La Ragion d'essere della Filosofia

Giuseppe Mannarino

TITOLO: La Ragion d'essere della Filosofia
AUTORE: Giuseppe Mannarino
TRADUTTORE:
CURATORE:
NOTE:

DIRITTI D'AUTORE: no

LICENZA: questo testo è distribuito con la licenza
specificata al seguente indirizzo Internet:
http://www.liberliber.it/biblioteca/licenze/

TRATTO DA: "La Ragion d'essere della Filosofia"
di Giuseppe Mannarino,
Premiato Stabilimento tipografico
"G. Abramo"
Catanzaro, 1931

CODICE ISBN: informazione non disponibile

1a EDIZIONE ELETTRONICA DEL: 28 giugno 2000

INDICE DI AFFIDABILITA': 1
0: affidabilità bassa
1: affidabilità media
2: affidabilità buona
3: affidabilità ottima

ALLA EDIZIONE ELETTRONICA HANNO CONTRIBUITO:
Tomaso Mannarino, tomaso@gedy.it

REVISIONE:
Giovanni Mannarino

Livros Grátis

http://www.livrosgratis.com.br

Milhares de livros grátis para download.

Giuseppe Mannarino

La Ragion d'essere della Filosofia

A MIO PADRE
CHE SENZA VELLEITÀ FILOSOFICHE E CATTEDRATICHE
VIVENDO INTEMERATAMENTE CIOÈ FILOSOFICAMENTE
CON L'ESEMPIO M'INSEGNA
CHE LA FILOSOFIA NON È IL FILOSOFATO MA IL FILOSOFARE
DEVOTAMENTE ED AFFETTUOSAMENTE
QUESTO LAVORO
FRUTTO MODESTO DI PERSONALI STUDI
DEDICO

AL LETTORE

Questo libro non piacerà quasi a nessuno: non ai filosofi militanti che, avvezzi ad identificare la Filosofia con le rigide formule e con terminologia filosofica, non potranno concordare con noi nel disprezzo delle formule stesse di cui ci serviamo solo per mostrare il carattere transeunte di fronte a quello universale della Filosofia, nello sforzo che noi facciamo continuamente, non per impinzar l'opera a proposito od a sproposito di quei termini, ma per evitarli e rendere il lavoro intelligibile al maggior numero possibile di persone; non ai mediocri cui certo non giungerà gradito un libro che si propone di smentire una convinzione in essi da lungo tempo penetrata, che cioè la Filosofia, non solo non sia qualche cosa di astruso e di nebuloso, ma è la stessa Umanità.
Lo scriviamo in ogni modo lo stesso per soddisfare una esigenza del nostro spirito, che è quella di

potere e quindi di dover offrire il nostro contributo, nel limite delle nostre forze, alla Filosofia, senza alcuna mira personale cui il nostro modesto ingegno non può darci diritto; e saremo paghi se esso potrà essere utile a qualcuno sia perché, filosofando, si avvii alla Filosofia, sia perché, se già filosofo, si convinca che la Filosofia è nel suo pensare, cioè nel suo filosofare, e non già nell'altrui pensato.
Nessun altro scopo, nessun'altra mira.
g. m.

LA RAGION D'ESSERE DELLA FILOSOFIA

Critica Scientifica e Critica Volgare

Gli uomini mediocri, quelli cioè che i Romani solevano chiamare "vulgares" o che da se stessi si autodefiniscono pratici, per il fatto che non riescono ad elevarsi da alcuni dati della conoscenza empirica ai principi universali del Sapere, partendo da una pretesa contraddittorietà o da una cosiddetta nebulosità della Filosofia, arrivano a concludere con l'affermazione della inutilità di essa per i fini pratici della Vita e le negano ogni ragion d'essere.
Giustamente dinanzi a queste negazioni i Filosofi ufficiali, siano essi astri di prima o di seconda grandezza, non trovan che da fare una scrollatina di spalle e da ripetere con Dante:
«Non ragioniam di lor ma guarda e passa»,
e non potrebbe essere diversamente per colui che, avendo davanti alla mente i più grandi problemi dello spirito, sarebbe costretto a considerare un puro perditempo occuparsi di tanto poco. Ben diversa è la nostra posizione di semplici e modesti cultori per i quali questo scendere a polemizzare coi "vulgares" potrebbe essere invece un salto alle più alte vette della Filosofia umana, se non di quella ufficiale: per questo, senza perdere quella calma e quella serenità di spirito che la Filosofia ha sempre preteso anche dagli ultimi suoi cultori, ci addentreremo nel processo che vogliamo fare fino in fondo, prima di emanare una sentenza di condanna.
Dunque i vulgares dicono, in parole povere, che la Filosofia non ha alcuna ragione di essere perché non vi sono due filosofi che la pensino allo stesso modo: formulata in tal guisa l'accusa e la condanna, dovremo assodare tre punti e cioè in primo luogo se l'accusa risponda a verità, poi se essa costituisca - come suol dirsi - reato, infine se a questo reato sia adeguata una sentenza di condanna alla inutilità e quindi alla inesistenza.
L'accusa contro la Filosofia sarebbe motivata, secondo l'asserzione che ci proponiamo di discutere in tutta la sua portata, dal fatto che non vi sono due filosofi che la pensino allo stesso modo; ma ciò, se non andiamo errati, non significa altro che ogni filosofo la pensa a modo suo, e cioè che tutti i filosofi sono originali. Non crediamo che su questo punto ci possa esser discordia, in quanto la Filosofia non è che attività originale del pensiero, e tutte le scuole filosofiche non possono che convenire su questo: ciò premesso, ci pare che si debba dare come dimostrato che non solo tutti i filosofi sono originali e che quindi non ve ne sono due che la pensino allo stesso modo, ma che non può esser filosofo chi originale non sia e che filosofo non è chi, mancando di qualsiasi originalità, va calcando le orme dei più grandi e nasconde la sua persona dietro le loro platoniche spalle

animato dallo scopo, non di servire la Filosofia, ma di giungere non visto, non osservato da nessuno, ai posti di comando nella gerarchia filosofica imperante.
Ammessa e provata anzi, la certezza della prima parte, passiamo a discutere il secondo punto e cioè se questa contraddittorietà filosofica ovverosia questa originalità dei filosofi sia un male o, per esprimerci in termini giuridici, costituisca reato.
Ora, se nella Storia della Filosofia non vi sono due filosofi che la pensino allo stesso modo, è vero altresì che nella Storia delle Religioni non siamo mai riusciti né noi, né altri a trovare due forme religiose perfettamente identiche - e pur ciò non può in alcun modo indurci a negare la ragion d'essere della Religione. Così nel Cristianesimo vediamo che i Cattolici la pensano diversamente dai Luterani, i Calvinisti diversamente dagli Ortodossi; vediamo che in tutti i tempi ed in tutti i paesi dal suo seno si sprigionarono numerose eresie - e da ciò non ci sentiamo autorizzati a concludere che il Cristianesimo sia stato inutile o, peggio ancora, che non abbia avuto alcuna ragione di esistere. Non diversamente nella Storia, ove è impossibile trovare due storici che concordino nella valutazione degli avvenimenti umani, potremmo essere autorizzati ad affermare, per es., che la Rivoluzione Francese non può essere scoppiata sul serio perché il Thiers la pensa diversamente dal Michelet, il Taine dal Toqueville, il Carlyle dal Salvemini, e nemmeno potremmo affermare che essa non ebbe alcuna ripercussione (nella qual cosa è tutta la sua ragion d'essere). E passando al Diritto potremmo forse noi fondarci sulle diverse definizioni della proprietà, se essa sia legittima o illegittima e che cosa sia che la renda legittima, oppure sul concetto dei reati che varia non solo da epoca ad epoca, ma da giurista a giurista, per negarne l'esistenza? Così è pure dell'Arte quando noi pensiamo che nella rappresentazione di uno stesso soggetto non possano esservi due artisti che si esprimano negli stessi termini: che vi ha grande divario tra Dante e Virgilio, da cui pure il primo afferma di aver tolto lo bello stile che gli ha fatto onore: tra Prassitele e Scopa che respirarono l'aria dello stesso ambiente geografico e storico; tra l'Alfieri, il Goldoni e il Parini che risentirono le influenze del medesimo 1700; tra Mascagni e Puccini tra loro contemporanei e, se non andiamo errati, condiscepoli. E potremmo rinunziare ad un accenno alla Politica ove, fra gli affiliati ad uno stesso partito, vi sono delle divergenze così profonde, che spesso provocano delle gravi scissioni. Ma noi abbiamo fretta di giungere al campo delle Scienze Esatte, delle Matematiche, ove pare a prima vista che due e due debbano far quattro per tutti; ma, solo che ci si soffermi un poco, si scoprono le diatribe cui hanno dato luogo tutte le scoperte nuove perché la Matematica - e ce ne appelliamo ai suoi cultori - ha pure una Storia, e Storia significa svolgimento, sviluppo. Lo stesso è nelle Scienze Sperimentali, ove non può essere ritenuto Scienziato chi si limita a catalogare dei dati, bensì chi apre ad esse nuovi campi con nuove scoperte, con nuove invenzioni, le quali non si aggiungono alle precedenti come francobolli nuovi alla colleziono di un filatelico senza modificar nulla, ma le correggono, le modificano, le integrano, quando addirittura non le distruggono: così nella Cosmologia le polemiche fra Tolemaici o Copernicani provano che vi è tutt'altro che concordia tra quelli che sono i veri Scienziati, e, se si pensi che il Copernicanismo trova un suo addentellato nella dottrina di Aristarco di Samo, si può vedere come queste polemiche siano tutt'altro che incidentali; così nel campo della Medicina e della Chirurgia le polemiche cominciarono fin dalla seconda metà del V secolo avanti Cristo con le scuole antitetiche di Cos e di Cnido, e continuano tuttavia ad essere dibattute ogni giorno sui grandi quotidiani, sulle Riviste Mediche, nel Congressi Internazionali - e ciò senza ricorrere all'amenità dei consulti medici in cui è assai problematico il caso che due soli dei consultati, riescano a mettersi d'accordo nonché sulla cura, neanche sulla diagnosi. Ed infine, nei nostri piccoli problemi quotidiani, potremo dire che ci

comportiamo tutti allo stesso modo o che non ci lasciamo piuttosto influenzare dalle nostre condizioni di spirito, dalla nostra educazione, per cui ben si può ricordare il vecchio, ma sempre nuovo, adagio tot capita tot sententiae?

Di fronte alla nostra modesta, ma chiara argomentazione non resta che fare due ipotesi: o la nostra è una pura e semplice chiamata di correo, tendente a travolgere nel processo e nella conseguente condanna tutte le branche del Sapere, oppure è stata una delusione quella dei nostri ipotetici contraddittori i quali speravano di trovare il cadavere della Filosofia per menar vanto di averla assassinata con una semplice asserzione; ma dietro a questo cadavere hanno dovuto scorgere un vero e proprio cimitero aperto dal loro stesso strale. Perché è stato da noi provato che nella Vita tutto è dibattito, tutto è polemica, tutto è discussione appunto perché è nella Vita, appunto cioè perché vive e vuol vivere, perché, se così non fosse una unanimità sì pericolosa tarperebbe e per sempre le ali al Progresso costringendola nella cerchia angusta di verità già date, ossia passivamente ricevute dal di fuori senza che il pensiero le elaborasse dal di dentro, per cui il pensiero stesso, sospendendo la propria attività che è la propria Vita, finirebbe coll'annientarsi.

Dunque - direbbero i giudici - il fatto c'è ma non costituisce reato, perché non può costituire reato il diritto a vivere ancorché la nostra vita sia inutile; ma ciò non basta per ottenere l'assoluzione completa della Filosofia, assoluzione che vogliamo sia, e lo sarà, un'apoteosi della medesima.

Torniamo perciò alla formula della sentenza: "La Filosofia non ha alcuna ragion d'essere perché non vi sono due filosofi che la pensino allo stesso modo". Non è vezzo nostro offender nessuno, perché ciò non entra nei limiti della polemica filosofica, e sarebbe un'offesa per i nostri ipotetici contraddittori il ritenere questa una semplice asserzione aprioristica: se essi affermano che la Filosofia non ha alcuna ragion d'essere perché non vi sono due filosofi che la pensino allo stesso modo, noi abbiamo il dovere di credere che essi abbiano in qualche modo almeno conosciuto i filosofi per essersi accorti che non ve ne siano due che la pensino allo stesso modo (e non avrebbero potuto accorgersene se non confrontandoli, cioè sottoponendoli alla propria critica personale) e che, solo in seguito a questa superficiale o profonda conoscenza ed a questa critica, abbiano concluso che la Filosofia non può avere alcuna ragion d'essere - ché in mancanza di dati, ossia di elementi di giudizio, non si può giungere, per quel che sappiamo, a nessuna conclusione.

Ed allora essi hanno conosciuto, criticato, assodato, concluso sia pure a modo loro, e non si sono accorti che questo conoscere, criticare, assodare, concludere implica un'attività del pensiero, anzi è attività del pensiero, cioè Filosofia; non si sono accorti cioè che il loro è stato un procedimento filosofico vero e proprio in quanto dall'esame dei dati, rielaborati dal pensiero, si è giunti ad una conclusione, che è una soluzione di un problema filosofico. Dal che si desume che i nostri ipotetici contraddittori per negare la Filosofia han dovuto fare della Filosofia perché non v'ha negazione della Filosofia che non sia Filosofia ad un tempo.

A questo punto noi potremmo dirci soddisfatti; però, a costo di riuscire fastidiosi, vogliamo essere esaurienti ed eliminare tutte le possibili obbiezioni che ci si possano muovere, dicendo che la Filosofia può essere considerata sotto due aspetti, cioè come attività originale del pensiero che, come tale, costituisce il presupposto di tutti i sistemi, oppure nel suo ordinarsi in sistemi, cioè nel suo concretizzarsi nella Storia: ora noi non abbiamo dimostrato altro che non è possibile, basandosi sulla pretesa contraddittorietà della Filosofia, negar questa sotto il primo aspetto per cui resterebbe assodato che la Filosofia sia semplicemente attività del pensiero, ma astratta e disordinata. Ci proveremo a dimostrare ora che la Filosofia, appunto perché attività del pensiero, ha bisogno di concretizzarsi nella Storia, per modo che, una volta ammessa la sua ragion d'essere per cui non si

può fare a meno di essa neppure per negarla, ne concluderemo la necessità che essa si organizzi in sistemi, cioè che essa non possa prescindere dai sistemi.
Ora l'asserzione che noi discutiamo e che abbiamo definito volgare non è in fondo che la traduzione in parole povere delle formule dello Scetticismo. Questa dottrina infatti, utilizzando ai suoi fini la critica che ogni pensatore moveva agli altri, affermando con Protagora che "l'uomo è misura di tutte lo cose, di quelle che sono in quanto sono, e di quelle che non sono in quanto non sono", e concludendo con Gorgia che "nulla esiste e che, quand'anche esistesse, non si potrebbe conoscere e, se pure si conoscesse, non si potrebbe comunicare ad altri" - asserisce che la conoscenza è relativa e toglie pertanto ad essa ogni valore assoluto. A dire il vero noi non riusciamo a vedere un gran divario tra l'asserzione dei mediocri e quella di Protagora e di Gorgia che giustamente il Troilo chiama "pensatori profondi" (e ciò indipendentemente dal giudizio che egli dà sulla loro filosofia che non possiamo assolutamente condividere): ed allora questa negazione della Filosofia che, a corto di argomenti, è costretta a prenderli in prestito dalla Filosofia e per giunta ad uno dei suoi sistemi che dimostreremo essere il più contraddittorio, si riduce a Filosofia sia dal punto di vista della pura attività del pensiero sia da quello del suo concretizzarsi nella Storia, del suo ordinarsi in sistemi.

E passiamo alla seconda asserzione dei mediocri secondo cui la Filosofia sarebbe qualche cosa di astratto, cioè di nebuloso perché nessuno mai è venuto a dirci di quale oggetto concreto essa si occupi: naturalmente essi premettono che il concreto sia ciò che cade sotto i nostri sensi, l'astratto ciò che non ha questi requisiti.
Ora, ciò ammesso, seguendo il medesimo procedimento, cercheremo di provare che, non la sola Filosofia, ma ogni branca del Sapere ed ogni attività pratica manca di quest'oggetto concreto, cioè sensibile, materiale, corporeo. La Religione, per es., non ha nulla di concreto di cui possa interessarsi in quanto, essendo essa l'insieme dei rapporti che legano gli uomini alla divinità, non si può asserire che questi rapporti alcuno li abbia mai visti o toccati; ed analogo ragionamento potremmo noi fare per la Storia il cui oggetto di studio non son certo i personaggi fisici, bensì - anche a seguire la dottrina del Carlyle - la loro attività nel tempo e nello spazio, cose tutte che mai son cadute sotto i nostri sensi. Non diversamente per il Diritto che non può occuparsi di questo o quel terreno, ma del principio di proprietà che non può esser nulla di sensibile, nulla di corporeo. E passando all'Arte, è semplicemente una nostra illusione il fatto che cade sotto i nostri sensi il quadro, la statua, la nota musicale - in quanto non è in essi l'oggetto dell'arte, bensì nella rispondenza dei medesimi ad una situazione psicologica interna che l'artista ha voluto esteriorizzare. Quanto alla Matematica è noto a tutti che il suo oggetto di studio siano i numeri, le figure geometriche, le formule algebriche che non sono altro se non formae mentis, creazioni mentali di cui ci serviamo per rappresentarci la realtà esteriore, ma che in questa realtà non trovano alcuna rispondenza. Forse a prima vista parrebbe che quest'oggetto concreto, cioè corporeo e materiale, possano vantarlo le Scienze Sperimentali, ma così non è se noi vogliamo considerare che i corpi non sono l'oggetto di studio di dette scienze, bensì i mezzi di cui esse si servono per scoprire i caratteri dei corpi stessi, cioè i rapporti che legano i corpi fra loro in relazione alla Scienza singola: e, se è così, nessuno può dirci che questi rapporti cadano sotto i nostri sensi.
Dunque anche su questo terreno lo altre branche del Sapere sono costrette ad onorare la Filosofia della loro solidarietà, anche questo processo comincia a svolgersi come il primo. Procediamo dunque oltre e vediamo se la seconda asserzione, come abbiamo dimostrato per la prima, può

ridursi ad un altro determinato atteggiamento del pensiero, ad un altro sistema filosofico: per parlare di un astratto filosofico è necessario opporgli un concreto pratico nel senso di corporeo, di materiale che possa conferire una ragion d'essere ad un'altra qualsiasi branca dei Sapere; ma, poiché l'atto conoscitivo non è né materiale, né corporeo, se ne deduce che l'oggetto dovrebbe esistere indipendentemente dall'atto conoscitivo, cioè dovrebbe essere fuori della conoscibilità, perché ciò che è corporeo e materiale, occupando uno spazio, non può essere in alcunché di immateriale che non occupa nessuno spazio. Vedremo in seguito se ciò é possibile; per ora ci accontenteremo di constatare come quest'ammissione di una realtà materiale al di fuori dell'atto conoscitivo sia la prima dottrina affacciatasi nella Storia della Filosofia con Talete, Anassimene ed Anassimandro, e che ha preso il nome d' "ilozoismo" che è una forma di "empirismo dogmatico".
Dopo ciò non ci pare che meritiamo l'accusa di severità se ci permettiamo di paragonare questi nostri ipotetici contraddittori che, per provare l'inesistenza della Filosofia, ricorrono ad argomenti che son propri di determinati atteggiamenti del pensiero, cioè di determinati sistemi filosofici, a quel libero pensatore che, dovendo scrivere un'opera contro le superstizioni, non voleva cominciarla di venerdì!

Coerenza e concretezza della Filosofia

Nel precedente capitolo il nostro buon lettore avrà notato una certa insistenza da parte nostra ad accompagnare i termini contraddittorietà ed astrattezza (nel senso di nebulosità) cogli aggettivi pretesa e cosiddetta e, notando tale insistenza, avrà certo pensato che un siffatto accompagnamento non ha potuto avere per noi un valore semplicemente casuale.
Infitti noi, servendoci dei termini contraddittorietà e nebulosità, l'abbiamo fatto per pura necessità polemica, per dimostrare cioè che se essi fossero sufficienti a provare la inesistenza o la inutilità di alcuna cosa, la Filosofia non sarebbe condannata da sola, anzi sarebbe l'unica branca del Sapere (se pure essa è una branca e non lo stesso Sapere) a salvarsi, trovando la sua ragion d'essere anche in quelle negazioni. In questo noi seguiamo dunque Socrate che accettava le asserzioni dei suoi mediocri interlocutori così come venivano formulate per giungere a delle conseguenze del tutto diverse, forse anche opposte; e ciò perché noi, convinti col Brofferio che la chiarezza sia l'onestà dello scrittore ed anzi che lo scrittore tanto più è onesto quanto più è chiaro, lungi dallo sforzarci come i Filosofi ufficiali ad annebbiare di termini filosofici i loro scritti, un solo sforzo abbiamo fatto e solo per essere intelligibili a tutti.
Dunque, avendo provato che i nostri ipotetici contraddittori non sono che dei Filosofi, malgrado la loro ostentata indifferenza per la Filosofia, e che quindi, essendo filosofi, sono contraddittori e nebulosi anch'essi, passeremo ora a provare come la Filosofia non sia contraddittoria ed astratta, ma coerente e concreta per eccellenza.
Nel precedente capitolo noi abbiamo identificato la Filosofia con l'attività del pensiero, non per dare o accettare una definizione della Filosofia, ma solo perché ci pare che in essa tutti possiamo concordare, dai Filosofi ufficiali che lo affermano esplicitamente ai modesti cultori quali noi siamo, ai "vulgares" che lo ammettono implicitamente nella prima asserzione secondo cui non vi sono due filosofi che la pensino allo stesso modo il che equivale a dire che ogni filosofo la pensa a modo suo

e non si contenta quindi di ripetere meccanicamente quello che hanno detto gli altri. Dunque anche i "vulgares" sono convinti che la Filosofa è null'altro che l'attività stessa del pensiero perché essi chiamano contraddittoria la Filosofia in quanto è un perenne dibattito, una perenne discussione, una perenne polemica; la chiamerebbero coerente se tutti i filosofi concordassero in tutto, cioè se la pensassero nell'identico modo, cioè se non fosse attività, ma semplice ripetizione meccanica che può essere attività della lingua o della mano, ma non del pensiero la cui attività, ci sembra ovvio, consiste nel pensare.
Ed allora, se la Filosofia è attività del pensiero e l'attività del pensiero consiste nel pensare, è chiaro che la Filosofia è il pensiero in quanto pensa, cioè semplicemente il pensiero, poiché è inconcepibile un pensiero che non pensi perché, come tale, non sarebbe attività e non sarebbe neanche pensiero.
Dunque la Filosofia è il pensiero, e l'accusa di contraddittorietà alla Filosofia non è che un'accusa di contraddittorietà al pensiero.
Ora, per affermare che il pensiero sia contraddittorio, cioè che in esso vi siano delle contraddizioni, è necessario provarne le contraddittorietà, cioè cogliere le contraddizioni che siano nel pensiero. Ora noi ignoriamo che vi sia tavola logaritmica o strumento di gabinetto scientifico o di laboratorio medico-chirurgico che possa giungere a cogliere le contraddizioni che siano nel pensiero, per cui dobbiamo concludere che nulla può cogliere le contraddizioni che siano nel pensiero, fuorché il pensiero stesso. In altri termini, prima che il pensiero colga queste contraddizioni, nessun'altra cosa può averle colte, per cui - non essendo state ancora colte - non si può ancora parlare di contraddizioni e di contraddittorietà; ma se il pensiero le ha colte - poiché non può coglierle che il pensiero - esse, per il semplice fatto di essere state colte, sono state eliminate, cioè superate dal pensiero.
In conclusione il pensiero, malgrado sia attività, anzi appunto perché attività, non può essere contraddittorio (lo sarebbe invece - e lo prova anche la grammatica - se non fosse attività cioè se forse pensiero che non pensasse e ripetesse) ma coerente per eccellenza; e quindi, una volta identificata la Filosofia col pensiero, se ne desume che essa non può essere contraddittoria, ma per eccellenza coerente, e cioè che la Storia della Filosofia non è Storia delle contraddizioni filosofiche, ma Storia del pensiero che continuamente elimina le contraddizioni.

