

LA FILOSOFIA IN ITALIA

DOPO IL 1850

III.

I POSITIVISTI.

VII.

ROBERTO ARDIGÒ.

(continuaz. e fine: v. fasc. precedente)

V.

Tutto l'oggetto della filosofia si può considerare e spiegare dallo stesso punto di vista, nel quale si colloca il naturalista per costruire la scienza positiva della natura. Ma c'è un inconveniente: che l'oggetto della filosofia si trasforma allora in un oggetto adeguato al metodo della scienza positiva; e se ne fa quindi una scienza, ma non la filosofica, bensì la positiva. Tutte le formazioni naturali, in cui s'è travagliata la mente dell'Ardigò, riescono bensì a ricostruire la realtà naturale e spirituale, facendo a meno d'ogni principio che trascenda i fatti dell'esperienza: ma quella realtà, di cui ci viene così mostrata la formazione (e vedremo quale), non è la realtà di cui cercano e han sempre cercato di rendersi conto i filosofi: ossia la realtà assoluta, o la realtà assolutamente pensata. Onde tutta la sua pretesa filosofia si riduce a un colossale equivoco, il cui imporsi nell'estremo ventennio del secolo scorso alla cultura italiana segna realmente una interruzione degli studi di vera e propria filosofia.

E prendiamo subito un esempio atto a significare schiettamente questo *πρωτον ψευδος* della filosofia ardigoiana, togliendolo da uno scritto da lui mandato nell'agosto 1881 alla *Cronaca bizantina*, che allora raccoglieva le energie più vivaci della cultura italiana: *Relatività della logica umana* (1). La logica, come tutto al mondo, per l'Ardigò, dev'essere un a posteriori; un fatto, quindi, che in

(1) Rist. nel vol. III delle *Opere*.

tanto è, in quanto è stato preceduto da quella serie infinita di cause, che avrebbe anche potuto non esserci. « La logica », egli dice, « non precede le cognizioni, ma le segue. Le cognizioni quindi si accampano nella mente prima che sia intervenuta nessuna ragione dialettica di principii, che ne decretino l'accesso e l'ordine e il modo di dipendenza da tutte le altre prima accettate; e vi possono restare senza e malgrado questa ragione.... La logica non è la causa, ma l'effetto delle cognizioni già possedute. Come la fermentazione non è la causa, ma l'effetto, delle miscele fermentabili. Le idee si orientano le une verso le altre e si aggruppano intellettualmente nelle generalità e nei sistemi dipendenti per l'incontro accidentale che se ne dà nella mente, secondo le ragioni delle loro attinenze naturali e delle disposizioni del pensante, e della vivezza colla quale gli appariscono. Ma la forza organizzatrice così sorta, essendo sempre limitata, si esaurisce in una quantità proporzionata di lavoro.... E insomma non è l'uomo che domini il suo pensiero, ma è il pensiero, che la natura gli insinua suo malgrado che domina lui ». — E si badi: non si tratta di un'idea svolta occasionalmente senza salde radici in tutto il pensiero dell'autore. Intorno ad essa si aggira il libro *La Ragione* (1894), che già in quel torno (fin dal 1880) era, a detta dello stesso Ardigò, divisato ed abbozzato (1). Nella *Ragione*, infatti, si sostiene che « l'organo cerebrale, colla immensa molteplicità delle sue parti, che possono funzionare contemporaneamente, determina la concezione di più entità simultaneamente concorrenti, onde la rappresentazione del reale nella forma di *cosa*. Lo stesso organo, funzionando anche in atti successivi, i quali si attengono tra di loro pel riconoscimento nel senso della successione, determina la rappresentazione del reale nella forma dell'*azione*, o del fenomeno o del fatto. E di qui i due ritmi fondamentali dell'esperienza, per cui il pensato, o è una cosa, o un'azione; e non può concepirsi diversamente ». La rappresentazione della realtà deve assoggettarsi a questa funzione del cervello, e assumere quindi le dette due forme nè più nè meno della pasta molle; la quale, « se, premuta di sopra, per uscire dal dissotto di un cilindro cavo, inferiormente chiuso, deve passare per un buco di una certa grandezza e forma, al di fuori non potrà apparire se non colla forma e grandezza determinata dal buco medesimo »: proprio, insomma, come i maccheroni. Le categorie di Kant sono questi ritmi del-

(1) Vedi *La Ragione*, in *Opere*, vol. VI (1894), Avvertenza.

l'esperienza, dipendenti dalla funzionalità fisica del cervello; la quale determina del pari « il fatto della associazione speciale per somiglianza, onde si hanno le idee propriamente dette. E, dicendo le idee, intendiamo per queste, tanto le *categorie* supreme del pensiero, quanto i *principii* generali logici, e gli assiomi, e i generi, e le specie, e le leggi dei fatti; insomma, tutte quelle forme astratte, sotto le quali si concepiscono necessariamente le realtà, e alle quali esse eventualmente si subordinano; e che sono altrettanti *ritmi dell'esperienza e imperativi logici*, costringenti inevitabilmente il pensiero a presentarsi, come essi dettano, e ad affermarsi come *vero* » (1).

Il vero, dunque, è non solo nelle sue determinazioni particolari e nel suo contenuto, ma nelle sue stesse leggi costitutive e nella sua forma, un prodotto della costituzione naturale del cervello e della sua funzione in rapporto al mondo circostante. E sta bene. Ma c'è una piccola difficoltà: che questo vero, se, come l'Ardigò vuole, è un prodotto nuovo di questa funzionalità psico-fisica, segue a fatti, che saranno bensì la sua causa esplicatrice, ma non potranno, alla loro volta, esser fatti veri senza dare per nato il nascituro. Perché il vero, essendo il carattere della sensazione, è, attraverso la sensazione, il carattere di tutto; secondo quella stessa osservazione, che l'Ardigò oppone al Kant, quando sostiene che il trascendente del fenomeno non può essere se non un altro fenomeno. E, poichè strumento prediletto di dimostrazione è, per l'Ardigò, l'analogia, ricorriamo anche noi a un'analogia. Con l'esperienza, noi produciamo in fisica un fenomeno nuovo, di cui possiamo quindi assegnare la causa nel mezzo cui abbiamo fatto ricorso per produrlo. Riscaldiamo il corpo; e vediamo crescere il corpo stesso di volume; onde induciamo che il calore è causa della dilatazione del corpo. I due fenomeni sono, secondo l'Ardigò, reciprocamente trascendenti; e però l'uno può dirsi causa, l'altro effetto, e lo schema della loro successione valere come schema intelligibile. Ma l'uno e l'altro fenomeno sono veri, perchè l'uno e l'altro sono fenomeni. Senza di che la trascendenza ci porterebbe fuori della esperienza. Applicando quindi lo stesso schema intelligibile di causalità alla funzionalità fisica del cervello e al vero che ne consegue, bisognerebbe ammettere che il vero è un fenomeno nuovo in quanto esso è effetto della funzione cerebrale; e insieme non è un fenomeno nuovo, in quanto la stessa funzione è già un fenomeno. Che, se si volesse distinguere tra fenomeno e fe-

