rendus du Congrès intern. de Phil. de Genève », 1904, pp. 52 sgg.; *L'histoire de la Philosophie* in *Études d'histoire de la philosophie*, Paris, 1905. Per il Delbos v. nota prec.

vista ha invece, come vedemmo, nel Dilthey il suo pieno riconoscimento. Anche per il Dilthey la filosofia non è assoluto sapere obbiettivo, ma saggezza. Certo il pensiero filosofico prosegue l'opera del pensiero empirico e scientifico nell'organizzazione e connessione del dato d'esperienza, ma, di massima, esso tende ad abbracciarlo nella sua totalità, ed esige perciò un principio di sintesi, un criterio di organizzazione, che non è puramente teoretico, ma risiede in un valore, in un senso unitario. Filosofia è intuizione della vita e del mondo sulla base di un atteggiamento spirituale verso di essi e quest'atteggiamento è la coscienza che la cultura raggiunge di sé nella personalità del filosofo. La storia della filosofia è così un momento della storia della cultura, è la storia della coscienza, a cui questa vien di volta in volta elevandosi, dei suoi problemi e della sua posizione spirituale. Pure l'esperienza stessa c'insegna, secondo il Dilthey, che le forme di questa autocoscienza culturale non sono determinate da un puro relativismo storico. Esse svariano intorno ad alcuni tipi fondamentali, tra loro irriducibili, che costituiscono, per così dire, le coordinate dell'umana saggezza ed indicano le linee fondamentali di struttura delle sintesi culturali.

Così un momento di superistoricità s'innesta nella storia del pensiero filosofico e fa sì che questo, pur svolgendosi nel processo della storia generale della cultura, conservi un proprio momento di universalità. Ora al Dilthey spetta il merito d'aver più d'ogni altro spinto a considerare gli intimi rapporti tra il pensiero filosofico e gli altri aspetti della cultura: il diritto, la morale, l'arte, la religione. E certamente la sua teoria dei tipi d'intuizione filosofica gli giovò ad individuare e seguire attraverso i tempi alcune linee di continuità speculativa. Ma più s'approfondiscono le ricerche e più i tipi si rivelano schemi di classificazioni astratte, ciascuno dei quali è ben lungi dal rappresentare l'essenziale significato e valore speculativo di un sistema, e che tutti insieme sono incapaci di dar ordine alla ricchezza della tradizione filosofica. D'altra parte la definizione di questi tipi apparve arbitraria agli stessi discepoli del Dilthey, e nello sforzo di darvi ordine e

coerenza si giunse a voler riconoscere, come loro fondamento, un sistema universale di problemi¹.

Del resto già il Windelband, che precedentemente aveva affermato doversi trattare la storia della filosofia come una comune disciplina storica, come un sapere cioè degli aspetti individuali dell'esperienza e delle loro connessioni, s'era pur trovato di fatto a definire il campo proprio della storiografia filosofica, a indicarne un criterio di continuità, a giustificare attraverso la varietà delle dottrine e dei sistemi l'esigenza, la pretesa di universalità che è intrinseca al pensiero filosofico; né ciò gli era parso potersi ottenere altrimenti che concependo la storia della filosofia come « storia dei problemi e dei concetti formati per la loro soluzione »². Era ritrovato così un criterio teoretico di continuità del pensiero speculativo: non in una sua verità limite, di fronte a cui i vari sistemi rappresentassero o momenti necessari o arbitrari sviamenti, ma nella sua interna problematica, che sottostando al processo storico, ne determinava le direzioni, caratterizzava la struttura delle varie sintesi filosofiche in quanto tali, giustificava in esse il contrasto tra l'esigenza di universalità e l'effettiva determinatezza. Precisando e completando questa posizione lo Stenzel poteva riconoscere le due coordinate metodiche della storia della filosofia nella storia dei problemi e nella storia dei sistemi, l'una corrispondente alla linea di

¹ W. DILTHEY, *Die Typen d. Weltanschauung in Ges. Schriften*, VIII, 1930; M. FRISCHEISEN-KÖHLER, *Z. Phänomenologie d. Metaphysik*, in « Ztschr. f. Psychol. », CXLVIII, 1912, pp. 336 sgg.; K. JASPERS, *Psychologie d. Weltanschauungen*, Berlin, 1919; H. LEISEGANG, *Denkformen*, Berlin, 1928.

² W. WINDELBAND, *Gesch. d. Philos.*, in *Die Philos. im Beginn des XX Jahrh.*, Heidelberg, 1923², pp. 543 sgg.; *Die Gesch. d. neueren Philosophie*, Leipzig, 2 voll., 1878-80, 1907; *Lehrbuch d. Gesch. d. Philosophie*, Tübingen, 1928¹²; *Die Philos. in deutschen Geistesleben d. 19 Jahrh.*, Tübingen, 1927³; *Gesch. der neueren Philosophie in Kultur d. Gegenwart*, IV, 1912²; *Gesch. d. abendländische Philos. in Altertum*, München, 1923⁴.

continuità teoretica, l'altra alla determinazione di questa in funzione delle condizioni e dell'esigenze di cultura¹.

Ma una difficoltà insuperabile qui s'oppone: ché a uno studio attento della storia della filosofia si rivela non solo il variare storico delle soluzioni, ma il variare storico dei problemi stessi. I così detti problemi eterni del pensiero, sono piuttosto falsi problemi, posizioni dialettiche nate dalla contaminazione di esigenze ateoretiche, il cui valore sta nell'insoddisfazione ch'essi introducono in ogni sapere che abbia carattere dogmatico-metafisico, che cioè riposi di principio su una tale contaminazione. I veri problemi filosofici sono in continuo movimento, varia la loro direzione, la loro portata, il loro rapporto e sembra che una determinazione generale della problematica speculativa non possa avvenire che in vista di un determinato sistema². Il tentativo della definizione di un criterio teoretico ed universale della storiografia filosofica verrebbe quindi a fallire, giacché solo da punti di vista particolari, dall'interno cioè di sistemi determinati sarebbe possibile di disegnare la struttura unitaria di una problematica filosofica, così che in fondo una storia della filosofia non sarebbe pensabile se non in funzione di una particolare prospettiva filosofica. E questo atteggiamento fu anche chiaramente assunto: si ripeté che ogni visione storica non può aver la pretesa di oggettività assoluta, ch'essa è sempre soggetta alla relatività del punto di vista e che, in particolare, nella storia della filosofia chi non ha alcun sistema soggiace senza saperlo alla coscienza empirica del suo tempo o sovrappone confondendo i criteri. E questo è certamente vero; ma bisogna tener presente che un sistema filosofico, per porre la sua problematica come criterio di una storia della filosofia, in quanto storia, e non in quanto critica frammentaria, deve poter concepire questa problematica come pro-

¹ J. STENZEL, *Zum Problem d. Philosophiegeschichte* in « Kant Studien », XXVI, 1921, pp. 416 sgg. V. anche FR. MEDICUS, *Von der Zeit u. vom Ueberzeitlichen in der Philosophie u. ihrer Geschichte*, in « Logos », VII, 1923, pp. 145 sgg.

² Vedi G. SIMMEL, *Hauptprobleme d. Philosophie*, Leipzig, 1910, p. 6.

blematica del sapere speculativo in generale, e continuamente provarla a questa stregua, deve cioè tendere a porsi non come sistema chiuso, ma come sistematica aperta, in cui non solo i precedenti storici, ma la propria storicità stessa vengano compresi e giustificati. In altre parole, e come si vedrà meglio in seguito, il rapporto tra filosofia e storia della filosofia è dialettico e non dogmatico.

Si apre qui una nuova e più profonda possibilità di soluzione del problema storiografico nel campo della filosofia: di fronte alla variazione storica dei problemi speculativi, risalire al principio essenziale ed unitario di questa problematicità o cogliere la direzione fondamentale del suo processo, come criterio di coordinazione delle sintesi filosofiche. È questa la via su cui troviamo indirizzate le ricerche storiografiche della scuola neokantiana di Marburg¹. Certo le dichiarazioni di principio con cui il Cohen e il Natorp affrontarono lo studio del pensiero platonico e kantiano, sembrarono destinate a determinare più un atteggiamento di analisi critico-esegetica che di ricerca storica; ma poiché il concetto di filosofia si definì per essi come concetto del metodo speculativo generale, la storiografia filosofica trovò in esso il criterio secondo cui considerare il processo del pensiero lungo una linea unitaria di continuità. La fecondità di questa posizione è soprattutto evidente negli studi storici del Cassirer². Il fatto ch'egli abbia riconosciuto l'evoluzione delle categorie speculative e, cercando di definire nella sua purezza l'esigenza teoretica, l'abbia seguita nel suo sviluppo, nelle sue succes-

¹ H. COHEN, *Platos Ideenlehre u. die Mathematik*, Marburg, 1879, p. 6. V. come applicazione concreta del procedimento ricostruttivo i suoi studi kantiani: *Kants Theorie d. Erfahrung*, Berlin, 1871, 1918²; *Kants Begründung d. Ethik*, Berlin, 1877, 1910²; *Kants Begründung d. Aesthetik*, Berlin, 1889. — P. NATORP, *Platos Ideenlehre*, Leipzig, 1903, 1921²; *Ueber Platos Ideenlehre*, Berlin, 1914; *Der Idealismus Pestalozzis*, Leipzig, 1919.

² E. CASSIRER, *Leibniz's System*, Marburg, 1902 (interpretazione strettamente vincolata alle posizioni dell'idealismo trascendentale); *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie u. Wissenschaft d. neueren Zeit*, 3 voll., 1920³ sgg.; *Kants Leben. u. Lehre*, Berlin, 1921⁴; *Indivi-*

sive determinazioni in rapporto con i vari aspetti dell'esperienza e della cultura, ha risolto l'elemento dogmatico ch'era ancora nei suoi antecessori e gli ha permesso di estendere e approfondire le sue ricerche, di cogliere l'individualità del dato storico e il complesso sistema delle sue interferenze, senza perder di vista il senso teoreticamente unitario del processo. Nella medesima direzione si muovono le ricerche storiche, derivate da tutt'altra corrente di pensiero, del Brunschwig. Ammesso che « le categorie costitutive del pensiero, lungi dal consentire una deduzione a priori che preceda la scienza... appaiono come il termine della riflessione scientifica »¹, il criterio essenziale storiografico diviene la ricerca dei processi secondo cui tali categorie vengono costituendosi e sviluppandosi nel senso di una sempre più vasta e più profonda risoluzione teoretica del dato dell'esperienza, secondo quindi un ritmo di concentrazione razionale e di dispersione empirica, vario d'ampiezza e di profondità.

Così lo sviluppo tutto particolare per estensione e pluralità della storiografia filosofica negli ultimi decenni sembra avere il suo pieno riconoscimento in quanto la storia della filosofia sia ricondotta nel processo generale della storia della cultura e nel complesso sistema d'interferenze che questa implica, ma nello stesso tempo sia posto in luce un caratteristico criterio della sua continuità. La definizione di questo dipende, come vedemmo, dalla coscienza riflessa che la filosofia raggiunge del suo significato e della sua validità, coscienza, che quanto più s'approfondisce, tanto più riconosce a fondo del pensiero filosofico, sotto il suo valore pragmatico, l'atto di una pura universale esigenza teoretica, ma che quanto più tende ad accogliere e giustificare in sé il corso

duum u. Kosmos in der Philosophie d. Renaissance, Leipzig, 1927; *Die platonische Renaissance in England*, Leipzig, 1932; *Die Philosophie d. Aufklärung*, Tübingen, 1932.

¹ Vedi L. BRUNSCHWIG, *L'idéalisme contemporain*, Paris, 1901, pp. 10; *Les étapes de la philosophie mathématique*, Paris, 1930³; *L'expérience humaine et la causalité physique*, Paris, 1924; *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, 2 voll., Paris, 1927.

della storia filosofica, tanto più s'allontana dall'interpretazione dogmatica del sapere speculativo, come di un sapere sistematico ed oggettivo dell'assoluta realtà in sé posta, anzi dallo stesso concetto dogmatico della verità come *adaequatio rei et intellectus*. Per definire dunque più precisamente il generale criterio storiografico è necessario di porre in luce l'idea stessa della filosofia, non però come astratto concetto derivato dall'ipostatizzazione di un ideale del conoscere dipendente dall'esperienza empirica o corrispondente a particolari esigenze spirituali, ma come la coscienza che il pensiero filosofico ha raggiunto di se stesso attraverso il suo processo, coscienza che necessariamente implica in sé l'esperienza e la valutazione della storia della filosofia, quale si mostra nella storiografia contemporanea. Ricerca questa che solo apparentemente sembra muoversi in un circolo vizioso, giacché si tratta qui appunto, come vedremo, di riconoscere il rapporto essenziale dell'idea sistematica della filosofia e del criterio storiografico, di definire perciò il principio della coscienza sistematica e il principio della coscienza storica, in modo che ne risulti la correlazione dialettica come momenti essenziali del processo del sapere speculativo, senza tuttavia che i due campi a cui essi presiedono siano arbitrariamente limitati o confusamente sovrapposti¹.

V

A chi ben consideri, ciò che caratterizza l'odierna storiografia filosofica non è solo l'estensione, l'approfondimento delle sue ricerche, la varietà di direzione delle sue analisi, ma la radicalità stessa della sua impostazione, il fatto cioè ch'essa sbocca nel principio dell'essenziale storicità del sapere filosofico. Non v'è infatti concetto, non v'è problema, non v'è struttura sistematica di cui non siamo costretti a riconoscere

¹ V. una profonda e larga discussione del problema in H. RICKERT, *Geschichte u. System d. Philosophie*, in « Archiv f. Gesch. d. Philos. », XL, 1930, pp. 7 sgg., 403 sgg.

il processo di evoluzione e di cui non possiamo porre in rilievo quindi gli elementi di determinazione storica. È questo anzi uno dei compiti più seri della ricerca speculativa odierna. La teoria razionalistica e la teoria empiristica del concetto sono per noi ugualmente astratte e insufficienti. L'ordine concettuale rappresenta, per così dire, la linea di mediazione tra ragione ed esperienza, linea che si sposta tuttavia continuamente ed irregolarmente, s'allarga e si deforma, si spezza e si riconcentra a seconda, per continuar la metafora, della pressione che su di essa esercitano le due energie ch'essa media. Perciò non v'è concetto che possa valere in un senso univocamente e genericamente definito, neppure il concetto della filosofia stessa, considerata nella sua concretezza storica. E questa esperienza che la storiografia ci offre si riflette visibilmente nel campo sistematico. Infatti l'uso di qualsiasi concetto — se vuol essere esente da ingenuità o presupposti impliciti — richiede un'analisi storica del suo contenuto e della sua funzione; l'assunzione di qualsiasi problema implica che noi ne controlliamo storicamente la posizione e il significato. Ci si potrà opporre il fiorire e il largo svilupparsi dell'intuizionismo nelle sue varie forme, dalla filosofia bergsoniana a quella fenomenologica, che tutte sembrano fondarsi su di un immediato rapporto tra l'oggetto e il soggetto del sapere, da cui siano eliminate le relazioni di tipo pragmatico. E noi siamo ben lontani dal negare l'importanza di tali indirizzi, rivolti a riportare la filosofia, fuor di schemi tradizionali invecchiati, a contatto con aspetti e sensi nuovi dell'esperienza o con la ricchezza dei suoi dati e delle sue forme. Ma la loro ingenuità storica costituisce proprio il loro limite dogmatico, così che il loro valore e il senso della loro problematica e del sistema dei concetti che li caratterizzano non possono veramente chiarirsi ed aver tutta la loro fecondità se non in quanto, come di fatto avviene, siano riintrodotti nel corso generale della storia del pensiero e interpretati in sua funzione. Il concetto stesso d'intuizione, se non debba cadere nell'arbitrarietà di presupposti psicologici o metafisici, ma debba valere come universale posizione di metodo e principio di organizzazione sistematica, deve essere conside-

rato in rapporto agli antecedenti storici e alle esigenze che da essi scaturiscono¹. D'altra parte, della medesima ingenuità storica peccano coloro che, partendo dal concetto astratto di una scienza esatta e universale, richiedono una precisa inequivocabile significazione dei termini e dei concetti filosofici, e di questa richiesta fanno il principio di una critica a tutto il filosofare. Contro di costoro valgono le analisi dei concetti « confusi » della scuola del Dupréel, il rilievo dell'alone complesso di sensi intuitivi in cui essi, propri della filosofia e delle scienze morali, si determinano. E vale soprattutto il rilievo che il sapere solo in certi casi e in certi momenti riveste il carattere di sapere esatto e definito: ma esso è essenzialmente ricerca.

Ora è da chiedere se il riconoscimento dell'intrinseca storicità del sapere filosofico e quindi dell'inevitabile determinatezza di tutte le sue posizioni, distruggendo il concetto dogmatico della verità speculativa, non ci conduca necessariamente ad un relativismo scettico o pragmatistico. Il problema che qui si pone nel nostro campo particolare è, in generale, il problema del significato e delle conseguenze dello storicismo, della concezione cioè che fa della storicità la categoria essenziale per la comprensione dei fatti di cultura. Per chiarire il valore speculativo di tale posizione è necessario riconoscere l'origine e determinarne la funzione nel pensiero contemporaneo. Il razionalismo antico ha postulato come oggetto e criterio del pensiero un assoluto mondo intelligibile, libero dall'oscura contaminazione empirica della sensibilità, luogo delle eterne idee in cui si rispecchiano e si fondano gli universali valori della vita. Questa fusione di un punto di vista teoretico — dogmaticamente inteso — e di un punto di vista pratico ha reso bensì possibile di definire non solo riguardo alla forma, ma anche riguardo al contenuto, il mondo intelligibile; lo ha però caratterizzato come un ordine finalistico di perfezione che sovrasta al mondo oscuro della esperienza concreta. Questo non è comprensibile se non in quanto s'adagia sullo schema di quell'ideale teleologismo; il

¹ Vedi J. KÖNIG, *Der Begriff d. Intuition*, Halle, 1926, pp. 6 sgg.

resto non è che accidentalità irrazionale. Di qui l'astrattezza, il limite dogmatico del pensiero antico, la sua inevitabile contaminazione teologica.

Il rinnovamento del sapere nell'età moderna — cui siamo debitori non pure della nuova cultura, ma della nuova civiltà — ha il suo fondamento in una radicale impostazione teoretica dei suoi problemi. Riconosciuta l'intrusione di motivi idealmente pragmatici nella determinazione della sfera intelligibile, scoperta l'insufficienza del suo sistema definito di idee a giustificare non che a risolvere i sempre nuovi problemi insorgenti, il pensiero avvertì che l'assumere come proprio criterio di verità un ordine oggettivo di concetti, per l'ineliminabile contenuto intuitivo di questi, equivaleva a porre da sé i propri limiti. Il criterio della verità per essere veramente puro ed autonomo, deve essere il principio immanente all'atto stesso del pensiero, in quanto risolve la parzialità del dato d'esperienza e lo connette agli altri secondo le leggi che regolano i loro reciproci rapporti. Esso, insomma, non è criterio trascendente ma, nel senso metodico, trascendentale¹.

Da questo atteggiamento di principio deriva che l'opposizione tra mondo intelligibile e mondo empirico cade, che la comprensione di questo non è più concepita come sovrapposizione all'invincibile accidentalità del suo contenuto di un ordine finalistico, ma come risoluzione della sua parzialità e limitatezza empirica in un sempre più vasto intreccio di relazioni, che mentre scopre sempre nuovi aspetti e piani dell'esperienza, lascia intravedere le leggi della sua essenziale relatività o, in altre parole, della sua vita interiore e perciò della sua realtà. L'assoluto razionalismo è così assoluto empirismo e realismo dinamico-dialettico. Il purificarsi dell'idea e l'estendersi e l'approfondirsi dell'esperienza procedono di pari passo. D'onde un'ultima conseguenza: il mondo del sapere ha sì una legge di sviluppo che lo definisce, ma non un limite che lo conclude; appunto perché l'esperienza

¹ Cfr. B. BAUCH, *Wahrheit, Wert u. Wirklichkeit*, Leipzig, 1923, pp. 49 sgg., 473 sgg.

è vita e il sapere la conosce come tale, non v'è teoreticamente parlando un chiuso sistema, ma una infinita sistematicità aperta. La verità non è mai data come oggetto al pensiero, ma è sempre in atto nel pensiero e questo non conosce errore, ma solo limite: poiché vive di verità; è la stessa verità vivente¹.

Certo questi motivi non sorgono organicamente insieme nella cultura moderna. L'essenziale unità dell'empirico e dell'intelligibile già si annuncia come una tipica esigenza spirituale dell'immanentismo dei filosofi del Rinascimento; ma il rinnovamento teoretico appare veramente quando la nuova scienza fisico-matematica si stacca dall'albero sterile della metafisica, cessa di chiedersi il perché dei fatti di natura, la loro finalità, per scoprire il come, la loro funzionalità, e fa della materia — dei rapporti spaziali che avevano valso come l'opposto dell'idea — la sfera stessa della ragione in atto². A questa esperienza della ragione attinge e secondo essa si determina la sintesi sistematica del razionalismo del XVII secolo; riflettendo su di essa e sottomettendo in suo confronto all'analisi critica le posizioni del pensiero metafisico, Kant concepisce per primo l'idea di una sistematica della ragione, come rilievo non dell'ordine dei suoi oggetti ideali, ma della sua interna legge di sviluppo. Ma ecco nuovi aspetti dell'esperienza hanno rilievo: non solo i fenomeni naturali che non si lasciano ridurre alla semplificazione meccanico-matematica, ma soprattutto i fatti della storia e della cultura che non si lasciano ridurre sullo schema di ideologie o di sistemi valutativi staticamente universali. L'irrazionalismo che rompe gli argini tra la fine del XVIII secolo e il principio del successivo ha il significato di porre in evidenza tali aspetti³. E ad esso risponde con Hegel un radicale tramutarsi della struttura del razionalismo filosofico, uno sforzo

¹ Per tutto ciò v. A. BANFI, *Principi di una teoria della ragione*, Milano, 1926, pp. 230 sgg.

² Cfr. E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem*, Berlin, 1920², I, pp. 387 sgg.; *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie*, Berlin, 1921, pp. 58 sgg.

³ Cfr. H. A. KORFF, *Geist d. Goethezeit*, Leipzig, 1923, I, pp. 63 sgg.

immane di adeguarsi — pur mantenendosi nella forma di un organico sistema — per mezzo della dialettica, alla vivente connessione del reale¹. Ma lo sviluppo dell'esigenza teoretica infrange la sistematica hegeliana. Mentre l'intuizione della vita si frammenta secondo prospettive diverse e contrastanti, le scienze speciali si moltiplicano, si differenziano. In un primo periodo esse assumono una netta tonalità realistico-dogmatica; ma il loro stesso sviluppo indipendente le costringe a specializzare i metodi, ad assumere i principi in senso ipotetico, a rifiutare la costrizione di troppo facili sintesi, sorrette in tal direzione dall'indirizzo empiristico-critico della più seria corrente del positivismo, ch , se questo indirizzo, pagando lo scotto delle sue origini positiviste, trapasser  da un fenomenismo a un convenzionalismo e a un semanticismo astratto, capace di esprimere estrinsecamente l'ordine, ma non la ricerca e il processo razionale, questo avr  acquistato la sua piena coscienza e con essa la coscienza del realismo non metafisico, ma dialettico che vi corrisponde. La crisi a cui sboccano le scienze della natura gi  alla fine del XIX secolo   crisi di liberazione da metodi e principi ormai insufficienti,   ricerca e scoperta di forme pi  elastiche in cui la ragione scientifica possa adeguarsi alla sempre pi  ricca esperienza. La scienza naturale va di mano in mano lasciando cadere tutte le strutture metafisiche che l'impacciano, per aprirsi sempre pi  liberamente all'esperienza, per affinarsi sempre pi  nei procedimenti della sua penetrazione razionale². D'altro lato, un processo analogo appare nel campo delle scienze dello spirito. La complessa fenomenologia spirituale non si lascia comprendere col riferimento n  a un sistema costante di valori, n  a una struttura permanente oggettiva della realt . Giacch  ogni aspetto della vita dello spirito — compreso ogni valore ideale e ogni posizione oggettiva —   definibile solo per rispetto a un sistema infinito di relazioni che in esso si accentra e da esso, come da

¹ R. KRONER, *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, 1924, II, pp. 267 sgg.

² Vedi H. DINGLER, *Der Zusammenbruch d. Wissenschaft*, München, 1926, pp. 75 sgg.

un prisma rifrangente, si sviluppa secondo nuove direzioni. Questo carattere è ciò che noi diciamo storicità del fatto spirituale e il suo rilievo radicale è lo storicismo¹.

Si badi bene, lo storicismo è — come il funzionalismo nelle scienze naturali — una posizione di principio. Esso non significa affatto che i fenomeni di cultura debbano essere l'oggetto del solo sapere storico, che la loro analisi non richieda la considerazione di piani parziali e perciò astratti d'interrelazione — come possono essere ad esempio i piani psicologico e sociologico; piuttosto lo storicismo esprime l'esigenza che nessuna posizione, sia obbiettiva che valutativa, che nessun piano parziale di rapporti sia assunto come assoluto e che il sistema stesso d'interrelazione che determina ogni fatto sia concepito nel suo continuo processo di sviluppo. Perciò esso è anche la critica immanente al realismo dogmatico del sapere storico stesso. Ogni sapere storico, infatti, in quanto determinatamente concreto, implica un criterio di realtà e di continuità storica, che, date le funzioni pratico-culturali della storiografia e l'elemento d'empiria in esso dominante, è necessariamente parziale, determinato da un particolare sistema valutativo e dalla prospettiva ad esso corrispondente. Di mano in mano che l'esperienza e la coscienza storica si estendono e si organizzano e l'esigenza teoretica prevale sull'empirismo ingenuo e sugli originari motivi pratici, s'avverte l'insufficienza di quei criteri parziali assunti come definitivi ed assoluti. S'avverte non solo la complessa relatività del fatto storico, ma la relatività delle sue coordinate oggettive e valutative. Lo storicismo che corrisponde appunto a questo atteggiamento teoretico estremo, rifiuta l'idea di una oggettività determinata e di un chiuso sistema teleologico di valori culturali come fondamento e criterio assoluto del sapere storico in generale. Piuttosto rimanda, come a proprio complemento teoretico, all'idea di una struttura trascendentale — in senso non metafisico ma metodico — dell'espe-

¹ Vedi su questo argomento in gen.: E. TROELTSCH, *Der Historismus u. seine Probleme*, in *Ges. Schriften*, Tübingen, 1922 sgg., IV; *Der Historismus u. seine Ueberwindung*, Berlin, 1924.

rienza di cultura, di un sistema di pure leggi caratterizzanti l'universale relatività dinamica dei fenomeni storici, idea questa che definisce a sua volta l'indirizzo di un sapere filosofico che, conforme alla pura esigenza teoretica, miri a superare e integrare in sé ogni prospettiva ed ogni valutazione particolare dell'esperienza.

Il relativismo funzionalistico nel campo delle scienze di natura e il relativismo storicistico nel campo delle scienze dello spirito, in quanto contrastano di principio ad ogni realismo dogmatico, esprimono dunque ugualmente l'esigenza di una radicale impostazione teoretica del pensiero, libera da ogni limite empirico e metafisico, aliena d'ogni chiuso sistema concettuale, fondamento di un sapere infinitamente progressivo. Ad essi corrisponde nella filosofia un analogo atteggiamento speculativo. Il tempo delle grandi sintesi metafisiche consacranti un'armonica visione della vita sembra superato. I tentativi metafisici che qua e là affiorano, se non riecheggiano vanamente quelli del passato, valgono proprio per la loro radicale parzialità come ardite esplorazioni di nuovi territori dell'esperienza, come decise affermazioni pragmatiche. E i sistemi che vengono costruendosi hanno più un valore e una portata metodico-epistemologica che metafisica. A fianco ad essi un possente lavoro critico si svolge: problemi, principi, concetti, valutazioni, forme insomma dell'intelligibilità del reale, radicate nell'esperienza, trasmesse dalla tradizione, vengono sottoposte a un'analisi la quale ne sfibra i motivi puramente teoretici per ritesserli di nuovo in una struttura che penetri e risolva più a fondo l'esperienza. E questa è presa, per dir così, d'assalto in direzioni e sui piani diversi da un pensiero sempre più agile e sempre meno vincolato al presupposto ingenuo del realismo concettuale. La curiosità, l'interesse per il suo vario dinamismo interiore supera di gran lunga la preoccupazione per la sua astratta definizione metafisica. Il pensiero filosofico sente il bisogno di sciogliersi dalla responsabilità del concetto dogmatico della verità, di acquistare il diritto a un procedere aporetico ed ipotetico, di mantener sempre aperti ed elastici i propri problemi e le proprie soluzioni. E questo atteggiamento si raf-

forza in una riflessione critica sul sapere in generale, non solo filosofico, ma scientifico e storico, di cui son saggiati i princìpi, i metodi, i risultati. In tal modo si accentua sempre più il problema di una generale sistematica speculativa, della definizione cioè dell'essenziale problematica della ragione, in cui possano giustificarsi ed integrarsi le varie direzioni del sapere, interpretarsene i risultati così da renderle più attive e feconde. Qui sta il vero, originale compito della filosofia contemporanea, in cui si completa e si organizza la grande rivoluzione speculativa iniziata nel XVII secolo e che accompagna e riflette lo sviluppo di tutta la nuova cultura. Non è così lo schema di un sistema unitario e concluso che la filosofia offre al sapere, ma una sistemazione infinitamente aperta che lo penetri, lo connetta come l'atto vivente di autocoscienza della ragione.

VI

Già fin da questo punto appare evidente il significato dell'indirizzo storicistico nella storiografia filosofica contemporanea. Esso è correlativo all'indirizzo anti-dogmatico della filosofia stessa, corrisponde all'idea del sistema aperto e all'esigenza di definire la sua problematica indipendentemente da ogni atteggiamento valutativo, in funzione del suo puro, universale principio teoretico. Ma per chiarire completamente i problemi relativi alla storiografia filosofica, occorre precisare ed approfondire questa posizione. Lo sviluppo del conoscere, in generale, consiste nel graduale estendersi dell'esperienza al di là dei limiti dell'immediata apprensione e nel suo organizzarsi secondo un sistema universale di relazioni, il quale risolve ed integra in sé la parzialità dei rapporti e dei punti di vista pragmatico-intuitivi che determinano le singole esperienze empiriche. Questo momento del conoscere, che, qualunque sia e comunque complessa la sua origine nella civiltà umana, porta in atto la pura esigenza teoretica e si traduce nella creazione di un ordine concettuale che va continuamente allargandosi ed organizzandosi per assorbire in

sé la totalità degli aspetti, dei piani dell'esperienza, è ciò che noi diciamo la ragione e il sapere che l'assume come proprio principio e criterio è il sapere speculativo in generale. Le vie per cui si compie la risoluzione razionale del dato intuitivo sono infinite ed è perciò varia e complessa la struttura teoretica del sapere; ma vi si possono riconoscere due direzioni ideali; che corrispondono a due momenti essenziali della ragione nel suo rapporto all'esperienza empirica e che nel pensiero moderno sono venuti concretamente distinguendosi come sapere scientifico e sapere filosofico. Il razionale infatti relativamente al dato empirico — che è sempre particolare ed estrinsecamente determinato — è ordine d'universalità e di autonomia; due momenti inscindibili nell'idea del razionale stesso, ma che nel suo processo di attualità concreta nel sapere si sono sviluppati separatamente. Il pensiero antico è venuto svolgendo nella filosofia il momento di autonomia dell'ordine di ragione identificando questo con l'ordine dei valori ideali dello spirito, garantendo e giustificando in tal modo la validità del sapere speculativo. Benché la matematica offrisse il modello del puro sapere scientifico, come risoluzione del dato in un universale sistema di rapporti funzionali, la ragione non affrontò radicalmente in tal senso l'esperienza. E da ciò derivò il contrasto tra l'unità ideale del sistema metafisico e l'irriducibile accidentalità del contenuto del conoscere empirico. Lo sviluppo del metodo scientifico all'inizio dell'età moderna ha, come vedemmo, il suo riflesso in un generale nuovo orientamento del cosmo speculativo, nella graduale sua liberazione dai postulati dogmatici, nell'affioramento del problema di un'universale sistematica, come criterio di riferimento delle varie direzioni secondo cui il sapere traduce in atto la pura esigenza teoretica¹.

La filosofia è dunque la forma secondo cui il momento dell'autonomia del razionale s'afferma nel sapere, che perciò assume la struttura di una sintesi sistematica. Ma ogni sistema, in quanto pretende d'esprimere in una sintesi conclusa

¹ Per tutto ciò vedi A. BANFI, *Principi di una teoria della ragione*, Milano, 1926, pp. 262 sgg.

l'ordine di ragione, non è meramente razionale: esso ha a proprio centro un aspetto, una direzione dell'esperienza, un valore assunto ad esprimere la natura e il senso essenziale della realtà e in funzione del quale avviene — se così ci si può esprimere — la curvatura finita del pensiero. Così la generale problematica e l'ordine concettuale in cui s'esprime la ragione come principio d'assoluta autonomia teoretica, vien determinandosi in rapporto a una prospettiva concreta dell'esperienza, a un aspetto della vita e della cultura. La tensione tra questi due momenti del sapere filosofico ne giustifica tutti i caratteri e gli aspetti fondamentali.

Essa giustifica innanzi tutto la struttura complessa e dialettica d'ogni sistema. Giacché la coincidenza tra la sistematica razionale e la sintesi intuitiva o valutativa è sempre raggiunta attraverso una mediazione complessa, su diversi piani, lungo differenti linee d'incrocio, secondo rapporti vari di senso e di natura. E il sistema che così si ottiene non ha tanto la struttura rigida d'un cristallo, quanto quella elastica di un organismo vivente; l'esigenza teoretica infatti preme su ogni punto per riaffermare la propria libertà attraverso le sue determinazioni intuitive, ciascuna delle quali le apre un nuovo problema; mentre il motivo assunto a centro della sintesi filosofica, universalizzandosi, richiama altri aspetti ed altri motivi¹. In secondo luogo, si chiarisce anche il significato della varietà e molteplicità dei sistemi². In ciascuno d'essi è una nuova visione prospettica della realtà e della vita che si illumina, raggiunge profondità e lontananze dell'esperienza non ancor sospettate, intesse una più sottile trama concettuale; in ciascuno d'essi la sistematica razionale si specifica e s'estende in una particolare direzione e l'esperienza saggia un suo interno motivo d'unità. I vari sistemi filosofici rappresentano dunque le varie forme secondo cui l'esigenza

¹ Per ciò vedi A. BANFI, *La filosofia e la vita spirituale*, Milano, 1921, pp. 128 sgg.

² Vedi in proposito: M. FRISCHEISEN-KÖHLER, *Die historische Anarchie d. philos. Systeme u. d. Probleme d. Philosophie als Wissenschaft*, in « Ztschr. f. Psychologie », CXXXI, 1907; FR. KRÖNER, *Die Anarchie d. Philosophischen Systeme*, Leipzig, 1929.

teoretica della sintesi razionale autonoma s'incontra con l'esigenza pratico-valutativa di un'unità interiore della vita e della cultura, e l'una si concreta nell'altra. Indeterminabili e imprevedibili a priori, diversi per ampiezza e profondità, vari di contenuto, di senso, di struttura, sembrano a prima vista rappresentare ciascuno un mondo distinto. E questa è in generale l'opinione del profano che li considera secondo l'apparenza e il senso immediato. Ma chi li penetri più a fondo avverte ch'essi, nonostante la lontananza e la diversità, si distendono, si connettono e al limite quasi si confondono in un comune spazio ideale, nel luogo senza luogo dove la vita si raccoglie trasfigurandosi nell'idea, e l'idea diviene centro ed anima della vita. La continuità di questo spazio è data da ciò che noi diciamo la tradizione filosofica. E s'avverta: non si tratta qui di un permanere identico di problemi, principi, concetti, valori; si tratta piuttosto che problemi, principi, concetti, valori, qualunque ne siano l'origine e la portata, vengono assunti in funzione di un'universale problematica comune che esprime l'esigenza dell'autonomia del razionale. Quanto più chiaramente quest'esigenza è assunta come proprio principio da un sistema, tanto più esso si organizza secondo quella problematica universale, tanto più diviene capace di risolvere in sé le sintesi più parziali di altri sistemi. Ma non è detto affatto che la storia della filosofia si sviluppi costantemente secondo questo processo di ampliarsi universalità. L'esigenza razionale nel sapere concreto, per quanto si riconosca di principio la sua autonomia, non può mai essere in atto se non in relazione a un motivo unitario della vita e della cultura, sia anche quello stesso della sua crisi immanente. Non è meraviglia perciò che la ragione stessa solleciti una reazione a queste vaste sintesi universalistiche, che si determini in funzione di particolari direzioni di cultura o di spiritualità a quelle contrastanti e in questo suo determinarsi ponga in luce nuove sfere d'esperienza, affini ed estenda la propria struttura concettuale. Avviene ancora che la ragione filosofica stessa si sviluppi all'infuori della forma estrinseca del sistema, sia nell'elaborazione di posizioni e problemi particolari che le consentano libertà di

affermazione e di analisi, sia nel controllo e nel coordinamento della riflessione che insorge, non libera ancora di elementi pragmatici, nei particolari campi della cultura¹. Può anche darsi che il filosofo non riconosca o rinneghi la continuità della tradizione, ch'egli si consideri come ingenuamente posto di fronte al problema della realtà. Ma già questo problema e la sua posizione di fronte ad esso — che sembrano immediati — non si spiegano se non in rapporto alla struttura generale della problematica filosofica, come solo in rapporto ad essa hanno ragion d'essere le analisi parziali di concetti o i tentativi di superamenti e di integrazione della riflessione pragmatica. Le « astuzie della ragione » sono davvero infinite.

Il sapere filosofico non si presenta dunque come un corpo sistematico di dottrine, che concreosce armonicamente, secondo il disegno unitario d'una struttura obbiettiva; esso è differenziato secondo sintesi, strutture, direzioni affatto distinte, varie di metodo e di valore teoretico come di significato culturale. Pure, nonostante tale differenziazione, v'è un patrimonio tradizionale di concetti, di problemi, di valori che si trasmette, non certo come oggetto d'incondizionata accettazione, ma come oggetto di elaborazione, di riconoscimento parziale, di polemica, come ideale comune terreno ove ogni indirizzo, ogni sintesi trova le condizioni del proprio sviluppo e della propria validità teoretica. Questa continuità innegabile, che si costituisce anche al di là di fratture e s'estende anche indipendentemente da rapporti determinati di fatto — si pensi, come caso estremo, al parallelismo tra correnti della filosofia indiana o cinese e correnti della filosofia occidentale — esprime l'unità dell'esigenza teoretica che fenomenologicamente si sviluppa nel sapere filosofico, esigenza trascendentale e perciò infinita, che corrisponde, come vedemmo, al principio di autonomia del razionale. Tale esigenza non è e non può essere assolutamente in atto in nessuna sintesi particolare; lo è

¹ Sul rapporto tra speculazione filosofica e riflessione pragmatica v. A. BANFI, *Pragmatisches Denken u. Philosophie d. Kultur*, in « Festschrift f. H. Vaihingers 80 Geburtstag », 1932, pp. 236 sgg.

piuttosto nella loro molteplicità, nel loro contrasto, non come sapere definito, ma come direzione del sapere stesso. La verità di questo sapere così vario e complesso non sta quindi in una sommazione o fusione immediata dei suoi singoli risultati, ma nella coscienza del principio che definisce la sua struttura e il suo processo in generale e quindi della sistematicità aperta, in cui ciascuno dei risultati e delle posizioni particolari ha la sua validità e la sua piena libertà di sviluppo e insieme la legge della propria universale integrazione.

Questa idea del sapere filosofico contrasta nettamente col concetto dogmatico della verità, anzi è la sua definitiva risoluzione. Ogni valore ideale dello spirito: la giustizia, la bontà, la santità, la bellezza, la verità, è l'idea limite della attualità piena, indipendente e concreta di un momento della spiritualità¹. Ma poiché tale momento è essenzialmente una legge trascendentale di sintesi dell'esperienza, in nessuna particolare determinazione di questa può pensarsi effettivamente e definitivamente realizzato e concluso. Se noi parliamo di giustizia, di bontà, di santità, di bellezza, di verità concretamente realizzate, noi consideriamo sempre una particolare, determinata sintesi giuridica, etica, religiosa, estetica, teoretica; e il suo valore effettivo non consiste in ciò ch'essa traduce in atto il supremo valore ideale corrispondente, ma in ciò che quella sintesi tipica e determinata ha un senso e una concreta validità nella vita personale e culturale. Anzi, il fatto che noi vi sovrapponiamo l'idea di quel puro universale valore, è proprio il principio della critica immanente destinata a risolvere la particolarità di quella sintesi stessa. Così anche la verità nel suo senso ideale ed assoluto non è che una mera idea limite; ogni verità è una determinata sintesi teoretica, assunta come valida in funzione di determinati rapporti o problemi pragmatici, culturali, teoretici.

Vi sono diversi piani di verità, corrispondenti ai diversi sistemi di tali rapporti, ciascuno più o meno coerente con se stesso. Il concetto dogmatico di verità non è che l'universa-

¹ Per ciò che segue cfr. A. BANFI, *I problemi di un'estetica filosofica*, in « La Cultura », XI, 1932, pp. 750 sgg.

lizzazione astratta del senso caratterizzante la validità della sintesi teoretica nella sfera del conoscere empirico; e perciò concetto necessariamente in sé dialettico. Il pensiero speculativo, se nelle sue origini è ancora vincolato al concetto empirico-dogmatico di verità, di mano in mano che si sviluppa e s'afferma secondo il suo puro significato nella scienza e nella filosofia si rende incompatibile con tale concetto, sino a giungere, come vedemmo, all'idea critica della verità, in cui le singole sintesi e i singoli piani teoretici si giustificano nella loro determinazione e s'integrano nell'unità del comune processo razionale, in cui esse valgono come scoperta di una direzione, di un aspetto della dialetticità del reale.

Quest'idea della verità a cui abbiamo visto sboccare lo sviluppo della filosofia moderna e che sola ci rende comprensibile la complessità e la continuità del sapere filosofico, se impedisce di assumere qualsiasi singola sintesi filosofica come definitiva, non toglie ad essa la sua caratteristica validità. Ogni visione filosofica è bensì un momento del processo di attualità fenomenologica dell'ordine teoretico determinato da una particolare situazione di cultura e di vita e destinata ad integrarsi con le altre dialetticamente, ma ha pure una sua propria inconfondibile verità. E questa verità, ossia questo valore che trascende la singolare realtà storica, pur innestandosi in essa, consiste non nella validità obbiettiva della teoria sistematica considerata nel suo schema astratto, ma nella vitalità complessa e dialettica del sistema in quanto esprime l'atto della ragione nella particolarità dell'esperienza e disegna una direzione o un fascio di direzioni secondo cui la vita può e deve spezzare la fissità dei suoi schemi empirici ed elevarsi ad idea. Il significato della filosofia platonica, spinoziana, kantiana o hegeliana non si lascia risolvere nella considerazione del suo valore in rapporto al mondo di cultura su cui è sorta e neppure nella determinazione dell'apporto concreto alla sistematica generale del pensiero filosofico. Se rintracciamo sotto le formule generiche dottrinali l'intima vita del sistema, che è tensione continua tra fatto ed idea e sforzo di una loro adeguazione, in cui il primo s'apre e si approfondisce ad accogliere tutta la vita, e la

seconda si fa vibrante di realtà e di concreti sensi e valori, in ciascuna di quelle filosofie prende rilievo una serie di relazioni, di significati, di problemi per cui l'ordine empirico si dissolve in se stesso e trapassa o tende a trapassare nell'ordine razionale, e questo prende a sua volta corpo e vita. È questa complessa inesauribile energia di trasfigurazione che costituisce la verità ideale di tali sistemi, per cui oggi ancora e sempre e in diversi modi essi suggeriscono alla coscienza la necessità del pensiero filosofico e a questo vie e motivi del suo sviluppo: verità insomma che non è limite, ma infinita fecondità del pensiero ¹.

Da ciò che fu detto è ora manifesto che la definizione del sapere filosofico come del concreto processo di attualità fenomenologica della ragione secondo il suo momento essenziale di autonomia costituisce il criterio fondamentale della storiografia filosofica. Anzitutto, se noi vogliamo riconoscere la problematica di quest'ultima nelle sue linee essenziali, perché serva di riferimento alle singole ricerche e ne determini la portata, dobbiamo proprio dedurla dalla conoscenza del com-

¹ Le rinascite dei grandi sistemi filosofici hanno dunque valore speculativo solo come ripresa e approfondimento dei problemi teoretici e della coscienza della dialettica spirituale, che in essi sono segnati. Essi indicano non delle soluzioni ma delle direzioni fondamentali del pensiero e delle esperienze filosofiche che vengono di tratto in tratto ripercorse e abbandonate secondo il ritmo interiore del sapere speculativo. È caratteristica, da questo punto di vista, la vicenda del platonismo e dell'aristotelismo. Così vanno considerate e valutate le recenti rinascite kantiane ed hegeliane. L'indirizzo neumanistico (JÄGER, *Antike u. Humanismus*, Leipzig, 1925; *Platos Stellung im Aufbau d. griech. Bildung*, Leipzig, 1928; *Die geist. Gegenw. d. Antike*, Berlin, 1929; STENZEL, *Die Gefahren d. modern. Denk. u. d. Humanismus* in «Die Antike», 1928; KEHM, *Neumanismus einst u. jetzt*, München, 1931), ha più un valore culturale-pedagogico, che propriamente filosofico. Senza discutere qui del valore pratico dell'ideale neumanistico — per cui bisognerebbe prendere in considerazione non solo la sua bellezza e nobiltà spirituale, ma la sua effettiva validità a risolvere i problemi concreti della vita moderna, la sua possibilità di uscire cioè dalla cerchia di un'élite culturale e di determinarsi di fronte alle effettive esigenze attuali — dal punto di vista teoretico sono da osservare essenzialmente tre cose. Anzitutto l'elevare il classicismo a ideale e quindi

plesso di relazioni secondo cui lo spirito teoretico in generale e la ragione come principio d'assoluta autonomia in particolare si realizzano nella vita e nella cultura creando il mondo concreto della loro efficienza e del loro infinito sviluppo. Giacché questa fenomenologia della ragione speculativa, di cui qui non si sono accennati che alcuni motivi e che nella sua integrità deve essere fondata sul sistema generale dello spirito, ci apprende non solo la struttura del sapere filosofico, ma le sue relazioni con i vari momenti della spiritualità, i suoi riflessi personali, sociali e culturali, e ci permette di riconoscere l'originalità delle sue singole concrezioni determinate dalla diversità del rapporto tra le generali coordinate fenomenologiche. Deriva da ciò la necessità che la storia della filosofia si adatti alla varietà dei suoi oggetti con una corrispondente varietà di metodi; il che spiega il valore delle ricerche particolari, condotte naturalmente ad individuare il loro processo di analisi, in confronto alle storie generali, dominate da una astratta uniformità metodica.

In secondo luogo, la definizione del sapere filosofico in

a mito, minaccia di oscurare la realtà storica della cultura antica, la sua complessa problematica interiore. In secondo luogo l'identificare il senso unitario di tale cultura con una determinata posizione filosofica (ad es. la platonica) non solo limita e schematizza la visione del processo speculativo dell'antichità, ma semplifica e sfalsa perciò il rapporto complesso e spesso dialettico tra cultura e speculazione. In terzo luogo infine una rinascita del pensiero antico può avere — e certamente ha — nella filosofia contemporanea il senso di riprender contatto diretto per scoprirne più chiaramente il senso e la natura, colle essenziali posizioni della problematica teoretica, rifacendosi alle forme in cui essa ha trovato la sua prima espressione, e analizzandone la struttura, l'intima contaminazione di motivi, la tensione dialettica. E forse qui i problemi essenziali che richiamano la nostra attenzione sono quelli del significato dell'autonomia del razionale, del suo rapporto con il sistema dei valori e delle attività spirituali e della sua capacità a servire di fondamento a una sistematica scientifica. In questo caso, come in quello dell'educazione e dell'arte, una rinascita dell'antico ha il significato di una ripresa a fondo di problemi, alla loro origine, prima della loro cristallizzazione tradizionale, non di un'accettazione di soluzioni dei problemi stessi. Solo in questo senso tale rinascita ha efficacia attuale e nel tempo stesso serve a una retta interpretazione storica.

funzione del suo principio razionale di costituzione e di sviluppo ce ne offre la legge di continuità che dà significato ai rapporti di fatto tra posizione e posizione, tra sintesi e sintesi speculativa, senza falsarli, ma definendoli in rapporto alla storiografia filosofica, anzi si estende oltre tali rapporti permettendo di cogliere l'equilibrio vivente dell'organismo universale del sapere. Questa legge ideale di continuità che sorregge la tradizione filosofica e giustifica anche i suoi ritmi o le sue interruzioni nel vivente rapporto col processo della cultura, non astrae arbitrariamente da questo la storia della filosofia e neppure introduce in essa un principio teleologico parziale o un criterio di giudizio dogmatico che semplifichi e sfalsi le linee del processo storico o un sistema limite che s'imponga a tale processo e riduca perciò tutti i sistemi precedenti a semplici tappe d'avvicinamento a quello, senza un proprio valore. Anzi, il concetto della filosofia come attualità fenomenologica — nel concreto mondo del sapere e della cultura — del momento d'autonomia della ragione, consente di riconoscere l'intrinsichezza della storia della filosofia alla storia della cultura in generale, pur offrendo il criterio per individuarne il piano, come una dimensione ideale, soggetta a sue proprie leggi, secondo cui vengono proiettandosi tutti i contenuti e i rapporti culturali. E, d'altra parte, tale concetto non deriva da una posizione filosofica particolare, ma anzi, dalla dialettica di tutte le posizioni particolari, ed è non il termine obbiettivo del sapere filosofico, ma la coscienza del suo problema, che non è affatto destinata a voler come soluzione definitiva, né a negar validità alle passate e venture soluzioni, ma piuttosto a illuminare e precisare la validità delle une e delle altre, definendo da un lato la loro ideale continuità teoretica, determinando dall'altro la loro individualità storica, riconoscendo di ciascuna la verità sotto la forma di una vitalità interiore, originale e universale insieme, che è, rispetto al pensiero successivo, inesauribile fecondità ¹.

¹ Il punto di vista qui espresso vale anche a ridurre nei suoi limiti assai ristretti il valore interpretativo di una teoria di cicli periodici, nella storia della filosofia, eliminandone i presupposti dogmatici sia

Il concetto critico-dialettico della ragione filosofica chiarisce anche l'uso legittimo di alcune categorie della storiografia filosofica, che, interpretate secondo il concetto dogmatico della verità e della ragione, danno luogo a una serie di ambiguità e oscurano, inceppano la ricerca storica. Anzitutto la categoria dell'unità o della coerenza del pensiero filosofico sia nel singolo sistema, sia nell'intero suo sviluppo, categoria, come vedemmo, essenziale, anche se in particolarissime ricerche possa essere provvisoriamente sottotaciuta. Ma dogmaticamente interpretata, essa rimanda all'astratta identificazione tra filosofia e storia della filosofia, dove la filosofia si riduce ad un sistema, proposto arbitrariamente come criterio assoluto, ciò che deforma e impoverisce il corso storico generale. E insieme, confondendo sistematicità e sistema, riduce e schematizza ogni sintesi di pensiero. Comunque essa perde di vista la vita del sapere filosofico, la sua infinita articolazione, la sua interna dialettica, la ricchezza dei suoi rapporti, ostacola ed oscura con presupposti ingiustificati le ricerche¹. Alla categoria dell'unità interpretata in senso dogmatico si connette quella del « superamento » o del progresso in direzione lineare. Quanto essa semplifichi fino all'assurdo il corso del pensiero filosofico e falsifichi i rapporti tra i suoi vari stadi, non ha bisogno d'esser dimostrato. Ma la sua burattinesca astrattezza si rivela quando il « superamento » appare nella forma ingenua di una contraddizione solo verbalmente risolta. A questa del superamento progressivo sem-

psicologici che metafisici. Per tale teoria v. G. KAFKA, *Geschichtsphilosophie d. Philosophiegeschichte*, Berlino, 1933.

¹ Esempio di tale dogmatismo si può trovare nella storiografia filosofica idealistica italiana del Croce, del Gentile, del De Ruggiero. La più netta teorizzazione può rilevarsi nel secondo, la più coerente realizzazione pratica nel terzo. Quanto al primo nulla gli giova la critica del dogmatismo storiografico hegeliano e la pretesa che esso sia « superato », solo in quanto si rinunci alla pretesa che il sistema adottato come criterio sia il sistema assoluto. Ché i risultati storiografici sono gli stessi. Basta prendere in considerazione la parte storica dell'*Estetica* crociana, e i volumi su Hegel e Vico. V. comunque CROCE, *Il concetto filosofico della storia d. filos.* in *Il carattere della filosofia moderna*, 1941, pp. 52 sgg.

bra opporsi la categoria dell'anticipazione che, nel suo uso dogmatico, diviene radicalmente antistorica. Essa gioca con l'ipotesi dell'intuizione geniale, della previsione profetica che rimanda nel suo fondo alla concezione mitica, antirazionale, di una verità assoluta nascosta e solo rivelantesi ad intervalli. Il concetto critico della ragione filosofica consente invece di cogliere un criterio della continuità dialettica della storia della filosofia, in cui i suoi vari motivi, aspetti, direzioni si connettano significandosi, e dell'unità sistematica di ogni sintesi che pur, come sistema, ammette limiti, contraddizioni e rotture come essenziali alla sua stessa validità teoretica. Storia della filosofia e filosofia non si identificano secondo parziali compromessi che reciprocamente le oscurano, ma si intersecano dialetticamente e reagiscono l'una sull'altra come stimolo a svilupparsi ciascuna secondo il suo proprio compito, i propri metodi e i propri principi. Lo stesso punto di vista permette di concepire lo sviluppo positivo della filosofia senza fissarlo negli opposti schemi dogmatici del superamento progressivo o dell'anticipazione antistorica, il primo fissato all'idea astratta di un criterio sistematico assoluto, il secondo all'altrettanto astratta idea di una verità teoretica identica nella sua mera formulazione, all'infuori della concretezza della sua realtà e del suo significato storico.

Del resto è caratteristico che tale concetto della filosofia, che s'è rivelato qui come il criterio essenziale di una storiografia filosofica, è proprio sorto corrispondentemente al liberarsi di quest'ultima da presupposti astratti, da schemi generici, al suo svilupparsi e differenziarsi nel senso storicistico sopra indicato. Ma, d'altro lato, questo libero e ricco affermarsi della storia della filosofia fuor d'ogni limite dogmatico ha un profondo riflesso nel campo della filosofia sistematica. Solo infatti attraverso il riconoscimento preciso e sottile dei complessi rapporti culturali che determinano la sua concreta realtà storica e della tensione dialettica in cui questa si avvia, il pensiero filosofico può porre in rilievo, nella complessità dei suoi motivi, la continuità del processo teoretico su cui esso s'innesta e d'onde deriva. Solo nel riferimento a tal processo esso può controllare i propri concetti e i propri pro-

blemi, liberandoli da contaminazioni parziali, da accezioni dogmatiche, da posizioni astratte, elevandosi così a purezza e universalità teoretica tale che gli consenta un sempre più profondo rilievo delle multiformi direzioni della vita.

Così la coscienza della storicità della filosofia, lungi dall'essere la negazione della sua validità teoretica, è la critica immanente che la rinnova e la feconda in una perfetta vittoria sul dogmatismo e sullo scetticismo speculativo, è la condizione insomma e la garanzia della sua libertà razionale, per cui solo può valere come centro di illuminata convergenza del sapere e principio attivo di libera umana cultura *.

1933

* [Questo saggio è comparso, la prima volta, in « Civiltà Moderna », anno V, n. 5-6 (settembre-dicembre 1933)].

IV

IL PROBLEMA DI UNA SISTEMATICA DEL SAPERE

1. È coscienza largamente diffusa che il sapere contemporaneo si trovi in una radicale situazione di crisi: crisi della sua unità, spezzato come è in campi e direzioni che non si possono né ridurre né giustapporre in un ordine univoco, né mantenere assolutamente distinti; crisi dei suoi principi e dei suoi metodi in continua e profonda variazione, con un accentuato tono di relatività ed ipoteticità; crisi del suo stesso valore teoretico e culturale.