Analogamente può dirsi della cosiddetta astrattezza o nebulosità della Filosofia in quanto, identificata la Filosofia con l'attività del pensiero, cioè col pensiero che pensa o, meglio e più semplicemente, col pensiero, la Filosofia non può essere astratta se non a patto che sia astratto anche il pensiero.
Ora ciò può esser vero solo da un punto di vista strettamente lessicale perché, senza alcun dubbio, il pensiero non è qualche cosa che possa cadere sotto uno qualsiasi dei nostri cinque sensi; ma dal punto di vista logico non può essere così perché, se consideriamo il pensiero come un astratto logico, noi dovremmo potere opporgli un logico concreto. Se non che noi questo concreto non potremo opporlo che pensando, e sarebbe quindi sempre il pensiero ad opporre un concreto all'astratto. Né in questo caso può giovare il sussidio della grammatica per cui è concreto ciò che cade sotto i nostri sensi ed astratto ciò che non risponde a detta esigenza - perché in tal modo dovremmo ammettere che le nostre conoscenze concrete sono quelle che si acquistano per mezzo del sensi, cioè che siano concrete le sole sensazioni ed astratte le conoscenze che siano postume elaborazioni del pensiero. Ma ciò è inammissibile perché possono cadere sotto i nostri sensi i sensi

stessi che sarebbero perciò concreti, ma non le sensazioni che, essendo pur esse pensiero, sarebbero astratte - ed allora nessuna conoscenza sarebbe concreta, ma sarebbero al contrario astratte tutte le conoscenze.
In ogni modo, ad esuberantiam e per fare ancora un'altra concessione ai nostri ipotetici contraddittori, proviamoci anche noi ad opporre al pensiero la sensazione per vedere se possiamo giungere alla stessa conclusione.

Spieghiamoci, come suol dirsi, con un esempio: se abbiamo vicinissimo a noi un nano e ad una grande distanza da noi un gigante, la nostra sensazione visiva (che, in termini volgari, è l'istantanea del colpo d'occhio) non può dirci altro se non che la corporatura del nano è più grande assai di quella del gigante. E pure nessuno, a meno che non si tratti di un allucinato, concluderà in tal modo, ma proprio nel senso opposto, e dirà che la corporatura del gigante è infinitamente più grande di quella del nano benché a noi la distanza faccia vedere il contrario. Tutto questo perché è intervenuto in noi quello che il Locke chiama senso interno, riflessione e che non è che il pensiero in quanto attività, cioè il pensiero che, pensando, ha raffrontato fra loro una serie di sensazioni, di percezioni e di esperienze precedentemente acquistate come la statura del nano, quella del gigante, il rapporto tra la statura del primo con la statura del secondo e poi di tutte e due le stature con quella media, la distanza tra noi ed il nano, tra noi e il gigante, tra il gigante ed il nano, la esperienza precedentemente acquistata che l'aumento della distanza rimpicciolisce i corpi rispetto alla nostra vista.
Ora noi siamo perfettamente convinti che nessuno può fare a meno di accettare come vera la conclusione cui è giunto il pensiero e come illusoria quella dataci dalla sensazione visiva, per cui, ostinandoci a chiamare astratto il pensiero e concreta la sensazione considerandola come opposta al pensiero (il che abbiamo provato essere impossibile) arriveremmo ad un'assurdità tale che ripugnerebbe non solo ad ogni principio filosofico, ma anche ad ogni elementare criterio di buon senso, affermando che solo concreto è l'errore e solo astratto la verità.
Poiché riteniamo che faremmo torto a chiunque se lo ritenessimo capace di tanto, resta provato che il pensiero non può essere astratto malgrado sia attività, anzi appunto perché attività e che la Filosofia non essendo che attività del pensiero è, non astratta, ma per eccellenza concreta.

La Filosofia, i Filosofi ed i sistemi filosofici

Abbiamo visto come la ragion d'essere della Filosofia sia tutta nella sua identificazione coll'attività del pensiero, cioè col pensiero stesso, ed abbiamo anche provato che la Filosofia non si può negare se non pensando, cioè facendo della Filosofia. Ora questa identificazione, che è stata la conclusione di altre premesse poste dai "vulgares", diventa la premessa di un'altra conseguenza cui abbiamo accennato e che ora proveremo, cioè che la Filosofia non possa concepirsi se non si ordina in sistemi, ovverosia se non si concretizza nella Storia.
Infatti, dimostrato che il pensiero cioè la Filosofia sia coerente e concreta, ne scaturisce che l'attività del pensiero non possa essere disordinata e caotica, tale cioè che, ponendo a se stessa una premessa, possa giungere ad una conclusione contraddittoria oppure tale che possa porre delle premesse contraddittorie per ogni singolo problema e quindi giungere a delle conclusioni, cioè a delle soluzioni per ciascun problema, che siano tra loro contraddittorie.
Il pensiero è coerente a se stesso e concreto perciò, pensando, è necessario che si prospetti tutti i

problemi secondo un'unica visuale, cioè che ponga a se stesso un principio unitario secondo cui sia possibile la soluzione dei problemi postisi in modo coerente e concreto; in altri termini è necessario che il pensiero, per la sua coerenza e per la sua concretezza, si organizzi in sistemi in cui tutte le parti siano perfettamente armoniche fra loro e che offra delle soluzioni concrete ai singoli problemi che pone a se stesso.
Ora, poiché nessun sistema può essere estraneo all'altro in quanto ogni sistema è sintesi e negazione di quelli che lo precedettero, cioè poiché ogni sistema non può ignorare gli altri anche per svilupparli, correggerli o negarli - questo ordinarsi in sistemi è un concretizzarsi nella Storia: e difatti il pensiero, essendo attività, è svolgimento, cioè Storia, e la Storia non si svolge caoticamente, ma logicamente, cioè in periodi - ed i periodi della Storia della Filosofia sono appunto i Sistemi.
In questo concordiamo perfettamente coi Filosofi e concordano anche i "vulgares" che, come abbiamo provato, per sostenere lo proprie argomentazioni non han fatto che ricorrere ai sistemi filosofici.

Il nostro dissenso dai Filosofi militanti comincia invece là dove noi consideriamo i sistemi come i momenti storici dell'attività del pensiero, ossia della Filosofia, mentre essi, pur verbalmente ammettendo quel che noi diciamo e che del resto non siamo i primi a dire, nella sostanza poi identificano la Filosofia coi sistemi filosofici, cioè col sistema filosofico da essi fondato o preferito: confondono cioè la Storia con uno dei suoi periodi.
Ora a noi modestamente sembra che, identificata la Filosofia con l'attività del pensiero, essa non possa identificarsi con un sistema che è un momento solo dell'attività del pensiero, ed è assurdo ritenere che il pensiero possa identificarsi con un momento della sua attività.
Esula completamente dalle nostre intenzioni scrivere una storia della Filosofia od anche una semplice esposizione più o meno critica dei sistemi; ma crediamo opportuno accennare ai principali di essi, cioè ai principali momenti storici dell'attività del pensiero che per noi sono quello dogmatico, quello scettico, quello critico e quello conclusivo o idealistico.
È naturale che all'uomo la prima verità che si presenti è quella che gli offrono i sensi senza che egli si avveda di questa sua attività sensoriale, per cui egli s'illude di essere una cosa tra le altre cose della Natura, e non è meno naturale che egli creda ciecamente in questa verità che gli pare si presenti dal di fuori senza che egli vi metta nulla del suo che darebbe un carattere subbiettivo, cioè personale, alla sua conoscenza, la quale invece non può avere valore assoluto se non è obbiettiva, cioè comune a tutti gli esseri, universale. Siamo al momento dogmatico, al momento cioè in cui il pensiero accetta senza sottoporla ad alcuna critica la realtà che crede gli si presenti dal di fuori.
Però ben presto questo dogmatismo viene scosso quando diversi uomini empirici od anche lo stesso uomo empirico, in diverse condizioni di tempo e di luogo, vedranno presentarsi quella medesima realtà sotto vari aspetti, ed allora essi penseranno che un solo oggetto sia tanti oggetti quanti sono gli individui che ne imprendono lo studio: con questo si arriva alla negazione di ogni valore assoluto alla conoscenza, cioè alla affermazione della relatività della conoscenza - ed è questo il momento scettico.
Ma il pensiero non può fermarsi qui perché lo scetticismo o, per essere più esatti, la scepsi, cioè il dubbio, concludendo per la relatività della conoscenza, demolisce la conoscenza stessa, privandola di ogni criterio di certezza, cioè di ogni valore universale. A ciò si ribella lo stesso senso comune perché, contro l'affermazione che ogni uomo ha un suo modo particolare d'intendere la realtà per

cui vi sarebbero tante realtà quanti individui, sta il fatto che tutti gli uomini riescono almeno in qualche modo ad intendersi, ed allora il pensiero cerca di spiegarsi il perché noi, pur pensandola diversamente, riusciamo ad intenderci e quindi sottopone alla propria critica la realtà per distinguere ciò che apparisce ai singoli e che quindi varia da individuo ad individuo, e che i filosofi chiamano empirico o fenomenico, da ciò che invece è uguale per tutti, cioè universale, razionale, noumenico.
Ed eccoci al momento critico.
Finalmente, assodato ciò che è universale, giungiamo al momento conclusivo che possiamo anche chiamare idealistico per il fatto che l'universale, il razionale, il noumenico è un prodotto della mente, è cioè idea.

Ora questa nostra breve esposizione deve essere ben tenuta presente per poter andare avanti nella lettura, ma soprattutto, deve essere bene intesa in quanto noi non abbiamo voluto darle quella fissità, quella staticità di Augusto Comte, per esempio, che divide la storia nei tre periodi mitico, metafisico e positivo, e poco manca che non stabilisca le date della fine di un periodo e dell'inizio di un altro; noi abbiamo fatta questa semplice esposizione solo per facilitare l'intelligenza del nostro lavoro. Ogni uomo infatti, filosofo o vulgaris, pensando, attraversa continuamente questi quattro momenti storici del pensiero - e perciò, stando alla sostanza, tutti i filosofi, tutti gli uomini in quanto pensano sono al tempo stesso dogmatici, scettici, critici ed idealisti - per modo che, l'affermare che un Filosofo sia da catalogare fra i seguaci di un sistema anziché tra quelli di un altro, ha un valore relativo, cioè empirico, nel senso che in quel filosofo prevale un momento storico piuttosto che un altro; ed il nostro asserto è provato dal fatto che i vari storici della Filosofia non son d'accordo nella classificazione dei Filosofi in questi determinati atteggiamenti del pensiero o sistemi che dir si voglia.
Confessiamo che le nostre espressioni catalogare e classificare riferite ai filosofi ci sembrano non solo irriverenti, ma addirittura infelici e che ci sono oltremodo antipatiche perché rassomigliano i filosofi stessi a degli oggetti che si possano ordinare in gruppi e sottogruppi, in generi e sottogeneri, in specie e sottospecie; ma purtroppo abbiamo dovuto seguire un andazzo divenuto oggi di moda dacché si ama scrivere la storia dei singoli sistemi filosofici, cioè di un singolo atteggiamento del pensiero indipendentemente dagli altri atteggiamenti, dagli altri sistemi e senza riflettere che - come abbiamo dimostrato - il pensiero non é coerente, né concreto fuori della sua attività.
Ora il sistema preso in se stesso, cioè indipendentemente dagli altri sistemi, dovrebbe essere preso in se stesso anche indipendentemente dai Filosofi che lo fondano, lo seguono o semplicemente lo preferiscono - e ciò per il fatto che il sistema, essendo sistema, dovrebbe avere dei caratteri fissi e statici, degli elementi cioè che rimangono tali pure in mezzo al variare del pensiero dei filosofi che lo seguono; se non che il sistema non può avere valore per se stesso, ma questo valore lo riceve appunto dai Filosofi che lo svolgono, e non possono svolgerlo che attraversando i quattro momenti storici dell'attività del pensiero.

Ed allora la Filosofia è inconcepibile fuori del suo concretizzarsi nella storia, fuori cioè del suo ordinarsi in sistemi; ma anche il sistema é inconcepibile fuori della Filosofia, cioè fuori dello svolgimento di tutti i sistemi come un periodo storico non può spiegarsi indipendentemente dai precedenti che lo determinarono e dalle conseguenze che determinò; che se un periodo storico non ebbe alcun determinante né alcuna ripercussione può esser fatto storico, non storia - e se un sistema

filosofico non ha un addentellato nei sistemi che lo precedettero e non é destinato a suscitare alcuna ripercussione, esso non é più pensiero, ma pensato; è, sì, un prodotto dell'attività del pensiero, ma non è l'attività stessa del pensiero e quindi non è più filosofia. Ora una distinzione fra il pensiero che è rappresentato dai Filosofi, cioè dagli uomini che pensano in quanto pensano ed il pensato che è rappresentato dai sistemi Filosofici, cioè da quello che i Filosofi hanno pensato non è possibile che empiricamente, perché, o il sistema filosofico è il pensato, cioè quello che i Filosofi hanno pensato ed ora non pensano più, ed in questo caso esso non è più pensiero e quindi non è più filosofia, ma semplicemente oggetto di ieratica contemplazione; oppure esso è il pensato che i Filosofi pensano od anche ripensano ed allora esso non è più pensato, ma pensiero, cioè attività, originalità.
É quindi solo per necessità polemica che noi concordiamo per un momento con tutti i Filosofi militanti che portano la tessera ed il distintivo di una scuola ed esaminiamo il pensato, cioè il sistema, vale a dire diamo per realizzato in un sistema il pensiero che invece, a nostro avviso, per il fatto che pensa sempre e cioè realizza sempre se stesso, non può essere mai realizzato. Vedremo a quali conseguenze saremo condotti.

Cominciamo dal dogmatismo: esso premette che non possa esservi altra realtà che la Natura, ma identifica questa Natura con la Materia. L'uomo stesso viene ad essere considerato come qualche cosa che si trovi fra le altre cose nella Natura e perciò viene considerato come Materia: tutto ciò può essere utile ai fini pratici della scienza, ma, dal punto di vista filosofico, presenta gravi difetti, perché se la Natura deve essere concepita come Materia, e poiché concepire significa ridurre la realtà esterna in concetti, cioè in schemi della nostra mente, è evidente che ciò che la concepisce non può essere che il pensiero. Ma il pensiero è immateriale, cioè irriducibile alla Materia, e conseguentemente non dovrebbe esistere se altro non esiste che la Materia.
Né meno gravi inconvenienti presenta il dogmatismo moderno che, non potendo eliminare l'attività del pensiero, riduce il pensiero stesso ad una secrezione delle glandole cerebrali, perché, in questo caso, verrebbe annullata la legge fondamentale dello stesso dogmatismo per cui in Natura nulla si crea e nulla si distrugge se noi dal cervello-materia facessimo derivare il pensiero che non è materia e che alla Materia non può assolutamente ridursi.
Abbiamo dunque cercato di esaminare un sistema, ed abbiamo visto come esso, ponendo come principio unificatore della Vita la Materia, sia contraddittorio ed astratto: contraddittorio perché rappresenta uno sforzo del pensiero per negare il pensiero, astratto perché la Materia in tanto ha un valore filosofico in quanto è riducibile a concetti, e non può esserlo se non per opera del pensiero. Ma, se è astratto il sistema in quanto rappresenta il pensato che ora più non pensiamo, se esso è contraddittorio, non sono contraddittori né Talete, né Anassimene, né Anassimandro i quali rappresentano il pensiero in quanto attività, ed in mezzo al variare delle forme davanti ai nostri sensi cercano un principio unitario nell'acqua, nell'aria, nell'infinito, per dare coerenza e concretezza alla Vita ed al pensiero; non lo sono gli Atomisti che di fronte al moto, che gli Eleati negarono, cercarono di spiegarsene le leggi che sole avrebbero potuto dare coerenza e concretezza al moto stesso; non lo sono il Moleschott ed il Voigt, non il Darwin ed il Buechner i quali - di fronte al problema centrale del pensiero inspiegabile in un sistema prettamente ilozoistico e materialistico - tentano di superare la contraddizione, cercando di ridurre il pensiero a materia.
Ma non sono astratti e contraddittori, per una ragione semplicissima che non sono né dogmatici, né scettici, né critici, né idealisti, ma sono dogmatici, scettici, critici ed idealisti ad un tempo, cioè sono

semplicemente filosofi, uomini che pensano. E difatti, perché cercare il principio unitario della Vita se fossero dei perfetti dogmatici e se non avessero alcun dubbio sulla realtà esterna che si presenta loro attraverso i sensi; poiché il dogmatico crede e non dubita come lo scettico e non ricerca come il critico? perché ricercare le cause del moto? perché cercare di spiegarsi il problema del pensiero che pur non cade sotto i nostri sensi? - Quel che si cerca si cerca appunto perché non lo si possiede, perché si dubita intorno al possesso - e quindi chi cerca, oltre a credere alla trovabilità, dubita di possedere - cioè è dogmatico, scettico e critico ed è anche idealista allorché giunge ad una conclusione sua, perché, attraverso ad un processo mentale, giunge ad affermare un'idea.

Parimenti potremo dire dello Scetticismo se noi lo consideriamo in sé cioè indipendentemente sia dagli altri sistemi che dai Filosofi che lo pensarono - posto sempre che sia possibile -. Infatti, prescindendo dall'opera di Protagora e di Gorgia, di Pirrone, di Hume e del Rensi che non sono soltanto scettici, ma sono filosofi, il momento scettico dovrebbe essere caratterizzato da queste proposizioni di Gorgia: a) nulla esiste; b) qualora esistesse non si potrebbe conoscere; c) se pure si conoscesse sarebbe impossibile comunicarlo ad altri (ben inteso che in queste tre proposizioni non intendiamo riassumere il pensiero di Gorgia che non è contraddittorio, né astratto, come vedremo, bensì il pensato cioè quello che Gorgia ha pensato). Ora in tutte le tre proposizioni troviamo anzitutto come soggetto la parola "nulla", che ha un valore assoluto come l'altro termine dei dogmatici "tutto"; ed infatti tanto il tutto quanto il nulla non ammettono eccezioni di sorta, ma mentre ciò nel dogmatismo è spiegabile, non lo è per lo scetticismo che vorrebbe concludere per la relatività della conoscenza senza tener conto che l'esigenza dell'assoluto è manifesta proprio nelle proposizioni di questo relativismo per cui nulla è assoluto e tutto relativo.

Questo per la linea generale; ma anche ciascuna proposizione è contraddittoria per se stessa, in quanto affermando che nulla esiste, si afferma già l'esistenza di una cosa, cioè l'esistenza di una verità per cui non esisterebbe nulla, ed allora il nulla ammette già una eccezione e perciò non è più "nulla". cioè assoluto. Così è dell'altra proposizione: "niente è conoscibile", perché, se si afferma che non si può conoscere nulla con una tale sicurezza, è chiaro che una cosa almeno si conosce; e se non si può comunicare nulla agli altri, si può per lo meno comunicare che nulla è comunicabile.

Ma, se lo scetticismo preso in sé si dibatte in questa serie di contraddizioni, non è però giusto chiamare contraddittorio il pensiero di Gorgia che è invece coerentissimo in quanto, di fronte alle assolute e contrastanti affermazioni degli Eleati e degli Atomisti, cerca di darsi una spiegazione di tanto variar di opinioni e questa spiegazione si dà, spostando la realtà dalla Natura-materia all'uomo sia pure empirico, cioè individualmente ed astrattamente preso; ma se noi guardiamo sotto questo punto di vista il pensiero di Gorgia, cioè lo consideriamo come pensare e non come pensato, allora vedremo che Gorgia non è solo scettico perché dubita, ma è al tempo stesso dogmatico perché crede all'assoluta inesistenza di alcuna cosa; critico perché sottopone al suo pensiero l'esame delle altrui teorie; idealista perché giunge e giunge pensando ad una conclusione sua, all'affermazione di un'idea.

Non diversamente si può concludere per il criticismo: se noi lo consideriamo come pensato che più non pensiamo, esso non può essere però più criticismo, ma dogmatismo o scetticismo (che è poi un dogmatismo negativo); se invece continuiamo a pensarlo e, pensandolo, lo critichiamo, allora faremo sì della filosofia, ma saremo fuori del sistema fisso e chiuso nelle formule socratiche o kantiane. È dunque contraddittorio il criticismo come pensato, ma non sono contraddittori Socrate e Kant in quanto pensano, e cercano di superare l'uno le contraddizioni della dottrina eleatica, atomista o sofistica, l'altro quelle dell'empirismo e del razionalismo considerati come sistemi.

Ed infine veniamo al momento conclusivo o idealista. La contraddittorietà e l'astrattezza non consistono nello sforzo di Platone o del Gentile per giungere ad una conclusione: finché questo sforzo rimane sforzo, cioè pensiero che pensa, non può essere contraddittorio né astratto per quel che abbiamo dimostrato, diventa invece l'una cosa e l'altra quando è ordinato in sistema preso in sé, cioè quando diviene pensato.

Infatti, mentre Platone è coerente e concreto allorché al soggetto socratico rimasto privo di oggetto oppone un oggetto senza cui il soggetto non potrebbe esistere e quindi non sarebbe soggetto concreto, l'idealismo trascendente è contraddittorio ed astratto perché le Idee - considerate come innate - essendo poste fuori del pensiero che le pensa diventano oggetti di cui poi dovrebbe esistere il pensiero, cioè l'Idea. E così, mentre è coerentissimo e concretissimo il Gentile perché cerca, di fronte alle difficoltà che presenta il dualismo di trascendenza ed immanenza, di assorbire la prima nella seconda con l'atto puro, l'attualismo, considerato indipendentemente dal Gentile, non lo è affatto, perché identificando il pensiero con la realtà, sarà pur necessario domandarsi se il pensiero è realtà perché è pensiero e cioè se tutto ciò che è pensiero è realtà, vale a dire se il fatto di esser pensiero sia condizione necessaria e sufficiente per essere realtà, nel qual caso tutti i pensieri sono veri e quindi tanto quello del Gentile che identifica il pensiero con la realtà, quanto quello di coloro che ammettono la trascendenza e negano questa identificazione; ma se noi ammettiamo questa identificazione e diciamo che non sono pensieri veri quelli che non identificano il pensiero e la realtà - abbiamo che vi sono dei pensieri che non sono realtà; e se infine crediamo che solo il pensiero che identifica pensiero e realtà è vero, e che gli altri non sono veri, allora giungeremo alla conclusione che il pensiero non è realtà perché è pensiero ma che è realtà solo se è realtà. In altri termini l'esser pensiero non è condizione sufficiente per essere realtà, e quindi la realtà è qualche cosa di diverso dal pensiero, è qualche cosa che trascende il pensiero - e così l'attualismo cela in sé un'aspirazione alla trascendenza che s'illudeva di avere distrutta. E questo che noi veniamo dicendo viene confermato dalla crisi interna che travaglia l'attualismo e che allontana ogni giorno dal medesimo quelli che sono o furono i suoi pensatori originali, il Casotti, il Redanò, il Papafava, il Carlini, indirizzandoli per diverse vie.

In conclusione la contraddittorietà e l'astrattezza dei sistemi filosofici non è nel pensiero del singolo Filosofo nel quale la Filosofia si rende coerente e si concretizza storicamente, ma è nel sistema stesso considerato astrattamente, cioè astraendo dagli altri sistemi - e questo perché ogni sistema è filosofia, ma nessun sistema è la Filosofia, cioè tutta la Filosofia che è attività del pensiero, quindi Storia: cioè ogni sistema finché è pensiero che pensa è realtà (e fin qui conveniamo con l'attualismo), ma nessun sistema è tutta la realtà perché anche gli altri sistemi sono realtà - quando però da pensiero diventa pensato e cioè non si pensa più, ma si organizza in formule fisse alle quali si giura come in verba magistri, allora si contraddice, risolvendosi negli opposti perché in ogni sistema appaiono gli altri, ogni sistema si riduce agli altri o meglio si dissolve negli altri appunto perché i suoi Maestri, i suoi fondatori non sono - come dicemmo - dogmatici, scettici, critici ed idealisti, ma semplicemente filosofi, cioè pensatori originali.