(1) *Opere*, VI, 229-30.

nomeno, ossia tra contenuto del fenomeno e atto o forma del fenomeno, facendo di quello qualcosa di per sè stante prima e fuori dell'atto del fenomeno, resterebbe poi da determinare che cosa quel povero estra-fenomeno potrebbe essere mai, non potendo esserè noumenò, ma non essendo intanto nè anche fenomeno, e non cessando per questo di essere pensato. Giacchè questa è la terribile condizione del problema, che l'Ardigò si lascia sfuggire: cioè, che, comunque si sottragga nel pensiero l'oggetto del pensiero al pensiero stesso, comunque lo s'immagini, prima, p. e., — come tante volte ha occasione di dire l'Ardigò stesso — che si organizzasse l'uomo e si generassero quindi le stesse condizioni del pensiero, non si realizza pertanto un oggetto estra-mentale, come la cosiddetta funzionalità fisica cerebrale, di qua dal vero; ma si rimane sempre dentro la barriera invalicabile del pensiero, e sotto, quindi, la signoria dell'imperativo logico, con l'obbligo conseguente di pensar secondo verità quel che piaccia pensare. *Dura lex, certamente, sed lex.*

Il naturalista è nel suo diritto quando, considerando la logica come un fatto naturale, ne ricerca gli antecedenti naturali. Ma la logica come fatto naturale, che cosa è? Se io intendo per logica il buco dei maccheroni, o la conformazione cerebrale, attraverso la quale deve pur passare la realtà, quando io penso che la funzione logica del pensiero deve pure realizzarsi in una funzione fisica cerebrale, quel tale buco non è più propriamente la logica. Giacchè il buco dovette farsi a poco a poco, e una volta non c'era; e, dopo che c'è, posso otturarlo, e vederlo bello e otturato; e addio buco! E io resto. Ma, fatta astrazione dalla logica, non ci resta più nulla. — No, dice l'Ardigò, prima della logica che le organizzasse, c'erano le cognizioni, che entravano ed uscivano dalla mente, e facevano il comodo loro, senza che niente potesse mettere un ordine tra loro. — S'è vista, infatti, la curiosa idea dell'Ardigò, accennata a questo proposito, della mente come di un luogo pubblico, che egli poi è costretto a dichiarare, nella sua teoria dell'autosintesi, non esser nulla di reale. Ad ogni modo: lasciamo pure che ci siano queste cognizioni eslegi nei mutui rapporti onde si dovrebbero insieme legare. Ma una cognizione singola, una sola sensazione cosciente, che è sempre un atto di verità, per l'Ardigò, poichè la logica è ancora di là da venire, sarà anch'essa eslege in sè? Kant pretendeva al contrario che, senza l'attività ordinatrice e legislatrice dello spirito, non una sensazione alla maniera dell'Ardigò, non una cognizione potesse esserci, ma solo quel molteplice caotico, che è per lui materia cieca e negazione assoluta d'ogni conoscenza. E,

certamente, dentro una delle cognizioni andatesi a loro bell'agio ad accampare dentro la mente, come l'Ardigò favoleggia, ci ha da essere tutta una logica complessa, e una serie d'imperativi logici; che guai ad essa, se avessero a sorgere dall'associazione e sistemazione di essa con le altre. Già lo stesso Ardigò sostiene che « la sensazione realmente subita, è un imperativo logico assoluto », in quanto, « avendosene la coscienza, non si può non ammetterne la esistenza, e nella forma, nella quale si presenta » (1). Sicchè già, per sua stessa confessione, una logica bisogna pur ammetterla fin dal primo principio della vita mentale. Ma in quell'imperativo logico del fatto affermato c'è tutta quanta la logica con la ricchezza delle sue determinazioni, importando ogni affermazione quell'attività giudicatrice, che è la stessa realtà perfetta del pensiero con tutte le categorie, onde si articola, per dir così, la sua funzione.

Sicchè, in fine, la ragione, che dev'essere una formazione e un *posterius*, deve rifarsi da un *prius*, a cui essa, viceversa, è immanente. E, com'è naturale, questa è la sorte di tutte le negazioni antifilosofiche dell'Ardigò; che introduce appunto, senza parere e senz'accorgersene, nel semplice da cui protesta di poter tutto cavare, tutto quello che vuol ricavarne. Onde combatterà la dottrina della sintesi kantiana dell'intuizione e della categoria, obbiettando che « sottostà ancora Kant al pregiudizio della filosofia tradizionale, delle due facoltà opposte, del senso, che non possa dare che il singolo, e dell'intelletto, che solo possa dare l'universale »: quando, stringi stringi, anch'egli stima che, se « nella cogitazione non entrano se non sensazioni », in ogni sensazione per altro c'è la posizione del singolo, e c'è la posizione dell'universale in quanto c'è la sintesi d'entrambi nell'atto della coscienza; sicchè nella sensazione ci sono quelle due funzioni in una, che Kant chiamava sensibilità e intelletto, confluenti nell'atto del giudizio. Rimprovererà egualmente a Kant quell'altro pregiudizio « che al sentito sia conferita la consapevolezza da una facoltà a sè, detta la coscienza, atta a informarcelo »; e intanto, mentre bada a ripetere che la scienza positiva (per bocca, s'intende, di lui) ha dimostrato, che anche la sensazione elementare è essenzialmente conscia, non potrà fare nè anche lui di non distinguere in quella sua semplicissima sensazione certo fatto interno affermato e l'atto dell'affermarlo. Farà delle categorie kantiane il prodotto tardivo dell'esperienza, ma le dissimulerà

(1) *Opp.*, VI, 233.

inconsapevolmente nell'attività giudicatrice presupposta nel primo palpito dell'esperienza.

Ma, quando poi egli fosse stato più accorto e più felice nella sua deduzione della ragione dalla esperienza, la ragione divenuta così un *posterius*, almenchè di meramente contingente e relativo, poteva più essere per lui, oltre che la ragione scientificamente spiegata, la ragione capace di spiegare scientificamente la ragione stessa? E questo è il punto, a cui veramente il prof. Ardigò non ha rivolto mai la sua attenzione. Tutto si spiega con altro, tranne la ragione, che non si può spiegare se non con se stessa. Onde avviene, che tutto si può negare, tranne la ragione: e ogni spiegazione che comprometta e metta in forse l'oggetto, è possibile per tutto, tranne che per la ragione, per cui verrebbe a mancare il valore della stessa spiegazione. Se un certo ritmo dell'esperienza, subordinato a un certo ritmo del reale, ha dato in luce i maccheroni del positivismo irrefragabile del prof. Ardigò, così originale, così suo, così nuovo, che, senza il rosso di quella rosa, non se ne sarebbe mai veduto nulla; è giuoco forza ammettere, almeno pel buco del mio organo cerebrale, tanto divino — secondo il sullodato positivismo — quanto ogni più modesto fatto in cui si taglino tra loro le due linee infinite del tempo e dello spazio; è giuoco forza, dico, ammettere che per altri non meno rispettabili ritmi dev'esser provenuta quella povera metafisica, che non si sa perchè si vorrebbe prendere per un viluppo di pregiudizii. Maccheroni i positivi, e maccheroni i metafisici. In che sta, dunque, la prerogativa del positivismo? O tutto è una formazione naturale, e anche la maniera di ragionare; e voi avete ragione, ma han ragione anche tutti quelli che voi combattete, anche quando dicono che la ragione, no, non è anch'essa, e niente veramente è formazione naturale. O voi avete ragione in tutto contro gli avversarii; ma allora la ragione non può essere più una formazione naturale, poichè anche gli avversarii, a quel che pare, sono in natura; e, avendo torto in questa parte — sia detto tra parentesi, — rischiate di aver torto in tutto. Perchè la ragione, sottratta alla natura, subordina questa a se stessa; e tutto il positivismo se ne va a gambe levate.