La filosofia, per la sua funzione sistematica e critica, avverte in forma più viva ed universale questa situazione, sia nei propri riguardi, insofferente come è ormai da un secolo di concludersi in un semplice schema unitario, differenziata in tendenze ciascuna delle quali, in un suo proprio ambito, secondo un suo proprio metodo, si rivela feconda, travolta al al suo interno stesso in una radicale polemica sulla propria struttura, sui propri principi, sul proprio significato; sia nei riguardi del sapere scientifico, che sembra rifiutarsi tanto ad una sintesi speculativa dei risultati, quanto ad un'unitaria deduzione critica dell'assiomatica e della metodica. Ma la crisi si rivela anche al sapere scientifico: l'idea della scienza in generale, la teoria di un metodo univocamente scientifico, lo schema di un sapere totalitario ed organico del reale scientificamente inteso, sono punti di vista definitivamente tramontati. Ciascun ramo, per non dire ciascuna disciplina, deve riconoscere ed elaborare una propria struttura e un proprio metodo originali, mentre la sua complessa interna

costituzione appare in continuo movimento. Da ciò un variare non pur del contenuto, ma del significato teoretico dei risultati, e un rinnovarsi dei rapporti e delle interferenze con le altre discipline. Già i principi e le categorie che furono per secoli gli indiscussi fondamenti del pensiero scientifico, si rivelano parziali e relativi; quello esige, con una esperienza sempre più ricca e affinata, una più sottile dialettica concettuale, un uso sempre più ipotetico ed elastico degli schemi teoretici. L'oggettività dei risultati sembra sostenersi e risolversi nella continuità della ricerca. E se le scienze fisico-naturali, nonostante la crisi dei principi e l'aporeticità delle conclusioni, trovano la loro certezza nella coerenza del procedere sperimentale e matematico e nella positività dei risultati tecnici, le scienze morali, private dell'ingenua fiducia nei principi speculativi, del presupposto di un'esperienza semplice ed univoca, senza il criterio di una scientificità generica, con la diretta e grave responsabilità di cultura, oscillano malcerte della propria validità e della propria efficacia. L'esigenza sempre più viva di una coscienza storica e critica del sapere scientifico è l'indice positivo di questa crisi.

Se ora si pensi che la civiltà moderna, tra i mille conflitti che la travagliano, riposa su una certezza: la certezza della ragione, e nella capacità tecnica e nell'aperta coscienza umanistica che ne derivano ha i suoi principi di continuità progressiva, oltre le tragiche interne rotture, si comprende che la crisi del sapere rispecchia e si riflette su di una crisi più vasta di cultura e che proprio in questa mancanza di equilibrio teoretico sembrano giustificarsi ed esasperarsi le forze incoerenti di irrazionalità, fissarsi gli astratti fanatismi ideologici, dilagare le incerte aspirazioni alla vaghezza di una astratta fede, ancorarsi la paura e l'ira risentita del conservatorismo impotente; tutti i moti insomma la cui violenza, la cui inerzia e la cui confusione sembrano togliere ogni criterio di armonia e di progresso alla nostra cultura.

Ma come non può pensarsi di annullare la crisi culturale — piuttosto si deve riconoscerne i fondamenti di realtà e gli essenziali problemi, accettarli e risolvere in tal modo la crisi stessa in un vasto, profondo processo di vita — così

neppure si può pensare di ridurre il sapere ad una coatta estrinseca unità, a limitarne la differenziazione e lo sviluppo, l'interna feconda problematica. Deve così escludersi tanto un filosofismo che pretenda ricondurre alla forma filosofica — come unica puramente teoretica — il sapere tutto e imporre alle scienze particolari il giogo di una problematica o di una sistematica speculativa o eliminarle senz'altro dal piano teoretico, quanto uno scienzismo che, fissando in un astratto schema l'ideale della scienza esatta, ne voglia imporre la struttura e i metodi come soli teoreticamente validi. E occorre ricordare che quando ben si creda di aver dimostrato la impurità epistemologica di alcune discipline — come l'idealismo italiano volle fare per la sociologia e la psicologia — si è voluto sovrapporre un canone astratto e parziale alla vita del sapere e soprattutto non s'è detto nulla di importante riguardo al valore ed alla fecondità delle singole ricerche, indipendenti da quella artificiosa costruzione schematica e si è solo riusciti ad indulgere ad una forma di pigrizia mentale. Ancor più pericoloso è poi il procedere a contaminazioni arbitrarie, come avviene se le scienze morali si illudono di diventare scienze esatte solo appropriandosi un utile simbolismo matematico e dimenticando la loro complessa dialettica interiore; o se la filosofia crede di ringiovanirsi assumendo a casaccio e interpretando arbitrariamente risultati scientifici; o se le scienze naturali, o piuttosto gli scienziati nelle ore d'ozio, si dilettono di ipotesi metafisiche ingenue ed edificanti, fondate su problemi falsi e su concetti spuri, quasi che sul piano filosofico fosse consentito al pensiero ogni grossolano diletterantismo.

Ciò che piuttosto si richiede per una salda ed organica coscienza teoretica è una sistematica critica del sapere, che, garantendone la ricchezza e la libertà, ci permetta di scoprire la legge di integrazione, accentuandone l'efficacia.

2. Il problema di una sistematica del sapere ha una lunga storia che qui può essere appena segnata nella sua fondamentale direzione. Al sapere filosofico spetta, nella cultura greca, sia per la sua natura teoretica, sia per i motivi etico-

religiosi che lo sostengono, la dignità sistematica, il compito di accentrare ed unificare in sé, giustificando secondo il proprio metodo, i principi d'ogni altra disciplina. Ora se tale curvatura metafisica riduce la loro libertà, il modello di tale purezza teoretica influisce sulle discipline particolari, sorte spesso da esigenze tecniche, come la matematica, la meccanica, l'astronomia, la biologia, e le spinge, nel periodo ellenistico, a una propria costituzione e ad un proprio sviluppo, che ha il suo limite solo nella mancanza di una coscienza immanente a tale sapere della propria continuità e coerenza teoretica. Così alla fine dell'Evo antico e nell'Età di mezzo a una sistematica interna speculativa, già divenuta insufficiente, se ne contrappone un'esterna didattica, quella delle grandi enciclopedie, dall'opera di Marziano Capella allo *Speculum* di Vincenzo di Beauvais. La cultura medievale si muove in questa dualità, tacitata solo da rapporti estrinseci ed extrateoretici.

La vittoria nelle *Summae* speculative della sistematica filosofica del XIII secolo ha, per dir vero, breve durata e si spegne nell'empirismo e nel nominalismo occamistico, mentre le discipline particolari acquistano sempre nuovo interesse e nuovo vigore che andrà via via crescendo per tutto il Rinascimento. La coscienza della infinita potenziale ricchezza del sapere si afferma in Bacone con la accentuazione del suo momento empirico e del generale metodo induttivo. L'unità sistematica di tali ricerche non è qui un effettivo sapere, ma il piano ipotetico di un sapere filosofico come teoria delle pure forme e dei loro ideali rapporti. Il vero principio unitario non è tuttavia per Bacone — e in ciò veramente si annuncia lo spirito nuovo — in un ordine razionale obbiettivo, ma nella natura dell'uomo, nella coerenza delle sue interne facoltà che determinano gli indirizzi del sapere o della cultura in generale, insomma nelle forme dell'attività spirituale con cui l'umanità signoreggia la natura.

Tuttavia solo con la scienza galileiana, al di fuori dell'ordine obbiettivo della speculazione tradizionale, l'attività teoretica si rivela come principio costitutivo del sapere in senso universale e di un sapere non delle essenze in un loro ordine

ideale, ma dell'esistente, nella sua struttura obbiettiva, sapere che prescrive perciò non la norma ideale dell'operare, ma la legge della sua concreta efficacia. La ricerca, nel suo diretto incontro con l'esperienza, raggiunge la certezza di un metodo immanente; una nuova dimensione è introdotta nel campo del sapere. La crisi e il rinnovamento teoretico cominciano proprio a questo punto.

La nuova scienza appare come modello di un sapere certo progressivo ed efficace. Il suo metodo vale come il metodo generale della ricerca teoretica; la filosofia aspira ad essere *more geometrico demonstrata*, assume e svolge in sé le nuove categorie scientifiche e le pone in rapporto e in conflitto con le antiche speculative. La dialettica tra esperienza e ragione si pone alle radici stesse del sapere e nella tensione tra il nuovo razionalismo di immanenza ed il nuovo empirismo i concetti speculativi tradizionali soggiacciono a una critica sempre più radicale. La natura del sapere appare non come un dato, un presupposto, ma come un problema. Il carattere di dinamismo e di storicità che Bacone aveva in esso rilevato — *veritas filia temporis* — diviene coscienza della sua intima natura teoretica, del suo costruirsi interiore secondo una propria legge e del suo libero infinito sviluppo; coscienza che si pone al suo interno come teoria della conoscenza e del metodo.

A Leibniz, sospinto dall'esigenza di un'età stanca dei conflitti e aspirante a trovare nel rinnovato ordine teoretico il fondamento per la costruzione d'una civiltà e d'una cultura armonica, si deve il tentativo di una nuova sistematica del sapere, in cui, nel rapporto tra le verità di ragione e le verità di fatto si salvi insieme la coerenza e la distinzione della filosofia e delle singole discipline. Essa riposa ancora su una concezione metafisica, ma mentre questa, nella sua intuitività, funziona come un'ipotesi di lavoro per lo sviluppo autonomo e insieme per il coordinamento delle scienze particolari, l'attenzione è posta sulla legge teoretica unitaria e insieme differenziata che determina tale lavoro e guida l'aperto processo del sapere.

Se l'ipotesi metafisica si distanzi sfocandosi sempre più,

se il contrasto tra gli indirizzi del sapere — la filosofia, le scienze matematiche, le scienze naturali empiriche, la storia — si accentui radicalmente sino ad assumere un tono drammatico, il problema di un principio, di una legge immanente del sapere, che è il problema critico, si pone, indipendentemente da ogni presupposto, al centro della speculazione e diviene con Kant il fondamento di una possibile sistematica del sapere, concepito non come chiuso e definito corpo di dottrina, ma come aperto, differenziato processo teoretico.

Il limite della ricerca kantiana sta in ciò, ch'essa, volgendosi separatamente alla scoperta dei principi costitutivi di ogni singolo campo del sapere, li riferisce, come a loro unità, all'attività sintetica della coscienza — l'appercezione trascendentale. — Da ciò derivano parecchie conseguenze. In primo luogo, tutta la teoria del sapere, riferendosi al concetto di coscienza in cui si contaminano ambigualmente il momento di singolarità individuale e quello di universalità teoretica, viene inficiata da un carattere di soggettivismo che colpisce la stessa posizione critica e la rende più negativa che costruttiva. In secondo luogo e per la medesima ragione, il piano gnoseologico si è confuso con quello epistemologico; la struttura dell'esperienza e le sue forme si sono identificate alla struttura e alle forme della scienza. Dal che deriva un astrarsi e irrigidirsi delle une e delle altre; la separazione tra i principi a priori dell'intuizione, dell'intelletto e della ragione; il loro carattere astrattamente formale; la mancata comprensione della loro fenomenologia, del loro sviluppo, della loro reciproca coerenza, con tutte le difficoltà parziali che ciò trascina con sé. A ciò si connette anche il fatto che la deduzione critica delle idee della ragione, dei principi del giudizio riflettente e delle categorie dell'intelletto non va oltre i concetti fondamentali della metafisica wolfiana, i principi del teleologismo cosmologico, biologico e storico del sapere illuministico, le categorie della scienza newtoniana, ancora implicati in residui empirico-dogmatici, ed è ben lungi dal poter fondare la mobile e complessa struttura dell'attuale sapere filosofico, storico-empirico e scientifico-matematico. E finalmente manca nella deduzione stessa, fuor dell'ambiguo

principio della coscienza in generale, una legge che connetta i vari piani e le varie direzioni dell'attività teoretica e ne giustifichi i rapporti.

L'esigenza di riconoscere tale principio unitario e insieme di interpretare il nuovo indirizzo pre-romantico delle scienze naturali, morali e storiche, domina i tentativi dell'idealismo postkantiano culminanti in Hegel, per una sistematica generale del sapere. Ma l'assoluta centralizzazione di questo nel suo aspetto filosofico, esprime la nuova visione e il nuovo slancio della vita e della cultura, la curvatura metafisica che esso assume, oscurano la posizione critica della ricerca e impediscono il riconoscimento dell'indipendenza teoretica delle scienze particolari.

È storia dell'ultimo secolo la reazione di queste, specie delle scienze matematiche della natura, la costituzione di un modello di scienza esatta come forma universale del sapere, la critica a questo astratto scientificismo e il riconoscimento dei diversi piani — diversi per interna struttura, metodi e validità — del sapere scientifico, la crisi di questo come sapere dogmaticamente assoluto, o piuttosto la crisi del metafisicismo scientifico, cui corrisponde effettivamente la liberazione della scienza dai limiti delle sue forme originarie e l'inizio del suo grande sviluppo contemporaneo. Il positivismo ha seguito via via questo processo ponendosi di volta in volta come teoria e giustificazione del metodo scientifico in generale; come sintesi dei risultati delle scienze particolari, classificandole in funzione del piano di realtà da esse considerato e dei loro metodi e finalmente reagendo alla crisi e accompagnando la rinascita come fenomenismo, pragmatismo, convenzionalismo, empirismo radicale, cioè come negazione polemica del concetto dogmatico della scienza e affermazione della sua illimitata libertà.

Dall'altro lato, sulla pretesa crisi scientifica e sulla sconfitta della metafisica scientifica rinasceva la filosofia idealistica. In realtà la nuova metafisica speculativa non era meno astratta e parziale dell'altra; i suoi più vasti schemi speculativi non erano meno soggetti ad una particolare curvatura. Tuttavia l'idealismo, per le sue fonti critiche, por-

tava seco l'esigenza di definir sé e il pensiero scientifico nella loro reciproca posizione e di costituire una criteriologia ed una metodologia delle rinnovate scienze dello spirito e del sapere storico.

Dall'una e dall'altra parte nasceva così il problema del sapere e di una sua sistematica, e la sua necessità era accentuata dall'interna crisi del sapere filosofico e delle discipline che da esso dipendono, dagli sviluppi veramente rivoluzionari delle singole scienze, dall'accentuarsi della loro coscienza storica e metodologica, del presentarsi, nel realismo anglosassone per le scienze matematico-naturali e in varie correnti continentali della filosofia della cultura per le scienze dello spirito, di tentativi rivolti ad universalizzare in senso speculativo concetti e principi delle discipline particolari, risolvendo in essi le tradizionali categorie speculative. Verso il problema di una sistematica si accentrano così tutte le direzioni del sapere contemporaneo, come verso la propria universale ed unitaria coscienza, d'onde traggano certezza libertà e coerenza. Ad essa si appuntano, in forma più o meno integrale, le fondamentali correnti filosofiche, dal neopositivismo al neocriticismo, dall'idealismo critico al realismo critico, dalla fenomenologia alla filosofia della vita.

Ma è evidente che tale sistematica non può risolversi in una astratta classificazione delle scienze definite in funzione del contenuto e del metodo e tanto meno in una riduzione del sapere a forma univoca. Ogni disciplina è oggi una così differenziata complessità di strutture, di metodi, di prospettive teoretiche, ed è in così dinamica fase di sviluppo e in così vario ed intrecciato rapporto con le altre che qualsiasi di tali riduzioni o classificazioni è destinata a rimanere sterile e a sovrapporre un inutile astratto schema alla vivente complessità del sapere. Se si voglia evitare tale astrattezza e rendersi conto effettivo della vita del cosmo teoretico, bisogna rifarsi ai due principi essenziali della sistematica kantiana: il riconoscimento del rapporto non di omogeneità o di giustapposibilità, ma di differenziazione prospettica e di dialetticità delle singole discipline; e la considerazione del sapere non dal punto di vista della sua oggettività costituita,

ma di quello del suo costituirsi e svilupparsi teoretico, secondo il principio di teoreticità che gli è insito.

Ma per ciò appunto occorre lasciar cadere il presupposto di una interpretazione dogmatica del sapere che a quei principi si oppone: la concezione cioè del sapere come coscienza riflessa, formalmente univoca, di una realtà, che in quello, per così dire, si specchi, ponendosi come suo estrinseco criterio di verità e di interna struttura e distinzione. Noi non vogliamo certo affrontare qui il problema gnoseologico che, come ricerca sui fondamenti reali e sulla validità ideale del conoscere, è problema insolubile ed esprime solo la natura problematica del conoscere inteso in senso dogmatico. E neppure vogliamo sostenere contro un'interpretazione realistica un'interpretazione idealistica, dogmatica come l'altra. E ancora volentieri riconosciamo la coscienza realistica che accompagna non pure il conoscere empirico comune, ma la ricerca scientifica o teoretica in generale. Solo che invece di interpretare questa in funzione dell'astratto limite di quella coscienza — di una presunta realtà in sé assoluta che non ci è data — ci volgiamo ad interpretare tale coscienza realistica, nella varietà delle sue forme e nella particolarità dei suoi significati in funzione del processo teoretico fenomenologicamente considerato. Tale processo si svolge tra due forme di realtà: l'una è il reale dato all'esperienza intuitiva, determinato in rapporto alla particolarità concreta del soggetto, alle sue attività sensibili, affettive, pratiche; insomma la realtà dell'esistenza e dell'esperienza comune, relativa, parziale, che la ricerca teoretica investe e risolve nelle sue strutture, nei suoi rapporti universali, indipendentemente da parziali punti di vista. L'altra è la realtà come limite di questa risoluzione, l'esperienza concepita nella sua universalità teoretica, al di là di ogni prospettiva particolare, tale anzi da fondarle e giustificarle tutte in sé. Sono questi i due poli della ricerca teoretica, dati non in sé, ma in funzione della ricerca stessa, del processo cioè del sapere. Così questo ci appare come il risolversi nello sviluppo stesso più sottile e più profondo dell'esperienza, degli oggetti dati nella intuizione empirica in una più vasta e coerente oggettività dell'esperienza stessa,

secondo una sua unitaria, universale struttura, la cui legge, per sé formalmente considerata, noi indichiamo come teoreticità o come ragione, principio di coerenza, di continuità, di differenziazione del sapere in generale.

3. Per raggiungere dunque una sistematica del sapere è necessario tener fissi alcuni punti fondamentali. In primo luogo, il sapere deve esser assunto e concepito senza riduzione in tutta la sua varietà e complessità di piani di campi di direzioni, tenendo presente il loro sviluppo storico. In secondo luogo, la sistematica di tale sapere non ha funzione né classificatoria, né normativa. Non si tratta, come dicemmo, di costruire una classificazione generica, secondo tipi schematici, delle varie discipline, ciascuna delle quali è un assai complesso organismo di cultura, variabile storicamente e organizzante in sé diverse strutture e direzioni teoretiche. E neppure si tratta di prescrivere forme e metodi, ché anche questi sono variabili in funzione del contenuto che una direzione teoretica investe e delle forme fenomenologiche con cui essa lo affronta. Si tratta piuttosto di rilevare tali direzioni teoretiche fondamentali che nelle diverse discipline e nel sapere in genere si differenziano e si intrecciano. Perciò, in terzo luogo, al fine di determinare queste direzioni teoretiche, bisogna rifarsi, come a criterio, a un principio unitario, al principio teoretico per eccellenza, la ragione, così che in esso i singoli indirizzi abbiano insieme la legge della loro differenziazione e della loro integrazione, come momenti della teoreticità.

In tal modo, alla fine, il sapere, nella sua complessa varietà dovrà internamente ordinarsi secondo questo sistema di coordinate teoretiche, ciascuna delle quali ha bensì la sua tipica realizzazione in una disciplina o in un corpo di discipline, ma è presente in tutte, sia pure come indirizzo parziale oppure come semplice esigenza. Il rapporto razionale di tali direzioni determina così la complessa dialettica delle relazioni tra le varie discipline e la struttura di ciascuna nella variazione del suo interno equilibrio; vale cioè come principio della fenomenologia del sapere e come criterio della sua

storia, come legge della sua coerente dinamicità: la sistematica garantisce così, con la libertà di ogni disciplina, la sua integrazione nel cosmo teoretico; integrazione che non è mai di fatto data come sapere assoluto, ma postulata di principio e realizzata nel suo stesso processo infinito.

Noi possiamo tracciare qui appena uno schema di tale sistematica, solo per chiarirne la struttura e il significato. Rifacciamoci al principio formale unitario del sapere, al conoscere, e vi potremo distinguere due momenti essenziali. L'uno è il momento intuitivo, che si riferisce al dato concreto d'esperienza, corrispondente a un concreto rapporto, una vissuta e riflessa partecipazione del soggetto e dell'oggetto in quanto l'uno e l'altro determinati. Il secondo è il momento razionale che si riferisce piuttosto all'intima tensione teoretica, al processo del conoscere in quanto tende a risolvere la particolarità dei due termini e l'immediata determinatezza del loro rapporto; così che, al limite, il soggetto si ponga come soggetto in generale e l'oggetto come l'universale, onnicomprensiva oggettività, mentre l'esperienza, sottratta ad ogni parziale punto di vista, si rivela o tende a ordinarsi secondo la legge della sua struttura interiore, come realtà.

L'intuizione infinitamente varia e molteplice, è, di massima — poiché di fatto anch'essa si solidifica e s'astrae in forma teoretica per motivi ateoretici — infinitamente mobile, e la razionalità, proprio in quanto tende a superare e a integrare ogni posizione intuitiva particolare, è l'ideale senso unitario del movimento dell'intuizione, della sua variabilità infinita. Così ogni intuizione, dal punto di vista teoretico, si pone per la ragione, ed ogni attualità della ragione si riferisce all'intuizione, all'esperienza concreta. L'intuizione, posta per la ragione, è il concetto che, nella sua universalità, porta implicito il suo sviluppo nel giudizio e nel ragionamento. La ragione riferita all'intuizione è il sapere, che risolve quella secondo le sue direzioni e nei suoi vari piani. Ora la ragione presenta in sé due momenti essenziali: è risoluzione e insieme integrazione dell'esperienza; trasposizione del dato sulla trama complessa dei rapporti che lo determinano, da un lato, e organizzazione del dato stesso con gli altri in una unità siste-

matica, dall'altro. Nel primo caso parleremo di universalità, nel secondo di autonomia della ragione; momenti insieme inscindibili e antitetici, principi dell'interna dialettica del sapere.

Non è certo una pura intenzionalità teoretica che originariamente costituisce e dirige il sapere. Questo è spesso posto al servizio di esigenze pragmatiche e vi sono campi dove questo carattere pragmatico della riflessione non si risolve. Essa, nelle sfere di cultura, ordina e unifica l'attività spirituale, come precettistica, riflessione normativa, o definizione di valori e di ideali, a seconda della radicalità ed universalità dei problemi che quivi s'affermano. Ma nel far questo la riflessione procede ad un'analisi delle strutture di tali sfere nel loro aspetto soggettivo e oggettivo, e del loro interno processo, così da dipanarne teoreticamente, ma solo rapsodicamente e secondo prospettive particolari i momenti essenziali. Il sapere che ne nasce — ed è proprio delle cosiddette scienze morali o dello spirito — ha in sé l'ambiguità dialettica di questi due momenti e proprio per essa è efficace: ché l'uno si riflette sull'altro e mantiene la continuità feconda di quel sapere nei suoi possibili sviluppi. I quali giungono spesso a definirsi in discipline distinte, di cui solo un lungo processo culturale ritrova la vivente unità — un esempio caratteristico è dato dalle scienze del linguaggio: la retorica, la grammatica, la linguistica — e a raggiungere forme e metodi di una particolare purezza teoretica propri, come vedremo, del sapere empirico, sino a sboccare, al limite, in una esigenza scientifica o filosofica. Si pensi da un lato all'economia e in generale allo sviluppo della statistica da un piano particolare della scienza politico-sociale, a una teoria generale del metodo induttivo; dall'altro alla tendenzialità filosofico-metafisica di ogni teoria dell'educazione, del diritto, della morale.

Volgendoci ora al sapere nella sua forma propriamente teoretica, può indicarsi, come primo grado, il sapere empirico, che diremo tale perché in esso l'atto della ragione è in funzione della determinazione empirica del dato intuitivo, assunto e tenuto fermo come sicuro fondamento. Esso risulta

essenzialmente di quattro momenti. È anzitutto descrittivo, in quanto tende a fissare e a chiarire il dato d'esperienza. Ma nel far ciò lo isola dai rapporti con cui accidentalmente è connesso, lo considera secondo i rapporti che sembrano costituire la sua obbiettività; perciò lo astrae, lo concettualizza. E la descrizione diviene definizione tipologica, classificazione e insieme analisi strutturale. Ma, in terzo luogo, la descrizione, pur essendo possibile solo secondo i quadri concettuali, sfugge ad essi, ché l'intuizione è singolarità individuale in continuo movimento. Il sapere empirico è perciò sapere storico, che, riposando pur sempre su concetti generalizzanti, tende a risolvere il dato in essi fissato e i concetti stessi, in vista della concreta individualità del fatto e della sua variazione. Qui finalmente ogni dato dell'esperienza si pone nella sua relatività: la ragione appare nella sua funzione essenziale, come rilievo della struttura relazionale dell'esperienza. Ma essa non risolve di principio il dato; questo è, per il presupposto e l'esigenza del sapere empirico, tenuto fermo nella sua esistenza intuitiva, nella sua determinatezza. La trasposizione razionale prende così l'aspetto di un rapportarsi estrinseco, formale, ma insieme necessario, dei dati. E poiché la ragione ha, come vedemmo, due momenti, quello di universalità e quello di autonomia, essa si manifesta, da un lato, come legge dei rapporti di determinazione, dall'altro come legge di totalità ossia di interdipendenza unitaria tra i dati o gli elementi del dato; in altre parole, come categoria di relazione o di causalità e come categoria di finalità o di sostanzialità. Tali due categorie effettivamente dominano, equilibrandosi dialetticamente, le ricerche dell'ultimo grado di questo sapere: il quale è caratteristico, per tacer qui della storia propriamente detta che ne svolge un momento in un campo particolare dell'esperienza, delle scienze empiriche d'osservazione come la biologia e l'astronomia, senza però che queste debbano limitarsi entro l'orizzonte di tale sapere o questo non possa estendersi oltre di esse.

Giacché al di là della vasta sfera del sapere empirico e della varietà delle discipline in cui esso si sviluppa, v'è un

altro piano del sapere in cui è in atto la ragione, in cui questa fa valere di massima la sua supremazia sulla particolare e relativa determinatezza del dato d'esperienza, ponendosi come criterio assoluto di varietà e fonte di metodo; sapere che perciò possiamo dire razionale. Qui la ragione appare nei suoi due momenti essenziali, non come una connessione categoriale dei dati, la cui formalità rispetta la concreta determinazione di questi; ma come la legge metodica di illimitata risoluzione della concretezza dei dati stessi. Da un lato, per il suo momento di universalità — cui corrispondeva nel sapere empirico la categoria di causalità — la ragione è principio di risoluzione del dato nella sua relazionalità infinita, nei piani fondamentali di funzionalità che lo determinano, o, in altri termini, nelle sue leggi costitutive. Dall'altro per il suo momento di autonomia — cui corrispondeva nel sapere empirico la categoria di sostanza — la ragione è principio di integrazione della particolarità del dato nell'infinita organica unità del tutto, ossia dell'ordine sistematico che questo definisce. Nel primo caso parleremo di ragione scientifica, riferendoci alle scienze propriamente funzionali, alla logica formale, alla matematica, alla fisica-matematica; nel secondo parleremo di ragione filosofica. La forma ideale dell'una è la legge; dell'altra è il sistema. In ciascuna delle due direzioni la ragione segue un processo infinito che trova in un campo o in un piano d'esperienza le condizioni per la sua attualità, che tuttavia, di principio, si estende a tutti i campi e a tutti i piani. Le due direzioni, differenziandosi, si integrano dialetticamente, garantendosi reciprocamente il proprio libero sviluppo e reagendo in tal senso nel corso della storia. Ogni sapere, in quanto aspira a universalità e a purezza teoretica, tende a risolversi nelle due forme del sapere razionale, ma, da un lato, vi nega i suoi concreti presupposti; dall'altro impone a quelle i limiti ed i compromessi della propria natura. E ancora, il sapere razionale, nelle discipline che lo realizzano, continuamente presuppone e si riferisce al sapere empirico e alla stessa riflessione pragmatica.

La ragione, dicemmo, è, nel sapere razionale, criterio di un processo infinito nel senso dell'esperienza. La sua attua-

lità sta nel superare di principio ogni particolare posizione teoretica, ossia nell'immanente, operante coscienza della sua libertà. La ragione è qui coscienza di sé, e perciò in questo sapere è connaturata l'esigenza di una riflessione sulla propria struttura e sul proprio procedere. Di qui la naturale tendenza delle scienze a una riflessione metodologica che garantisca la loro validità e continuità. Quanto alla filosofia, che esprime il momento di autonomia della ragione, essa lo traduce in atto non pur nella forma del sistema, ma in una immanente coscienza critica del principio ideale unitario del sapere, che tende ad un'aperta universale sistematica della ragione, in cui siano garantite, con la propria coerenza teoretica oltre il limite dei singoli sistemi, la libertà e la differenziazione di tutto il cosmo del sapere, e data forma di universale verità ai risultati delle particolari metodologie scientifiche.

La filosofia è così, per sua essenza, criticità della ragione, coscienza riflessa della sua autonoma legge di costituzione e di sviluppo. Per questo un'interpretazione dogmatica del sapere filosofico in senso metafisico, mentre si giustifica per motivi di cultura ateoretici, ha la sua naturale risoluzione nell'intima tensione e nel rapporto dialettico dei sistemi. Il momento critico si afferma nella sua indipendenza in primo luogo come scetticismo — negazione della verità del sapere in senso dogmatico — in secondo luogo come interna problematica autorisolvete di tale sapere, nella forma del problema gnoseologico ed epistemologico; sino ad apparire finalmente come positivamente costruttivo di un'aperta sistematica. La risoluzione della fissità astratta dei concetti nella loro intima tensione teoretica, il cui gioco segue e definisce la mobilità della vivente esperienza; il riferimento di tale mobilità a un principio, ricavato dalla dialettica concettuale, che ne giustifichi la direzione e lo sviluppo; il riconoscimento delle forme infinite in cui tale principio si attua come legge insieme costitutiva e dinamica, sono i momenti metodici fondamentali — dialettico, trascendentale, fenomenologico — della filosofia in senso critico. Questa è una teoria dell'esperienza considerata secondo le sue leggi interne di

struttura e di sviluppo, al di là delle particolari prospettive secondo cui appare al conoscere comune, o piuttosto attraverso di esse, inverandole in sé. Nella determinazione di questa struttura devono prendere rilievo i suoi diversi piani e per ciascun d'essi chiarirsi la sua potenzialità e giustificarsi la natura e la assiomatica delle discipline che ad esso si riferiscono — natura ed assiomatica che la filosofia non può astrattamente imporre, ma riconoscere, ed integrare, in una sempre più vasta purificazione teoretica, nel processo delle discipline stesse, non secondo parziali forme statiche, ma secondo la loro legge dinamica. Abbiamo detto che il rapporto tra la filosofia, la scienza e gli altri piani del sapere, pur determinati dalla dialettica dei momenti della ragione, varia secondo la concreta costituzione storica delle discipline. Ma in una filosofia criticamente intesa, tale rapporto si organizza nell'idea di quella mutua infinita collaborazione che noi abbiamo qui sopra indicato.

4. Per riassumere; già la semplice idea di una sistematica del sapere come sopra indicata porta notevoli risultati. Anzitutto, se la ragione venga concepita non come una facoltà di astrazione e di unificazione, che si applichi dal di fuori genericamente e indifferentemente al dato d'esperienza, ma come la legge ideale di estensione e di integrazione dei processi secondo cui per vie e piani diversi, nell'infinita mobilità e differenzialità dell'esperienza, si costituisce e si risolve il dato stesso, può ben comprendersi che l'uno o l'altro campo d'esperienza meglio si presti allo sviluppo dell'una o dell'altra direzione razionale, così che le opposte o diverse vi appaiono come secondarie o attuanti solo in zone privilegiate, al limite o forse anche come una mera posizione di principio. Perciò nei riguardi dell'esperienza spirituale prevale il sapere storico e filosofico, mentre il pensiero scientifico vi trova solo una parziale e limitata applicazione; e questo d'altra parte domina sul piano dell'esperienza naturale, così che di una filosofia della natura si può realmente parlare — eppur si deve — in termini di estrema schemati-

cità, quasi per un necessario equilibrio dialettico, se non si voglia fuor di misura accentuare, come nella filosofia romantica, il piano dove l'esperienza naturale si tocca e si intreccia con quella spirituale. Ed egualmente si può spiegare la accentuazione empirica della scienza biologica e quella strettamente scientifica della fisica-matematica, senza tuttavia che l'una o l'altra non possa, al margine, e non debba aprirsi alla diversa forma di pensiero e ai suoi metodi.

Giacché un secondo risultato di massima dell'idea di una sistematica critica è quello di poter riconoscere e comprendere la complessa struttura di ogni singola disciplina, la sua interna tensione, il differenziarsi in essa di direzioni apparentemente incoerenti eppur feconde. Ogni disciplina, che è una caratteristica individualità di cultura, con una sua propria originale genesi storica, appare così un vero vivente organismo, dove i vari momenti della riflessione e della ragione si intrecciano secondo una particolare legge che determina il loro progressivo equilibrio. Si rende allora possibile — e questo è un terzo risultato importante — di seguire ogni singola disciplina e il sapere generale nella sua storia — non storia esterna di risultati acquisiti, ma interna di costituzione e di sviluppo — e di rilevare nel suo stato attuale gli aspetti di questo dinamismo, senza falsi presupposti.

Una sistematica critica è perciò la risoluzione di massima di ogni concezione e d'ogni limite dogmatico del sapere. Empirismo, o relativismo, pragmatismo, convenzionalismo sono i vari aspetti polemici con cui la libertà del sapere si assicura contro i vincoli di una propria interpretazione dogmatica; ma appunto perché polemica la loro posizione è parziale; il momento di problematicità del sapere che essi accentuano è unilaterale e non rende conto della autonomia e dell'universalità teoretica del sapere stesso. Solo in una sistematica, fondata su una teoria critica della ragione, il sapere si scioglie da ogni residuo dogmatico, sia razionale che empirico; anzi tale teoria tale sistematica non sono che la coscienza concreta ed attiva di tale libertà. I rapporti tra le varie discipline e in particolare tra scienza e filosofia ap-

paiono non univoci, ma estremamente dialettici e storicamente variabili di piano e di significato. Ma sotto questa variabilità di rapporti — coincidenza o antitesi di risultati e di metodi; passaggio o traduzione analogica di principi o di categorie teoretiche dall'una all'altra disciplina — sotto questa dialetticità in cui si esprime la vita unitaria del pensiero, che continuamente si articola e si rinsalda, la sistematica critica coglie la legge di tal movimento, il principio di una integrazione dinamica.

Non si tratta, per esemplificare, che la filosofia possa imporre alle scienze morali i principi e alle scienze fisiche l'assiomatica o l'ontologia loro caratteristiche, né che le scienze abbiano ad imporre alla filosofia i loro particolari risultati. Piuttosto la filosofia può offrire alle une la legge di costituzione e di sviluppo dei principi — che nella loro determinatezza sono sempre relativi — e alle altre la legge di formazione e le linee di sviluppo dell'assiomatica e dell'ontologia, quasi il loro orizzonte e la loro curvatura e coerenza e offrendo lo schema di una loro integrazione critica. D'altra parte, le singole scienze offrono alla filosofia non solo una enorme ricchezza di dati empirici e storici e di prospettive teoretiche, ma l'analisi o la risoluzione o il rilievo di concetti e di categorie speculative, lo sviluppo di forme metodiche al di là degli schemi tradizionali o di particolari orizzonti. Insomma, la sistematica critica non è un sistema chiuso di posizioni fisse e determinate, è principio e legge di un'integrazione delle linee stesse dinamiche del sapere, delle sue forme e dei suoi risultati non quali termini obbiettivi, ma quali tappe teoretiche, dei suoi metodi infine, non in quanto formule logiche astratte o mezzi tecnici, ma direzioni del rapportarsi vivo e vario di esperienza e ragione.

Per quanto particolarmente riguarda il metodo, un'osservazione è da farsi. Mentre sino a un mezzo secolo fa sembrava dominare l'idea di alcune fondamentali direzioni metodiche e il problema era quello di riconoscere quali di queste direzioni e in quale forma convenisse alle singole discipline, oggi il procedere metodico si è venuto così differen-

ziando e specificando all'interno delle diverse discipline, a contatto col vario materiale e coi vari problemi, in rapporto alla tecnica concreta della ricerca, che quelle direzioni ci sembrano astratte e praticamente insignificanti. Per verità la storia dell'idea di metodo e dei suoi sviluppi è ancora da fare, né qui può tracciarsi neppure per sommi capi. Solo possono indicarsi alcuni punti di riferimento.

L'idea del metodo può in generale definirsi come l'idea del procedimento teoretico secondo cui si costituisce il sapere, e il suo sviluppo è dato dallo sviluppo dell'idea stessa del sapere. In quanto questo è concepito in senso dogmatico, come la coscienza riflessa di un sistema intelligibile costitutivo della realtà — è il caso della filosofia aristotelica — il momento di problematicità del conoscere, le linee del suo processo vengono inquadrare in un astratto schema metodico che esprime il processo stesso in funzione del sistema intelligibile, come un muoversi in esso secondo le leggi della sua struttura formale. Il metodo — e qui si parla di deduzione e di induzione in senso aristotelico lasciando da parte i sottili avvertimenti aristotelici di procedimenti più complessi e meno puri — non è il reale procedere ma un suo astratto modello; i procedimenti concreti decadono al margine come accidentali. Di mano in mano che la problematica del sapere si accentua, essa si riflette nella metodica. Il rapporto tra l'esperienza e la ragione e la tensione tra l'unificazione concettuale e la sua interna differenziazione — che sono i due motivi essenziali di quella problematica — si riflettono nella distinzione tra metodo sperimentale e razionale, sintetico ed analitico. Ma sempre si tratta di direzioni antitetiche astratte — l'antitesi rispecchia qui la problematica teoretica — che, riferite ad un sapere dogmaticamente concepito, hanno fuori di sé il proprio criterio teoretico, mentre non riescono né a definire chiaramente la legge del loro rapporto, né a risolvere in sé i procedimenti concreti della ricerca.

Solo quando una concezione critica del sapere allontana il criterio dogmatico della verità come *adaequatio intellectus et rei* e sospinge alla ricerca della legge teoretica, che

domina e dirige l'infinita risoluzione del dato intuitivo dell'esperienza nell'ordine della ragione, divien possibile, con una sistematica del sapere, una teoria critica dei metodi. Qui la metodica non viene definita secondo linee astratte, ma i metodi vari e concreti, nella loro particolarità e complessità, appaiono come forme fenomenologiche, variamente equilibrate secondo il particolare campo di riferimento, della legge generale teoretica. All'astratta metodica — a senso dogmatico e a tono più o meno accentuatamente normativo — vien sostituendosi una teoria critico-trascendentale dei metodi, dove la varietà, la mobilità, la complessità, la relatività, l'interdipendenza reciproca di questi trova la sua giustificazione ed integrazione. In realtà tutto lo sviluppo della metodologia negli ultimi decenni: l'analisi delle forme astratte di metodo e la ricerca delle fonti e del piano della loro legittimità, il riconoscimento della loro interferenza, lo sforzo di riferimento ai metodi concreti, la liberazione di questi dalla costrizione di una teoreticità dogmatica e la tendenza verso una loro interpretazione pragmatista e convenzionalista, esprimono lo spontaneo purificarsi e costruirsi dal proprio interno di tale metodologia in senso critico.

A questa teoria, possiamo dire, trascendentale del metodo fa riscontro e si accorda una teoria logica, intendendo qui per logica, in senso formale, una *mathesis universalis* o piuttosto una teoria generale delle relazioni, come formale obbiettività del razionale, piano estremo del sapere scientifico. È possibile cioè considerare non il processo, ma lo schema metodico, la struttura relazionale a cui ciascun metodo si riferisce, cioè la formalità dei rapporti che esso implica e giustificarlo e integrarlo in una logica generale. Metodologia trascendentale e metodologia logica sono correlative, come parti di una teoria della ragione e di una logica formale pura. Queste, per accennare appena al problema, si riferiscono ai due momenti della ragione: al momento di autonomia sistematica e al momento di universalità relazionale. Esse perciò si differenziano e insieme si integrano a vicenda

come due aspetti dialetticamente interferenti di una teoria critica del razionale.

Alla luce di una tale teoria e della sistematica critica che ne deriva, la crisi del sapere contemporaneo perde ogni carattere negativo; essa appare come estrema intensità della sua vita teoretica e il mondo del sapere ci sta dinanzi aperto, infinito, organico, differenziato, dinamico, regno del logo, nella cui attività multiforme si risolve, per diverse vie e su diversi piani, la parzialità dell'esperienza vissuta e pragmaticamente valutativamente o intellettualisticamente fissata astratta irrigidita. Ma tale risoluzione razionale avviene sempre in funzione ed in vista di una estensione e di approfondimento dell'esperienza e della vita. Quanto più l'umanità sperimenta e vive, tanto più la ragione si purifica, si estende e si accerta, e quanto più questa è teoreticamente pura ed universale, tanto più ricca si fa l'esperienza, certa la vita, e tanto più libera e sicura è l'umanità nella costruzione concreta della sua realtà.

Così l'approfondimento, la purificazione, la differenziazione teoretica che caratterizzano il sapere contemporaneo, il suo estremo vigore ed ardimento, corrispondono a un radicale rinnovamento di vita e di cultura e insieme gli offrono luce e certezza. Tra i due estremi di una cultura fondata sugli schemi astratti e sugli astratti valori della ragione dogmatica, nel suo rigido conservatorismo, e di una cultura posta in balia delle forze irrazionali, accecata dalle loro mistiche ipostasi in un oscuro fermento di torbida ribellione, prende corpo l'idea di una aperta cultura teoretica, in cui il sapere, risolti criticamente gli schemi e i miti metafisici generali o le particolari ideologie di cultura, razionalmente affinato così da penetrare sempre più addentro e per sempre maggiore estensione l'esperienza, attraverso varie e pur integrabili prospettive, appare come coscienza progressiva dell'aperto mondo che si apre allo sviluppo della vita e all'energia costruttiva dell'umanità. È questo il sapere dell'« uomo copernicano », cui il pensiero non garantisce né un certo as-

soluto mondo di realtà, né un chiuso sistema di valori, né una definita certezza della propria natura, ma che dalla relatività dell'esperienza dipana via via l'ordine del reale, scopre ed illumina i problemi della vita, assicura il libero e concreto sviluppo dell'umanità. Così in tale aperta coscienza teoretica si dispiega un radicale umanismo, e da essa attinge libertà critica, senso realistico, energia spirituale, concretezza ed efficacia d'azione *.

1945

* [Questo saggio è comparso, la prima volta, in « Scientia », anno XXXIX (1945), fasc. semestr. gennaio-giugno e fasc. luglio-settembre].

APPUNTI PER UNA METODOLOGIA CRITICA

In una rivista destinata all'analisi sottile e precisa del procedere scientifico, vale forse la pena, una volta tanto, di affrontare il problema metodologico nella sua estrema universalità, di definire cioè l'idea di una metodologia in generale, in cui le ricerche particolari possano trovare non la loro anticipazione, ma il criterio di una loro essenziale coerenza.

La storia della metodologia attende ancora di essere iniziata: essa deve rendere conto dello sviluppo della coscienza metodica nel processo concreto del sapere, corrispondentemente alla situazione di questo, alla sua interna tensione teoretica. Deve seguire non pure lo svolgersi della forma di tale coscienza nel rapporto tra una schematica genericità di categorie o di posizioni metodologiche e il concreto e preciso suo differenziarsi in funzione dell'esercizio effettivo del pensiero, verso una sempre più complessa e articolata universalità e purezza teoretica, ma le variazioni del suo stesso significato e valore nella vita del sapere.

Noi ci accontenteremo di indicare qui tre momenti della coscienza metodologica che caratterizzano una specie di storia ideale, pur tenendo presente che ciascuno di essi ha bensì un periodo storico di particolare rilievo, in cui riduce a sé gli altri e, in un suo modo caratteristico, li sottomette, ma è pur sempre presente, sia pure in forma implicita, in ogni altro periodo.

Il problema del metodo, naturalmente, non precede, ma

segue la costituzione del cosmo del sapere e poiché questo nell'antichità si organizza come sapere filosofico-metafisico è nel campo della filosofia e secondo i suoi presupposti che la metodica si forma, definisce le sue prime strutture, lasciando le scienze particolari in balia dell'empiricità della ricerca, o riconducendole, come avviene in Euclide per la matematica, agli schemi della metodica ricavata in funzione del sapere speculativo. In verità là dove un sapere si organizza in un tutto armonico e coerente, l'esigenza metodica sorge come garanzia della sua persistenza e continuità. Si tratta in altre parole di definire le strutture secondo cui la particolarità psicologica della ricerca e del pensiero può innestarsi negli schemi teoretici del sapere e in generale. Qui prevale il primo momento, *il momento didattico* della coscienza metodologica. E l'esempio più caratteristico è dato dalla metodica logico-formale aristotelica. Qui il sapere già garantisce il rapporto tra l'esperienza e le sue forme di intelligibilità concettuale e il sistema di tali forme e alla metodica non resta che di indicare le coordinate secondo cui il ragionamento — da qualunque punto e su qualunque piano esso insorga — possa venir innestato in tale sistematicità. Naturalmente non sfugge all'acutezza aristotelica il fatto della varietà dei modi di procedere effettivi del pensiero, della loro originalità, della loro irreducibilità. Da questo punto di vista l'*Organon* e la *Retorica* stessa rimangono miniere preziose forse non ancor del tutto esplorate.

Ma quando il sapere conquista a se stesso una nuova dimensione e in essa si rinnova, il problema metodico sorge come coscienza di tale crisi. E proprio perché è messo in dubbio tutto il piano dell'intelligibilità — il rapporto tra esperienza e concetti e la relazione sistematica di questi — e la ricerca è da riprendersi di nuovo con assoluta responsabilità teoretica, la metodologia ha qui di necessità una *pars destruens*, presuppone una *emendatio intellectus* e d'altra parte fissa le regole e le condizioni della ricerca, secondo un immanente criterio teoretico e non secondo una sistematica presupposta del sapere. Qui non si tratta di trasportare formalmente il pensiero nell'ordine del sistema, ma

di garantire al pensiero, in quanto rinnovantesi, ricerca, certezza, efficacia e continuità teoretica. Appare qui il secondo momento della coscienza metodologica che potremo dire *normativo* e che trova il suo tipico esempio nel pensiero metodologico che presiede all'affermarsi delle scienze della natura nell'età moderna e al loro riflesso nel campo propriamente speculativo, da Bacone, a Galileo, a Descartes, a Spinoza, a Leibniz.

Là infine dove le vie del sapere si differenziano e in ciascuna la forma della ricerca e il problema teoretico appaiono diversi, complessi, mutevoli, dove alla varietà dei campi di sapere corrisponde varietà di metodi; e questi vengono specificandosi all'estremo in una adattabilità elastica ai propri concreti contenuti e alle loro esigenze, la coscienza metodologica assume un altro significato. Essa è la coscienza del problema teoretico così come si articola nelle infinite direzioni della ricerca e preme e, per così dire, s'incarna in tutti i suoi elementi. Si tratta qui del *momento critico* della metodologia. La metodologia in senso critico non ha funzione né didattica né normativa, ma puramente comprensiva. Essa tende a riconoscere nella legge teoretica della ricerca in generale il criterio determinante di ogni particolare procedimento, e, mentre garantisce a questo piena indipendenza di posizione e di sviluppo, ne illumina il senso teoretico e dà rilievo alla sua integrazione con gli altri procedimenti. Essa non presuppone né la struttura di un sapere costituito, né l'affermarsi di una nuova direzione costitutiva del sapere, ma è piuttosto la coscienza del costituirsi in generale del sapere, del suo sviluppo produttivo come ricerca. In essa perciò i due momenti precedenti vengono teoreticamente risolti e integrati; le direzioni metodiche più varie ricondotte non a schema, ma a legge unitaria; da essa sola può trarre origine quella storia della metodologia in generale a cui si è precedentemente accennato.

È interessante da notare che, corrispondentemente alla metodologia critica e sui suoi stessi presupposti, ma in senso inverso, come ritorno a una metodologia didattica — non più tuttavia formalmente razionale, ma convenzionalmente

operativa — si svolge nel pensiero contemporaneo un indirizzo che nel suo sviluppo dialettico prende il nome assai generico di neopositivismo. Esso nasce dalla crisi del sapere e del sapere scientifico in particolare all'inizio del secolo e, riconoscendovi l'atto di una necessaria libertà della ricerca, ne giustifica il valore sul piano di un estremo empirismo convenzionalista. Ma a fondar quest'ultimo interviene l'apporto della logica matematico-formale, i cui rapporti tuttavia, privati di ogni sottostruttura razionale, non possono concepirsi che come rapporti semantici, relazioni sintattiche. Dalla convenzione alla logica relazionale, dalla logica alla sintattica, si disegna così lo schema esemplare di una scienza unificata e conclusa nella sua struttura, se non nei suoi contenuti, struttura trasparente a se stessa e modello metodico di ogni procedere esatto. Ed è appunto questa « esattezza » che caratterizza un metodo didattico. È evidente tuttavia che il problema di una teoria critica del metodo o meglio della metodicità in generale, della quale il precedente non è che un caso limite, rimane pur sempre. Solo una metodologia critica, in quanto presuppone l'infinito aperto orizzonte del sapere e l'infinità delle sue direzioni, e quindi dei suoi procedimenti, ha vera e propria funzione teoretica. Essa si fonda sul rilievo del problema teoretico in generale e si sviluppa nella analisi delle sue forme fenomenologiche, quali nei vari metodi si esprimono. E se conveniamo di dare il nome di ragione all'esigenza teoretica concepita nella sua purezza — facendo astrazione da ogni ipotesi psicologica o metafisica a suo riguardo — una metodologia teoreticamente universale riposa su una teoria della ragione in senso critico, quale da Kant in poi è l'oggetto fondamentale del pensiero filosofico.

Non è qui il nostro compito di indicare la linea di sviluppo di tale problema, gli aspetti ch'esso assume nella filosofia contemporanea e la precisa forma della sua soluzione. Si deve solo dire, in generale, che una teoria della ragione è, in questo senso, indipendente sia da una psicologia che da una metafisica. Giacché, lasciando a parte i diritti dell'una e dell'altra a valer come sapere scientifico, una teoria della ragione si trova, per così dire, al di qua del piano in cui si

consolidano i concetti sia psicologici che metafisici, in modo che, lungi dal fondarsi su di essi, deve offrire il criterio per una loro valutazione e giustificazione. Piuttosto in una teoria della ragione può trovare il proprio centro di riferimento, insieme con una metodologia critica, una sistematica critica del sapere o una epistemologia generale e una teoria della struttura formale dell'obiettività teoretica, ossia una logica come dottrina formale delle relazioni. In esse il limite dogmatico che caratterizza il momento normativo e didattico della coscienza metodologica — la parzialità di una direzione scientifica e la determinatezza di un'obiettività teoretica — viene risolto e le ricerche logiche, epistemologiche e metodologiche, senza perder nulla della loro libertà, anzi garantendosi da ogni inceppo e limitazione, trovano la loro unità in una teoria critica del razionale, da cui, come ripeto, è assente ogni presupposto d'ordine metafisico.

Ora, quale sia, nei riguardi del problema metodologico, la situazione presente è facile da constatare. Il mondo del sapere ci appare in sé differenziato all'estremo in campi e direzioni inconciliabili e insovrapponibili. Non solo le varie discipline si svolgono indipendenti secondo principi e verso risultati reciprocamente irriducibili i cui rapporti variano di momento in momento, di punto in punto, ma in una stessa disciplina manca spesso una definita unità teoretica e la ricerca si svolge su piani diversi prima ancora che sia garantita la loro coordinabilità. L'uso e il significato delle categorie e dei concetti teoretici muta di scienza in scienza e all'interno di ciascuna oscilla tra estremi spesso irriducibili. Non solo l'unità del sapere è perduta, ma sembra anzi che il senso stesso di verità non possa essere il medesimo nella matematica e nella astronomia, nella fisica atomica e nella biologia, nella psicologia e nella storia, nell'economia e nella filosofia. È naturale che anche i metodi scientifici presentino oggi un'estrema diversità ed elasticità, ch'essi si specifichino ed articolino a contatto col vario materiale del sapere e reclamino il diritto ad una radicale relatività.

Questa crisi teoretica, se così la si vuol chiamare, benché

si tratti di un vero trionfo della teoreticità sopra i propri limiti dogmatici — dogmatismo sia dell'esperienza che del concetto, o della teoria e della verità in generale — ha certo spezzato una volta per sempre e definitivamente il sistema del sapere. Ciò aveva avvertito Kant, riconoscendo un'indipendenza di principio al sapere scientifico, filosofico e storico. Ma nel tempo stesso aveva riconosciuto la necessità di sostituire al sistema una sistematica, all'idea di un'assoluta oggettività reale, l'idea di un universale principio teoretico della ricerca, insomma a un'unità dogmatica chiusa un'unità critica aperta del sapere. Tale esigenza s'è oggi fatta più viva e dal suo soddisfacimento sembra dipendere non solo l'armonia e la libertà della coscienza teoretica, ma la sua efficacia culturale, l'attualità anche per noi del valore che la verità ha sulla vita degli uomini.

Da ciò l'interesse verso una teoria critica della ragione; interesse che, nonostante le varie interpretazioni speculative del concetto di ragione — superare il loro momento dogmatico è la fondamentale necessità — è comune al maggior numero delle correnti speculative contemporanee, dal neopositivismo al neocriticismo, dal neorealismo alla fenomenologia. Da ciò l'esigenza, manifesta nel loro costituirsi stesso per varie vie, delle discipline che, come vedemmo, vi si riferiscono: la logica formale pura o, se si vuole, la *mathesis universalis*, l'epistemologia o la sistematica critica del sapere, la metodologia critica infine, quale precedentemente s'è definita.

Ma la metodologia critica che è, nella sua struttura unitaria, oggetto della ricerca filosofica, presuppone una metodologia descrittiva, estremamente precisa, differenziata, che può sorgere solo dalla coscienza e dall'esperienza metodologica concreta dei cultori delle discipline particolari. Quanto più la descrizione dei procedimenti di ricerca è minuta, dettagliata, quanto più essa tien conto dei loro presupposti e rileva gli accorgimenti tecnici o teoretici per superarli, quanto più, lasciando le formule generiche, le astratte semplificazioni, le anticipazioni interpretative, le riduzioni analogiche, essa coglie l'infinita varietà e complessità dei processi speri-

mentali e dimostrativi in ogni singolo campo, tanto più essa offre un materiale prezioso e ricco all'analisi e all'integrazione critica. Occorre infatti che la ricerca si presenti in tutta la complessa differenziazione della sua struttura formale, in tutte le sue variazioni particolari, in tutta la sua tecnica, in tutta la dialettica dei suoi postulati, in tutta la sottigliezza dei suoi artifici, perché la sua legge unitaria teorica risulti pura e tanta ricchezza metodica possa trasparire come sua attualità fenomenologica nei vari campi del sapere.

Ma ogni descrizione si basa sempre su un insieme di concetti generali ch'essa stessa è destinata a risolvere, ma che rappresentano un primo schema interpretativo, un primo ordine sistematico. Di fatti anche una metodologia descrittiva non può fare a meno di alcune categorie metodologiche, che rappresentano il risultato di una riflessione non ancora radicalmente critica che ci sono trasmesse tradizionalmente come coordinate essenziali della metodica. L'importante sta nel saperne usare aporeticamente, nel non voler risolvere in esse astrattamente la vita complessa del metodo, ma risolver piuttosto in funzione di questa la loro astrattezza e la rigidità dei loro rapporti.

In linea di massima, riferendoci alla storia del pensiero, possiamo aggruppare queste categorie o momenti metodici in tre antitesi fondamentali. Possiamo cioè parlare di metodo razionale e sperimentale, deduttivo e induttivo, sintetico ed analitico. Ora anzitutto sono da fare alcune osservazioni di fatto. La prima è che il senso di tali categorie metodiche è ben lungi dall'essere univocamente definito: esso oscilla piuttosto in tal modo da dover essere definito per ogni disciplina, se non per ogni direzione o caso concreto di ricerca. In secondo luogo, tali categorie sono presenti, in equilibrio sempre diverso, in ogni ricerca e variamente si fondono; anzi benché esse appaiano sotto forma antitetica, concretamente i due termini dell'antitesi si richiamano e si innestano in ogni processo euristico effettivo. Così nessun procedimento concreto si lascia ridurre all'una o all'altra categoria: ciascuno ha una sua propria originalità che dipende dal campo

di ricerca e dalle sue condizioni le quali determinano e precisano in esso la funzione teoretica.