Dunque appunto in questo può trovare l'unica giustificazione, l'unica spiegazione l'asserzione dei "vulgares" che attribuiscono alla filosofia una pretesa contraddittorietà, una cosiddetta astrattezza che noi abbiano confutato e crediamo sufficientemente: non nella Filosofia stessa, in quanto attività del pensiero che si concretizza storicamente, ordinandosi in sistemi, bensì nel sistema in sé già ordinato, nel pensato che il pensiero non pensa più. E questa giustificazione sono proprio i Filosofi militanti, gli astri cioè di seconda grandezza, che la offrono perché - essendo in ogni sistema un

residuo di dogmatismo - essi, incapaci di creare o di sviluppare quelle che son le parti vitali del sistema, trovano assai più facile e più comodo fermarsi su questi residui, cioè sulle formule, o dogmatizzare tutta la dottrina di un pensatore originale; allora le opere di costui diventano un testo sacro, l'attività dei discepoli, anziché essere uno sviluppo di questa dottrina, si limita alla più semplice funzione di volgarizzazione degli scritti del Maestro; ed intorno a questi si costituisce una cosiddetta scuola filosofica con tutti i caratteri delle scuole esoteriche orientali, coi riti, con le formule, con le scomuniche, con la gerarchia nettamente delineata che va dal Maestro stesso ai primi discepoli, cui si affidano le cattedre di primaria importanza, ai discepoli minori che stanno a custodia negli Atenei di second'ordine, ai neofiti cui, previo giuramento di fedeltà in base ad un determinato rituale, viene finalmente assegnata la cattedra nel Liceo. E se è contro questa Filosofia che le asserzioni dei vulgares son dirette, noi non abbiam nulla da eccepire; ma resta dimostrato a sufficienza che le accuse e le condanne contenute in queste asserzioni non toccano la Filosofia in quanto attività di pensiero, ma solo alcune formule che costituiscono il pensato e quindi non sono più pensiero, cioè filosofia; non toccano la storia della Filosofia in cui la Filosofia si concretizza, ma semplicemente una Cronaca che pur ripetendosi continuamente, non è Storia, ma negazione della Storia; non toccano i Filosofi, cioè gli uomini in quanto pensatori originali, ma solo alcuni uomini empirici - che, in termini volgari, si chiamano profittatori - cui la Filosofia serve e che la Filosofia non servono.

Identificazione di Filosofia ed Umanità

Nel primo capitolo di questa modesta trattazione, partendo dall'asserzione di mediocri che alla Filosofia negavano la sua ragion d'essere, basandosi sulla sua pretesa contraddittorietà, siamo arrivati a concludere identificando questa asserzione con le proposizioni scettiche di due profondi pensatori come Protagora e Gorgia - e similmente, partendo da un'altra asserzione dei "vulgares" che condannava la Filosofia alla inutilità e quindi alla inesistenza, fondandosi sulla sua cosiddetta astrattezza e nebulosità, siamo giunti alla identificazione di quest'altra asserzione con la dottrina dell'empirismo dogmatico, propria delle scuole presocratiche e di quella ionica segnatamente.
Ora in ciò è già implicito quello che in questo capitolo ci proponiamo di dimostrare, cioè l'identificazione di Filosofia ed Umanità, vale a dire l'umanità dalla filosofia - che è solo nostro eccessivo desiderio di chiarezza che ci vieta di omettere questa parte dell'argomentazione.
Infatti è stato precedentemente da noi provato che tanto quelle che ci sembrano asserzioni di mediocri, quanto quelle che sono proposizioni di pensatori più o meno profondi, non solo implicano, cioè presuppongono, un processo mentale, vale a dire un'attività del pensiero ma sono addirittura lo stesso processo mentale e la stessa attività del pensiero perché, nelle une come nelle altre, è insita la conoscenza di elementi, la critica valutativa, la conclusione affermativa o negativa - per cui noi possiamo senz'altro considerar come filosofia tanto quelle volgari asserzioni quanto quelle proposizioni profonde. Che se poi noi guardassimo e le une e le altre indipendentemente dall'attività del pensiero che le pensa e giunge ad esse attraverso un processo mentale, allora esse si ridurrebbero a formule fisse e quindi sarebbero pensato, ma non più pensiero, e perciò non sarebbero più filosofia.

Pertanto - intendendo per filosofia l'attività del pensiero e per volgarità la confusione che vulgares e filosofi ufficiali fanno tra pensiero e pensato, cioè tra l'attività del pensiero ed il suo prodotto (che, considerato indipendentemente dall'attività produttrice, è nozione cioè sapere empirico o sapere volgare) - è ovvio che vi sia della filosofia nei vulgares come della volgarità nei filosofi ufficiali.
Dunque tra vulgaris e filosofo non può esservi antitesi se nell'uno e nell'altro vi sono gli stessi elementi, attività del pensiero e passiva contemplazione dell'altrui pensato: vi è semplice differenza quantitativa consistente nel diverso grado di cultura e nella diversa intensità del potere di assimilazione della cultura stessa. Ma e l'una e l'altra cosa - se ben si osservi - riguardano le "nozioni" che sono l'oggetto del Sapere, non mai il Sapere stesso che è la attività conoscitiva, critica, coordinatrice e conclusiva del pensiero, e che, come tale, è comune agli uni ed agli altri come abbiamo avuto modo di vedere.
Se quindi noi non teniamo conto di questa differenza quantitativa che riguarda il pensato e ci fermiamo sul fondamento del Sapere che è il pensiero - allora vedremo facilmente che la distinzione degli uomini in volgari e filosofi ha un valore meramente empirico, ma non filosofico - anche quando essa da alcuni filosofi ufficiali è accettata come dogma.
Fra vulgares e filosofi v'ha, in altri termini, non antitesi, ma identità sostanziale in quanto gli uni e gli altri pensano perché sono uomini.
Quanto noi abbiamo detto è inoltre confermato dallo stesso termine "filosofia" che altro non significa se non amore del Sapere, e cioè (poiché amore è aspirazione al possesso) aspirazione al possesso del Sapere. È naturale ed evidente che quest'aspirazione sia comune agli uomini - mediocri o filosofi - per il fatto che essa richiede, per giustificarsi, due condizioni necessarie e sufficienti: il non possedere ciò a cui si aspira ed il possedere i mezzi atti a conquistarlo od a produrlo.
Ora è, da quanto abbiamo detto, ovvio che il Sapere non può esser posseduto dall'Uomo che invece continuamente lo conquista e non è meno ovvio che è solo l'Uomo che possiede i mezzi atti a conquistarlo e produrlo: il pensiero.
È forse su questo punto invece che i filosofi ufficiali, i quali hanno naturalmente interesse di difendere il loro potere oligarchico, si fermano per mantenere la loro distinzione dogmatica: infatti, secondo questi, i vulgares avrebbero la pretesa di possedere il Sapere per il fatto di possedere le nozioni e quindi lo confonderebbero con esse; ma un'obbiezione di tal genere ci richiamerebbe a quanto abbiamo detto prima per il fatto che questa antifilosofica pretesa - più che dei mediocri - è prerogativa dei filosofi ufficiali, almeno dagli astri di seconda grandezza in poi, sempre che noi li riguardiamo nella loro attività teoretica e pratica, laddove l'Uomo universalmente considerato non può essere e non è che filosofo.
Nella nostra modesta argomentazione non abbiamo inteso scostarci dal metodo da noi prediletto che abbiamo appreso da Socrate, dal Maestro cioè che non aspettò di essere in auge nella vita politica di Atene per avere una Scuola e che ha ancora dei discepoli, pur non avendo cattedre da offrir loro: così noi, in luogo di partir da proposizioni di profondi pensatori viventi per girarvi intorno e giunger così all'onore di rappresentare ufficialmente la Filosofia, abbiamo preferito partire dalle asserzioni più mediocri per giungere a delle conclusioni filosofiche; abbiamo cioè preferito giungere a quelle profonde proposizioni, rifacendo per conto nostro e con mentalità nostra, il processo attraverso cui quei pensatori arrivarono a quelle conclusioni. Così, bene o male, siamo giunti alla identificazione di Filosofia ed Umanità. Per altre vie, per altri porti Giovanni Gentile, che è indubbiamente uno dei più forti pensatori contemporanei, giunge alla stessa conclusione.
Egli, nel VII Congresso Nazionale di Filosofia, a proposito dei rapporti tra la Filosofia e lo Stato,

così si esprimeva: "si può diventare oratori, ma non si diventa allo stesso modo né poeti né filosofi, non perché la poesia e la filosofia siano il privilegio degli eletti e non si svolgano anch'essi con l'arte, ossia con lo studio, il pensiero e la volontà, ma perché ogni uomo, molto o poco, è poeta e filosofo. E quando si distingue i filosofi dai non filosofi, in realtà quel che si attribuisce ai primi e si nega ai secondi è una determinata filosofia, prodotto di una metodica meditazione dei problemi che il pensiero ha storicamente meditati: laddove la tradizione storica non è che il passaggio graduale dalla non filosofia degli uni (cioè dalla loro filosofia) alla filosofia degli altri: passaggio che è la progressiva trasformazione di una costante attività dello spirito" e poi "in conclusione, filosofi si è tutti, ciascuno a modo suo e nella misura delle sue forze: e c'è una filosofia in nuce, rudimentale, come c'è una filosofia spiegata e svolta in sistema; c'è una filosofia intuitiva ed oscura, come c'è una filosofia ragionata, dimostrata e logizzante, tutta chiarezza" e ciò perché "l'uomo è sì un animale politico; ma è prima di tutto un animale filosofo. La sua essenza fondamentale é questa: è filosofo perché pensa. Giacché pensare significa non esser più animale, né null'altro che sia naturalmente, non appartenere più alla natura ossia a quell'insieme delle cose in cui l'uomo al suo nascere viene a trovarsi, e dinanzi a cui si ritrova ogni giorno, all'inizio di ogni forma della sua attività; distinguersi, e opporre quindi sé stesso come coscienza di sé che si oppone alla coscienza d'altro".

Dopo aver riportate le parole del Gentile, che sono di una straordinaria chiarezza ed evidenza, senza alcuna parola di commento, che certamente servirebbe a guastare l'effetto destinato a suscitare nell'animo dei nostri pochi lettori - ci affrettiamo ad affermare nel modo più esplicito che non siamo gentiliani. Non lo siamo per una ragione di indole generale, e cioè perché a noi ripugna il vezzo prevalso in tutti i tempi nella storia della Filosofia, di far seguire la desinenza iano o ista al nome di un pensatore originale per giustificare la propria mancanza di originalità: ciò - conveniamo - può essere utile a far godere a degli uomini empirici il beneficio immeritato della cattedra universitaria, ma non giova alla Filosofia, e neanche giova alla comprensione - che è sviluppo, cioè vitalità - della dottrina che si dice di voler professare. Non lo siamo nel caso specifico per la pena che in noi ispira il fatto di vedere una dottrina profonda come l'attualismo ed un pensatore profondamente originale come il Gentile - destinati l'uno e l'altro ad esercitare una influenza vastissima su tutti i campi dello Scibile - fatti scempio da una turba di mediocri adulatori che han trasformato in conventicola quella che doveva essere la scuola.

Non siamo dunque gentiliani, e perciò ci riserbiamo anche in avvenire la libertà di dissentire dall'attualismo come di convenirne; e questa libertà ci riserbiamo nei riguardi di tutte le scuole, perché non intendiamo - per servir la Filosofia - avere un Maestro nelle cui parole giurare; ma riteniamo che Maestri nostri sian tutti quelli da cui abbiamo da apprendere, siano essi autori di opere filosofiche, siano essi - e ne abbiamo dato la prova - uomini mediocri o volgari.

E pure, pare incredibile, ma per il carattere fondamentale dell'attualismo, che oppone l'attività costante del pensiero alla dottrina fissa e stabilita una volta per sempre, siamo più vicini noi a Giovanni Gentile, per il nostro modo di pensare, di quanto non lo siano i suoi voluti discepoli dell'ora del trionfo: sentiamo di esserlo perché noi tutto chiedemmo alle opere del Gentile fuorché delle formule catechistiche da adorare, nulla chiedemmo mai all'individuo che pur cercammo conoscere nella profondità della dottrina senza curarci della autorità extrafilosofica che s'era acquistata, non avendo mai inteso dare il nostro nome ad alcuna setta, ad alcuna conventicola per sfruttarne i vantaggi, non intendendo noi servire che la Filosofia.

Religione, Arte, Scienza

Ci si presentano ora altre tre possibili accuse alla Filosofia, le quali, pur venendo da uomini di studio, non possono elevarsi dalla volgarità per l'unilateralità con cui vengono formulate: a) La Filosofia è atea o almeno irreligiosa perché la Religione non può rinunziare ai suoi dogmi che trascendono necessariamente l'attività del pensiero - mentre la Filosofia, essendo attività costante del pensiero, ripugna dal fermarsi in alcune formule che, costituendo il pensato, non possono aver più valore filosofico; b) La Filosofia è antiartistica, perché il pensiero, per la sua coerenza e concretezza, deve necessariamente imporre alla sua attività un rigore logico che esclude ogni attività fantastica che, come tale, si esprime nell'irrazionale; c) La Filosofia è antiscientifica perché la Scienza si propone come fine immediato l'assoggettamento della Natura all'Uomo pei bisogni di questo, mentre la Filosofia, per il suo carattere di universalità, deve necessariamente prescindere dalla immediatezza di questo fine.

È necessario a questo punto ricapitolare le conclusioni cui siamo giunti, non per fissarle in formule e fermarci su di esse, ma per procedere oltre nella nostra esposizione. Se noi infatti siamo finora riusciti al nostro assunto, è chiaro: a) che la ragion d'essere della Filosofia trova la sua spiegazione nella identificazione della Filosofia stessa con l'Umanità e quindi col pensiero; b) che l'Umanità e quindi il Pensiero, per il fatto d'essere attività contante, sono Storia; c) che il Pensiero, per la sua coerenza e concretezza, non può svolgersi disordinatamente, caoticamente, ma ha un suo rigore logico consistente nel suo ordinarsi in sistemi, cioè nel suo concretizzarsi storicamente; d) che la successione dei sistemi ha un valore logico, ma non cronologico - come vorrebbe il Comte, male interpretando il Vico - essendo possibile anzi necessaria la coesistenza nel tempo ed anche nello stesso pensatore di diversi atteggiamenti del pensiero - anzi derivando l'originalità stessa del pensatore non già dal cristallizzarsi in un atteggiamento (ché in tal caso sarebbe un mediocre) ma dal modo in cui il pensiero accorda questi atteggiamenti diversi.
Ora noi abbiamo presentato come atteggiamenti fondamentali del pensiero, cioè come principali sistemi filosofici, quattro momenti storici dell'attività del pensiero stesso: il dogmatico, lo scettico, il critico ed il conclusivo o idealista, facendo però le nostre riserve - su cui adesso è necessario insistere - sul significato classificazionista che potrebbe attribuirsi a questa pretesa distinzione e su queste riserve insistiamo sia per l'impossibilità di classificare degli uomini i quali, per il fatto che pensano, classificano e non possono essere classificati, sia perché - ripetiamo - è impossibile la non coesistenza nello stesso pensatore dei quattro momenti su cennati.

Tornando ora all'accusa di ateismo, di irreligiosità rivolta in tutti i tempi dai fedeli delle Religioni positive a tutti i filosofi, da Socrate a Bruno, al Gentile, essa non ha che il valore di un'opposizione tra Filosofia e Religione e pertanto può reggersi solo se e fintantoché si regga questa opposizione.
Ma, avendo noi provato che la Filosofia si identifica con l'Umanità e col Pensiero, l'antitesi tra Religione e Filosofia si risolve in un'antitesi fra Religione ed Umanità e Religione e Pensiero, cioè in un'antitesi assurda in quanto non potrebbe esser posta che dal pensiero in quanto pensa: in tal guisa infatti verrebbero a coesistere nel pensiero in quanto attività la Religione ed il Pensiero -

considerati entrambi come pensato - e quindi l'antitesi si risolverebbe, sia pur negativamente, in un superamento della Religione e della Filosofia da parte del Pensiero. Ciò è quanto dire che l'accusa verrebbe ad essere più... atea della Filosofia stessa.

Ma antitesi fra Religione e Filosofia non può esservi, non solo storicamente, perché i più grandi religiosi furono contemporaneamente i più grandi filosofi e viceversa, ma neanche logicamente perché la Religione - sia guardata sotto il suo aspetto universale di sentimento religioso, sia sotto quello particolare dl religione positiva - non ha valore se noi la consideriamo indipendentemente dagli uomini che la professano, cioè indipendentemente dalla loro attività teoretica e pratica; cioè non ha valore se non la consideriamo concretizzata nella Storia, cioè ordinata nelle Religioni positive e la riduciamo in formule catechistiche ed in un culto esteriore che non trova rispondenza alcuna nel pensiero.
Partendo quindi da una premessa che oppone Religione a Filosofia, noi siamo invece arrivati ad identificare l'una e l'altra sul terreno positivo, perché come la Filosofia - considerata come attività del pensiero - è Umanità, è Pensiero, è Storia; così la Religione, interpretata come attività del pensiero che sente la sua debolezza e si autolimita con la credenza in un'autorità superiore, è Umanità, è Pensiero, è Storia. Umanità perché l'Uomo non possiede il Sapere di cui come abbiam detto, va continuamente in cerca ed è convinto di questo non possesso (convinzione che vale riconoscimento della propria limitatezza, il che non sarebbe possibile - per dirla col Cartesio - senza la presenza nell'uomo e quindi nel pensiero della certezza dell'illimitato, cioè di Dio); Pensiero perché fuori del Pensiero non può esistere - se pur esiste indipendentemente dal Pensiero - che il pensato, cioè le formule che, nel caso della Religione, consisterebbero nell'esteriorità del culto; Storia perché, come abbiam detto, la Religione si concretizza storicamente nelle Religioni positive, senza di che sarebbe alcunché di astratto e di caotico, perché è impossibile considerare la Religione fuori del suo ambiente storico e geografico in cui sorse ed ebbe il suo sviluppo.
Raggiunta quindi l'identificazione sul terreno positivo, crediamo opportuno rinunziare al suo raggiungimento sul terreno negativo poiché crediamo di far torto al nostro buon lettore, tediandolo colla dimostrazione che il culto esteriore osservato sia pure scrupolosamente, indipendentemente dall'atto del pensiero che lo pensa, esula completamente dalla Filosofia, ma esula anche e completamente dalla Religione, riducendosi alla famosa morale di padre Zappata.

Ora, raggiunta l'identificazione fra Filosofia e Religione, sarà bene vedere i termini dell'identificazione stessa: perciò ritorneremo un po' sui fondamentali atteggiamenti dello spirito, fermandoci sui primi due: il dogmatico e lo scettico.
Ripetiamo che, se per noi tutto ciò che ci offrono i sensi è vero, indipendentemente da ogni nostra considerazione sulla nostra attività sensoriale, sarà vera ogni proposizione ed il suo contrario, data la imperfezione dai nostri sensi e l'unilateralità delle sensazioni (si veda a pag. 12 l'esempio del nano e del gigante): cioè sarà vero tanto il vero quanto il falso. Ma qui è implicito lo scetticismo che con Protagora affermerà che l'Uomo è misura di tutte le cose per cui vi sono tante verità quanti individui, anzi vi sono tante verità quante sono le sensazioni di ogni individuo. Viceversa dallo scetticismo noi siamo subito ricondotti al dogmatismo perché, una volta ammessa la relatività della conoscenza, noi cadiamo in una concezione assolutistica della relatività (pag. 18): per cui nulla ci vieta di invertire i termini e di definire scettici Talete, Anassimandro, ed Anassimene, dogmatici Protagora o Gorgia.

Da tutto ciò si vede che il pensiero ha bisogno di credere e di dubitare: di credere perché è impossibile che ogni uomo empirico faccia da capo tutta l'esperienza che è tutta la Storia, di dubitare perché lo stesso continuo svolgimento storico del pensiero ci avverte che il pensiero ha infinite tappe da percorrere, ma non ha alcuna meta prestabilita da raggiungere e tende a superare sempre se stesso; ma è anche evidente che nel credere è implicito il dubitate come nel dubitare è implicito il credere - e ciò anche prima che lo avessero detto S. Agostino e Cartesio.
Ora questi due momenti storici dell'attività del pensiero, li ritroviamo alla base di ogni religione positiva per il fatto che ogni Religione ha come movente, sotto l'aspetto negativo, il dubbio in quanto presuppone l'autoriconoscimento da parte del pensiero della propria limitatezza, e la credenza nell'esistenza dell'illimitato; ma dubbio e credenza, cioè momento scettico e momento dogmatico sono intimamente legati fra loro al punto da costituire un momento unico perché il pensiero non potrebbe aver la certezza del proprio limite se non fosse in esso immanente l'idea dell'illimitato, cioè, in parole povere, non avrebbe ragione di dubitare delle proprie forze senza avere un criterio di certezza che giustificasse il suo dubbio. Parimenti questa certezza dell'esistenza di alcunché d'illimitato che, pur trascendendo il pensiero, è in esso immanente non avrebbe ragion d'essere senza che il pensiero avesse motivo di dubitare delle proprie forze.

Ma, se ogni Religione ha il suo momento dogmatico ed il suo momento scettico, essa non può confondersi con uno o più di quelli che sono i suoi momenti storici essenziali, proprio come la Filosofia non può confondersi coi sistemi Filosofici (si veda a pag. 19): pertanto i dogmi non possono costituire l'essenza della Religione, come le formule filosofiche non costituiscono l'essenza della Filosofia. Sono piuttosto gli uni e le altre delle tappe che il pensiero deve percorrere, ma ove non può arrestarsi.
Ché infatti, come dicemmo, è impossibile valutare le formule filosofiche indipendentemente dal processo del pensiero di cui esse sono il prodotto: o esse si ripensano ed allora tornano ad essere pensiero che pensa, oppure si considerano come dei punti fissi che il pensiero non può superare ed allora diventano pensato che non è più pensiero. Lo stesso dicasi del dogma: o esso lo si accetta con convinzione, cioè in seguito ad un processo del pensiero, ed allora esso non è più qualche cosa di estraneo e di superiore al pensiero stesso - oppure lo si accetta come punto fisso insuperabile dal pensiero, ed allora l'accettazione è una pura finzione che nasconde quella tale paura d'indole empirica di... andar contro corrente, non accettandolo.
Ciò perché le formule filosofiche i filosofi non le trovarono belle e fatte, ma vi pervennero pensando, ed esse sono spesso delle proposizioni, grammaticalmente parlando, le più ingenue che i pseudo-filosofi trasformarono in formule. Così i dogmi non possono essere estranei all'attività del pensiero religioso che li ha creati esclusivamente per potersi svolgere storicamente: nel caso contrario la Religione non potrebbe storicamente svolgersi, avendo i passi sbarrati da ciò che doveva invece facilitarglieli.
Riconoscere dunque la fissità, l'eternità del dogma, ritenerlo cioè insuperabile da parte del pensiero è come porlo fuori dell'attività del pensiero, cioè come esteriorità, è - in altri termini - trasformare la Religione in un esteriore cui più non corrisponde l'assenso da parte del pensiero, cioè in un culto storicamente superato.
La Storia infatti ci dimostra come il Paganesimo fosse virtualmente finito - assai prima dell'avvento del Cristianesimo - allorché il Console Claudio Pulcro, lanciò nel mare i polli sacri che non volevano mangiare (indizio evidente della sciagura militare) esclamando: "Che bevano allora!".

Infatti ciò prova come la Religione Pagana, fin da quel tempo, si fosse risolta in un culto esteriore che tutti rispettavano per non urtare la suscettibilità di chi fingeva di credervi, ma al quale nessuno prestava più fede.
Cosicché, in conclusione, come non basta la ripetizione meccanica di alcune formule filosofiche - prodotto dell'altrui pensiero, cioè pensato - per essere filosofi o seguaci di un pensatore, così non basta l'accettazione puramente verbale dei dogmi - senza l'atto di assenso da parte del pensiero - né la pratica più scrupolosa del culto religioso con l'osservanza più rigorosa di preghiere, riti ed esorcismi, quando ciò non risponda ad un atto del pensiero, per essere seguaci di una religione positiva od anche semplicemente religiosi, ché anzi il più delle volte avviene il contrario, e quanto più ci si attacca alla lettera, cioè al dogma di una Religione positiva, tanto più si è lontani dallo spirito.

Avendo identificato la Religione con la Filosofia, essa dunque non può essere identificata da noi col dogma: la Religione, come la Filosofia, è Storia; il dogma è semplicemente un momento storico di una determinata Religione.
E ciò perché la Religione è, come dicemmo, l'atto con cui il pensiero limita se stesso in rapporto all'illimitato che è, al tempo stesso, trascendente ed immanente al pensiero - mentre i dogmi sono i prodotti storici, cioè momentanei, di questo atto limitativo.
Ora la Religione, essendo Storia, è eterna perché il pensiero tende sempre a superare se stesso, sempre si realizza e mai è realizzato: il pensiero dunque allargherà sempre i suoi limiti, ma non raggiungerà mai l'illimitato, ché in questo caso sarebbe periodo storico che può cominciare e finire, non Storia che non ha né principio né fine.
I dogmi, anche quelli cristiani, sono invece prodotti storici, cioè momentanei, dell'attività del pensiero che hanno - come tali - valore per un determinato tempo: sono dati storici della Religione. Alla formulazione dei dogmi non si pervenne - ce lo insegna la Storia - che dopo discussioni tutt'altro che serene nello stesso seno della Chiesa, dopo numerosi Concili in cui invano si tentò un accordo, dopo lotte fra Ariani ed Atanasiani, Manichei cristianizzati e Pelagiani, dopo scomuniche e ritrattazioni fino all'accettazione del quid medium tomista da parte Chiesa. Ora tutto ciò prova che essi non son nulla di estraneo e di superiore all'attività del pensiero, ma sono l'attività stessa del pensiero dei Padri della Chiesa, che diviene poi il pensato del tomistica e della neo-tomistica e neo-scolastica moderna.