Ora, questa assoluta autonomia della ragione, base e principio indefettibile di ogni respiro del pensiero, questa divinità della ragione, come dicevano gli antichi, è un vero uovo di Colombo: è una di quelle verità elementari che un filosofo può magari tralasciare di togliere in particolare esame, ma non può certo non presupporre; come non può non presupporre la saldezza del suolo chi muove.

un passo. Ma che dico un filosofo? Lo stesso pensiero comune non può a meno di concepir la verità e la legge della verità che è la logica, e l'atto della logica che è la ragione, come eterno: come tale, cioè, che il valor suo sia indipendente dal tempo e dalle condizioni tutte in cui vien celebrato. Il platonico poneva perciò la verità in un mondo superiore, separato da questo della storia. Il filosofo moderno alloga nella stessa storia la verità, mostrando come ogni atto di pensiero puntualizzi e risolva nell'estratemporaneo la successione dei tempi. Ma saltar fuori da questa immanente esigenza dello spirito (a cui l'Ardigò, beato quanto altri mai della verità ineccepibile delle proprie dottrine, ha reso di continuo, come nessun altro, il fervido omaggio della propria fede massiccia) è impresa assai più difficile che questo positivismo non abbia sospettato. E credere d'aver potuto saltarne fuori è la dimostrazione più caratteristica dell'atteggiamento proprio dello spirito dell'Ardigò, che si può definire: visione dello spirito dall'esterno (e quindi anche della natura, la cui intimità non si può cogliere se non nell'intimo dello spirito). Lo spirito è in sé la negazione d'ogni esteriorità; e, se domandate all'Ardigò, egli vi risponderà sempre che il carattere del fatto psichico è la interiorità. Ma la stessa interiorità dello spirito diventa una vera e schietta esteriorità, quando voi ne discorgete come di un'interiorità che stia accanto e dopo la esteriorità: quando, per esempio, ne fate l'interiorità di quella esteriorità che è la funzione fisica cerebrale; e, in generale, quando ne fate un fatto tra i fatti della natura, e qualche cosa che sta di contro allo spirito. E la psicologia sperimentale fa sempre così; e non riesce mai a spiegare il fatto psichico senza distruggerlo in ciò che è la sua essenza. Invero, dicendo, p. e., fatto fisico, fatto fisiologico, fatto psichico, questo è già negato in ciò che costituisce la sua proprietà: la quale dovrebbe avvertirci che il fatto psichico, veramente psichico, non si trascende, per usare un'espressione dello stesso Ardigò, da lui non intesa rigorosamente; e però non si può mettere: 1. un fatto fisico, 2. un fatto fisiologico e 3., infine, un fatto psichico. Fuori del fatto psichico, fuori di noi stessi, non possiamo uscire: dire anche « fuori di noi » è dire una cosa priva di senso, perchè le cose hanno un fuori e un dentro, in quanto sono spaziali; ma lo spirito è il principio della spazialità, e non è esso stesso spaziale; e, se noi pensiamo un fuori, lo penseremo rispetto al cervello, che è anch'esso una delle cose spaziali pensate, ma non è il pensiero. E, insomma, tutti i fuori sono relativi al contenuto sensibile del pensiero, distinto per la sua spazialità in tante parti o cose; ma tutti sono dentro poi al pensiero

stesso: e di quello che possa per avventura esserne fuori non ne possiamo pensar nulla assolutamente. Sicchè, dal punto di vista naturalistico, ponendo in fisiologia la psichicità come funzione del cervello, noi facciamo della psichicità qualche cosa di consecutivo (e quindi di esterno) al cervello, e all'ambiente fisico agente sul sistema nervoso: veniamo a porre nello spazio tre cose, ognuna delle quali è fuori dell'altra, e le prime due fuori della terza; ma quella psichicità del fisiologo non è più, evidentemente, la psichicità, appunto perchè è diventata una cosa accanto alle altre inerenti nella vera inespugnabile psichicità, superstite sempre anche nel fisiologo, il quale, suo malgrado, non può fare che non dica sempre, — senza accorgersene ma col fatto del suo stesso fisiologizzare, che è atto psichico come gli altri, e quindi interiore — che quella sua psichicità è una fantastica e inesistente psichicità. L'interiorità riconosciuta dal psico-fisiologo al fatto psichico è l'interiorità relativa di una camera oscura, di una scatola o di un qualunque barattolo; interiorità essenzialmente spaziale, e quindi assolutamente esteriore; non quell'assoluta interiorità, che compete solo alla psiche.

VI.

Confesso di non andare innanzi senza titubanza in questa specie di lezione liceale di filosofia. Ma, poichè con l'Ardigò e la scuola sua si è riusciti proprio a questo: che le nozioni più elementari della filosofia sono state calpestate e distrutte, e con gran sicumera dichiarata pregiudizio ogni più evidente verità (priva di senso, certamente, a chi si metta fuori del punto di vista per cui è verità); ed è stata tanta, d'altra parte, la passività con cui l'Ardigò e i suoi sono stati lasciati dire, e tanta e tale la confusione che ne è nata nei cervelli, che veramente il maestro e gli scolari a poco per volta hanno finito per passare per autorizzati rappresentanti della filosofia; i quali spropositeranno, magari, la parte loro, come, del resto, tutti i filosofi da che mondo è mondo, ma avranno sempre il diritto di esser messi alla pari degli altri; sento che io non potrei altrimenti provare il mio giudizio intorno al valore di questa pseudo-filosofia, se non facessi toccar con mano l'elementarità e quasi la banalità dei concetti, non negati, ma ripeto, non sospettati nemmeno da questo pensatore.