La metodologia descrittiva si connette perciò a una serie di ricerche teoreticamente più complesse. Si tratta, da un lato, di dipanare sul telaio delle fondamentali categorie metodologiche i procedimenti concreti e di studiarvi l'intreccio complesso di quelle. D'altro lato, si tratta di definire i limiti e le condizioni di efficacia di ciascuna di tali categorie, e ancora di determinare in linea di massima i loro rapporti. La metodologia teorica, come sfondo e complemento della metodologia descrittiva, si svolge su tali problemi e in essa rientrano le ricerche più feconde dei metodologi contemporanei. Esse portano con sé un'articolazione delle categorie metodologiche fondamentali, il rilievo delle loro reciproche complesse relazioni, delle loro condizioni di attualità di fatto e di diritto e si connettono e spesso si confondono con ricerche epistemologiche e logiche. Ciò che ad esse sembra mancare è tuttavia il riconoscimento della natura delle categorie metodologiche e dei loro rapporti, che permetta di riassorbirle in una metodologia critica nel senso sopra indicato. Solo in tal modo le ricerche di metodologia teoretica possono organizzarsi e fecondarsi e l'uso delle categorie metodologiche sfuggire ad ogni astratto irrigidimento. Noi possiamo segnare qui solo le linee generali della soluzione d'un tale problema.

V'è anzitutto un rilievo che merita d'essere fatto. Le categorie metodologiche generali a cui s'è accennato, e che, senza escludere la possibilità di altre, sembrano rappresentare i momenti essenziali del metodo tradizionalmente definiti, ci appaiono sotto forma di antitesi: razionale-sperimentale, deduttivo-induttivo, sintetico-analitico. Chi è filosoficamente esperto sa cosa significhi questa struttura antitetica della riflessione: significa che un processo infinito si definisce nella tensione tra due limiti estremi. Il pensiero obbiettiva concettualmente questi ultimi, come posizioni limite risultanti da tutta una dialettica di esperienza e di riflessione, e, in quanto dogmatico, fisso cioè al postulato dell'essere in sé dell'oggetto intelligibile, in quanto dominato dal principio di identità, che esprime proprio la forma dell'oggetto intelli-

gibile, oscilla tra l'uno e l'altro, incapace sia di arrestarsi in uno d'essi, sia di comprenderli insieme, sia di cogliere in tal modo la vivente complessità del reale. Ma, criticamente concepita, l'antitesi esprime solo la tensione di un processo infinito, destinato a non potersi obbiettivare mai in alcuna posizione definita, a porre e riassorbire continuamente nella sua vita interiore l'astrazione dei due opposti. Perciò noi possiamo supporre che l'antiteticità delle categorie metodologiche esprima l'idea del metodo nella sua trascendentalità, come si dice in gergo filosofico, cioè nella sua infinita purezza dinamica, come legge di un processo non mai definibile e limitabile e rinnovantesi in ogni posizione. E se per metodo s'intende la struttura formale del procedere teoretico, l'idea del metodo rispecchia il puro universale principio di teoreticità e ad esso la struttura antitetica dei momenti metodologici deve essere riferita.

La teoreticità è il processo di risoluzione della parzialità dell'esperienza, determinata sempre da motivi esistenziali e pragmatici, in una organica totale universalità di rapporti. Alle prospettive particolari e relative della comune conoscenza empirica, la ricerca teoretica tende via via a sostituire una prospettiva unitaria, in cui quelle vengono integrandosi. Così essa si muove continuamente, superando l'obiettività immediata del dato empirico, tra gli schemi ideali di tale integrazione unitaria, che rappresentano il piano della ragione e l'esperienza concreta. Gli uni si estendono, si purificano, si articolano; l'altra si precisa, si affina, si arricchisce: quanto più razionalmente unitaria è la prospettiva, tanto più in sé molteplici vari pregnanti si fanno gli aspetti che in essa rientrano. La forma perciò di questo processo s'esprime nella sua infinita rinnovantesi continuità come la polarità antitetica di metodo *razionale* e *sperimentale*, senza che di fatto mai un metodo possa isolarsi all'uno o all'altro polo. Giacché non v'è esperienza che già non s'inquadri in schemi di relazione, in un ordine, più o meno puro, di razionalità, e il cui arricchimento non sviluppi pur questi; come non v'è processo razionale che non si riferisca a dati d'esperienza e il cui movimento non risponda a una risistemazione di questi. Ciò

vale anche per le discipline in apparenza più astratte, ch  anche di esperienza e di intuizione matematica e filosofica si deve parlare, bench  esse siano di tutt'altro genere da quelle empiriche.

Ma la funzione della ragione sul dato d'esperienza, o la elaborazione teoretica del dato stesso   duplice. Da un lato, questo vien sottratto alla sua particolarit , posto in rapporto con gli altri, insomma universalizzato. Ma come non v'  particolarit  che non sia inquadrata in una struttura di universalit , non v'  una tale struttura che non sia particolarmente determinata. In ciascuno dei due poli, preso per s , v'  astrattezza e parzialit . La ricerca teoretica si svolge perci  in un continuo sviluppo della tensione tra le due polarit , che formalmente appare come passaggio dall'universale al particolare e dal particolare all'universale, in un duplice processo che, astrattamente distinto,   di fatto intimamente connesso: *deduzione* ed *induzione*.

D'altro lato, l'oggetto della ragione   unit , e l'esercizio teoretico   un raccogliere il dato d'esperienza in una sintesi sempre pi  autonoma, a s  stante e indipendente da ogni motivo di accidentalit . Ma ogni unit  razionale ha in s  un momento di relativit , cos  come ogni aspetto di relativit  porta in s  un momento di sintesi, un principio di autonomia, in modo che il pensare   sempre un comporre in unit  il molteplice e uno scomporre di nuovo l'unit  per un'unit  pi  complessa.   qui ove appare la terza polarit  metodologica, nei due momenti di *sintesi* e di *analisi*. Cos  le fondamentali categorie metodologiche si possono ricondurre, nella loro astratta direzione, al principio teoretico fondamentale. La loro concreta fenomenologia risulta dall'attuarsi di questo nelle ricerche determinate da determinati piani e direzioni d'esperienza.

Perci  ogni metodo concreto e particolare implica sempre, per la sua efficacia, un insieme di presupposti; ogni campo, ogni piano d'esperienza ha una sua potenzialit  teoretica e metodica, che si connette alla sua struttura ontologica. Qui tocchiamo a problemi speculativi di altro ordine. Una cosa forse si pu  qui rilevare: che se   vero che la filosofia   tra le

scienze, la scienza senza presupposti di principio, in quanto assume in sé la coscienza e la responsabilità della sua natura teoretica, il suo metodo, nella sua pura idea, è il metodo di risoluzione da ogni presupposto, da ogni parziale ontologia, da ogni limite dogmatico, è, in altre parole, metodo critico che garantisca a tutte le ricerche quell'estrema libertà teoretica per cui va risolvendosi ogni parzialità di prospettiva dell'esperienza e questa si rivela nella sua infinita ricchezza e nel suo ordine interno di realtà*.

1945

* [Il presente scritto comparve in «Analisi - rassegna di critica della scienza», fasc. I del 1945].

VI

OSSERVAZIONI SULL'USO CRITICO DELLA RAGIONE

Ho altre volte chiarita come fondamentale la distinzione tra l'uso dogmatico e l'uso critico della ragione¹. In questo breve saggio vorrei indicare i motivi storici del passaggio dall'uno all'altro, i vari gradi dell'uso critico, la sua forma nel pensiero contemporaneo, le ricerche, i metodi, il panorama generale ch'esso determina nella storia della filosofia.

Per uso dogmatico della ragione intendiamo il determinarsi del razionale nel sistema delle sue obbiettività ideali, dei concetti, come costituente un mondo autonomo dell'intelligibile, assunto come struttura di un'assoluta realtà. Parliamo di uso critico invece quando il razionale è concepito come il processo dialettico di costituzione e di risoluzione di tali astratte obbiettività sul e nel complesso dei rapporti determinanti l'esperienza, in un orizzonte sempre più vasto, che permetta di cogliere a sempre maggiore distanza e profondità la struttura articolata e ricca del concreto reale. L'uso dogmatico corrisponde all'esercizio spontaneo e ingenuo della ragione: è infatti la trasposizione al limite del suo uso empirico nel comune discorso, che tende a muoversi sulla trama di una concettualità determinata. Quest'uso empirico è quello che caratterizza, in genere, la lingua, il pensiero, la cultura cinese, ove esso ha raggiunto un'estrema raffinatezza che si ripercuote in ogni campo, ma ha segnato anche i suoi

¹ A. BANFI, *L'uso critico e l'uso dogmatico della ragione*, in *L'uomo copernicano*, Milano, 1950, pp. 267 sgg.

limiti¹. Il pensiero e la cultura greca, certo sotto l'impulso della grande, decisiva crisi economica, sociale e politica, che porta alla vittoria della democrazia e alla conseguente reazione dell'aristocrazia sul piano ideale, raggiungono, attraverso la stessa critica sofistica del concetto e la sua riabilitazione etica in Socrate², la coscienza e le pure forme dell'autonomia del razionale, seguendo una volta per sempre la via della civiltà occidentale. Ma, e in ciò consiste il carattere dogmatico del razionalismo antico, i concetti, idealmente obbiettivati, inquadrati nelle grandi categorie razionali, in funzione dell'ideale stesso della ragione in sé posto, s'organizzano in un regno di presunta intelligibilità, che, mentre trascende il mondo della concreta, particolare, multi-forme esperienza, pretende di proporle e giustificarle un senso ideale, come rappresentativo dell'assoluta natura del reale. Da ciò derivano il carattere metafisico di tale pensiero, il momento di trascendenza in esso implicito, che, contro la sua stessa origine laicale, facilita le sue contaminazioni teologiche, la sua struttura sistematico-deduttiva chiusa a carattere finalistico, l'impostazione linguistico-formale della logica che ne discende e, alla fine, il carattere ideale della saggezza che vi corrisponde. E ciò definisce insieme — né questo è il luogo di poter entrare in particolari — il concetto teoretico e il valore culturale del sapere e in ispecie del sapere filosofico, la sua problematica, l'idea della sua storia. La sublime freschezza dell'affermazione dell'autonomia del razionale in Eraclito e in Parmenide si traduce così nell'idealismo metafisico di Platone e nel finalismo aristotelico, definendo, per così dire, al completo la struttura di un dogmatismo razionalistico. Quando la filosofia tomistica parla di sé come della *philosophia perennis*, s'appella, più o meno co-

¹ A. FORKE, *Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises*, München, 1927, pp. 15 sgg.; H. HACKMANN, *Chinesische Philosophie*, München, 1927, pp. 11 sgg.; M. GRANET, *La pensée chinoise*, Paris, 1934, pp. 24 sgg.

² A. BANFI, *Osservazioni sul naturalismo antico*, in *Problemi di storiografia filosofica*, Milano, 1951, pp. 7 sgg.; *Socrate*, Milano, 1945, pp. 12 sgg.; 35 sgg.

scientemente, a una duplice fonte di tale perennità. L'una è la validità eterna della rivelazione cristiana che è principio di fede e non di pensiero; l'altra è la compiutezza sistematica del razionalismo dogmatico che la scolastica ha assunto a sua base dal pensiero antico, compiutezza che è il limite e l'avvenuto esaurimento di tale razionalismo stesso. La simbiosi di tali due motivi è resa possibile, da un lato, dal chiarimento e dall'irrigidimento teologico della « rivelazione » stessa o della radicale esperienza religiosa cristiana nelle formule speculative del pensiero antico; dall'altro, dalla degradazione di questo verso le esigenze di un volgare spiritualismo ove fosse spenta ogni interna tensione dialettica. L'uno e l'altro motivo, sottratti alla loro interna problematica, potevano così accordarsi a costituire nella scolastica classica l'ideologia propria di una istituzione che pretende di essere al di sopra, essendo contro, il corso della storia.

Ora, la filosofia moderna s'innesta sulla crisi teorica del razionalismo dogmatico, quale appare nelle correnti della tarda scolastica e in particolare nel pensiero di Occam; ma solo sotto la spinta di una nuova situazione di vita e di cultura raggiunge l'affermazione positiva e la realizzazione di un libero uso critico della ragione. Con lo spezzarsi della sua struttura feudale, organicamente chiusa in un sistema di *élites* privilegiate, per la pressione del nuovo ceto borghese in rapida formazione, la società moderna assume un carattere e una coscienza progressiva cui corrisponde lo sviluppo della tecnica e della forma teoretica ch'essa richiede: il sapere scientifico, come processo d'infinita integrazione di ragione e d'esperienza, nella scoperta delle leggi costanti costitutive della realtà. Cade la fiducia e la venerazione di un assoluto sapere, cui s'oppone una nuova ribelle curiosità; la rigidità teoretica di quello si dimostra inefficace di fronte alla varia pressione dell'esperienza; la saggezza che ne deriva appare incapace di dirigere la pratica concreta, anzi, contrasta di massima ai suoi nuovi ideali; il suo carattere di sapere aristocratico perde di valore nella nuova società. L'assalto quindi contro il pensiero dogmatico-metafisico non è qui semplice problematica speculativa, ma trova un reale fon-

damento umano, prende consistenza e significato sociale, si determina in un sapere positivo aperto ed efficace. Per tal via l'uso critico della ragione si approfondisce e si estende fino a prendere coscienza di sé¹.

Ma vale qui la pena di indicare con qualche maggior precisione, sia pur schematicamente, i momenti essenziali di questa crisi che sbocca al rinnovamento teoretico. Il primo è, come già fu accennato, quello sociale. L'inizio della civiltà borghese, l'affinarsi e il concentrarsi della manifattura, l'estendersi del commercio, l'organizzarsi del credito non solo creano nuove forze, mezzi e forme di produzione, portano alla ribalta della vita sociale nuovi ceti liberi dagli schemi e dalla mentalità tradizionali, ma li introducono all'esigenza di un sapere concreto e articolato, rivolto non a postulare una soluzione ideale, ma a dar rilievo alla problematicità dell'esperienza, alla sua ricchezza e al sistema di rapporti che la sostengono ed offrono il punto d'appoggio all'attività tecnica in ogni campo. La prevalenza, in tali ambienti, dell'interesse per un sapere empirico e tecnico, è indicata dalla produzione, oltre il XIII secolo, degli scritti enciclopedici e dei trattati tecnico-didattici in volgare e dalla traduzione dalle lingue classiche dei testi di tale natura. E a tale interesse si aggiunge, come complementare, quello per la matematica che, mentre s'affina per il calcolo, va ricomponendosi in un organismo razionale di dottrine. Frattanto, nel concetto del sapere, con i caratteri di concretezza, di precisione, di utilità tecnica, vanno affermandosi quelli di ricerca, di progressività, di aperta e comunicativa socialità. Del resto, in uno sviluppo articolato della società, nel giro dei suoi interessi mondani e secondo la sua struttura laicale, diviene sempre più difficile e di sempre minore importanza la separazione di un'aristocrazia di dotti e di saggi, quale comporta il sapere metafisico. La loro figura si fa risibile e grottesca, come risulta dalla satira rinascimentale del pedante.

Il secondo è il momento etico. In un mondo di uomini attivi, in cui ciascuno non trova, ma conquista la propria

¹ Cfr. BANFI, *Galileo Galilei*, Milano, 1947, pp. 267 sgg.

posizione, la verità e la saggezza metafisica hanno un ben scarso valore. Ciò che importa nel vivace farsi della storia non è il presunto essere assoluto o l'assoluto senso della realtà, ma la sua particolare determinatezza e i significati, i valori diversi che se ne sprigionano; non è una norma ideale, non un astratto dover essere, ma una precettistica concretamente valida e soprattutto un'attitudine di estrema elasticità pratica. Già lo svolgersi dell'arte dalle forme allegoriche a quelle di un libero umanismo e d'un realismo sempre più rigoroso è chiaro indizio dell'estensione, della varietà della nuova esperienza umana. Dante stesso, pur tradizionalista nella struttura etico-giuridico-teologica del Poema, vi mette in gioco tutta una nuova problematica morale che, coi suoi contrasti drammatici, sfugge al sistema tradizionale di valutazione.

Ma ripensiamo alla nuova lirica e alla sua inquieta passionalità soggettiva, alla materia cavalleresca divenuta in Chrétien de Troyes così ricca di problematicità morale e nell'Ariosto così vibrante di schietta umanità; alla novellistica spregiudicata dal Boccaccio al Lasca, alla storiografia che, insoddisfatta di esemplarità, va portando alla luce dal Machiavelli al Voltaire la natura e i costumi degli uomini; alla coscienza tragica che in tutta Europa segna l'uscita dall'ultimo grande mito rinascimentale e infine alla saggistica etica da Montaigne a Swift. Ci apparirà come in iscorcio la vastità e la potenza di questa trasformazione del senso della realtà e dell'uomo nella realtà che caratterizza il mondo moderno e sarà chiara la richiesta e la ricerca ch'esso fa di una nuova prospettiva teoretica a cui ricondurre tanta esperienza. E va qui aggiunta l'importanza che nell'età moderna assume la coscienza storica. Non certo ch'essa mancasse nell'Antichità e nel Medio Evo; solo era coscienza dell'accidentalità umana, da interpretarsi in funzione di una valutazione ad essa superiore. Nell'Età Moderna la storia non è l'accidentale, ma l'essenziale dell'umanità. In essa si sviluppano le nuove arti civili; trovano fondamento le nuove città e i nuovi regni, che non gli dei, ma gli uomini costituiscono, in cui cioè si afferma l'autonomia dell'umano e, in altre parole, si svolge

il progresso. Anche qui all'astratto finalismo metafisico del concetto di uomo vien sostituendosi una nozione realistica e storica della concreta umanità.

Il terzo momento è quello propriamente teoretico. Nell'Età Moderna, in rapporto ai motivi sociali ed etici, si sviluppano in ogni campo forme e tendenze di riflessione. Ciascuna di esse corrisponde a una concreta esigenza d'azione, ciascuna definisce un suo proprio ambito, ciascuna costruisce una propria coerenza metodica, ciascuna determina una caratteristica direzione teoretica che infrange la sistematica tradizionale e trova in nuovi istituti la certezza e la continuità del suo sviluppo. Basti ricordare qui lo sviluppo della ricerca sperimentale nelle discipline naturali, insofferente nel giogo sistematico aristotelico e a cui Bacone appresta i nuovi strumenti; la nascita delle scienze matematiche della natura e il loro rapido garantirsi metodico ed epistemologico; l'estendersi su nuovi piani logici del sapere matematico; il definirsi delle discipline antropologiche e sociologiche, dalla filologia all'economia politica; l'accentuarsi in ogni sfera e il particolarizzarsi della ricerca storica; e infine, come riflesso, il rinnovarsi, in una grande tensione dialettica tra empirismo e razionalismo, della speculazione filosofica, per cui ha perduto validità il compromesso dogmatico tra esperienza e ragione. Questa grande, sublime rivoluzione interna del cosmo del sapere, giunge via via ad alcune fondamentali posizioni di principio. Viene anzitutto abbandonata, di fatto, se non di massima, l'idea di un sapere unico ed assoluto, deduttivamente fondato, di fronte a cui gli altri stiano come conoscenze imperfette e secondarie. Cade cioè la distinzione platonica, fondamentale per un indirizzo dogmatico, tra *δόξα* ed *ἐπιστήμη*, lasciando il campo ad una risistemazione in senso pluralistico del campo teoretico. A questo carattere di differenziazione del sapere corrisponde d'altronde la sua natura progressiva. Al sapere concluso si sostituisce un sapere in fieri, alla logica formale dell'ordine la logica della ricerca, alla sistematicità la problematicità. Il ricercatore insieme paventa e cerca l'oceano infinito, in cui veleggia tra nuove esperienze, dubbi ed ipotesi continuamente rinnova-

vantisi. La validità di tale sapere non è più garantita né dalla sua coerenza logico-formale, né dalla sua unità sistematico-finalista, né dal suo senso di compiuta definitività, ma dalla sua ricchezza, dalla sua fecondità, dalla coerenza del suo sviluppo metodico e dalla concreta coraggiosa aderenza alla problematica del reale. D'altra parte, mentre l'immagine trascendente della realtà assoluta si dissolve, la concretezza complessa del reale determinato, sotto la ricchezza e la relatività dell'esperienza, prende corpo e la giustifica. L'infinità del sapere corrisponde all'infinità del reale, e non nel senso di un'infinità negativa che distrugge la validità e la certezza di ogni momento della verità e dell'essere, ma nel senso di un'infinità positiva di ciascuno di tali momenti e del loro insieme, di una loro concreta produttività, di una dinamicità essenziale e molteplice, di una dialetticità insomma. Da ciò il carattere storico del sapere, la sua radicale umanità — mondanità e praticità — che mentre annulla ogni possibilità ed ogni senso di un'illuminazione trascendente, propone per un sapere libero e fecondo, come suo proprio terreno, una struttura sociale di universalità e di libertà umana, storicamente attuantesi contro ogni limite di privilegio e di casta.

Queste sono le forze che aprono alla corrente del sapere le nuove vie oltre l'arresto della diga dogmatica. Quanto alle forme universali in cui esso, nel piano filosofico, pone e sviluppa la sua coscienza critica — giustifica cioè il nuovo corso e lo garantisce — si può, volendo, indicarle in alcuni aspetti caratteristici, tenendo tuttavia presente che essi hanno senso, realtà e valore solo nel movimento complesso della storia generale del sapere. La prima di tali forme, che accompagna come ombra il sapere dogmatico, quale sua immanente negazione, è lo scetticismo. L'uso critico della ragione si manifesta in esso come mera immediata negatività, non dell'uso dogmatico per se stesso, nel cui ambito ancora si muove, ma dei suoi risultati in generale. Di qui la contraddizione così frequentemente rimproverata allo scetticismo: di non potere, alla fine, difendere dalla negazione la sua propria verità. Ma nel processo storico della cultura e della scienza, proprio in quanto si oppone all'astrattezza della soluzione dogmatica e

consente l'affermazione di esigenze e problemi concreti, sia nel campo teorico che in quello pratico, lo scetticismo assume sensi e valori positivi molto precisi. Comunque, in quanto pone in dubbio l'obbiettività del sapere — i suoi risultati come corrispondenti all'esigenza di una ragione dogmatica — pone in rilievo il momento soggettivo del sapere stesso, il conoscere, sia che, riferendolo alla determinatezza della persona, come in Sesto Empirico, ne riconosca la relatività e confermi così il proprio assunto; sia che ne affermi la natura autonoma di universalità, come in Descartes. In tal caso, sfuggendo alla propria conclusione negativa, introduce nel sapere filosofico una tutta nuova nozione del razionale, indipendente dai caratteri propri della sua obbiettività dogmatica, dal finalismo anzitutto e dalla tipica curvatura che in esso subiscono le categorie, e indirizzata invece verso una concezione immanentistica, da un lato, e verso un idealismo soggettivo dall'altro, verso Spinoza cioè e verso Fichte. Ma non è certo questo il luogo di seguir la via complessa di tale sviluppo, né di commentare in questa nuova prospettiva i suoi momenti e la loro sintesi dialettica nell'idealismo oggettivo schellinghiano ed hegeliano. Dobbiamo però notare che essa è la via attraverso cui, come vedremo, l'uso critico della ragione conquista i suoi diritti e le sue forme.

Dobbiamo invece rilevare che qui ci è apparsa già la seconda forma con cui la tendenza critica s'afferma nel campo speculativo: l'insorgere cioè all'interno stesso del sistema dogmatico di un problema che investe pregiudizialmente tutto il sistema stesso: del problema cioè del conoscere. Non si tratta qui — come nello scetticismo — di una negazione immediata della ragione dogmatica nei suoi risultati; ma la negazione è già il mediarsi stesso della ragione in una problematica svolgentesi secondo tutta una nuova prospettiva. Il particolare rilievo che il problema del conoscere assume nella filosofia moderna deriva dalla crisi già indicata dell'obbiettività del sapere, dalla ricchezza, disparità, incoerenza dei suoi risultati che riporta l'attenzione sul suo momento soggettivo. È del resto questo un fatto caratteristico di tutta la cultura moderna: l'accentuarsi, di fronte alla crisi del-

l'oggetto, del valore del soggetto. Non solo nella sfera teoretica, ma in quella dell'economia, del diritto, dell'educazione, della morale, dell'arte, della religione, l'essenza unitaria tende ad esser scoperta non più in una legge strutturale dell'obiettività, ma nell'attività, nella « libertà creatrice » del soggetto. È inutile indicar qui gli sviluppi di tale tendenza — lo psicologismo ne è l'ultima e deteriore manifestazione — è solo necessario dire che il fenomeno più rilevante di questi ultimi anni è proprio la decadenza, l'esaurimento del soggettivismo in funzione di una coscienza più profondamente realistica e più concretamente storica e sociale.

Ora il problema del conoscere, come tale, porta in se stesso una patente contraddizione. Giacché, concepito il conoscere in senso dogmatico, come un'attività univoca con cui la coscienza — astratta entità metafisica — traspone nella propria forma la realtà, che pur vi deve serbare identica la propria struttura, è chiaro che il conoscere, che è qui oggetto del problema, è quello stesso che è chiamato a risolverlo. In tali termini, si tratta di un circolo vizioso senza uscita, e parlare di una « soluzione del problema del conoscere » non ha senso. Ciò appunto ne caratterizza la natura, come critica immanente del sistema dogmatico del sapere. Ma naturalmente, tale critica non è meramente negativa, come non era meramente negativo lo scetticismo. La vasta discussione del problema gnoseologico, considerata nel suo insieme, opera come solvente della cristallinità dogmatica dei concetti. Da un lato viene alla luce la dialettica intrinseca ai concetti di coscienza e di conoscenza, tra il loro momento di realtà determinata e quello di ideale universalità, in sé inconciliabili. E mentre il primo appare nella sua complessa particolarità, nella varietà dei suoi intrinseci rapporti — fisiologia, psicologia, sociologia del conoscere — il secondo si libera dagli schemi del sistema delle categorie razionali dogmatiche, dominato da un senso pratico-valutativo, derivante da un'ipostasi delle esigenze personali — si pensi alla sua curvatura finalistica — e raggiunge in Spinoza le forme di un aperto razionalismo dell'immanenza. Più ancora, l'unità di compromesso dogmatico tra i due momenti di determinatezza e di

universalità del conoscere si scioglie, si articola ben oltre alla distinzione ingenua tra sensibilità e ragione. E in tal modo si articola anche ciascuno dei due momenti e la loro unità nel sistema del sapere. Qui si illumina il vero senso della critica kantiana. Parlare di una soluzione kantiana del problema gnoseologico, o cercarla, o criticarla è cosa che solo può concedersi per passatempo ai naufraghi del neokantismo sull'isolotto abbandonato del loro residuo soggettivismo. Kant è nel bel mezzo della problematica e con le sue oscillazioni dal realismo all'idealismo sconta ciò che ancor di dogmatico hanno i suoi concetti di coscienza e di noumeno, con tutte le loro derivazioni pratiche. Ciò che nel pensiero kantiano importa, nonostante tali presupposti e limiti dogmatici e malgrado le deformazioni che essi gli impongono, è l'articolazione del razionale che la ricerca gnoseologica ha consentito, è la nuova sistematica del sapere che vi trova il suo fondamento, è il rilievo della funzione non dogmatica, ma critica e costruttiva della ragione e l'analisi delle sue varie forme come costitutive di particolari discipline, è in fine la coscienza della validità della dialettica.

E finalmente, la ricerca gnoseologica conduce al riconoscimento della complessità e della ricchezza dei rapporti che definiscono nei suoi vari gradi e in particolar modo nel grado razionale, la relazione soggetto-oggetto, che il dogmatismo assume come semplice ed immediata. Sotto questo aspetto, nonostante la curvatura ancora dogmatica che l'idealismo metafisico vi impone, l'analisi che la *Fenomenologia dello Spirito* hegeliana compie della struttura dialettica del « sapere assoluto » o della ragione nella sua pienezza, apre con mirabile genialità una via ancora non percorsa; pone cioè il problema dell'umanità della ragione, che è alla base del suo uso critico. Del resto in Hegel, ed è questa, dopo la scettica e la gnoseologica, la terza forma, la sistematica, che noi dovevamo rilevare, la criticità della ragione appare come costruttiva dello stesso sistema. Di qui la contraddizione tante volte rilevata e che pure è l'anima della filosofia hegeliana, il suo principio di rottura di tutto un passato, tra idealismo e realismo, tra curvatura metafisica e sistematica

aperta, tra assolutezza e storicità; contraddizione che è essenzialmente quella tra dogmaticità e criticità della ragione. Quest'ultima infatti appare nel pensiero hegeliano sotto quattro aspetti essenziali. Come funzione della ragione, innanzi tutto, diretta non a una trascendente postulazione dell'intelligibile, ma a un'immanente analisi dell'esperienza. Come metodo della ragione, in secondo luogo, in antitesi a quello formale deduttivo e ai suoi presupposti: l'identità unitaria della essenza e il suo rapporto di sostanziale esemplarità con il dato o il fatto particolare. La ragione è infatti per Hegel negazione dialettica dell'essere in sé dell'essenza o del concetto, suo rapporto in funzione strutturale col dato, e risoluzione fenomenologica di quest'ultimo. In terzo luogo, come schema di un sistema aperto del sapere e mediazione dialettica dei suoi momenti. Infine come umanità e storicità della ragione stessa. Basta infatti che si lasci cadere il presupposto dogmatico del sistema hegeliano, l'idealismo in sé vuoto dell'Autocoscienza assoluta, che determina la curvatura metafisica di quello, perché la coscienza critica della ragione si dispieghi in tutta la sua libertà, come riconoscimento del suo processo infinito nell'esperienza, del suo organizzarsi in una aperta, dialettica sistematica del sapere, del suo svilupparsi storico dalla concreta attività umana, per un sempre più concreto rilievo della multiforme complessa realtà. Ma questo lasciar cadere il presupposto dogmatico del sistema, significa l'abbandonare definitivamente il piano della metafisica e ciò implica una *μετάβασις κατὰ ἄλλο γένος* non solo teoretica, ma pratica e sociale. Implica che gli uomini, rompendo le strutture di privilegio, i vincoli di paralisi sociale, eliminando gli astratti valori che sembrano giustificare le une e gli altri, si riconoscano e siano nella storia non i succubi di un ordine trascendente, ma i costruttori del loro stesso mondo nel seno della realtà. La ragione in senso critico non è che la coscienza di questa libera operante umanità. È perciò naturale che essa abbia le sue radici nella mentalità copernicana e con questa si sviluppi, sino a trovare la sua prima, positiva, universale affermazione nel materialismo dialettico marxista.

Del resto è affatto caratteristico che nell'ora in cui il processo rivoluzionario moderno, dopo la parentesi di Napoleone e della Santa Alleanza, riprendeva con la Rivoluzione di luglio il suo corso e dimostrava la propria essenzialità storica, Hegel, alla vigilia della morte, pensasse che ormai l'ora della morte della filosofia, come sapere assoluto, era suonata. In verità, come la morte dell'arte già da lui annunciata era piuttosto la morte della « religione dell'arte bella » e la libertà della funzione artistica, la morte della filosofia era la morte della religione della filosofia dogmatica e la libertà della ragione. Vale la pena di indicare, nelle loro varie articolazioni, i due aspetti fondamentali di tale libertà, quali si manifestano nell'ultimo secolo, tenendo tuttavia presente ch'essi agiscono ancora all'interno di una concezione dogmatica del sapere, orientata a due opposti poli, che esprimono due posizioni sociali contrastanti e pur dialetticamente connesse. L'uno di tali poli è l'illuminismo positivista, che corrisponde a un'astratta coscienza progressiva e universalistica della classe borghese e pretende di unificare il campo del sapere in uno scientificismo dogmatico, interpretandolo praticamente nel senso di un evolucionismo moralistico. L'altro è l'evasione neometafisica, che, nella rinuncia del pensiero ad ogni concreto impegno umano, corrisponde alla cattiva coscienza della borghesia nel suo sviluppo capitalista-imperialistico, per cui essa abbandona come astratto ogni universalismo progressivo. Tale neometafisica — neospiritualismo, neoidealismo, e, come interna negazione che all'in sé del razionale sostituisce il demonico in sé dell'irrazionale, irrazionalismo — mentre lascia decadere fuor di sé come irrilevante tutto l'altro complesso del sapere e la prassi che ne dipende, si accontenta di un minimo di metafisicità e di un minimo di astratta saggezza o antisaggezza, pur di sfuggire a più concreto impegno verso la realtà.

Nella complessa dialettica di tali movimenti, tuttavia, se di una linea direttiva si può parlare nel campo speculativo, essa è il farsi esplicito e il realizzarsi sempre più aperto dell'uso critico della ragione nel concreto sapere. Due aspetti, come dissi, possono essere indicati, nella sfera teoretica l'uno,

in quella pratica l'altro. Quanto al primo è da notarsi anzitutto nel sapere contemporaneo in generale l'estrema differenziazione del cosmo teoretico. Le discipline classiche si rinnovano, si frammentano, rivedono i loro reciproci rapporti; altre ne sorgono, nuove di principi, di metodi, di valore teoretico, movendosi ciascuna su un piano di ipoteticità che concede sempre maggior libertà alla formazione e alla trasformazione dei principi, e maggior rilievo ai fatti sperimentali. Tutto ciò si riflette in una larga serie di ricerche d'ordine metodologico ed epistemologico a cui partecipano tutti gli indirizzi filosofici, dal neopositivismo al neokantismo, dal neoidealismo alla fenomenologia e in cui ciascun d'essi rivede radicalmente i suoi stessi principi e concetti fondamentali. In generale, il primo rilievo è proprio l'irriducibilità delle varie discipline non pure a un unico modello, ma a una fissità di struttura interiore e ad una univocità di risultati. L'articolazione del sapere fa sì che non solo principi, metodi, risultati di varie discipline possano non essere sovrapponibili, anche là ove si abbia a fare col medesimo ordine di fatti, ma che in una medesima disciplina non sia garantibile e a volte neppur desiderabile un'unità teoretica. Spesso sono in essa attivi principi, ipotesi diverse eppur ugualmente valide nella ricerca. Da ciò deriva anzitutto che non il principio, l'idea, la legge sono l'oggetto ultimo e definitivo del sapere — residuo questo di razionalismo dogmatico — ma l'approfondimento e il consolidamento strutturalmente obbiettivo dell'esperienza sino al limite della realtà. Ciò che il sapere e con esso l'uomo cerca non è lo schema ideale, ma, attraverso lo schema, l'esperienza sempre più ricca, non la verità in astratto, ma, attraverso la verità, la realtà. A ciò consegue che le leggi, gli assiomi, i concetti non valgono né possono valere come entità immutabili e per se stesse vere e reali, ma come strumenti di ricerca, la cui validità si prova e si sviluppa nella ricerca stessa a contatto con l'esperienza concreta. Le concezioni fenomenistiche, convenzionalistiche, pragmatistiche del sapere scientifico non sono che l'espressione di tal punto di vista, ancor gravata da una posizione di principio dogmatica, che esclude dal razionale

il processo stesso della ragione. Questo indirizzo fa sì che il reale a cui il sapere mira, come obbiettività di struttura dell'esperienza, è sempre meno la realtà assoluta coi suoi caratteri metafisico-dogmatici di unità, di identità, di staticità. È il reale articolato, dinamico, dialettico che genera, comprende, sostiene l'attività stessa che lo trasforma, onde un tutto nuovo realismo dialettico ed umanistico che vale come sfondo alla ricerca. A ciò si connette la grande libertà che il pensiero contemporaneo possiede nel rilievo dell'esperienza, dei suoi diversi aspetti, piani, gradi, rapporti, prospettive; libertà che si muta in licenza quando tale rilievo si esaspera in un'unilateralità che per le esperienze o i valori che rappresenta vanta i diritti all'universalità. Il relativismo, che è un tipico momento del sapere contemporaneo, corrisponde proprio a tale sperimentalismo raffinato. E l'irrazionalismo, la tipica filosofia della crisi, ha il suo interesse in ciò che porta alla luce elementi dell'esperienza che per secoli erano stati ignorati o rifiutati dal pensiero filosofico, collocandoli in una particolare prospettiva, secondo uno schema concettuale che l'esprime. Questo schema, derivato con un metodo di « sublimazione speculativa » di esperienze eccezionali, culturalisticamente elaborate e tipicizzate, in tanto trova spazio libero, in quanto ovunque la struttura dogmatica della ragione speculativa presenta rotture, da cui affiorano questi massi erratici di un dogmatismo irrazionalista.

L'altro aspetto contemporaneo della crisi radicale del razionalismo dogmatico è la morte della saggezza, che, nel campo pratico, col suo carattere di assoluta ideale normatività, corrisponde all'ideale verità assoluta della ragione dogmatica. La saggezza — parlo qui della saggezza filosofica¹ — ha una grande, nobile, complessa sua storia. Essa

¹ Certo v'è un'altra saggezza, non metafisica, ma umana, nata dalla vissuta esperienza risolta in un senso di compostezza, fatta di sincerità, di comprensione, di sereno amoroso distacco, di sospesa prudenza, di umorismo e di fantasia. Questa saggezza corre sotto quella filosofica da Socrate a Hume, vive e rinasce continuamente nella letteratura e nell'arte, ma forse non ha mai trovato un'espressione tanto

segna anzitutto la vittoria della ragione sul mito, sulla credenza, sul rituale, sulla pratica magico-religiosa insomma. È questo il suo carattere di libera umanità di cui è simbolo perenne la morte di Socrate. Ma la saggezza è anche la rinuncia, il superamento su un tutt'altro piano — sul piano metafisico — dei concreti problemi della vita reale degli uomini. In ciò sta, se volete, la sua sublimità, ma anche la sua triste solitudine, la sua debolezza di fronte alla realtà, la sua ingenuità, la sua ipocrisia, caratteri che una vasta letteratura ha messo, or l'uno or l'altro, in luce. Tuttavia, benché la saggezza, come saggezza metafisica, implichi sempre un momento di trascendenza di fronte all'esperienza vissuta, essa ha pur potuto, per questo stesso carattere, a volte penetrarla profondamente. Quanti concreti valori o pseudo-valori la sua forza di ideale astrazione ha distrutto e reso inoperanti, e a quanti altri ha concesso universalità ed efficacia! Eppure tutta la sua potenza riposa sulla convinzione dell'esistenza, sotto l'apparente variazione fenomenica e il vano gioco delle attività che vi si esercitano, di un'assoluta realtà metafisica come fondamento di un assoluto sistema di valori, che sovrasta ad ogni parziale mondana valutazione.

Ora è proprio questa convinzione che viene a mancare nel mondo contemporaneo, nella cultura contemporanea. La crisi dei valori, prima di diventare un argomento di moda nella filosofia, ha valso come la più concreta e generale esperienza nella letteratura: il loro contrasto reciproco, le loro interne contraddizioni, i compromessi ch'essi implicano, il disvalore della loro stessa validità sono stati campo per campo così rilevati e analizzati che non val la pena d'insistervi. Così di fronte all'universalità della saggezza prendono vigore le ideologie particolari. Prima di tutto le ideologie cultura-

complessa e tanto compiuta come nella civiltà cinese, ed in essa una realizzazione artistica tanto viva come nei San-sing, « Le tre stelle » taoiste, rappresentate dai tre saggi anziani, apportatori della felicità, della longevità e della dignità. V. H. MASPERO, *Les dieux taoïstes*, Acad. d. Inscriptions, 19 nov. 1937; R. GROUSSET, *La Chine et son art*, Paris, 1951, p. 213.

listiche, che sorgono dalla prospettiva di parziali valori culturali e traggono forza nella loro stessa parzialità: estetismo, misticismo, libertarismo, attivismo e via dicendo. E quindi, con maggior scandalo, ma anche con maggior importanza, le ideologie che derivano da posizioni e da problemi storici concreti, che guidano confessioni religiose o partiti politici, ciascuno dei quali — le prime e i secondi — tendono a dare, nella lotta storica, alla loro particolarità, senso di universalità. La ragione sta in ciò: che la persuasione di una realtà, di un sistema di valori, di un destino già metafisicamente stabilito per l'umanità svanisce via via dalla coscienza contemporanea. Quanto più l'uomo riconosce la dialettica struttura del reale, organizza tecnicamente le sue energie, avverte la potenza del lavoro collettivo e si sa nella storia a costruire la storia stessa, quanto più valuta la sua umanità e le sue esigenze concrete, tanto più esso si convince che il suo mondo e il suo destino non gli sono dati, ma che egli stesso li costruisce. Non sono più gli astratti ideali che importano, ma questa costruzione, la sua universalità e concretezza umana e storica. Non come criteri, ma come momenti resi attuali di questa costruzione che è l'umanità vivente e reale, quei valori di ideale umanità — libertà, giustizia, solidarietà — hanno effettivo, certo, inequivocabile significato. Ciò che all'uomo copernicano importa non è l'adeguarsi all'armonia del creato, ma la costruzione solida e sicura del mondo umano. Di fronte a questa etica costruttiva, a questa moralità dell'opera solidale, il moralismo dei valori ideali, delle nobili intenzioni, appare non solo come vanità, ma come ipocrita forma di resistenza. Così, la saggezza metafisica non è oggi che un minimo di metafisica e un minimo di saggezza, inetta alla verità come all'azione, capace solo di opporsi, in nome della sua presunta sacralità, allo sviluppo dell'una come dell'altra.

È evidente che, spostandosi il problema pratico dall'adesione personale a un ordine o a una norma ideale alla partecipazione sociale alla costruzione nella storia di un mondo umano in cui l'uomo stesso dirige la sua vita e la sua storia, non si annullano né norme né valori; si annulla la loro

astrattezza, li si riconoscono aderenti nel lavoro, al processo costruttivo. Con ciò la prassi umana ritrova una propria profonda unità tra attività etica e attività tecnica. Il problema rimane qui quello della natura e del carattere di questa umana costruzione, e, poiché si tratta di costruzione storica, della natura del corso storico, del suo indirizzo, delle forze in esso operanti. Non si tratta, naturalmente, di sovrapporre al corso storico un suo ideale significato, ché questa è di nuovo metafisica ingenua e pericolosa. Si tratta di riconoscere con la legge del processo storico quale sia la forza che operando in esso opera, non pure intenzionalmente, ma realmente per l'universalità umana e la liberazione in essa di tutte le energie produttive. Come il materialismo dialettico realizza in sé la tendenza alla libertà critica della ragione, così il materialismo storico, attraverso la sua concezione dialettica della storia, la teoria della lotta di classe e della funzione storica della classe operaia, offre il piano concreto per un'etica universalmente e concretamente costruttiva. Ciò che deve essere inoltre posto in particolare rilievo è che la verità di tale filosofia, che è insieme la sua libertà razionale e la sua potenza realistica, coincide con la sua concreta effettiva umanità. La sua universalità non è astrattezza formale, ma concreta coscienza storica in lotta; essa non appartiene — e ciò è forse la cosa più nuova e più grande — a un'*élite* di saggi, ma a milioni d'uomini risvegliati ai diritti e ai doveri della loro umanità.

Il problema che ora ci si presenta è quello di quale sia, nel sistema del sapere, sciolto da ogni curvatura dogmatica, la problematica propria della filosofia. Nell'indicare i momenti di tale problematica, sarà forse necessario accennare, in modo tutt'affatto schematico, al loro sviluppo e alla loro portata teoretica. Anzitutto v'è, non solo in generale, ma in particolare, con riguardo ai singoli problemi, alle singole impostazioni, ai singoli concetti speculativi, l'esigenza di una critica alla loro determinazione dogmatica. Si tratta, caso per caso, di porre in luce l'orizzonte di esperienza, la dire-

zione interpretativa teoretica, la prospettiva storica pratica e valutativa che fondano tale determinazione. E si tratta ancora di seguirne lo sviluppo, il gioco dei rapporti, dei compromessi, dei riferimenti che caratterizzano la continuità mutevole del loro uso speculativo. Si badi bene che questa opera, di fatto ancora ai suoi inizi, è ben lontana dall'essere un'opera di pura critica negativa. Proprio in quanto si dissolvano le ipostasi dogmatiche si mettono in libertà le forze che vi si sono irrigidite e paralizzate: ricchezza d'esperienza, esigenza di ragione, valori e valutazioni pratiche, prospettive storiche. Noi abbiamo precedentemente in modo molto sommario accennato alla interpretazione critica del problema del conoscere. Si tratta qui di un problema che germoglia dalla dialettica stessa del sistema teoretico, ma che si definisce e si accentua in funzione di particolari situazioni di cultura. Ma altri problemi sono più complessi nella loro intima struttura. Si prenda ad esempio il problema dell'immortalità dell'anima. È evidente che se lo si consideri da un punto di vista dogmatico, esso non ha neppur senso teoretico, se non come introduzione retorica di un'affermazione in proposito che vale quel tanto che ciascuno vuol che valga. Ma un'analisi critica ci conduce ad esaminare la formazione complessa dei due termini concettuali da cui risulta e il loro reciproco rapporto, ci conduce a chiarire la ragione del porsi di tal rapporto come problema, universalmente, le implicazioni culturali e teoriche di tal fatto, il suo senso storico; ci conduce anche a domandarci se tale problema abbia un senso per l'uomo contemporaneo, e nel caso affermativo quale e su che piano. Queste ricche, feconde questioni non esistono per il dogmatismo che persegue il suo vano e grottesco esercizio, come l'asino della favola il suo raglio mentre calpesta l'aiola fiorita. E lo stesso si dica nel riguardo di concetti come la materia, lo spirito, lo stato, l'arte e via dicendo, di cui nulla più vano è del chiedere se ci siano e che cosa siano, a meno che sotto questa forma si voglia dire che ci devono o non ci devono essere o che debbano essere qualcosa piuttosto che qualcos'altra, per il che *de gustibus non est disputandum*. A noi interessa piuttosto di riconoscere attraverso quale esperienza

e quale sviluppo culturale, quale elaborazione teoretica questi concetti siano venuti formandosi, e come e se rispondano alla complessità e dialetticità che vi soggiace e quindi che effettivo valore abbia a riguardo di queste la problematica che in quelli è implicita. Insomma l'analisi critica sostituisce a uno schema astratto di un concetto o di un problema, l'aspetto di un mondo vivente.

È naturale che tale analisi critica debba e possa svolgersi in primo luogo nella sfera teoretica, come una teoria della ragione, se per ragione si intenda in genere la funzione teoretica nella sua concretezza e libertà. È ovvio che un razionalismo critico coerente — con queste parole non indico un sistema, ma un indirizzo, che è l'aperta coscienza dell'effettivo ragionare sciolto da presupposti limitativi e quindi l'attualità stessa della libertà e concretezza del pensiero — deve anzitutto dissolvere l'ipotesi dogmatica sia obbiettiva che soggettiva della ragione, il suo essere in sé assoluto come ordine intelligibile e il suo essere come facoltà e la loro mitica connessione, per considerare in suo luogo la concretezza del suo processo. Il quale può essere veduto secondo i suoi due poli in una duplice prospettiva, che s'interseca e reciprocamente si completa pur dando origine a due ordini di ricerche. Si tratta, da un lato, della realtà della ragione, della struttura obbiettiva dei rapporti concreti che le corrispondono e che si riassumono al limite nel suo concetto; dall'altro, dell'idea della ragione come legge di un processo autonomo ed universale, come forma dinamica della teoreticità in sé considerata.

Quanto al primo aspetto alcuni chiarimenti sono necessari. L'eliminazione della concezione dogmatica della ragione quale facoltà soggettiva implica l'eliminazione della concezione dogmatica della coscienza o del soggetto in generale, il che, naturalmente, significa non il misconoscimento, ma il rilievo fenomenologico del momento soggettivo dell'esperienza e la giustificazione storica delle forme ch'esso assume. È questo uno dei problemi più interessanti per la filosofia contemporanea, che prende forma nei tentativi di una psicologia obbiettiva, ma che ha ancor orizzonte più vasto e corrisponde

a un indirizzo realistico che tende in ogni campo, in riferimento a un concreto indirizzo culturale e sociale, a dissolvere il feticcio del soggetto che il romanticismo ha posto sull'altare. Per ciò che riguarda la ragione, è da ciò evidente che la sua teoria empiristica non è meno dogmatica di quella razionalistica tradizionale, già che si fonda sull'in sé del soggetto, della coscienza come essere. Ciò che si richiede è piuttosto un'antropologia generale della ragione, un'analisi cioè dei rapporti intuitivi e pratici che determinano la struttura razionale dell'esperienza e la sua aperta progressività e ne fissano la potenzialità di sviluppo; un rilievo degli aspetti di ciò che con Hegel si può chiamare lo spirito oggettivo in cui tale progressività e potenzialità si fissa. Si pensi alle costanti privilegiate dell'esperienza naturale, all'inserirsi in esse della vita dell'uomo e della sua azione tecnica, ai rapporti sociali, alla creazione del linguaggio o della macchina e via dicendo. E ancor si richiede di seguir nella storia della civiltà e della cultura questo farsi del razionale, sino ad acquistare coscienza di una sua ideale universalità e autonomia, come principi di un suo sempre più vasto sviluppo in una differenziata dialetticità di direzioni.

Per quanto riguarda il secondo aspetto, l'attualità cioè fenomenologica dell'idea di universalità e di autonomia della ragione, esso ci porta innanzi tutto a una concreta teoria del conoscere, a distinguere in esso un momento intuitivo di immediatezza e un momento razionale di mediazione. Si tratta in realtà non di due forme separate, ma di due momenti del conoscere inseparabili l'uno dall'altro e ciascuno dei quali si svolge su piani differenti di immediatezza e di mediazione. Se indichiamo come concetto il momento razionale di mediazione non v'è intuizione che non si ponga come concetto, come non v'è concetto che non si ponga come intuizione. Non v'è cioè dato della nostra esperienza, corrispondente a una determinata situazione, che non sia aperto a un più vasto sistema di rapporti, a quel sistema di rapporti universali che al limite costituisce la realtà. E non v'è a sua volta posizione universale di razionalità che non corrisponda a una situazione del reale, che non valga per ciò come dato. Il concetto è dunque

il porsi dell'intuizione per un sistema variamente orientato di rapporti razionali, il quale sistema, in quanto determinato da una condizione o direzione di vita, può valere a sua volta come intuizione. Questa dialettica del momento intuitivo e del momento razionale che è implicita e, per così dire, assorbita nell'astratta genericità determinata del concetto e che si esplica nel giudizio e nel ragionamento, ha la sua vivente e dinamica espressione nel linguaggio, la cui articolazione corrisponde alle complesse determinazioni intersoggettive dei significati concettuali, cioè alla situazione di cultura.

Una teoria del concetto è perciò una teoria della sua interna dialettica. Dal punto di vista di un razionalismo critico il mondo dei concetti non è né un insieme di *flatus vocis*, né un complesso di astrazioni, né un sistema di intelligibili. Esso rappresenta l'insieme delle direzioni in cui la ragione penetra l'esperienza, risolvendo la determinatezza dei suoi dati immediati nel sistema di relazioni che, al limite, costituiscono la realtà; direzioni di cui ciascuna si è fissata, secondo uno o più significati intuitivi, in un punto concettuale, che pur possiede una ancor viva potenzialità dinamica d'espansione. Ora tali punti concettuali, se così possono chiamarsi, non sono sistematicamente disposti su un medesimo piano e neppure in un medesimo spazio, così da poterne senz'altro costituire un'ordinata figura geometrica. E ciò perché essi corrispondono, e da ciò traggono insieme la loro efficacia razionale e la loro vivace intuitività, a direzioni di esperienza, di cultura, a tipiche relazioni attive; esprimono cioè l'orizzonte complesso vario e mutevole nel tempo della vita degli uomini. Ora il procedere dogmatico della ragione speculativa, lungi dal risolvere la loro fissità significativa e dar corso alla loro potenzialità razionale, tende a determinare tale fissità e annullare la complessità e varietà di significato secondo una curvatura intuitiva generale definita, sulla base di alcune strutture d'intelligibilità assoluta dominate da una valutazione astrattamente metafisica. La metafisica dogmatica — ed è un'osservazione che già faceva Galileo a spiegare la sua persistenza — non risolve razionalmente ma assimila e connette a forza, dopo averle sterilizzate, le posizioni con-

cettuali del senso comune. Perciò essa trova nel senso comune, tanto più quanto è gretto e banale, il suo appoggio, e, a sua volta, fundamentalmente ne lascia sussistere e ne giustifica le posizioni più arretrate e più assurde. Valga questo, in modo particolare, per lo spiritualismo.

La ragione, nel suo uso critico, volgendosi alla scoperta della realtà, intanto affronta l'esperienza, in quanto, nel metterla in moto o nel rilevare i risultati dei suoi movimenti, dà, di massima, libertà al potenziale dinamismo teoretico implicito nei concetti. È questo il suo primo radicale risultato. Nessun concetto tien fermo in una sua presunta obiettività definita, ma si problematizza, sviluppa la sua trama relazionale, costituisce con gli altri una vasta, elastica rete di rapporti, su cui si inseriscono e prendono rilievo variazioni ampie, sottili, profonde dell'esperienza stessa e si giustificano i suoi movimenti e la possibilità ch'essa offre alla azione. È questo il momento del problematicismo razionale, che, proprio in quanto momento dialettico che deve essere riassorbito e non situazione definitiva, è razionale e che non ha perciò nulla a che fare col problematicismo astratto, dogmatico e puramente negativo che è la vanità sciocca e dilettesca di un pensiero impotente. Tale elasticità e progressività del conoscere su piani e per vie diverse, che si esprime del resto anche nell'uso del linguaggio, e trova il suo corrispettivo in una grande libertà di rilievo dell'esperienza, costituisce una delle più tipiche caratteristiche dell'uomo moderno, che ha le sue grandezze e i suoi abusi, i suoi valori positivi e negativi; ma di fronte alla quale la mentalità dogmatica e astrattamente logicizzante appare assurda e grottesca, tanto più quanto più sono elevate le sue pretese. Anzi noi oggi avvertiamo come uno dei più forti ostacoli a una coscienza generale umana e a un'intesa progressiva il permanere di un concettualismo dogmatico che riempie le menti di vuote astrazioni, di sensi ideali, capaci, per la loro stessa astrattezza, di ogni compromesso e di facile consenso e che impediscono di cogliere e fondarsi sul reale concreto. Il concettualismo dogmatico è la base della mentalità reazionaria

che evita il contatto diretto con le cose e con la vita ad esse aderente degli uomini e, se vi fa appello, non si riferisce che ai loro morti fantasmi.

Ma il secondo momento che caratterizza l'uso in senso critico della ragione è il riconoscimento dell'ordine razionale secondo cui si esercita la libertà di risoluzione dei concetti, di analisi e di integrazione dell'esperienza. Quest'ordine ha il suo criterio nel sistema delle grandi categorie razionali ed ha la sua attualità nell'articolato mondo del sapere. Si presentano qui due campi di ricerche: la dottrina delle categorie e la teoria sistematica del sapere. Per ciò che riguarda la prima, naturalmente, il riconoscimento e le definizioni delle categorie razionali, l'equilibrio del loro sistema dipendono da tutta la storia della civiltà umana. Ed è proprio per lo sviluppo della tecnica e delle scienze che il sistema categoriale del razionalismo dogmatico s'è venuto profondamente trasformando. All'idea della categoria come schema dell'intelligibile s'è sostituita l'idea della categoria come linea di una metodica razionale, e con ciò il predominio della sostanza s'è risolto in quello della relazione funzionale. Il sempre rinnovato e sempre fallito tentativo di una deduzione del sistema delle categorie si tramuta nella concezione delle categorie come forme fenomenologiche in cui si attuano le due tipiche esigenze della razionalità — nella sua pura idea — universalità ed autonomia.

È in funzione di questi momenti della ragione che può chiarirsi la dialettica delle categorie da un lato, dall'altro porsi in luce un criterio per una generale sistematica del sapere¹. Abbiamo già accennato che uno dei fatti più importanti della cultura contemporanea è dato dalla ricchezza, varietà, indipendenza, insovrapponibilità delle direzioni del sapere e delle discipline che le rappresentano. Il riconducimento delle varie discipline — caratteristico del pensiero dogmatico — alla filosofia come a loro universale fondamento,

¹ Cfr. A. BANFI, *Per un razionalismo critico*, in *Filosofi italiani contemporanei*, Como, 1944, pp. 59 sgg.; *Per una sistematica del sapere*, in « *Scientia* », 1947.

sia in senso razionalistico, con la pretesa di un procedere sistematico a priori di quest'ultima in confronto con l'ineliminabile empirismo delle prime, sia in senso positivista, con l'illusione di una sistemazione unitaria dei risultati delle discipline empiriche, s'è dimostrato, per ciò che riguarda l'interpretazione storica, privo di ogni valore e, da un punto di vista teorico, estremamente superficiale e astrattamente arbitraria. Anche il tentativo di distinguere le scienze o secondo il loro oggetto o secondo il loro metodo, se ha dato origine a qualche interessante rilievo, è rimasto tuttavia al di fuori della realtà concreta delle singole discipline. Giacché solo che si assuma una certa prospettiva storica, il mondo del sapere non appare né come un complesso disorganico, né come un sistema definito, ma come un tutto vivente che organicamente e dialetticamente si sviluppa, in un ritmo di differenziazione ed unificazione interiore, in un processo estremamente articolato. Per rendersi conto di questa natura del sapere; non per dedurla, ma per tenerla presente come garanzia dell'elasticità dinamica dello stesso cosmo teoretico e del rapporto complesso dei suoi risultati, un razionalismo critico può partire dall'idea della razionalità, concepita nella sua generale fondazione teoretica, e, distinguendo i suoi momenti, riconoscere all'interno del mondo del sapere la gradualità della loro attività, le linee del loro sviluppo, del loro intreccio e della loro distinzione, così da disegnare la trama completa su cui storicamente, determinate da situazioni storiche, si vengono organando e differenziando le singole discipline. Si noti che non si tratta qui di una deduzione, ma di un'analisi strutturale, condotta sulla base di un criterio dialettico universale, che rimanda poi a un criterio storico per la giustificazione dei vari aspetti concreti. Analogamente lo schema geometrico-proporzionale con cui Galileo studia i fenomeni meccanici non rappresenta un principio di deduzione, ma solo un criterio di analisi strutturale, che permette di cogliere il fenomeno, il cui insorgere dipende da cause fisiche complesse, sul sistema di relazionalità meccanica che lo caratterizza. Ciò che importa anche qui non è il « perché », ma il « come » del fenomeno.