Se però nella Religione noi non trovassimo che i due soli momenti dogmatico e scettico, non potremmo parlare ancora di identificazione con la Filosofia: ma in realtà il fatto che la Religione non è nulla di diverso dal Pensiero e che il Pensiero è critico nel senso che tende continuamente a superare le contraddizioni del pensato (pag. 11) - c'induce a credere che anche nella Religione noi possiamo trovare e troveremo il momento critico.
Noi infatti abbiamo detto che la Religione è Storia. Ora come si potrebbe giustificare la storicità della Religione se non con la sua criticità o autocriticità? Non solo la prassi, ma neanche la dottrina religiosa è alcunché di fisso e stabilito una volta per sempre, cioè per tutti i tempi e per tutti i popoli; e la necessità dell'organizzazione giuridica delle varie Chiese prova che - se apparentemente nulla può essere così contrario alla Religione come la critica - in realtà la vitalità della Religione è proprio nel suo potere autocritico che la rende attuale nel tempo e nello spazio. Ciò perché - ripetiamo - il Pensiero non può rinunziare alla critica senza rinunziare a se stesso e, identificandosi

la Religione col Pensiero, o essa accetta la critica o si pone fuori del Pensiero, diventando esteriorità. Così allorché il Paganesimo rinunziò al momento critico - la critica si svolse all'infuori di esso con la Filosofia di Socrate, di Platone, di Aristotele che, se non è ancora Cristianesimo, non ha più i caratteri del Paganesimo, cioè il politeismo e l'antropomorfismo; così allorché il Cristianesimo, attaccandosi al pensato di Aristotele e della tomistica, tenterà opporsi alla critica - questa si porrà contro il Cristianesimo, nella sua forma cattolica, con Bruno e Telesio in Italia e con la Riforma in Germania.
Del resto il dogma considerato come prodotto storico dell'attività del pensiero è la migliore prova della presenza del momento critico e di quello conclusivo o idealistico nella Religione: poiché al dogma si perviene appunto attraverso il processo critico del pensiero che è evoluzione della coscienza religiosa dell'Umanità ed esso non può aver valore se non é accettato da questa coscienza stessa che è pensiero, cioè storia e quindi critica.
Ma in quanto il dogma conclude il processo storico esso è idea, prima di essere dogma: cioè la coscienza religiosa dell'Umanità, prima di tornare al momento dogmatico da cui era partita, deve necessariamente attraversare il momento idealista.
Se dunque il processo religioso dell'Umanità segue il suo stesso processo filosofico, cade la prima accusa alla Filosofia relativa al suo preteso ateismo, alla sua pretesa irreligiosità.

Ma, pur non reggendo al lume della logica, l'accusa di irreligiosità alla Filosofia, fondata naturalmente sulla pretesa antitesi tra Filosofia e Religione, l'accusa esiste e lo prova una lunga serie di elementi che va dalla condanna di Socrate per empietà, attraverso l'ostilità verso la Filosofia apertamente manifestata dai primi Padri della Chiesa latina, alle scomuniche di quelli che non la pensarono alla maniera ortodossa, al rogo di Bruno e di Huss, alle accuse di ateismo o simili che tuttavia si lanciano agli nomini di pensiero, cioè al pensiero in quanto avrebbe il torto di.... pensare.
Ed è evidente che, se l'accusa esiste, deve esservi la ragiono che la giustifichi, ragione che se non è, né può essere nella Filosofia e nella Religione, per quel che abbiamo provato, sarà certo nella posizione mentale dei cosiddetti filosofi e dei cosiddetti religiosi in quanto uomini-empirici, cioè individui che nulla vedono e nulla vogliono vedere fuorché le proprie formule filosofiche o i dogmi ed i riti propri della credenza che dicono di seguire.
Dicevamo infatti a pag. 19 che, essendo in ogni sistema un residuo di dogmatismo, essi, (gli astri di seconda grandezza del Cielo filosofico) incapaci di creare a di sviluppare quelle che sono le parti vitali del sistema, trovano assai più facile e più comodo fermarsi su questi residui, cioè sulle formule, e dogmatizzare tutta la dottrina di un pensatore originale.
Ora, nel campo religioso, non avviene diversamente, poiché ad un certo punto dell'evoluzione storica di una determinata Religione positiva - e sarebbe precisamente il punto in cui questa Religione positiva, avendo espletata la sua funzione storica, si rivela incapace di ulteriore sviluppo e quindi di vitalità - i suoi sostenitori non hanno altro da fare che segnare il passo e prepararsi a dar l'alt.
Ora, quando si tien conto di ciò che del resto è implicitamente o esplicitamente ammesso da tutte le Storie delle Filosofie e delle Religioni, è più che ovvio che accordo in questo senso tra Filosofia e Religione non può esservi se non a patto che le formulo filosofiche ed i dogmi teologici coincidano perfettamente; ma ciò è assolutamente impossibile non solo perché le une e gli altri sono prodotti storici, e Storia significa sviluppo, significa dinamica e quindi nulla può concretizzarsi nella Storia, immobilizzandosi, ma anche e soprattutto perché - una volta provato il carattere storico delle

formule e dei dogmi - bisognerebbe ammettere un moto isocrono del pensiero perché si avesse una perfetta coincidenza: di guisa che il cercar la conciliazione su questo terreno tra Filosofia o Religione è qualcosa che può far comodo a qualche filosofo militante che vuole sfruttare i vantaggi della conventicola senza andar contro la corrente religiosa, a qualche cosiddetto religioso che non intende rinunziare ai... benefici della propria fede senza pregiudicarsi la possibilità della cattedra - ma che non può trovare attuazione se non nel sacrificio della Religione alla Filosofia come nei cosiddetti Gentiliani o nel sacrificio della Filosofia alla Religione come nella Scolastica e nella Tomistica con le relative sfumature. La conciliazione reale si può raggiungere soltanto, secondo il nostro processo, nella identificazione di Filosofia e Religione, attraverso un risalire al principio fondamentale della dottrina filosofica o religiosa di un Maestro: ma, come abbiam visto, filosofi militanti e religiosi militanti non possono riconoscere alle loro dottrine rispettive quel carattere dinamico e genetico che le fa Storia perché, attraverso un processo siffatto, finirebbero col trovarvi la negazione e la condanna non solo della prassi, ma perfino della loro dottrina.

*

* *

Procediamo oltre: "la Filosofia è antiartistica perché il pensiero, per la sua coerenza e concretezza, deve necessariamente imporre alla sua attività un rigore logico che esclude ogni attività fantastica che, come tale, si esprime nell'irrazionale".

In questo momento di aspre polemiche nei riguardi dell'Arte, sarebbe assai comodo per noi, e non ci sarebbe forse difficile, toccare il Cielo con le mani, tenendo nelle medesime uno dei due.... Vangeli che, come ognuno che si diletti di Filosofia sa, sono "l'Estetica" del Croce o la "Filosofia dell'Arte" del Gentile: preferiamo invece mantenerci sul nostro livello terreno e non terremo conto di nessuna delle teorie estetiche oggi più o meno di moda.

Ora l'incompatibilità tra la Filosofia e l'Arte avrebbe la sua ragion d'essere nella coerenza e nella concretezza del pensiero, nel rigore logico cioè che il pensiero impone alla sua attività, cioè in altri termini la incompatibilità tra la Filosofia e l'Arte si risolverebbe in un'antitesi tra pensiero e fantasia.

Senza staccarci dal nostro metodo di dimostrazione per assurdo, diremo che una tale antitesi presuppone il fatto che la fantasia sia qualche cosa di estraneo, anzi di diverso e di opposto al pensiero; ma questo carattere dl estraneità, di diversità di opposizione non lo si può notare che pensando, per cui - essendo questo carattere stesso immanente al pensiero - non possono poi essere rispetto ad esso trascendenti i termini della estraneità, della diversità dell'opposizione, cioè il pensiero e la fantasia. Ed allora noi avemmo nel Pensiero immanenti il pensiero e la fantasia, come termini incompatibili tra loro, cioè avremmo un assurdo in quanto il primo pensiero (quello che abbiamo scritto con l'iniziale maiuscola) non è più un'antitesi colla fantasia, mentre il secondo non solo è in antitesi con la fantasia, ma è diverso anche dal primo pensiero cioè è pensato. Sicché l'antitesi tra fantasia e pensiero si risolve in antitesi tra prodotto dell'attività fantastica e pensato.

Passeremo ora alla parte positiva, alla identificazione cioè della Filosofia con l'Arte; difatti è ovvio che, se la fantasia non è nulla di estraneo, di diverso, di opposto al pensiero, essa non può essere altro che "pensiero".

Ma all'espressione "la fantasia è pensiero" noi non intendiamo attribuire il significato volgare secondo cui fantasia e pensiero sarebbero la stessa cosa perché in questo caso l'"espressione" diverrebbe definizione, cioè formula, e perderebbe quindi ogni valore filosofico, e quindi l'Arte

costretta ad ubbidire alla logica rigorosa del Pensiero - non sarebbe più Arte, né la Filosofia, vagando nel campo dell'irrazionale come prodotto dell'attività fantastica, sarebbe più Filosofia perché il Pensiero perderebbe la sua concretezza e la sua coerenza.
Per raggiungere l'identificazione tra Filosofia ed Arte, sarà necessario precisare il valore dell'identificazione, per cui dobbiamo tornare ai quattro momenti storici essenziali dell'attività del pensiero, non però senza insistere sul fatto che a questa distinzione non si può dare alcun significato cronologico cioè empirico, né alcun significato classificazionista perché - come abbiamo dimostrato la successione dei vari momenti dell'attività del pensiero ha un valore logico, data la necessità della loro coesistenza nel tempo e nello spazio.

Sarebbe per noi indubbiamente più comodo, utilizzando ai nostri fini gli studi più recenti del Croce e del Gentile, partire dal concetto dell'Arte come imitazione degli antichi opponendolo a quello dell'Arte come creazione dei moderni, ma ciò renderebbe più difficile l'intelligenza della trattazione perché ci costringerebbe ad una lunga serie di citazioni. Seguiremo perciò la nostra via.
È dunque fuor di dubbio che i due primi moventi dell'Arte siano l'entusiasmo ed il dolore in quanto senza entusiasmo e senza dolore avremmo l'indifferenza e quindi l'opera d'arte verrebbe a mancare. Ora l'entusiasmo non e che il momento dogmatico dell'attività fantastica in quanto l'artista è, nello entusiasmo stesso, pervaso dalla sua rappresentazione che per lui non può che essere realtà obbiettiva, esteriore: certamente la critica, o meglio la pseudo-critica, specialmente quella filologica, troverà che la realtà obbiettiva (sic!) è diversa dalla rappresentazione dell'artista il quale ha completamente trasformato quella realtà, magnificando il valore di alcuni particolari, sminuendo l'importanza di altri, sopprimendo, aggiungendo - ma questa critica, anche se fu per lungo tempo ed è ancora padrona delle cattedre di Letteratura Italiana, non può che tradire ogni concezione dell'Arte, sottomettendo questa ai propri schemi mentali, peggio, alla propria mentalità. Perché il reale non è la pretesa realtà obbiettiva che l'artista si rappresenta, ma è lo stato d'animo dell'artista, è, in altri termini, l'attività fantastica; e l'obiettività della rappresentazione non dove essere intesa nel senso di un'adaequatio della rappresentazione stessa all'oggetto rappresentato ma una rispondenza di essa allo stato di animo. L'opera d'Arte è in altri termini reale in quanto è il prodotto di uno stato d'animo reale; è obbiettiva in quanto questo stato d'animo viene esteriorizzato sulla pagina scritta, sulla tela, sul marmo, nelle note musicali.
V'ha dunque un momento storico dogmatico nell'Arte che è costituito dall'entusiasmo, e che risponde perfettamente, nell'atto del pensiero, al momento dogmatico della Filosofia in quanto anche in questo campo, come abbiam visto, l'adaequatio intellectus et rei è solamente apparente e non reale.

Così diciamo del dolore che rappresenta il momento scettico nell'Arte in quanto nel dolore è la sintesi della irraggiungibilità di una meta: ora, benché il dolore nell'Arte soglia esteriorizzarsi nel lirismo, in realtà la sua vera esteriorizzazione avviene nella satira che è la rappresentazione della insoddisfazione dello spirito dell'artista. Giustamente oggi, per es., in mezzo alle panzane che la critica ha detto intorno al Leopardi, condannandolo all'incomprensione anche dopo morto, vi è qualche critico serio che parla di ironia leopardiana in quanto lo scetticismo artistico non può esprimersi che nell'ironia dissolvente e negatrice.
Ma, se noi guardiamo a fondo questi due momenti storici dell'attività fantastica, il dogmatico, caratterizzato dall'entusiasmo ed espresso soprattutto (ma non unicamente) dall'epica, e quello

scettico caratterizzato dal dolore ed espresso soprattutto (ma non unicamente) dalla satira, non possiamo fare a meno di riconoscere che i due momenti si integrano e che non possiamo avere entusiasmo senza dolore, né dolore senza entusiasmo, non possiamo avere epica che non sia satira, né satira che non sia epica (ed è appunto ciò che c'induce a negare il valore classificazionista alla distinzione dei generi letterari). Infatti entusiasmo e dolore non sono termini antitetici, anzi essi hanno come elemento in comune l'opposizione della indifferenza, in quanto l'entusiasmo comprende e giustifica il dolore per il fatto che esso ha luogo solo in quanto alcune condizioni immanenti all'attività fantastica dell'artista ai sono verificate, ma presuppone necessariamente che queste condizioni potevano non verificarsi e che, non verificandosi, avrebbero dato luogo al dolore; così il dolore ha luogo in quanto non si sono realizzate alcune circostanze di cui l'artista è fervidamente entusiasta.
Per spiegarci con un es.: in Dante, il poeta della fede e dell'entusiasmo, noi non possiamo non notare il dolore che si esprime nelle sue invettive contro Pisa ed anche contro l'Italia - e ciò perché egli, fortemente amando, doveva fortemente odiare allorché l'oggetto del suo amore se ne rivelava, almeno momentaneamente, indegno; e così il Leopardi piange sui destini della Patria o dell'Umanità in quanto ha presente una Patria ed un'Umanità diverse da quel che vede e delle quali non può non essere entusiasta.
L'epica è dunque satira nel senso che, magnificando l'Ideale della propria attività fantastica, impiccolisce in un meraviglioso contrasto tutto ciò che all'Ideale si oppone: e così pone di fronte Agamennone, re dei prodi, ed il vile e comico Tersite; Menelao e Paride che sfugge alla sua vista; Ulisse l'eroe della volontà umana, e Polifemo che, nella sua brutale potenza è incapace di stritolare l'ingegno umano, e così via.

Dunque l'Arte nasce appunto in questo contrasto tra l'entusiasmo ed il dolore, e l'opera d'Arte non si può concepire se non come prodotto di questi due elementi che, apparendo opposti, si integrano invece; ma il contrasto nell'Arte si esprime nella drammaticità. L'elemento drammatico nell'Arte è il momento critico nella Filosofia, perché, come l'attività critica del pensiero ha luogo allorché si tratta di superare l'antitesi tra dubbio e certezza e la supera affermando, come abbiam visto, che la certezza è il dubbio di ciò che non è, mentre il dubbio è la certezza dello stesso "ciò che non è" - parimenti il dramma ha luogo nell'attività fantastica allorché essa si trova davanti alla Antitesi dell'entusiasmo e del dolore e cerca questa antitesi di superare in una superiore sintesi, in una superiore armonia.
Nell'Arte greca, per esempio, sarà il contrasto fra la volontà umana ed il fato, in cui la prima rimane soccombente, ma questo contrasto si risolve nel dolore dell'artista per l'impotenza della umana volontà e nell'entusiasmo del medesimo per l'onnipotenza del fato cui tutti, anche Giove, allorché pesa nella bilancia i destini di Ettore e d'Achille, debbono inchinarsi. Lo vediamo nella tragedia sofoclea in cui non può non suscitare dolore il crudele destino che incombe su Edipo e su tutta la sua discendenza, mentre anche noi - che non crediamo alla trascendenza del destino - siamo presi da entusiasmo per questo fato che si compie pur contro la lotta spietata degli uomini.
Ed è infine, attraverso la drammaticità, che si arriva ad affermare una idea che è quella cui l'artista tende e cui ispira tutta la sua opera: e siamo al momento conclusivo, idealista.

Ma ben guardiamoli insieme questi momenti storici dell'attività fantastica se sono qualche cosa di diverso e di distinto, tali cioè da poter giustificare la distinzione dei vari generi letterari: abbiamo

detto che l'entusiasmo ed il dolore, l'epica e la satira non possono considerarsi come due momenti distinti nello spazio e nel tempo, in quanto debbono necessariamente coesistere nello stesso artista purché sia un vero artista. E ciò perché entusiasmo e dolore sono i termini estremi della commozione, ed è necessario che questa commozione l'artista la senta tutta, cioè che essa sia immanente nell'artista; ma, appunto per questa immanenza nell'artista della commozione, cioè per l'immanenza dell'entusiasmo e del dolore, è anche immanente il contrasto fra questi due termini estremi, cioè il dramma che deve necessariamente avere una sua soluzione, una conclusione nell'affermazione di un'idea.

Resta dunque la questione dell'irrazionale artistico che si opporrebbe al razionale filosofico; ma, prima di affrontar questo problema, è necessario esaminare il valore dei termini razionale ed irrazionale.
Abbiamo infatti ammesso che il pensiero deve imporre un rigore logico alla propria attività per la propria coerenza e concretezza e ciò implica necessariamente la razionalità del pensiero; ma questa razionalità non deve intendersi nel senso tradizionale, cioè aristotelico della parola, nel senso cioè che da alcune verità già date - siano esse leggi o fatti, universali o particolari - si debbano ricavare con i procedimenti classici della deduzione e dell'induzione dei fatti e delle leggi che poi sarebbero implicite nelle premesse stesse da cui siamo partiti: in tal guisa il pensiero sarebbe condannato ad un circolo vizioso, come lo fu dalle opposte e pur identiche scuole dello empirismo e del razionalismo, finché Emmanuele Kant non ruppe quel circolo con la sua sintesi a priori di pensiero ed esperienza.
La razionalità del pensiero non consiste nel tracciare la linea che il pensiero deve percorrere perché questa linea non può segnarla se non lo stesso pensiero - consiste invece nella coerenza e nella concretezza con cui il pensiero si sviluppa, si svolge storicamente: ché se noi abbiamo ammesso questo svolgimento storico del pensiero, il quale si arricchisce continuamente di elementi che prima eran fuori di esso - cioè trascendenti - è ovvio ammettere che delle volte al pensiero la realtà che è - come abbiam visto trascendente ed Immanente al tempo stesso - si rivela per altre vie che non siano la pura ragione, il sentimento cioè e l'intuizione. Ecco perché noi non dividiamo l'avversità dei filosofi militanti italiani contro la dottrina del Bergson che, pur presentando i caratteri dell'unilateralità come del resto anche l'attualismo ed il neo-tomismo, ha il merito della sua grande originalità e soprattutto quello di aver detto in questo momento di mimetismo-filosofico delle verità nuove di cui la Storia della Filosofia non potrà non tener conto.
L'intuizione non può infatti spiegarsi come l'attualismo la spiega, e cioè come un momento culminante dell'attività logica del pensiero - in quanto, se così dovesse spiegarsi, e se il pensiero non avesse altra via da percorrere che quella della sua logicità, la libertà del pensiero che è il cavallo di battaglia degli attualisti, se non del Gentile, verrebbe negata dalla sua razionalità. Infatti, una volta ammesso che la razionalità debba spiegarsi matematicamente, cioè tale che, dati alcuni elementi se ne debbano ricavare necessariamente degli altri, é ovvio che il pensiero non avrebbe alcuna possibilità di pensare, ed inoltre, il pensiero essendo storia, si dovrebbe, in base a questa pretesa razionalità, prevedere lo svolgimento avvenire del pensiero od anticipare la storia sino al suo termine. Ed allora la razionalità del pensiero consiste nel continuo superamento, da parte del pensiero, dell'antitesi tra razionalità ed irrazionalità, fra Filosofia ed Arte.
Né d'altro canto l'Arte è la manifestazione dell'irrazionale, ma piuttosto la razionalizzazione dell'irrazionale in quanto, ripetiamo, l'opera d'Arte non deve essere valutata e giudicata reale in base

all'adaequatio intellectus et rei, ma solo in base alla rispondenza dell'opera stessa con l'attività fantastica dell'artista che, nel suo entusiasmo, nel suo dolore, nell'intimo suo contrasto dell'entusiasmo e del dolore, ha creato un mondo diverso da quello esterno, e quindi si è scostato dalla razionalità; ma che è sempre nella razionalità perché quell'entusiasmo, quel dolore, quell'intimo contrasto hanno la loro logica spiegazione nel suo stato d'animo.
In questo modo crediamo di esser giunti all'identificazione di Filosofia ed Arte.

*
* *

Indubbiamente le maggiori, le più aspre, le più apparentemente fondate - benché le più ingiuste - critiche alla Filosofia vengono dai cosiddetti scienziati e dai cosiddetti cultori di Scienze (e teniamo a dire che il termine cosiddetti non è da noi usato casualmente, perché la tradizione storica da Talete allo Spencer prova che non si può esser vero scienziato se non a patto di essere filosofo).
Ora lo straordinario numero o l'asprezza delle critiche che provengono da questo campo, lungi dal rendere più arduo il nostro compito, lo facilitano o lo semplificano.
Infatti, per parlare di un carattere antiscientifico della Filosofia, son necessarie due cose, e cioè porre prima di tutto un'antitesi fra Filosofia e Scienza e stabilire, nel modo scientificamente più preciso, il valore di quest'antitesi. Ora porre empiricamente un'antitesi è la cosa più facile di questo mondo, non incontrandosi mai alcuna difficoltà a trovare degli elementi che rendono incompatibile la coesistenza di due o più cose; ma stabilire scientificamente il valore di questa incompatibilità, il che vale trovarne il fondamento scientifico, è tutta altra cosa.
Opporre dunque la Filosofia e la Scienza è trovare gli elementi che le distinguono: quali sono questi elementi? - La coerenza della Scienza opposta alla contraddittorietà della Filosofia? - Ma di questo argomento ci eravamo sbarazzati nei primi due capitoli, provando con una specie di chiamata di correo che, posta la questione sul terreno della mera empiricità, la Scienza é contraddittoria quanto la Filosofia, e non può - sotto questo aspetto - essere Scienza senza essere contraddittoria; mentre, posta la stessa questione sul terreno veramente scientifico, la Filosofia è rigidamente, rigorosamente coerente quanto la Scienza, se non più coerente della Scienza - in quanto la coerenza della Scienza non può consistere e non consiste nella pretesa immutabilità delle sue leggi fisse e stabilite una volta per sempre, ma nell'accordo di queste leggi con le leggi del pensiero che si esprimono nell'esperienza.
La concretezza della Scienza opposta all'astrattezza della Filosofia? Ma anche di questo argomento ci eravamo sbarazzati negli stessi due capitoli perché mentre sul terreno dell'empiricità su cui evidentemente si eran posti i nostri ipotetici contraddittori l'astrattezza è risultata il carattere precipuo della Scienza che non può organizzarsi, cioè risalire dai fatti alle leggi senza astrarre alcune particolarità, forse necessarie, dai fatti stessi - sul terreno scientifico invece la Filosofia si è rivelata concreta per eccellenza appunto per il suo carattere di universalità che comprende tutti i particolari concreti.
Ed allora si potrebbe aggiungere un altro elemento: l'utilità della Scienza e la inutilità della Filosofia che sarebbe da definire quella Scienza per la quale, con la quale e senza la quale si resta sempre tale e quale. Ma anzitutto di questa asserzione che è volgarissima tra le volgari potremmo sbarazzarci anche subito, rinviando i lettori al nostro quarto capitolo in cui abbiamo provato che alla Filosofia non si può rinunziare se non a patto di rinunziare alla propria umanità, cioè, in termini volgari, ad esser uomini, poi - se valesse la pena discuterne - potremmo molto facilmente obbiettare

che il criterio dell'utilità non può esser valutato che dal pensiero in quanto attività, cioè in quanto si concretizza storicamente - dato che l'utile varia secondo il tempo il luogo e le circostanze, per cui ciò che in determinate condizioni è utile in altre si rileva inutile quando non addirittura dannoso. E, posta così la questione, l'antitesi si risolverebbe a vantaggio della Filosofia e contro la Scienza - allorché si affermasse, per es., che la scoperta della dinamite da parte di Nobel è utile come prodotto dell'attività del pensiero, che mira a superare gli ostacoli che si frappongono all'attività pratica dell'uomo, cioè é utile come Filosofia ma è dannosa come Scienza in quanto agli uomini é servita come strumento di distruzione; oppure che la conquista dell'aria da parte dell'Uomo, mentre prova l'attività costante del pensiero, che non conosce ostacoli alla propria espansione, prova d'altro canto che la Scienza è l'elemento più pericoloso ai danni dell'Umanità.