Tutta la profondità filosofica dell'Ardigò si può ammirare in un famoso paragone, che, ampiamente svolto da lui nella *Psicologia come scienza positiva* (1870), primo abbozzo della sua dottrina, è

stato poi di frequente richiamato, fin agli ultimi scritti, dallo stesso Ardigò, come l'espressione più luminosa del suo pensiero: un paragone diretto a chiarire il rapporto del pensiero con la natura e a rappresentare in iscorcio il concetto generale della realtà. Esso può intitolarsi *Il telaio Jacquard*, e io lo riferisco testualmente per la sua importanza in tutta l'opera ardigojana:

Come la forza greggia, o ricevuta dal di fuori, o ammassata al di dentro mediante i processi fisiologici, o messa in serbo ed impressa nella forma latente della memoria, della inclinazione, della abitudine, si metamorfizza nelle svariatissime, meravigliose, infinite forme del pensiero, questo ci è spiegato per la legge della divisione del lavoro. Una massa d'acqua, che cada dall'alto perpendicolarmente sul fondo di un canale, dà una certa quantità di forza. Se nella caduta nulla si frappone, quella forza si converte, nella massima parte, in una maggiore velocità di corso dell'acqua del canale. Ma se c'è di mezzo un qualche ordigno atto a trasformarla, ne possono venire effetti assai più variati ed importanti. Mettiamoci, ad esempio, una ruota idraulica, a cui sia applicato un telaio alla Jacquard. L'acqua, cadendo, urta nelle pale della ruota, e questa gira. Il movimento di caduta si converte per tal modo in rotatorio. L'asse della ruota porta poi questo movimento fino al telaio, cioè a' suoi diversi organi, nei quali prende modo e forma secondo la disposizione e configurazione loro. Ogni organo del telaio ne piglia una parte e lo trasforma diversamente. Il subbio ed il carretto si muovono sopra se stessi con passo lento ed interrotto e ad intervalli misurati, svolgendo l'ordito e r avvolgendo il tessuto. I cartoni si presentano opportunamente ai licci, e questi sollevano i fili voluti dal disegno. E i battenti alternativamente fanno scattare la spola, che porta la trama avanti e indietro attraverso ai fili incrociati dell'orditura, per formare il tessuto: cioè un bel drappo a figure e fiorami disegnati, disposti e colorati artisticamente. Quale metamorfosi! Il semplice peso dell'acqua è diventato l'intreccio dei fili, la consistenza del tessuto, la bellezza del disegno, la vaghezza dei colori di un drappo prezioso. E il prodigio a che è dovuto? Non ad altro che alle forme e alle disposizioni convenienti degli organi molteplici e diversi del telaio, che si divisero tra loro la forza prestata dall'acqua cadente, e appropriandosela la convertirono in tanti diversi lavori sapientemente coordinati. Lo stesso avviene da per tutto nella natura. Ed io perciò la definirei: una forza immensa spartita ed elaborata per organi infiniti. E ciò tanto per la natura inanimata, quanto per l'animata. Quella forza, che nel zoofito, stante l'imperfezione degli ordigni in cui si incontra, non si trasmuta, che in una sensazione ottusissima, nell'uomo, che presenta una organizzazione assai più complicata e finita, può tradursi nella meditazione del filosofo, nell'estro dell'artista, nella virtù eroica di chi dà la sua vita per un'idea. Grandissima è la differenza, che corre tra un drappo

sortito da un telaio Jacquard e la tela esilissima tesa silenziosamente per aria da un piccolissimo ragno: assai più grande, anzi infinita, se si vuole, tra questa e un'opera dell'umano pensiero, come sarebbe l'*Iliade* d'Omero, il *Furioso* dell'Ariosto, i *Dialoghi* di Platone e la *Critica della ragion pura* di Kant; ma l'analogia è perfetta e la legge dirigente i processi di formazione è la medesima (1).

Ora, credo si possa concedere l'esattezza della descrizione, in cui l'autore tanto si compiace; e il paragone, valendo, com'è naturale, per quel che può valere un paragone, si potrà anche dire che va: ma..... nel telaio Jacquard, in tanto lusso di particolari, in tanta esattezza di osservazione, c'è un'omissione curiosa; subbio, carretto, cartoni, licci, battenti, spola ecc. da una parte, dall'altra i fili; e il movimento della ruota che mette in moto tutto il congegno e l'acqua; ma — e Jacquard? C'è il telaio, ma non c'è Jacquard, che fa il telaio. E io voglio commentare Ardigò con Ardigò, e richiamare qui un altro spunte descrittivo di ordegni meccanici, in cui è rettoricamente affermata una verità, trascurata nel *Telaio Jacquard*. È *La locomotiva di Stephenson*, preludio al discorso sul Pampozzi, le prime parole dette dall'Ardigò positivista (in inconsapevole contrasto con tutto il suo positivismo):

Giorgio Stephenson, il celebre ingegnere inglese che ha fatto costruire la prima locomotiva, stando un giorno a guardare la lunga fila dei carri che, trascinati dalla sua macchina sulle rotaie di ferro, con imponente aspetto gli passavano dinanzi rapidamente, diceva ad un suo amico, che era con lui: ciò che imprime il movimento a tutto questo convoglio, non è che la luce del sole. Egli aveva ragione. La locomotiva rimorchiatrice dei carri si muoveva per la elasticità del vapore acqueo sviluppato nella sua caldaia dalla combustione del carbon fossile: e questo carbone non è altro che il prodotto di un lavoro segreto dei raggi solari nell'interno delle cellule verdeggianti dei vegetali. — Stephenson aveva ragione. Ma egli avrebbe detto una cosa ancor più mirabile e più vera, se di quel fatto grandioso e sorprendente, che rendeva attoniti tanti spettatori, avesse additato un'altra causa; una causa ancor più remota e, in apparenza, troppo tenue per tanto effetto, vale a dire il semplice pensiero di un uomo.

Proprio così: e, nel telaio Jacquard, la conveniente disposizione del congegno trasforma, è vero, il semplice peso dell'acqua nell'intreccio dei fili, nella consistenza del tessuto, nella bellezza del disegno ecc., ma questa conveniente disposizione è lo stesso pensiero

(1) *Opere*, I, 202-3; o *Psicologia*, ed. Mantova, 1870, pp. 305-8.

di Jacquard. Ed è questo pensiero, dunque, che opera il prodigio. Sicchè la trasformazione d'una forza, se qualcosa il telaio Jacquard insegna, è dovuta al pensiero: e, solo prendendo il telaio senza Jacquard, si può credere che ci sia un cervello organizzato così così, in un modo nel zoofito, e in un altro in Omero, in Ariosto, in Platone o in Kant, senza un pensiero che lo organizzi a quel modo; e che una forza ci soffii dentro, o una pasta vi coli attraverso per farsene maccheroni, e di quella forma e di quella grandezza, che si dicono *Iliade*, *Orlando Furioso* ecc.

Orbene, tutto il mondo dell'Ardigò è un immenso telaio Jacquard senza Jacquard. Come si potrebbe dimostrare ancora con una serie di gustosi apologhetti estratti dalle sue opere. C'è, p. e., quello de *I mattoni*, *la torre e il ponte*. C'è quello del *Gatto e il sorcio* e infiniti altri: che fanno tutti una gran luce su tutto questo mondo del prof. Ardigò.

I MATTONI, LA TORRE E IL PONTE.