In questo caso, ciò è possibile in quanto il razionalismo critico rinuncia di principio ad assumere, come oggetto definitivo del sapere, una realtà intelligibile assoluta; rinuncia al carattere, proprio di ogni obbiettività razionale, di identità e di staticità, rinuncia perciò alla pretesa di una immediata sovrapponibilità dei risultati del sapere come prova della loro validità. Esso concepisce il sapere come un assalto portato, attraverso l'esperienza, alla realtà, dai lati e su piani diversi, secondo le diverse direzioni della ragione a cui corrispondono processi e strutture scientifiche varie in corrispondenza al particolare contenuto. Il sapere, nei suoi risultati concreti, è sempre una conquista della realtà, non di una astratta unitaria assoluta realtà, ma del reale complesso differenziato, dinamico, che si rivela su diverse prospettive a diversi strati. Da ciò derivano alcune conseguenze fondamentali. Anzi tutto il riconoscimento della complessità articolata e dinamica del mondo del sapere. In secondo luogo, il rilievo della sua determinazione storica e sociale. In terzo luogo, il riconoscimento e la garanzia della libertà e infinità del processo del sapere in ogni suo campo. E finalmente, la corrispondenza al razionalismo critico di un realismo dialettico, per cui la complessa e articolata realtà comprende e consente un nostro rapporto vario differenziato in lei e con lei. Tale rapporto, nel suo estendersi, è il fondamento della coscienza e della ragione e questa è a sua volta la garanzia dello sviluppo libero di quello. Così il realismo dialettico è un umanismo storico integrale, è coscienza dell'uomo come creatore del proprio mondo e di se stesso in una realtà di cui partecipa. Esso non dà come metafisicamente definito di principio il rapporto tra l'uomo e l'universo, ma lo segue nel suo processo, creatore di sempre nuove prospettive.

Può risultare ora qui la funzione speciale che nel campo del sapere spetta alla filosofia, funzione in cui anche rientra l'analisi della sfera teoretica o la teoria della ragione quale è stata di sopra indicata, e che corrisponde alla funzione della metafisica nella filosofia dogmatica, mutandone la struttura; il metodo e il valore in conformità al nuovo concetto del reale. La realtà è per la metafisica dogmatica realtà asso-

luta, corrispondente all'ideale della ragione. Essa è colta proprio in quanto questa propone, oltre la mutabilità dell'esperienza, adattando questa finalisticamente a quello, lo schema limite della pura intelligibilità. Ma la realtà, quale il razionalismo critico riconosce come concreto oggetto del sapere, non è l'assoluto intelligibile. Essa ha una complessa, differenziata struttura dialettica, che il sapere coglie nelle sue varie discipline, secondo aspetti e direzioni diverse, ordinando, risolvendo, integrando il dato di esperienza secondo il sistema di rapporti che caratterizzano quegli aspetti e quelle direzioni. Il problema della filosofia è quello di porre in rilievo non tali sistemi parziali, ma, come è possibile, le leggi di dinamicità e di dialetticità del reale quale l'esperienza razionalmente elaborata rivela e secondo cui anche quei sistemi si definiscono e si determinano le particolari posizioni concrete e il loro rapporti. È, per usare un'espressione intuitiva, non lo schema razionale astratto, ma la struttura intima della vita del reale che mira a cogliere la filosofia. Quale è il processo metodico e quali i caratteri generali dei risultati di tale ricerca?

L'esperienza umana nella sua enorme ricchezza, che le prospettive concettuali sembrano allargare in ogni punto, appare divisa in campi, direbbe il pensiero dogmatico, percorsa da direzioni, dice il pensiero critico, che danno a contenuti ed aspetti particolari, non tanto unità di forma, quanto tensione unitaria di struttura e dinamica continuità di sviluppo. Il riconoscimento e la distinzione di tali direzioni d'esperienza, che, come struttura dinamica, ne penetrano e ne muovono i contenuti, sono frutti della vita storica, della civiltà, della cultura umana. Esse non possono essere assunte, come fa in generale la metafisica dogmatica, quali momenti assoluti del reale, ma come momenti di vita, il cui affiorare, il cui rilievo, il cui reciproco e sempre variabile equilibrio sono storicamente determinati e definiti da un complesso e variabile sistema concettuale. Il pensiero speculativo ha elaborato nel corso dei secoli, sulla base di sempre nuove esperienze ed esigenze teoretiche, questo complesso concettuale. Nulla è più ingenuo del credere che la filosofia debba o possa concettua-

lizzare ogni volta *ex-novo* la massa dell'esperienza. Il pensiero filosofico si muove piuttosto nel complesso tradizionale di concetti che di volta in volta riordina, integra sulla base di un'esperienza rinnovata. Il pensiero dogmatico, guidato dalla sua esigenza d'identità, tende a unificare, per ogni campo, l'insieme dei concetti che vi si riferisce, e definisce secondo tale unità l'essenza universale di quel campo stesso. Questo procedere corrisponde alla richiesta di che cosa è la natura, che cosa lo spirito, che cosa è l'arte, che cosa il conoscere e via dicendo. La risposta, come l'unificazione, è sempre parziale, secondo una particolare prospettiva di vita e di cultura. Da ciò la falsità in senso assoluto e la verità in senso relativo di ogni sistema filosofico: da ciò la dialettica intrinseca già a ciascuno di essi e insorgente tra i vari sistemi, diretta a rompere quella parzialità, a mettere in moto la staticità di quella essenza, a renderla per così dire più comprensiva, con mezzi spesso di ingenuo ripiego. Un razionalismo critico non cerca l'essenza, ma la funzione di relatività dinamica; non conduce il sistema dei concetti ad astratta identità, piuttosto pone in luce la loro dialetticità, come rilievo della vivente dialettica del reale, e tende a ricondurla a una legge, a un'autonomia dialettica fondamentale che definisca il processo di quel campo in ogni suo punto, cioè la direzione d'esperienza che vi corrisponde, e permetta di concepire ogni aspetto nella sua tensione strutturale e nei suoi rapporti dinamici. Sono così in atto i tre momenti metodici caratteristici, dell'uso critico della ragione speculativa, che già notammo prender rilievo in Hegel. Il momento dialettico, in primo luogo, per la risoluzione della parzialità dogmatica dei concetti e la definizione di un'antinomia dialettica quale legge dominante una direzione del processo della realtà. Il momento funzionale, in secondo luogo, che caratterizza la natura di tale legge come determinatrice della struttura e dei rapporti dinamici degli aspetti d'esperienza che vi si rapportano. Infine il momento fenomenologico che esprime il carattere di risoluzione teoretica di tali aspetti concepiti non come esemplari di un'essenza, ma come attualità strutturale e dinamica, nella concretezza di dati, di una

legge funzionale. L'intelligibile perde così il suo astratto carattere essenzialistico. La realtà appare non come sostanzialità, ma come relazione e processo di concreti particolari contenuti.

Questa sistematica speculativa che tende a penetrare la relatività dell'esperienza data, alla ricerca non di un'immobile essenza, di un suo dover essere, ma della legge della sua tensione strutturale e del suo dinamismo universale, che costituisce il suo fondamento di realtà, è applicabile in ogni campo, ma certo con più rilievo nel campo della cultura, ove il carattere dinamico e dialettico della realtà ha un naturale risalto. E non è senza ragione che, data la problematica ricca e complessa della cultura contemporanea e la vivezza delle sue interne contraddizioni, la filosofia sia apparsa in questo ultimo secolo essenzialmente come filosofia della cultura. Ma qui si tratta non più di definire ciò che sia l'economia, il diritto, la morale, l'arte, la religione o altro ancora, secondo una natura essenziale che si riproduca in ogni suo aspetto. Si tratta piuttosto di definir la legge di struttura e di processo in ogni campo, il vivente dialettico motivo di sviluppo, non tanto perché essa, nella forma assunta, debba valere come definitiva, quanto perché in sua funzione si manifesti la vitalità complessa del reale. E ancora occorre tener presente che la legge funzionale riveste sempre un carattere ipotetico, che riposa sul sistema concettuale dato, il quale a sua volta risponde a un'esperienza che storicamente si muta, s'arricchisce, s'integra. Possiamo dire ancor di più: che ogni equilibrio dei campi culturali, la loro stessa distinzione, oltre al loro contenuto, non sono un che d'assoluto e di definitivo, ma sono variamente determinati nel corso storico¹.

Può così esser chiaro che una sistematica filosofica quale

¹ Cfr. come esempi di tali ricerche: A. BANFI, *Saggio sul diritto e sullo stato*, in « Riv. Internaz. di Fil. del Diritto », 1934; *Lineamenti di una filosofia della morale*, in « Rend. Ist. Lomb. di Sc. e Lettere », 1933; *La vita dell'arte*, Milano, 1947; e in generale, *Concetto, metodo, problemi di una filosofia della cultura*, in « Travaux du IX Congrès Int. de Philos. », Paris, 1937.

è quella di cui abbiamo tracciato il disegno corrisponde alla esigenza in generale dell'uso critico della ragione. Ché, mentre da un lato giustifica questo e interpreta in sua funzione la sistematica del sapere, dall'altro si pone come compito la coscienza e il rilievo della dialetticità dinamica del reale, non di una sua astratta assoluta sostanzialità. È evidente inoltre che non la formula particolare della legge di struttura e di processo importa, ma la sua validità a illuminare e giustificare con organica continuità tale dialettica e i processi fenomenologici che ne dipendono. Il sistema teoretico generale che ne risulta, infine, non pretende a nessuna definitività, è e rimane aperto non per accidente, ma per sostanziale natura. Tuttavia esso comprende o tende a comprendere in sé non un'inaccessibile e vuota verità assoluta, ma tutta la verità risultante dal travaglio filosofico dell'umanità intera. Giacché esso aspira a riassumere, in funzione della più larga esperienza possibile, la dialettica delle posizioni concettuali implicite ed esplicite nei vari sistemi filosofici. All'astratta fissa parzialità di quelle, che corrisponde al loro irrigidimento dogmatico, sostituisce il movimento razionale dei rapporti ch'esse definiscono come trama della realtà.

Finalmente v'è un ultimo carattere di tale sistema che è qui necessario rilevare ed accentuare. Come le leggi scientifiche rappresentano non una realtà intelligibile, ma la trama potenziale in cui i fenomeni di volta in volta affioranti alla esistenza trovano la loro analisi e connessione, cioè la loro spiegazione razionale, così la sistematica filosofica di cui s'è tracciato lo schema non può concepirsi che come la trama potenziale della realtà, del suo dinamismo dialettico, che ne rapporta e perciò ne spiega razionalmente gli aspetti. Ma la realtà non copre — come un tessuto finito — la totalità di tale trama: storicamente ne percorre le fila, anzi questo suo corso estende e complica la trama stessa. La realtà è, nella sua concretezza, storica. Lo storicismo, lo storicismo assoluto, è in corrispondenza con un razionalismo critico, proprio in quanto questo distrugge il fantomatico scheletro astratto dell'essenza eterna ed immutabile. Prendiamo guardia tuttavia del fatto che l'idealismo di immanenza ha intro-

dotta, quale suo corrispondente, uno storicismo astratto come la sua immanenza stessa. In tal forma, in tale astrazione, esso porta ancora in sé il carattere dell'essenzialità dogmatica, vuota e generica. Lo storicismo assoluto di cui parliamo come del compimento dialettico del razionalismo critico non è l'astratta coscienza storica che sorge nella storia stessa come sapere di una sua universalità che non è ma si costruisce; è la coscienza che accompagna l'agire di questa forza stessa in cui e per cui la storia crea a sé la propria coerenza, continuità, universalità. È cioè lo storicismo che ha alla sua base il materialismo storico, come coscienza della classe operaia in lotta per un mondo universalmente umano¹.

Perciò se la sistematica di una filosofia che risponde alle esigenze dell'uso critico della ragione offre, come dicemmo, la trama potenziale su cui s'intesse il disegno della vita, per citar qualche esempio, dell'economia, del diritto, della morale, dell'arte, e dove i suoi momenti s'intrecciano e s'integrano in un dinamismo che supera la loro particolarità, la realtà storica concreta dell'economia, del diritto, della morale, dell'arte, l'effettivo disegno della loro vita non può spiegarsi se non dal punto di vista della coscienza storica in quanto autonoma, cioè del materialismo storico. Esso ci pone innanzi non all'astratta potenzialità, ma all'attualità concreta e perciò determinata e determinantesi, pur in un aperto orizzonte, della realtà. Perciò non alla coscienza filosofica in astratto, ma alla coscienza storica concreta, sulla base del materialismo storico, può rivolgersi l'appello di una concreta indicazione pratica. Non una presunta saggezza filosofica, ma una cosciente partecipazione storica alla creazione di un universale mondo degli uomini, può dar unità alla cultura e indicare l'indirizzo valido in ogni singolo campo, tanto più quanto più esso sia liberato per opera dell'uso critico della ragione da ogni astratto ideale, da ogni metafisico dover essere. Si tratta di quell'etica umanamente costruttiva che già

¹ Su tale concetto di storicismo v. A. BANFI, *La fenomenologia della coscienza storica*, in « Studi Filosofici », 1942; *L'uomo copernicano*, Milano, 1950, pp. 262 sgg.

noi opponemmo al moralismo della saggezza: questo inefficace nel suo isolamento, quella feconda nella sua opera collettiva.

Rimane da precisare con brevità l'atteggiamento che l'uso critico della ragione speculativa assume di fronte alla storia della filosofia e l'interpretazione che questa ne riceve. Anzi tutto occorre tener presente che non si tratta d'indicare tanto un concreto piano di studi, quanto l'orizzonte in cui ciascuna ricerca, per quanto particolare, specializzata e variamente diretta, deve sapersi disposta. In primo luogo, la storia della filosofia non può isolarsi da una storia generale del sapere, di cui è un essenziale momento dialettico. Non solo ci richiama a ciò la comunanza e discrepanza dei concetti tra la filosofia e le altre discipline, la reciproca influenza delle dottrine, la connessione dei problemi, ma il mutare della funzione e della struttura teoretica delle varie discipline e della filosofia stessa, in rapporto all'ordine interno del mondo del sapere, all'equilibrio variabile delle diverse direzioni di ricerca. Ed è sotto tutti questi diversi aspetti che le relazioni reciproche devono essere considerate. Naturalmente quando parlo di discipline intendo non solo le discipline propriamente scientifiche, matematiche o naturali, ma le discipline storiche e in generale antropologiche, gli stessi « aborti » di dottrina, come la magia o l'astrologia, le elaborazioni del dato dell'esperienza diretta o culturale qualunque sia il grado della sua purezza teoretica. È solo nel rilievo di tutte queste direzioni e strutture, nel riconoscimento dei loro rapporti dialettici e del loro processo, che può definirsi nella sua struttura teoretica, nelle sue linee di sviluppo, nella sua problematica, nei suoi contenuti, il pensiero filosofico.

Ma questo ci conduce a una seconda considerazione. Dobbiamo rammentarci che sempre il problema della storia del sapere non è — come, secondo una falsificazione del modello hegeliano, presuppone la storiografia filosofica corrente — il solo problema di un processo storico delle idee, ma rientra nel problema più ampio e più concreto di come e di che cosa abbiano pensato gli uomini. Il sapere è una realtà umana e

in tale realtà attinge la sua storicità. È per questo che uno storico della filosofia non può non tener presente la storia della cultura, della civiltà, della struttura e vita sociale dell'umanità come sostrato della storia del pensiero. Che la religione, l'arte, la morale, il diritto, l'educazione, esercitino sul pensiero filosofico un'azione intensa e a lor volta ne siano influenzati è cosa nota, benché, in generale, la storiografia tradizionale si accontenti di accenni spesso superficiali. Ma, senza entrare nei particolari, tre osservazioni sono da tenersi presenti. La prima è che il rapporto tra questi vari campi di cultura e la sfera filosofica, non è mai univoco né semplice. Esso è un'interazione la cui portata e il cui senso varia tra i poli del positivo e del negativo, si specifica in riguardo a particolari contenuti, soluzioni, problemi, ha spesso carattere non di contemporaneità, ma di anticipazione o di ritardo. La seconda osservazione è che in ciascuno di questi campi, di fronte alla loro problematica, si sviluppa una riflessione indipendente che passa per i tre stadi di riflessione pragmatica — precettistica, normativa, idealizzante — di riflessione analitico-descrittiva e di riflessione critica. I suoi risultati, che trascendono spesso il piano della realtà culturale cui si riferiscono, agiscono sulla filosofia spesso più intensamente che non quell'ultima e non è raro che nella speculazione dogmatica il dover essere degli uni sopraffaccia l'essere dell'altra e lo oscuri. Troppo spesso avviene che la normatività o l'idealità educativa, giuridica, morale, artistica, religiosa, siano assunte dalla filosofia come la vivente realtà dell'educazione, del diritto, della moralità, dell'arte e della religione, dal che deriva un'ingenua visione idealistica della vita, che ne sopprime la problematica profonda. Infine, la terza osservazione si riferisce al fatto che i rapporti tra i vari aspetti culturali e la filosofia sono in generale determinati dal concreto equilibrio ch'essi hanno nella vita e nella coscienza culturale, equilibrio che varia storicamente e concede a ogni suo elemento un valore, una indipendenza e quindi una capacità d'azione e di reazione sempre diversa.

Assai meno riconosciuto è il rapporto tra il pensiero filosofico e il substrato economico-tecnico-sociale. Naturalmente

questo rapporto non è né semplice, né univoco: è storicamente complesso e mutevole, a volte reciproco, spesso filtrato attraverso altri rapporti culturali in cui variamente si rifrange. Per uno storico che affronti questa questione, il primo problema è proprio quello di come abbia a essere considerato il rapporto in una determinata situazione. Ma, in generale, tre aspetti possono essere rilevati. In primo luogo, il substrato di cui si parla, nelle sue essenziali varietà e nelle sue radicali trasformazioni, determina sostanzialmente contenuto, problemi, indirizzo del sapere in generale e del sapere filosofico in specie. Non insisterò sull'importanza che il lavoro umano ha sin dalle origini nella scoperta delle costanze naturali e nella determinazione quindi delle categorie razionali, né sull'importanza dell'organismo sociale e del suo articolarsi in classi per la definizione dei valori che la speculazione è chiamata a inquadrare. Ma ricorderò che la radicale differenza tra il carattere empirico-intellettualistico del pensiero cinese e quello razionalistico del pensiero occidentale, con tutte le enormi e molteplici conseguenze, non può aver altra spiegazione che nelle diverse strutture dell'organismo sociale e nella diversa sua storia. E insisterò sul fatto che il razionalismo greco, all'origine e nella lotta platonica contro l'empirismo e il retoricismo sofista, trova la sua base sociale nella reazione ideale dell'aristocrazia sconfitta sul piano politico; mentre il sorgere della nuova scienza della natura, il fiorire delle discipline storiche, il nuovo orientamento che da ciò deriva in tutto il campo speculativo, hanno origine col formarsi all'inizio della società moderna della nuova classe tecnico-progressiva della borghesia. Del resto dal Rinascimento a noi l'accordo tra il ritmo del pensiero filosofico e quello della struttura sociale-politica è sempre più manifesto; la stessa posizione che noi abbiamo qui difeso nella sua parte critica e costruttiva esprime con evidenza l'attuale conflitto e ne indica la via di soluzione¹.

¹ V. A. BANFI, *Verità e umanità della filosofia contemporanea*, in *L'uomo copernicano*, Milano, 1950.

In secondo luogo, la struttura economico-sociale determina sempre la forma e l'efficacia sociale che la filosofia assume: la sua organizzazione, la sua diffusione nei diversi strati, il suo stesso metodo di propagazione, il suo rapporto con le varie ideologie, la maggiore o minore distanza del suo piano dagli altri piani di coscienza umana, il suo isolamento come dottrina di saggezza o la sua efficacia pratica, la sua forma dialogico-drammatica, trattatistico-dialettica o pubblicitico-propagandista, il suo impegno o il suo distacco, il suo tono polemico o edificante, insomma gli aspetti tutti della sua vita reale fra gli uomini. E in terzo luogo, finalmente, il substrato, nel suo sviluppo, propone al pensiero concetti, valori, problemi che non solo modificano l'equilibrio sistematico, ma esigono nuovi metodi di ricerca. Basti accennare al problema politico nell'età platonica e al problema economico nell'età moderna, per aver presenti due tipiche fra queste indicazioni.

Ma, per il riconoscimento dell'umanità della filosofia, già qui si accenna a un altro campo di ricerche, al rapporto tra la filosofia e la coscienza corrente, il senso comune, rapporto che, come già notammo, varia storicamente di valore. Il senso comune, nella sua generalità, corrisponde al sistema dei rapporti sociali e alla struttura tecnica su cui la società riposa. Esso nasce da un consenso collettivo sulla base di esperienze costanti controllate attraverso l'azione e per ciò inizia l'opera di razionalizzazione del dato sperimentale, costituisce anzi la trama della ragione in atto. Tale processo di universalizzazione avviene per due vie. L'una è la via dell'esperienza naturale percorsa sotto l'assalto del lavoro umano e delle sue esigenze tecniche: essa pone in rilievo le più semplici costanti naturali e offre la base a tutte le arti tecniche. L'altra è la via dell'esperienza etica, il rilievo delle forme e dei rapporti costanti del vivere umano, il buon senso insomma, che riposa su massime e proverbi riferentisi alla stabilità del costume e dell'anticostume. Ora tale primitiva razionalizzazione dell'esperienza è, per sua natura, sempre parziale, disorganica, dogmatica, priva cioè di coerenza dialettica. Per ciò che riguarda il suo rapporto con la filosofia, non v'è dubbio

che il senso comune abbia offerto al pensiero speculativo, in campo naturale e in campo etico, gli abbozzi di concetti e rapporti universali: la filosofia greca primitiva o, in più ampio senso, la filosofia cinese ne sono un chiaro esempio. D'altra parte la filosofia universalizzata, conferma o modifica tali forme elementari di universalità e le riflette sul senso comune. Ma in questo processo — naturalmente articolato in forme diverse — se esso avviene nella sfera dell'uso dogmatico della ragione, da un lato il senso comune porta alla filosofia la sua tendenza al particolare, alla univocità, alla fissità, all'antidialetticità, insomma; dall'altro la filosofia porta al senso comune la sua astrattezza, la sua pretesa di edificazione, il suo vanto di assolutezza. È, per così dire, un cerchio di dogmatismo che serra le menti. Non per nulla la metafisica dogmatica tradizionale vanta il suo accordo con « la sana ragione ». Ma in questo scambio avviene che il senso comune introduce nella filosofia la sua particolarità limitata che impone al pensiero una parziale curvatura; la filosofia nel senso comune un tono di sufficienza e di definitività che impedisce il suo stesso vivere e articolarsi. E ancora, il contenuto che nell'uno dei due campi ha una qualche validità la perde o la falsifica nell'altro. Nasce così un rapporto che va dalla contraddizione più estrema — *odi profanum vulgus et arceo* — alla contaminazione più pesante. E in questa, filosofia e senso comune falsano e oscurano la loro natura. Ma il problema di un loro rapporto positivo rimane pur sempre: è di principio inconcepibile una loro separazione o una loro reciproca paralisi; è inammissibile che il pensiero non entri fecondatore nella vita comune degli uomini e questa nella serietà dei suoi impegni non si senta da quello sostenuta. Ora ciò può appunto avvenire là ove l'uso dogmatico ceda il posto all'uso critico della ragione. La concreta varietà del senso comune e la dialetticità del pensiero non hanno bisogno di compromessi per accordarsi, giacché reciprocamente si corrispondono e si sostengono. Il senso comune s'invera non per la sua astrattezza, ma per la sua mobile concretezza; la filosofia s'umanizza non per la sua parzialità dogmatica, ma per la sua libertà dialettica. E le due cose coincidono. Ma ciò è

possibile solo in quanto, come vedemmo, a un razionalismo filosofico in senso critico, corrisponda un senso comune, una pubblica opinione orientata in senso storico concreto nelle forme del materialismo storico, come coscienza del divenire dialettico della vita sociale. Non è senza ragione che, dopo il distacco rinascimentale e postrinascimentale, l'illuminismo — la prima età universalmente rivoluzionaria, come diceva Rousseau — abbia dato l'esempio di una stretta connessione tra l'opinione e la filosofia, e che il marxismo oggi con ben altro vigore e ampiezza la realizzi.

Per quanto riguarda la filosofia, considerata in se stessa, la sua storia è, per un razionalismo critico, il processo della razionalizzazione dell'esperienza in senso autonomo, cioè di massima indipendentemente da posizioni e prospettive particolari, per la scoperta della realtà. Ciò che importa dunque storicamente di porre in rilievo è, da un lato, il rapporto variabile e discontinuo tra esperienza e filosofia e le reciproche forme di resistenza, di estraneità e di connessione, gli aspetti personale, sociale, culturale secondo cui l'esperienza si offre o interviene e le strutture che la concettualità assume sotto la sua pressione. Da questo punto di vista l'irrazionalismo contemporaneo presenta fenomeni particolarmente interessanti. D'altro lato, importa seguire il processo di razionalizzazione, la purificazione delle categorie razionali, l'attualizzazione della coerenza razionale nel sistema e i motivi culturali e personali della sua sintesi caratteristica e delle contaminazioni su cui si fonda. E finalmente, è necessario mettere in luce ciò che è la vita della filosofia: la dialettica intrinseca ad ogni sistema e la dialettica tra i sistemi, seguendola nella sua ricca articolazione e illuminando con ciò la problematica che caratterizza sia il sistema che la tradizione. Vi è troppo spesso nella storiografia filosofica la ricerca dell'unità del pensiero che minaccia di astrarre, di schematizzare, di falsare il pensiero stesso, annullandone la problematicità feconda, le contraddizioni ricche di possibili sviluppi, le stesse particolarità. La stessa considerazione, oggi di moda e certo efficace, dello sviluppo cronologico del pensiero, minaccia spesso di divenire un alibi per coprire o ridurre, sotto una

coerenza d'evoluzione personale, la dialettica intrinseca del sistema, la sua potenzialità dinamica o esplosiva. E la storiografia per problemi che il Windelband ha introdotto è rimasta una storia dei problemi genericamente posti e non una storia dei problemi.

Abbiamo detto che il fine della filosofia è la scoperta e definizione della dialetticità del reale e che ciò è possibile solo se la ragione si sciolga dall'astratta fissità concettuale per penetrare, in orizzonte sempre più vasto e in strati sempre più profondi, l'esperienza. Questa posizione ci permette di risolvere il problema della verità filosofica che nella filosofia dogmatica ricompare sempre inutile ed insistente, come un problema che non si può risolvere né eliminare e a cui non conviene badare. Giacché come si può giustificare la pretesa del possesso della verità — che per il dogmatismo è e può essere solo verità definitiva o verità dell'essenza — nella varietà e contraddittorietà dei sistemi? Ché se uno di essi la vanta, come avviene per la filosofia perenne dei neoscolastici, i suoi titoli di validità sono di tutt'altra origine e sfera da quella della ragione e mancano nel suo campo d'ogni peso effettivo. E come, d'altra parte, si può parlare in senso dogmatico d'una verità — che deve essere, come vedemmo, verità unitaria dell'essenza — che diviene; e come stabilire il diritto di un sistema di esser criterio di tal divenire? Ma la verità in senso critico non è verità dell'essenza, della realtà nel suo ipotetico essere assoluto, è verità del reale come dialettico, delle sue leggi cioè d'interrelazione dinamica che ne determinano l'esistenza particolare e il processo. Perciò in questo senso la filosofia è sempre stata — come ogni pensiero umano, ma in grado assai più elevato — scoperta della verità e dai pensatori è stata concepita e vissuta come tale, anche se è stata formulata in termini di astratta assolutezza che ne falsano il valore. La storia della filosofia, in senso critico, proprio in quanto pone in luce la dialetticità del razionale, illumina il processo infinito di riconoscimento del reale, di attuazione della verità. Parlo di processo infinito, perché infinito è il moto stesso della realtà, di cui noi siamo parte, e che conosciamo in quanto ad essa partecipano in senso dinamico

e dialettico. Tale infinità non è cattiva estrinseca infinità dell'apprensione soggettiva, ma è processo effettivo connotato con la struttura stessa della realtà.

La realtà, la realtà vivente sta in noi e noi stiamo in lei: è questa la grande intuizione rinascimentale da Bruno a Spinoza, che ritrova oggi — libera da ogni tonalità mistica — la sua efficacia razionale. La verità ci è sempre presente e l'errore non è che il limite dogmatico della verità. Da questo punto di vista la storia della filosofia per essere storia della verità, deve essere ed è storia della lotta contro l'errore, storia della lotta della ragione contro i suoi limiti, del suo uso critico contro il suo uso dogmatico, della concezione dialettica del reale contro le sue ipostasi metafisiche, che corrisponde alla lotta dell'umanità per il dominio sulla natura, e sulla propria storia, per un mondo di civiltà libera e progressiva. E la storia della filosofia, in ultima analisi, può dimostrare che la lotta è sempre vittoria, perché l'errore, sottratto alla sua ipostatica astrattezza, e ricondotto nel corso del pensiero e della vita, appare anch'esso come testimonianza della verità*.

1953

* [Questo saggio è stato pubblicato nel volume *La crisi dell'uso dogmatico della ragione* (Pubblicazioni dell'Istituto di storia della filosofia dell'università degli Studi di Milano, N. 2), Milano, Bocca, 1953, pp. 7-32].

VII

LA VERITA' DELLA FILOSOFIA CONTEMPORANEA

1. Nel titolo stesso di questa comunicazione « Verità della filosofia contemporanea », sembra annidarsi un radicale paradosso: la connessione cioè del concetto di verità filosofica con quello di temporaneità. Perché noi siamo soliti, seguendo una tradizione secolare, ad attribuire almeno di principio alla verità filosofica un carattere di assolutezza e di universalità che la distingue dalle verità particolari e garantisce insieme la natura assoluta della realtà ch'essa ci svela e il valore assoluto delle norme ideali che, in funzione di quella, impone alla nostra vita. Come può tale carattere convenire a un'affermazione determinata nel tempo? Il divenire del tempo, l'accidentalità dell'istante, non è proprio sin da Platone considerato come l'altro del vero, cui piuttosto s'addice l'immota serenità dell'eterno? E non ci conferma Aristotele che l'atto del pensare è essenzialmente un assurgere all'immortalità? Tuttavia, per quanto nobile e sublime possa apparire tale concezione, è sempre un'ipotesi la cui validità va controllata mettendone in luce i presupposti e verificandone la corrispondenza coi fatti.

2. Indichiamone dunque i presupposti, rifacendoci prima al normale processo del conoscere. La determinatezza degli oggetti che ci sono intuitivamente dati, corrisponde sempre alla determinazione correlativa del soggetto umano. Di mano in mano che questa si svolge con l'estendersi e l'articolarsi dell'esperienza e con l'affermarsi dell'attività pratica — in

senso individuale o collettivo — quella si risolve secondo un sistema sempre più vasto ed elastico di relazioni che si determina e si significa anch'essa in funzione del tipo e del valore dell'esperienza e della prassi che lo sostengono. Questo processo considerato nel suo mero aspetto teorico sul piano della sua potenziale infinità, è ciò che chiamiamo ragione — la razionalità dell'uomo è una cosa sola con la sua fabbrilità. — Il concetto, come alone razionale del dato di esperienza, esprime nella sua universalità la potenzialità di risoluzione relazionale della determinatezza di quello e, nella sua concretezza intuitiva, il senso e l'orizzonte umanamente pratico di tale risoluzione e del sistema di interdipendenza a cui si riferisce, sistema che il linguaggio definisce e che il discorso sostiene e sviluppa. Così il ragionare, riconnettendo continuamente intuizione e concetto, scopre via via nuovi aspetti, piani, direzioni della realtà di cui l'uomo stesso è elemento attivo, e, dirigendo e rinnovando tale attività crea le condizioni di un proprio più ampio sviluppo e di nuove scoperte del reale. Il mondo dei concetti entro cui l'attività razionale si muove, è quindi sempre valido, ma non mai assoluto; è relativo ma pregno di una potenzialità infinita di sviluppo. Le linee fondamentali di questa potenzialità razionale si esprimono appunto nei concetti razionali puri, nelle grandi categorie della ragione.

3. Le categorie non si rivelano all'origine come gli assi di una struttura metodica aperta, ma determinate da esperienze e valutazioni, d'origine spesso mitico-religiosa, si fissano obbiettivamente come centri di coordinamento del complesso concettuale in un sistema più o meno coerente, in cui la potenzialità razionale si congela secondo una curvatura finita in una intelligibilità obbiettiva, che come forma della verità assoluta, pretende di dar rilievo alla assoluta essenza del reale e alla norma ideale che alla particolarità della nostra azione ne deriva. Così la ragione filosofica sorta in contrasto col mito, nella concorrenza con questo ne subisce l'influsso, si determina secondo un uso dogmatico che l'accom-

pagna attraverso ai secoli. La storia della filosofia è caratterizzata dal trasformarsi, dall'interno contraddirsi dialettico, dallo spezzarsi in vari punti della curvatura dogmatica dovuta al variare delle esperienze e dei valori umani, al purificarsi, affinarsi e svilupparsi degli schemi razionali. La rottura decisiva avviene all'inizio dell'età moderna, in cui i presupposti stessi della filosofia dogmatica o metafisica vengono a cadere. Essi si raccolgono nell'ideale aristocratico di una società organicamente chiusa, secondo un sistema di valori assoluti, sostenuta da un'élite civile, religiosa o dotto ch'essa sia, secondo un assoluto, unitario sapere che è dominato quindi da un motivo di trascendenza. Nell'età moderna la società si riconosce aperta, storicamente non pur creatrice dei suoi valori, ma costruttrice, nel lavoro tecnicamente organizzato, delle sue stesse condizioni di vita. E a tale progressività corrisponde un sapere concreto, metodicamente infinito: il sapere scientifico. Lo sviluppo e il riconoscimento di tale sapere e l'energia autocostruttiva della società che se ne crea gli strumenti sempre più efficaci nel campo economico, educativo, porta la filosofia moderna alla grande crisi, che si svolge dal XVII al XIX secolo e che ha il suo senso unitario nel sorgere di una coscienza critica della ragione, a cui corrispondono la purificazione teoretica e l'uso metodico dei suoi principi, insomma il suo esercizio libero e infinitamente efficace, in ogni spunto partendo da ogni concetto, al di là di ogni irrigidimento dogmatico.

4. Se i presupposti della concezione metafisico-dogmatica della verità sono caduti, così essa ha perduto, fuor che nella ingenua pretesa, ogni efficacia, anche la situazione di fatto non vi corrisponde. Per quanto riguarda il sapere l'idea di un'assoluta dottrina unitaria, al di là della quale non vi sia che incoerente empiria, vale oggi come una mera erronea illusione. Il cosmo teorico è ricco di direzioni, di discipline, i cui metodi, i cui principi, i cui risultati invano cercheremmo di ridurre ad uniformità. È proprio per questo e per la dialettica complessa e mutevole che la connette, esse sono efficaci.

D'altra parte la realtà assoluta, come principio essenziale; che poteva ancora cogliersi nelle forme di un finalismo ingenuo, scaduto questo, di fronte agli aspetti, alle forme, ai piani differenziati del reale che il sapere discopre nei suoi vari indirizzi, non è che una ingannevole Fata Morgana a cui il viandante s'acceca, smarrendo la visione di ciò che pur sorge ai suoi piedi. E finalmente, la saggezza filosofica non è neppur più l'oggetto della tradizionale ironia, tanto ha perduto di vigore di fronte al riconosciuto urgere degli eventi, al variare di prospettive, all'insorgere di sempre nuovi valori concreti, all'esigenza storica della costruzione del mondo e della vita e non a quella metafisica della loro adeguazione a eterne esigenze ideali. Le ideologie particolari, nel loro stesso vigore polemico, sembrano avere ben altra validità ed efficacia.

5. Questa inattualità della verità filosofica dogmatica e della metafisica che la sostiene — i suoi stessi problemi, gli eterni problemi, sono ormai fuori del nostro interesse — è la causa dell'isolamento della filosofia nella cultura contemporanea e del dubbio più volte affacciato sulla sua validità. Essa si riprova anche nella sua evasività di fronte alle esigenze concretamente umane, nel suo vano tono edificante privo di ogni efficacia. Del resto tale crisi si rivela nella stessa interna dialettica del pensiero filosofico contemporaneo. Da un lato, il suo momento metafisico tende a risolversi in teologia, e poiché questa interessa solo le religioni positive, in ortodossismo teologico. Dondé il fiorire — se fioritura si può dire — dello spiritualismo e dello scolasticismo. Dall'altro lato, l'arbitrarietà o la parzialità mitica di tale momento prende rilievo; la filosofia si riconosce storicità, espressione mutevole dello spirito del tempo; e nulla le impedisce di voler estendersi a coscienza di tale arbitrarietà del divenire, di voler essere il mito di tale relatività dell'esistente, di porsi cioè, come ha fatto nell'ultimo mezzo secolo, sulla via — ricca di esperienze e povera di risultati — dell'irrazionalismo. Nell'uno come nell'altro caso il fallimento della ragione dog-

matica conduceva all'abbandono del cammino della ragione, verso l'abisso del mito. Certo il pensiero filosofico reagiva a questi due estremi, respingendo ai limiti « il minimo metafisico », lasciando cadere i problemi tradizionali e dirigendo la ricerca in due direzioni, l'una e l'altra rispondenti a un indirizzo critico di libertà razionale. La prima era la direzione logico-metodologica, culminante in una sistematica critica del sapere che rendesse conto e giustificasse senza costrizione le varie discipline, il loro rapporto e i singoli procedimenti. La seconda riguardava la così detta filosofia della cultura in cui, alla definizione degli astratti valori ideali, come norme assolute, si sostituiva la ricerca delle leggi del loro apparire fenomenologico nella concretezza del corso storico e quindi all'idea di una cultura ideale, l'analisi strutturale-storico della cultura reale.

6. Solo su queste vie la filosofia contemporanea ha raggiunto risultati positivi, ed esse, come vedemmo, corrispondono a una rinuncia all'uso dogmatico della ragione filosofica e al concetto di verità che vi corrisponde, al sorgere di una coscienza critica, che risolvendo l'obbiettività intelligibile e sgombrando il momento mitico che le dà corpo intuitivo, riconosca e garantisca al processo razionale tutta la sua libertà ed efficacia concreta ed illimitata. In funzione di questa idea critica della ragione che corrisponde alla coscienza della sua origine pratico-sociale si vengono chiarendo e giustificando le tre posizioni problematiche sopraccennate del sapere contemporaneo. Essa anzitutto giustifica l'articolazione complessa e l'interna dialettica del sapere, consente lo schema per una sua interpretazione storica e per una sua aperta integrazione sistematica, assicurando ad ogni disciplina libertà ed efficacia. In secondo luogo, nella differenziazione delle linee della ricerca teoretica, si rivela non la assoluta realtà ma la realtà ricca di aspetti, di piani, di direzioni, molteplice, articolata, dialettica, vivente, in cui noi stessi siamo, viviamo ed agiamo. E, finalmente sgombrata la mente dallo schema di un assoluto sapere, dallo spettro di

una assoluta realtà, liberate le coscienze dai residui mitici, riconciliandole alla vita, anche la saggezza metafisica scompare per dar luogo al rilievo dei valori concreti insorgenti storicamente, di fronte alla concreta situazione umana. All'idealismo moralistico si sostituisce una moralità costruttiva, all'etica dell'intenzione individuale l'etica della moralità collettiva radicata nella storia. E non è a dire che con ciò si giustifichi l'arbitrio di ideologie particolari. Un razionalismo non dogmatico ne riduce piuttosto il valore entro il limite che loro compete; ma nel tempo stesso esso riconosce la validità attualmente universale all'ideologia che esprima la lotta delle forze progressivamente costruttrici della realtà storica per la loro libertà come costitutiva di un universale mondo umano, validità che è nella dialetticità stessa riconosciuta di tale conflitto e vive nella responsabilità con cui ciascuno l'assume.

7. A questa libertà critica della ragione, che di fatto si esercita oggi in ogni disciplina scientifica o storica, e che la filosofia deve non superare ma garantire, corrisponde un tipico concetto di verità. Essa teoricamente si definisce, non per una sua conclusa sistematicità in funzione di un contenuto essenziale, ma per la sua metodicità razionale aperta e differenziata, come illimitato orizzonte in cui ogni ricerca giustifica il suo processo nella concreta determinatezza dei suoi contenuti. Essa ha come oggetto non un reale assoluto, ma l'articolazione dialettica — la vita se più ci conviene il termine — del reale concreto e determinato. Si riferisce perciò alla concretezza storica dell'uomo; ne sorge, la illumina e ne trae l'attività etica costruttiva dell'universale mondo degli uomini. Razionalismo critico, realismo dialettico, umanesimo storico s'incontrano in questo concetto di verità. Esso non implica perciò un carattere di sovratemporaneità, d'eternità in senso mitico. È ancorato anzi alla temporaneità in quanto rappresenta il sistema d'integrabilità razionale di ogni particolare prospettiva. Dirò di più, verità e contemporaneità sono inscindibili, la verità nel senso suesposto si

accompagna alla coscienza della contemporaneità, che è coscienza del limite della sua determinatezza di contenuto e della sua formale metodica potenzialità di sviluppo. Proprio nel momento in cui una verità cessa di sapersi contemporanea, si miticizza e, congelandosi in senso dogmatico, perde il suo valore di verità. Noi possiamo raccontare la storia della filosofia, come sapere delle verità eterne, come il succedere di belle favole mitiche. Ma noi vogliamo oggi piuttosto liberare i suoi momenti da questo alone d'incanto, riconoscerli nella loro contemporaneità, nella loro completezza storica, come prospettive aperte sul piano della razionalità. Noi crediamo, se così posso dire, di rendere Platone o Spinoza contemporanei a se stessi; perché la potenzialità razionale del loro pensiero si dispieghi più aperta e più concreta. E noi ci sforziamo di essere contemporanei a noi stessi, di riconoscerci come tali, nel corso della storia, perché nel riconoscimento di tale determinazione prospettica, l'integrazione razionale sia più libera e più completa, ed ogni sapere partecipi della vita dialettica della verità.

Così la verità della filosofia contemporanea riposa sulla coscienza di tale contemporaneità: non la supera, non la nega, non l'oscura nella pretesa dell'eternità, giacché tale coscienza s'integra nell'infinito orizzonte della libera razionalità che ne anima e ne avviva tutti i contenuti. Tale verità non è questo o quel contenuto, ma il concetto stesso di verità che scaturisce da un uso critico della ragione: esso non è il dato, ma l'atto della verità. La conquista, la garanzia la penetrazione di tal concetto nella storia e nella struttura del pensiero e il rilievo — senza allusioni mitiche — degli aspetti, dei piani di realtà che vi corrispondono è — non temano i filosofi di rimanere disoccupati, se a loro siano tolti i giochi solitari della metafisica — un grande inesauribile lavoro. Ma a questo lavoro tecnico corrisponde una partecipazione sempre più viva della coscienza singola e collettiva a questa atmosfera di verità: sgombrati i fantasmi dogmatici dallo stesso senso comune, liberata l'esperienza e il lavoro dal loro

influsso paralizzante, ogni conoscenza come ogni azione si pone sul piano infinito della ragione per un armonico progresso. La verità filosofica diviene così l'atmosfera in cui vive la nuova civiltà, in cui la singola persona respira ed opera, ma nel respiro e nell'opera di tutti, in cui la realtà si conquista e si svela di mano in mano che l'uomo vi costituisce più solido, più vasto, più libero ed universale il suo mondo*.

1953

* [Questo scritto, presentato come comunicazione al XVI congresso nazionale di filosofia (Bologna, marzo 1953), è stato pubblicato nel volume *Il problema della filosofia oggi*, Atti del XVI congresso nazionale di filosofia promosso dalla Società filosofica italiana, Roma-Milano, Bocca, 1953, pp. 42-47].

VIII

VERITA' SISTEMATICA E VERITA' METODICA

1. Se nella complessa varietà di indirizzi della filosofia moderna, che negli ultimi anni ancor più si accentua con tono di crisi, si voglia porre in luce qualche principio che valga come effettiva conquista di verità, mi sembra ch'esso possa trovarsi innanzi tutto nel concetto stesso di verità. Al concetto dogmatico sistematico di verità proprio della filosofia antica e medioevale, viene via via sostituendosi ed opponendosi un concetto critico metodico della verità.

Il carattere di verità compete cioè non a un contenuto oggettivo assoluto del sapere sistematicamente definito, ma ad un processo del sapere metodicamente riconosciuto, che risolve e connette e rende validi tutti i contenuti del sapere. L'origine di tale mutamento, dal punto di vista teorico, sta certamente nell'estendersi del campo dell'esperienza, da un lato; nello svilupparsi, dall'altro, di particolari indipendenti indirizzi di ricerca in cui si articola l'esigenza della ragione. Ma essa si richiama — più profondamente — al carattere coscientemente progressivo e costruttivo della civiltà nuova e delle classi sociali che ne dirigono lo sviluppo, all'indirizzo tecnico che lo esprime e che, mentre in campo teoretico si manifesta come metodicità, dà valore, per riguardo all'attività pratica, non a un sapere ideale unitario ma a un sapere concreto di cause seconde, destinato a mettere in luce i punti d'appoggio d'una azione costruttiva.

Questa trasformazione già si annuncia all'inizio dell'Età Moderna coll'interesse al problema metodico, si sviluppa nella

tensione fra razionalismo ed empirismo, s'afferma nella critica kantiana, si dà concretezza nella scoperta hegeliana della dialettica.

Tuttavia, fino al tramonto dell'idealismo, la verità sistematica impone come essenziali i suoi problemi ed i suoi concetti. La coscienza metodica li affronta, li ingloba, ma li subisce e se ne lascia dominare.

2. Con la metà del XIX secolo la crisi si annuncia più radicale fino a concentrarsi e trovare il suo senso nel sostituirsi radicale della verità metodica, liberata da ogni compromesso, alla verità sistematica. Alla base di tale rivoluzione, stanno alcuni fatti fondamentali nel campo del sapere. Anzitutto, il differenziarsi estremo del sapere stesso secondo direzioni, principi, procedimenti così diversi da non consentire né per essi, né per i loro risultati, una semplice sovrapposizione sistematica. Lo scientismo della seconda metà del XIX secolo, la critica della scienza al volgere del secolo, il contrasto fra le scienze matematico-naturali e le scienze storiche accentuano l'insistenza del problema metodico e della dipendenza da esso del problema della verità. Secondariamente, nella prima metà del XX secolo, l'affiorare e il prender vigore di sintesi ideologiche asistematiche. È il tempo dell'irrazionalismo e del livello ch'esso dà ad infiniti aspetti della esperienza, tradizionalmente sottaciuti. Ma a tali motivi teoretici si aggiunge — come prodotto della crisi della società borghese e dello sviluppo della coscienza progressiva e costruttiva del proletariato — un accentuarsi dell'indifferenza pratica alla saggezza derivante dalla verità sistematica della filosofia. Essa si rivela inutile, grottesca, ingannatrice, negativa di fronte alle esigenze di una coscienza realistica per un'azione efficace e progressiva, coscienza che prende forma nello storicismo concreto del materialismo storico e nell'universalità critica del materialismo dialettico.

Le tendenze quindi dominanti nell'ultimo cinquantennio, sotto l'intrico a volte penoso di vecchi problemi e formule astratte e prive di vitalità, si possono concepire come uno

sforzo di superare l'orizzonte tradizionale di una verità sistematica verso quello di una verità metodica. In primo luogo: l'esigenza largamente diffusa e le ricerche per una sistematica e metodologia generale del sapere considerato nel suo insieme, così da involgere, con le altre scienze, la filosofia. L'analisi dei principi, il rilievo del loro sviluppo storico, la risoluzione del sistema classico delle categorie, la funzione critica accentuata dal pensiero speculativo caratterizzano tali ricerche. In secondo luogo: lo sforzo per liberare il pensiero dai residui di mito metafisico ch'esso porta con sé, per adeguarlo ed avvicinarlo con ogni mezzo all'esperienza concreta. In terzo luogo, la ricerca della natura dei valori umani fuori di uno schema generale astratto di validità, come definiti valori, reciprocamente differenziati e storicamente evolvendosi. Infine, la coscienza generale del carattere aperto, progressivo del pensiero e la necessità di garantirla all'interno stesso delle sue strutture.

3. Sono qui necessarie precisazioni sul concetto di verità metodica, il che può riuscire più chiaro se lo si raffronti a quello di verità sistematica. Per verità sistematica intendiamo la verità concepita in funzione di un sistema finito di concetti, come entità intelligibili, rappresentativo dell'essere assoluto della realtà. Essa implica, come presupposti: 1) la teoria del concetto come obbiettività intelligibile definita, che costituisce l'essenza del reale, i cui rapporti interni sono determinati dal principio di identità, così come esso si esprime nella logica formale; 2) il carattere chiuso del sistema, determinato da un momento di valutazione. Questo si traduce in genere, razionalmente, in un più o meno esplicito finalismo intuitivamente determinato, che limita e costringe il processo di ricerca del pensiero; 3) l'idea della realtà assoluta, definita nella sua essenza come oggetto di tale verità; 4) il tono edificante astratto che caratterizza la saggezza pratica derivante da tale verità. È chiaro che questo concetto di verità sistematica traduce in termini teoretici quello di intuizione mitica, di cui ha i caratteri di trascendenza, di

finitezza, di assolutezza e di edificazione. Tanto è vero che nel suo svolgimento, fino all'Età Moderna, di mano in mano che se ne staccano, rendendosi indipendenti, i motivi e le direzioni razionali, la metafisica, il sapere cioè corrispondente alla verità sistematica, scivola, nell'irrazionalismo, verso la rappresentazione mitica, e ne acquista la coscienza. Ma proprio questa curvatura mitica frena e paralizza il processo della ragione, il cui significato non è quello di un'intuizione privilegiata, ma della legge di dissoluzione e costituzione dell'infinito mondo delle intuizioni o piuttosto del complesso di rapporti dinamici in cui si risolve, si sviluppa, si ricompone l'esperienza. L'idea di ragione esprime la teoreticità, in quanto autonoma ed universale.

Autonoma, nel senso ch'essa, nella sua ricerca del complesso di rapporti che connette l'esperienza e che in quella appare sotto l'aspetto di costanti universali, non ammette e non riconosce altro principio se non la sua propria esigenza, indipendente da qualunque principio o ideale pratico-valutativo. Universale, nel senso che in tale processo la ragione non subisce di massima alcun limite da parte di dati sperimentali o concettuali. Ma sempre tutti li investe, onde trarli dal loro isolamento in un ordine sottilmente dinamico di relazioni. L'idea della ragione è dunque un'idea limite, l'idea limite del processo teoretico come autonomo ed universale. Essa non rappresenta un atto o una facoltà, ma il significato e la direzione di un processo. L'origine di tal processo ed il motivo del suo sviluppo sta nell'infinito arricchirsi dell'esperienza in connessioni sempre più vaste, sotto la spinta di un'azione concreta dell'uomo. E la sua natura sta nell'infinità dinamica che lo rinnova al di là di ogni confine e che assicura quindi, con la sua libertà, la libertà dell'azione non come semplice agire, ma come concreto costruire; costruire quindi nell'ordine dei rapporti reali. Libertà ed ordine è essenzialmente la ragione, e la sua forma è la struttura dell'orizzonte di una sempre illimitata esperienza vissuta ed agita. La verità sistematica nel senso dogmatico è l'espres-

sione della sua stasi. La verità nel senso metodico è l'espressione del suo processo e del suo sviluppo in quanto autonomo, universale ed in sé coerente.

4. Dal punto di vista critico-metodico il concetto non è più entità intelligibile, ma punto d'arrivo e di sviluppo insieme della intelligibilità o potenzialità di risoluzione razionale di un dato o di un campo di esperienza, e rappresenta non l'essenza ma la relazionalità del reale. Così la sua validità teoretica, lungi dall'esprimersi sulla base del principio di identità, nella formalità della sussunzione logica, si attua nel processo dialettico che, risolvendo la determinatezza del concetto in vista della sua funzione razionale, lo integra in un vasto organismo di rapporti.

D'altra parte, al sistema chiuso, sempre determinato da un astratto principio finalistico, si sostituisce una sistematicità aperta, che, mentre organizza dialetticamente — in funzione della loro natura teorico-razionale — i vari indirizzi del sapere, garantisce, coi loro rapporti, la loro autonomia e la piena libertà di sviluppo. Ancora, non è in tal modo la pretesa realtà assoluta che viene scoperta nella sua essenziale unità, cui s'addicono i caratteri dell'Essere parmenideo; ma i momenti, gli aspetti, i piani, le direzioni di una realtà complessa, articolata, dinamica; della realtà, nella cui vita viviamo, nei cui rapporti si inserisce la nostra azione. E infine, per ciò appunto, non ne risulta una astratta universale saggezza, ma un concreto riconoscimento dei mezzi e dei fini dell'azione, considerata non genericamente, ma nella sua determinatezza storica, secondo i valori che affiorano nel corso stesso della storia, per l'opera concretamente costruttiva di questa.

5. Alcuni punti vanno tuttavia approfonditi, per chiarire i risultati che derivano dall'assumere un concetto metodico e non sistematico della verità. Anzitutto, il concetto stesso di verità. Sono note le difficoltà che presenta la sua definizione, come — *adaequatio rei et intellectus* — che pure

proietta sul piano della coscienza filosofica, irrigidendola dogmaticamente, un'accezione generale empirica. A queste difficoltà, che dipendono dal dualismo postulato e sostanziale di *res* e di *intellectus*, di cosa e di coscienza, si suol rimediare col presupporre una *adaequatio intellectus et rei*, della realtà all'intelletto, come ragione universale; rimedio questo che ha il suo estremo nell'idealismo, ove si risolve la *res* nell'*intellectus*, soggettivo o universale che sia. A profitto di una pretesa e assoluta verità dogmatica, si annulla così il processo fenomenologico stesso e quindi la problematica della verità. Il concetto metodico della verità come progressiva normale scoperta di aspetti, piani, direzioni del reale dialettico, nei cui rapporti l'*intellectus* stesso rientra, mentre chiarisce, universalizza e libera da ogni irrigidimento dogmatico la concezione generale del vero, elimina il dualismo sostanziale di *res* ed *intellectus* e dà valore al processo stesso del pensiero, al farsi concreto fenomenologico della verità. È, in altre parole, l'espressione della libertà coerente della ragione, nella sua adesione concreta all'esperienza.

In secondo luogo, il riconoscimento dell'aperta sistematica razionale del sapere, in cui si risolve il problema generale della classificazione delle scienze e quello del rapporto fra discipline particolari e filosofia. Svanita la pretesa supremazia della filosofia prima o metafisica nella vacuità o nella ascientificità del suo stesso contenuto, il sapere deve essere riconosciuto nella sua complessità e dinamicità di direzione; aspetti questi fenomenologici dell'attività razionale, i quali, determinandosi variamente a contatto con i particolari contenuti dell'esperienza e variamente equilibrandosi e storicamente sviluppandosi, attaccano da ogni lato, con metodi e risultati spesso non sovrapponibili, il reale. Tale punto di vista permette non solo di riconoscere l'aperta sistematica del sapere attuale, ma di rintracciare le fila della sua storia.