Ma noi possiamo anche far generosamente grazia ai nostri ipotetici contraddittori di simili argomentazioni di natura empirica, i quali si rassomigliano ai dilemmi della filosofia aristotelica che si potevano sempre rovesciare e conducevano al risultato sofistico di provar vera una tesi e la sua antitesi; e veniamo ad un'argomentazione più seria:
Ammesso l'impossibile di una incompatibilità, anzi di un'antitesi fra Filosofia o Scienza - basata sopra uno dei criteri di cui ci siano già sbarazzati o sopra un altro qualsiasi criterio - possono darsi due casi, e cioè che l'antitesi sia considerata come presupposta al pensiero oppure che essa sia considerata come attività del pensiero che la produce. Nel secondo caso l'antitesi distruggerebbe se stessa come quella fra Filosofia e Religione e tra Filosofia ed Arte, perché essa, risolvendosi nel pensiero, non sarebbe nulla di diverso dal pensiero; nel primo caso essa, non essendo posta, ma presupposta dal pensiero, arriverebbe ad una conclusione che certo non poteva essere nelle intenzioni degli assertori, e cioè all'affermazione di un dogmatismo scientifico opposto ad un criticismo filosofico.

Or dunque è evidente che la Scienza, non solo non è incompatibile col Pensiero, cioè con la Filosofia, ma è Pensiero ed è Filosofia - come risulta dalla nostra dimostrazione per assurdo; ma con ciò non può negarsi che la medesima prova possa raggiungersi partendo da punti diversi e seguendo altre vie. Facciamo anche grazia ai nostri buoni lettori della prova cosiddetta storica da cui risulterebbe che, nel corso dei secoli, Scienziati non vi furono che non fossero Filosofi ad un tempo, come non vi furono Filosofi che non furono anche Scienziati - perché non v'ha scoperta od invenzione che non presupponga un atto del pensiero che scopra od inventi, e d'altro canto non operi a sua volta un rivolgimento nel campo dell'attività pura del pensiero. Ma non intendiamo rinunziare alla prova logica della identità tra Filosofia e Scienza, e diremo che questa identità si trova nel carattere storico, cioè nella storicità del Pensiero che è Filosofia in quanto è Scienza ed è Scienza in quanto è Filosofia.
Per giungere però alla identificazione è necessario precisare la posizione ed il valore della Scienza, e cioè, in parole povere, stabilire se la Scienza è quel complesso più o meno vasto di nozioni, più o meno razionalmente organizzate più o meno bene esposto in un libro di testo o, sia pure, in un trattato scientifico, oppure se essa non sia piuttosto l'attività del pensiero umano che mira a superare continuamente le difficoltà che pur continuamente si oppongono all'esplicazione di quell'attività medesima. In altri termini il problema consiste nell'assodare se la Scienza debba essere considerata come insieme organico di nozioni oppure come Storia; dal che deriva che, nel primo caso, la coerenza della Scienza consiste nella coerenza delle nozioni con se stesse e la concretezza nella

concretezza dei suoi oggetti di studio; nel secondo caso, ripetiamo, la coerenza consiste invece nell'accordo fra le leggi enunciate dalla Scienza e l'esperienza attuale dell'Umanità come attività costante del pensiero e la concretezza nella concretezza di questa esperienza che, nello sforzo per il superamento delle contraddizioni fra i prodotti dell'attività scientifica tradotti in nozioni e la realtà che è Storia, concretizza, armonizzandola con la Vita, la Scienza stessa.
Non v'ha dubbio che il problema debba esser risolto nel secondo senso perché, ammettendo anche coi nostri ipotetici contraddittori che la ragion d'essere di una determinata cosa debba fondarsi su di un criterio di utilità, non crediamo utile né dal punto di vista teoretico, né da quello pratico che il principio d'Archimede sia per es., coerente con quello d'Avogadro o di Lavoisier, se esso non è per nulla coerente con l'esperienza attuale che può averlo superato.

Ammessa la storicità della Scienza, ci resta da vedere se essa sia diversa da quella della Filosofia oppure se sia la stessa storicità della Filosofia perché in funzione di essa.

La Scienza intanto, essendo Storia, non può più riguardarsi come un prodotto dell'esperienza, ché altrimenti sarebbe nozione, ma come l'esperienza stessa che è costante, a perciò attività; ma, intendiamoci bene su questo punto, l'esperienza non è né può essere la Natura - materialmente e quindi dogmaticamente intesa - che si rivela da sé al pensiero umano che come tale sarebbe qualche cosa di passivo e di inerte. Questo, se potesse esser dimostrato, sarebbe un fondamento validissimo per stabilirvi, se non l'antitesi, almeno una distinzione tra la Filosofia e la Scienza in quanto la prima reputerebbe attivo il Pensiero e passiva la Natura su cui si esplica l'attività del pensiero, mentre la scienza sarebbe fondata sul principio opposto; ma in realtà presenta delle difficoltà gravissime, e cioè il dover supporre che il pensiero subisca passivamente la rivelazione della Natura, mentre questa supposizione dovrebbe poi farla il pensiero, pensando, cioè essendo attivo, ed il dover supporre - per il fatto che la Natura si rivela al pensiero gradualmente (diversamente la Scienza non potrebbe essere Storia) e con una rigorosissima logicità - che essa sia dotata di un pensiero che questa rigorosa logicità possa conferirle, ma in questo caso - che d'altronde ricorda uno stadio superato dalla Filosofia - noi avremmo che la vera attività non appartiene alla Natura, ma al Pensiero che sarebbe in essa immanente, in quanto sarebbe proprio il Pensiero immanente nella Natura che le permetterebbe di rivelarsi. Ed allora se l'esperienza non è la Natura, materialmente e dogmaticamente considerata, e quindi non è nemmeno lo strumento con cui si esperimenta perché esso è, come dice la stessa parola strumento dell'esperienza e non esperienza, è ovvio che questa esperienza non è altro che l'Uomo che esperimenta cioè il Pensiero in quanto attività. Resta quindi provato che la storicità della Scienza è in funzione della storicità del Pensiero, cioè della Filosofia..

Ma se la storicità della Scienza è la stessa storicità della Filosofia, noi non possiamo non trovar nella Scienza gli stessi quattro momenti fondamentali dell'attività del pensiero, solo che insisteremo pochissimo per non ripetere quanto dicemmo nel nostro capitolo su "La Filosofia, i Filosofi ed i Sistemi Filosofici". Ora lo Scienziato non può - benché empiricamente parrebbe il contrario - non essere dogmatico allorché accetta i dati dell'esperienza elaborati dagli altri, allorché, ponendosi davanti alla Natura che egli vede sotto un solo aspetto e cioè unilateralmente secondo la propria branca scientifica, dimentica quasi il suo io come soggetto dell'osservazione; ma egli è al tempo stesso scettico perché ricerca in quella Natura delle proprietà che altri non aveva ancora scoperto e pone in esperimento le proprietà già da altri sperimentate, il che prova il suo dubbio continuo; ed è

critico perché i dati dell'altrui esperienza e della propria continuamente confronta con la Natura che ha davanti per superarne la contraddittorietà; idealista in quanto giunge ad una conclusione che poi é il punto di partenza di quelli che verranno dopo di lui, cioè un nuovo momento dogmatico.
Ed è anche evidente la coesistenza e quindi il carattere logico e non cronologico della successione dei suddetti momenti in quanto nella certezza stessa dei dati dell'esperienza altrui, come prodotto della attività dell'esperienza, è il dubbio circa la coerenza dei dati stessi con la Natura; ed il dubbio sulla validità dei dati è certezza che essi possono trovarsi, certezza e dubbio che si rivelano nella ricerca stessa (momento critico) attraverso cui si conclude (momento idealista).
L'identità tra Filosofia e Scienza è più che sufficientemente provata.

Concludiamo dunque affermando che questa pretesa antitesi, come le altro due, non sono nella Filosofia o nella Scienza che, in quanto attività di pensiero, si identificano, ma nella posizione mentale dei Filosofi militanti o del cosiddetti Scienziati: dei primi che, attaccati alle loro formule fisse, si estraniano completamente dalla Vita che vive e vuol vivere fuori delle formule stesse; e poiché la Vita non può rinunziare ad organizzarsi scientificamente sotto ogni suo aspetto, si pongono contro la Scienza appunto perché sono contro la Vita (quella del pensiero, s'intende, e non è poco per dei.... filosofi); dei secondi perché concepiscono la Scienza come complesso di dati o non come Storia (e lo vediamo chiaramente allorché dicono di non vedere nella Filosofia delle leggi fisse come due e due che fan quattro) e cioè perché conoscono un manuale od un testo relativo ad una branca scientifica, ma non la Scienza. E pure gli uni e gli altri potrebbero identificarsi fra loro all'infuori della Filosofia e della Scienza, perché gli uni e gli altri si attaccano ai dati elaborati dai loro Maestri o li ripetono per tutta la vita come un sacro rito.

La Storia

Nel precedente capitolo abbiamo avvicinato dei concetti che, a volerli guardare superficialmente, sono fra loro inconciliabili: in tutte le epoche difatti la Scienza apparve in uno stridente contrasto con la Religione e con l'Arte più che con la Filosofia, in quanto l'antitesi tra Filosofia e Scienza - pur trovando addentellati in antichissime teorie - non è stata posta esplicitamente che in tempi assai vicini a noi.
Ora da quanto abbiamo detto in precedenza è ovvio che nessuna antitesi può essere trascendente, cioè superiore al pensiero umano, poiché le antitesi sono io quanto il pensiero umano le pone, cioè immanenti al pensiero stesso. Da questa immanenza delle antitesi noi possiamo pertanto arguire, con lo Hegel, che esse - non essendo al di sopra del pensiero umano e quindi delle due categorie principali del pensiero, lo spazio ed il tempo - sono nello spazio e nel tempo, cioè il loro valore non è universale e perpetuo, ma semplicemente storico. Le antitesi sono dunque nel pensiero, cioè nella Storia, ma non sono il Pensiero e la Storia e perciò possono dal pensiero in quanto storia essere risolute in una superiore sintesi.
In tal guisa siamo tornati ai momenti storici dell'attività del pensiero che per lo Hegel sono tre: tesi, antitesi, sintesi; ma se noi consideriamo che alla tesi corrisponde quello che abbiamo chiamato

momento dogmatico, all'antitesi quello che abbiamo chiamato momento scettico ed alla sintesi quel che abbiamo chiamato momento conclusivo o idealista - si vedrà subito dalla dottrina hegeliana saltar fuori il momento critico che sarebbe costituito dal processo per cui, attraverso la tesi e l'antitesi, si perviene alla sintesi.

Se e coì, è fuor di dubbio che anche le due antitesi fra Scienza e Religione, fra Scienza ed Arte possano essere risolute in una superiore sintesi attraverso un processo del pensiero, e questa sintesi non può essere che l'atto del pensiero che supera le antitesi.
Infatti, se noi poniamo come criterio valutativo delle antitesi la realtà come atto del pensiero, risulterà che la Scienza è realtà in quanto è costruzione rigorosamente logica da parte del pensiero, che la Religione è realtà in quanto essa rappresenta l'atto del pensiero che riconosce la propria limitatezza di fronte all'illimitato e quindi si autolimita, che l'Arte è realtà in quanto esprime una reale situazione psicologica dell'artista.
Ora, se l'antitesi potesse avere un valore universale e perenne, cioè un valore superiore all'atto del pensiero, è ovvio che non potrebbero essere realtà tutti e tre i concetti - ma la realtà della Scienza implicherebbe l'irrealtà della Religione e dell'Arte o viceversa contro ogni criterio logico.

Già la storicità del pensiero, molto prima che nello Hegel, si trova affermata nel nostro Vico allorché questi asserisce che "gli uomini dapprima sentono senza avvertire poi avvertiscono con animo perturbato e commosso, infine ragionano con mente pura", nelle quali parole sono presso a poco quei momenti storici dell'attività del pensiero di cui abbiamo parlato nel nostro capitolo su "La Filosofia i Filosofi ed i sistemi Filosofici" o che poi abbiamo trovato nell'Hegel stesso.
Vero è che il Vico attribuisce a questi momenti un valore essenzialmente cronologico, cioè li collega fra loro in base ad un rapporto di successione anziché ad un rapporto di coesistenza - dal che verranno fuori quelle difficoltà che abbiamo incontrato nel su cennato capitolo e che chiarificheremo - ma in realtà è merito essenziale del Filosofo Napoletano l'aver posto il problema intorno a cui la Filosofia contemporanea ancora si affatica.
Ora il fatto che "gli uomini dapprima sentono senza avvertire" non è in fondo che il momento dogmatico dell'attività del pensiero, cioè il momento in cui l'Uomo si affida alle sensazioni e crede che esse da per se stesse gli rivelano la pretesa realtà esterna, ma non avverte ancora le modificazioni dell'io cosciente che gli permettono di sentire o, meglio ancora, si affida alle sensazioni considerate come impressioni che il mondo esterno proietta su di noi e non si accorge della nostra reazione a questo mondo esterno, per cui quelle sensazioni sono e non possono essere che pensiero. Ma, allorché queste sensazioni si pongono tra di loro in contrasto per il tempo, il luogo e le circostanze, questo contrasto non può non generare dolore per l'impossibilità di conoscere la realtà esteriore, e questo dolore non è che il perturbamento, la commozione dell'animo - il che ci spiega come gli uomini in un secondo momento "avvertano con animo perturbato e commosso". Infine l'Uomo, non potendo, in quanto attività dl pensiero, contentarsi di questa posizione negativa, deve superare in una sintesi superiore, l'antitesi di dubbio e certezza, ed abbiamo quindi il momento critico, quello cioè in cui "ragionano con mente pura" e giungono attraverso questo processo ad una conclusione che è il dogma del ciclo successivo.
Ora, tenendo presente questa concezione vichiana, e traendo le nostre conseguenze, avremo che, autoconsiderandosi la Religione in quanto forma religiosa come momento essenzialmente dogmatico, essa corrisponderebbe a quel primo periodo in cui gli uomini sentono senza avvertire

che è proprio - come abbiam visto - il momento dogmatico dell'attività del pensiero, ed autodistinguendosi l'Arte per le emozioni che nell'artista provocano l'entusiasmo, il dolore ed il loro contrasto, essa corrisponderebbe a quel secondo momento in cui gli uomini avvertiscono con animo perturbato e commosso; infine la Scienza, autodistinguendosi pel suo rigore logico, non è che il momento in cui gli uomini ragionano con mente pura.
Dunque, anche ad ammettere una netta distinzione (che noi criticheremo) fra Religione, Arte e Scienza, noi non potremo parlare di un'opposizione, cioè di un'antitesi che trascenda il pensiero per il fatto che il soggetto di tutte le proposizioni vichiane è sempre "gli uomini", cioè l'Uomo in quanto pensiero, cioè in quanto attività, cioè Storia. E così le antitesi fra Scienza e Religione fra Scienza ed Arte si risolvono nella superiore sintesi della Storia.

Ma la concezione vichiana, che è attività del pensiero, non può accettarsi fuori di questa attività medesima, cioè come formula o, come volgarmente si dice, alla lettera, in quanto il pensiero ha storicamente superato il valore cronologico che il Vico attribuisce ai momenti storici della sua attività, ha sostituito cioè al rapporto di successione, che legava quei momenti, un rapporto di coesistenza. La Religione non è quindi un momento cronologicamente distinto dall'Arte, né l'Arte un momento cronologicamente distinto dalla Scienza; tanto meno poi Religione, Arte e Scienza sono momenti, cioè periodi, della Storia. Solo, partendo da una concezione errata della Storia, e cioè considerando la Storia come una mera successione di periodi, si potrebbe arrivare ad una siffatta eresia non solo religiosa, ma anche artistica e scientifica; si potrebbe cioè arrivare, identificando Religione e forma religiosa, Arte e concezione artistica, Scienza e complesso organico di cognizioni scientifiche contro ogni logica.
Infatti la forma religiosa, cioè la Religione positiva, può essere considerata come periodo storico che l'attività del pensiero e quindi la Storia può superare. La Religione invece considerata come pensiero che, trovando immanente in se stesso il suo limite, si autolimita, non può esser superata, non essendo periodo storico, ma Storia, in quanto è necessario che il pensiero trovi sempre a se stesso dei limiti, e che tenti continuamente di superarli per essere Storia. In tal guisa non è la Religione che costituisce un periodo distinto e cronologicamente anteriore all'Arte e alla Scienza - ma è una forma religiosa che si distingue da una forma artistica o da una forma scientifica, (e la confusione avviene in quanto cosiddetti religiosi, cosiddetti artisti e cosiddetti scienziati, unilateralmente guardando Religione Arte e Scienza, le identificano empiricamente con le forme, con le loro forme): ma se noi osserviamo a fondo il carattere della distinzione, vedremo che, per es., una forma religiosa intanto si distingue da una forma artistica o da una forma scientifica in quanto corrisponde ad una sua forma artistica e ad una sua forma scientifica, in modo che la distinzione si traduce in distinzione tra forme religiose e forme religiose, tra forme artistiche e forme artistiche, tra forme scientifiche e forme scientifiche.
La distinzione avviene, come abbiam detto a proposito dei sistemi filosofici nel campo del pensato, non del pensiero.
Analogamente potremo affermare dell'Arte considerata come espressione dell'entusiasmo, del dolore e del contrasto di essi nell'Artista, poiché il pensiero umano, per la sua libertà, non può esser costretto a camminare sempre sul terreno d'una logica che sarebbe poi una logica formale, e continuamente da questa via è fuorviato dall'intimo contrasto in esso immanente dell'entusiasmo e del dolore. Lo stesso è della Scienza considerata come attività del pensiero che continuamente rompe quei limiti che storicamente il pensiero stesso si è posti.

Da questa nostra argomentazione deriva che necessariamente le premesse del Vico debbono essere integrate nel senso hegeliano della coesistenza dei momenti storici dell'attività del pensiero nell'attività medesima. In tal guisa le antitesi fra Religione, Arte e Scienza sono superate nella sintesi della Storia non già nel senso che esse sono periodi della Storia che nella Storia si assommano ma nel senso che esse sono già Storia, cioè attività del pensiero, cioè Filosofia, Umanità. Sicuro, anche Umanità perché, ammessa la perpetuità della Religione, dell'Arte e della Scienza in quanto attività del pensiero, è ovvio che esse debbano essere identificate con l'Umanità non solo perché esse sono concretizzate storicamente dall'attività umana, ma soprattutto perché l'Uomo (cioè tutti gli uomini) è religioso in quanto è costretto a porre un limite alla sua attività ed a riconoscere la limitatezza delle sue forze, ed anche quando in una professione di ateismo, nega l'esistenza di Dio, non fa che negare alcuni attributi, ma quel Dio di cui ha voluto disfarsi ricompare sotto altre forme e sotto altri nomi (l'Increato, l'Inconoscibile, la Causa-causarum, il Legislatore Supremo, la Ragione considerata come trascendente all'attività del pensiero, etc.); così è anche artista in quanto non può in se sopprimere l'attività fantastica che è un momento essenziale della sua vita, in quanto la vita non può dirsi vissuta senza i perturbamenti e le commozioni generate dall'entusiasmo e dal dolore e dal contrasto di essi, e tanto più è vissuta quanto più intenso è questo contrasto; ed è scienziato in quanto l'uomo che vuol vivere è pur necessario che conosca in qualche modo i rapporti che il pensiero pone tra i fenomeni naturali e che in qualche modo reagisca alle forze che la Natura gli oppone, tentando continuamente di superare il limite che il pensiero ha posto alle sue forze, allo scopo di soddisfare i suoi bisogni pratici.
Dopo tutto quanto abbiam detto, il problema della Storia nella Filosofia contemporanea (ché l'espressione il problema della Storia nell'Idealismo moderno anche se adoperata da cosiddetti filosofi, é erronea, perché attribuisce un valore classificazionista e cronologico ai sistemi, ed è naturale che da siffatti filosofi militanti non possano poi uscire che quei candidati e magari quei vincitori che le relazioni pei concorsi a cattedre di filosofia nelle scuole medie lamentano) resta così spostato, perché non si tratta più di vedere se la Storia sia Arte o Scienza in quanto si è provato proprio il contrario e cioè che l'Arte e la Scienza sono Storia.

Ma, prima di concludere questo argomento, è necessario esaminare la posizione mentale di quei cosiddetti storici cattedratici i quali pretenderebbero dare alla Storia un indirizzo antifilosofico: essi infatti, ricorrendo alla etimologia della parola (historeo=narro), ritengono che il valore della narrazione non può che essere obbiettivo per cui la funzione dello storico deve limitarsi necessariamente ad assodare la verità obiettiva sullo svolgimento dei fatti mediante il cosiddetto metodo critico, prescindendo dall'atto del pensiero che quei fatti determina, ricostruisce e collega.
Intanto è bene tener presente che una siffatta concezione della Storia risponde esattamente all'atteggiamento positivista del pensiero in quanto il positivisrno nega l'esistenza di tutto ciò che trascende il fenomeno (nella Storia, in senso stretto parlando, i fenomeni sono i fatti, gli avvenimenti) e riduce la Filosofia ad una metodologia generale della Scienza: in altri termini una siffatta concezione della Storia è un trasportare dalla Filosofia alla Storia la confessione della incapacità della mente umana a trascendere i fenomeni. Ora, poiché il positivismo, malgrado i difetti comuni a tutti i sistemi filosofici, è - si voglia o non si voglia - un sistema filosofico come gli altri, la concezione antifilosofica della Storia si riduce - senza che i suoi concepitori se ne accorgano - ad una concezione filosofica.

Ma ciò non basta: bisogna anzitutto precisare il significato delle parole "metodo critico" e cioè se la critica debba estendersi ai rapporti di connessione, di causa ed effetto tra i fenomeni, cioè tra gli avvenimenti storici con evidente applicazione delle tavole baconiane - nel qual caso l'oggetto della critica non sono più gli avvenimenti, una i loro rapporti, che sono qualche cosa di posto e non di presupposto dal pensiero; oppure se la critica debba limitarsi ad assodare l'obbiettivo svolgimento degli avvenimenti, prescindendo dai rapporti fra loro, nel qual caso, avremo sempre un'attività del pensiero nella ricostruzione dell'avvenimento in sé coi momenti storici della attività medesima (dogmatico allorché ci si pone davanti all'avvenimento; scettico allorché il dubbio ci spinge ad esaminare le fonti, critico nell'esame di queste, conclusivo o idealista nella ricostruzione).
Anche ammessa dunque la possibilità di una concezione per cui la Storia dovrebbe limitarsi ad una pura catalogazione di fatti, di dati e di nomi, essa non potrebbe mai prescindere dall'attività del pensiero che, attraverso i suoi momenti storici, è giunta a quella catalogazione.
Ma una siffatta concezione della Storia - che del resto ormai è stata abbandonata dagli Storici più importanti e non trova seguito se non in quelli di minor valore - presenta delle gravi difficoltà: in primo luogo, mentre si dichiara critica, è prevalentemente dogmatica in quanto considera l'avvenimento storico come realtà obbiettiva cioè presupposta al pensiero - ed il pensiero dovrebbe limitarsi a contemplare una realtà ad essa preesistente, mentre il pensiero questa realtà, ricostruendosela sulla scorta dei documenti, cioè costruendola originalmente (ossia diversamente dagli altri Storici) se la crea. Questa difficoltà, che abbiamo anche incontrato in una eventuale concezione classificazionista della Scienza, è ancor più grave nella Storia, ove l'oggetto di osservazione non è la Natura inerte, ma è l'uomo stesso che è pensiero ed attività - di guisa che gli avvenimenti storici non possono essere né spiegabili, né giustificabili all'infuori ed al di sopra del pensiero umano che li determina: non è quindi possibile una Storia obbiettiva (ma l'obiettività della Storia non può consistere - come volgarmente s'intende - nella sua esteriorità, bensì nella sua realtà che è pensiero) che cataloghi avvenimenti sopra avvenimenti, prescindendo dall'attività del pensiero che li determina in quanto gli avvenimenti storici non possono trovare la loro spiegazione in se stessi. Infine una Storia così ricostruita in base a dati esatti quanto si vuole, ma prescindendo dai rapporti che legano fra loro questi dati, servirebbe unicamente a soddisfare la curiosità di qualcuno, ma perderebbe ogni interesse umano, ogni importanza storica.
Non v'ha dunque Storia possibile che non presupponga l'attività del pensiero come determinante degli avvenimenti e come ricostruttrice originaria degli avvenimenti stessi: non v'ha, in altri termini, Storia se non identificata colla Filosofia.