Si cavano dalla fornace, fatti tutti, uno per uno, e cotti allo stesso modo, moltissimi mattoni, e si fabbrica una torre con una parte di essi; e, con un'altra, un ponte. Sono reali ognuno per sè i mattoni, e dato questo, riesce reale la congerie loro, sia nella torre, sia nel ponte, essendosi così ottenuta la realtà speciale della torre distinta dalla realtà speciale del ponte; e in modo che non posso dire, che il ponte e la torre siano la cosa stessa per la ragione che identici sono i mattoni adoperativi (1).

La morale è che l'idealismo ha torto, perchè degli stessi mattoni, cioè di sensazioni, consta tanto il Me (autosintesi), quanto il Non-me (eterosintesi²); ma, come la medesimezza dei mattoni non importa che il ponte sia la torre, così la medesimezza delle sensazioni, non impedisce la diversità dell'eterosintesi dalla autosintesi (salvochè, ben inteso, l'autosintesi non è autosintesi; è il telaio, ma senza Jacquard; perchè se fosse davvero, l'autosintesi non sarebbe solo la torre, o il solo ponte, ma il ponte insieme e la torre).

IL GATTO E IL SORCIO.

Ed è qui la opportunità di una ben importante osservazione. Del gatto, che vedo, pongo la individualità, e distinta da quella del sorcio, che scorgo dal gatto inseguito. La mia cognizione del gatto non è che la

(1) *Opere*, IX, 59.

totalità dei fatti di coscienza, che mi si sono combinati a comporla; e così la mia cognizione del sorcio. Malgrado che le due totalità siano, e l'una e l'altra, il fatto cosciente del medesimo soggetto, non per questo valgono per esso come una entità sola e insieme alle altre totalità, che si presentano nel soggetto medesimo, ma due; e che la prima sia altro dalla seconda, ed esterna questa rispetto a quella, ed esterna ciascuna rispetto al soggetto, vigente a parte ed in opposizione ad esse. E ciò perchè ambedue sono totalità a sè di fatti coscienti speciali; totalità, che, come sono diverse l'una rispetto all'altra, così sono diverse ognuna rispetto alla totalità formante quell'insieme analogo, che si pone distintamente per sè e come soggetto.

Se la totalità dei fatti coscienti, onde si pone la entità individua a sè del gatto, e quella onde si pone l'altra del sorcio, dovesse non importare le dette posizioni, allora neanche la totalità dei fatti coscienti, onde si pone l'entità individua a sè del soggetto, potrebbe importarne la posizione, e quindi non si potrebbe più, come fa l'idealista, parlare nemmeno di un soggetto, del quale le dette totalità siano appartenenze. E, ad ogni modo, se una totalità si vuole che serva come sostanza o come campo, onde le altre sianò semplici modi o accidentalità, questa funzione può attribuirsi a qualsivoglia delle totalità psicologiche, chè tutte sono realtà dello stesso genere: e potrò dire così, sono un gatto o sono un sorcio, e la totalità del Me è solo una appartenenza, un modo del mio essere di gatto o di sorcio (1).

Morale: quando il positivista s'imbatta nella tragica coppia del gatto e del sorcio, vi si caccia in mezzo e non può dire più se è lui che sta vedendo il gatto e il sorcio, o se in lui è il gatto che si sta ridendo di lui e del sorcio, o il sorcio che sta tremando del gatto e perfino di lui. Sul telaio, questa volta, ballano il gatto e il topo, e non è certo il telaio (senza Jacquard, senza un uomo), che possa dimostrare il proprio potere e valore, scacciando quelle bestiuole.

Che se si volesse intendere meglio quale sorta di telaio diventi nelle mani dell'Ardigò quest'autosintesi, l'Io, il soggetto, che pur tante notti insonni gli deve aver procurate, ove si pensi che, dopo il primo abbozzo della *Psicologia come scienza positiva* (1870), a questo problema, in sostanza, egli ha consacrata la trilogia, che è l'opera maggiore della sua vita, *Il vero* (1891), *La ragione* (1894) e *L'unità della coscienza* (1898), per trovarselo alla fine sempre davanti, e sentirsi ancora una volta costretto a ripigliarlo ne *La formazione naturale e la dinamica della psiche*, « saggio di una rico-

(1) *Opere*, IX, 70-71.

struzione scientifica della psicologia » (1904-5) (1); potrebbe citarsi anche la paraboletta del *Libro del bilancio*, anch'essa molto eloquente. Eccola:

IL LIBRO DEL BILANCIO.

Nel libro, che contiene il bilancio di una ditta commerciale, sono segnate molte cifre, che hanno un valore puramente relativo, cioè rappresentano dei denari, che in sè non sono cifre. Le cifre poi nel detto libro del bilancio sono distribuite in due parti opposte, cioè in quella dell'Avere (una specie di Autosintesi) e in quella del Dare (una specie di Eterosintesi). Cifre le prime, cifre le seconde, come... sensazioni quelle dell'Autosintesi e sensazioni quelle dell'Eterosintesi. Ma l'essere cifre soltanto, e quelle per l'Avere e quelle pel Dare, non importa che non se ne possa fare un doppio ordine con doppio e opposto significato, come l'essere sensazioni soltanto, e quelle interne e quelle esterne, non importa che non se ne possa fare una doppia sintesi con significato l'uno dall'altro diverso e in opposizione con quello. La unificazione, quanto alle cifre la possiamo fare, riferendoci al libro unico, che contiene tanto le prime quanto le seconde; ma a questo modo si va fuori del fatto delle cifre, come si andrebbe fuori del fatto delle sensazioni, quando, per riuscire ad una unificazione, ci riferissimo al cervello, nel quale si producono, che è uno solo (2).

Mirabile dottrina, onde s'insegna che le cifre si accampano da sè (come quelle tali cognizioni, di cui sopra) nel libro dei conti, e che vi si dispongono da sè, secondo che le porta il vento, le une dalla parte del Dare e le altre da quella dell'Avere, tanto perchè ci sono quelle due colonne già belle e distinte spazialmente; non già perchè un contabile, con la sua logica dei computi, le schieri a una a una come conviene, stringendole tutte di qua e di là ne' suoi concetti dell'attivo e del passivo. A quel modo che il cervello accoglie in sè, senza che veramente esso o altri per esso ci metta nulla del proprio, la furia delle sensazioni, che vi piovono dentro: muto inerte casellario, il quale in questo punto l'Ardigò ci concede che non possa, in quanto tale (ossia altro dalle sensazioni che vi si distribuiscono dentro in doppia fila), importare nessun'unità nelle sensazioni diverse.

Ora, se le sensazioni son molte, se il cervello è uno, ma di là dalle sensazioni; se di psichico, a detta dell'Ardigò, oltre le sensa-

(1) Nelle puntate II e III del vol. IX delle *Opere*.

(2) *Opp.*, IX, 61-2.

zioni non c'è altro, come si spiega, dunque, o che cosa è questa autosintesi, che pur l'Ardigò riconosce?