In terzo luogo, l'idea della realtà come contenuto del vero filosofico. Non si tratta più della realtà assoluta, dell'essere dogmatico sostanziale della realtà, quale oggetto del pensiero filosofico, ma della dialettica complessa, varia, dinamica del

reale, dei suoi rapporti, dei suoi processi, dei suoi aspetti in cui si giustifica anche la complessità articolata del sapere. L'oggetto della filosofia è proprio questa vivente dialetticità del reale, la sua funzione è la garanzia teoretica universale di tale struttura della realtà. Da ciò deriva una profonda mutazione nella problematica filosofica. Vengono cioè da essa eliminati tutti i problemi ultimi metafisici, che hanno a che fare con l'idea dell'assoluta realtà; problemi detti eterni solo perché insolubili e privi di senso teoretico. Mentre si scioglie la loro rigidità dogmatica, si sfibrano i loro contenuti concreti e si portano alla luce. I problemi dell'esistenza di Dio o dell'immortalità dell'anima, ad esempio, privi, nella loro accezione dogmatica, di senso e definibilità teoretica, appaiono invece qui pregni di motivi concreti, storicamente variabili e chiaramente definibili in forma teoretica.

Finalmente, la definizione dei valori e quindi la forma della coscienza culturale filosofica. Una filosofia dogmatica definisce sempre una curvatura finalistica del reale, che determina la direzione d'un sistema di valori ideali. I quali, a loro volta, definiti in funzione d'un compromesso fra la loro idealità ed una presunta o postulata realtà, spesso in sé contraddittoria, del loro substrato psicologico o antropologico, (per esempio: la moralità come volontà razionale, l'esteticità come intuizione pura ecc.), sono assunti come assoluti criteri ideali circoscriventi e significanti un particolare campo di cultura. Questa appare così o astrattamente unitaria, secondo un valore centrale di cui gli altri non sono che riflesso — teoreticismo, religiosismo, moralismo — o spezzata in più campi per essenza distinti. E la sua vita non è concepita se non come una relazione più o meno accentuata dei suoi contenuti concreti con un astratto e arbitrario ideale. In tale atteggiamento non v'è dunque solo una deficienza teorica, ma un pericolo pratico. Un realismo critico, quale fu precedentemente indicato, non conosce curvature finalistiche, né sistemi di valori ideali, né compromessi di questi con la realtà. Considera piuttosto i valori di cultura nella loro concretezza, nel loro dinamismo, nella loro dialettica storica, nel reci-

proco continuo interferire, nell'alternò organizzarsi in unità e distinguersi e separarsi. Le coordinate della cultura, storicamente variabile secondo sempre nuovi orientamenti, non sono date da valori, ma da problemi che assumono una maggior o minor universalità — problema dell'economia, del diritto, dell'educazione, della moralità, dell'arte e via dicendo; — problemi insiti nel rapporto fra uomo e natura, fra individuo e società, e che prendono corpo e si definiscono, di volta in volta, secondo contenuti e valori determinati. La cultura appare come un mondo concreto, vivente, autogenerantesi nella storia, e la sua unità o le sue distinzioni non hanno nulla di metafisico e d'assoluto, ma sono sempre storicamente determinate.

6. Può giovare un'ultima indicazione. La verità sistematica corrisponde sempre all'ideale d'una struttura sociale statica, cioè alla coscienza, a volte in sé contraddittoria, d'una classe dominante. La crisi del sistematismo dogmatico corrisponde sempre ad un processo di dissoluzione d'una staticità sociale. Il concetto e l'uso normale d'un principio di verità critico-metodica, corrispondono invece all'idea e alla realtà d'una società dinamica non per accidente, ma per natura, non in quanto subisce il divenire storico, ma in quanto lo determina. La ricerca della verità è un essenziale momento di tale autodeterminazione. Tale società che si autocostruisce è perciò senza ordini stabili di privilegio, nella libertà coordinata di tutte le sue forze creative. Un tale carattere della società è possibile solo se essa abbia avvertito come problema il fondamento stesso della sua struttura, il sistema produttivo quale rapporto dell'uomo e della natura, e, nel dominio o nel controllo di quello, abbia assicurato libertà a tutte le energie produttive, a tutte le attività culturali. A centro di tutto il sistema dei valori, sta allora non un astratto ideale, ma il principio dell'autonomia, dell'autocostruttività dell'uomo nel suo processo storico, all'interno della realtà universa. Al principio teoretico della verità critico-metodica, corrisponde dunque un realismo dialettico ed un umanismo storico radi-

cale. Ed è perciò appunto che in quel senso la verità cessa di essere il privilegio di una *élite*, riassunta in un sistema di formule magiche; è libertà e concretezza del pensiero di ciascuno e di tutti, come operante umanità, è chiarezza diffusa e penetrante, che dall'azione collettiva si leva, la illumina e la feconda*.

1953

* [Questo scritto, presentato come comunicazione all'XI congresso internazionale di filosofia di Bruxelles del 1953, è comparso nel I volume degli *Actes du XIème Congrès international de philosophie*, Amsterdam-Louvain, 1953, pp. 73-79].

IX

NOTA SUL CONCETTO DI « ESPERIENZA »

Prima di proporre i problemi sull'origine, sulla natura, sulla validità dell'esperienza, di ricercarne cioè la fondazione ontologica, sembra opportuno chiarire il senso del suo concetto, come concetto speculativo, tanto più che questo ci rivelerà fin dall'inizio un carattere di neutralità, in confronto a determinazioni ontologiche, quali son quelle che stanno alla base dei problemi sopra indicati. Dovremo anzi insistere su tale carattere del concetto, anche se l'interna sua tensione dialettica nel corso del pensiero filosofico possa venir traspunta, come problematica, sul piano ontologico.

1. Noi possiamo infatti definire il concetto speculativo di « esperienza » come denotante l'insieme dei dati di coscienza nella sua complessa, articolata, dinamica struttura, indipendentemente dal riferimento dogmatico-ontologico a un essere in sé dell'oggetto o del soggetto o del loro rapporto. Tale neutralità ontologica del concetto di esperienza non è né assoluta, né originaria, ma rappresenta una posizione limite da esso acquisita nel processo storico della filosofia moderna. È necessario far qui una breve digressione. Il senso comune, riferendosi alla sfera dell'esistenza, sembra concepire in una prima dogmatizzazione ontologica il singolo determinato, tra gli altri singoli, di fronte a un complesso di cose e di fatti del pari determinati, secondo rapporti ugualmente determinati¹. La coscienza di tali rapporti costituisce la civiltà o la

¹ L'esistenza è qui considerata come la sfera del *dasein* determinato nella sua ontologica immediata proiezione. Ma già la coscienza

cultura. Là dove il mondo dell'esistenza è assunto per sua natura come statico, e statiche quindi la civiltà e la cultura, e il divenire con le sue variazioni appare come un mero accidentale, essi appaiono condizionati da costanze, da leggi strutturali dell'oggettività; ché se quelle dell'oggettività fisica sembrano insufficienti a giustificare una riconosciuta originalità di esigenze, di atti, di strutture, alle leggi dell'oggettività fisica si sovrappongono principi e leggi di un'oggettività metafisica. La soggettività, ove non sia il riflesso di quest'ordine obbiettivo, appare il centro del relativo, dell'arbitrio, dell'accidentale. È questo il caso della civiltà antica. Ma dove — e questo è proprio dell'età moderna — il mondo dell'esistenza e quindi la cultura appaiono nella loro articolazione essenzialmente dinamici, il momento personalmente soggettivo prende rilievo come condizionante. La dinamicità, l'apertura infinita, l'articolazione differenziata e contraddittoria dell'esistenza, della civiltà, della cultura, vietano che qualsiasi loro campo possa definirsi secondo un sistema di leggi, di canoni obbiettivi e spingono, se li si voglia interpretare, a tener conto di un'attività o almeno di un'esigenza del soggetto come fondamentale. Dal XVIII secolo il soggettivismo è motivo comune di tutte le sfere culturali. Lo psicologismo economico, il liberalismo e il democratismo politico e in generale l'individualismo giuridico e sociale, l'educazione negativa della spontaneità, la moralità del sentimento o del volere, e l'ideale dell'anima bella, le « ragioni del cuore »

dei rapporti tra le posizioni di esistenza, ove si sviluppino dinamicamente, rompe tale immediatezza ontologica e dà luogo al processo della civiltà e della cultura, su cui, come vedremo, culmina la ragione. È chiaro che la negazione del razionale e quindi la svalutazione della cultura e della civiltà costruttiva, riconducendo il pensiero alla mera astrazione dell'esistenza — nel senso comune è solo un immediato, immediatamente risolto — trova solo il negativo, l'abisso della sua astrattezza. Questo è il senso dell'esistenzialismo, come coscienza di una società che ha rinunciato alla sua iniziativa di civiltà e alla positività costruttiva della cultura e della ragione. Da un punto di vista di metodo qui la neutralità ontologica dell'esperienza — nel senso della fenomenologia — non procede verso il concreto della realtà, ma verso l'astratto dell'esistenza.

pascoliane come certezza religiosa, il principio della genialità liberamente creativa in parte, l'empirismo gnoseologico sono gli aspetti più evidenti di questa accentuazione del momento soggettivo che si ripercuote ed insiste fino a noi. Così specularmente i concetti di coscienza, di esperienza, di fenomeno, prevalgono su quelli di anima, d'essere, di fatto, e non vi è dubbio che da ciò derivi una maggiore sottigliezza ed elasticità nell'analisi sia psicologica che epistemologica, che filosofica in generale, per cui si vengono creando al pensiero nuovi strumenti concettuali atti a cogliere, fuor della rigidità e staticità tradizionali, le tensioni e i processi dinamici dei vari campi culturali. A patto tuttavia che venga via via eliminandosi il carattere di particolarità, di arbitrarietà, di relatività, proprio del soggetto singolarmente determinato. Processo questo di revisione del soggettivismo che è — sotto vari aspetti — in corso nell'ultimo secolo e mezzo, con l'introdurre nel soggetto stesso o quale suo essenziale integrativo un momento di universalità determinante l'oggettività dell'esperienza. Il trascendentalismo kantiano, il logicismo dialettico hegeliano, l'empiriocriticismo, il pragmatismo, lo strumentalismo, la teoria dell'oggetto, la fenomenologia, il neopositivismo logico o semantico, per accennare alle principali, sono le forme in cui tale orientazione oggettivistica dell'esperienza si manifesta per svilupparsi poi in diverse direzioni ontologiche¹.

¹ È evidente che per ciascuno di tali indirizzi — che nell'insieme dominano gli ultimi centocinquanta anni di filosofia — occorrerebbe una particolare analisi, tanto è complessa la problematica che insorge da ciascuna delle singole posizioni. Certo quanto più in esse si fa valere il momento soggettivo tanto più esse sono in grado di porre in luce gli aspetti di differenziazione, spontaneità, dinamicità dell'esperienza, mentre quanto più si fa valere il momento di obbiettivazione, tanto più esse divengono capaci d'interpretare strutture, rapporti, processi organici sempre più vasti. È ovvio che se i due momenti vengono interpretati dogmaticamente è facile rilevare all'interno di ogni indirizzo una contraddizione. Ma ciò che vale rilevare è piuttosto tale dialetticità di rapporto, che quanto è più vasta e più viva, tanto più è teoreticamente feconda.

Per verità non sono queste diverse fondazioni ontologiche e tanto meno è l'interpretazione ontologica dell'esperienza in quanto tale, come avviene in un radicale fenomenismo che qui ci interessano. Esse, mentre di fronte alla tradizionale metafisica dell'essere mantengono un carattere ambiguo, partecipano a tutte le incongruenze della posizione metafisica e determinano, in vista di questa, l'esperienza secondo una prospettiva o una curvatura parziale. Ciò che importa è piuttosto che in questo autocorreggersi del soggettivismo, il concetto di esperienza tende ad assumere nella speculazione quella posizione neutrale, extraontologica, indipendente da un preteso essere in sé del soggetto come dell'oggetto, che consente una assunzione integrale e un'analisi profonda e spregiudicata delle sue strutture, delle sue forme, dei suoi processi. Si tratta, in breve, di un concetto limite, il cui significato, lungi dall'essere ontologico o dal risolversi ontologicamente, è essenzialmente metodologico¹.

2. Un esame, anche per sommi tratti, del concetto così neutralizzato di esperienza, nell'intima tensione e nella differenziazione della sua struttura, ci porterebbe ben oltre i limiti di questa nota, che pure non vuol tanto avere compito di analisi integrale e ancor meno di dimostrazione, quanto essere indicativa di un circolo di pensiero dall'esistenza all'esperienza e alla realtà, che giustifica il senso mediatore della seconda e risponde, risolvendo la prima nella terza, alle esigenze della ragione. Basti qui accennare che l'espe-

¹ Benché la funzione di concetto o idea limite accompagni tutto lo sviluppo del pensiero moderno, come espressione dell'uso critico e non dogmatico della ragione, e benché esso abbia avuto nelle scienze matematiche una grande efficacia, manca nella filosofia moderna una sua coerente teoria, se si tolgano gli accenni nella dottrina spinoziana della conoscenza intuitiva, nella dialettica trascendentale kantiana e nella logica hegeliana. Solo in un pieno chiarimento dell'uso critico della ragione tale teoria può fondarsi, come teoria generale del concetto. È chiaro ad ogni modo che il concetto, in quanto concetto limite, non ha mai valore ontologico, ma metodologico, si può dire, concretamente e non formalmente metodologico, in quanto pone il suo contenuto per la libera elaborazione razionale.

rienza implica sempre un rapporto integrativo del soggetto determinato da parte dell'oggetto e reciprocamente dell'oggetto da parte del soggetto. Presuppone, per così dire, una interazione costitutiva della concretezza dei due singoli poli, e secondo cui questa si svolge. D'altra parte questo rapporto si complica con l'altro tra l'individualità e la collettività del soggetto, ciascuna delle quali, nelle loro diverse accezioni, implica non solo una varietà di contenuto, ma una diversa dimensionalità e profondità ed estensione dell'esperienza stessa. Ma, senza definire aspetti e settori parziali di quest'ultima e rilevare il senso dei loro limiti, conviene qui considerare l'esperienza nella sua integrità, come è data alla coscienza moderna come esperienza culturale dove l'interazione storicamente sviluppantesi del singolo o dei singoli soggetti tra loro e con la molteplice oggettività determinata, costruisce un mondo complesso e mobile in cui gli estremi e i loro rapporti acquistano concretezza e valore.

Questo mondo di cultura, vario di equilibri, di forme, di direzioni di valori, in confronto al mondo dell'esistenza determinata, fissata in questa sua prima astrazione ontologica, appare una assoluta alterità, uno scandalo, tanto più in quanto tende ad assorbirlo e suole, come vedemmo, rimandare a un fondamento ontologico-metafisico, che di necessità ne irrigidisce e snatura la costituzione e lo sviluppo. Ma, considerato come esperienza, nel senso metodico sopraindicato, che neutralizzi ogni riduzione o fondazione ontologico-metafisica, non solo rivela tutta l'infinita ricchezza dei suoi contenuti, la varietà dei suoi aspetti, la differenziazione delle sue strutture, la tipicità delle sue direzioni e delle sue sfere, la diversità dei loro rapporti e dei loro equilibri, la complessa ricchezza dei suoi processi e la vitalità dei suoi valori, ma si lascia forse analizzare proprio secondo lo schema dialettico che si è indicato essere implicito al concetto di esperienza. Giacché il mondo della cultura è proprio lo spezzarsi della rigida antitesi che la sfera dell'esistenza in senso dogmatico pone tra l'io individuale e le cose a cui sembra essere ancorato il senso comune, è il loro reciproco comunicare, in cui l'azione umana trova la sua giustificazione e ch'essa realizza,

per cui la temporaneità diviene storia e dal seno dell'esistente si solleva il valore e al suo interno reagisce. I vari campi della cultura, l'economia, l'educazione, il diritto, la moralità, l'arte, la religione, la teoreticità, possono, in quanto esperienza, considerarsi come l'attualità fenomenologica delle direzioni in cui si attua la vivente unità tra l'io singolare e la collettività sociale e il mondo obbiettivo, in forma universale e in processo infinito. La neutralizzazione di ogni riduzione ontologica permette, attraverso il concetto di esperienza, di cogliere l'intima vitalità di ciascuno di tali campi e dei loro reciproci rapporti. Il concetto di esperienza consente qui, realizzandosi nelle sue analisi, di giustificare — ma sempre all'infuori di ogni interpretazione ontologico-dogmatica — come suo senso sintetico e previsione confusa di una sua verità — il concetto di vita, concetto pregnante di esperienza, ma per ciò stesso, pur nella sua validità teoretica, ancora confuso¹.

3. Non analizzeremo qui — è già stato fatto altrove — l'esperienza o la vita culturale nei suoi momenti di universa-

¹ Per questi sviluppi, rimando, tra gli altri relativi ai diversi campi di cultura, al saggio più generale e comprensivo: *Per un razionalismo critico* in *Filosofi Italiani*, Milano, II ed., pp. 55 sgg. Rilevo qui solamente che anche il concetto di « vita », particolarmente affiorato nella speculazione dell'ultimo mezzo secolo, ma che ha una netta fondazione dialettica nei *Theologische Jungendschriften* hegeliani, meriterebbe una seria analisi. E forse questa potrebbe partire dalla *Lebensanschauung* simmeliana, dove più che altrove tale concetto è approfondito. Esso, a dire del Simmel, implica due momenti che lo dialettizzano, di significare cioè *immer mehr Leben* e *immer mehr als Leben*. Il primo momento esprime la vita come il risolversi dell'esistenza determinata in un sistema di rapporti, la cui validità riempie di sé, accrescendone la potenza, l'essere stesso vivente. Ma il secondo che, secondo Simmel, rimanda platonicamente all'idea — proprio come l'*eros* — esprime secondo noi la necessaria risoluzione della « vita » nella « realtà », la definizione della potenza dinamica di quella nell'ordine della ragione. E lo spinozismo etico di Simmel sembra confermarci su questa via. Per il concetto di cultura cfr. *Concetto, metodo, problemi di una filosofia della cultura*, in « IX Congrès. Int. de Phil. », 1937.

lità e di autonomia, significando questi in funzione degli aspetti dell'unità dialettica e dinamica tra le polarità dell'io e del non io che abbiamo riconosciute a base del concetto dell'esperienza stessa. Possiamo solo qui dire che le direzioni e i processi di tale unità, l'attività complessa e multiforme che l'esprime per cui non può sussistere come valida nessuna particolare determinazione del soggetto e dell'oggetto, ma ciascuna di essa viene risolta secondo sempre più ricchi e complessi sistemi di relazioni, trovano il loro più universale riconoscimento nella sfera teoretica della cultura. Il conoscere, spogliato da tutte le interpretazioni ontologiche e considerato nel suo concetto, implica infatti il risolversi reciproco della determinazione del soggetto e dell'oggetto, come son fissati nella posizione esistenziale. L'immediatezza di questa risoluzione, che li definisce secondo un comune significato, è l'intuizione, ricca di piani, di aspetti, discordanti e contraddittori o variamente integrantesi. La sua mediazione secondo un processo infinito, che sgombra ogni rigida particolarità determinata in quanto la distenda su un piano di relazioni universali, che abbraccia ed integra tutta l'esperienza al di sotto e all'interno stesso delle sue polarità determinate, è la ragione. Non c'è forse bisogno di insistere che anche qui il concetto di ragione è assunto senza alcuna implicazione ontologica. Concepire la ragione come l'atto di un soggetto determinato, che in quanto ragionevole rispecchia o rifrange l'atto di un soggetto assoluto o la struttura di un mondo ideale, è implicarsi in una inestricabile mitologia concettuale, priva di senso e senza via di uscita. La neutralità del concetto d'esperienza è il preludio alla neutralità del concetto di ragione, ché se quella pone i dati in quanto dati, indipendentemente dalla loro determinazione esistenziale, questa garantisce la loro risoluzione in un sistema di rapporti universali che non dipende, ma fonda gli aspetti della polarità soggetto e oggetto, io e mondo. Tale risoluzione riposa su quella che noi abbiamo chiamato la vitalità dell'esperienza e, si vuol precisare, sull'attività dell'uomo tra gli uomini nel seno della natura. La ragione è il limite d'universalità di tal processo attivo che infrange le

astratte determinazioni esistenziali; è la certezza universale della vita, dell'azione, della storia; è il riconoscere in esse la realtà; non, si badi bene, un'assoluta metafisica realtà, ma la realtà dell'empirico nel suo processo attivo, nella sua dialettica, nella sua storicità, la realtà che non è mai data, ma continuamente si scopre e si rivela in quanto si attua e che sostiene l'io e il mondo nel loro stesso divenire. Così sul piano dell'esperienza razionale, attraverso la vita, la cultura, l'azione, il morto e rigido mondo dell'esistenza si risolve nel mondo vivente della realtà, e il senso comune, senza rinnegarsi in un astratto senso metafisico, si risolve, si sviluppa, s'integra, si estende in una consentita metodica razionale. Il comune errore metafisico consiste nell'ontologizzare il piano esistenziale — che è un mero piano limite e, sovrapponendogli o penetrandolo con un presunto ideale piano ontologico-metafisico, voler spiegare la vitalità complessa del reale e il processo del suo riconoscimento. Noi vogliamo solo lasciar luogo alla risoluzione di quel piano astratto, sulla trama della ragione, nella vivente realtà, in cui deve trovar luogo quella risoluzione e il suo stesso avvertimento. La ragione non è giustificazione, ma riconoscimento della realtà e in questa di sé, riconoscimento continuo, progressivo che si accompagna all'universalizzarsi dell'azione dell'uomo¹.

Se vogliamo riconsiderare il nostro cammino, le sue difficoltà nascono, io credo, dal tema propostoci e dal percorso non diretto a cui esso ci obbliga. Comunque, il rilievo del

¹ Per questo concetto della ragione, del suo uso critico, della verità razionale e dei suoi momenti, oltre il saggio già citato, rimando ai seguenti: *Per una sistematica del sapere*, in «Scientia», 1945; *Uso dogmatico e uso critico della ragione*, in *L'Uomo copernicano*, 1950; *La verità della filosofia contemporanea*, in «Atti XVI Congr. Naz. di Filosofia», 1953. Qui è solo da notare la più stretta connessione di una teoria della ragione con una teoria della realtà, e quindi del razionale e del reale, e l'importanza che in questa connessione assume l'attività costruttiva, il lavoro e quindi la storia. La storicità del reale è una cosa sola con la sua razionalità e la razionalità del reale con la sua storicità. Solo in questo rapporto ci sembra che il marxismo acquisti tutta la sua universalità e validità.

carattere di neutralità ontologica del concetto di esperienza, risultante nel corso della filosofia moderna, mentre ci ha consentito di intravedere in sua funzione la possibilità di una teoria fenomenologica aperta della cultura, ci ha permesso, accentuando il carattere metodico di tale neutralità, di svilupparlo come suo limite in un concetto non ontologico ma metodologico della ragione. La quale ci è apparsa come l'idea limite dell'universalità del processo di risoluzione, attraverso l'esperienza della vita, dell'azione, della storia, del fantomatico mondo dell'esistenza e del suo altrettanto fantomatico doppio metafisico, nel vivente mondo della realtà, nel suo continuo infinito processo di costituzione e di scoperta. Così nell'orizzonte della ragione, ch'essa stessa costruisce, la realtà si rivela attuandosi nel suo infinito processo. Possiamo dire che il neutralismo ontologico del concetto di esperienza e di ragione, sbocca a un ontologismo non dogmatico, ma metodico, all'idea di realtà. La quale, per usare una frase hegeliana, non corrisponde a un essere in sé, ma al processo di dissoluzione di ogni essere in sé, in un essere per altro, di ogni fissità in dinamicità, e non rappresenta un mito metafisico del filosofo, ma il senso dell'infinita vissuta esperienza, la garanzia dell'azione, la concretezza del pensiero, metodicamente valida per tutti gli uomini che pensano, che agiscono, che vivono.

Se di una tale concezione realistico-razionalista si vogliono indicare gli antecedenti, è ovvio far il nome di Spinoza e di Hegel. Ma in essi il residuo ontologico-metafisico è presente ancora nel concetto della Sostanza e dell'Autocoscienza Assoluta. Solo in Marx la realtà cessa di essere l'ideale della ragione in sé posto, o il suo assoluto esser per sé, ed appare, nel dinamismo dei suoi rapporti messi in gioco dall'azione e dal lavoro umano, come il definirsi infinito, ma sempre concreto, dell'esperienza nelle strutture razionali. Razionalità e storicità si congiungono nell'idea del reale, perciò la filosofia cessa di essere mera contemplazione per divenire coscienza trasformatrice del mondo. La saggezza operante non è riflesso di un mondo ideale, ma riconoscimento o incremento della realtà. E se vogliamo riconoscere che la

ragione opera sull'esperienza per due vie: come rilievo dell'universale sistema di rapporti funzionali tra i fatti — ragione scientifica — e come rilievo dei processi di sintesi autonoma unitaria e di rottura dialettica — ragione filosofica — queste due esigenze hanno nel realismo marxista la loro unità in quanto esso si pone, nella sua antimetafisicità radicale e nel suo valore metodico concreto, come materialismo dialettico ¹ *.

1954

¹ Per la distinzione di ragione scientifica e di ragione filosofica, come attualità l'una del principio di universalità, l'altra di autonomia razionale, vedi i saggi sopraindicati. L'interpretazione speculativa del materialismo dialettico si è largamente sviluppata da Marx a Lenin. La materialità del reale non implica nessuna sua definizione metafisica, ma solo l'esigenza metodica della sua comprensione nei termini funzionalistici che la scienza esige e sviluppa nel suo processo. Analogamente si dica della dialetticità, che esprime, nei riguardi della realtà, il momento d'autonomia razionale, il processo cioè di sintesi e d'interna contraddizione in cui si attua il suo divenire. Il problema se materialità e dialetticità siano postulati della ragione o struttura del reale, non ha, per noi, alcun significato, per la coincidenza di razionale e reale, già indicata nel testo.

* [Il presente scritto, composto nel 1954, viene dato ora per la prima volta alle stampe].

AL DI QUA DI IMMANENZA E TRASCENDENZA

L'antitesi « trascendenza-immanenza » si presenta nella storia della filosofia come un problema ricorrente, ricco di motivi e di suggestioni, ma confuso nei suoi termini, greve di compromessi e mal definito nel senso stesso della sua soluzione. Queste brevi note non aspirano certo ad affrontare tutte le questioni che solleva tale problema, ma piuttosto solo a chiarire criticamente la problematica teoretica che vi soggiace, ad indicare per sommi capi gli aspetti della fenomenologia culturale in cui essa si sviluppa, a rilevare quindi in generale il ritmo del suo apparire nella storia del pensiero, a riconoscere infine la condizione ed il significato della sua dissoluzione.

1. La sintesi razionale, considerata nella sua idea, presenta due momenti: quello di autonomia e quello di universalità. Secondo il primo essa è a sé sufficiente, per sé sussistente, indipendentemente da ogni particolare posizione dell'esperienza. Secondo l'altro essa abbraccia e risolve in sé la totalità dell'esperienza e delle sue posizioni (v. definizione spinoziana di *substantia*). I due momenti sono essenziali all'idea stessa di razionalità ed in essa correlativi, esprimendo nel loro rapporto la pienezza della sua funzione. La loro separazione ed opposizione avviene quando la sintesi razionale sia considerata in senso dogmatico, non cioè come idea limite determinante il sistema ed il processo metodico del pensiero, ma come obbiettività assoluta del pensiero stes-

so, come l'in sé dell'intelligibile. L'intelligibile si pone così, nei riguardi dell'esistente, in funzione dei due momenti del razionale, in due sensi irriducibili e contrastanti. Da un lato, rispetto all'autonomia, è l'in sé della verità immune da ogni parzialità o relatività di contenuti, al di là del mondo dell'esperienza e dei suoi rapporti esistenziali, da esso separato e ad esso trascendente, come la pura essenza il cui luogo è « il luogo senza luogo », il luogo sovraceleste dell'idea. Dall'altro lato, rispetto all'universalità, l'intelligibile e la struttura stessa totale ed unitaria dell'esistente, in cui giustificandosi si risolve ogni sua finità; è, in altre parole, la sua immanente sostanzialità.

È chiaro che in questa proiezione ipostatica del razionale, in questa determinazione dogmatica di una sua assoluta obbiettività, non solo il processo stesso razionale del pensiero viene assorbito e di massima negato, ma la ragione giunge, al momento in cui essa pretende e spera il suo pieno trionfo, ad un'antinomia irriducibile proprio nell'affermazione del suo ideale stesso, il quale si pone, per un verso trascendente, per l'altro immanente al momento dell'esistenza. E l'antinomia è tale che non può essere né accettata « per la contraddizione che nol consente » e che costituisce il criterio fondamentale della ragione dogmatica, né risolta. Giacché i due contrari non si possono annullare in un'astratta unità, né l'uno può soverchiare ed imporsi all'altro senza che questo si vendichi ed introduca nel primo l'esigenza di sé, che quello non può da sé realizzare.

Certo la storia della metafisica è ricca di compromessi sorti su questa dialettica dell'uso dogmatico della ragione, che mirano insieme a sfruttarne il vigore ed a coprirne le contraddizioni.

Si è persino coniata una parola ad esprimere la fusione dei due opposti: trascendenza ed immanenza: il panenteismo. Si è nell'emanatismo creato una conciliazione fra gli opposti e personificando il trascendente e concretando nella creazione il suo rapporto con l'esistente, si è reso possibile di immaginare questo « a imagine e somiglianza » di quello, secondo i principi del suo intelletto e della sua volontà. O si è

anche introdotto nell'immanente il carattere della divinità per giustificarne la trascendenza al finito e dar rilievo al *pathos* di quest'ultimo. Ma è evidente che tutti questi compromessi si svolgono sul piano non della ragione ma del mito metafisico e, se si giustificano, ciò avviene non nel senso della verità teoretica, ma come espressione di posizioni e situazioni culturali.

2. È nota la spinta, l'influenza, la contaminazione che la sfera teoretica subisce da parte delle altre sfere culturali. È noto in genere che problemi e soluzioni metafisiche risentono sempre di tale contaminazione che consente e giustifica il loro affermarsi dogmatico. Si può così anche disegnare nei suoi tratti principali una fenomenologia dell'antitesi trascendenza-immanenza nel suo vario innestarsi alla coscienza culturale.

In generale ogni sfera culturale può disporsi secondo l'una o l'altra prospettiva. Secondo la prospettiva di trascendenza quando si accentua in essa il momento dell'idealità del valore: la purezza spirituale della personalità come fine dell'educazione, la maestà della legge, e dell'ordine di diritto, la sublimità universale del dovere.

Secondo la prospettiva di immanenza invece, quando si accentui il momento della concreta realtà culturale: le esigenze realistiche dell'educazione, l'inerenza del diritto alla vivente realtà sociale, l'impegno civilmente costruttivo della moralità. In altre parole, verso il momento di trascendenza si orienta l'indirizzo spiritualisticamente sovramondano della cultura; verso quello di immanenza l'indirizzo naturalisticamente o socialmente mondano della cultura stessa.

È perciò che in un modo particolare l'antitesi immanenza-trascendenza, può sembrare esprimere, ed espresse di fatto nella storia della filosofia — si pensi a Platone, a Schelling, a Kierkegaard — il contrasto culturale fra esteticità e religiosità. Infatti quella sembra guidarci al rilievo di un senso, di un valore, di una vita dell'esistente che lo riconcilia, in un'armonia sia pure fuggevole, fuor dei contrasti quotidiani, con le più intime e profonde personali esigenze, garan-

tendo così l'accordo fra l'uomo e la natura nel mondo socialmente trasfigurante dell'arte. Questa, invece, la religiosità, lascia valere, anzi accentua il contrasto dell'esistente, per additare al di là di esso, in un mondo sovramondano « che solo amore e luce ha per confine » la soluzione dei suoi problemi.

Ciò che naturalmente non vuol dire, che il carattere ricreativo dell'ispirazione artistica, o il senso di libera evasione della contemplazione estetica, non possono avvicinarla ad un significato di trascendenza; e che, per inverso, un richiamo, una rivelazione che giunga alla coscienza religiosa dalla realtà naturale o storica, non possa ispirarle un sentimento di immanenza.

Certo è tuttavia che l'antitesi immanenza-trascendenza se, a contatto con la vita culturale si riempie di significati e di valori e sembra aspirare ad un fondamentale senso metafisico, è in sé troppo astratta e schematica per rappresentare la complessa, intrecciata dialettica vita culturale e che proiettata su di essa come formula definitiva d'interpretazione teoretica, la semplifica arbitrariamente, l'impoverisce e ne sfalsa la prospettiva.

Tuttavia su un punto credo si debba insistere: sul rapporto cioè fra trascendenza razionale dell'intelligibile e trascendenza religiosa del divino. Già storicamente l'esperienza religiosa apre alla ragione il mondo del sovrasensibile ove obbiettivare il suo ideale come regno dell'idea. E a sua volta questa ontologia razionale costituirà nei secoli l'armatura di universalità del mito teologico, la sua possibilità d'espansione oltre la sfera della credenza, del rito, del costume. Ed in generale, la trascendenza dell'intelligibile razionale trova il suo compimento intuitivo e la sua certezza dogmatica, proprio nella trascendenza della fede religiosa; trova ancora nella mitologia che l'accompagna, l'accenno alle forme di compromesso con l'immanenza, di un rapporto cioè con l'esistenza. Così in ogni concezione trascendente della razionalità, si cela un motivo teologico che ne dogmatizza, astraendola e paralizzandola, la struttura, che comunque determina una tipica ateoretica curvatura limitatrice del sapere. Per

questo, in generale, il ritorno del trascendentismo metafisico all'immanentismo — benché spesso mediato in senso teologico — il panteismo appare come una liberazione, come un rin vigorimento teoretico, giacché richiama il sapere al suo fine, fuor dell'intenzione edificante, si appunta all'interesse per la realtà naturale e sociale e lascia valere le varie complesse esigenze della vita culturale e sociale.

3. Non è nostro compito seguire nella storia del pensiero metafisico il ritmo di trascendenza e d'immanenza. In modo tutt'affatto schematico potremo dire che la tendenza idealizzante della cultura greca, che dà al suo umanismo un carattere specifico, si riflette specularmente in un razionalismo di trascendenza, sostenuto da una millenaria esperienza religiosa. L'idealismo platonico ne è la radicale impostazione che dialetticamente si sviluppa in tutto il pensiero successivo, sino ad inserirsi — come struttura teoretica — nella dogmatica teologica cristiana contaminandosi col suo mito. Lo sviluppo della civiltà moderna in una nuova struttura sociale, il suo carattere mondano, il tono realistico e costruttivo del suo umanismo, sono alla base dell'indirizzo immanentistico della filosofia moderna che va da Bruno a Spinoza, ad Hegel. In questa filosofia dell'immanenza, per cui il reale è razionale e il razionale è reale, a causa del suo dogmatismo metafisico, filtra ancora molto sangue teologico. Ma a fianco ad essa vien sorgendo un nuovo indirizzo immanentistico del sapere: il sapere scientifico per sé immune da ogni contaminazione mitico-teologica e nei suoi riflessi pratico-tecnici, corrispondente all'indirizzo realistico e costruttivo dell'umanismo moderno.

La radicale trasformazione del cosmo del sapere, che si annuncia con la revisione e purificazione delle categorie razionali in un razionalismo di immanenza, con l'introduzione nel campo teoretico d'una nuova dimensione del sapere, quella scientifica, e di altri vari complessi indirizzi speculativi, insorgenti da ogni sfera dell'esperienza, col rilievo dell'ineliminabile momento empirico del sapere, culmina in un esame critico della ragione da Kant ad Hegel, sino a noi

contemporanei. Esso ha per compito, abbandonando l'ingenua fede dogmatica nel sapere di un assoluto intelligibile, di riconoscere le essenziali direzioni del processo della razionalità, come coordinate di una sistematica del sapere, che con ciò acquista col diritto alla sua articolazione, piena libertà di sviluppo. Nel tempo stesso che si garantisce in ogni campo un tale uso critico della ragione, si tratta di definire, nel campo filosofico, i metodi d'un tale uso che gli assicurino l'immunità di posizioni dogmatiche sottomesse alle più ingiustificabili contaminazioni di mito metafisico. Non sta a noi d'indicare qui gli sviluppi ed i risultati di tale esame critico.

A tre punti vorremmo solo accennare, senza pretesa dimostrativa.

Il primo punto è che ad un uso critico antidogmatico della ragione, rimandano i tre più caratteristici metodi del pensiero filosofico moderno: il metodo trascendentale che pone l'ideale di ragione non come termine obbiettivo, ma legge del processo del sapere; il metodo dialettico che risolve nella sua propria negazione ogni ipostasi dogmatica del razionale; il metodo fenomenologico che coglie l'attuarsi complesso e differenziato e dinamico del razionale nell'esperienza.

Il secondo punto è che, in vero, se si lascino da parte le posizioni sterili di principio e le intuizioni della vita valide nel mero senso di una coscienza culturale, di un'opera completa della filosofia contemporanea, si può parlare solo in due direzioni che, di fatto, esprimono un uso non dogmatico ma critico della ragione. L'impostazione metafisica ed i suoi problemi appaiono razionalmente sterili ed inerti: tanto è vero che a salvare la metafisica è stato invocato l'irrazionale — il suo nemico — il quale ora celebra con grottesche finzioni sull'altare sconsacrato la nera messa diabolica. Una ricerca razionale sembra invece dare i suoi frutti per due vie, in cui la sua criticità è garantita: la ricerca logico-epistemologico-metodologica e lo studio del mondo della cultura, concepito non come la scoperta degli eterni valori, ma come la ricerca dei processi viventi in cui forme e valori si pongono e si risolvono.

Ed infine, come ultimo punto, vorrei indicare nel mate-

rialismo dialettico, l'espressione più radicale e più completa dell'uso critico della ragione, alieno da ogni dogmatismo metafisico e tale perciò che, riflettendosi nella coscienza culturale, è la garanzia d'un libero svilupparsi ed organizzarsi dell'umanità secondo le forze esprimendosi dalla concreta dialettica della sua storia.

4. Ritornando a noi, l'abbandono dell'uso dogmatico della ragione filosofica, la rinuncia cioè alla definizione metafisica dell'intelligibile, sgombra la filosofia dalla antitesi trascendenza-immanenza che da quella dipende e libera il pensiero dalle contraddizioni e dai compromessi che ne derivano. Se la razionalità è — in senso critico — concepita come la legge di un processo di teorizzazione dell'esperienza, che cogliendone e sviluppandone le strutture di relazione e di continuità ne amplia l'orizzonte e fa trasparire al suo fondo l'ordine della realtà, i due momenti essenziali della sua idea — autonomia ed universalità — non si ipostatizzano come l'astratto assoluto porsi trascendente o immanente dell'intelligibile nei riguardi dell'esistenza, ma si sviluppano come criteri e direzioni di razionalizzazione, determinantisi in tipiche categorie e definendosi in processi metodici, caratteristici dei diversi campi del sapere, in particolare della filosofia e della scienza.

Il problema trascendenza-immanenza perde ogni significato teoretico ed alla sua paralizzante spettralità si sostituisce la concretezza della ricerca differenziata dell'infinita ricostruzione razionale dell'esperienza che è — al limite e già in ogni suo punto — scoperta dalla realtà. Che tal problema possa mantenersi ancora in sede di teologia o di metafisica teologizzante, non è che la riprova della sua determinazione mitico-religiosa. Un uso critico della ragione filosofica quale sopra abbiamo indicato, mentre nettamente si libera da una tale determinazione e definisce l'aperto orizzonte teoretico, lascia cadere le ipostasi metafisiche, ne scioglie l'esperienza rivelandone la ricca dialettica struttura dinamica.

Così l'eliminazione del piano razionale-filosofico dell'antitesi trascendenza-immanenza, smetafisicizza l'esperienza culturale, la libera da quell'astratto schematismo antinomico, la

lascia scorrere fresca viva ricca, dinanzi a noi ed in noi. E, mentre da un lato non consente di sottometterla all'astratta trascendenza di assoluti valori ideali, dall'altra rifiuta di ridurla all'altrettanta astratta immanenza di una natura statica e vuota di cui si compiacciono il naturalismo od il sociologismo positivisti. Ancora una volta la criticità della ragione è garanzia della storicità dell'esperienza.

Così con il riassorbirsi nell'effettivo esercizio della ragione dell'antitesi trascendenza-immanenza, dovuto al dissolversi del razionalismo dogmatico che le sta alla base, è tolta un'altra macchina della messa in scena metafisico-teologica della esperienza, restituita a questa la sua dinamicità, garantito il suo risolversi razionale nella realtà ed in questa assicurata la concretezza costruttiva dell'azione umana*.

1956

* [Il presente scritto è stato presentato come relazione al III convegno promosso dall'Istituto di Filosofia dell'università di Milano nel marzo del 1956 ed è stato pubblicato negli *Atti* del convegno stesso nella rivista « Il Pensiero », fasc. I (maggio-agosto 1956), Milano, Veronelli, pp. 65-71].

IL PROBLEMA DELL'ESISTENZA

La filosofia dell'esistenza ha oggi un successo che non è una semplice moda. Dalla Germania è passata rapidamente in Francia e in Italia ed oggi può guardare, benché a saper mio non v'abbia ancora fissato lo sguardo, in Giappone alla scuola di Kioto, come a una direzione affine di pensiero nata su un diverso terreno d'esperienza religiosa e spirituale, sul buddismo invece che sul cristianesimo paolinico. Poiché, e questo è notevole, l'esistenzialismo, nelle terre di nuova conquista, ha preso radici su strutture tradizionali diverse sviluppandosi in diversi aspetti, pur secondo alcuni motivi costanti. E ancora, già nel paese d'origine esso è giunto a fecondare altri campi che non sia quello puramente speculativo; la psicologia, la pedagogia, la storia e in particolar modo la storia e la critica artistica e letteraria. Così che non è meraviglia ch'esso costringa gli altri indirizzi a prender posizione di fronte ai suoi atteggiamenti ed ai suoi problemi, e spesso a cercare in qualche modo di riassorbirli in un tono e in un senso meno paradossali. Queste poche pagine non pretendono d'essere un esame critico dell'esistenzialismo, ma di offrire un orientamento per una sua valutazione storica e speculativa al di fuori, per quanto è possibile, d'ogni partito preso.

E prima di tutto, diciamolo con schiettezza, anche a costo di far dispiacere agli amici e di rallegrare la pigrizia scettica di chi crede non vi sia nulla da imparare dalla filosofia contemporanea: l'esistenzialismo non si presenta come una

filosofia di buon gusto. Il buon gusto speculativo è difficile da definire: sta nella purezza e nella sincerità dei procedimenti teoretici, sta nella limpidezza e, per così dire, nella serenità delle intuizioni, sta nel rifuggire da compromessi, da equivoci, da accentuazioni retoriche o drammatiche o edificanti, sta nel mantenere la giusta distanza tra il piano dell'idea e quello dell'esperienza, sta in una specie di dignità e di riserbo teoretico che s'esprime anche nello stile e nel linguaggio. Ora l'esistenzialismo è spesso nei suoi procedimenti artificioso ed ambiguo, aggrava di tonalità tragiche, di sensi demoniaci, di sensibilità spirituale esasperata ed astratta fuor dai suoi piani concreti, i propri concetti, contaminando sia l'ordine della verità che l'ordine della schietta esperienza vissuta; alza la voce e la mantiene sulle note sempre più alte, e a ciò si foggia uno stile ed un lessico insieme appesantito ed astratto. E siccome il cattivo gusto fa impressione ai novellini della cultura, c'è il pericolo che la filosofia dell'esistenza, nonostante tutta la sua serietà e tutte le sue affermazioni di principio, finisca ad impantanarsi in quel piano di pseudo-speculazione dove le parole tengono luogo dei concetti, le emozioni dei pensieri, la retorica della verità. Ma, a parte ciò, la questione del buon gusto non ha forse poi tanta importanza: c'è un barocco del pensiero come c'è un barocco dell'arte, e come questo anche quello corrisponde a un'esigenza dialettica dello spirito. Di fronte a Platone, Spinoza, Hume e Kant che sono classici del buon gusto filosofico, stanno Bruno, Fichte, Schopenhauer e Nietzsche che di cattivo gusto abbondano e non sono per ciò meno grandi.

Però questo carattere barocco ci scopre forse un senso dell'esistenzialismo che ne giustifica anche la fortuna: esso è o può essere compreso come « filosofia della crisi » e ciò in un duplice senso. Da un lato, l'esperienza tragica della vita e il senso demonico della personalità che vi s'affermano, sembrano poter riassumere e rischiarare l'inquietudine spirituale contemporanea, insofferente dei compromessi dello spiritualismo religioso e delle formule semplicistiche ed ambigue del neo-idealismo. L'affermazione dell'assoluta problematicità dell'esistenza appare come un atto di coraggio del pen-

siero in cui si rispecchia, fuor d'ogni attenuante, l'intima tensione della nostra vita. E, dall'altro lato, sembra che proprio in questo atto di decisione del pensiero, per cui esso abbandona gli schemi delle soluzioni ideali, le categorie della ragione giustificatrice ed edificante e si pone alle radici stesse della vita vissuta, trovi la sua giustificazione e il suo termine quel processo critico del sapere speculativo, quell'atteggiamento antidogmatico, proprio ad esempio del neokantismo, della fenomenologia husserliana, del neopositivismo e anche di certe correnti neoidealistiche, che sembrava risolvere la filosofia in una metodologia e criteriologia generale. La metafisica che rinasce nell'esistenzialismo vuol essere, in certo senso, metafisica critica, nei limiti dell'esistenza, per cui la filosofia sembra poter riprendere nella loro radicalità i problemi classici ed assumere di fronte ad essi e nella cultura la sua piena responsabilità. Se così stanno le cose, si spiega l'attualità della filosofia dell'esistenza e si spiega anche come essa sia rimasta sinora estranea ai paesi anglosassoni, dove la crisi spirituale è assai meno avvertita o romanticizzata e il pensiero, per lunga tradizione non interrotta da altri influssi, si mantiene nella posizione di un empirismo critico e pragmatico insieme, alieno tanto da un dogmatismo metafisico quanto da un metodologismo sistematico ed astratto.

Ma alla filosofia non basta l'attualità; essa cerca ed è verità, anche se non è mai la verità; essa riposa in una struttura di verità al di fuori della quale l'attualità è mera opinione o sentimento o risentimento. Quale è dunque il motivo di verità dell'esistenzialismo, di questo definirsi e porsi al centro del pensiero del problema dell'esistenza? E quale è la storia di tale motivo, quali le forme ch'esso riveste, quale il significato e la coerenza razionale della forma che ha raggiunto tra noi, quale infine la via di un suo ulteriore libero sviluppo? Io cercherò di accennarvi in breve.

Possiamo dire, senza timore di enunciare novità sconcertanti, che la filosofia, in quanto tale, nasce nell'ora in cui la ragione prende coscienza della sua autonomia di fronte ai dati e ai rapporti concreti dell'esperienza e fissa nelle sue

pure categorie lo schema per risolvere quella sul piano della realtà. Oppure, se questa formula sa troppo di razionalismo e sembra implicare, il che non è, presupposti metafisici, si può anche dire che la filosofia s'inizia là dove la coscienza dei rapporti e delle costanti strutturali dell'esperienza, trasposta al limite, si formula nelle così dette categorie razionali, come criterio di un'assoluta realtà. Qualunque sia la formula prescelta, e il metodo che da essa dipende, fenomenologico o genetico, per lo studio della struttura complessa e dinamica delle categorie, queste rappresentano l'ordine in cui l'esperienza sembra poter essere sottratta all'accidentalità, l'ordine cioè della verità e della realtà. E in quest'ordine, che è l'oggetto o piuttosto il campo della filosofia, sembra non solo essere appagata l'esigenza teoretica di una visione sistematicamente continua ed organica delle cose, ma esser scoperto il presupposto per il soddisfacimento dell'esigenza pratica di un'armonia coerente e idealmente stabile dei principi e dei valori che dirigono le azioni umane.

Ora la ragione è, per il suo carattere limite, essenzialmente dialettica. Essa cioè pone la sua autonomia come immediata nella categoria dell'essere, l'astratta formale identità e continuità con sé del reale, che è il mero presupposto dell'attualità del pensiero nell'esperienza; ma insieme la pone come mediantesi in un'antitesi tra il puro regno dell'ordine, della verità, del reale in sé e il mondo della determinatezza, della singolarità indipendente, dell'accidentale e mutevole, in altre parole, tra l'essenza e l'esistenza. Questa antitesi è la polarità che determina il campo della problematicità e quindi dell'attività del pensiero e la sua soluzione — che si definisce nelle direzioni caratterizzanti le categorie metodologiche — è nello stesso processo infinito del pensiero, che riconosce l'essenza nella vita dell'esistenza e l'esistenza nella dialettica dell'essenza. In questo schema, che si potrebbe ampliare a una teoria delle categorie, libera da quanto di dogmatico e di ontologico v'è ancora nella logica hegeliana, stanno, per così dire, le coordinate del nostro discorso.

Perché la filosofia, in quanto fa valere la sua natura razionale e il carattere d'autonomia della ragione, e vuol essere

sapere definito e concluso, è sapere dell'essenza, della realtà vera, universale, in cui l'esigenza del pensiero sembra di principio appagata e in cui la vita della persona e della cultura, sopra il caos dell'esperienza quotidiana, trova la sicurezza delle proprie norme ideali. Il tradizionale concetto della filosofia come verità perenne e perenne saggezza si riferisce appunto a una filosofia dell'essenza. Ma come contro il regno delle norme ideali si fanno valere le forze demoniche del vivente che, dimenticate o represses, s'affermano con la pretesa di una propria assoluta validità, così contro l'ordine delle essenze, della verità in sé posta e dogmaticamente definita, si fa valere l'esistente, che s'era cercato di assorbire o di svalutare o di ridurre al nulla; risorge nella sua determinatezza singolare, nella sua ineliminabilità di fatto, nella sua sostanziale accidentalità, e pretende esso stesso un riconoscimento in quell'ordine che gli era negato: l'ordine della verità.

Che in ogni pensiero filosofico, in quanto pensiero e non mero programma, si riveli ed agisca questa dialettica, in forma più o meno manifesta, non è difficile da provare. Ma nella storia della filosofia vi sono momenti, in cui questa ribellione dell'esistente alla sua secolare schiavitù prende corpo in caratteristici atteggiamenti e strutture speculative. Naturalmente diversi sono gli aspetti secondo cui l'esistenza fa valere i suoi diritti e diverse le forme con cui essa tende a trasfigurarsi in verità; ma sempre questa ribellione teoretica è sostenuta da una crisi di cultura, da una trasmutazione di valori, da un'affermazione della vita contro un ordine tradizionale. Così contro il conservatorismo idealistico di Platone si leva il cinismo personalistico di Antistene; contro il realismo teologico ed ecclesiastico il nominalismo, nella cui forma, alla fine dell'Evo Medio, con l'Occamismo, si farà valere, iniziando così la cultura moderna, il momento d'esistenzialità sia naturale che storico; contro l'umanesimo filosofico tradizionalistico del Rinascimento, lo storicismo dei filologi e dei politici e la teoria luterano-calvinista del peccato e della redenzione; contro il tradizionalismo speculativo e il suo astratto teleologismo, il personalismo di Montaigne e lo sperimentalismo di Galilei; contro il razionalismo

cartesiano la verità del cuore di Pascal e l'empirismo scettico di Hume. In forma diversa, a volte con l'aspetto teoretico di un puro antirazionalismo, come propria dimensione formale, a volte come diretta universalizzazione di una specifica esperienza, nel primo caso con più vasto valore speculativo, nel secondo con più intensa efficacia culturale, è sempre l'esistente che si afferma nella sua originalità irriducibile all'universalità sistematica delle essenze.

E quando la ragione s'avvia con Kant a liberarsi dalla propria accezione dogmatica e riconoscere il carattere limite del proprio oggetto, dell'idea come essenza, è di nuovo l'esistenzialità, che, timida e disciplinata con Jacobi e violenta e burrascosa con Hamann, festeggia l'aporia critica e ironizza in essa il lungo sforzo del pensiero, per porre la propria concreta irrazionale immediatezza al centro d'una visione dell'universo. Con Hamann, per la prima volta, al di là del riferimento a una caratteristica originale esperienza o a una preformata teoria religiosa, l'esistenzialismo nel suo senso più vasto trova la propria formulazione metodica, sia nella critica alla filosofia dogmatica e critica, sia nel concetto della persona e della sua situazione radicale come principio d'ogni riflessione, sia infine nella sua teoria dell'arte e del linguaggio. E non senza ragione a lui, come alla prima fonte, fu ricondotto quel senso vivo dell'esistenziale, della sua potenza demonica e della sua intima tragicità che dallo *Sturm und Drang* al Romanticismo percorre tutta l'arte e la cultura europea e non solo crea un proprio mondo di esperienza poetica, religiosa e pratica, ma si traduce in veri e propri interessi e metodi teoretici, sia nel campo delle scienze fisiche che in quello delle scienze morali e storiche. Questo senso dell'esistenziale e della sua concreta positività di fronte al mero ordine di ragione che accompagna la coscienza romantica, ha, come è noto, la sua più netta e profonda espressione speculativa nella filosofia della libertà dello Schelling. Ciò che in essa importa non è tanto la soluzione, quanto il problema, non è tanto cioè la resurrezione di un dualismo metafisico d'origine gnostica o d'influenza böhmiana — è questo anzi il *caput mortuum* di tale dottrina che la seppellì innanzi

tempo — ma è piuttosto la rinnovata esperienza della spiritualità sia personale che storica alla luce del momento di demonicità esistenziale che le sta al fondo e che né può né deve essere annullata senza annullare la vita spirituale stessa; è l'ammissione, a fianco della filosofia razionale come astratto schema di possibilità, di una riflessione esistenziale o di una mitologia come coscienza del reale dal punto di vista non del possibile, ma dell'esistente e come definizione della sua sfera. Ma sotto questo aspetto la filosofia schellinghiana non ebbe sviluppi, solo oggi rinasce in un postumo interesse storico. Le analisi del Carus sulla natura dell'anima, come quelle posteriori di Bachofen sulla mentalità mitica non svolgono che aspetti separati di quello che Schelling presentava come un grande totale problema, e il teismo speculativo di Weisse e di Fichte junior non fa che attenuare, con la sua impostazione metafisica, lo stesso problema.

Il problema era stato, in altra forma, posto per una soluzione nuova e radicale da Hegel, ed è significativo che proprio questo tentativo radicale di soluzione dovesse provocare le critiche che sono il punto di partenza dell'esistenzialismo contemporaneo. Hegel infatti non solo nella *Logica* pone in luce l'antitesi di essenza e di esistenza come fondamentale nella dialettica del pensiero, ma ovunque e in modo particolare nella *Fenomenologia dello Spirito*, dà vivo rilievo, in aspetti dell'essere sia naturale che sociale e personale, a motivi tipicamente esistenziali, anzi ai due motivi che caratterizzano il demònico dell'esistenza e sono tra loro strettamente congiunti: l'assoluto isolamento e l'insolubile interna tensione. Ma come l'antitesi di essenza e di esistenza, nel suo sviluppo antinomico, si risolve nel concetto, ossia non nel pensiero, ma nel sistema speculativo, non nella legge assoluta di un puro procedimento teoretico, ma in un sapere assoluto, così i motivi esistenziali si riassorbono nel processo dello spirito, come momenti della sua autocoscienza. Così la filosofia se non è più un sapere delle essenze al di fuori dell'esistenza è un sapere sistematico e concluso dell'essenzialità dell'esistenza, e la ragione festeggia nella dialettica il suo maggior trionfo per cui ha stretto e assorbito in sé l'irrazionale.

Ma già, secondo un rapporto che Hegel stesso più volte ha chiarito, lo schiavo finisce per signoreggiare il suo stesso signore. La sinistra hegeliana nello storicismo della corrente critica, nell'antropologismo di Feuerbach, nel materialismo storico di Marx è caratterizzata proprio dal rendersi indipendenti dalla dialettica universale e quindi dal sistema speculativo, di alcuni aspetti dell'essere determinato, dell'esistenza — di quegli aspetti storico-sociali che Hegel aveva considerato come la concretezza dello spirito e che attorno la metà dell'ottocento rivelavano già al loro interno una problematica profonda — rendersi indipendenti, ho detto, e svolgersi secondo una loro dialettica autonoma.

Ma il motivo esistenzialista si rivela netto là dove, contro la convinzione ottimista dell'immanente unità dello spirito, si fa valere la singolarità e l'isolamento della persona, la sua responsabilità assoluta e la sua inquietudine ed incertezza radicale. Giacché è proprio nella persona che l'esistenza raggiunge il suo aspetto di assoluta evidenza e rivela la sua interna problematicità. Ogni altro esistente, il mondo stesso, è, per così dire, una sola cosa con la legge del suo proprio destino; ma in quanto distinto, determinato, è relativo alla esistenza della persona. Questa sembra essere al centro e quasi responsabile dell'assurda vanità di questo tutto vario, molteplice, ricco di accordi che attendono ma non trovano un'armonia che li abbracci. E la persona si sa come esistente, nell'accidentalità, nell'abbandono, e sa che nella sua esistenza ha radice e ritorna invincibilmente tutto ciò che in lei e per lei è essenziale, cosicché essenziale per lei sembra proprio esser solo la sua esistenza, la sua inessentialità. Ora questo motivo, che è il centro dell'esistenzialismo contemporaneo, si sviluppa nel pensiero posthegeliano in due direzioni: nell'una è il carattere positivo, nell'altra è il carattere negativo dell'esistenza personale che vien posto in luce.