Il Diritto

Tra le critiche che numerose ai muovono alla ragion d'essere della Filosofia da non pochi cultori di ogni branca del Sapere, neppure una abbiamo potuto rintracciarne che provenga, non diremo dai Giuristi, ma neanche dai più modesti, dai più semplici cultori delle discipline giuridiche. Indubbiamente ciò rende più difficile il nostro compito poiché ci priva di un ottimo punto di partenza, muovendo dal quale giungeremmo, attraverso il procedimento ormai a noi familiare della dimostrazione per assurdo, alla identificazione del Diritto e della Filosofia: ma il fatto ha una sua spiegazione che riteniamo necessaria dare.

La nostra tradizione vuole che il popolo romano, essenzialmente pratico per ragioni geografiche, abbia cercato di subordinare ogni attività intellettuale ai fini utilitari della propria conservazione ed espansione nel mondo: ora questa concezione dell'attività intellettuale non poteva non costituire un ostacolo alla libera esplicazione dell'attività medesima, o almeno ad alcune forme di essa, come la forma religiosa, quella fantastica e quella scientifica. La Religione non poté esser concepita che come in funzione dello Stato, che era l'unica realtà in quanto la conservazione e l'espansione si rendevano impossibili senza un organismo coordinatore ed organizzatore delle energie dei singoli: il Paganesimo fu così religione di Stato; né Costantino ed i suoi successori interpretarono diversamente il Cristianesimo, perché altra mira non ebbero - di fronte al dilagare trionfatore della nuova fede - che quella di amicarsi questa forza, poderosa e capace di crear dei martiri, per puntellare l'Impero; e successivamente la Chiesa nell'Occidente si organizzava con le stesse gerarchie e le stesse leggi di uno Stato. Non diversamente dobbiamo affermare per l'Arte in cui manca quasi completamente l'entusiasmo, il dolore e qualsiasi drammatico contrasto che sia qualche cosa di intimo nell'Artista e di cui l'Artista si possa dire che viva, perché nel Romano mal si nasconde una preoccupazione a cui viene subordinata l'attività fantastica, la preoccupazione di servire allo Stato: lo vediamo in Livio che dà parvenza di realtà a quelle leggende che possano educare a sentimenti di abnegazione e di sacrifizio per la patria; in Virgilio che nelle Georgiche espone il modo dl bonificar la terra perché l'Italia basti a se stessa e non si renda tributaria economicamente delle provincie; che nell'Eneide perde di vista il suo protagonista e non vede che tutto il popolo romano cui spetta il diritto di governare e dominare il mondo. La Scienza non esiste che in poche nozioni frammentarie, ed è anch'essa considerata al servizio dello Stato: Archimede non è romano, ma il console Marcello vuole che egli abbia salva la vita, perché egli ha messo la sua scienza al servizio della sua patria. D'altronde il "Salus patriae suprema lex" ed il "Chi vuol salva la Repubblica mi segua" del Dittatore nell'estremo momento del pericolo caratterizzano tutto lo spirito romano: i Romani non vivevano che per lo Stato e tutto era in funzione dello Stato.

Ma lo Stato e un'organizzazione giuridica e, come tale, deve avere i suoi organi giuridici che non possono esser quelli degli altri Stati del tempo per il fatto che Roma è un organismo sui generis: non ha nulla a che vedere con la polis greca che è in lotta con la polis sorella per questioni di egemonia commerciale, od anche di territorio, in quanto Roma non fa questioni di egemonia, ma più esplicitamente di dominio; non può confondersi coi grandi Imperi delle antichità perché questi sono organizzazioni militari. Così Roma, non potendo prendere a modello gli ordinamenti giuridici degli altri Stati, deve elaborare un nuovo diritto o, per esser più esatti, dove creare il Diritto; e, mentre in essa le scuole che mirino alla specializzazione nelle arti, nelle scienze mancano oppure limitano il loro programma ad elementari rudimenti, le Scuole del Diritto fioriscono e restano acquisite alla Storia.

Ora gl'Italiani malgrado tutte le immigrazioni ed infiltrazioni eterogenee del Medioevo, non possono non risentire dell'influenza della tradizione, e così il Diritto che fu la vita stessa del popolo romano, continua ad essere l'orgoglio della nostra stirpe.

Con ciò non intendiamo dire che le altre forme di attività intellettuale furono trascurate in tutti i tempi, il che sarebbe un'eresia troppo grave per poter essere presa sul serio dal più mediocre degli uomini, ma solo abbiamo voluto spiegarci modestamente la ragione per cui quella superficialità, quella unilateralità così diffuse in Italia nelle altre branche dello scibile, - per cui i cultori, grandi e piccoli, delle branche stesse non hanno voluto vedere nel loro campo di attività nulla fuorché il prodotto della loro attività medesima - esulano completamente nello studio del Diritto, l'unico

profondo, l'unico che non ha visto in nessun tempo dei cultori mediocrissimi e per nulla originali divenire depositari monopolistici dello speciale ramo di attività e disponitori di cattedre.
La ragione della mancanza di una sola critica alla ragion d'essere della Filosofia da parte anche dei più modesti suoi cultori è appunto in questo, nella profondità, nella serietà con cui il Diritto si è sempre studiato in Italia, ché non è possibile l'altra spiegazione per cui i Giuristi si sarebbero mantenuti nei riguardi della Filosofia in uno stato di voluta ignoranza per quello che andremo vedendo.

Anzitutto - come la Religione ha i suoi dogmi, l'Arte le sue espressioni, la Scienza le definizioni, e la Filosofia le formule - il Diritto ha le sue norme giuridiche (Codici, trattati, Statuti, leggi speciali) che ne costituiscono il "pensato". Ora la prima questione da affrontare è il vedere la possibilità di concepire questo pensato indipendentemente dal pensiero che lo pensa, cioè nel caso specifico, se è possibile considerare la norma giuridica come indipendente dall'attività giuridica del pensiero che l'ha prodotta: se ciò fosse possibile, il Diritto si confonderebbe con l'insieme delle norme giuridiche attualmente in vigore in uno Stato determinato, cioè si confonderebbe col Diritto positivo. Ma questo isolamento della norma giuridica, che è prodotto dell'attività giuridica da ciò che l'ha prodotto cioè dall'attività stessa, ci condurrebbe a delle difficoltà: a) anzitutto non potremmo determinare il Diritto in quanto, avendo ogni Stato un proprio diritto positivo diverso, quando non contrario, a quello degli altri Stati e - dovendo noi prescindere dalla coscienza giuridica dello Stato che ha dettate quelle norme - noi non potremmo mai sapere quale è il vero diritto, né potremmo identificarlo con quello della nostra Nazione, perché anche le altre leggi sono diritto per gli altri popoli; b) la norma giuridica diverrebbe astratta poiché astrarrebbe dalla coscienza giuridica della Nazione, e pertanto non potrebbe essere applicata, non avendo alcun valore coattivo, poiché la coattività non può dargliela che la coscienza giuridica, che la rende concreta adattandola alle esigenza storiche attuali; c) è contraddittoria perché o essa è fuori della coscienza giuridica che l'ha storicamente superato e quindi contraddice alla coscienza giuridica medesima e perciò non può essere pensata ed applicata, o è pensata ed applicata ed allora fa parte della coscienza giuridica che si esprime nell'esecutore della legge.
La norma è dunque inconcepibile indipendentemente dalla coscienza giuridica che l'ha prodotta, ed essa in tanto è, in quanto risponde alle esigenze della coscienza giuridica in un determinato momento della sua attività, ché, se non risponde più a questa esigenze, rimane littera mortis finché il legislatore interprete della coscienza giuridica attuale al suo superamento non trovi il modo di sopprimerla.
Spieghiamoci con un esempio tratto dai "Promessi Sposi": Ai tempi dei bravi le "leggi" - considerate come norme giuridiche - contro i medesimi non mancavano, anzi, per servirci del termine manzoniano, diluviavano; ma esse avevano perduta la loro efficacia coattiva perché la "coscienza giuridica", offuscata da pregiudizi di natura empirica, come l'amore del quieto vivere da parte dei deboli ed il desiderio da parte dei potenti di sottomettere la Legge al proprio arbitrio, aveva perduto il senso della propria universalità, che è la stessa universalità del Diritto, nella particolarità dell'interesse personale e quindi cessava di essere coscienza giuridica. Ciò vien confermato dal fatto che deboli e potenti non ricorrevano alla Legge se non quando vedevano conculcati i propri diritti o menomati i loro privilegi, mentre - allorché questi interessi personali non venivano toccati - erano entrambi d'accordo nel mantenere, rispetto alla Legge stessa, un contegno di indifferenza e di estraneità.

Il Diritto dunque, in quanto coscienza giuridica, presuppone come suoi elementi costitutivi la coattività e l'universalità che imprime alle proprie norme, le quali non possono - come abbiam visto darseli da se stesse. Non può dunque esservi coscienza giuridica e quindi non può concepirsi il Diritto se non vi siano questi elementi come condizioni indispensabili alla sua concretizzazione storica: ché infatti un nostro semplice desiderio che non riesca ad universalizzarsi divenendo desiderio generale, cioè volontà razionale nostra in quanto uomini, e resta desiderio nostro in quanto individui, non può assolutamente acquistare quel carattere di coattività che alla Legge si addice: esso rappresenta un interesse da parte nostra, non un diritto. Viceversa, ciò che non ha carattere di coattività non può avere naturalmente carattere di universalità in quanto esclude la necessità che tutti vi si uniformino, mentre la Legge è necessario che sia, almeno teoricamente, eguale per tutti.
Ora questi elementi costitutivi del Diritto si concretizzano nello Stato in quanto organismo giuridico, ché coattività non può essere nel Diritto senza i poteri che dispongono della forza di coercizione, né può esservi universalità se i singoli non vengono posti di fronte all'autorità, cioè allo Stato, in condizioni di parità di diritti e di doveri. Il Diritto è dunque inconcepibile - astraendo dallo Stato - perché perderebbe i caratteri della coattività e dell'universalità che ne sono, come abbiam visto, gli elementi costitutivi, e non sarebbe quindi più Diritto; né sarebbe possibile neppure parlare dello Stato indipendentemente dal Diritto, per il fatto che lo Stato non è se la sua coscienza giuridica non lo realizza nel Diritto.
Lo Stato ed il Diritto non sono dunque termini opposti e neanche termini diversi, in quanto si risolvono entrambi nella stessa coscienza giuridica che li realizza e li concretizza. Noi consideriamo pertanto come formale la distinzione fra Diritto pubblico e Diritto privato per il fatto che il secondo si mantiene nei caratteri generali del Diritto (coattività ed universalità), ed allora si risolve nel Diritto pubblico, poiché presuppone i poteri dello Stato e l'universalità della Legge, o si restringe alla tutela del rapporti fra interessi privati e non è più Diritto. Infatti la distinzione è posta dai Giuristi sul terreno della norma giuridica, non già di quella che abbiamo chiamato coscienza giuridica che concretizza sé stessa nelle norme in base sempre ai suddetti suoi elementi costitutivi.

Ora, poiché lo Stato si pone come coscienza giuridica che si concretizza storicamente, il problema del Diritto viene necessariamente a ricondursi al problema della Storia. Lo Stato infatti non è soltanto un organismo giuridico che realizza dei fini ad esso presupposti, ma è soprattutto un organismo etico in quanto questi fini, prima di realizzarli, se li pone da se stesso: esso è in altri termini coscienza etica che, dinanzi alla necessità di realizzarsi universalmente, si trasforma in coscienza giuridica; ma, poiché questa realizzazione non è possibile che avvenga in un determinato momento della Storia, in quanto, in questo caso, quel momento sarebbe tutta la Storia, ne consegue che questa trasformazione si svolge gradualmente cioè storicamente e che, per conseguenza, la coscienza giuridica si concretizza storicamente, cioè nella Storia. In altri termini, l'attività giuridica del pensiero non prescinde dai tempi e dai luoghi, ma vi s'immedesima profondamente al punto che il Diritto si risolve nella Storia del Diritto, cioè nella Storia.
Ché il pregiudizio, di natura essenzialmente empirica, secondo cui il Diritto potrebbe distinguersi dalla sua Storia, cioè dalla Storia, deve essere completamente eliminato in quanto, se noi non ci fermiamo sulle parole e cerchiamo di penetrare invece nella sostanza delle cose, dobbiamo apertamente riconoscere che è impossibile studiare il Diritto, astraendo dai tempi e dai luoghi in cui

la coscienza giuridica lo concretizzò nelle norme giuridiche positive, in quanto la ragion d'essere di quelle norme deve essere ricercata proprio nella loro attualità, cioè nella rispondenza ai tempi ed al luoghi in cui questa concretizzazione si verificò; come d'altra canto, è impossibile studiare la Storia - sia pure in un manuale elementare a carattere narrativo - prescindendo dallo svolgimento del Diritto, in quanto la vita dei popoli si svolge, sia in pace che in guerra, in base alle norme di un diritto, quando consuetudinario quando positivo, che è indispensabile a spiegarci questa vita medesima; ed anche quando la Storia par che si limiti ad una cronologica esposizione di date, di battaglie e di nomi, non può fare a meno dal constatare che quelle battaglie furono la conseguenza di una violazione o di una pretesa violazione di trattati commerciali ed internazionali, che regolavano in quei tempi i rapporti fra i belligeranti.

Ricondotto il problema del Diritto a quello della Storia, vi troveremo subito gli stessi termini e diremo che il Diritto è prima di tutto pensiero in quanto presuppone una elaborazione mentale della propria materia, poi è umanità in quanto la sua concretizzazione e la sua attuazione non sono possibili prescindendo dall'Uomo, considerato nella sua universalità; infine è attività in quanto la coscienza giuridica non può concretizzarsi - come abbiam visto - che nell'attualità della Storia. Ed allora, se il Diritto è pensiero, umanità, attività, esso non è che Filosofia considerata come attività del pensiero umano: l'identificazione del Diritto e della Filosofia, implicita fin dalle prime parole di questo capitolo, risulta ora provata nella sua massima chiarezza ed evidenza.

Ma ora bisogna affrontare un'altra questione, e cioè: "se il Diritto è Filosofia, come è possibile parlare di una Filosofia del Diritto che sarebbe pertanto una Filosofia della Filosofia?" Per noi la questione è la stessa che si pose tempo fa sulla possibilità di una Filosofia della Storia: allora - e fu merito dell'idealismo - si rispose in modo definitivo che l'esistenza della Filosofia della Storia implicava una distinzione impossibile fra l'una e l'altra, poiché la Storia, in quanto studio di avvenimenti umani, non è che Filosofia, mentre la Filosofia, essendo attività, non può essere che Storia. Ora in questa concezione ci pare che dovesse essere implicita l'impossibilità di una Filosofia del Diritto se una netta distinzione tra Diritto e Storia non può esser fatta neanche sul terreno empirico, e pure nessuno ricavò in quel momento una conseguenza così elementarmente logica, neanche il Croce che dimostrò uno straordinario ardore bellico nei riguardi della Filosofia della Storia, mentre, nei riguardi della Filosofia del Diritto, tacque, non sappiamo se per ragioni filosofiche o per ragioni empiriche e contingenti.

Né d'altro canto riteniamo possibile la Sociologia come scienza generale della Società in quanto una siffatta possibilità dovrebbe basarsi su due pregiudizi che il pensiero contemporaneo ha eliminati: una falsa concezione cioè della Storia per cui in essa non si dovrebbe vedere che una esposizione di avvenimenti umani prescindendo dai rapporti che legano questi avvenimenti, in modo che essi possano essere l'oggetto della Storia, e i rapporti di collegamento quello della Sociologia; una pretesa distinzione fra scienze naturali e fisiche da una parte e scienze storiche e giuridiche dall'altra, in modo che, arbitrariamente concependo la Storia come cronologia ed il Diritto come norma giuridica, si renda necessaria una sintesi delle pretese scienze storiche e giuridiche nella Sociologia considerata come Scienza generale della Società.

Che trattasi di pregiudizi è provato in modo chiaro ed evidente dalla impossibilità di separare gli avvenimenti umani della Storia da quella che è l'attività umana del pensiero che quegli avvenimenti collega in rapporti di interdipendenza, per cui il compito della Sociologia viene assorbito completamente dalla Storia, e viceversa la Sociologia non può trovare la sua ragion d'essere in una dottrina generale della Società perché questa dottrina non è concepibile staticamente, ma

dinamicamente e cioè storicamente, e quindi la Sociologia è un inutile doppione della Storia non solo nella materia, ma anche nel metodo; risulta inoltre dalla impossibilità di distinguere fra scienze sperimentali e scienze storico-giuridiche in quanto le prime non possono essere scienze se le consideriamo staticamente come corredo di nozioni, ma lo sono in quanto sono attività scientifica che si svolge per gradi, cioè Storia - e viceversa la Storia ed il Diritto non possono prescindere dall'attività scientifica del pensiero umano in quanto quest'ultima, essendo anch'essa umanità, non può a sua volta non ripercuotersi su quelle che sono le altre forme della medesima attività, per cui una Storia ed un Diritto che prescindessero dai risultati dell'attività scientifica non potrebbero essere Storia, né Diritto, appunto perché essi sono in quanto mirano all'universalità del reale, universalità che sarebbe un non senso se alcune forme dell'attività umana venissero trascurate.

L'Economia

Come le altre branche del Sapere, neanche l'Economia riesce a sottrarsi a pregiudizi di natura empirica ed antifilosofici, come nelle altre branche del Sapere il carattere filosofico dell'Economia trova la sua affermazione e la sua spiegazione anche e soprattutto in questi pregiudizi.
Infatti l'affermazione antifilosofica dell'Economia è implicita nelle due correnti che, nel volger dei secoli, si sono contrastato il campo al riguardo: la corrente mistica che, scindendo l'attività umana in attività superiori che dovrebbero riguardare semplicemente il pensiero, ed attività inferiori che riguarderebbero soltanto il corpo umano, tende a svalutare completamente il fatto economico, relegandolo tra le seconde e considerandolo estraneo alle prime attività; la corrente deterministica che, partendo dalla stessa netta separazione fra le varie attività umane, mira a sopravvalutare quel fatto, ritenendo che la possibilità o l'impossibilità da parte dell'uomo di soddisfare i suoi bisogni economici sia l'unico, od almeno il principale, fattore determinante di ogni altra attività. Naturalmente questa corrente dà alle cosiddette attività dei nomi diversi da quelli che dà ad esse la prima, e chiama attività necessarie quelle inferiori ed accessorie o di lusso quelle superiori.
L'opposizione tra le due correnti e, come ognun vede, semplicemente formale: sostanzialmente noi non vediamo che una perfetta identità, sia nella premessa che esse non pongono, ma presuppongono all'attività economica (in quanto nessuno l'ha mai provata) che cioè vi siano diverse attività nell'uomo e che queste attività siano estranee l'una alle altre (ché altrimenti la loro diversità non si capirebbe in che consista), sia nella classifica di queste attività di cui - come abbiam visto - solo i nomi sono cambiati, sia nella conclusione per cui si attribuisce all'Economia un carattere antirazionale ed antifilosofico, in quanto l'Economia verrebbe ad essere relegata fra le attività inferiori o necessarie, a seconda che noi partiamo dalla corrente mistica o da quella deterministica, e la Filosofia tra quelle superiori o accessorie o di lusso: sarebbero cioè separate nettamente fra di loro da una rigida classificazione che non ammette punti di contatto come avviene nelle caste brahmine.

Cominceremo coll'esaminare la premessa: è, in primo luogo, possibile una distinzione netta, fatta anche sul terreno meramente empirico, fra quelle che impropriamente si chiamano attività umane e non sono, come vedremo, che forme dell'attività medesima? E su qual criterio si fonderebbe siffatta

distinzione?
A noi pare che a questa domanda non sia mai stata data una risposta in armonia con le suddette correnti, o almeno che non si sia mai risposto in maniera esauriente; e non si può esaurientemente rispondere perché non basta distinguere i bisogni umani in immediati e mediati per aver dimostrato che vi e un'attività inferiore o necessaria che mira al soddisfacimento dei primi ed un'attività superiore o accessoria che si preoccupa di soddisfare ai secondi, in quanto possono esservi dei bisogni immediati dal cui soddisfacimento esula ogni principio utilitario e viceversa dei bisogni mediati il cui soddisfacimento riguarda direttamente la forma economica dell'attività umana. E nemmeno può adottarsi come criterio valutativo di questa suddetta distinzione lo stesso principio dell'utilità, perché, in questo caso, dovrebbe ritenersi utile soltanto ciò che è prodotto della pretesa attività inferiore o necessaria, mentre il prodotto della attività superiore o accessoria dovrebbe essere ritenuto qualche cosa di completamente estraneo all'utile stesso.
Abbiamo esaminato due soli criteri in base a cui potrebbe giustificarsi la distinzione delle attività, ed abbiamo visto come non possano reggere, e così non può reggere nessun altro che miri a giustificare ciò che non è giustificabile: ché infatti "distinguere" significa attribuire caratteri di autonomia ai distinti e quindi definirli. Ora è qui il nodo della questione: se cioè le cosiddette attività umane abbiano effettivamente i caratteri dell'autonomia, potendo ciascuna essere considerata indipendentemente dalle altre, e quindi se possano essere definite.
Poiché l'attività tende sempre a soddisfare dei bisogni - ché altrimenti attività non potremmo avere se non sentissimo il bisogno di agire - è necessario cominciare ad esaminare la natura dei bisogni stessi: ora tutti i nostri bisogni, anche quelli della nostra vita quotidiana, si presentano a noi con una natura complessa, tale cioè che richiede, per il reale soddisfacimento, non l'applicazione di una sola forma della nostra attività, ma l'impiego da parte nostra di tutte le forme dell'attività stessa, Così, per es., per soddisfare a quello che sembra il più semplice dei nostri bisogni economici quotidiani, l'alimentazione, non basta la semplice forma economica della nostra attività consistente nelle produzione, nella distribuzione, nel consumo; intervengono invece tutte le altre forme come la forma etica in quanto non sarebbe all'uomo possibile procacciarsi da vivere se egli prescindesse completamente dai vincoli morali che lo legano alla Società concretamente realizzata nella famiglia, nel Comune, nello Stato; la forma giuridica in quanto gli alimenti non possono procacciarsi che in armonia con quella che è la coscienza giuridica attuale della Società in cui vive, mentre, se egli prescindesse da questa coscienza, non troverebbe che lo arbitrio come un ostacolo formidabile al soddisfacimento medesimo; la forma scientifica in quanto gli alimenti che l'uomo consuma sono stati prima prodotti in base a criteri di razionalità, che l'uomo stesso ha applicato perché la produzione si adeguasse al consumo nell'attualità della Storia e non si determinasse uno squilibrio tra l'una e l'altro, squilibrio che determinerebbe a sua volta la crisi di sottoproduzione o di sovrapproduzione. E quel che avviene per quello che è il più elementare dei nostri bisogni si verifica a maggior ragione per tutti gli altri; ma vi è qualche cosa di più: il modo dell'intervento delle varie forme di attività nel soddisfacimento dei bisogni in quanto queste attività, da quel che abbiamo detto, non risultano come separate ed alleate causalmente, ma come intimamente collegate e coordinate. Ciò presuppone evidentemente una attività superiore che le colleghi e le coordini e che perciò è l'unica attività umana, cioè l'attività del pensiero, di cui le pretese attività superiori ed inferiori, accessorie o necessarie non sono che semplicemente delle forme come ci proponevamo fin dal principio di dimostrare.