L'unità della coscienza in generale, ossia ogni unificazione psichica, è una formazione naturale, e si riduce, per l'Ardigò, a un ritmo fondamentalmente fisiologico, che presuppone il tempo e lo spazio (1); una speciale formazione è anche quella del Me autosintesi in correlazione a quella del Non-me o eterosintesi, di cui l'Ardigò prolissamente disserta nel libro *Il vero* (cc. XXIV-XXXI), ma ritorna a discorrere negli scritti posteriori, specialmente nello scritto *L'idealismo della vecchia speculazione e il realismo della filosofia positiva* (1902) (2); dove, pesta e ripesta, e non s'accorge che la questione che egli ha per le mani, che ha avuto sempre per le mani, è di qua dalla gnoseologia, in cui nasce il dilemma del realismo o idealismo. Ora, a chi abbia meditato la *Critica della ragion pura*, è familiare una distinzione, senza di cui non è possibile affacciarsi ai problemi dibattuti da Kant: la distinzione tra l'attualità dello spirito puro (intuizioni pure, categorie, unità trascendentale della coscienza o appercezione originaria ecc.) e il concetto di questo spirito puro: e non può essere ignoto che Kant dimostra l'apriorità dell'atto, non del concetto dello spirito puro. L'Ardigò, in questo caso come lo Spencer e tanti altri empiristi, non intende la distinzione, che importa il punto vero di vista, caratteristico, del criticismo, onde fu possibile quindi rinnovare la concezione totale del mondo; e s'affanna a dimostrare contro Kant l'empiricità delle idee dello spazio, del tempo e delle sue direttive logiche (categorie) (3). Nè qui s'arresta; ma procede oltre imperterritito fino all'ultima rocca dell'Io. A piè della quale annunzia subito il suo pensiero con questo tuono sicuro: « Il principio che le formazioni mentali non implicano se non pure sensazioni, si verifica anche pel concetto del Me » (4). E sempre del concetto del Me continua a parlare, intendendo dove il concetto del soggetto, dove, peggio, il concetto dell'anima, dove, peggio ancora, del proprio corpo; mirando a mettere in sodo, che, se, in generale, dall'associazione delle sensazioni coesistenti si ha il tutto della *cosa*, dalla associazione delle sensazioni successive il tutto dell'*azione*, e dall'associazione di un tutto con l'altro quello di essere attivo, un'associazione di questo terzo tipo

(1) *L'unità delle cose*, parte III, c. VIII.

(2) Rist. a capo del vol. IX delle *Opere*.

(3) V. *Opere*, IX, 55 e il *Vero*.

(4) Titolo del c. XXIV del *Vero*.

fornisce così il concetto del Me come quello del Non-me, in quanto entrambi essere attivi; e fornisce il concetto del Me l'associazione delle sensazioni interne, quello del Non-me l'associazione delle sensazioni esterne. Non già che alcune sensazioni siano esterne e altre interne; una sensazione stessa può entrare tanto nel gruppo autosintetico quanto nel gruppo eterosintetico. La distinzione « è determinata dalla disposizione materiale degli organi del senso. Le sensazioni dei fatti che avvengono nel proprio corpo entrano nell'associazione del Me ». Ma « ciò che fa parte del proprio corpo può esserne staccato, come le unghie e i denti, i capelli e la barba, il sudore e lo sputo, gli escrementi liquidi e solidi, il sangue o dal naso o da una ferita, gli arti e i visceri stessi asportati o dal chirurgo o per un qualche accidente diverso. Tutte queste cose, unite al nostro corpo, le involgiamo nel concetto del Me, e, staccatene, le pensiamo come un Non-me: e ciò malgrado che l'idea ne resti costituita dagli stessi elementi sensibili » (1). Nè si dica all'Ardigò che il contenuto del Me è psichico. No: col tempo l'uomo distingue un Me corpo, e un Me spirito: due totalità originariamente indistinte. « Per far questo dovettero prima distinguere i dati fisici dai psichici, associando insieme quelli separatamente da questi, e viceversa » (2).

Vero è che non bisogna, d'altronde, pigliar troppo sul serio questa distinzione di dati psichici dai fisici. Perchè l'anima, che ne proviene, non è, in fondo, se non il corpo stesso (dell'anima non c'è se non l'idea che se ne ha). « Nel Me, si arriva a distinguere nel corpo il suo esterno dal suo interno; e in questo l'intimo, che si chiama l'anima; e in questo ciò, che si indica col nome del cuore, da ciò, che si indica col nome della testa: onde si spiega come una volta la stessa anima si divideva nelle tre della vegetativa, della sensitiva e della intellettiva » (3). Dove non si tratta, in sostanza, se non sempre di sensazioni provenienti da un gruppo o dall'altro degli organi.

Di che una dimostrazione luculenta si ha, chi non la conoscesse, nella dolorosa

STORIA DEL BOTTONE DEI CALZONI D'UN POSITIVISTA.

Mi accadde una volta, che, avendo una irritazione intestinale e quindi il ventre un po' gonfio, ed essendo il mio vestito stretto intorno ad esso, provassi un senso intensissimo di malinconia, che io naturalmente conce-

(1) *Vero*, p. 370.

(2) P. 367.

(3) P. 379.

piva come uno stato dell'animo e dipendente da ragioni affatto morali di esso. E mi sentiva allora una disposizione pessimistica pronunciatissima, che mi traeva a un ordine di considerazioni desolanti circa il destino infelice dell'uomo e circa l'enigma doloroso del suo Me senza risorse di conforti (1). Quando ad un tratto mi viene in mente di slacciarmi i calzoni intorno al ventre, che soffriva per lo stringimento. Ciò fatto, il senso della malinconia diminuì e scomparve, e si mutò come per incanto la prospettiva pessimistica, come si rischiara lo spazio al comparire del sole. La malinconia dunque era semplicemente una sensazione, prodotta dagli intestini premuti dolorosamente, e non la stessa entità di un Me individo e spirituale, che mi si rivelasse in quello stato. Non l'anima, ma un bottone dei calzoni (2).

E, veramente, l'Ardigò non avrebbe ragion di distinguere l'anima da un bottone dei calzoni, visto che essa è una cosa fra le cose... che la circondano. L'anima, dunque, per lui è il concetto empirico che noi ce ne forniamo, secondo i gradi e gl'indirizzi diversi della nostra esperienza, la nostra costituzione e l'ambiente, gli abiti che indossiamo e la cognizione che abbiamo delle funzioni segrete del nostro corpo, le nostre abilità e professioni, le idee che ci facciamo della nostra personalità e l'eco che in noi si ripercuote dei giudizi altrui sul nostro conto: insomma, un complesso di sensazioni riguardate più o meno come costanti, rispetto a quelle assai più variabili del mondo circostante.

Nè si creda che in ciò l'Ardigò abbia coscienza di tentare una qualsiasi determinazione metafisica dell'anima, in senso materialistico, da un punto di vista imparagonabile a quello in cui Kant ci ha collocati ponendo e imponendo la questione della critica della conoscenza, come ricerca degli elementi trascendentali dell'atto concreto conoscitivo. No: per il suo positivismo l'anima così concitata (questo bottone dei calzoni) è quello stesso che l'attività appercettiva originaria di Kant, il soggetto: lo stesso Io di Fichte, ma (s'intende bene) messo al suo posto. Onde vi dirà, che « tanto l'autosintesi quanto l'eterosintesi, non sono altro [che lo specchio, nel fatto della coscienza, della realtà concepibile sotto la forma della materialità, o del Non-me, e quindi, non il Me pone il Non-me, come disse il Fichte, ma è il Non-me a produrre il Me, il quale poi, in ultima analisi, è, esso stesso, Non-me » (3). Proprio così:

(1) Testimonianza delle illusioni metafisiche cui va soggetto il prof. Ardigò!