L'opposizione più netta al razionalismo hegeliano, la più decisa refutazione del suo concetto ottimistico della vita e della cultura come attualità dello spirito, è, come è noto a tutti, la filosofia schopenhaueriana. Ma il modo secondo cui essa si vuol presentare, e per ragioni che qui sarebbe troppo

lungo di chiarire, fu presentata dal filosofo stesso, non è la più adatta a farne rilevare il significato dal nostro punto di vista. Il problema gnoseologico del rapporto tra fenomeno e cosa in sé e la sua ingenua soluzione sono un motivo comune del pensiero contemporaneo senza particolare originalità; la stessa metafisica del Volere elabora un motivo già noto e rientra, come insieme, nel pregiudizio allora dominante e in realtà così funesto, del sistema; l'ascetica conclusiva è, se mi sia lecito dire, un pezzo di bravura snobistico alla moda, che dovrà estasiare il cattivo gusto spirituale di Wagner. Ciò che in Schopenhauer è invece assolutamente originale e vivo — vivo ancora tra noi — è il senso del carattere individualisticamente demònico della realtà. Se la coscienza di tale carattere è riscontrabile nella poesia moderna e in certa trattatistica o analisi della vita etica, specie dei secoli XVII e XVIII, mai una filosofia, prima di quella schopenhaueriana, l'ha così radicalmente scoperto e illuminato. La natura del *principium individuationis* in ogni essere e del carattere originario immutabile dell'uomo, l'isolamento assoluto — anche nella simpatia — del singolo individuo e il suo bisogno di assimilarsi l'altro, la tensione tragica e comica insieme tra l'istinto di conservazione e la volontà di vivere; il certo naufragio nella morte, non sono che aspetti di questa concezione demònica dell'esistente. Il regno delle essenze, il mondo delle idee è ironizzato sino a divenire il sistema delle forme secondo cui si determina la demonicità dell'esistenza stessa, ed ha valore non come sfera della verità del reale e della certezza dei valori, ma come piano di pura evasione estetica. Tuttavia, questo mondo così vario e violento e assetato di vita che costituisce il mondo dell'esistenza, ha esso forse una vera realtà o almeno una vera sussistenza? Non sono tutti gli esseri e il loro centro individuale e la cerchia delle loro esigenze e dei loro interessi un semplice gioco d'astuzia, un inganno che la Volontà — o se vogliamo, come è giusto, toglierle il carattere e la dignità metafisica che non le spetta — la loro esistenza compie a se stessa? Un inganno che come vanità, come un voler essere del Nulla, termina nel Nulla immediatamente, senza alcun cataclisma cosmico — ed

è questo che significa l'ascesi — proprio come una bolla di sapone che spaccandosi ha cessato di costruire un mondo di incantevoli iridescenze. La cosa in sé è per Schopenhauer veramente il Nulla, perché del Nulla, dell'assoluta mancanza era fatta la Volontà e di un assoluto inganno, e nel Nulla ritorna. Il filosofo ha colto il senso demònico dell'esistente come l'unico dato effettivo dell'esperienza, e, senza tragicizzarlo, in un colpo d'ironia l'ha fatto svaporare nel vuoto con tutti i suoi significati, i suoi valori, la sua demonicità e il suo dramma. È proprio in questa estrema ironia di condurre lo spettacolo tragico fino all'ultimo, fino alla rivelazione di un suo senso ideale, per dissolverlo all'improvviso con l'illogicità stessa con cui esso si era posto, che sta l'originalità assoluta dello Schopenhauer, e, se volete, la sua intima demonicità, ben lontana dal tono tragico od ascetico che gli si suole attribuire.

Ben esteriore, in confronto a quella schoepenhaueriana, è l'ironia di Nietzsche: essa è un semplice strumento di chiarificazione del dramma e del problema dell'esistente, fuor dei compromessi e delle attenuazioni in cui l'opinione comune e la cultura l'ammantano. La Vita che li sostiene e li sviluppa non è, come la Volontà schopenhaueriana, un concetto di senso negativo. È anzi la sola e l'assoluta positività nel suo indefinito libero dinamismo. Solo in quanto la persona assume in sé e si fa strumento di questa libera assoluta energia, s'eleva in altre parole a volontà di potenza, il dramma e il problema della sua esistenza — e di quella degli esseri tutti che la circondano — pur senza risolversi o dissolversi, anzi accentuandosi all'estremo, acquistano un senso e un valore — il superuomo — e l'infinita dinamicità in cui tutto sembra travolto verso la propria negazione si organizza secondo una sua propria armonia, un ritmo d'eternità — l'eterno ritorno. — Se però l'opinione confusa, parziale, contraddittoria, menzognera — ed è opinione anche quella della filosofia — si trasforma in cruda e vivida verità, questa verità non è certezza universale, è rischio, il rischio estremo e mortale dell'esistente che cerca in sé, come vivente, la propria ragion d'essere, che esprime da sé nella propria

radicale esasperata esistenza la propria essenzialità e vuol gioia ed eternità, le forme di grazia che sembrarono un tempo caratteristiche della partecipazione al regno delle essenze o delle idee. Così l'esistenza ha in Nietzsche risolto ed assorbito in sé l'essenza, e s'è posta come assoluta positività nel suo rischio assoluto. Essa ha dissolto in sé tutti i valori, compreso la verità; la sua verità non è che l'orizzonte della volontà di potenza, del suo porsi come assoluta nella sua stessa irrazionale tensione, nel suo limite e nel suo dramma. Mai le ragioni dell'esistenza contro l'essenza, della vita contro l'idea erano state così nettamente e radicalmente affermate: alla verità è sostituito il mito, non come adombramento o intuizione del vero, ma come risoluzione dell'astratta verità universale, in un'assoluta coscienza esistenziale; alla saggezza è sostituita l'avventura, la radicale ed estrema avventura della vita. L'esistenza ha così acquistato proprio nella sua demonicità non attenuata un valore positivo, così che non è strano che a Nietzsche si richiamino tutte le forme di irrazionalismo contemporaneo — in primo luogo l'antispiritualismo e il biocentrismo di Klages. Con questa differenza che, mentre l'irrazionalismo, o se vogliamo, l'esistenzialismo nietzschiano nel suo tono energico, nel suo eroico attivismo esprimeva sì la profondità della crisi contemporanea, ma insieme — in senso romantico o *stürmer* — la fede e la volontà di superarla con le sue forze stesse; l'irrazionalismo a noi più vicino ha un tono più contemplativo e quasi rappresenta il riconoscimento dell'ineluttabilità della crisi, come crisi di immiserimento vitale, come abbassamento del tono della vita negli schemi intellettualistici e ideali.

La crisi di cultura che è per Nietzsche la gioia di un profondo rinnovamento sembra, dopo il primo decennio del secolo, pesare sulle anime come una condanna, o forse come la rivelazione di un peccato originario. Perciò di fronte a un rinascere — fuor di tempo — della visione idealistica, che ha perduto sia la sua energia dialettica, sia la sua intensità mitica, sia il suo concreto appoggio su dati di fatto; di fronte alla tentata vigorosa costruzione di un rinnovato razionalismo che con un senso dialetticamente più libero di quello hegeliano, ab-

bracci veramente o giustificchi in sé l'originalità dell'esistente, l'esistenzialismo contemporaneo appare come una caratterizzazione negativa dell'esistenza stessa, quasi si potesse scoprire in essa la verità della crisi: all'ottimismo eroico di Nietzsche si sostituisce un pessimismo eroico.

Questa tendenza esistenzialistica ha, come è noto, la sua prima fonte in Kierkegaard e nella sua esperienza religiosa, giacché ciò che noi possiamo chiamare il pensiero di Kierkegaard — e in ciò sta la ragione della sua vivezza, della sua intensità polemica, del suo tono mitico-realistico, del suo stesso stile — non è che l'universalizzazione di un'esperienza così profonda da valere come assoluta. E l'esperienza è quella della radicale problematicità dell'esistenza. I contrasti tra l'io e il mondo, tra l'una e l'altra persona, all'interno della persona stessa, possono bensì esser intenzionalmente annullati sul piano della cultura, nella sfera estetica o morale — ed è questo il mondo dello Spirito, che l'idealismo hegeliano ha assunto come l'ipostasi dell'immanente soluzione dei problemi della vita — ma questo piano è per così dire un piano limite, astratto; considerati sul piano dell'esistenza, l'unico concreto ed effettivo, i contrasti, i problemi appaiono insolubili, fatali, annidati al centro stesso dell'esistente, come un suo male mortale. L'esistenza e la persona come esistente stanno dinanzi ai nostri occhi senza potersi risolvere in un ordine essenziale, nel loro isolamento incolmabile, nella loro implacabile inquietudine, nella loro angoscia cui invano cercano di sfuggire. Ma Kierkegaard non risolve tale esistenza ironicamente nel Nulla, come Schopenhauer; ma la fissa con estrema serietà, e non per evocarne un'energia demònica positiva, come Nietzsche, che la giustifichi e nel rischio eroico risolva la sua problematica; piuttosto perché tenendo fermo a questa, non per un atto di ragione, ma per un atto di fede, sorga la coscienza del Divino, del Trascendente assoluto in cui il dramma e l'assurdità dell'esistente si giudichino e si giustifichino.

Con ciò Kierkegaard ha ricondotto l'esperienza religiosa — e con essa l'esperienza cristiana — fuori delle contaminazioni teologiche e culturali e delle deviazioni psicologiche —

alla sua formula radicale, e in sua funzione ha reinterpretato le forme della vita personale e sociale con un'allucinante consequenzialità. È naturale quindi che a tale formula, coincidente con la dottrina paolinica del peccato e della grazia, con la *theologia crucis* e con il *solì Deo gloria* della Riforma, si sia ispirata con Barth, Turnheysen, Gogarten e Brünner la Teologia della crisi, nel suo sforzo di purificare contro i residui del culturalismo e dell'immanentismo romantico di Schleiermacher e del moralismo di Ritschl il motivo essenzialmente religioso del Cristianesimo. Ed è notevole che da tal punto di vista il Tillich — e in generale la corrente del marxismo religioso — abbia cercato d'interpretare la crisi della cultura e della civiltà contemporanea nella sua irriducibile tensione, nella sua esasperata demonicità esistenziale, come l'annuncio — del resto sempre presente alla storia di cui è l'unico vero significato — della maturità dei tempi, del *Kairos*, dell'invisibile trascendente presenza e maestà di Dio.

Ma, anche indipendentemente dalla sua interpretazione religiosa, ciò che in Kierkegaard ha netto rilievo e che indubbiamente costituisce il fondamento dell'esistenzialismo contemporaneo è l'intensità e l'intransigente concretezza dell'esperienza esistenziale. L'atmosfera di luce fredda della trascendenza divina, permette un'analisi dell'esistenza netta e priva di passione, un crudo e violento rilievo delle sue strutture; la problematica religiosa profondamente sofferta, l'incertezza disperata di sé e la sublime speranza redentrice e realizzatrice della grazia, dissolvono come nebbie le certezze e le soluzioni che l'anima ritrova sul piano spirituale della cultura e le fanno sembrare estrinseche ed astratte. La persona, che è l'esistente per eccellenza in quanto sa la sua esistenza stessa, è questa solitudine assoluta nel mondo e di fronte al mondo, è questa angoscia di una infinita reale insoddisfazione, che la segue e significa ogni suo atteggiamento, senza risolversi mai. La dialettica del finito non è mai stata illuminata nella sua concretezza, senza fini ed attenuazioni moralistiche o edificanti, con tanta ricchezza e sottigliezza d'analisi e fermezza di sguardo. Che questa esperienza dell'esistenziale, liberata dalle attenuazioni valutative della comune coscienza culturale e

dalle risoluzioni ideali della tradizione speculativa, sia già affiorata nella cultura europea è certo: ma il realismo psicologico dei mistici ha tono edificante, le analisi intellettuali dei moralisti dei secoli XVII e XVIII hanno carattere ironico-polemico; il satanismo romantico e postromantico sa di snobismo estetizzante, l'anatomia sottile di un Dostoevskij o di uno Strindberg s'accentua di raffinata e studiata drammaticità. In Kierkegaard tutto è semplice e nudo, quasi direi obbiettivo: qui sta la forza e l'efficacia della sua esperienza e del pensiero che l'illumina, qui sta la ragione perché essa ha potuto valere alla inquieta coscienza contemporanea come una rivelazione, la rivelazione del suo essere profondo, su cui costituire una nuova visione della realtà.

Noi siamo qui di fronte al problema e all'impegno dell'esistenzialismo contemporaneo, dove è facile notare una doppia tendenza. V'è da un lato l'esistenzialismo cattolico francese, la *Philosophie de l'Esprit*, con il Lavelle, il Le Senne, il Marcel che, in quanto a metodo, si riattacca al metodo dello spiritualismo francese, allo sviluppo in senso metafisico di un'analisi psicologica. Solo che qui la situazione psicologica esaminata, ossia la situazione esistenziale, per la sua forma e la sua origine, trascende di per se stessa il piano soggettivo, vale piuttosto come l'esperienza della radicale sussistenza del soggetto personale, ha, insomma, già implicito in sé il momento metafisico. Il metodo che già di per se stesso è arbitrario, come circolo vizioso, appare qui proprio nella sua illusorietà. L'esistenza, rimane come il punto di partenza, nel buio; inoltre, ciò che ha rilievo è la sua interpretazione metafisica in senso dogmatico, come costruzione, per via di analogie mitico-concettuali di una realtà che a quella soddisfaccia. Il risultato è che l'esperienza esistenziale kierkegaardiana — che può solo sostenersi in una vita religiosa e non in una filosofia religiosa — è attenuata in senso mistico e che nella nuova metafisica risorgono motivi già noti dell'agostinianismo francese e strutture concettuali che la filosofia francese personalistica dell'ottocento ha già conosciuto — vorrei ricordare non solo la corrente oratoriana sino

all'Ollé-Laprune, ma certi toni metafisici del Ravaisson, del Secrétan e certe analisi dell'ultimo Renouvier e dell'Hamelin. — Si tratta di uno spiritualismo religioso con più esperienza e gusto dialettico, con più libertà ed elasticità di strutture concettuali, con più vivo senso della problematica spirituale. Ma la coscienza esistenzialista è stata elusa in una coscienza metafisica, che effettivamente la risolve e che si determina in strutture dogmatiche ereditate dal vecchio razionalismo teologico, definendosi in un senso spiritualmente aristocratico, ma evasivo dai problemi concreti della vita. Una filosofia dell'evasione religiosa, questa — e la medesima cosa si può dire, nonostante il suo maggior senso realistico-storico, del pensiero di Berdjaev nutrito di misticismo slavorientale, ricordando la sua vivace polemica contro la cultura e l'immanentismo idealistico — una filosofia d'anime belle, ma perciò appunto pericolosa là ove si richiede energia e responsabilità d'azione; una filosofia speculativamente generica non solo rispetto ai suoi immediati predecessori francesi, ma al suo grande maggior modello, il neoplatonismo, la cui ricchezza di spunti dialettici è qui — per amore di sistema — piuttosto ridotta che sfruttata.

Ben altra portata speculativa ha, dall'altro lato, l'esistenzialismo tedesco; e chi ne vuole apprezzare il valore non deve dimenticare che dei due suoi maggiori rappresentanti Heidegger proviene dalla fenomenologia husserliana e Jaspers ha largamente assorbito lo storicismo culturale di Dilthey e le correnti critico-trascedentali del pensiero tedesco contemporaneo.

In Heidegger infatti noi troviamo originariamente — e questo è il vero significato e il valore di *Sein und Zeit*, che gli scritti posteriori e soprattutto il genial-pedantesco ed ambiguo *Was ist Metaphysik?* hanno finito per oscurare — una fenomenologia e un'ontologia, in senso husserliano, dell'esistenza. L'analisi dei piani di esistenza, dall'esser nel mondo, all'esser nella società umana, all'essere della persona in sé, lo studio dei significati e dei rapporti che in questi piani e nella struttura dell'esistenza in generale hanno le categorie fondamentali e in particolar modo quelle dell'es-

sere, del nulla e del tempo, infine lo studio dell'angoscia come struttura soggettiva dell'esistenziale e il rilievo della relazione intenzionale dell'esistente alla trascendenza, possono essere considerati in quel senso e, in quanto tali, valer come un apporto ricco e importante a quella analisi e descrizione fenomenologica che costituisce il primo momento di un sapere universalmente obbiettivo. Anzi, la direzione intenzionale che ogni aspetto dell'esistenza ha verso il Trascendente, cioè il momento di trascendenza che in esso è implicito, liberato da ogni interpretazione metafisica, esprime al limite la parzialità, l'astrattezza del piano esistenziale così considerato e l'esigenza di connetterlo ad altri.

Ma Heidegger è stato vittima e vittima volontaria di due pericoli che la descrizione fenomenologica presenta. L'uno è che essa nell'analizzare la struttura ontologica di un determinato piano sembra mancare di un criterio di connessione tra questo e gli altri piani d'esperienza, onde esso può facilmente isolarsi, consolidarsi, porsi come il piano essenziale in senso metafisico. Ciò è già avvenuto a Scheler e qui si ripete. L'altro è che la descrizione fenomenologica ha, di principio, il suo punto di partenza nell'intuizione, il cui concetto esprime non uno stato o un atto psicologico, ma il limite di un'esperienza pura, che fissa gli oggetti, fuor d'ogni connessione, sintesi, valutazione parziale, così come essi son dati e nei limiti in cui son dati. Ma proprio per questo, nel suo uso di fatto, l'intuizione può prestarsi ad abusi pericolosi, esser cioè permeata di valutazioni e di determinazioni intellettuali. Ora è quanto avviene in questo caso, dove l'intuizione di esistenza deriva direttamente dall'esperienza kierkegaardiana, cioè da un'esperienza radicalmente religiosa che la limita e la determina, che dà insomma all'esistenzialità un senso tutt'affatto particolare.

Ma qui tale intuizione è sottratta dalla sfera della sua esperienza originaria e trasposta sul piano teoretico e da ciò derivano parecchie conseguenze. La prima è che essa appare parziale e ingiustificata, come espressione dell'esistenzialità in generale, di cui annulla o trascura l'infinità di sensi e di rapporti. In secondo luogo, l'isolamento e il senso di reie-

zione e d'intimo tormento della persona che è proprio l'essenziale posizione dialettica che nell'esperienza religiosa attende e prepara nella grazia, nella redenzione e nell'amore la soluzione, si pone in sé come forma generica dell'esistenza, come assoluta struttura metafisica del reale. Questa struttura, nel suo carattere dogmatico, è sostenuta, da un lato, sulla dialettica meramente negativa di categorie esprimenti le coordinate tradizionali del razionalismo dogmatico, tra cui prime l'essere e il nulla. Tale dialettica, di cui i modelli si trovano già in Platone e poi via via nella filosofia antica e nella teologia cristiana, per giungere sino ad Hegel tutte le volte che tale razionalismo s'impegna ad avvicinarsi al concreto della esperienza, qui, per la radicalità dell'impostazione, è un semplice negarsi di tali categorie nel loro uso stesso, in un gioco verbale a cui nessuna intuizione metafisica e nessun positivo metodo di ricerca corrisponde. Dall'altro lato, tale struttura ha la sua determinazione positiva in concetti teoreticamente spuri, la cui universalità teoretica è l'estensione arbitraria di intuizioni o sensi spirituali d'origine psicologica, ma già sollevati fuori dal piano soggettivo in un'esperienza spirituale che è essenzialmente quella religiosa. Poiché in Heidegger tale esperienza è lasciata da parte e alla sua forma si vuol sostituire una pura forma d'esperienza teoretica, il valore di tali concetti — valga per tutti quello di angoscia — rimane ambiguo, né le sottili e faticose distinzioni scolastiche riescono a togliere tale ambiguità. La filosofia heideggeriana e il suo metodo, con tutte le loro sottigliezze, mancano in tal modo di vera autonomia ed universalità teoretica, e a nulla giova che Heidegger si richiami al carattere personale di ogni metafisica e faccia consistere l'universalità della propria in ciò ch'essa ha il suo centro nell'intuizione della natura esistenziale della persona in genere, giacché tale intuizione e la pretesa della sua universalità è proprio un presupposto incontrollato, parziale, derivante da un'unilaterale concezione della vita. E aggiungiamo finalmente che la concezione della vita che risulta dalla metafisica heideggeriana, soppressa — coerentemente da un punto di vista teoretico — la soluzione religiosa della problematica esistenziale, per la

natura originariamente religiosa di questa, manca, per così dire, di uno dei suoi poli. L'umanismo esasperato od eroico in cui essa sfocia e che si riflette nella corrente dell'esistenzialismo francese che fa capo a Sartre, privo della freschezza della volontà di potenza nietzschiana a cui evidentemente si ispira e del suo fondamento speculativo — il senso positivo dell'esistenzialità — denso solo di pericolose ambiguità, rimane, per dir così, un semplice gesto senza giustificazione e senza significato, un gesto retorico, in cui si vanifica tutta la visione del mondo.

Il punto di partenza di Jaspers sembra essere invece essenzialmente critico, e rinnovare, in opposta direzione, i rapporti stabiliti già dal Brünner tra la filosofia critico-trascendentale e la teologia barthiana. La sua esperienza fondamentale è quella della crisi del sapere: da un lato un sapere di principio assoluto, ma di fatto relativo alla situazione e all'impostazione personale del pensatore e che trae da questa la propria curvatura conclusa: il sapere metafisico; dall'altro un sapere universale e certo, ma con una validità puramente formale: la scienza, che la filosofia metodologico-critica tende a portare al massimo di estensione, ma insieme al minimo di concretezza. E questa tensione, avvertita proprio in un tempo come il nostro che sembra avere un'estrema esigenza di certezza intellettuale, s'accentua nella irreducibile disparità di posizioni metafisiche e nel frammentarsi del sapere scientifico, di cui sembra sfuggire, dopo Kant, alla filosofia anche la coerenza e l'unità metodica. La soluzione del problema che qui si presenta sembra allo Jaspers possa raggiungersi solo approfondendo il problema stesso, scoprendo le sue radici, che sono appunto radici esistenziali. Infatti, se noi ci poniamo dal punto di vista dell'esistenzialità del sapere, partiamo cioè dall'esistenza determinata della persona, vediamo che ad ogni suo grado di esistenzialità, l'anima, la coscienza, la ragione, corrisponde un orizzonte di esperienza o di sapere determinato dalla natura o dalla struttura del suo centro. E, rinnovando in forma più schematica, la dialettica della *Fenomenologia dello Spirito*, ognuna di tali sfere non si conclude in sé ma rimanda la prima alla seconda, la se-

conda alla terza, sino a che questa, la sfera della ragione, riconosce la propria infinità, in cui il contenuto di tutte le altre sfere e il suo stesso sembra naufragare e rimandare come a proprio sostegno a un Trascendente assoluto, puro limite, che tuttavia la ragione non può raggiungere. È salvato così, col carattere di originalità e di eccezionalità dell'esistente, il diritto della ragione come coscienza, attraverso tutto il suo processo, della propria infinità formale — che è infinità metodica — e dell'inaccessibilità del limite trascendente in cui quell'originalità deve giustificarsi. Il sapere razionale si capovolge, per così dire, in una metafisica negativa, in cui si spiega il senso del continuo fallire d'ogni atto e direzione spirituale e della cultura in generale, come pretesa di risolvere la problematica dell'esistenza, e si conferma il senso della religione come riconoscimento positivo e positiva partecipazione a quella trascendenza a cui la ragione solo da un punto negativo rimanda. Tra filosofia e religione sembra perciò esservi un rapporto dialettico e la verità dell'esistenza è proprio in questa tensione e nel suo sviluppo.

Così Jaspers ci offre non tanto una ontologia fenomenologica dell'esistenza, come Heidegger, quanto una teoria dello spirito dal punto di vista dell'esistenza, cioè dell'irriducibile indipendenza dell'individualità, della demonicità della persona, teoria in cui s'innesta un'analisi della problematicità del conoscere e della natura limite del razionale. Una simile, ma più penetrante e spassionata, teoria negativa dello spirito e della cultura noi possiamo trovare in *The Life of Reason* di Santayana, solo che qui la sua soluzione limite sta non nella religione, ma nella contemplazione estetica che svuota l'esistenza della sua demonicità, senza tuttavia annullare la sua realtà — che è per Santayana realtà in senso naturalistico — e la sua problematica. E una simile critica della ragione, si può trovare, e da tempo, nel trascendentalismo o nell'idealismo critico, dal Cassirer al Brunschvicg, senza tuttavia il rovesciamento in una metafisica negativa, senza il rimando dogmatico a un Trascendente. Il quale non giustifica, ma contraddice il cammino percorso, su cui si fondano i diritti della religione, che annullano, presi sul serio, quelli

della filosofia, mentre quella, se si prenda sul serio la filosofia, vede svanire il proprio mondo concreto — la vita religiosa con i suoi dogmi, i suoi riti, la sua fede nel mondo sovrasensibile — in un astratto postulato che è di sua natura indefinibile. Non è certo in tal modo che la crisi del sapere si approfondisce e si risolve: essa è, in fondo, stata spostata su un altro piano, sul piano religioso, dove l'antitesi tra esistenza individuale e Trascendente ha un senso profondamente vissuto.

Ma, chi, senza entrare in altri particolari svolgimenti, voglia giudicare nel complesso l'esistenzialismo, deve ricordarsi delle osservazioni da cui siamo partiti. Se è vero che solo nello sviluppo dialettico di essenza e di esistenza, di idea e d'esperienza sta la vita del pensiero, se è vero che la filosofia minaccia di astrarsi in una metafisica dogmatica dell'essenza, come teoria d'una struttura razionalmente data del mondo, in cui si garantiscano *ab aeterno* ideali e valori, e in tal modo di rinnegare la sua natura e la natura vera della ragione e di perder di vista la concretezza della vita, questo portare, dopo i continui richiami, i timidi tentativi e gli abili compromessi, in primo piano, fuor degli schemi essenziali, l'esistenza con la sua demonicità e problematicità, con la sua labilità estrema, l'ineliminabile certezza, come è avvenuto per diverse vie e sotto diverse spinte spirituali per opera di Kierkegaard e di Nietzsche, è veramente non solo l'indice di una crisi, ma di una rivoluzione della cultura e del sapere. E l'esistenzialismo che, nei suoi maggiori rappresentanti, esperto della attuale problematica speculativa, ponendo in forma radicale il problema dell'esistenza, cerca di rendere feconda per la filosofia tale crisi, è degno della massima attenzione. Noi non ci lamenteremo certo della sua radicalità e paradossalità, e tanto meno cercheremo di attenuarle o di farle naufragare nella palude di una generica tradizione speculativa a tono religioso, come tende a fare certo spiritualismo o idealismo spiritualista che dir si voglia. Temeremo anzi — e lo vedremo in seguito — che l'esistenzialismo abbia, strada facendo, attenuato il suo radicalismo di massima. Ecco perché varrà la pena — purché non ci si perda in sem-

plificazioni e compromessi — di seguirlo e forse di spingerlo oltre nella critica del razionalismo dogmatico, nell'analisi della problematica della ragione, in particolare del sapere filosofico e della sua struttura. E ancora si dovrà andare a fondo nella dialettica di molte categorie speculative che l'esistenzialismo lascia ancora sussistere dogmaticamente, ma di cui tende ad annullare, nel loro reciproco gioco, l'astratta fissità: si pensi ad esempio alla categoria del trascendente — in quanto oggetto del pensiero — come qui tenda, benché non riesca, a risolversi in quella del trascendentale — in quanto metodo del pensiero. — Di più, la critica al concetto idealistico-immanentista della storia, della cultura e della vita spirituale è da accettare e da sviluppare, richiamando il semplicismo dei neoidealisti alla concreta coscienza della realtà e dei suoi contrasti, che pure in Hegel era così viva. La storia era per lui non il mondo dello Spirito, ma il giudizio del mondo su cui si eleva continuamente la coscienza della libertà dello Spirito; lo spirito obbiettivo della cultura aveva per lui, come irriducibile momento antinomico, lo spirito soggettivo della personalità; lo Spirito, nella sua libertà non era l'uno metafisico, ma la direzione limite della dialettica di concrete posizioni esistenziali. Ora è proprio questa esistenza che bisogna riconoscere nella sua singolarità ed eccezionalità, più a fondo di quanto Hegel non facesse e senza attenuazioni sistematiche, non come la realtà in se stessa, ma come un momento della realtà. Ed è qui che si ripongono i problemi della Natura e della Persona, della struttura di questa, della sua autonomia di principio di fronte all'autonomia dello spirito. L'aver riaperto questi problemi, aver iniziato analisi di strutture esistenziali è innegabile merito speculativo dell'esistenzialismo. In altre parole, esso ha posto — fuor dell'eccezionalità con cui si presenta in Kierkegaard e in Nietzsche, per la sua adesione a una viva personale esperienza — in termini filosofici il problema della esistenza.

Il difetto, o piuttosto il limite dell'esistenzialismo, sta invece nella forma dogmatica e parziale con cui tal problema è posto, in ciò che d'un problema aperto esso ha fatto una

metafisica chiusa. Il problema dell'esistenza — che è il problema dell'individualità irriducibile e dei suoi rapporti, del finito posto come autonomo e della sua dialettica — non è visto nell'universalità della sua posizione logica e perciò non è svolto, né da un punto di vista soggettivo — come problema dell'intuizione — né da un punto di vista oggettivo — come problema della persona, dell'umanità, della storia, della natura — in tutta la pienezza delle sue forme e dei suoi sensi d'esperienza. Giacché l'esperienza religiosa kierkegaardiana che rimane a base dell'esistenzialismo contemporaneo, non pure limita la sfera dell'esistenzialità stessa al suo momento personale; ma le imprime un carattere negativo, che risente della concezione del peccato. E a questa negatività d'origine religiosa un'altra si assomma, di origine teoretica: come l'irrazionalismo di Schopenhauer non ha saputo liberarsi dalla nostalgia dell'ordine di ragione e, negato questo, ha concluso pessimisticamente sulla realtà, così l'esistenzialismo non ha saputo liberarsi dalla nostalgia del mondo immutabile ed eterno delle essenze e ha concepito l'esistenza come deiezione, abbandono, ansietà, ha veduto la vita *sub specie mortis*, senza pensare che anche la morte si può vedere *sub specie vitae* e che l'accidentalità, la individualità, l'interna tensione dell'esistente hanno anche un carattere profondamente positivo. Questa limitazione e questa tonalità, col suo richiamo di riflesso al Trascendente, ha finito per chiudere l'esistenzialismo in una metafisica disperata del finito, che ha lasciato il senso religioso che le era di base e poteva valere di giustificazione, ha costretto il pensiero in una dialettica senza risultato e perciò pedante e artificiosa contro il limite dogmatico-metafisico che l'arresta senza offrirgli anzi togliendogli ogni criterio di libertà, di fronte al suo presupposto. Da ciò derivano le difficoltà già sopra particolarmente notate per Heidegger e per Jaspers, l'incertezza e l'arbitrarietà metodica dei procedimenti teoretici, la mancanza di chiarezza rispetto alla portata dei loro risultati, quel non so che di incoerente, di artificioso, di costruito, di ambiguo che ha la teoria, la mancata analisi completa delle strutture esistenziali, la riduzione dell'esperienza della vita in genere e della

vita spirituale in ispecie sotto un solo parziale ed astratto punto di vista, la cui negatività si esaspera sino al punto da sopraffare il processo concreto della realtà, il senso escatologico dato alla crisi di cultura e l'accentuazione parziale di aspetti e di forme che la storia è destinata ad assorbire nella sua vasta umanità di struttura e di processo. Da ciò, finalmente, ha origine quella monotonia drammatica, quella retorica voluta, che si esprime così chiaramente nel lessico, in altre parole, quel cattivo gusto di cui parlavamo fin da principio.

Il pensiero filosofico ha sempre il suo motivo d'inizio e la sua spinta originaria in una situazione di vita, di cultura, di spirito che offre insieme la concretezza del suo problema e della sua linea di soluzione: di qui il limite, ogni volta constatato e dialetticamente svolto nella sua storia, d'ogni sua posizione. L'esistenzialismo ha voluto scoprire il principio assoluto della ricerca speculativa nell'ansia del finito di salvar se stesso dal proprio destino e ha fatto della filosofia la mera coscienza di tale destino. Ma questo principio, d'origine romantica, che ha per sé solo l'esperienza dei dilettanti di filosofia, e di cui non si può dire a quale sfera appartiene, se può valere come propedeutica retorica allo studio filosofico, non ha certo, nella sua genericità e parzialità insieme, il carattere di un criterio speculativo. Piuttosto quel principio, come l'altro opposto ch'io amo assai più: che la filosofia nasca da un assoluto amore della realtà, anche della realtà in cui s'invera il destino dell'esistente, non sono che espressioni romanzate o coloriture sentimentali del principio vero della filosofia, che esprime la sua natura universalmente teorica ed è effettivamente il suo criterio: il principio cioè dell'autonomia e dell'universalità della ragione. Al di fuori di questo, sia o non sia espresso, la filosofia non è che opinione e opinione svagata, come la concepisce il profano, che si muove in un piano dove sono non i fatti, ma l'ombra dei fatti.

Attraverso quali vari e complessi motivi tale principio

abbia agito nello spirito e nella cultura umana e in quali diverse forme si sia realizzato, tutta la storia del sapere ci può mostrare, e ci può indicare il processo lento del suo rivelarsi e purificarsi come criterio metodico e non come oggetto o limite del pensiero. Per noi non si tratta di ammettere — come per il razionalismo dogmatico, contro cui, in accordo con le tendenze critiche, reagiscono tutte le forme di esenzialismo — l'esistenza di una particolare facoltà, la ragione, destinata, in un modo o nell'altro, a cogliere l'ordine armonico e razionale del mondo come un oggetto che le sia dato, un sistema di pura essenzialità in cui la concreta vissuta esistenza si risolva e si trasfiguri. La ragione non è che la legge del processo dialettico — che nella sua particolarità è ricco di sensi concreti e di valori determinati — per cui le intuizioni esistenziali si rapportano, si organizzano, lasciando via via cadere la parzialità dell'esperienza in cui si sono determinate, verso un sistema universale dell'esperienza stessa che è, al limite, la realtà. E tale processo deriva a sua volta dall'azione dell'uomo tra gli uomini o sulle cose, in cui vien risolta ogni loro finità. La ragione è il criterio di questa risoluzione al limite, è la ricerca del reale, ma nella vita dell'esperienza esistenziale stessa, e non la sua determinazione secondo un ordine di universalità e d'armonia corrispondente alle sintesi particolari in cui l'esigenza razionale s'è volta per volta attuata. Contro il sistema teleologico finito che caratterizza il razionalismo dogmatico, il razionalismo che possiamo chiamare critico, in quanto riconosce il suo proprio principio, esige una sistematica aperta, che gli permetta di non anticipar nulla sulla realtà, ma di seguire l'esperienza in tutte le sue forme e i suoi rapporti, l'esistenza in tutte le sue situazioni e i suoi movimenti, per riconoscerne la coincidenza in una vita sempre più vasta del reale. Perciò in esso l'esperienza della naturalità come quella della spiritualità, l'esperienza della persona come quella della cultura, nei suoi vari aspetti, trovano il loro apprezzamento, ma senza esclusività.

Il pensiero filosofico, in questo senso, è, per così dire, il pensiero posto nella sua libera natura al di là d'ogni limita-

zione pragmatica: è un sapere dell'essenza — o dell'idea — solo in quanto da tal punto di vista può penetrar più a fondo e cogliere l'intime fibre viventi dell'esistenza — o dell'intuizione — ed è un sapere dell'esistenza solo in quanto in essa è il principio della dialetticità dell'essenza; è quel processo infinito, cui accennavamo nelle prime pagine, dove i piani essenziale ed esistenziale riconoscono e sperimentano la loro vivente conciliazione dinamica, che è, al limite, come mito del pensiero, l'assoluto reale.

Una tale filosofia è perciò filosofia dell'esistenza e di nullo altro che dell'esistenza — non certo del Trascendente che essa ha risolto nella trascendentalità della sua legge — ma dell'esistenza nella sua pienezza, non avulsa dalla sua struttura relazionale e dal suo immanente processo dialettico, non fissata all'astratta schematicità di un proprio limite: del limite per cui essa si sottrae al pensiero e quindi al proprio interno movimento. Giacché il pensiero non è una natura estranea alla realtà, non è che il momento soggettivo della vita del reale, che per esso si pone nella sua libertà ed infinità.

E se si faccia notare che l'esistenza appunto è caratterizzata — se noi la consideriamo nella sua originalità individuale, nel suo fato temporale, nella sua concreta finitezza, nella sua demonicità — dall'essere irriducibile ad ogni sintesi più vasta e comprensiva, e soprattutto alla sintesi della ragione, sintesi che possono bensì porre il problema e determinare la legge della sua soluzione, ma non mai risolverla di fatto; se ci si ricordi che l'individualità, la nascita, la morte, il dolore e il male rimangono un mistero e un mistero concreto e vivente, non lo negheremo certo, purché tale affermazione rimanga nel limite della sua validità. Il quale è un limite empirico, il limite dell'intuizione vissuta, che dipende dall'autocoscienza determinata e dal suo rapporto con le cose; limite che tuttavia appena posto è superato, perché il mondo dell'intuizione — e dell'esistenza che vi si determina — è un continuo variare di posizioni, di piani, di rapporti — variazione di cui il pensiero tende a definire appunto la legge o ne è piuttosto il rilievo — variazione per cui nes-

sun valore, nessuna posizione, nessun significato è immutabile o irriducibile. Anzi, proprio il fatto che il problema della individualità, del dolore, del male, della morte s'è posto per il pensiero con tanta ansiosa violenza, dipende dall'inammissibilità che quei momenti che determiniamo come tali nell'esistenza siano solamente tali, inammissibilità che non è insufficienza del pensiero a comprendere una realtà, ma irrealità, giacché ad ogni istante la nostra intuizione vissuta ci mostra, ci fa direttamente sperimentare che ogni individualità, ogni dolore, ogni male, ogni morte, non sono mai quel senso astratto in cui li vogliamo definire per ragioni pragmatiche, o secondo certe prospettive spirituali, ma sono un infinito altro, che s'accompagna a sensi e valori diversi ed opposti e si traducono in atti. Marco Aurelio, di fronte al negativo della vita, consigliava di rigettare l'opinione che lo rende tale, per affidarsi alla ragione che mostra l'ordine perfetto delle cose e degli eventi: ed era la saggezza del razionalismo dogmatico. Ma noi, contro la retorica del sentimento e l'inclinazione drammatica e la voluttà del negativo, consiglieremo di badare alla vita, a tutta la vita, di seguire l'intuizione nel suo moto infinito, che ci mostrerà quanto gli attributi negativi dell'opinione siano astratti e quanto di positivo sotto quegli eventi si celi e si muova. E certo l'educazione razionale dell'anima non è l'astratta fiducia nell'ordine universale e tanto meno l'apatia e l'atarassia interiore; è piuttosto l'aprir se stessi all'universale vita che continuamente ci tocca, agendo in essa, senza chiuderci nel risentimento di una valutazione e di un giudizio, per quanto sinceramente sofferto. La ragione è in un'anima una cosa sola con questa sua estrema vitalità, sensibilità e attività, per cui essa percorre l'estrema ricchezza dei sensi in cui vive ogni evento e continuamente si supera e si libera: non è la visione manifesta dell'ordine divino, è il riconoscimento della vita, è la ricerca della realtà in cui questa vita sia una, proprio attraverso la sua dialettica sofferta e dalla ragione conservata e integrata. In questo senso « il premio è bello e la speranza è grande », e il premio è già nella speranza e la speranza attività concreta, questo superarsi e conciliarsi della persona

e garantirsi nella più vera realtà liberata con se stessa. Da questo punto di vista anche ogni morte, la mia stessa morte, non è la morte, lo spettro negativo che la paura egoistica, la superstizione religiosa e la cecità voluta e patita del dolore hanno generato: è anch'essa un momento della vita e quale sia dipende dalla potenza e dalla profondità della vita stessa.

Ma questo è un altro problema. Piuttosto, rifacendoci al concetto sovra indicato della filosofia, è chiaro che un razionalismo critico quale noi abbiamo indicato e che vuol essere insieme criteriologia di tutto il sapere e legge di universale integrazione dell'esperienza, non può mai né determinarsi in un sistema metafisico, per quanto sia la coscienza della metafisicità dell'esperienza stessa, né definire un ordine di valori assoluti, un principio di immutabile saggezza per l'umana condotta. Può tuttavia giustificare, anzi giustifica il sorgere di metafisiche come intuizioni del mondo comprensive, corrispondenti a posizioni o a piani di spiritualità, e tanto più le ammette quanto più esse, nella loro stessa radicale parzialità, siano capaci di porre in rilievo aspetti profondi della stessa esperienza, ch'esso è destinato a integrare. Può anche giustificare, ma per risolverle o scoprirne la relatività ed i rapporti, le infinite metafisiche che ciascuno si crea, le sfere ideologico-mitiche in cui ciascuno vive ed opera. Un tale razionalismo è pensiero critico, ma non distruttivo, costruttivo anzi di una coscienza sempre più libera dei problemi della vita, che illumina l'azione del singolo e, nella determinazione dei mezzi e di fini in cui essa è posta, le dà insieme efficacia, responsabilità, e la forza di superare anche se stessa.

Per questo l'indirizzo critico e metodicamente sistematico della più seria filosofia contemporanea non è, come vorrebbe certo rinnovato dogmatismo e con esso la filosofia dell'esistenza, mera astratta dialettica: è la preparazione degli schemi in cui l'esperienza, l'esistenza concreta possa spiegarsi nella sua complessa struttura e vitalità e in cui la vita e la cultura possano trovare, fuor delle ideologie parziali che le oscurano o semplificano, la libera e universale coscienza dei propri problemi, del loro svilupparsi e del loro determinarsi via via per l'azione. Da questo punto di vista, sia pure

in senso inverso, l'esistenzialismo ci sembra non meno chiuso, dogmatico, astratto di ogni altra metafisica dogmatica. La problematica della vita è ben altrimenti viva, dinamica, complessa, ricca di sensi e di valori, a paragone dello schema astratto e unilaterale che l'esistenzialismo ce ne presenta. Anzi essa è una stessa cosa con la potenza creatrice della vita, con la positività produttiva dell'esistenza, che nella ragione via via si riconosce e trova perciò la confidenza nel suo ardire.

Così, di fronte alla crisi che ci travaglia, la filosofia a parer nostro non può né giustificarla o negarla insieme quale dialettica dello spirito o della storia, sì come fa l'idealismo, né velarla di buone intenzioni, facendo appello a un cielo di valori ideali, come vuole lo spiritualismo, né concepirla escatologicamente quale rivelazione del dramma ineluttabile dell'esistenza, come la concepisce l'esistenzialismo. Piuttosto la filosofia, in quanto tende a illuminare i profondi, viventi problemi dell'esistenza nel loro variare d'equilibrio e di determinazione, tien fermo alla radicalità della crisi attuale contro le ideologie di parziali e ideali soluzioni, proprio perché più vasta, più netta, più profonda la problematica della nostra vita prenda rilievo. Questa è la condizione per cui le elementari esigenze concrete si illuminino, per cui, non turbate da astratti programmi, le forze positive di ricostruzione si mettano in moto pur nel loro rischio e nella loro responsabilità, ma elastiche, ricche di senso critico, pronte a correggere e ad approfondire la loro azione. La filosofia non ha qui altro programma che quello della verità, di una coscienza critica e complessa delle cose, che nulla giova semplificare e idealizzare, ma sa che a questo programma corrisponde nell'azione un realismo aperto e progressivo, un umanismo libero e concreto, che anzi quel programma ne è — come è sempre stato — la difesa e la garanzia. E sia permesso aggiungere che se l'esistenzialismo è ed è stato la filosofia della crisi che ha corrisposto all'intervallo delle due guerre; la filosofia della ricostruzione — e ricostruzione rivoluzionaria — è la filosofia della ragione, perché in essa solo l'uma-

nità libera può aderire alle cose ed agli eventi senza soggiacervi, anzi padroneggiandoli può accettare la responsabilità dell'azione, integrandola in un senso critico attento e vigile, che è garanzia della sua efficacia e della sua continuità progressiva*.

1941

* [Questo saggio è comparso, la prima volta, in « Studi filosofici », anno II (1941), n. 2 (aprile-giugno), pp. 170-192].

A PROPOSITO DI UNA FILOSOFIA DELLA SCIENZA

Il problema di quale sia l'efficacia della filosofia della scienza sulla ricerca scientifica può dare origine a risposte superficiali, ambigue o arbitrarie, ove il concetto di « filosofia della scienza » sia assunto in senso dogmatico, tale cioè da presupporre l'esistenza di una filosofia come definita disciplina teoretica e che sottometta ad esame, quale proprio oggetto, un'altra disciplina definita come scienza. Di fatto non esiste « una filosofia », ma una tradizione filosofica che si sviluppa in diversi, opposti indirizzi, e neppur esiste « una scienza », ma discipline diverse non solo per campo d'esperienza, ma anche per strutture teoretiche, principi, metodi, e i cui risultati non sono affatto integrabili immediatamente. Voler dichiarare il rapporto tra filosofia e scienza così univocamente, significa pretendere di definire una relazione tra due estremi mal definiti, complessi e costituiti di elementi incoerenti e disorganici. Se si vuole che il problema abbia un significato e possa aspirare a una risposta di validità universale, bisogna toglierlo dalla sua accezione semplicistica e dogmatica, considerarlo come un momento della più vasta problematica relativa al sistema del sapere, concepito nel suo sviluppo storico.

1. All'inizio della civiltà moderna, il sorgere della scienza matematico-sperimentale della natura con la dinamica galileiana, introduce nel sapere, tradizionalmente concepito e organizzato in funzione della metafisica filosofica, una nuova

dimensione teoretica che ne rivoluziona radicalmente la struttura. Da un lato la nuova scienza apre al suo metodo nuovi vastissimi campi d'esperienza sottraendoli al dominio filosofico o alla confusa empiria e introduce un nuovo criterio di classificazione e di differenziazione delle singole discipline. Di questa nuova articolazione profittano anche le così dette discipline storiche e morali. Dall'altro, la ragione scientifica provoca una crisi profonda e continuativa nel sapere filosofico, sino allora incontrastato regno della pura, universale teoreticità. Sembra che la ragione — si può parlar per immagini — liberato in un senso il suo corso, metta in movimento tutta la sua massa. Al razionalismo dogmatico di trascendenza, caratteristico del finalismo metafisico, tende a sostituirsi un razionalismo metodico di immanenza, proprio della nuova scienza. E ciò in una triplice direzione.

In primo luogo, come revisione radicale delle tradizionali categorie speculative e del loro uso teoretico (razionalismo).

In secondo luogo, come rinnovato riconoscimento del rapporto tra esperienza e ragione (empirismo).

Infine, come affermazione e ricerca del metodo di autonomia teoretica, critica delle forme e dei concetti d'intelligibilità dogmatica e rilievo dei principi di struttura e di sviluppo della verità metodicamente aperta e progressiva (criticismo).

Al termine di tale processo, la rivincita romantica della tradizione filosofica non può che avvenire, nella sistematica hegeliana, con il rinnegamento del principio di identità, formale espressione del razionalismo dogmatico di trascendenza, nell'autosviluppo dialettico del razionale, sulle cui posizioni dovrebbe fondarsi l'assiomatica delle singole discipline scientifiche, ricondotte così a unitaria disciplina speculativa. La ribellione a tale disciplina, da parte non solo delle scienze sperimentali e matematiche della natura, ma pure delle discipline storiche e morali, se ha trovato verso la metà del secolo scorso un incremento per il valore che il sapere scientifico assume nella costruzione della civiltà sorta dalla rivoluzione industriale, nasce nel campo stesso teoretico dallo

sviluppo indipendente e differenziato delle singole discipline. E questo, dopo il vano tentativo di una sistemazione estrinseca di risultati da parte del positivismo, si accentua all'inizio del secolo. Il mondo del sapere si articola differenziandosi ulteriormente in discipline diverse di contenuto, di principi, di metodo, di indirizzo teoretico, tali anzi che al loro interno stesso si oppongono o si sovrappongono principi, metodi, indirizzi vari. E ciascuna, così come è, appare nella sua particolarità e nello stesso suo divenire storico, efficace, come se la realtà dovesse e potesse esser presa d'assalto da punti diversi, con diversi mezzi, in piena libertà.

2. Per questo all'interno stesso del cosmo del sapere, per così dire in ogni suo punto, secondo una caratteristica forma, si pone l'esigenza di una sistematica in cui si giustifichi la varietà delle proprie articolazioni. È caratteristico del primo cinquantennio del secolo il moltiplicarsi di ricerche logiche, epistemologiche, metodologiche all'interno delle singole discipline che investono campi e problemi un tempo prerogative della filosofia. E la filosofia che per tradizione ubbidisce all'idea di un sapere universale, esprime, criticamente riflessa, tale esigenza di universalità, nella responsabilità di una sistematica generale del sapere, assunto come compito specifico, per non dire essenziale.

Tre sembrano essere le direzioni di pensiero in cui l'imprecindibilità di tale problema è più nettamente e universalmente affermata: la fenomenologia, il neokantismo di Marburgo, il neopositivismo. Nella prima l'analisi della struttura eidetica dell'esperienza tende a stabilire l'ontologia e l'assiomatica potenziale di ogni possibile sapere. Ma queste corrispondono perciò a una mera dogmatizzazione intellettuale dell'esperienza stessa, né sembrano poter definirsi in una sistematica dialettica del sapere reale che renda conto della sua articolazione e del suo processo storico. Gli altri due indirizzi si limitano essenzialmente alle scienze matematiche pure o applicate, concepite anzi secondo una loro forma di perfezione teoretica. L'uno, seguendo la linea del criti-

cismo kantiano tende a ricondurre il sistema categoriale delle scienze a un a priori razionale. Esso accentua bensì il carattere di immanenza della razionalità e l'aperta struttura formale del sapere scientifico, ma s'arresta di fronte al compito di scoperta del reale, ove non lo annulli nel presupposto idealistico. L'altro, con interessante processo dialettico, ricava bensì l'assiomatica scientifica dall'esperienza, ma è costretto a garantirla in un realismo logico che ne frena lo sviluppo e v'introduce un principio dogmatico: il quale se non può garantirsi ontologicamente, si pone quale convenzione, per determinarsi obbiettivamente in una struttura sintattica. E in tale struttura, che presume l'idea di una scienza unificata e contenutisticamente fissata e trascura le discipline morali, riposanti, come fa notare il Perelmann, su un sistema di concetti « confusi », cioè intuitivamente ed emozionalmente qualificati, di fatto, tutto si muove attorno al concetto di « convenzione », assunto molto ingenuamente, giacché una convenzione implica pur sempre, al di là del suo atto arbitrario, un principio, un motivo di convenzionalità che determina tale atto e la cui natura costituisce il vero problema.

3. Se da un'analisi, che qui può esser solo accennata e non svolta, degli indirizzi fondamentali di sistematica del sapere, cerchiamo di ricavare i tratti essenziali di quest'ultima, a correzione della parzialità dei singoli indirizzi, tali tratti possono esser così indicati.

Anzitutto una sistematica non è una classificazione secondo criteri astrattamente estrinseci, come l'oggetto, la forma, il metodo. Essa è il riconoscimento di un principio del sapere in quanto tale e della legge dialettica del suo articolarsi in direzioni e aspetti diversi.

Perciò, in secondo luogo, essa riguarda non questo o quel sapere, considerato come perfetto, puro, esemplare, o tanto meno l'idea astratta di un tal sapere, ma la concretezza differenziata di tutto il sapere, nei suoi vari gradi, nelle sue diverse discipline, nelle direzioni differenti che anche in ciascuna di tali discipline si manifestano. È l'unità differen-

ziata dell'attacco che la mente umana svolge per la conquista della realtà che qui deve prender rilievo. E a questo punto è necessaria una breve osservazione: parlo di conquista della realtà e non della verità, perché in quest'ultimo concetto vi è un forte residuo d'idealistica trascendenza, come se oggetto finale del sapere fossero concetti e leggi e non il loro concreto inerire al dato di esperienza come ordine obbiettivo « di realtà ». Questo processo di risoluzione relazionale e quindi di obbiettivazione dell'esperienza, che è processo di definizione della realtà, è ciò che noi chiamiamo e intendiamo come ragione, dopo che la rivoluzione scientifica del XVII secolo ha dissolto la sua interpretazione dogmatica come contemplazione di un ente intelligibile. È naturale quindi, in terzo luogo, che una sistematica del sapere si affissi a questo processo di razionalità come a direzione centrale del sapere stesso, da cui le linee particolari si sviluppano. Naturalmente esso non deve ipostatizzarsi né obbiettivamente, come ordine intelligibile in sé posto, né soggettivamente come facoltà dell'anima o come attività unitaria a priori della coscienza, né socialmente come sviluppo di convenzioni pragmatiche. L'idea di ragione è piuttosto un'idea limite che esprime l'universale senso teoretico di un processo di enorme complessità in cui rientrano i rapporti attivi dell'uomo con la natura, dell'uomo con gli altri uomini, dell'uomo con se stesso. Scandagliare l'origine e lo sviluppo di tale processo e l'affiorare e definirsi del senso d'autonomia teoretica non è qui possibile. Certo se agli antichi la ragione apparve come l'essenza stessa dell'umanità, noi traduciamo tale ipostasi nel riconoscimento che essa è la decisiva linea di sviluppo della vita dell'umanità, frutto di tutta la sua millenaria storia. È appunto l'analisi della problematica, delle esigenze che impone la ragione come idea limite dell'universalità e dell'autonomia teoretica, che può permettere di cogliere la complessa unità dialettica del sapere e seguirla nel suo differenziato sviluppo, attraverso i vari campi d'esperienza, nell'equilibrio instabile dei suoi gradi e delle sue direzioni.

4. I risultati dell'impostazione di una tale sistematica, sono dunque i seguenti.

Rilievo, in primo luogo, della sua unità articolata e dialettica, secondo i vari gradi corrispondenti alla minore o maggiore autonomia teoretica che in essi si realizza in funzione di contenuti determinati, di esigenze concrete, di linee particolari di sviluppo. Noi dovremo distinguere così un sapere ancora dominato dalle esigenze dell'azione, o pragmatico, da un sapere empirico in cui la ragione è ancora mera formalità classificatoria o categoriale di fronte al dato di esperienza posto al centro della considerazione, e da un sapere propriamente razionale-filosofico e scientifico, ove la ragione si fa principio costitutivo e dinamico del sapere stesso, risolvendo il dato dell'esperienza in un processo che la verità metodica garantisce.

In secondo luogo, possibilità d'analisi della struttura razionale complessa all'interno delle singole discipline o di gruppi collegati di discipline; definizione delle loro ontologie regionali, in senso critico, dei loro reciproci rapporti, del rapporto con l'ordinamento intellettuale del senso comune, e del riconoscimento del loro sviluppo.

In terzo luogo, un fondamento serio per la storia del sapere considerato nella sua unità articolata, nello sviluppo delle sue discipline, dei suoi metodi, dei suoi principi, delle sue strutture categoriali. È la mancanza di questo fondamento che rende così monca la storia del sapere in generale, così ingenuamente dogmatica quella del sapere filosofico, così arbitraria e incoerente quella del sapere scientifico.

In quarto luogo la restituzione alla scienza della sua funzione di scoperta della realtà, criticamente interpretata, così da concederle la più vasta libertà di sviluppo.

Infine una radicale storicizzazione e umanizzazione del sapere i cui sviluppi, proprio perché controllati secondo una pura problematica razionale, appaiono strettamente legati alla storia degli uomini e allo sviluppo delle loro condizioni sociali.

Se di tali risultati vogliamo rilevare l'efficacia concreta sul sapere scientifico, potremo dire anzitutto che una siste-

matica del sapere così intesa costituisce il necessario polo di controllo alla coscienza critica che si accompagna alle scienze, come insopprimibile esigenza, nell'età moderna. L'esame critico dei principi e dell'assiomatica, le ricerche metodologiche, lo sviluppo della nuova logica formale, nell'ambito stesso del sapere scientifico, sono fatti della massima importanza. Essi, tuttavia ispirati da esigenze concrete — e in ciò sta il loro valore — sono troppo spesso sostenuti da troppa scarsa coscienza critica e minacciano troppo spesso di decadere in forme di dogmatismo o di oscurarsi nel concetto ambiguo e ingenuo di convenzionalità.