Veniamo alla questione della classifica delle attività in superiori ed inferiori oppure in accessorie e necessarie: ripetiamo che il criterio classificazionista si spiega e si giustifica nel campo del pensato che è il prodotto dell'attività del pensiero o di una determinata forma di esso - posto che, contrariamente a quel che provammo, possa agire una forma distinta - ma non può assolutamente giustificarsi nel campo del pensiero che e l'attività producente. Il pensiero cioè l'attività, classifica ma non è classificato, cataloga, ma non è catalogato, a meno che non si classifichi e si cataloghi da se stesso (ed in questo caso il classificato ed il catalogato distinguendosi dal classificante e dal catalogante cesserebbe di essere pensiero per divenire pensato, cesserebbe di essere attività per divenire prodotto dell'attività). Dunque nessuna classificazione delle attività, neanche delle forme dell'unica attività è possibile; tanto più è assurda quella implicita o esplicita, sia nella corrente mistica che in quella deterministica. Ammettendo infatti con la prima che la virtù consista nell'astrarre completamente da quella che è la vita empirica per concentrarsi nella contemplazione di ciò che é o che crediamo razionale, concependolo naturalmente presupposto alla nostra attività intellettiva e volitiva, è logico che l'uomo perderebbe la visuale dell'attività che è pure attività umana, cioè cesserebbe di essere uomo perché cesserebbe di realizzarsi nella concretezza della Storia da cui si astrarrebbe nel tempo stesso che la fa; cesserebbe anche di esser virtuoso non operando concretamente per realizzare la virtù. Ammettendo d'altro canto che la base del vivere sociale sia il benessere e che la virtù non sia che una derivazione, accessoria per giunta, di esso, si arriverebbe all'altra assurdità logica di sostituire nella concezione sociale della vita l'uomo-empirico all'uomo-razionale, l'individuo all'umanità, dimenticando che il primo è un momento della Storia ed è transeunte, la seconda è la Storia ed è eterna; perché si ha un bel distinguere - come nella scuola inglese - fra benessere individuale e benessere sociale, ricorrendo alle tavole algebriche dell'Etica del Mill e dello Spencer, ma in realtà il benessere preso come base del vivere sociale non può essere che il benessere individuale in quanto, se noi lo consideriamo prescindendo dall'attività intellettiva e volitiva del pensiero che lo determina, non possiamo assolutamente concepire come l'individuo possa sacrificare il proprio interesse a quello generale, a meno che non si proponga di ottenerne maggiori vantaggi.

Ciò provato, ci pare perfettamente inutile insistere sulla terza questione, sull'antitesi cioè tra la Filosofia e l'Economia, che cade, cedendo il luogo alla identificazione, allorché si è dimostrato che la forma puramente speculativa e la forma economica dell'attività del pensiero umano non son nulla di diverso e di distinto, ma sono la stessa cosa..

Ora, tornando alle correnti empiriche dell'Economia, vi è ancora un'altra cosa da notare, e cioè che esse, prescindendo dall'unica attività umana che, come abbiam visto, collega e coordina le sue forme, finiscono col prescindere anche dalla stessa forma economica dell'attività medesima. Già si è visto che esse partono necessariamente da una premessa presupposta all'attività e non posta da essa, cioè da una premessa non dimostrata e non dimostrabile. Lo stesso avviene di tutte le leggi economiche che noi consideriamo empiricamente cioè presupposte all'unica attività di cui parlammo o, meglio ancora, che consideriamo come pensato.

Si suole, per esempio, definire l'Economia come la Scienza che insegna a raggiungere il massimo risultato, impiegando il minimo mezzo, ma l'accettazione di una definizione siffatta implicherebbe l'accettazione delle seguenti condizioni: a) che l'Economia sia una Scienza fra le Scienze; b) che in essa non si studi altro che i rapporti fra i risultati raggiunti ed i mezzi impiegati per raggiungerli; c) che questi rapporti siano costanti in tutti i tempi ed in tutti i luoghi; d) che lo studio di questi rapporti sia estraneo a tutte le altre Scienze e quindi sia il carattere distintivo, il carattere cioè che

definisce l'Economia.
Vediamo se queste condizioni sono accettabili. In primo luogo l'Economia è Scienza in quanto - come si è veduto - presuppone nel suo determinarsi l'intervento della forma scientifica dell'attività umana: ciò è indubitato ed indubitabile pel fatto che tanto la produzione quanto il consumo quanto ancora il rapporto tra produzione e consumo sono regolati scientificamente, cioè con l'applicazione della Scienza in tutte le sue branche. È ovvio, anche a guardar le cose empiricamente, che l'invenzione di una nuova macchina, mentre da un lato è creazione di ricchezza, dall'altro accresce innegabilmente il fenomeno della disoccupazione, al cui male non può rimediarsi se non coll'adozione di altri criteri scientifici; è anche ovvio che l'applicazione di criteri scientifici alle forme della produzione, specie a quella agricola ed a quella industriale, ha trasformato l'Economia mondiale, sostituendo al feudalesimo ed al corporativismo medioevale il capitalismo agrario ed industriale. Ma se noi guardiamo da questo punto di vista l'aspetto scientifico dell'Economia, dovremo concludere che tutto sia Scienza in quanto tutto presuppone nel suo determinarsi l'intervento della forma scientifica dell'attività, e non sarebbe esclusa neanche l'Arte cui la Scienza allestisce l'inchiostro, la carta, i suoni o i marmi che sono i mezzi della sua determinazione.
Quello che invece qui si contesta è che l'Economia sia una scienza, come volgarmente s'intende - cioè nel significato empirico della parola - cioè nella sua organizzazione: per poter affermare ciò bisognerebbe partire da un altro presupposto indimostrato ed indimostrabile, e cioè che le leggi in cui l'Economia si organizza siano qualche cosa di superiore all'attività volitiva ed intellettiva dell'uomo, ed invece quelle leggi sono create dalla medesima attività, non solo nel senso dell'enunciazione, vale a dire nel senso che l'uomo l'ha ricavate dalla realtà esterna, ma anche, e soprattutto, nel senso che l'uomo, con la sua attività, ha determinato quelle condizioni di vita da cui poi ha ricavate le leggi. Ed allora l'Economia, sotto questo aspetto, non può essere considerata come Scienza, ma piuttosto come Storia e come Diritto.
I problemi fondamentali dell'Economia non sono diversi da quelli della Storia e da quelli del Diritto, oltre che per il fatto che essa si svolge e si concretizza storicamente anche perché non può prescindere dallo Stato considerato come coscienza giuridica e come coscienza storica: non si può concepire se non empiricamente una Economia che si svolga indipendentemente dallo Stato, e perciò tutte le teorie che concepiscono una netta distinzione fra i due termini si risolvono nelle correnti empiriche.
La cosiddetta economia liberale, per es., si risolve nei suoi termini contraddittori allorché pone come suo presupposto la neutralità dello Stato nei problemi della produzione o del consumo, in quanto considera poi produttori e consumatori nei limiti dell'attività dello Stato stesso nella loro qualità di cittadini - come se le due attività potessero scindersi, e come se fosse possibile realizzare i fini dello Stato, prescindendo dall'attività economica dei singoli e delle classi.
In secondo luogo non è possibile che l'Economia studi i rapporti tra i risultati raggiunti ed i mezzi impiegati per raggiungerli perché questi rapporti non sono e non possono esser mai costanti, come la definizione presuppone. L'importanza del risultato è la conseguenza non solo degli sforzi impiegati, ma soprattutto dell'attualità storica in cui il primo si ottiene ed i secondi si impiegano: ora é appunto questa attualità che non può in alcun modo calcolarsi nella determinazione dei suddetti rapporti, in quanto essa non è che attività del pensiero irriducibile assolutamente a formule algebriche ed aritmetiche.
Ora, non essendo questi rapporti costanti, ne viene di conseguenza che solamente possano studiarsi i rapporti fra mezzi già impiegati e risultati già raggiunti, e non tra mezzi che si dovrebbero

impiegare e risultati che si potrebbero raggiungere; ma, in questo caso, il compito dell'Economia sarebbe qualche cosa di inutile perché il suo valore dovrebbe consistere invece nel fornire i criteri di porre quei rapporti per poter determinare l'attività economica avvenire. Compito dell'Economia è in altri termini quello di insegnare a raggiungere il massimo risultato applicando il minimo sforzo, non già di valutare i risultati passati (che non possono più verificarsi per la provata incostanza dei rapporti) in base ai risultati impiegati, nel qual caso lo studio della Economia sarebbe... uno sforzo sproporzionato ai risultati che si prefigge.
Pure questi rapporti avvenire si possono conoscere attraverso quelli passati, ma soltanto inserendoli nella concretezza attuale, nella concretezza storica, in quanto c'è nella loro determinazione una cosa costante, l'attività del pensiero che ai concretizza storicamente; ma in questo caso lo studio dell'Economia non si limita ai rapporti suddetti, ma è necessario che penetri nell'attualità storica in quanto attività del pensiero, che i detti rapporti pone e non presuppone.
Infine non è possibile che lo studio di questi rapporti, sia pure considerandoli posti e non presupposti dall'attività del pensiero, sia considerato come il carattere distintivo e quindi definitivo dell'Economia, perché si dovrebbe presupporre che nelle altre scienze e nelle altre forme di attività si possano concepire dei mezzi inadeguati al risultato che si propone di raggiungere colui che li adopera, e ciò non solo contro ogni criterio logico, ma perfino contro il più elementare senso comune.
Così abbiamo affermato il carattere universale dell'Economia, universale perché non considera la forma economica dell'attività umana come pertinente all'uomo individualmente ed empiricamente preso, ma all'uomo nella sua universalità. in quanto i bisogni umani non possono esser soddisfatti prescindendo dall'attualità sociale e storica in cui essi si manifestano; l'attività in quanto senza di essa i bisogni stessi non potrebbero né porsi, né esser soddisfatti; il pensiero in quanto è in esso che si pongono i rapporti fra mezzi e risultati per l'avvenire in base alla coordinazione del principio di causalità con quello di finalità che son leggi del pensiero in quanto dal pensiero son poste. Non v'ha dunque dubbio che sul terreno positivo come su quello negativo si debba concludere per l'identità di Economia e Filosofia.

La Ginnastica

A molti sembrerà strano che in un lavoro che è o, almeno, pretende essere di filosofia si dia adito non solo, ma perfino si dedichi un apposito capitolo ad un argomento che n'è tanto lontano; pure per noi questa stranezza e questa lontananza non esistono se non come poste, anzi presupposte da quelle medesime correnti empiriche già lamentate e che in questo, come in altri campi dell'attività umana, hanno sempre predominato e continuano, malgrado tutto, a predominare.
Una di queste correnti infatti, ritenendo che ogni esercizio di carattere fisico non sia che una distrazione da quella che deve essere la severità e la serietà degli studi, propende, nelle sue conclusioni estreme, pel completo sacrifizio della Ginnastica allo studio o tutt'al più, nelle sue forme moderate, al relegamento di essa nelle ore di ozio, considerandola come una specie di riposo e privandola di molte manifestazioni concrete in cui essa si realizza; viceversa un'altra corrente,

ritenendo che la forza umana debba intendersi essenzialmente come forza fisica per cui l'unica salute è quella del corpo che lo studio può deprimere, ma non rafforzare, perviene naturalmente alla conclusione opposta e propugna l'estensione obbligatoria a tutti della Ginnastica ed in tutte le sue manifestazioni concrete, e la limitazione dello studio al minimo delle nozioni indispensabili alla vita contingente, mentre quelli che sono gli alti problemi che l'attività del pensiero si pone resterebbero di competenza di pochi eletti ossia di pochi illusi che da se stessi si pongono al bando della Vita.

Intanto però queste due correnti, pur essendo in apparenza opposte, sono - come quelle che abbiamo incontrato nel precedente capitolo a proposito dell'Economia - sostanzialmente identiche in quanto hanno comune il punto di partenza consistente nella scindibilità dell'unica attività umana in varie attività distinte ed autonome, comune il metodo della classificazione, comune la conclusione per cui fra Studio e Ginnastica vi sarebbe un'antitesi che non può risolversi se non con la soppressione di uno dei due termini dell'antitesi stessa, o tutt'al più con la subordinazione di un termine all'altro; diremo meglio: queste due correnti non sono sostanzialmente identiche come quelle che si contendono il campo dell'Economia, ma sono tra loro sostanzialmente identiche perché sono quelle stesse che a proposito dell'Economia abbiamo esaminate e potremmo a quelle ricondurle solo che noi identificassimo lo Studio con le attività superiori e la Ginnastica con quelle inferiori o lo Studio con lo attività accessorie e la Ginnastica con quelle necessarie.

Ora, premesso tutto ciò, è facile dimostrare l'empiricità e l'insostenibilità di queste correnti, richiamandoci a ciò che nel precedente capitolo abbiamo detto: se è stato provato che è impossibile considerare come autonome e distinte le attività umane in quanto esse non sono che le forme in cui esteriormente si manifesta l'unica umana attività che è attività del pensiero, è ovvio che, come non si è potuto distinguere, se non empiricamente, fra attività superiori ed inferiori, fra attività necessarie ed accessorie, non si può neanche se non empiricamente, distinguere fra attività puramente fisica ed attività puramente intellettuale. E non si può distinguere perché, ripetiamo, distinguere è, prima di tutto, delimitare il campo e definire i distinti e, per quel che sappiamo, mai fu delimitato il campo dell'attività fisica e dell'attività intellettuale perché nessuno mai é venuto, né verrà a dirci dove l'una finisca e dove l'altra cominci, né mai dell'una o dell'altra attività è stata data una definizione che non si risolva in una proposizione tautologica, colla ripetizione nel predicato dei termini già impliciti o espliciti nel soggetto.

Ma se non si può delimitare razionalmente, cioè con criteri rigorosamente logici, il campo dell'attività fisica e dell'attività intellettuale in modo da tracciarne definitivamente e con la massima precisione quelli che si chiamano confini - dev'esserci una causa di questa impossibilità, una causa cui noi dobbiamo risalire per poterci spiegare l'effetto.

Se, poniamo l'ipotesi, dobbiamo intendere per attività fisica l'attività del nostro corpo, che si esplica nei suoi movimenti, e questa attività deve essere intesa indipendentemente dall'attività unica determinatrice e coordinatrice del pensiero, noi dovremo logicamente concludere che l'attività puramente fisica si riduce ai movimenti inconsci del nostro corpo, cioè ai movimenti caotici e disordinati di esso: ora un tal genere di attività (se attività può chiamarsi) è indubbiamente qualche cosa di estraneo allo Studio, ma non è nemmeno la Ginnastica, sia perché questa, per esser tale, deve concretizzarsi storicamente in determinate manifestazioni (moto, ciclismo, scherma, nuoto ecc.), sia perché essa, nell'atto del concretizzarsi, deve dare a queste manifestazioni una logicità rigorosa basata sulla utilità e sulla necessità di determinati movimenti che perciò non possono essere movimenti inconsci del corpo. Non può dunque esservi Ginnastica in quanto forma tisica

dell'unica attività umana quando manchino le altre forme della medesima attività e l'attività stessa come coordinatrice dei mezzi adoperati per superare gli ostacoli e per affrontare, superandoli, i pericoli.

Viceversa non si può concepire un'attività puramente intellettuale, che prescinda cioè da questa forma fisica dell'attività del pensiero, in quanto l'attività intellettuale é intimamente connessa con la nostra sensibilità e non potrebbe assolutamente esplicarsi se noi non fossimo dotati di occhi per vedere, di orecchie per sentire, di mani per toccare, di naso per odorare e di palato per gustare: vero è che è l'attività intellettuale che educa questi organi sensori ad esercitare razionalmente la propria funzione, ma è anche vero che questa educazione non potrebbe aver luogo se gli organi stessi non esistessero.

Non v'ha dubbio dunque che, anche in questo campo, non possa parlarsi di attività distinte ed autonome, ma solamente di forme diverse di un'unica attività umana che è l'attività del pensiero.

Ma risolvere l'antitesi tra Studio (che é attività del pensiero e quindi Filosofia) e Ginnastica in una superiore sintesi che é la stessa attività del pensiero in quanto determinatrice, collegatrice e coordinatrice delle sue forme, è la stessa cosa che ricondurre il problema della Ginnastica a quello della Storia.

Ciò non è veramente una novità se Platone sentì il bisogno di inquadrare nelle molteplici funzioni ed attribuzioni del suo Stato ideale l'insegnamento della Ginnastica cui diede una importanza speciale, e se noi dobbiamo considerare lo Stato come coscienza storica che si realizza concretamente; e, se è indubbiamente vero che Piatone presenta le diverse forme di attività come distinte ed autonome al punto di attribuire il monopolio di un'attività ad una classe e quello di un'altra attività ad un'altra, ciò non può in alcun modo infirmare la storicità della Ginnastica sia perché Platone superò originalmente l'antitesi nella sintesi della sua Repubblica, sia perché la distinzione delle classi fatta da lui rappresenta il prodotto storico dell'attività umana in quei tempi, cioè la concretizzazione di questa attività nella Storia, ed é evidente che Platone, in quanto uomo ed in quanto pensatore, doveva vivere nella Storia e non poteva prescindere dalle sue concrete realizzazioni,

Ora la storicità della Ginnastica in quanto forma fisica dell'attività umana è proprio nel continuo superamento che l'attività del pensiero fa delle sue manifestazioni concrete, cioè storiche che, attraverso il volgere dei secoli, noi vediamo sorgere e declinare, trionfare e sparire, soprattutto trasformarsi continuamente al punto da rendere assai arduo lo studio del loro processo genetico; superamento che l'attività umana fa continuamente in questo, come in tutti gli altri campi, appunto per concretizzarsi nella Storia. E di fronte al variare delle manifestazioni, la Ginnastica permane in quanto forma fisica dell'attività umana - come abbiamo visto - cioè come pensiero, alle cui leggi non può neppure essa sottrarsi, come umanità perché è sempre l'uomo che la realizza nelle sue molteplici manifestazioni, come storia in quanto questa realizzazione è qualche cosa dl continuo, in una parola come "filosofia".(1)

Possiamo pertanto concludere come cominciammo coll'affermare che l'opposizione, presupposta dalle suddette correnti empiriche, fra Studio e Ginnastica, non regge sul terreno della razionalità, in quanto muove per necessità da una interpretazione falsa dello Studio considerandolo come obbiettività presupposta all'atto della ricerca da parte dell'attività del pensiero, anziché come la stessa attività del pensiero, e da una falsa interpretazione della Ginnastica che viene considerata come prodotto di una pretesa attività autonoma anziché come forma fisica dell'unica attività umana.

La Filosofia come autoformazione della personalità umana

Prima di riprendere il filo della nostra argomentazione, è necessario tornare brevemente sul carattere generale delle correnti empiriche di cui ci siamo occupati.
Le abbiamo incontrate in ogni campo di studio; nella Religione ove miravano alla forma religiosa determinata in cui l'attività religiosa del pensiero, tendente a limitar se stesso in relazione alla propria limitatezza, si concretizza, ma prescindevano da quest'attività medesima; nell'Arte che guardavano nelle sue forme determinate, prescindendo dall'attività fantastica del pensiero che le crea; nella Scienza che consideravano come sistemazione di scoperte ed invenzioni già date, astraendo dalla forma scientifica dell'attività del pensiero che scopre ed inventa ed infine sistema; nella Storia ove l'attività umana si dissolveva nei dati cosiddetti obbiettivi; nel Diritto ove la coscienza giuridica spariva dinanzi alla norma giuridica del Diritto positivo; nell'Economia in cui la forma economica dell'attività umana si risolveva nelle sue leggi che venivan poi considerate come trascendenti rispetto all'attività stessa; nella Ginnastica ove si prescindeva completamente dall'attività fisica come forma derivata dell'unica attività del pensiero e si consideravano le manifestazioni ginniche concrete come estranee a quell'attività che le aveva concretizzate.
È chiaro dunque, per chi ci ha seguito attentamente, che le suddette correnti hanno un punto in comune, il mancato approfondimento delle proprie asserzioni, quella cioè che si chiamerebbe eccessiva superficialità.
Viceversa la nostra critica abbastanza minuziosa ed esauriente ci ha condotti alla prova che non esistono attività umane autonome e distinte, e quelle che sembrano tali, guardate un po' più profondamente di quel che ordinariamente non si faccia, non sono che forme derivate dall'unica attività umana che è attività originaria del pensiero.
Un terzo punto che abbiamo assodato, a proposito sempre delle correnti empiriche, è che esse sono le stesse in qualunque campo le abbiamo incontrato, cioè arrivano sempre ad una medesima conclusione: la distinzione delle attività umane, per cui noi le abbiamo riassunte logicamente in una corrente sola.
Da questo nostro breve riassunto risulta ora un'altra cosa: se queste correnti concepiscono le forme dell'attività umana come attività distinte e ciò non possono fare se non prescindendo dall'originaria attività umana, perché è questa attività che distingue, il loro prescindere altro non è che un non accorgersene. In questo è appunto la loro empiricità, la loro superficialità.
Ma intanto quell'attività originaria che esse negano, è in esse presente per distinguere le sue forme come Dio era presente all'Innominato proprio allorché ne dubitava; e, se quest'attività è appunto la Filosofia, anche quelle correnti sono filosofia non già nei distinti, ma nell'atto del distinguere.
Infatti quelle correnti non si formano negli altri campi determinati del sapere, ma ai margini appunto dell'attività del pensiero, nel seno stesso dei movimenti filosofici originari, per opera degli astri di seconda grandezza della Filosofia ufficiale: se ne incolpa oggi ingiustamente il positivismo, perché è oggi di moda non approfondire questo movimento, non riviverlo e considerarlo come pensato, ma in realtà nessun movimento nella Storia della Filosofia ne è stato immune, neanche l'attualismo.

Ora, ricondotte le correnti empiriche all'attività originaria del Pensiero, nella Filosofia, ne risulteranno le seguenti conseguenze: l'attività del pensiero, scissa nelle sue forme derivate, perde il suo carattere di originarietà che passa alle forme le quali diventano - come abbiamo detto -attività autonome, distinte e definite, essa viene perciò annullata; questo annullamento riguarda soltanto l'attività del pensiero come tale, cioè come originaria, ma - poiché non si può negare che il pensiero esista e che pensi - essa diviene attività autonoma, distinta e definita come tutte le altre; cessando di essere attività originaria e divenendo attività autonoma, cessa al tempo stesso di essere il presupposto di qualsiasi studio per divenire l'oggetto di uno studio determinato, che è appunto la Filosofia.
Siamo, come ognun vede, tornati al punto di partenza perché la Filosofia come attività autonoma è la giustificazione di tutte le antitesi e di tutte le negazioni di cui ci siamo sbarazzati, e la sua autonomia è la conseguenza delle distinzioni presupposte ed è a sua volta la causa della limitazione del suo campo di attività.
Ma non è nostra intenzione tornare indietro, e noi lo abbiamo fatto solo per potere andar più sicuramente avanti, per esaminare cioè quali saranno le conseguenze logiche di questa empirica limitazione del campo della Filosofia.
Limitare l'illimitato è cosa tutt'altro che facile, specie per chi è avvezzo a prescindere dall'attività del pensiero e che ha il proprio troppo... limitato; e questa difficoltà non poteva non prospettarsi anche dopo che le empiriche limitazioni erano state poste e presupposte: anche così diminuita la Filosofia, dopo che il problema era stato deliberatamente tolto di mezzo, sorgevano infiniti problemi proprio in conseguenza di quelle distinzioni. Questi problemi non potevano non preoccupare quelli che, sbarazzandosi del primo, avevano creduto di evitare la difficoltà; e la limitatezza dell'ingegno empirico dei filosofi ufficiali affidava lo studio di ogni singolo problema ad uno speciale ramo della Filosofia, del qual ramo quel problema veniva a costituire naturalmente l'oggetto di studio finché da esso non ne sorgevano altri e con essi altre branche della Filosofia, e, quel che più all'ufficialità filosofica importa, nuove cattedre universitarie. Cosi sorsero la Psicologia, la Logica, l'Etica, la Sociologia, l'Estetica, la Metafisica suddivisa a sua volta in Antropogonia, Teogonia e Cosmogonia, la Teologia, la Teleologia, la Deontologia, la Pedagogia ancora suddivisa in Psicologia infantile, Didattica e Morale, e poi le Filosofie speciali come quella del Diritto, della Storia e della Religione, ed ancora le Storie della Filosofia e della Pedagogia, né a tanta mania distintiva la corrente accenna ancora a fermarsi.

Non ci fermeremo neanche un momento ad esaminare la legittimità di tante discipline filosofiche, sia perché perderemmo l'obbiettivo propostoci, sia perché necessariamente dovremmo uscire dai limiti preventivamente imposti al nostro lavoro: del resto in questo esame non faremmo che ripeter quanto già dicemmo, in quanto è già ovvio che, se non crediamo alla esistenza di attività autonome e distinte, cioè alla possibilità che l'attività originaria del pensiero si scinda nelle sue forme, a più forte ragione non possiamo considerare quest'attività del pensiero già scissa e poi sottoscissa in quelle che sarebbero le sue attività, e poi scisse ancor queste così all'infinito. Ma su di un punto importantissimo non possiamo assolutamente sorvolare, sul problema cioè della cosiddetta Pedagogia, che ci ha indotti a premettere una non lieve introduzione appunto perché noi intendiamo procedere più sicuramente e più risolutamente alla sua soluzione.
Intanto il porre il problema della Pedagogia come a sé stante, e quindi la Pedagogia stessa come disciplina autonoma e distinta, suddivisa a sua volta nelle sottobranche della Psicologia infantile,

della Didattica, della Morale e della Storia della Pedagogia presuppone l'accettazione di alcune condizioni indispensabili, e cioè: a) - la determinazione, cioè la limitazione dell'oggetto di studio; b) - la possibilità di questa limitazione e determinazione come caratteri essenziali della sua autonomia; c) - la possibilità che essa si scinda ancora in altre sottodivisioni.