(2) *Vero*, pp. 379-80.

(3) *Opere*, IX, 65.

qui il dito tocca la piaga: il Me è lo stesso del Non-me: e però non è il Me soggetto: l'atto che — con tutta pace del prof. Ardigò — egli presuppone e non se n'accorge, nella prima posizione d'una sensazione come atto cosciente, quando, a sentirlo, si dovrebbe ancora aspettar tanto e pensare magari a sbottonarsi i calzoni per ottenere il vero Me. Donde il dilemma (mi rincresce ricorrere a questi ferri corti, ma forse è necessario): o la sensazione è cosciente, e allora include l'Io di Kant e anche lo spirito di Berkeley (a cui l'Ardigò s'illude di poter opporre vittoriosamente questa sua auto-sintesi eterosintetica, o Me che è Non-me) (1); c'è come atto appunto di coscienza, proprio come la sensazione; perchè la coscienza è, prima di tutto, autocoscienza. O la sensazione deve, associandosi cento e cento volte con questa e con quell'altra, costituire il Me; e allora chi o che è cosciente della sensazione stessa che si vuol cosciente, pur come elemento dell'associazione futura?

Il segreto di tutto l'andirivieni dell'Ardigò nella questione del materialismo o meno, e dell'idealismo o fenomenismo, in cui egli non è venuto mai e non poteva venire al netto del proprio pensiero sollecitato a prender posizione di fronte a simili tesi filosofiche, è questo: che egli non entra nel senso dell'interiorità, della soggettività o attualità essenziale dello spirito; e non può quindi intendere nè anche la materia come opposto della intimità spirituale. Se gli domandate: siete materialista? — egli vi risponderà che il materialismo suppone una sostanza materia, che non c'è, perchè il concetto della materia è la formazione di un generico psichico, è un'idea derivante dall'associazione eterosintetica. — E va bene: questo dice, in sostanza, Berkeley; ma, dunque, siete idealista? — Neppure. — O come? Se non ci sono altro che sensazioni, e oltre queste non si può andare, e quello che crediamo di vedere di là non è se non un estratto e una quintessenza di sensazioni? — E no: che diamine! La sensazione è effetto naturale succedente alla sua causa, « la quale, trattandosi della sensazione esterna, è l'azione di una cosa sopra l'individuo ». — Ma questa cosa, questa causa non è sensazione? Non l'avete detto voi stesso nella vostra teoria della trascendenza reciproca? — E sì; ma io « sono costretto a ritenere ciò che concepisco come una data cosa quale causa di una data mia sensazione, per quanto questa diversa dalla cosa stessa ». — Diversa, ma pur sempre sensazione! — Ma che! È un fatto che io « mi accorgo

(1) Vedi *L'idealismo della vecchia speculazione ecc.*, in *Opere*, IX, 96-7.

che la detta sensazione non avviene mancando la presenza e la stimolazione della detta cosa, o puramente accidentale o volontariamente cercata e procurata (1), e con tale presenza e stimolazione avviene sempre immancabilmente, e sì da essere certo di risentire la sensazione ogni volta che per caso mi imbatta nella cosa, o deliberatamente, cercandola me la procuri ». — Ecco: non per farvi dispiacere, ma devo insistere: quella cosa presente e stimolante è o non è sensazione? — Ma che sensazione d'Egitto! Io « sono sicuro del dato che intendo come cosa fuori di me: sono sicuro del suo rapporto colla mia sensazione, anche non sapendo come la cosa produca in me l'effetto della mia sensazione. Ed è tale mia sicurezza pari a quella onde uno ritiene l'arroventarsi di una verga di ferro effetto dell'azione dei carboni accesi sui quali è posta, anche se non intende come agiscano i carboni dalla verga per renderla incandescente ». — Rispetto la vostra sicurezza; ma è la sicurezza dell'uomo volgare, che non ha mangiato il pomo della filosofia.

Vero è che, se il prof. Ardigò non ha mangiato il pomo della filosofia, ha fumato bensì il sigaro del positivismo: onde potrà sempre stravincermi ed annichilare tutte le mie istanze con questa osservazione, che dà la più solida base alla sua sicurezza:

Il mio schema rappresentativo, per quanto diverso dalla cosa rappresentata, ha però con essa una corrispondenza naturale necessaria, e tra il mio schema M della cosa A e il mio schema N della cosa B si mantiene pur sempre lo stesso rapporto che corre tra A e B, per cui il ragionamento in base ad M ed N vale come se fosse in base ad A e B. E così, valendomi de' miei schemi, io non erro nel distinguere, nel valutare, nell'adoperare le cose, che pure non conosco nell'essere loro intrinseco. Prendo da una delle mie tasche un sigaro (*ecco il sigaro!*) e da un'altra la scatola dei cerini, e ne cavo uno e, sfregandolo dalla parte dovuta sul lato ruvido di essa, l'accendo, e ne accosto la fiamma ad un capo del sigaro, che tengo in bocca dall'altra estremità, attendendo che il fuoco gli si appicchi, e disponendomi, aspirando, a fare l'operazione del fumare. Che importa qui che le rappresentazioni colle quali mi regolo in tutti questi atti siano puramente relative? Io mi appongo sempre, senza sbagliare mai, come se fossero assolute (2).

(1) Cfr. la meravigliosa teoria della percezione distinta dalla sensazione come l'esperimento dalla osservazione nello scritto *Il fatto psicologico della percezione* nel vol. IV delle *Opere*.

(2) *Opere*, IX, 101-2.

Avete inteso? Quando il fumo schiarisce il cervello, si può vedere da una parte lo schema M della cosa A, e dall'altra la cosa A dello schema M; a destra lo schema N, a sinistra la cosa B! Va, va, povero untorello, diceva a Renzo il monatto; non sarai tu quello che spianti Milano! L'Ardigò, come un povero untorello qualunque, resta in quel piano inferiore del pensiero, dove il feroce dommatismo della certezza immediata, concentrandosi nella contemplazione delle cose nella loro apparente materialità e nella loro moltitudine incomposta, disconosce e nega quell'atto, che solo lega in un volume (non però in un libro di bilancio) quanto per l'universo si squaderna: che è l'assoluta e però eterna attività dello spirito.

VII.