La sistematica speculativa del sapere, proprio in quanto risolve tali limiti e apre a quelle ricerche un vasto coerente orizzonte, garantisce, e questo è il secondo punto, la più assoluta libertà di sviluppo al sapere scientifico; ne introduce la coscienza nel suo stesso procedere metodico, nella definizione delle sue categorie, nella valutazione dei suoi risultati, sollecitando il riesame critico del suo sistema concettuale. Tale libertà è libertà sia da un dogmatismo scientificista che da un dogmatismo metafisico, due pericoli che il sapere scientifico trova continuamente ai due margini della sua vita. Ed essa non ha nulla a che fare con un pragmatismo, un convenzionalismo, un fenomenismo più o meno scettico, giacché si accorda, anzi riposa su un razionalismo e un realismo senza compromessi dove la ragione e la realtà sono liberate da ogni loro ipostasi metafisica.

In terzo luogo, la coscienza della libertà si connette con la coscienza della storicità e dell'umanità del sapere scientifico, sottraendolo cioè all'isolamento teoretico o alla mera interpretazione tecnicistica e riconducendolo nell'ambito di una più vasta coscienza etica.

Così può risultare anche, da tal punto di vista, quale sia la funzione del sapere filosofico, concepito non più come sintesi dogmatica del complesso del sapere, ma come critica garanzia della sua libertà, della sua varietà, della sua efficacia. Proprio per questo, per il libero e vario processo con

cui il sapere in genere, attraverso l'esperienza va conquistando la realtà, che appare così dialetticamente articolata, si propone al sapere filosofico in quanto tale un nuovo integrale problema, la coscienza di tale realtà nel suo dinamismo dialettico, e dell'uomo in quanto ne risulta, ne fa parte e vi agisce, coscienza che è perciò l'orizzonte aperto di una concreta storica eticità*.

1952

* [Il presente scritto, composto nel 1952, viene pubblicato ora per la prima volta].

XIII

BIOLOGIA E FILOSOFIA

La filosofia contemporanea ci offre una ricca letteratura critica riguardante la struttura, i metodi, i principi, la conformazione logica ed epistemologica, l'apprezzamento dei risultati delle scienze matematiche e fisico-matematiche. Anzi alcune correnti — il neocriticismo, il neopositivismo uscito dal circolo di Vienna, l'idealismo logico del Brunschvicg, alcune tendenze della fenomenologia, il realismo anglo-americano — sembrano trarre proprio da queste ricerche la loro giustificazione, i loro fondamenti teoretici e le linee del loro sviluppo. E questi studi s'intrecciano e si completano in una metodologia critica che sorge dalle scienze stesse, come garanzia della loro continuità e della loro libertà. La stessa cosa non può dirsi nei riguardi delle scienze biologiche. Certo la storia della filosofia riconosce quanto profondo e continuo contatto col sapere biologico abbia fecondato il sapere speculativo, dai naturalisti presocratici ad Aristotele, dagli stoici agli scettici greci, dai filosofi rinascimentali a Leibniz, dall'idealismo romantico al positivismo evolucionista. Oggi stesso un più o meno accentuato riflesso di principi biologici si può trovare nei vari indirizzi di filosofia della vita da Bergson a Klages, nelle più recenti filosofie della forma e della totalità in Germania, nel positivismo pragmatista di Dewey e d'altri pensatori americani. E d'altra parte i concetti biologici sembrano esser pregni di un implicito impulso speculativo. Basta scorrere la storia della biologia generale per avvertirlo; basta rilevare oggi la tendenza largamente

diffusa verso un'ontologia biologica, per cui l'opera del Woltereck è caratteristica, e l'accentuato rilievo, sotto diversi aspetti, del momento teleologico, verso una proiezione metafisica, quale si può trovare negli scritti del Bertalanffy e del Driesch. Tuttavia, o forse proprio per questa troppo facile contaminazione, dopo le analisi trascendentali della *Critica del giudizio* kantiana, riprese con notevole approfondimento nell'*Opus postumum*, manca alla filosofia contemporanea un esame critico del sapere biologico; e a questa mancanza corrisponde l'assenza, nella biologia stessa, di una chiara e sviluppata esigenza metodologica.

Da un esame critico, se radicalmente condotto, tale cioè da inserire e definire le scienze biologiche in una generale sistematica del sapere, questa avrà compiutezza ed articolazione, quella coscienza critica e perciò elasticità e libertà di movimento. Il riconoscimento delle essenziali coordinate teoretiche che determinano i metodi del sapere biologico ci consentirà di coglierlo nella sua complessa, differenziata dialettica unità e nei suoi rapporti con gli altri piani della ricerca scientifica, mentre permetterà una critica e una risoluzione di quanto di dogmatico o anche di metafisico v'è nei suoi concetti. E questo porterà in luce la linea storica generale di sviluppo delle scienze biologiche e il valore della situazione presente, il senso positivo della crisi teoretica per cui sono poste in questione le stesse categorie fondamentali e per cui la ricchezza dei dati d'esperienza e dei metodi di ricerca rompe le tradizionali forme sistematiche e ne cerca di nuove. D'altra parte, nei riguardi della filosofia, potrà per tal via individuarsi la ragione e la natura dei suoi rapporti col sapere biologico, sia nel passato che nel presente, e riconoscersi e definirsi la radicale tramutazione di significato dei concetti trasposti dall'uno all'altro campo.

Ma perché ciò sia possibile occorre più che un'analisi metodologica, ché i metodi sono una differenziazione variabile, a seconda degli oggetti, dei problemi, delle stesse disposizioni personali del ricercatore, di un'impostazione generale del pensiero che in essi si fenomenologizza; occorre cioè una caratterizzazione sistematica della ragione biologica, se così si

può dire. Perciò, a scopo di brevità e di chiarezza, questo saggio che mira più a porre il problema che non ad esaurirlo, non procederà dall'empiricità dei metodi, attraverso la loro dialettica, alla scoperta della natura teoretica del sapere biologico, ma moverà all'idea stessa del sapere teoretico in generale a determinare il particolare carattere e la speciale struttura del sapere biologico, in sé e nel rapporto con altri campi speculativi.

Un presupposto è necessario anzitutto tener fermo: la varietà e complessità del sapere. Se non ci si lasci accecare dalla tendenza a un'estrema semplificazione e riduzione degli indirizzi teoretici sulla base di un concetto dogmatico della verità e in vista di un astratto ideale del sapere, si deve riconoscere che questo si articola in forme diverse e variabili, come membra di un organismo in continuo sviluppo. Non solo infatti varia l'oggetto, ma l'intenzionalità del sapere: essa ha gradi diversi di purezza teoretica, diversa aderenza a problemi o finalità pratiche e quindi maggior o minor senso di universalità. E ancora, il sapere si differenzia per la speciale direzione della teoreticità che in esso si esprime e che determina una particolare prospettiva o sezione secondo cui l'oggetto viene considerato. E come quella deve integrarsi alle altre direzioni teoretiche secondo un'universale dialettica razionale, così questa deve coordinarsi alle altre sezioni secondo la legge strutturale dell'oggetto stesso. Ogni oggetto, per la sua propria struttura, si pone come un problema infinitamente complesso al sapere, secondo una vasta e irriducibile tensione dialettica delle sue direzioni; ed ogni sapere non è mai compiuto in sé, ma quanto più è concreto tanto più rimanda, in senso non astrattamente unitario ma dialettico, ad altre forme e piani di sapere e con essi si connette secondo presupposti e metodi caratteristici. La pretesa dunque di sommare, per così dire, i risultati del sapere come entità omogenee, o di ricondurli, così come essi sono dati, su un medesimo piano è vana ed erronea. Occorre piuttosto interpretarli in funzione del processo teoretico da cui risultano, e rapportarli agli altri in funzione della legge teoretica ge-

nerale secondo cui s'integrano i vari processi. Dal che risulta che non è mai possibile una visione unitaria, omogenea e definita secondo un'assoluta proiezione, del mondo del sapere, ma una integrazione critica dei suoi aspetti secondo proiezioni parziali. Giacché questo è ancora da tener presente: che il sapere non ci è dato come un sistema definito e concluso che si accresce senza mutar struttura, ma come un organismo in continuo e differenziato sviluppo. Le singole discipline sono ben lungi dall'essere direzioni univoche, definite una volta per sempre: ciascuna di esse è un prodotto storico culturale complesso, che nel suo procedere e nel rapporto con le altre discipline via via sviluppa la dialettica implicita, si purifica o si contamina, si differenzia interiormente, si suddivide, si connette in nuovi rapporti, in una vita incessantemente rinnovata e continuamente feconda.

Accettato questo presupposto in tutta la radicalità del suo significato, assunto come oggetto della ricerca il sapere in tutta la varietà e complessità delle sue direzioni, dei suoi metodi, delle sue strutture, dei suoi significati, si pone netto il problema di una sua sistematica aperta ed elastica, o, in altre parole, della definizione d'una sua legge di integrazione dialettica. Conviene rifarsi perciò al principio unitario formale del sapere, al conoscere, in cui è facile distinguere due momenti essenziali: il momento intuitivo che si riferisce al dato concreto e immediato d'esperienza, risultante dalla diretta reciproca partecipazione del soggetto e dell'oggetto nella loro particolare determinazione; e il momento razionale che si riferisce piuttosto all'intima tensione teoretica e al processo del conoscere, in quanto esso tende, di massima, a risolvere la particolarità accidentale dei due termini e la immediatezza determinata del loro rapporto, così che, al limite, il soggetto si ponga come soggetto in generale e l'oggetto come l'universalità onnicomprensiva dell'oggettività e la varietà articolata e mutevole dell'esperienza si cristallizzi nella corrispondenza infinita di verità e realtà.

Nell'intuizione, varia di piani e di forme quanto è varia la vivente partecipazione che vi soggiace, l'esperienza è per noi come data in una concretezza vissuta molteplice e varia-

bile di aspetti, che corrispondono alle diverse direzioni e ai piani dell'esistenza, dell'incontro nostro col mondo, anzi della complessità della nostra esistenza con la complessità del mondo. Per quanto l'intuizione, dall'immediato intuire sensibile a quello riflesso concettuale, dalla vissuta partecipazione puntualmente individuale alla compartecipazione simpatetica intersoggettiva, dalla concretezza pragmaticamente irrigidita alla tesa pregnanza spirituale, abbia gradi diversi di singolarità e generalità, rimane pur sempre parziale e incoerente. Là dove sembra rivelare totalità e coerenza, si tratta solo di una riduzione o di una cristallizzazione imposta da un interesse extrateoretico. La razionalità è invece il processo dell'esperienza verso la liberazione da ogni limite e parzialità, o piuttosto la legge di tal processo, per cui gli aspetti determinati si risolvono integrandosi, processo che sorge nella mobilità e incongruenza stessa di tali aspetti. Essa non è quindi una struttura formale astratta, corrispondente all'ordine trascendente di entità intelligibili, ma l'ideale senso unitario del movimento della stessa intuizione, della sua variabilità infinita, è il piano di verità o di integrazione radicale dell'esperienza, che al suo limite coincide con quello della realtà, e nel suo sviluppo è un continuo risolversi e integrarsi dell'esperienza intuitiva, aperto sempre a nuove esperienze e a nuove risoluzioni. La ragione è così attuale e concreta sempre — ché non v'è ragione fuor del moto dell'esperienza intuitiva — ma insieme libera da ogni attualità e concretezza — ch'essa è la legge d'infinità, di continuità e di integrazione di tal movimento.

Di questa natura della ragione non è qui il luogo di parlare più a lungo, ma se il lettore vorrà riflettere troverà in quanto è sopra indicato gli elementi per sciogliere la matassa aggrovigliata dei problemi relativi al rapporto tra ragione e realtà, tra ragione ed esperienza, ed esperienza e realtà e chiarir nel tempo stesso i motivi delle loro difficoltà nell'irrigidimento dogmatico dei nodi che connettono i fili della loro trama complessa. Qui ci è necessario invece rilevare come la ragione si manifesti secondo due direzioni essenziali: come risoluzione e insieme come integrazione dell'esperienza, cioè

come trasposizione del dato sulla testura molteplice dei rapporti che lo determinano, da un lato; e come organizzazione del dato stesso con gli altri in un'unità sistematica, dall'altro. Parleremo nel primo caso di momento d'universalità, nel secondo di momento d'autonomia della ragione: momenti antitetici insieme e inscindibili, principi come vedremo dell'interna dialettica del sapere.

Ora non è certo una pura intenzionalità teoretica che originariamente costituisce ed informa la massa del sapere, dirige la sua organizzazione e differenziazione. Tale sviluppo è lento, complesso, dominato da tutt'altre esigenze che quelle teoretiche. La vita stessa, per le sue esigenze pragmatiche, suscita la riflessione, determina i suoi campi, fissa i suoi presupposti, condiziona i suoi concetti, limita la sua estensione. Ma poiché quelle esigenze si moltiplicano e specificano, spingono esse stesse la riflessione a svilupparsi, ad affinarsi, a rendersi indipendente dai presupposti pragmatici e dalla loro fissità. Vi sono campi di riflessione, in cui il momento pragmatico valutativo prevale sempre; altri sono invece teoreticamente privilegiati. La riflessione si sviluppa in essi più libera ed obbiettiva, sperimenta se stessa e si riconosce nei propri metodi; essa dà origine a un corpo di sapere teoreticamente sempre più autonomo, che in tale suo carattere ritrova il proprio principio di continuità e di sviluppo.

Dobbiamo qui rinunciare a chiarire più dappresso questa fenomenologia del sapere, come ad analizzare quei campi o forme di sapere, quelle discipline in cui rimane ancora essenziale la tensione dialettica tra pragmaticità e teoreticità — le così dette scienze morali. Ci rivolgiamo piuttosto al primo grado del sapere, come sapere teoretico, che, tanto per intenderci, potremo denominare sapere empirico, non perché in esso l'atto della ragione non si manifesti — che non sarebbe sapere — ma perché tale atto rimane qui in funzione della determinazione empirica del dato d'esperienza dell'intuizione.

I momenti caratteristici di questo sapere possono esser così definiti nella loro dialettica. Anzitutto è il momento descrittivo: il dato intuitivo, nel porsi per la riflessione,

tende a fissarsi nella sua determinazione e a chiarirsi nella sua stessa complessa intuitività. Ma per ciò stesso esso si sottrae al vivente corso dell'esperienza, si isola o piuttosto si scioglie dalla parzialità dei rapporti che nell'immediata intuizione lo caratterizzano, per porsi idealmente in funzione della totalità dei rapporti in cui universalmente si determini la sua obbiettività. La ragione, nella forma che da Kant in poi si suol definire come intelletto, è qui in atto nella sua funzione universalizzatrice. L'intuizione vien trasposta sul piano del concetto ossia dell'universalità; la descrizione si accompagna sempre ad un'analisi concettuale del dato che offre a quella gli schemi necessari e stabili per una determinazione obbiettiva. Ma l'universalità, poiché l'intelletto tien fermo alla concretezza del dato, non è qui ancora sistema universale di rapporti e processo infinito di giudizi: è astrazione, per non smarrirsi nell'accidentalità confusa e incoerente di meri rilievi empirici, deve fondarsi su una classificazione e analisi strutturale; queste ultime — anch'esse interdipendenti, ché l'una si determina in funzione dell'altra — per non disperdersi nel regno della mera astrattezza, devono continuamente confermarsi nella descrizione.

Ma la coincidenza di tali due momenti non è mai definitiva. La descrizione sfugge ai quadri astratti concettuali che pur la rendono possibile, ché l'esperienza intuitiva a cui si riferisce è singolarità che continuamente si risolve, si sviluppa, si differenzia, trapassa dall'uno all'altro aspetto in un processo temporale; è, insomma, storicità. Il sapere empirico è quindi — e questo è il suo terzo momento — sapere storico; sapere del processo temporale in cui si svolge e si trasforma con l'insieme dei dati d'esperienza ogni dato singolare e gli elementi della sua struttura. Qui veramente, per riflesso — ed è il quarto momento del sapere empirico — gli schemi

concettuali determinanti, in vista della descrizione, il sistema classificatorio e l'analisi strutturale, si infrangono. La singolarità di ogni dato d'esperienza in quanto si pone e si sviluppa nel processo temporale, si rivela irriducibile a quegli schemi, e per il suo vivente processo rimanda a un complesso sistema di relazioni secondo cui tale processo si sviluppa e in funzione delle quali solo essa può aver rilievo. Qui la ragione — o, in questo piano, l'intelletto — entra nella sua funzione radicale, come rilievo della generale struttura relazionale dell'esperienza, per cui nessun dato sussiste come tale, ma la sua sussistenza è la sintesi di una relazionalità infinita in cui il suo porsi e il suo apparire immediato si risolve e si integra. Ma nel sapere empirico la ragione non risolve di principio il dato. Questo è tenuto fermo nella sua esistenza intuitiva, nella sua determinatezza. La trasposizione razionale prende così la forma di un rapportarsi estrinseco, ma necessario insieme, dei dati, e poiché la ragione ha, come vedemmo, due momenti, il momento di universalità e il momento d'autonomia, essa qui si manifesta, da un lato, come legge dei rapporti di determinazione; dall'altro, come legge di totalità, ossia di interdipendenza unitaria tra i dati, o tra gli elementi del dato, o, in altre parole, come categoria di causalità e di finalità.

Le categorie di causalità e di finalità rappresentano dunque nel sapere empirico i due momenti — universalità ed autonomia — dell'esigenza razionale. Come tali, di fronte al dato intuitivo concreto, esse tendono a esprimere una mera relazione formale — la formalità qui traduce astrattamente l'assolutezza della ragione — relazione il cui riferimento al dato è sempre di natura empirica e che si determina appunto variamente a seconda dell'aspetto empirico di tale sua attualità fenomenologica. Questa natura delle due categorie, per cui esse rappresentano i due momenti della razionalità nell'ambito di un sapere che ha per presupposto la concreta determinatezza empirica del dato, spiega dunque sia — al limite — la loro formalità, sia, di fatto, la loro varietà di manifestazione fenomenologica, sia la tensione dialettica tra questi due poli che appare tanto nel loro uso concreto, quanto

nella loro coscienza riflessa speculativa. E spiega anche l'inscindibilità e insieme l'irriducibilità delle serie di ricerche cui danno origine e il limite di ciascuna di esse.

Sorpassa i confini di questo studio una più particolare analisi della struttura del sapere empirico, dei suoi momenti, delle forme concrete della loro attualità e dei metodi complessi e vari che a quelle corrispondono. Noi abbiamo voluto determinare semplicemente lo schema teoretico di tale sapere: come esso si costituisca dipende dall'incontro più o meno propizio dei vari campi d'esperienza con le sue direzioni teoretiche, dalla possibilità maggiore o minore che quelle offrono allo sviluppo di queste. Né dobbiamo meravigliarci di quest'incontro o chiederci come avvenga che la ragione corrisponda all'esperienza o l'esperienza alla ragione, come se si trattasse di due piani esistenzialmente distinti, che solo un miracolo metafisico possa connettere; giacché abbiamo visto come la ragione non sia che l'ideale integrazione del movimento dell'esperienza intuitiva. Solo che l'incontro tra esperienza e ragione, qui dove la determinatezza di quella fa valere i suoi diritti, non è univoco, ma variamente articolato. Da ciò deriva la varietà non riducibile delle discipline del sapere empirico, in ciascuna delle quali la caratteristica sfera d'esperienza determina il prevalere dell'uno o dell'altro dei momenti di tale sapere, accentuando in un senso o nell'altro la loro dialettica.

Ma al di là della vasta sfera del sapere empirico e della varietà delle discipline in cui esso si sviluppa, v'è un'altra sfera del sapere in cui è in atto l'ideale della ragione, in cui questa fa valere di massima la sua supremazia sulla particolare e relativa determinatezza del dato d'esperienza, ponendosi come criterio assoluto di verità e fonte del metodo. Lo chiameremo sapere razionale, non nel senso analitico, ch'esso cioè deduca da principi razionali puri una pura intelligibile struttura del reale, ma in senso sintetico, ché il principio di riduzione razionale dell'esperienza costituisce in esso il momento essenziale di sintesi, che di massima risolve ogni sintesi parziale dell'esperienza, ogni pretesa del dato concreto di valer come tale assolutamente e perciò dirige e con-

trolla un processo infinito di sapere; infinito non per accidentalità di contenuto, ma per essenzialità di struttura teoretica, in quanto incommensurabile è il rapporto tra il dato concreto e relativo d'esperienza su cui esso opera e il criterio razionale secondo cui opera.

Nel sapere razionale la ragione appare nei suoi due momenti essenziali non come una connessione categoriale dei dati, la cui formalità rispetta la concreta determinazione di questi; ma come legge metodica di illimitata risoluzione della concretezza dei dati stessi. Da un lato, per il suo momento d'universalità — cui corrispondeva nel sapere empirico la categoria di causalità — la ragione è la legge di risoluzione del dato nella sua relazionalità infinita, nei piani fondamentali di funzionalità che lo determinano, o, con altre parole, nelle sue leggi costitutive. Dall'altro, per il suo momento d'autonomia — cui corrispondeva nel sapere empirico la categoria di finalità — la ragione è la legge di risoluzione della particolarità del dato, nella sua infinita unità organica col tutto, nella integrale sistematica che lo definisce. Nel primo caso parliamo propriamente di ragione scientifica, riferendoci alle scienze propriamente funzionali, matematiche e fisico-matematiche, in quanto l'oggetto del sapere matematico è, o tende a definirsi, come un mero sistema di relazioni; nel secondo, parliamo di ragione filosofica; la forma dell'una è la legge, dell'altra è il sistema. In ciascuna delle due direzioni la ragione è un processo infinito che trova in un campo o in un piano dell'esperienza le condizioni per una sua radicale attualità che, tuttavia, di principio, s'estende a tutti i campi e a tutti i piani. Tralasciando qui di seguire la complessa fenomenologia della ragione scientifica e filosofica, è necessario notare ch'esse, differenziandosi, s'integrano dialetticamente garantendosi reciprocamente il proprio libero sviluppo e reagendo in tal senso nel corso della storia. Ed è anche da rilevare che ogni sapere, in quanto aspira a universalità e purezza teoretica, tende a risolversi nelle due forme del sapere razionale, ma, da un lato, vi nega i suoi presupposti, dall'altro, impone a quelle i limiti e i compromessi della sua propria natura.

Soprattutto, però, un altro punto è degno di nota. Nel sapere razionale la ragione è criterio di un sapere infinito: la sua attualità sta nel superare di principio ogni particolarità del sapere stesso, ossia nell'immanente, operante coscienza della sua libertà. La ragione perciò è qui autoco-scienza in atto; dal che deriva che in questo sapere l'esigenza di una riflessione sul proprio procedere e sulla propria struttura è, per così dire, connaturata. Il momento metodologico, epistemologico, critico insomma è qui essenziale. Per questo, corrispondentemente alla loro transempiricità, all'implicito loro superamento della posizione realistica, le scienze funzionali hanno, come già notammo, ed ora ne riconosciamo la ragione, una tendenza assai più accentuata a rendersi conto e a garantire il proprio procedimento teoretico, che non abbia il sapere empirico empiricamente e realisticamente determinato. La filosofia, d'altra parte, in quanto esprime il momento di autonomia della ragione, la traduce in atto, al di là dell'insorgere fenomenologico dei singoli sistemi, come coscienza critica, che, negando validità assoluta a ciascun d'essi in quanto determinato, e, in linea generale, ad ogni sapere dogmaticamente fissato, vale come il rilievo della loro continuità teoretica e tende a un'aperta universale sistematica della ragione, in cui essa garantisca insieme con la propria libertà teoretica, la libertà e la differenziazione di tutto il cosmo del sapere.

Di tale sistematica appunto noi abbiamo tracciato uno schema, che ci permette di distinguere le linee teoretiche fondamentali di struttura e di sviluppo del sapere. Il nostro schema, si badi, non vuol essere una classificazione gerarchica di discipline fissate una volta per sempre, ma la legge di un processo dialettico, la cui attualità fenomenologica è complessa e in continuo sviluppo. Il sistema del sapere è sistema aperto, struttura dinamica di un organismo vivente, meraviglioso di ricchezza, d'interna differenziazione e fecondità, in cui la verità è tensione teoretica e dialetticità illimitata d'ogni risultato particolare.

Volgendoci ora al nostro problema particolare, alla deter-

minazione cioè della natura del sapere biologico, esso, al pari della mineralogia, dell'astronomia e d'altre discipline, ci appare evidentemente appartenere al piano del sapere empirico. La biologia è infatti scienza d'esperienza concreta che assume il dato come elemento essenziale e irriducibile nella sua concretezza. Essa mira anzitutto a descriverlo, e la descrizione, in quanto descrizione teoretica, è possibile, come vedemmo, solo per una universalizzazione concettuale del dato che offra il criterio generale e obbiettivo alla descrizione stessa. Questa universalizzazione è, da un lato, tipizzazione, definizione delle classi e dei loro rapporti di sussunzione secondo l'astratto ordine logico-formale del concetto; dall'altro, analisi strutturale, secondo uno schema i cui elementi valgono come momenti universali della struttura biologica. La descrizione biologica ha perciò come necessari corrispettivi la sistematica classificatrice e l'analisi anatomica: e l'una e l'altra si determinano a vicenda.

Ma l'esperienza biologica, nella sua singolarità e variabilità, contrasta alla schematizzazione generica, che pur sola rende possibile una descrizione teoretica. L'esperienza s'afferma in questa sua irriducibilità molteplice e mutevole; il sapere biologico è storia naturale in senso stretto, sapere della complessità variabile nel processo temporale del vivente, storicità insomma, sia che consideri il vivente come individuo (embriologia), sia come varietà o specie (teoria dell'evoluzione o delle mutazioni). Quanto le due ricerche si rapportino reciprocamente lo indica la genetica contemporanea.

D'altra parte il sapere biologico è pure risoluzione razionale del dato, rilievo del sistema dei rapporti che lo determinano e lo connettono con altri e ne fondano l'immanente processo (fisiologia, nel senso più vasto). Qui appunto, secondo la struttura già analizzata del sapere empirico, entrano in azione le due categorie fondamentali: causalità e finalità, il cui contrasto è pure reciproca integrazione. L'una è legge di correlazione tra i dati d'esperienza o i fenomeni; l'altra è legge di subordinazione dei fenomeni a un principio di coerenza unitaria organica qui più nettamente rilevabile che in altri campi. Né l'una né l'altra categoria devono essere

intese in senso realistico o — al limite — metafisico, ch , come tali si contraddirebbero a vicenda, isterilendo cos  la ricerca biologica. Esse sono direzioni dell'intelletto o della ragione intellettuale in cui acquistano coerenza ed universalit  teoretica le strutture dinamiche dell'esperienza. La causalit    la legge unitaria dei rapporti di determinazione tra i fenomeni concreti, principio di un'illimitata ricerca e di un illimitato rilievo di relazioni d'interdipendenza. La finalit    la legge unitaria dei rapporti di organicit  costitutiva e dinamica tra i fenomeni, proprio in quanto fenomeni biologici: presupposto della ricerca, che non si definisce mai, ma si ripone continuamente. Di fronte al sapere causale che  , nella sua analisi dell'esperienza biologica, continuamente fecondo ed estensivo, il sapere finalistico come processo del presupposto formale di totalit  del dato dell'esperienza biologica stessa e della sua analisi, presupposto che variamente si determina col variare di questa,  , in un certo senso, l'astrattezza del rinnovarsi di uno stesso postulato. Il primo sembra essere pertanto concreto e ricco in confronto alla povert  e all'astrazione del secondo, esso solo veramente progressivo, mentre l'altro pare piuttosto un limite che questo debba continuamente vincere e superare. Ma, di fatto, i due momenti del sapere biologico si condizionano a vicenda in una illimitata dialettica. Come si dimostra sempre erronea la pretesa di riconoscere in una serie di concreti fenomeni biologici una dimostrazione di una loro realistica struttura teleologica e un limite assoluto alla ricerca causale, cos  ogni sviluppo di questa si ritrova dinanzi ad un nuovo aspetto di finalit , che determina le sue nuove direzioni. Il momento teleologico del sapere definisce il dato della ricerca biologica nella sua indipendente sussistenza;   il presupposto dell'analisi causale, ch'esso costringe a una sempre pi  radicale sottigliezza; questa a sua volta discioglie via via le sintesi finalistiche dogmaticamente obbiettive dell'esperienza empirica e rende cos  necessario lo sviluppo, l'estensione, la purificazione razionale del momento teleologico del sapere.

Questo schema dei rapporti tra causalismo e finalismo nel sapere biologico ha il suo fondamento nella natura delle due

categorie di causalità e finalità, o, meglio, nella dialettica dei due momenti della ragione che tali categorie esprimono: l'universalità e l'autonomia; ch  l'autonomia   il presupposto dell'universalit  come processo concreto, e questo   a sua volta la negazione dell'astratto porsi dell'autonomia. Ma il determinarsi effettivo di tale schema, e il vario accentuarsi dell'uno o dell'altro momento, il caratteristico opporsi o connettersi reciproco dipendono dalla situazione concreta della esperienza e della ricerca biologica. Il riconoscimento della sua tensione dialettica, mentre elimina una serie di falsi problemi, fondati su un ingenuo realismo, di cui la metodologia e l'ontologia biologica sono ancor oggi infette, restituisce in pieno la libert  della ricerca e rischiarata in modo particolarmente evidente le sue direzioni e suoi risultati nella biologia contemporanea.

Due punti solo meritano qui un particolare rilievo. Il primo sta in ci , che, come gi  vedemmo, la dialettica delle due categorie   propria di tutte le scienze empiriche. Ma la fenomenologia secondo cui le due categorie — causalit  e finalit  — si attuano e reciprocamente si rapportano   diversa, a seconda del campo d'esperienza cui esse si riferiscono. Che il finalismo trovi nell'esperienza biologica un tutto particolare rilievo, anzi un'estrema concretezza intuitiva,   un dato di fatto, che risale alla forma d'intuizione — e quindi di partecipazione concreta del soggetto e dell'oggetto, dell'io e dell'esistenza vivente che domina in tale sfera. I problemi relativi sono da rimandarsi a una teoria generale dell'intuizione; qui occorre solo tener presente che il pensiero finalistico   non la conferma dogmatica, ma lo sviluppo, e insieme la risoluzione di quell'esperienza intuitiva e della sua ingenua valutazione empirica, il che  , di fatto, possibile solo nel suo rapporto dialettico con la ricerca causale.

Il secondo punto, che al primo si connette, riguarda il concetto del patologico in biologia su cui gi  Goethe aveva portato la sua attenzione.   chiaro ch'esso si richiama al momento finalistico dell'esperienza e del sapere biologico ed   implicito ad esso, giacch  ad ogni determinazione teleologica si accompagna, in quanto essa concretamente si deter-

mina, un criterio di discriminazione tra valore e disvalore; in questo caso, tra sanità e malattia. Ma è perciò anche chiaro che, dal punto di vista causale, il concetto di patologico è privo di valore e insussistente, il che, si badi bene, non vuol dire ch'esso non valga come principio sollecitante di ricerche causali. Da ciò deriva la dialettica caratteristica della patologia, che mentre deve sempre presupporre, senza definirli, rapporti teleologici, in tanto è ricerca feconda, in quanto opera continuamente alla scoperta di rapporti causali, che via via risolvono e spostano la determinazione di quei presupposti. E qui si connette anche la particolare e complessa situazione del sapere medico cui noi possiamo solamente accennare. Il sapere medico è, nella sua intenzionalità pratica, alle origini del sapere biologico: questo s'inizia come una purificazione teoretica del primo originariamente legato a concezioni mitiche, ottenuta sul piano speculativo generico o filosofico, in cui poi si differenzia. E non basta, ché il primo, per le esigenze pragmatiche che lo determinano, reagisce a sua volta sugli elementi astrattamente speculativi del secondo e sulle valutazioni ad essi inerenti, provocando libere ricerche non solo nel campo biologico — si pensi all'inizio degli studi anatomici e agli sviluppi scientifici della sieroterapia — ma nel campo biofisico — si ricordino già fin dalle origini gli scritti ippocratici sull'influenza del clima. — Ma il sapere medico, a sua volta, risente delle ricerche biologiche: il suo progresso, o meglio la dialettica che determina la sua storia complessa, si fonda sull'antitesi irreducibile e pur fondamentale delle ricerche causali e del presupposto finalistico dell'unità organica individuale. Qui, anzi, trattandosi dell'uomo, il finalismo si complica riferendosi non solo al campo biologico, ma al campo biopsichico e psichico e crea una problematica sempre più complessa, che si esprime storicamente nei contatti della medicina con la psicologia, la metafisica e le scienze occulte, e, attualmente ancora, nella particolare natura dell'intuizione medica e dei rapporti tra il medico e il paziente, che non si lasciano ridurre né ad una mera scienza causale né a una generale tecnica operativa.

Infine, anche il sapere biologico tende a superare il suo

studio empirico, a risolversi in sapere scientifico-funzionale e filosofico-sistematico. Ciò avviene, per il primo caso, in due direzioni. Da un lato, nella trasformazione del metodo d'astrazione concettuale in quello statistico — il cui carattere è proprio di mediatore tra il sapere empirico discontinuo e quello funzionale continuo, e come tale ha nello sviluppo di quello una sempre maggior efficacia quanto più se ne accentua la natura teoretica, mentre nello sviluppo di questo corrisponde a una rivalutazione del momento di empiricità o di discontinuità. — Dall'altro lato, le ricerche d'ordine causale si spingono al di fuori del campo strettamente biologico, là dove questo confina e s'innesta col campo fisio-chimico. Qui la ricerca causale tende ad estendersi nel metodo di risoluzione funzionale proprio della ragione scientifica pura; processo questo ricco di risultati, ma che ha il suo limite nel caratteristico oggetto del sapere biologico, nell'esperienza biologica. Questa infatti, per opera di quelle ricerche, s'approfondisce, si differenzia, si rende più complessa e meno intuitivamente definibile; ma, se quelle fossero condotte al limite di pura scientificità funzionale, si dissolverebbe o, meglio, sfuggirebbe a tali ricerche che verrebbero respinte sul puro piano fisio-chimico. Si deve anzi a questo proposito notare nella biofisica d'oggi la tendenza, dovuta all'influsso del sapere biologico, d'introdurre o riconoscere nel sapere fisio-chimico, un momento di organicità formale o di totalità, resistente alla mera risoluzione funzionale, il che non significa una ripresa di atteggiamenti metafisico-sostanzialisti, ma il rilievo, anche in questo campo, del valore di un sapere empirico con la sua caratteristica dialettica categoriale.

D'altra parte, il sapere biologico, ove tenda a fissare, sviluppare, sistemare gli aspetti di finalismo che lo caratterizzano, tende a definirsi in una sistematica di principi, in una ontologia biologica, che è certo il principio di una riflessione filosofica in questa sfera, rimanendo di necessità a un'ontologia in generale. Ma questa ontologia che, per le sue origini, ha carattere dogmatico, non ha per le ricerche biologiche alcuna efficacia euristica e propulsiva, pure essendone un postulato necessario, e dà origine nel campo filosofico a una

metafisica biologica, i cui concetti, senza controllo critico, minacciano d'estendersi, e si sono estesi di fatto nelle varie forme di vitalismo, a una visione finalistica universale. Sviluppo questo di cui noi non vorremo negare l'importanza e il valore, purché non sia considerato nella sua conclusione dogmatica, ma nella vivente dialettica del sapere e nella fenomenologia storica del suo processo.

Noi abbiamo ora dinanzi all'occhio lo schema del sapere biologico, come sapere empirico, le sue direzioni teoretiche fondamentali, il cui intreccio è bensì governato dalla dialettica caratteristica di tale grado del sapere, ma, nella sua determinazione storica, è particolarmente complesso. Invece di sviluppare tale schema, in funzione di quella dialettica, in una struttura fenomenologica generale del sapere biologico, che renda conto con la varietà dei suoi rami, della loro interdipendenza e dei metodi corrispondenti, il che sarebbe bensì facile, ma, senza ricchezza di esemplificazione, ristretto in breve spazio, avrebbe il tono di un'astratta esercitazione, ci sembra opportuno, seguendo lo sviluppo storico del sapere biologico, rilevarne sul fondamento di quello schema teoretico, la linea direttiva e il significato, ciò che ci darà occasione, da un lato, di accennare ad alcune tra le strutture fenomenologiche più importanti, dall'altro, di acquistare un criterio di giudizio per la situazione attuale di tale sapere. Naturalmente il nostro punto di vista non è quello della ricerca biologica, ma dell'analisi epistemologica, e ciò che noi ci attendiamo è una conferma, alla luce dei fatti, della natura dialetticamente ricavata sinora del sapere biologico; conferma che, per un verso, è garanzia della sua libertà di principio da ogni irrigidimento e limite dogmatico, da ogni riduzione o semplificazione in senso ingenuamente o metafisicamente realistico dei suoi problemi; per l'altro, è per noi principio della chiarificazione teoretica dei rapporti tra biologia e filosofia, da cui siamo partiti.

La complessa e varia esperienza biologica, affiorata, sullo sfondo di nozioni mitiche e leggendarie, dall'uso delle arti magiche, sacrificali, vaticinatrici, e più dall'uso delle arti pra-

tiche, come la coltivazione, l'allevamento, la caccia, la pesca, la medicina, le une, del resto, congiunte alle altre da stretto vincolo, raggiunge un vero organismo teoretico, quando, per opera di Aristotele, si traspone sul piano filosofico, aderendo alla sua struttura razionale ed acquistando in tal modo una sistematica teoretica che ne definirà per secoli la struttura e i problemi. Quanto alla struttura teoretica del pensiero filosofico, noi già dicemmo ch'essa si fonda sul principio della autonomia della ragione, principio che la speculazione antica traduce nel postulato di una sfera di intelligibilità pura, oggetto del conoscere razionale. Di fronte alla varietà molteplice e mobile dell'esperienza, essa è, per Parmenide, l'identità pura formale in sé stante dell'essere, categoria che esprime l'immediatezza della ragione e lascia fuori di sé, come mondo di realtà degradata, l'esistente. La ragione tuttavia non può tollerare, per la sua stessa autonomia, tale contrasto, ma deve risolverlo in sé: l'intelligibile è il momento dell'essere, dell'universalità, dell'identità che è in atto nell'esistente e pur lo trascende: è l'idea o l'essenza, secondo Platone. Nel pensiero platonico si agita irrisolta tutta la problematica di questa posizione, che è il problema della ragione stessa, qui postulato nella sua universale necessità. Da ciò la sua infinita libertà e fecondità che gli permette non solo di svolgere nei suoi vari sensi, teoretico e pratico, il momento propriamente filosofico dell'autonomia della ragione, ma di scoprire, nella matematica, il momento propriamente scientifico dell'universalità razionale e cogliere dell'uno e dell'altro, dialetticamente, la connessione. Ad Aristotele si deve invece la soluzione del problema, una soluzione che durerà, per lunghi secoli, legge al pensiero filosofico, ma che è soluzione dogmatica e per ciò tale che la ragione vi accetta un radicale compromesso con il pensiero empirico. L'idea o l'essenza, afferma Aristotele troncando la problematica platonica, è essenza dell'esistente, non altra da esso: è sua verità, legge immanente, unità ed armonia e perciò finalità interiore del suo processo. È cioè forma, nel senso aristotelico, che determina l'esistente come un essere di ragione per sé sussistente, autonomo, ossia come sostanza. La sostanza è il reale

pensato in funzione dell'autonomia della ragione, come l'essere intelligibile che nella molteplicità dell'esistente e attraverso d'essa, sussiste per sé ed in sé, è cioè fine a se stesso. Così il principio d'autonomia razionale, dogmaticamente concepito, cioè tradotto immediatamente come struttura del reale, appare come sostanzialità e finalità immanente di questo. Il sistema aristotelico è l'espressione più piena e, direi, definitiva — e in ciò sta la sua grandezza e il suo limite — di tale punto di vista. La realtà è un ordine di sostanze individuali, ciascuna delle quali attua nella propria vita, come finalità immanente, la forma essenziale che definisce la sua natura; e il loro ordine, che è l'immanente teleologismo della vita universale, rispecchia l'ordine eterno, razionale delle idee, delle forme essenziali che pur s'armonizzano, libere dell'accidentalità dell'esistenza, nell'atto della Mente divina. La finalità è qui l'essenziale struttura intelligibile della realtà, in quanto esprime l'universalità della forma in atto, come determinante la sostanzialità individuale in sé e nel rapporto con gli altri individui; la causalità efficiente, o causalità in senso proprio, non è che un aspetto secondario della prima o la fonte dell'accidentale, in funzione della materia.

Ma — e qui sta il momento di contaminazione del razionalismo dogmatico con il sapere empirico — l'essenza, la forma universale, che è qui l'oggetto intelligibile determinante la comprensione finalistica, è gnoseologicamente parlando, il concetto, cioè l'esperienza posta immediatamente per la sua trasfigurazione razionale, e in sé isolata ed astratta nella sua particolarità stessa: il concetto cioè come dato dell'intelletto, non come problema e principio di sviluppo razionale. Così l'astrazione concettuale, determinata secondo elementi di particolarità empirica e realisticamente intesa, s'identifica con l'essenza, col puro razionale in sé. L'ordine — finalisticamente significativo — delle essenze diviene corrispondente all'ordine logico-formale dei concetti. Il processo di risoluzione razionale dell'esperienza si arresta su questo piano di contaminazione: l'autonomia della ragione si chiude in un finalismo astratto e insieme empiricamente determinato: il processo del pensiero speculativo non è che un'astratta equi-

voca deduzione. Che questo minacciasse la fine del pensiero filosofico ben lo avvertì l'antichità, che rinunciò così rapidamente all'aristotelismo. E d'altra parte è proprio questa contaminazione tra razionale ed empirico che spiega la rinascita aristotelica contro il platonismo teologizzante nella scolastica e il suo sviluppo nell'empirismo, e, più tardi, il risorgere nuovo del peripatetismo naturalistico contro l'idealismo neoplatonico e la reazione di fronte ad esso della scienza nuova e della nuova filosofia, come espressione della riconquistata libertà della ragione.

Ma non è di ciò che qui dobbiamo occuparci: piuttosto del fatto che un tale razionalismo speculativo offriva al sapere empirico sistemazione e dignità teoretica. Infatti gli schemi classificatori ed analitici necessari, come vedemmo, alla descrizione, e i concetti corrispondenti si consacrano teoreticamente e si inquadrano nell'ordine razionale-finalistico, tanto più facilmente quanto più questo risente di valutazioni e di apprezzamenti empirici. E poiché esso è in Aristotele, fin dall'inizio, determinato dall'esperienza biologica, come quella in cui il momento teleologico ha un immediato risalto intuitivo, il sapere biologico vi trova meglio e più durevolmente di ogni altro la propria incastonatura teoretica. Per limitarci a pochi tratti essenziali: l'astrazione classificatoria del genere o della specie, fissata nel concetto, acquista dignità di essenza e si ordina secondo un sistema di sussunzione teleologica ad esprimere l'eterno ordine ideale del mondo dei viventi. L'individuo biologico, d'altra parte, è concepito come sostanza — in cui l'essenza generica è in atto — e la sua struttura si disegna secondo un ordine finalisticamente definito di organi e di corrispondenti funzioni, tra le quali particolarmente importante è la funzione generativa, come quella che, sul dissolversi della sostanza individuale, ristabilisce la validità finalistica dell'universale, della specie. Tutta la teoria dell'anima, dei suoi momenti e dei suoi gradi esprime in Aristotele — ben diversamente che in Platone — l'implicazione tra la sistematica speculativa e il sapere biologico. Questo, accogliendosi dalle varie direzioni dell'esperienza, si ordina, si intellettualizza e, in verità, si

imbeve di metafisica, metafisica che per secoli non ha cessato di agire al suo interno, anzi d'influenzare l'esperienza e i giudizi comuni sulla natura del vivente nel mondo, sulla posizione dell'uomo, sui rapporti tra le varie funzioni e sulla dignità reciproca dell'individuo e della specie, dove tanti luoghi comuni di facile e banale saggezza — ad esempio, gran parte della corrente morale sessuale — hanno la loro radice.

L'organizzazione teoretica del sapere biologico in Aristotele — certo di fondamentale importanza per il suo sviluppo successivo — è dunque scontata da un suo irrigidimento in quadri speculativi che non corrispondono alla sua natura empirica, nonostante che questa risulti, sia in Aristotele che in Teofrasto, dall'importanza assegnata — di massima — all'esperienza diretta e alla precisa descrizione. E invero, la sistematica classificatoria e l'analisi strutturale anatomica hanno bensì nello schema generale teleologico una sicura garanzia e un netto criterio, ma anche una rigidità speculativa che rende astratto e superficiale il loro rapporto con l'esperienza e la loro funzione per lo sviluppo e l'estensione di questa. E, si badi, non è a dire che Aristotele non abbia avvertito un aspetto di irreducibilità dell'esperienza biologica a tali schemi razionali-metafisici — l'aspetto, in fondo, della sua storicità, come si esprime nei problemi dello sviluppo embriologico, delle mostruosità, dei fossili; — egli lo ha piuttosto neutralizzato e dissolto nella luce della sua visione finalistica. La stessa idea di uno sviluppo storico dei generi o delle specie dei viventi che nei fisici presocratici aveva trovato accoglienza è qui, per i suoi elementi mitici, sacrificata all'idea di un loro ordine teleologico-razionale. Quanto allo studio dei processi del vivente e dei rapporti tra i fenomeni biologici, che noi abbiamo indicato genericamente come il campo della fisiologia, esso è soffocato dallo stesso finalismo dominante: la ricerca causale vi è di principio negata o svalutata e il momento teleologico si astrae al di là della concreta esperienza. Si può dire che per la sua eccessiva garanzia razionale-metafisica, il sapere biologico è snaturato, privato della sua libertà e della sua dialettica interiore tra ragione ed esperienza e perciò di un suo proprio criterio di

verità. Ciò che permette agli elementi mitico-leggendari di farsi strada in esso pur che s'accordino, anche formalmente, al generale schema teleologico.

È naturale che la reazione sorgesse dalla prassi medica, per un'esigenza di più precisa e spregiudicata esperienza. Si ricordino i progressi dell'anatomia con Galeno e, in genere, l'opposizione della nuova medicina al sapere logico-sistematico così nettamente espressa in Sesto Empirico. Ma che quest'ondata di empirismo minacciasse con la struttura metafisica la sistematicità teoretica del sapere biologico può rilevarsi facilmente da chi confronti le opere di Plinio e di Dioscoride con quelle d'Aristotele e di Teofrasto, e da chi segua più tardi le successive redazioni del *Physiologus*, dopo il II secolo di Cristo, dove la mancanza di uno schema teoretico corrisponde sempre più alla decadenza dell'interesse empirico per lo sviluppo e il controllo dell'esperienza. È perciò caratteristico che una ripresa sia del senso sistematico come del senso della ricerca empirica si accompagni con la fisica peripatetica tra gli Arabi e s'affermi con essa in Alberto Magno; ma è anche caratteristico che, nel campo biologico, come del resto negli altri campi della fisica, il rapporto aristotelicamente definito tra ragione ed esperienza non riesce ad esser fecondo di un sapere aperto e progressivo, tale da avere in se stesso il criterio per liberarsi dagli elementi arbitrari e favolosi che la tradizione gli tramanda. Ché questi anzi, nella letteratura scientifico-popolare del Duecento o del Trecento, sembrano prender vigore per la reazione artistico-fantastica della nuova cultura all'intellettualismo dotto tradizionale; reazione che, dominata ancora dalla tendenza universalistica di questo, si muove nell'atmosfera di un vasto allegorismo, in cui i motivi idealistici e realistici dell'arte si sovrappongono, prima di spiegarsi nella loro libera dialettica estetica.

Se ora si chieda quale sia, da un punto di vista epistemologico, lo sviluppo del sapere biologico dagli inizi del Rinascimento alla fine dell'Ottocento, non sarà difficile, sulla base delle precedenti premesse, di indicarne chiaramente il senso e la direzione. Si tratta precisamente di una sempre più radi-

cale accentuazione del momento empirico, del valore della esperienza e della sua determinazione descrittiva, cui corrisponde, d'altro lato, con un sempre maggior riconoscimento della sua storicità, uno sviluppo autonomo dei momenti intellettivi del sapere stesso, sottratti al dominio di un finalismo metafisico-speculativo, e lasciati al libero gioco della loro dialettica. In altre parole, il sapere biologico assume via via il suo tipico carattere di sapere empirico nel senso da noi sopraindicato, definisce, come tale, le sue linee di produttività, i suoi metodi, i suoi criteri di verità. Si tratta insomma di qualcosa di molto simile a ciò che contemporaneamente è avvenuto delle scienze fisico-matematiche, con questo di differenza, che le ultime, poiché rappresentano l'affermarsi libero di una direzione del sapere razionale puro, della ragione scientifica, si manifestano, sin dall'inizio, con tratti distintivi e con atteggiamento polemico ben più marcato nei riguardi del sapere speculativo tradizionale, la cui natura dogmatica confonde e compromette il momento empirico e quello razionale, e sono destinate a produrre rapidamente un radicale travolgimento di tutto il mondo del sapere, tale da render possibile in esso, con l'immanenza attiva di una coscienza critica — che è l'atto stesso della sovranità della ragione — il superamento di massima d'ogni atteggiamento dogmatico. Il processo di liberazione del sapere biologico, per la sua natura di sapere empirico, è invece più lento e meno clamoroso agli effetti della epistemologia generale e dell'autocoscienza speculativa; tanto più che in esso il rapporto tra empiria e ragione permane, sia pur sotto la forma di una dialettica complessa e non di un compromesso; e questo, al limite della ricerca, può insorgere facilmente per ciò che il momento finalistico — benché non più in senso metafisico — ha qui sempre una parte essenziale. Per di più, le innegabili sollecitazioni che il sapere biologico ha ricevuto dallo sviluppo delle scienze fisico-matematiche, e un'inesatta concezione di queste come scienze sperimentali — dove l'esperimento non è che un momento della riduzione razional-funzionale dell'esperienza — ha spesso condotto a concepire la biologia sul modello di quest'ultime scienze, come una loro forma

imperfetta, senza individuarne, come noi abbiamo cercato precedentemente, la natura specifica.

Che la ricerca empirica e lo sforzo descrittivo sempre più preciso sia il tratto saliente sin dalle origini del rinnovarsi del sapere biologico non ha bisogno d'esser confermato. La cura dell'esperienza diretta, la fondazione degli orti botanici, lo sfruttamento, come mezzo descrittivo, dell'arte del disegno, da Leonardo e Dürer ai raffinati e precisi incisori ed illustratori del sei e settecento che seguono l'opera dei grandi morfologi, come Cesalpino, Lobelius, Bauhin, Jungius, Tournefort, Ray, ne sono una prova. E a ciò già nel secolo XVII si aggiunge l'uso del microscopio, non meno fecondo in questo campo del telescopio in quello astronomico. Esso con lo Swammerdan e il Redi non solo introduce una tutta nuova tecnica sperimentale in biologia, ma rende possibile lo studio morfologico degli animali inferiori e con il Leeuwenhoek, il Ledermüller, il Rösel la scoperta e l'esame degli organismi infinitesimali.

A questo amplificarsi dell'esperienza descrittiva e dello studio morfologico risponde il rinnovarsi della sistematica che in una biologia basata, come l'aristotelica, su una concezione sostanzialista del vivente aveva un'assoluta posizione di privilegio, determinante tutte le altre ricerche. Il progresso che già i classificatori del '500 — il Brunfels, il Bock, il Gesner, l'Aldovrandi — presentano consiste nell'abbandono della sistematica classificatoria aristotelica, imbevuta di finalismo metafisico, per un ordinamento convenzionale, in serie alfabetica, che permetta la piena valutazione dei dati d'esperienza. E questo empirismo nel campo della classificazione, che consente di articolarla via via con sempre meno riguardo all'assoluta validità del tipo generico o specifico, s'accentua negli scienziati del '600, soprattutto nei morfologi già sopra ricordati sino a che, con Leibniz, si pone il problema di una classificazione fondata su un presunto principio di unità di tutti i caratteri particolari. L'idea di una tipologia universalmente ordinata in senso finalistico viene a cadere: si pone qui l'antitesi tra l'idea di una sistematica artificiale, aperta alla più ricca interpretazione dell'espe-

rienza e di vasto uso pratico-classificatorio, e l'idea di una classificazione naturale, fondata sulla continuità di un'unità strutturale, idea quest'ultima a cui lo studio descrittivo-anatomico degli animali inferiori nel secolo XVII aveva potuto dar qualche concretezza intuitiva. E l'antitesi appare tanto poco risolvibile che un Linneo, il quale ci offre il modello del primo tipo di classificazione, formula precisamente l'esigenza del secondo. D'altra parte, mentre quest'ultimo vien sviluppandosi alla fine del XVIII e al principio del XIX secolo nei tentativi di Gärtner, di Jussien e di Decandolle, sulla base di un'ipotetica affinità strutturale, l'interesse per la sistematica è passato in secondo piano. Da un lato, essa s'è presentata come un ordinamento ipotetico-metodico del materiale, destinato a svilupparsi col materiale stesso d'esperienza; dall'altro, nei tentativi di una classificazione naturale, essa s'è risolta in una serie di ricerche di anatomia e fisiologia comparata che negli sviluppi e nei risultati si lasciano dietro le spalle l'esigenza sistematica e la sua astratta ipoteticità. Per di più, la tendenza di questi ultimi sistematici e il presupposto di un'affinità strutturale mal si concilia col principio, fondamentale per una classificazione sistematica, della stabilità delle specie, ed apre anzi la via alla teoria dell'evoluzione.

Così il momento sistematico-classificatorio, fondato sulla universalità del concetto generico, cessa nella biologia moderna d'aver l'importanza centrale ch'esso possedeva in una biologia fondata su presupposti sostanzialisti. Certo esso permane, come un momento essenziale del pensiero biologico, di cui questo non può far a meno per il suo carattere empirico-descrittivo, quindi con effettiva funzione teoretica e non puramente pragmatico-convenzionale come si presume da alcuni logici ignari dell'effettivo procedere scientifico. Ma permane liberato da ogni contaminazione speculativa, e perciò più efficiente, solo come un momento della dialettica del sapere biologico quale sapere empirico. Non solo esso si ritrova in rapporto col momento di analisi strutturale — l'anatomia — e tutti i suoi nuovi sviluppi, ma mentre lascia di necessità prender rilievo, contro la sua statica astrattezza, al carattere

storico della stessa esperienza biologica, rimanda, come a piano essenziale, a quello delle ricerche fisiologiche, al campo cioè dove causalità e finalità determinano secondo un'irriducibile dialettica la dinamica del vivente.

Uno sviluppo simile subisce il momento d'analisi strutturale. Anch'esso è nella tradizione aristotelica dominato da uno schema concettuale finalistico che, determinando le funzioni essenziali del vivente, ne designa gli organi corrispondenti e i loro rapporti. Qui già la pratica chirurgica aveva aperto larghe breccie; ma l'anatomia del '500 col Vesal e l'Eustachio procede sperimentalmente, libera da ogni preconcetto. Il Seicento vede la pratica anatomica estendersi agli animali superiori e inferiori e alle piante. Le scoperte del Redi, dell'Harvey, del Malpighi, dello Swammerdan, del Leeuwenhoek, del Grew, dello Hooke sono qui fondamentali, e si svolgono essenzialmente in due direzioni, l'una e l'altra caratteristiche. Da una parte è l'anatomia comparata, che urta contro gli schemi di una rigida sistematica e di una classificazione finalisticamente gerarchica del vivente e apre la via a una sua concezione storica. Dall'altra parte, sorretta dall'uso del microscopio è l'anatomia sottile, l'analisi degli organi, dei tessuti, che infrange il semplicismo del teleologismo sostanzialista e dei suoi presupposti metafisici.

Le une e le altre ricerche tendono ad ogni modo a spostare l'interesse degli studi verso la fisiologia, verso il piano cioè dei rapporti dinamici costitutivi dell'organismo vivente, dove più radicale appare l'intima dialettica del sapere biologico. E ciò avviene sempre più col progresso dell'anatomia sottile microscopica, con lo studio della cellula, delle sue strutture sino alle ricerche dello Schwann e del Nägeli che sboccano ai problemi più delicati della fisiologia cellulare, della biochimica e della biofisica. Con ciò la stessa esperienza biologica muta radicalmente: il dato dell'intuizione immediata, l'individualità organica, appare come un complesso risultante da individualità innumerevoli e dai loro complessi rapporti; i problemi relativi alla prima si sciolgono in problemi di tutt'altro piano, pur senza risolversi completamente in essi. Così il finalismo implicito nell'intuizione biologica si

sposta e muta di significato, distaccandosi da quei sensi e quei valori con cui s'accompagnava e che lo significavano nell'esperienza comune. Avviene qui insomma ciò che è avvenuto nel passaggio dalla macrofisica alla microfisica: muta il piano d'esperienza, mutano i problemi, il metodo scientifico; s'accentua, sopra il dato originario intuitivo, l'importanza del sistema dei rapporti di risoluzione razionale che sembra acquistar maggiore indipendenza da quello. Tuttavia nel campo biologico la crisi sembra aver un senso più profondo. Giacché mentre nella fisica, nonostante la radicalità dei passaggi, si può facilmente tracciare nella coerenza del metodo funzionale una netta linea di continuità, il passaggio dalla macrobiologia alla microbiologia segna una tale effettiva novità dell'esperienza, che gli assi suoi stessi e le valutazioni ad esse inerenti, per cui era assunta come esperienza biologica, vengono travolti. E ciò mentre il sapere biologico, per il suo carattere empirico, deve pur riportarsi sempre al dato dell'intuizione, e deve d'altra parte riconoscere che l'accentrarsi delle proprie ricerche, provocato dalla microbiologia al massimo grado, sul campo fisiologico, costituisce la garanzia di una propria caratteristica purezza e fecondità teoretica. L'importanza di questa crisi, che è l'attuarsi della stessa dialetticità inerente alla natura del sapere biologico come sapere empirico, può esser resa evidente dalla crisi corrispondente della medicina, non solo nelle sue dottrine, ma nella sua tecnica, nei suoi metodi, nei suoi fini, nel suo stesso valore umano.