Ora abbiamo detto che determinare e distinguere significa definire, appunto perché solo la definizione può darci i limiti, le determinazioni e può quindi conferire i caratteri dell'autonomia ai distinti: è necessario dunque, perché la Pedagogia sia possibile come disciplina filosofica autonoma e distinta, prima di tutto, che sia definita. Ora effettivamente le definizioni di essa non mancano, ed anzi la loro molteplicità è la prima prova che... manca la definizione esatta; ma, poiché noi vogliamo esser sempre esaurienti, ne adottiamo una come punto di partenza, quella cioè in cui pare che si accordi la maggioranza dei trattatisti: "La Pedagogia è la Scienza dell'Educazione". Se non che l'accettazione di questa definizione implica ancora l'accettazione di altre due condizioni essenziali, e cioè che essa possa esser considerata una Scienza e che si proponga come suo compito essenziale, cioè che abbia come oggetto di studio, il problema dell'educazione.

Ma ecco qui le prime difficoltà contro cui si va ad urtare: in primo luogo la parola "scienza" non si sa se si debba intenderla nel suo significato razionale di forma scientifica dell'attività del pensiero che inventa e scopre per poi sistemare, oppure in quello empirico di sistemazione già fatta di invenzioni e scoperte, di forma scientifica presupposta alle invenzioni ed alle scoperte o di sistemazione già data. La definizione non precisa questo punto, ma è chiaro che essa intenda riferirsi alla seconda interpretazione in quanto essa parte da una implicita ammissione della distinzione e dell'autonomia delle attività umane il che esclude ogni attività originaria come presupposta alle sue forme: considera dunque la Pedagogia una Scienza distinta ed autonoma dalle altre, cioè una Scienza empirica come le altre.

Stabilito ciò - poiché una scienza empiricamente considerata deve avere come oggetto di studio dei rapporti costanti, diversamente si risolverebbe nuovamente nella forma scientifica dell'attività umana da cui si è voluto prescindere - è chiaro che, coerentemente con la definizione su accennata, i termini di questo rapporto non possono essere che i termini stessi del problema dell'educazione: l'educatore e l'educando. La Pedagogia sarebbe dunque la Scienza che studia il rapporto intercorrente tra educatore ed educando; ma con ciò non abbiamo detto ancora nulla: bisogna determinare e dimostrare la costanza del rapporto e stabilire ancora la netta distinzione dei due termini perché il rapporto stesso sia possibile, ché mai può esservi rapporto tra due termini non distinti.

E siamo qui alla più grave delle difficoltà: i trattatisti la sfuggono empiricamente ed ammettono senz'altro che educatore sia l'età adulta ed educando l'infanzia; ma in questo modo il problema non è per nulla risoluto. La divisione della Vita umana in età distinte non può avere che un valore empirico, convenzionale, ma non risponde affatto ad alcun criterio di razionalità: nessuno ha potuto stabilire con criteri scientifici l'anno preciso in cui l'infanzia diviene età adulta, qualcuno soltanto ha posto dei termini arbitrari non senza prospettare gl'inconvenienti di quest'arbitrarietà stessa; chi poi si è fermato sulla cultura e sullo sviluppo fisico e morale per porre un criterio alla distinzione dei termini, è caduto in un altro arbitrio in quanto questi criteri non hanno nulla a che fare con l'età dell'uomo, ma sono posti da circostanze completamente estranee al nostro stato civile.

Si è tentato sciogliere questa difficoltà col definire anche l'educazione come insieme dei mezzi adoperati per modificare i nostri i caratteri fisici intellettuali e morali in un dato senso e per un determinato fine, ma in realtà questa nuova definizione non solo non risolve la difficoltà, ma la

mette addirittura in maggiore evidenza: affermando infatti che la educazione è modificazione afferma implicitamente che é educabile ciò che è modificabile, che si è cioè educabili finché si abbiano caratteri modificabili. Ora chi si sente in grado di stabilire fino a quale età i caratteri umani siano modificabili? La più elementare delle esperienze dimostra che la modificabilità dei nostri caratteri fisici, intellettuali e morali dura quanto dura la nostra vita stessa, che continuamente noi regoliamo il nostro movimento e lottiamo per preservarci dalle malattie, che continuamente apprendiamo delle nuove cognizioni, che fino all'estremo giorno della nostra vita i nostri sentimenti possono mutare. È chiaro dunque che la distinzione dei termini è impossibile perché qualsiasi criterio razionale esclude che vi siano varie forme di vita nella Vita umana, perché razionalmente non esiste né l'infanzia, né l'età adulta, ma soltanto l'umanità.

Caduti i termini del rapporto, cade anche il rapporto stesso: l'infanzia non é qualche cosa di distinto e di autonomo dell'età adulta, è semplicemente l'età adulta del domani come questa è l'infanzia di ieri, ed anche ciò empiricamente considerandole, perché in realtà neanche questa distinzione regge se noi consideriamo che nel bambino si educa soltanto l'uomo per cui il fine dell'educazione è sempre l'Umanità, cui l'educazione stessa necessariamente tende, come, colui che empiricamente educa, si trasforma in bambino, sia in quanto ha dai bambini da apprendere, sia in quanto ha da adattarsi alla loro mentalità, cosa che non può se non rivivendo nel suo pensiero tutta la sua Vita.
In altri termini, noi non possiamo trovare nessun criterio razionale che giustifichi la distinzione, il dualismo fra educatore ed educando, perché le condizioni che realizzano l'autonomia e la distinzione del primo vengono a mancare prima perché educatori si può essere solo in relazione con l'educando, da cui pertanto non si può prescindere, poi perché l'efficacia educativa dell'educatore consiste nel rifare, nel rivivere la sua vita di educando, infine perché l'educatore coll'educare educa se stesso e quindi diviene educando; e rovesciando i termini si avrà prima che l'educando è in quanto è in relazione con l'educatore, poiché esso si educa perché divenga a sua volta educatore, infine che esso educa il suo educatore nell'atto stesso in cui viene educato.
Ora, posta così la questione, risoluti i termini del rapporto in un termine solo che è l'Umanità in seno alla quale non è possibile, se non empiricamente, alcuna distinzione in età autonome e distinte, e dimostrato, in conseguenza, che il problema dell'educazione riguarda tutta l'Umanità in quanto Pensiero - risulterà chiaro il carattere storico della stessa educazione. L'educazione è infatti svolgimento continuo della personalità umana, svolgimento che non può arrestarsi se non con l'arrestarsi dell'attività umana, appunto perché è questa stessa attività umana, perché è Storia: questo svolgimento continuo esclude da per se stesso la costanza del rapporto, dopo che il rapporto stesso é stato escluso con l'eliminazione dei termini empiricamente ad esso presupposti. È chiaro che la Pedagogia non può dunque essere considerata una Scienza nel senso empirico.

Le difficoltà da noi accennate fecero sì che alcune correnti empiriche modificassero alquanto la definizione con lo stabilire che la Pedagogia è la "teoria dell'educazione": altra soluzione infelice del problema destinata a lasciar le cose come sono senza portare alcun contributo alla chiarificazione, perché non può esservi una sola teoria dell'educazione, ma tante quanti sono i cosiddetti pedagogisti e gli educatori, di guisa che vi sarebbero tante Pedagogie quanti sono gli uomini, cioè non vi sarebbe nessuna Pedagogia.
Il difetto è in questo: che il problema dell'educazione è stato imposto empiricamente, cioè è stato imposto come problema a sé. Infatti se si premette che il problema dell'educazione - come è

evidente nella definizione da cui siamo partiti - sia l'oggetto distintivo della Pedagogia, è evidente che tutte le altre branche del Sapere vengono ad essere considerate come estranee al problema stesso: esulerebbe quindi da ogni disciplina, che non sia la Pedagogia, ogni funzione educativa. Se non che questa conclusione logica, ricavabile dalla definizione in parola, é in aperto contrasto col concetto anche empirico dell'educazione come modificazione di caratteri per il fatto che qualsiasi disciplina mira a questo scopo: non è possibile quindi che il problema dell'educazione interessi una disciplina piuttosto che un'altra, in quanto ciascuna - mirando, per proprio conto, alla modificazione dei caratteri umani in un dato senso e per un determinato fine - non può considerarsi estranea alla posizione ed alta soluzione del problema educativo. Resta dunque assodato che la Pedagogia come disciplina filosofica non è definibile in quanto non presenta, anzi esclude, i caratteri essenziali dell'autonomia.

Ed allora è ovvio che non possa parlarsi di una Psicologia infantile (se pur può parlarsi addirittura di una Psicologia come disciplina filosofica autonoma e distinta) perché essa e stata svuotata del suo oggetto di studio che dovrebbe naturalmente essere la "psiche infantile": questa si risolve logicamente nella psiche umana, considerata nel suo svolgimento storico che, con una rigorosità logica straordinaria, l'accompagna e s'identifica con essa; che non possa parlarsi di una Didattica autonoma come metodologia perché essa empiricamente si risolve nelle discipline singole per la funzione educativa che esercitano, e razionalmente si risolve nell'attività originaria del pensiero in quanto mira alla formazione della concreta personalità. Resta la Morale come disciplina filosofica autonoma, che ha come oggetto di studio le azioni umane, ma essa si distrugge da sé allorché afferma che il criterio valutativo della nostra condotta e la libertà e la responsabilità umana ed allorché, divenendo sottobranca della Pedagogia, fa consistere l'educazione morale nell'affermazione di questi due principi. La libertà, non intesa come licenza e sfrenatezza, ma come responsabilità delle proprie azioni, non è infatti e non può esser diversa dall'attività originaria del pensiero in cui si risolve, perché non può esserci responsabilità, senza libertà, né libertà senza attività libera, cioè originaria del pensiero. Né, a più forte ragione, può reggersi la Storia della Pedagogia, perché, essendo l'educazione niente altro che svolgimento storico ed essendo a sua volta la storia l'educazione progressiva dell'umanità, essa si risolverebbe in una Storia della Storia, in una espressione tautologia.

Nulla dunque più resta della Pedagogia: non la sua definibilità - e quindi la sua autonomia e distinzione - perché essa al lume della critica, si è completamente dissoluta nell'attività originaria del pensiero, cioè nella Filosofia; non la determinazione del suo oggetto di studio come rapporto costante perché il problema dell'educazione umana si è risoluto, in quanto svolgimento, nella Storia; non la sua scindibilità in sottobranche come attività autonome in quanto queste, rivelandosi come semplici forme di un'attività originaria unica, non possono avere i caratteri essenziali dell'autonomia, non - aggiungiamo adesso - il nome perché, essendo - come abbiamo dimostrato - l'educazione un fatto umano anzi essendo essa la stessa umanità nella sua storia, sarebbe ormai tempo di abbandonare al suo destino un termine che, nella sua etimologia, ci ricorda quella empirica distinzione delle età umane che il pensiero contemporaneo ha logicamente e storicamente superate.

Il problema dell'educazione è, come di vede, troppo complesso e troppo importante perché lo si possa rimpicciolire nei modesti limiti di una disciplina empiricamente concepita, di quella cioè che si chiama comunemente una materia d'insegnamento; è troppo complesso e troppo importante per

poter essere, non diremo risoluto, ma neanche prospettato in un manuale scolastico o, sia pure, in un trattato scientifico che pretenda sistemare ciò che non è sistemmmabile. Noi, per un momento soltanto e per ragioni polemiche, ci siamo dovuti mettere sul terreno dei nostri ipotetici contraddittori ed accettare che l'educazione sia la modificazione continua della nostra vita: dopo quanto abbiamo detto, crediamo di poter affermare che l'educazione sia la Vita umana stessa, in quanto essa è il carattere essenziale che distingue l'umanità dagli esseri inferiori, dagli animali cioè e dai bruti. Una definizione del genere implicherebbe invece una distinzione tra educazione e vita umana, distinzione impossibile in quanto vivere da uomini é esclusivamente educarsi, svolgersi ragionevolmente e non semplicemente alimentarsi come gli animali o addirittura vegetare come le piante.
Ora è innegabile che il Gentile abbia originalmente impostato in questi termini il problema, ma é anche indubbiamente vero che questa coraggiosa impostazione del problema da parte del Maestro, lungi dallo svilupparsi, sia divenuta invece una timida esigenza nei discepoli da cui invano si è attesa la soluzione del problema dell'educazione nella Filosofia. È per questo che noi ai fiumi d'inchiostro ed alle tonnellate di carta impiegate dagli attualisti crediamo opportuno opporre questi versi del Giusti in cui il problema stesso è impostato con maggior coraggio, con maggiore chiarezza e soprattutto con maggiore efficacia:

Presso alla culla, in dolce atto d'amore,
che intendere non può chi non è madre
tacita siede e immobile: ma il volto
nel suo vezzoso bambinel rapito,
arde, si turba e rasserena in questi
pensieri della mente inebriata:
"Teco vegliar m'e caro,
gioir, pianger con te: beata e pura
si fa l'anima mia di cura in cura:
in ogni pena un nuovo affetto imparo.
Esulta, alla materna ombra fidato,
bellissimo innocente!
Se venga il dì che amor soavemente
nel nome mio ti sciolga il labbro amato;
come l'ingenua gote e le infantili
labbra t'adorna di bellezza il fiore,
a te così nel core
affetti educherò tutti gentili.
Così piena e compita
avrò l'opra che vuol da me Natura:
sarò dell'amor tuo lieta e sicura,
come data t'avessi un'altra vita
Goder d'ogni mio bene,
d'ogni mia contentezza il ciel ti dia!
Io della vita nella dubbia via
il peso porterò delle tue pene.

Oh! re per nuovo obbietto
un dì t'affanna giovanil desio
ti risovvenga del materno affetto!
Nessun mai t'amerà dell'amor mio,
e tu nel tuo dolor solo e pensoso
ricercherai la madre, e in queste braccia
asconderai la faccia,
nel sen che mai non cangia avrai riposo.
.

Ci asteniamo da qualsiasi commento, ma non possiamo non rilevare come la relatività e l'empiricità dei termini educando ed educatore sia affermata meravigliosamente allorché si dice che "nessuna donna che non sia madre possa intender l'atto d'amore in cui è l'educazione"; come sia affermata l'umanità e la unità dei termini stessi allorché, mentre la madre educa, poi impara dal figlio un nuovo affetto ad ogni pena e l'anima sua si fa pura e beata ad ogni preoccupazione; come sia affermata l'identificazione tra educazione e vita umana allorché si afferma che l'opera che vuol da noi la Natura non può dirsi compiuta coll'aver dato all'infanzia la nascita fisica; come infine sia affermata la storicità dell'educazione allorché nella mente della madre si prospetta il successivo svolgersi della personalità del fanciullo finché egli viene a balbettare le prime dolci sillabe, finché egli - preso da altri affetti - non abbia modo di convincersi che nessuno di essi può essere più forte o più disinteressato di quello della propria genitrice.
Ai filosofi ufficiali, ripetiamo, è sempre mancato il coraggio di una impostazione così radicale e così efficace del problema.

Ma, prima di concludere, veniamo ad un'ultima questione: la indiscutibile complessità del problema della educazione ha dovuto senza dubbio atterrire i trattatisti che hanno pensato a distinguere in esso un'educazione fisica, un'educazione intellettuale, un'educazione morale, un'educazione artistica, un'educazione scientifica, una educazione politica, un'educazione religiosa e così via, nella illusione di trovare una semplificazione nei distinti.
Ma, essendo l'educazione - per quel che abbiamo detto - attività del pensiero è ovvio che non possa neanche in questo caso parlarsi di educazioni distinte, bensì e semplicemente di forme distinte dell'unica educazione umana. Questa si concretizza in quanto originarietà, in quelle forme, non già nel senso della successione temporale e spaziale, ma in quello della coesistenza delle forme stesse perché una forma di educazione sarebbe assolutamente impossibile se dovesse astrarsi dalle altre derivate e da quella originaria. L'uomo non è diverso dalla sua personalità fisica, dalla sua cultura, dai suoi sentimenti; dalla sua attività fantastica, dalle sue conoscenze scientifiche, dalla sua nazionalità, dalle sue credenze religiose, perché sono tutti questi elementi che lo fanno "uomo" prima ancora di farlo artista o scienziato, uomo di stato od atleta..
Il problema dell'educazione è - ci pare di averlo più che esaurientemente dimostrato - problema di autoformazione della personalità umana.

CONCLUSIONE

La Filosofia come unità del Sapere

Il risolvere tutte le forme derivate nella loro attività originaria, e cioè tutte le discipline empiricamente considerate nella Filosofia, è lo stesso che porre la Filosofia medesima come unità del Sapere. Infatti, allorquando si è provato che quest'attività originaria costituisce il presupposto essenziale per l'organizzazione di ogni singola disciplina, ci pare che sia del pari dimostrato che la Filosofia, se non è considerata come prodotto e quindi come sistema, ma come attività del pensiero e quindi come creatrice delle sue forme che concretizza storicamente, debba costituire l'essenziale fondamento unitario di tutte le disciplina comunque considerate.

Il problema non è affatto nuovo: fin dal suo sorgere e dal suo denominarsi, la Filosofia, volendo essere amore del Sapere e quindi drammatica aspirazione al possesso dell'oggetto amato, veniva ad identificarsi col Sapere stesso - sicché le più disparate cognizioni scientifiche, artistiche, politiche e religiose venivano considerate come facenti parte integrante della Filosofia. Cosi, mentre Talete, Anassimandro ed Anassimene danno una base mitica alla ricerca dell'arché, d'altro canto é ad essi che si deve un primo tentativo di organizzazione scientifica delle nozioni con l'indagine naturalistica; così nelle espressioni artistiche del poeta Senofane di Colofone troviamo una critica del movimento, empiricamente considerato, in cui son le lontane origini del Calcolo Infinitesimale; così Pitagora è conosciuto come fondatore di una setta religiosa e politica ed in pari tempo a lui si attribuisce la famosa tavola della moltiplicazione ed il teorema del rapporto fra i cateti e l'ipotenusa nel triangolo rettangolo - e via fino a Platone, ad Aristotele.

Nella Filosofia Greca però l'impostazione del problema è prettamente statica e statica è quindi questa unità, e non poteva esser diversamente per il carattere intellettualista del pensiero ellenico che, prescindendo dall'attività originaria del pensiero, poneva un oggetto del Sapere come distinto ed opposto al Sapere stesso di guisa che l'unità del Sapere era da intendersi piuttosto come unità degli oggetti del Sapere, cioè come unità delle cognizioni scientifiche. Data una simile interpretazione, è naturale che la Filosofia venisse concepita piuttosto come una "Enciclopedia delle diverse cognizioni" anziché come "l'attività originaria umana che quelle cognizioni medesime crea e concretizza storicamente, sistemandole", come sistemazione già avvenuta anziché come atto del sistemare.

Né diversa impostazione ha saputo date la Filosofia Medioevale che non è riuscita a liberarsi dalla influenza dell'aristotelismo come "pensato".

Perciò, se non è nuovo il problema, del tutto nuova è l'impostazione che ne fa il pensiero contemporaneo il quale si è trovato dinanzi a due gravi difficoltà che la impostazione precedente aveva determinato: a) la considerazione, di indole empirica, che ormai lo sviluppo straordinario, che l'attività del pensiero ha raggiunto in tutte le sue forme derivate, impone una specializzazione empirica dell'attività umana nelle forme stesse per cui non è più possibile oggi pervenire alla unificazione del Sapere, fatta consistere nella somma di tutte le sue cognizioni comunque ordinate; b) la considerazione di carattere razionale che la Filosofia come Enciclopedia di cognizioni verrebbe a porsi come diversa ed opposta alla Filosofia come attività originaria del pensiero, per cui quest'attività medesima verrebbe ad essere nello stesso tempo originaria delle sue forme ed autonoma e distinta da queste forme stesse.

Il pensiero contemporaneo supera pertanto la contraddittorietà della impostazione statica del

problema e la respinge concludendo che l'unità del Sapere non possa raggiungersi nell'unificazione delle cognizioni, cioè nel pensato, in quanto o esse vengono presupposte all'attività originaria del pensiero e quindi vengono considerate come prodotto di attività distinte ed autonome ed allora l'unificazione di ciò che è distinto ed autonomo non è possibile; oppure esse vengono date come unificabili ed allora, per quel che dicemmo in precedenza non essendovi altro criterio in base a cui si possa unificare all'infuori dell'attività originaria del pensiero è appunto in essa la sola unità possibile del Sapere.
Se ne conclude che "l'unità del Sapere" è tutta nel processo di autoformazione della personalità umana in quanto il Sapere non è nulla di presupposto e di estraneo all'attività del pensiero, non essendo possibile concepire che si dia in qualsiasi disciplina una cognizione data una volta per sempre; ed allora questa unità è soltanto il farsi Storia dell'Umanità, cioè del Pensiero che non può farsi Storia se non autoformandosi.

Siamo dunque, in questa nostra modesta argomentazione, partiti dalla negazione della Filosofia, fondandoci sulla sua contraddittorietà, sulla sua astrattezza, sulla sua inutilità, per arrivare socraticamente al punto estremamente opposto, alla prova cioè della sua coerenza, della sua concretezza, della sua indispensabilità ed imprescindibilità per qualsiasi attività umana o, meglio, per qualsiasi forma di quest'unica attività. Nessuna forma di attività è possibile nell'astrazione dalla Filosofia e quindi nessuna disciplina, anche empiricamente considerata, non solo, ma neanche la vita umana in quanto attività, in quanto pensiero, in quanto educazione ed autoformazione può prescinderne, sia pure nelle sue più modeste esplicazioni concrete, perché essa, a differenza di quella degli esseri inferiori, è essenzialmente vita del pensiero.

Indice

Critica Scientifica e Critica Volgare 7
Coerenza e concretezza della Filosofia 11
La Filosofia, i Filosofi ed i sistemi filosofici 15
Identificazione di Filosofia ed Umanità 21
Religione, Arte, Scienza 25
La Storia 37
Il Diritto 41
L'Economia 47
La Ginnastica 55
La Filosofia come autoformazione della personalità umana 59
CONCLUSIONE 67
La Filosofia come unità del Sapere 67

NOTA

(1) Nota. La stessa nostra esigenza filosofica della identificazione delle varie forme di attività nella

Storia come attività del pensiero, si manifesta oggi - sia pure sotto forma confusa - nel campo della Ginnastica con la tendenza alla razionalizzazione delle manifestazioni concrete: nel campo schermistico poi l'Altomare pone con una certa precisione i termini dell'identificazione (Il Concetto Scientifico-artistico della Scherma - Stabilimento Tipografico Popolare G. Abramo, 1931) nella critica demolitrice che egli fa del convenzionalismo, considerando le convenzioni come un prodotto storico dell'attività umana, e concludendo con l'affermazione della storicità della scherma.

Livros Grátis

(http://www.livrosgratis.com.br)

Milhares de Livros para Download:

Baixar livros de Administração
Baixar livros de Agronomia
Baixar livros de Arquitetura
Baixar livros de Artes
Baixar livros de Astronomia
Baixar livros de Biologia Geral
Baixar livros de Ciência da Computação
Baixar livros de Ciência da Informação
Baixar livros de Ciência Política
Baixar livros de Ciências da Saúde
Baixar livros de Comunicação
Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE
Baixar livros de Defesa civil
Baixar livros de Direito
Baixar livros de Direitos humanos
Baixar livros de Economia
Baixar livros de Economia Doméstica
Baixar livros de Educação
Baixar livros de Educação - Trânsito
Baixar livros de Educação Física
Baixar livros de Engenharia Aeroespacial
Baixar livros de Farmácia
Baixar livros de Filosofia
Baixar livros de Física
Baixar livros de Geociências
Baixar livros de Geografia
Baixar livros de História
Baixar livros de Línguas

Baixar livros de Literatura
Baixar livros de Literatura de Cordel
Baixar livros de Literatura Infantil
Baixar livros de Matemática
Baixar livros de Medicina
Baixar livros de Medicina Veterinária
Baixar livros de Meio Ambiente
Baixar livros de Meteorologia
Baixar Monografias e TCC
Baixar livros Multidisciplinar
Baixar livros de Música
Baixar livros de Psicologia
Baixar livros de Química
Baixar livros de Saúde Coletiva
Baixar livros de Serviço Social
Baixar livros de Sociologia
Baixar livros de Teologia
Baixar livros de Trabalho
Baixar livros de Turismo