L'accentrarsi del sapere biologico sul piano della fisiologia, cioè dello studio delle funzioni o delle relazioni dinamiche costituenti i processi vitali, s'inizia dal secolo XVII. Gli sviluppi del problema della sistematica e le scoperte dell'anatomia coincidono con una radicale revisione degli aspetti della funzionalità organica. Il concetto empiricamente astratto delle singole funzioni si precisa nel rapporto ai singoli organi, nel riconoscimento della loro interdipendenza, nell'esame particolare dei fenomeni: all'idea direttiva dell'unità sostanziale delle funzioni organiche, si sostituisce la scoperta e la ricerca di una complessa interrelazionalità dinamica.

Ciascuna funzione viene esaminata, articolata nella varietà dei suoi processi, individuata e rifiuta nella testura del generale processo organico. Lo studio di alcune funzioni ha certo un particolare rilievo, come quello che implica l'affermarsi della problematica biologica e dei diritti del suo sapere in campi dove, più o meno accentuato ed esplicito, un elemento metafisico, connesso, sia pur alla lontana, alle basi speculative tradizionali della biologia, costituiva un principio di discontinuità e di arresto teoretico. Valgano tra tutti due esempi. Il primo riguarda gli studi del '600 e '700 sulla generazione degli animali inferiori, dal Redi allo Spallanzani, con la polemica di questi contro l'idea della generazione spontanea, e sulla sessualità delle piante e il processo generativo delle crittogame dal Camerarius al Kölreuter. Si trattava qui, dal punto di vista teorico, universalizzando la funzione generativa, di trasporre intero il problema nel campo biologico e nelle ricerche ad esso proprie del sapere empirico, eliminando sia i presupposti di rapporti metafisici tra specie e individuo, sia l'appello alla mera accidentalità. Il secondo riguarda gli studi dell' '800 sulla fisiologia del sistema nervoso, la cui importanza, per l'indipendenza del sapere biologico dalla psicologia a tipo speculativo e dai presupposti filosofici tradizionali è troppo nota per insistervi. Ma, a parte queste ricerche particolari, ciò che in questo vasto affermarsi degli studi fisiologici importa è, per così dire, la sostituzione ad un presupposto, d'origine speculativo — l'unità e l'organicità sostanziale delle funzioni del vivente — di una problematica vasta ed aperta: la interrelazionalità dinamica dei processi organici, problematica destinata a porre in movimento tutto il sapere biologico, come quella che corrispondeva al suo momento tipicamente e progressivamente razionale.

In tal modo cadeva, con il sostanzialismo, come metodo di ricerca, la forma immediata ed ingenua del finalismo, per cui questo sembrava valere come un concreto e obbiettivo principio di esperienza. Non cadeva in vero il presupposto finalistico, che anzi rimarrà fino al principio dell'Ottocento il postulato essenziale dell'interpretazione filosofica dell'espe-

rienza biologica, rifuso in una generale concezione teleologica dell'universo. Esso dominerà tutto l'illuminismo, spingendosi sino innanzi nel periodo romantico, nonostante che l'analisi del giudizio teleologico offrisse la via per una sua interpretazione critico-metodica e non dogmatica. Ma sino dal secolo XVII, e più intensamente nei successivi, la dialettica del sapere biologico portò in primo piano la categoria della causalità, e le ricerche dirette in questo senso offrirono i più ricchi e progressivi risultati. Gli studi di von Haller sono da questo punto di vista centrali. Ma l'esame dei rapporti d'interdipendenza causale, portato al suo limite, tende a passare dal piano del sapere empirico a quello del sapere scientifico-funzionale. Alcuni aspetti privilegiati consentono per opera del Borelli, uscito dalla scuola galileiana, l'applicazione al campo fisiologico dei principi della meccanica, già iniziata dal maestro per i problemi del movimento muscolare e della resistenza ossea. E al costituirsi della nuova fisica sul modello della meccanica galileiana corrisponde via via un estendersi dell'applicazione dei suoi metodi, dei suoi problemi, delle sue teorie nel campo fisiologico. Per opera di Hales, di Mariotte, di Wolff essi si prestano allo studio dei processi di nutrizione e di sviluppo organico, per opera del Knight e del Raukes a quello dei fenomeni di movimento e di crescita delle piante, per estendersi nell' '800 a tutte le funzioni organiche per merito di Ernesto ed Edoardo Weber, di Johannes Müller, del Dutrochet, del Brücke, del Ludwig. Contemporaneamente lo sviluppo scientifico della chimica permette un suo vasto interferire sul piano biologico. L'Ingenhousz, il De Saussure, il Liebig aprono un campo di ricerche che andrà via via estendendosi di mano in mano che si svilupperà la chimica organica e dallo studio dei processi dell'organismo individuale si scenderà a quelli degli organi, dei tessuti, della cellula, dei componenti protoplasmatici e nucleari. La biofisica e la biochimica dominano nell'ultimo secolo il campo degli studi biologici, tanto che sembra ovvio l'affermare che il problema della vita sia un problema fisio-chimico. Eppure quanto fecondi sono per la biologia i metodi fisiochimici, tanto teoricamente inutile e pericoloso è il passaggio al li-

mite, l'affermazione cioè della risoluzione totale di massima dell'esperienza biologica nel piano fisio-chimico. Tanto che essa si affermi sul presupposto del razionalismo cartesiano, come meccanicismo biologico con Descartes stesso, Hobbes e i materialisti francesi del XVIII secolo, quanto ch'essa ricompaia nella seconda metà dell'800 come un riassunto dei progressi di tutto un secolo, una tale risoluzione ha tono astrattamente e parzialmente metafisico ed ostacola piuttosto che favorire i progressi del sapere, velando i continui sviluppi della sua problematica.

D'altra parte, se il sapere biologico ha conquistato nella fisiologia, come ricerca dei rapporti dinamici costitutivi dei processi organici, e nei suoi contatti con la fisica e la chimica, la sua vera efficienza teoretica, il momento descrittivo e tipicizzante, sistematico ed analitico permane tutt'ora a fondamento e presenta un'altra radicale serie di problemi. Ché l'esperienza, che, in funzione della descrizione teoretica, si tipicizza, appare ben presto irriducibile a questa tipicizzazione non solo per una varietà e individualità di caratteri, che potrebbero considerarsi come accidentali, ma per un suo essenziale carattere di sviluppo e continuità temporale, insomma per la sua storicità. Quegli aspetti che la biologia aristotelica aveva considerato come secondari e teoreticamente irrilevanti, assumono nell'età moderna un netto valore teoretico. Da un lato, è l'individuo organico che rivela un processo morfologico complesso, la cui continuità si pone come un problema e i cui momenti prendono risalto sino dal '600 negli studi sulla metamorfosi degli insetti dello Swammerdan, negli esami embriologici del Malpighi, nelle ricerche sui fenomeni della fecondazione e dello sviluppo dell'ovulo fecondato. Gli studi embriologici, dopo che K. Wolff, criticando la dottrina della preformazione, vi sostituì quella dell'epigenesi rivelando la struttura dinamica dell'organismo, non solo apersero la via a nuovi problemi fisiologici, destinati a divenir sempre più radicali quando si scoperse il dinamismo di tutta la struttura cellulare, ma imposero una concezione evolutiva e non statica dell'individualità biologica. Dall'altro lato, è la stabilità essenziale dell'ordine delle spe-

cie viventi e di ogni specie stessa che viene messa in questione. Da quando i fossili cessano di considerarsi uno scherzo di natura e la paleontologia prende corpo scientifico, sino a raggiungere, con l'apporto dell'anatomia comparata, in Cuvier la propria prima sistemazione e a organizzarsi nel più vasto quadro storico della geologia, la storicità del vivente diviene una concezione che sempre più nettamente si impone. Se ancora per Linneo la stabilità della specie è un postulato fondamentale del sapere biologico e per Buffon il sistema gerarchico delle specie viventi è garanzia della dignità e dei diritti dell'uomo, la considerazione del mondo dei viventi nella sua concreta naturalità, fuori del finalismo metafisico che è ancora a fondo dei principi e dei metodi dei due grandi scienziati, conduce a dar rilievo al suo momento di storicità, anzi a fondar su di esso il sistema delle specie viventi e l'interpretazione del loro rapporto. L'astratta sistematica si scioglie in una complessa dottrina d'interdipendenza dinamica, mentre la specie da astratta essenzialità divien concreta forma plastica di vita.

Il problema è dunque doppio: quali siano le leggi di quell'interdipendenza dinamica e di questa plasticità. Quest'ultimo si pone naturalmente per primo, e sin dall'inizio troviamo in Geoffroy Saint-Hytaire una interpretazione causalistica della plasticità della specie: l'azione dell'ambiente, e in Lamarck una sua interpretazione immanente-teleologica: lo sviluppo delle funzioni, modificanti, con gli organi, l'aspetto morfologico. Ma queste erano semplici ipotesi astratte. Il più profondo senso storicistico, e il materiale anatomico, embriologico, paleontologico raccolto in mezzo secolo, permettono al Darwin una ben più radicale impostazione e una più precisa ipotesi risolutiva del problema. Giacché qui non è più il caso di parlare di una plasticità della specie: il concetto di specie viene, da un punto di vista storico-genetico, risolto in quello di un'unità di caratteri accidentali determinata dalla selezione naturale e di una loro continuità ereditaria da essa pure garantita. Nel concetto di selezione naturale Darwin poneva come principio concreto delle variazioni un rapporto di causalità fisico-biologica; ma, implicitamente,

salvava un postulato teleologico, in funzione del quale tale rapporto era effettivamente efficace, il postulato dell'adattamento del vivente all'ambiente e della funzionalità utilitaria della sua struttura e dei suoi atti. E tale postulato doveva apparire ancor più evidente nella soluzione del primo problema, nella teoria di un'evoluzione generale del vivente e di una gerarchia storica delle specie e dei generi e nel rapporto stabilito tra questa teoria e quella embriologica. Da questa connessione dei due principi esplicativi caratteristici del sapere biologico deriva il successo e l'efficacia della teoria darwiniana, che mentre rendeva possibile, anzi provocava ricerche anatomo-fisiologiche concrete, ristabiliva, ma in senso dinamico, libero dal sostanzialismo d'origine metafisica, il grande quadro finalistico dell'esperienza biologica. Ma dal carattere implicito e perciò dogmatico di tale connessione deriva anche l'arbitrio speculativo della teoria darwiniana, che le ha reso possibile di valere come fondamento alla dottrina generale spenceriana dell'evoluzione, dove il positivismo empirico e scientificista trovava in un motivo romantico la sua sintesi e insieme la sua riduzione, e questo in quello i suoi limiti. Ma contro questa spinta speculativa del sapere biologico nel darwinismo doveva operare tutto l'insorgere nuovo della problematica del sapere empirico, proprio nel campo relativo al concetto fondamentale ma ancora astrattamente formulato dell'ereditarietà.

La storia della biologia, veduta nei suoi grandi tratti, è dunque la storia dello sviluppo sempre più radicale, in questo campo, della dialettica propria al sapere empirico. L'esigenza della descrizione teoretica del dato d'esperienza, rende necessaria la sua tipicizzazione concettuale per la classificazione e l'analisi strutturale, ma ciò stesso rivela l'irriducibilità del dato, la sua storicità, la sua complessa tessitura relazionale. L'esame di questa, al limite, dovrebbe condurre verso una risoluzione funzionale secondo la ragione scientifica e una sintesi sistematica secondo la ragione filosofica e vi tende di fatto, ma non vi può sboccare, poiché il sapere biologico è — come empirico — pur sempre legato alla concretezza del

suo dato d'esperienza intuitiva. Perciò la ricerca del sistema costitutivo e dinamico dei rapporti si svolge secondo le due categorie di causa e di finalità, secondo il principio dell'interrelazione e della totalità, destinata l'una ad estendere, l'altra a definire il campo della ricerca. E ciascuno dei momenti del sapere reagisce sull'altro e dialetticamente lo condiziona, così che il processo di quello ci appare come una infinita risoluzione dell'esperienza, nell'ambito dell'esperienza stessa. Perciò quanto più si sviluppa tale dialettica e tanto meno diviene pensabile una conclusione speculativa del sapere biologico in senso realistico: da ogni scoperta si moltiplicano i problemi e da ogni problema si aprono nuove scoperte. Ma d'altra parte, sempre più impossibile diviene l'attribuir validità speculativa a concetti fondati sull'ingenua immediata esperienza biologica, che il sapere appunto dissolve. Tali concetti, che all'origine costituirono le categorie secondo cui la biologia s'innestò in un organismo metafisico, non valgono che nei limiti dell'esperienza che li fonda e dell'intuizione esistenziale che li sostiene. Ma ciò apparirà più chiaro dall'esame di alcuni aspetti fondamentali della situazione attuale del sapere biologico.

Essa è caratterizzata da uno sviluppo estremo della dialettica del sapere e dal fatto che nessuno dei suoi momenti appare come una sfera di conquistata verità, ma piuttosto come un campo d'infaticata ricerca. Non solo l'esperienza si estende e si affina e nell'esperimento, sostenuto da una tecnica delicatissima, raggiunge nuovi piani e nuove dimensioni difficilmente sovrapponibili a quelli dell'esperienza immediata, ma gli schemi concettuali morfologico-descrittivi, pur via via affinandosi e rendendosi più elastici, perdono di efficacia e di autonomia teoretica di fronte al problema dei processi e del dinamismo dei rapporti che vi soggiacciono. Lo stesso grande tentativo darwiniano di risolvere quegli schemi in un piano coerente d'evoluzione, sviluppando i momenti di storicità dell'esperienza biologica, si dissolve e frammenta in una serie di complesse esperienze e di problemi d'anatomia e fisiologia raffinata, ben lontani dal potersi concludere in una visione d'insieme, come quelli che costituiscono il

campo della genetica. Infine, la ricerca fisiologica, che è appunto il piano verso cui sfocia l'interesse teoretico della biologia moderna, si complica per il fatto della interdipendenza delle funzioni organiche e della loro complessa determinazione — e qui i fenomeni ormonici hanno una tutta particolare importanza — e della loro risoluzione in un'interrelazione di fenomeni sempre più varia ed articolata. Nel tempo stesso, proprio il complicarsi dei problemi fisiologici, mentre ha esteso il successo in questo campo delle ricerche chimiche e fisiche cui nessun dato o complesso di dati dell'esperienza biologica può chiudersi, ha reso evidente la presenza in tale esperienza di un residuo, di un presupposto finalistico unitario di un principio di totalità autonoma, che può spostarsi ma non annullarsi finché si parli d'esperienza biologica. Tanto è vero che alcuni scienziati sono disposti ad ammettere che tale presupposto e i metodi che ne dipendono, lungi dal doversi considerare come propri della biologia o tanto meno come un suo difetto, sono propri di tutte le scienze naturali in quanto non si riducono alla mera matematica, in quanto, diremo noi, non sono meramente funzionali e appartengono alla sfera del sapere empirico; sono propri anzi anche della matematica per quanto essa possa e debba fare appello alla intuizione.

Noi non possiamo qui neppure di lontano seguire la complessa problematica del sapere biologico contemporaneo. Vorremmo solo accennare al campo degli studi di genetica, come quello in cui forse tale problematica è più manifesta. Giacché per essi l'esperienza si è affinata e differenziata in grado estremo oltre i limiti dell'intuizione immediata, garantendosi in procedimenti complessi e precisi di ricerca sperimentale ed ordinandosi secondo metodi statistici che rappresentano la più tipica mediazione tra il sapere empirico-storico e il sapere funzionale. E ancora, mentre l'astrattezza concettuale della sistematica classificatoria e dell'analisi strutturale tende a risolversi in un procedimento d'interpretazione genetica, all'astratta metafisica sintesi evoluzionista si sostituiscono una serie di concrete particolari ricerche, dove è più che mai evidente la tensione tra un causalismo fisio-

chimico estremo e un finalismo di principio e di metodo che a vicenda si richiamano. D'altra parte, questo è il campo in cui le categorie biologiche tradizionali subiscono una più profonda e radicale revisione. Il compromesso tra l'elemento empirico-intuitivo e speculativo-metafisico che le sosteneva si scioglie; la loro problematica astratta si risolve nell'aperta infinità di ricerche concrete. A tale processo è necessario rivolgere brevemente la nostra attenzione per precisare il significato del sapere biologico e la sua posizione nei rapporti dell'esperienza e del sapere filosofico.

Noi vogliamo qui accennare ai concetti di specie, di individuo e di autonomia del vivente. Per quanto riguarda la specie noi dobbiamo anzitutto richiamarci agli studi di Jordan e di Johannsen che hanno mostrato come la maggior parte delle specie che, per una apparente costanza morfologica, sono state fissate in natura, sono effettivamente delle mere generalizzazioni classificatorie astratte e collettive che devono risolversi, secondo un criterio di continuità genetica, in specie ben più elementari o in linee elementari di sviluppo, la cui definizione concettuale, se pur è possibile, è assai difficile. Se il sistema statico delle specie viventi sembra così polverizzarsi, il sistema dinamico della formazione delle specie secondo la legge dell'evoluzione è ben lungi dall'aver raggiunto, dalle più precise ricerche, quella certezza a cui l'ipotesi sembrava destinata. Certo la molteplicità delle specie presenta da se stessa un problema che difficilmente sembra potersi risolvere nell'ammissione di una mera accidentalità. E la presenza di innegabili costanze di struttura e delle loro variazioni ci obbligano a cercare una spiegazione che, caduta in senso sistematico, si presenta sul piano storico. Per tale spiegazione rimangono sempre, come base di fatto, i dati paleontologici, pur nella loro parzialità e discontinuità, i dati anatomici di corrispondenze strutturali e organi rudimentali, il paragone, pur con tutte le riserve necessarie, tra la serie specifica e quella embrilogica, e a ciò si aggiungano i fenomeni di reazione sanguigna, l'esame della distribuzione geografica delle specie ed altri fatti che corrispondono all'ipotesi di una trasformazione delle specie. Ma quanto al pro-

come nel caso ove un individuo cellulare si scinde differenziandosi in un plasmodio, o più individui cellulari si costituiscono, quasi ubbidendo a un collettivo richiamo, in un individuo d'ordine superiore.

Ma la problematica dell'individuo appar più netta se lo si consideri nel suo dinamismo. Non v'è funzione attiva della sua vita in cui la sua unità e totalità non appaia più che una realtà, un problema. Per non parlare della metamorfosi, dove l'individuo è un ciclo di vite, lo stesso processo embrionale costituisce una grave difficoltà per il principio della unità individuale. Ma lo studio genetico accresce tali difficoltà. Per l'ereditarietà l'individuo appare come un centro di riferimento di caratteri e di vite passate e, se si debba accettare la teoria del Weissmann, all'interno dell'individuo stesso si deve riconoscere l'indipendenza del plasma generativo, che solo è ereditario, dal soma in cui tal plasma vive e si manifesta; così che l'individualità apparirebbe come mero epifenomeno del vivente. D'altra parte i fenomeni mendeliani, si possano o meno estendere oltre il campo del bastardismo, ove solo ne è possibile lo studio, tendono, da un lato, a far sottostare al fenotipo, secondo cui noi consideriamo l'individualità, un genotipo potenziale che ci spiega non solo la struttura dell'individuo, ma il processo e lo sviluppo delle successive generazioni e ci dà l'idea della vasta « potenzialità di sviluppo », implicita in ogni individualità organica. D'altro lato, le ricerche genetiche riportano la costituzione dell'individuo e delle sue proprietà al risultato di una combinazione retta dalle leggi della probabilità, e, per di più, riconducono tali proprietà alla natura della materia cromosomica del nucleo cellulare, giungendo persino a una localizzazione che implicherebbe qualcosa come una materializzazione del gene. Così l'unità e la totalità individuale sembrano dissolversi in questa estrema complessità di processi, e ad ognuno è facile comprendere come affatto generici e definibili solo in funzione di altri piani e valori divengono i concetti inerenti alla individualità biologica, i concetti di nascita, di morte, di generazione. Né vale qui appellarsi a tali concetti e ai valori ad essi inerenti per confermare biologicamente la realtà

dell'individuo, perché gli uni e gli altri appartengono a un piano diverso da quello del sapere biologico.

Noi possiamo ora passare al problema dell'autonomia del vivente. Che questo abbia una sua natura autonoma sembra ed è un dato dell'esperienza intuitiva, ma valido solo, nella sua concretezza immediata, entro i limiti di quella. Ché per il sapere biologico tale autonomia sembra diventata anch'essa un problema, e un problema che non ammette una semplice realistica soluzione. Lasciamo da parte le ipotesi metafisiche, le une — da Democrito a Descartes, a Hobbes — miranti a risolvere il vivente in un puro sistema meccanico, le altre — da Aristotele a Leibniz — rivolte a garantire l'autonomia del vivente stesso in un'universale struttura finalistica della realtà. Già abbiamo visto, piuttosto, lo sviluppo e i risultati delle ricerche di biologia meccanica, di fisica e chimica biologica, mentre d'altro lato, abbiamo notato la loro incapacità di risolvere sul loro piano l'esperienza biologica come tale e il risorgere, a giustificazione di questo presupposto, di un'ipotesi vitalistica. Ma il piano su cui quest'ipotesi sembra avere il diritto di una formulazione indietreggia sempre più.

L'affermazione originaria che la materia organica sia di natura diversa da quella anorganica né possa costituirsi o risolversi per mezzo di mere sintesi o analisi chimiche, non può oggi essere seriamente ripetuta. Le materie organiche si presentano certo in generale come strutture chimicamente assai complesse in molecole giganti, di estrema variabilità; ma ciò non significa ch'esse sfuggano alle leggi chimiche generali, e come possono sempre essere analizzate, così non v'è ragione di ammettere che la sintesi, possibile per molte, non lo sia per tutte. Anche la difficoltà che sembrava nascere dalle forme otticamente isomere è stata recentemente superata. Il vitalismo si rifugia allora nell'affermazione dell'originalità non più della materia, ma dei processi organici. Pure in questo campo le ricerche di fisica e chimica biologica hanno fatto tali progressi che volervi porre un limite di principio è ingenuo ed assurdo. La scoperta dei fenomeni catalitici può spiegare molti dei processi organici. Così lo stato colloidale

della materia cellulare giustifica la complessità delle sue reazioni fisio-chimiche, le reazioni a catena con effetti apparentemente sproporzionati alle cause. Lo stesso problema complesso della distribuzione e modificazione specifica delle sostanze nell'organismo sembra poter essere spiegato dalla secrezione ormonica e dall'influenza esercitata dagli ormoni nella direzione dei processi fisio-chimici. Le ricerche genetiche della struttura dei cromosomi offrono d'altra parte una via per la considerazione fisio-chimica dei fenomeni ereditari. Insomma, si può dire che di nessuna sfera di fenomeni biologici si può di massima affermare ch'essa non ammetta una ricerca esplicativa fisio-chimica. Tutte le prove vitalistiche del Driesch si riducono a mostrare che l'organismo vivente non può essere assimilato a una macchina e su ciò non vi può essere questione; ma il meccanicismo fisico è tramontato da un pezzo.

Ciò che il vitalismo può affermare è solo questo: che nella ricerca biologica entra sempre il presupposto di un'unità o totalità teleologica in cui il processo causale dei fenomeni trova la sua integrazione. I fenomeni fisio-chimici infatti, in tanto sono condizioni della vita organica, in quanto entrano in rapporto, in una certa proporzione, con l'organismo; e questi è determinato sempre, in ogni suo singolo aspetto o processo, dalla totalità degli aspetti o processi, come chiaramente risulta nel piano genetico, ove il valore morfologico di un gene appare sempre risultante dalla concorrenza di altri geni. I fenomeni del resto di correlazione, di restituzione organica, di periodicità, sono tutti espressione di una autonomia, che pur non obbiettivamente determinabile, caratterizza l'organicità come processo, come immanente finalità. Per quanto si trasponga il processo causale nelle forme del metodo fisio-chimico e per quanto questo possa estendersi, esso non può mai sostituirsi né risolvere quel presupposto, che è il presupposto secondo cui l'esperienza biologica, in quanto tale, si traduce in termini di pensabilità. Il che per noi coincide con l'affermare che il sapere biologico non è sapere funzionale nel senso della mera ragione scientifica, ma sapere empirico, ciò che rende possibile di accettare, da que-

sto punto di vista, anche l'idea del Friedmann, che cioè né il campo fisico e neppure quello matematico si lascino senza residuo esaurire in sistemi di rapporti funzionali, ch'essi ammettano — e tutta la teoria delle « forme » ci conduce per tal via — delle forme o strutture di totalità il cui studio implica una sistematica, di cui il sapere biologico ci può dare il modello. Insomma, anche in quei campi ha — sia pur limitata — validità il sapere empirico e non è detto che alcuni metodi della nuova fisica non valgano proprio a giustificarlo e non possano, secondo pensa lo Jordan, superare l'antitesi tradizionale tra campo fisico e campo biologico. Comunque, se rimane estraneo al sapere biologico, contrario anzi alla sua libertà e fecondità un meccanicismo metafisico, rimane ugualmente estraneo e pericoloso un vitalismo metafisico. Il concetto di entelechia, per scegliere la denominazione del Driesch, è un concetto mitico, senza energia esplicativa, destinato piuttosto ad eliminare che a risolvere o arricchire i problemi, il cui intervento, nell'esplicazione fisico-biologica, o vale come una sua trasposizione incontrollata sul piano metafisico, o rientra in essa con un nome nuovo. L'autonomia del vivente, se può ricondursi a un dato dell'esperienza immediata, è, nel sapere biologico, un principio metodico che non può essere fondato realisticamente e che rimanda, per la propria comprensione sistematica, al sapere propriamente speculativo.

Ogni conclusione dogmatica, dunque, relativa al problema dell'autonomia del vivente come a quello della realtà della specie o dell'individuo, esce dal sapere biologico e contrasta con la libertà della sua dialettica. Piuttosto ciascuno di tali problemi è destinato a tener viva tale dialettica che nasce dalla tensione tra il momento descrittivo sistematico e il momento risolutivo, tra lo sviluppo di questo in senso causale e in senso finalistico. Certo la realtà della specie e dell'individuo, l'autonomia del vivente sono dati dell'esperienza biologica intuitiva, dati validi nei termini di quell'intuizione, secondo la sua sfera esistenziale ed accompagnati perciò da valutazioni che a questa si accompagnano. Essi sono stati

fissati come assolutamente validi in una forma metafisica dogmatica che tutto il pensiero moderno tende a dissolvere. A parte il pensiero filosofico — si pensi il passaggio dal sostanzialismo dogmatico aristotelico a quello profondamente critico leibniziano, d'onde la critica kantiana e la sua interpretazione del giudizio teleologico hanno origine — il sapere biologico stesso, quanto più sviluppa la dialettica intima nella sua natura, tanto più tende a risolvere o meglio a sviluppare quei dati nei motivi della sua teoreticità, secondo la loro implicita plasticità oltre i limiti dell'esperienza intuitiva in cui affiorano.

Così è chiaro come tutta la storia del sapere biologico e la sua situazione attuale confermano, pur nei suoi sviluppi e nella tendenza a superare il proprio piano, il suo carattere di sapere empirico, il cui processo trionfa del dato intuitivo e della sua determinazione dogmatico-speculativa. Tale sapere non si commisura a un contenuto ch'esso abbia ad accogliere come assoluto, ma alla legge di un processo infinito in cui elabora e svolge i dati dell'esperienza e li pone non per un sistema metafisico chiuso, ma per una sistematica aperta della ragione in collaborazione dialettica con le altre direzioni del pensiero. La realtà del sapere e della sua storia è in netto contrasto con le pretese di un'epistemologia realistica: ogni sapere è un atto d'infinita libertà teoretica che trascende il piano intuitivo e, di massima, quei rapporti stessi esistenziali che ad esso si connettono e ne fondano la relativa validità. E forse in nessun campo più di quello biologico, a voler ben guardare, è oggi tanto chiara tale libertà teoretica del sapere che sospinge il pensiero oltre il dato, anzi l'esperienza oltre i suoi immediati limiti intuitivi, e sveglia il senso dell'infinità dell'uno e dell'altra. Giacché in questo campo il sapere osa dissolvere, o piuttosto sviluppare, negando ogni validità dogmatica, l'efficacia metodica di concetti che sembrano, come quello di vivente, d'individuo, di nascita o di morte, fondare il sistema stesso dei valori tradizionali. Ma per ciò appunto la cosa va ancora confermata e chiarita.

Le analisi svolte sino a qui, se ci hanno permesso di porre in luce la natura e la dialettica complessa del sapere biologico, ci permettono anche di chiarire i rapporti suoi col sapere filosofico, dal cui accenno siamo partiti. E, innanzi tutto, teniamo fisso al concetto della filosofia come del sapere corrispondente al principio dell'autonomia della ragione; un sapere quindi che, da un lato, è caratterizzato dall'immanente presenza di tal principio, o, in altre parole, da una coscienza critica che si svolge in una aperta sistematica del sapere fondata sull'idea trascendentale della ragione, e che, dall'altro lato, tende a una coordinazione e integrazione totale dell'esperienza secondo le sue leggi trascendentali di struttura e di sviluppo. Per quanto riguarda il primo aspetto i rapporti della filosofia col sapere biologico consistono appunto in ciò che qui si è fatto: nel riconoscimento della natura del sapere biologico stesso, della sua intima struttura dialettica, all'interno del sistema generale del sapere. In quanto, nella sua stessa determinazione empirica, si è riconosciuto in esso l'atto della ragione, si è scoperta la sua aperta infinità, s'è garantita la sua libertà di sviluppo oltre ogni dato dell'intuizione e al di fuori di ogni sua cristallizzazione metafisica, si è fondata la verità non dei suoi contenuti parziali, ma della legge in sé articolantesi delle sue ricerche. Sotto quest'aspetto il pensiero filosofico non ha né da anticipare né da concluder nulla rispetto al sapere biologico, ma solo assicurarne la continuità e la fecondità teoretica, liberandolo da falsi problemi e da più false soluzioni, derivanti da contaminazioni dogmatiche di piani teoretici, sciogliendolo soprattutto da quell'ingenuo realismo gnoseologico che è la trasposizione sul piano teoretico, ove è destinato a contraddirsi, di un concetto del vero che è solo valido in un piano di empiricità pragmatica.

Sotto il secondo aspetto, la filosofia è una sistematica trascendentale dell'esperienza: è una sua risoluzione e integrazione secondo le leggi trascendentali che ne costituiscono l'unità di struttura e la continuità di sviluppo; e, parlando d'esperienza, parliamo anche d'esperienza naturale e, in essa, di esperienza biologica, cioè del vivente. Che rapporto ha la sistematica filosofica, come sopra è intesa, col sapere biolo-

gico? Noi abbiamo visto che il sapere biologico ha a suo fondamento una esperienza intuitiva biologica, immediata sì, ma complessa; i cui dati corrispondono -- come si vide all'inizio -- al piano esistenziale che caratterizza l'intuizione e all'intreccio in esso di momenti naturali e spirituali assai complessi. In questi, come in tutti gli altri aspetti dell'esperienza intuitiva, si concentrano, confondono, cristallizzano i momenti della vita del soggetto e i suoi rapporti con l'oggettività determinata. La loro validità è dunque relativa a tale vita, alla posizione di tale esistenza, né va oltre i limiti di relatività di tale sfera. Si pensi agli aspetti intuitivamente così concreti, ma insieme così relativi, delle specie, dell'individualità, dell'autonomia del vivente, sopra considerati, che, se un dogmatismo concettuale tende a fissare in astrattezza metafisica, il sapere biologico, in quanto teoreticità, tende a risolvere, via via, estendendo ed integrando l'esperienza da un lato, indicando dall'altro le linee di una sua risoluzione che, connettendola a più vasti campi, tende a sottrarla alla relatività intuitiva, per sospingerla verso un puro universale piano teoretico. Di qui la contraddizione da noi notata tra l'immediata esperienza biologica e il contenuto -- per sé sempre frammentario, disarticolato, intellettualmente astratto o ipotetico -- del sapere biologico. Ora i tentativi recenti, certo notevoli ed utili di ontologie biologiche, pur nella loro intenzione, di massima, libera da ogni pretesa metafisica, di una sistemazione del campo biologico, hanno come essenziale difetto la pretesa di sovrapporre i due piani dell'intuizione e del sapere, o di voler ridurre il sapere ad intuizione, misconoscendone la natura radicalmente e infinitamente aperta e il suo rapporto dialettico con le altre direzioni teoretiche. Ne nasce, ed io vorrei citare l'esempio di Wenzel e del Woltereck, un'ontologia che risente delle contaminazioni implicite nell'esperienza intuitiva e che sbocca a una specie di metafisica empirica che è la peggiore delle metafisiche che mai si possa pensare, rinnegando insieme tanto la libertà della ragione quanto quella dell'esperienza.

La filosofia ha l'obbligo qui di procedere con maggior cautela critica. La coscienza critica del sapere biologico le

permette di discernere nell'intuizione biologica la complessa testura di rapporti che la determina e variamente la significa, di scioglierli, riconoscerne gli elementi e insieme di avvertire le linee d'autonomia di purezza dell'esperienza biologica stessa, linee che nell'intuizione non sono mai date per sé, ma che intellettualmente si rischiarano nel processo del sapere. In altre parole, una sistemazione filosofica dell'esperienza biologica deve tener conto, tanto del suo aspetto intuitivo, quanto del suo processo di purificazione teoretica nel sapere biologico. Questo le permetterà di fissarne l'universale indipendente struttura, quello di coglierne i rapporti fenomenologici con gli altri piani e le altre direzioni d'esperienza. In termini filosofici, non si tratta di una sistemazione ontologico-dogmatica ma ontologico-critica o trascendentale — se, come altrove vedemmo, dal concetto di trascendentalità usato in puro senso metodico è eliminato ogni presupposto metafisico — dell'esperienza biologica connessa a una sistematica trascendentale dell'esperienza in generale, dove, da un lato, è salva, ma nei suoi limiti e nei suoi rapporti, anzi, garantita in essi, l'intuizione; dall'altro è salvo, nel suo processo e nella sua libertà di ricerca teoretica, e non nei suoi risultati, il sapere.

I due piani non sono sovrapposti, ma dialetticamente compresi e coordinati. Non è qui il luogo di determinare più precisamente i metodi di tale sistemazione. Vogliamo solo accennare ch'essa si differenzia da un'ontologia dogmatica in quanto ci dà non le forme strutturali dell'esperienza, ma le leggi della sua interna tensione e del suo processo — della sua implicita problematicità — di cui quelle forme non sono che aspetti fenomenologici generali. Per quanto cauta sia un'ontologia, nel senso ad esempio che le attribuiscono la filosofia fenomenologica o Nicolai Hartmann, se il suo dogmatismo non è vinto di principio, essa è fondata sempre su un realismo concettuale, che implica una contaminazione incontrollata e perciò dogmatica d'esperienza e ragione, in cui ciascuna sacrifica la propria libertà. V'è perciò in essa più o meno esplicita la tendenza a un ordine teleologico — la teoria hartmanniana degli « strati » ontologici interdipendenti

ne è una forma — che solo in una risoluzione e integrazione trascendentale o secondo una struttura dinamica dell'esperienza può esser di massima superato, liberando così la visione teoretica della relatività di ogni criterio valutativo. Per essa infatti il rapporto gerarchico astratto e finalisticamente determinato dei vari piani d'esperienza — rapporto su cui vien fondata anche l'autonomia del vivente — e i principi altrettanto astratti che l'esprimono — principio del ritorno, della trasformazione, della novità e della libertà — si risolvono in un complesso articolato di relazionalità fenomenologica in cui si determina il sistema delle leggi trascendentali. Ad ogni modo, questo indirizzo vale e deve valere più come impostazione del problema, che come sua soluzione, perché solo da tal punto di vista è garantita un'esatta concezione dei rapporti tra esperienza e sapere biologico e sapere filosofico e — nel senso della loro dialetticità — sono eliminati gli errori tanto di una loro contaminazione che di una loro riduzione o negazione reciproca.

Questi sono i principi che determinano, di diritto, i rapporti tra filosofia e biologia. Ma, di fatto, le cose sono più complicate e i due campi si intersecano in modi assai più complessi, come già dal principio accennammo. La ragione di queste contaminazioni, spesso feconde di risultati e di sviluppi dialettici nella storia delle idee, ma grevi d'inconfessati presupposti e di limiti dogmatici, sta essenzialmente nel fatto che la categoria di finalità domina nell'uno e nell'altro campo. La categoria di finalità è, come vedemmo, la traduzione dogmatica del principio d'autonomia della ragione. Quando esso non sia assunto come criterio critico immanente al processo del pensiero, per cui questo riconquista su ogni contenuto la propria libertà, ma come legge costitutiva del contenuto stesso, in quanto posto come razionale, esso è un ordine di autosussistenza e autodeterminazione, è, insomma, ordine essenzialmente teleologico. Avviene perciò che nel sapere empirico, legato alla obbiettiva determinatezza del dato, come la categoria di causalità traduce il principio di universalità, la categoria di finalità traduce quello di autonomia della ragione; e già notammo che nel sapere biologico essa

costituisce il presupposto formale d'ogni ricerca e trova nel contenuto di esperienza una concreta intuibilità. Nel sapere filosofico, sino a quando esso si interpreti da un punto di vista dogmatico, come sapere di un dato assoluto, l'autonomia razionale si traduce in sistema unitario autosufficiente e autodeterminante dell'essere, in un ordine cioè d'immanente finalismo. È allora naturale che l'un finalismo si accordi con l'altro: quello filosofico trovi in quello biologico la sua concretezza intuitiva, quello biologico in quello filosofico la sua conferma e sistemazione teoretico-metafisica, e sorgano da ciò concetti e teorie caratteristici di questa contaminazione o mediazione.

L'equilibrio di tale mediazione naturalmente varia. Il finalismo metafisico che, in genere, s'accentra nei valori spirituali, domina e assorbe, di massima, nelle origini il finalismo biologico, pur trovando in esso concreto riferimento all'esperienza. Ma come tipica reazione a tale teleologismo e all'astratto idealismo e ottimismo che porta con sé, si presenta — specie nel pensiero moderno — la posizione contraria: il finalismo biologico assorbe quello metafisico, si pone a fondamento del sistema dei valori stessi che in quello s'incentrano. E poiché il finalismo si esprime secondo due aspetti: come totalità in sé coerente e conclusa del dato e come coincidenza in un'unità dinamicamente teleologica dei processi risolutivi del dato stesso, noi ritroviamo tali due aspetti in ambedue le posizioni sopraindicate. Si pensi, da un lato, sia al sostanzialismo finalistico di Aristotele e di Leibniz, sia alla filosofia dell'assoluto vivente che, implicita nello stoicismo, si svolge nel neoplatonismo e da esso raggiunge la filosofia del Rinascimento, Shaftesbury, Lessing, donde trapassa nell'idealismo; dall'altro lato, sia alla teoria organicistica della forma e della totalità di tipo biologico della recente filosofia tedesca del Köhler, del Krueger, del Burkamp e del Gehlen, sia alla filosofia della vita del Bergson o del Klages, ove il momento statico è il prodotto d'intrusione d'un elemento negativo — la materialità inorganica per l'uno, lo spirito per l'altro. — E ciascuno di questi indirizzi, nella sua parzialità teoretica, ha un caratteristico va-

lore euristico e un significato culturale su cui non è qui possibile insistere.

Ma nella filosofia contemporanea della vita vi sono accenni a un significato di tale concetto che va oltre il suo originario senso finalistico-dogmatico e la sua implicita contaminazione di metafisicismo e biologismo. Nel pensiero giovanile di Hegel e in quanto ne sussiste nel dinamismo dialettico del periodo sistematico, nella filosofia della cultura del Dilthey, nella filosofia della vita del Simmel, il concetto di vita tende a valere come concetto metodico per la comprensione sintetica dell'esperienza in generale e a risolvere in una dialettica interna l'antitesi tra i due aspetti statico e dinamico. Per Hegel il processo dialettico costituisce insieme la continuità e la distinzione della vivente realtà; per Dilthey l'ideale e, direi, trascendentale differenziarsi di tipi nella produttività della vita è il principio di articolazione di questa; per Simmel l'intreccio fenomenologico delle fila della vita universale ne crea le strutture e le eleva a valore formale, a significato ideale, come momento dell'universale processo. In ciascun caso la vita è un immanente trascendere se stessa e siamo ben lontani da quel dogmatismo naturalistico di cui il Rickert accusava la filosofia della vita.

Il senso dello sviluppo del concetto di vita, da un significato realistico-dogmatico di contaminazione tra il piano biologico e quello metafisico a un significato metodico-sistematico generale, si comprende quando s'illumini il suo valore interpretativo in un razionalismo critico della forma sopra indicata. Un razionalismo, in cui il principio dell'autonomia del razionale ha funzione critica e non dogmatica, non mira alla costruzione d'un mondo intelligibile, la cui sostanzialità prenda forma teleologica, ma a una risoluzione e a una sintesi progressiva dell'esperienza, indipendentemente dalla parzialità dei suoi elementi e delle sue strutture esistenziali-intuitive, seguendo la complessità dei suoi rapporti e dei suoi piani, in funzione delle sue linee ideali di struttura e di sviluppo, della sua interiore problematicità, o, in altre parole, delle sue leggi trascendentali. Il metodo dialettico risolve la fissità dogmatica d'ogni aspetto dell'esperienza, il

metodo trascendentale pone in luce l'ideale struttura della sua dinamica relazionalità, il metodo fenomenologico l'intreccio di questa nella costituzione e risoluzione interna dei diversi piani e degli aspetti concreti. Così l'esperienza o l'esistenza che vi corrisponde non appare come un assoluto organismo teleologico e statico, ma come un processo dinamico differenziato, come vita, insomma, continuità infinita che in sé genera e risolve il discontinuo finito e che in ogni punto, nell'atto che risolve tale finità e la problematizza, trascende se stessa. Il concetto di vita esprime dunque, nel suo senso positivo e perciò razionale, la relatività infinita dell'esperienza sottratta alla parzialità delle sue singolari prospettive. Esso è in questo senso il concetto meno dogmaticamente metafisico di cui ci sia possibile l'uso. Non rappresenta perciò la realtà assoluta; il reale nella sua purezza rimane l'ideale limite della ragione, la pura forma di quella positività del relativo e del problematico, limite in cui cessa, con l'intuizione, l'esistenza, la vita, ogni aspetto fenomenologico del razionale o piuttosto si risolve e s'invera.

E se ci si chieda finalmente perché la ragione, nell'esprimere il positivo della problematicità dell'esperienza, assuma questo concetto, che, pur così metodicamente e criticamente usato, ha il suo primo compimento intuitivo sul piano della esperienza biologica e dei suoi sviluppi, dovremo dire che proprio in questo piano e nella sua tipica situazione mediatrice tra l'esperienza della mera fisicità naturale e quella della spiritualità, l'esperienza rivela a noi immediatamente e in forma intuitiva la sua problematicità assoluta e insieme l'attualità positiva di questa; problematicità definita nel ritmo della nascita e della morte, che la vita riassume e giustifica, su cui essa trionfa, come su una polarità esistenzialmente sofferta e perciò appunto razionalmente astratta, con l'intimità indefinibile della sua gioia di vivere. Da questo punto di vista, la ragione che è la luce in cui s'esprime sublimandosi e s'assicura, aprendosi all'infinito, l'attività umana, è la liberazione dall'assurdo tormento di quella problematicità in sé fissata, conclusa e sofferta nella parzialità dell'esperienza personale, è la certezza di questa immanente libera-

zione nella fecondità mirabilmente armonica della vita, in cui a noi si dispiega il sovrano potere della realtà. E in questo senso, la filosofia ha la sua più alta verità, il suo più profondo valore umano, il suo più sublime coraggio spirituale in ciò ch'essa è essenzialmente meditazione e accettazione della vita.

1942

NOTA

Per una considerazione critica del teleologismo bisogna risalire a Leibniz, ma il problema è posto universalmente con chiarezza e con preciso riguardo al sapere biologico in Kant, tanto in *Kritik d. Urteilskraft*, quando in *Opus postumum* (KANT's, *Opus postumum*, hrsgg. v. A. Buchenau, 2 B., Berlin, 1936-38). L'importanza e i limiti della ricerca kantiana sono ultimamente stati messi nettamente in luce da E. UNGERER, *Die Teleologie Kant's und ihre Bedeutung, für die Logik d. Biologie*, in «Abhandl. z. Theor. Biol.», h. 14, Berlin, 1922, e H. HEIMSOETH, *Kant's Philosophie d. Organischen in den letzten Systemwürfen*, in «Blätter f. deut. Phil.», XIX, 1940. Non è possibile indicare qui i rapporti e le discrepanze tra il punto di vista kantiano e le idee qui espresse. Ad ogni modo queste vogliono essere una più radicale impostazione e trattazione critica del problema, sui cui principi generali, vedi: A. RANFI, *Principi di una teoria della ragione*, Milano, 1926; *Philosophie u. Wissenschaft*, in «Die Tatwelt», XII, 1937.

Per i vari problemi trattati, ricordo qui alcuni degli scritti più importanti tenuti implicitamente od esplicitamente presenti, lasciando da parte quelli d'indole storica o espositiva. Per quanto riguarda l'idea di una filosofia dell'organico o del vivente, nel complesso di una filosofia della natura: J. CLASSEN, *Vorlesungen üb. mod. Naturphilosophen*, Hamburg, 1909; E. BECHER, *Naturphilosophie*, in «Die Kultur d. Gegenw.», VII, Leipzig, 1914; J. REINKE, *Die Welt als Tat*, Berlin, 1916; *Das dynamische Weltbild*, Leipzig, 1926; A. N. WHITEHEAD, *The Concept of Nature*, Cambridge, 1920; J. S. SCHWERTSCHLAGEN, *Philosophie d. Natur*, München, 1921; TH. ZIEHEN, *Grundlagen d. Naturphilosophie*, Leipzig, 1922; H. DRIESCH, *Wirklichkeitslehre*, Leipzig, 1922; M. SCHLICK, *Naturphilosophie*, Berlin, 1925; K. SAPPER, *Naturphilosophie*, Breslau, 1928; B. BAWICK, *Hauptfragen d. Naturphilos.*, Berlin, 1928; REICHENBACH, *Ziele u. Wege d. heutigen Naturphilos.*, Leipzig; E. V. ASTER, *Naturphilosophie*, Berlin, 1932; V. RÜFNER,

Die Natur u. der Mensch in ihr, Bonn, 1934. Per un'ampia bibliografia, oltre quella contenuta nelle opere indicate, vedi: W. BURKAMP, *Naturphilosophie d. Gegenwart*, Berlin, 1930. Per ciò che si riferisce ai metodi del sapere scientifico in generale e alle sue categorie, con particolare riguardo al sapere biologico: W. KÖNIG, *Die Entwicklung d. Kausalproblems*, Leipzig, 1880-90; E. CASSIRER, *Substanzbegriff u. Funktionsbegriff*, Berlin, 1910; BRUNSCHVICG, *L'expérience humaine et la causalité physique*, Paris, 1915; O. V. STRASSEN, *Die Zweckmässigkeit*, in «Kultur d. Gegenwart», Leipzig, 1915; FR. NEEFF, *Kausalität u. Originalität*, Tübingen, 1919; W. WINTERSTEIN, *Kausalität u. Vitalismus vom Standpunkte d. Denkökonomie*, in «Anat. Hefte», LVIII, 1919; H. DRIESCH, *Der Begriff d. organischen Form.*, Berlin, 1919; *Das Ganze u. die Summe*, Leipzig, 1921; *Ordnungslehre*, Jena, 1923²; W. ROUX, *Prinzipielle Sonderung v. Naturgesetz u. Regel*, in «Sitzungsber. Preuss. Akad. d. Wiss. phys.-math. Kl.», 1920; *Prinzipielles d. Entwicklungsmechanik*, in «Ann. d. Phil.», III, 1923; *Kausale Analyse*, in «Anat. Anz. Ergänzungsh.», 21^o; J. SCHULTZ, *Die Grundfktionen d. Biologie*, Berlin, 1920; E. BECHER, *Metaphysik u. Naturwissenschaften*, München, 1921; *Grundlagen u. Grenzen d. Naturerkenntnis*, München, 1928; E. MEYERSON, *De l'explication dans les sciences*, Paris, 1921; O. STENZINGER, *Ueber die Mögl. eines emp. Nachweises v. Zielstrebigkeit in d. Natur.*, in «Arch. f. syst. Phil.», XXIX, 1918; W. SCHAKEL, *Grundzüge d. Theorienbildung in d. Biologie*, Jena, 1922²; TH. ZIEHEN, *Ueber kaus. u. teleolog. Denkweise*, in «Deut. Med. Wochenschr.», 1922; AD. WAGNER, *Das Zweckgesetz in d. Natur*, Zürich, 1923; H. ZIMMERMAN, *Das synthetische Grundurteil in d. Biologie*, in «Ann. d. Philos.», IV, 1924; BR. BAUCH, *Das Naturgesetz*, Leipzig, 1924; TH. HAERING, *Philos. d. Naturwissenschaften*, München, 1923; M. HARTMANN, *Biologie, u. Philosophie*, Berlin, 1925; WERTHEIMER, *Drei Abhandlungen z. Gestaltheorie*, Berlin, 1925; G. CARNAP, *Die logische Aufbau d. Welt*, Berlin, 1928; W. BURKAMP, *Die Struktur d. Ganzheiten*, Berlin, 1922; G. PETERMANN, *Die Wertheimer-Koffka-Köhlersche Gestaltheorie u. d. Gestaltproblem*, Leipzig, 1929; H. FRIEDMANN, *Die Welt d. Formen*, München, 1930²; H. DINGLER, *D. Zusammenbruch d. Wissenschaft u. d. Primat d. Philos.*, München, 1931²; H. ANDRÉE, *Urbild u. Ursache in d. Biologie*, in «Philos., Hefte», 1933; P. FRANK, *Das Kausalgesetz u. seine Grenzen*, Wien, 1932; H. J. JORDAN, *Die Logik d. Naturwissensch.*, «Biol. Z. Bl.», 1932; AD. MEYER, *Ideen u. Ideale d. biolog. Erkenntnis*, in «Bios», 1934; N. HARTMANN, *Zur Grundlegung d. Ontologie*, Berlin, 1935; *Möglichkeit u. Wirklichkeit*, Berlin, 1938; *Der Aufbau d. realen Welt*, Berlin, 1942.

Per quanto concerne infine la valutazione speculativa dei risultati delle ricerche biologiche contemporanee: H. DRIESCH, *D. Vitalismus als Geschichte u. Lehre*, Leipzig, 1906; *Geschichte d. Vitalismus*, Leipzig, 1922; *Philosophie d. Organischen*, Leipzig, 1930⁵; J. DEWEY, *The Influence of Darwin on Philosophy*, New York, 1910; H. KRAE-

PELIN, *Einführung in die Biologie*, Leipzig, 1912²; LEDUC GRADENWITZ, *Das Leben in seinem physikalisch-chemischen Zusammenhang*, Halle, 1912; GOLDSMITH-DELLAGE, *Les théories de l'évolution*, Paris, 1909; O. STECHE, *Die Stellung d. Darwinismus z. mechanistischen u. vitalistischen Weltanschauung*, Frankfurt a. M., 1915; T. v. WIESNER, *Ueber den Begriff d. Entwicklung*, Berlin, 1916; O. HERTWIG, *Das Werden d. Organismen*, Jena, 1918; S. TIETZE, *Vitalismus oder Mechanismus?*, Leipzig, 1918; H. FOSBORN, *The origin a. evolution of Life*, London, 1918; H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, Paris, 1920²²; *Durée et simultanéité*, Paris, 1922; G. KÜHNEMANN, *D. Problem d. Lebens vom naturphilosophischmedizinischen Standpunkt*, Leipzig, 1919; E. BAUER, *Die Definition d. Lebewesen*, in «Naturwissensch.», VIII, 1920; S. ALEXANDER, *Space, Time a. Deity*, London, 1920; J. REINKE, *Biologische Gesetze i. ihren Beziehungen z. allgem. Gesetzmäßigkeit d. Natur*, Leipzig, 1921; H. ORDING, *Untersuchungen üb. Entwicklungslehre und Teleologie*, Berlin, 1921; K. LEWIN, *D. Begriff d. Genese in Physik, Biologie und Entwicklungsgeschichte*, Berlin, 1922; A. MAYER, *L'histoire naturelle des corps organisés et la biologie*, in «Revue Philos.», XCV, 1923; E. UNGERER, *D. Darwinismus u. die logische struktur d. biologischen Artbegriff*, in «Kant Studien», XXVII, 1922; W. UHLMANN, *Entwicklungsgedanke u. Artbegriff*, Jena, 1928; R. EHRENBERG, *Theoretische Biologie*, Berlin, 1923; M. HEIDENHEIM, *Formen u. Kräfte d. lebendigen Natur*, Berlin, 1923; W. FLIESS, *Vom Leben u. v. Tod*, Jena, 1924; H. DÜRKEN, *Hauptprobleme d. Biologie*, München, 1923; M. HARTMANN, *Biologie u. Philosophie*, Berlin, 1925; *Allgemeine Biologie*, Jena, 1927; *Die Welt d. Organischen*, in «Das Weltbild d. Naturwissenschaften», Stuttgart, 1931; TH. L. HAERING, *Ueber Individualität in Natur u. Geisteswelt*, Leipzig, 1926; K. E. RANKE, *Die Kategorien d. Lebendigen*, München, 1928; J. SCHULTZ, *Die Maschinentheorie d. Lebens*, Göttingen, 1929²; J. v. UEXKÜLL, *Theoretische Biologie*, Berlin, 1928²; *Die Lebenslehre*, Potsdam, 2939; L. v. BERTALANFFY, *Kritische Theorie d. Formbildung*, Berlin, 1929; *Theoretische Biologie*, Berlin, 1933; *Das Gefüge d. Lebens*, Leipzig, 1937; H. PLESSNER, *Die Stufen d. Organischen u. d. Mensch*, Berlin, 1928; H. DRIESCH u. H. WOLTERECK, *Das Lebensproblem im Lichte d. modernen Forschung*, Leipzig, 1931; HALDANE-MEYER, *Die philos. Grundlage d. Biologie*, Berlin, 1932; A. MÜLLER, *Die Ueberwindung d. Utilitarismus in d. Biologie d. Gegenwart*, in «Kant Studien», XXXVIII, 1933; *Struktur u. Aufbau d. biolog. Ganzheiten*, Leipzig, 1933; H. ANDRÉE, *Ueber die Bedeutung d. Ganzheitsbetrachtung i. d. heut. Biologie*, in «Philos. Hefte», 1933; W. ALVERDES, *Die Totalität d. Lebendigen*, Leipzig, 1935; *Leben als Sinnverwickelung*, Stuttgart, 1936; V. FRANZ, *D. biolog. Fortschritt*, Jena, 1935; A. MÜLLER, *Individualität u. Fortpflanzung als Polaritätserscheinung*, Jena, 1938; AL. WENZL, *Metaphysik d. Biologie v. heute*, Leipzig, 1938; B. BAVINK, *Ergebnisse u.*

Probleme d. Naturwissenschaften, Leipzig, 1940⁶; TH. BALLAUF, *Ueber das Problem d. autonomen Entwicklung in organischen Seinsbereich*, in «Blätter f. deut. Phil.», XIV, 1940; R. WOLTERECK, *Philosophie d. lebendigen Wirklichkeit*: I. *Grundzüge einer allgemeinen Biologie*, 1940²; II. *Ontologie d. Lebendigen*, 1940 *.

* [Questo studio è stato pubblicato in «Studi filosofici», anno III (1942), N. 4 (ottobre-dicembre), pp. 267-307].

FINITO DI STAMPARE
PRESSO LA SOC. TIP. EDITRICE BOLOGNESE
NEL MARZO 1959