Io non entrerò ad esporre tutte le dottrine particolari dell'Ardigò; perchè il lume fatto sulla sua situazione intellettuale, dimostrata inferiore al piano in cui sono sorti e si son venuti maturando i problemi filosofici, mi dispensa da un tale obbligo. Egli maneggia bensì una terminologia filosofica, ma con quella coscienza del suo significato che uno de' miei bambini può avere del contenuto dei libri, che mi porta via dallo studio. Leggete la sua *Morale dei positivisti*. Egli vi parlerà di idealità antiegoistiche, che pure si formano naturalmente, cioè meccanicamente, per associazioni determinate da quell'individualità, in cui la linea del tempo taglia la linea (quale?) dello spazio. E non s'accorge che un valore morale, essendo valore, è assoluto, e però non accidentale come potrebbe essere poi, nè più nè meno, il suo opposto. Vi parlerà fin anche di libertà, di autonomia, di libero arbitrio, per cui « l'uomo è il dio della natura » (1), senza negare per altro la causalità; e la causalità nell'uomo, considerato, si sa, come una formazione naturale. Giacchè ogni distinto, che emerge dall'antecedente indistinto, ne emerge per una proprietà sua, nuova, che determina appunto la distinzione; onde tutta quanta la natura è una gradazione di autonomie, al sommo della quale sta l'autonomia dell'uomo, vertice della evoluzione naturale; che con le sue idee, col suo pensiero, frena e dirige la sua animalità, corregge i disordini fisiologici del suo organismo, combatte e distrugge gli animali nocivi o ne sgombra la sua abitazione. « E questa poi libera anche dalla vegetazione che non gli serve, e

(1) *Morale*, ed. cit., p. 123.

dall'ira degli elementi inanimati, come le acque e le sabbie e i venti. E contrasta all'influenza esiziale del caldo, del freddo, dell'arsura, dell'umidità, in modo che può vivere in ogni stagione, e in ogni clima ». Se non che: questo pensiero creatore è effetto meccanico della natura! E addio libertà!

Volete prender sul serio nella *Psicologia come scienza positiva* la teoria della sostanza psicofisica? Piglierete un granchio. Egli, sì, vi dirà che con questa induzione si superano le opposte idee di anima e di corpo, e si risolvono le eterne antinomie, che queste due idee illusorie han fatto nascere. Vi dirà che questa sostanza psicofisica supera il dualismo di Geulinx e di Leibniz; opporrà allo spiritualismo di Berkeley il materialismo, e affermerà che « la corrispondenza perfetta, continua, immancabile, che esiste fra il pensiero e l'organismo, non si spiega, se non considerando lo spirito e la materia, l'anima e il corpo, insomma gli atti psichici e i fisiologici, come due espressioni diverse di una medesima sostanza psicofisica » (1). Qui, innegabilmente, pare si parli d'una sostanza analoga alla spinoziana, che serva, com'essa può servire, a spiegare il problema metafisico del rapporto costante tra atto fisico e atto psichico. E, invece, no; e quelli che aspettarono la seconda edizione della *Psicologia*, dove l'Ardigò procurò (2) di spiegarsi meglio, ad accorgersi che qui l'Ardigò non rifaceva da senno una metafisica, non dovevano aver occhi per leggere quelle parole che nello stesso testo seguivano già immediatamente alle testè citate: « O, per usare un linguaggio più scientifico, (*si spiega la detta corrispondenza*) sintetizzando, o comprendendo in una astrazione sola le due sorta di concezioni, per mezzo di quei dati comuni, onde esse, generalizzandosi viemaggiormente, si identificano; ed oggettivando poi la detta astrazione ». Si tratta, cioè, di un mero processo fenomenologico, per cui si perviene a un'induzione non eccedente la fenomenalità dei dati da cui si parte. E l'Ardigò protesta che la sua realtà psicofisica non ha che vedere con la sostanza spinoziana, benchè, inconsapevole egli stesso della propria idea, non assegni la vera differenza, ma una tale differenza che non ha, veramente, significato (3). La sua sostanza psicofisica è un concetto dello stesso

(1) In *Opere*, I, 184 (o ediz. 1870, pp. 262-3).

(2) Vedi la nota 199. Dico *procurò*, perchè anche lì c'è e non può mancare la stessa altalena tra la sostanza e l'idea della sostanza.

(3) La sostanza di Spinoza è il *fondamento*, egli dice (*Opp.*, I, 191-2), della sua costruzione; la mia è l'*esito finale*; sicchè la mia si può riformare, restando

tenore di quello dell'autosintesi, che non pone un'anima, ma ci dà un concetto di un'anima, e dell'eterosintesi, che ci dà l'idea bensì di un mondo materiale, ma senza porre, ben inteso, una materia. Materia, psiche, realtà psicofisica sono formazioni psichiche per associazioni di rappresentazioni.

In ogni caso, dunque, dove sono parole che paiono accennare a concetti filosofici, i concetti sono sempre quelli del pensiero volgare o delle scienze positive, al di qua della scempi, con cui comincia la filosofia. E, se tutto il già detto non bastasse a dimostrarlo, si consideri pure l'idea centrale di tutto il pensiero dell'Ardigò, quale prese corpo ne *La formazione naturale nel fatto del sistema solare* (1877). Qui un'avvertenza preliminare avvertiva: « Questo scritto è una parte di un lavoro sull'argomento: *Formazione storica delle Idee volgari di Dio e dell'Anima*. E ne costituisce il capitolo secondo. Essendovi delineata, nel primo, la teoria generale della *formazione naturale*: che poi, nei seguenti, si riscontra verificata nei diversi ordini della realtà; come, qui, nel Sistema solare; e, da ultimo, anche nel Pensiero; e, in esso, nelle *Idee di Dio e dell'Anima* ».

Lasciamo andare la stranezza di questo libro cominciato col secondo capitolo, dove il primo, — che, si badi, si presuppone come scritto (1), ma non è stato mai scritto, — avrebbe con la teoria dell'indistinto e del distinto dovuto esporre la logica stessa, ossia la ragion d'essere, della nuova filosofia; lasciamo stare, che il problema annunziato con l'intenzione di contrapporre un'opera positiva al vano lavoro metafisico, sulla formazione naturale DELLE IDEE di Dio e dell'anima, si annunziava già come un problema impiantato sulla inintelligenza dell'assunto metafisico della Teologia e della Psicologia razionale, i cui oggetti sono indipendenti dal modo onde noi perveniamo a formarci le idee corrispondenti: essendo chiaro che il valore della verità, anche per l'Ardigò, non può esser subordinato agli errori, attraverso i quali può anche darsi che noi la

intatto tutto quel che precede; ma negata la sostanza spinoziana, crolla tutto l'edificio che vi è sopra costruito. — Avanti o dopo (se la differenza non fosse che questa) il valore d'un principio non può essere che uno, e tale che, negato esso, deve cambiare l'intuizione totale che muove da esso. Ma, in fondo, lo stesso Ardigò qui vuol dire, che la sua sostanza è un'idea della scienza, sempre riformabile, non un'intuizione del principio stesso delle cose. È insomma l'idea dell'idea della sostanza, non l'idea della sostanza. Tanto per dare un'interpretazione benigna del suo pensiero, altrimenti affatto vuoto.

(1) *Opere*, II (1884), p. 32 n.

raggiungiamo. Ricerche, non smesse dopo l'Ardigò, e che in quanto presumono, mostrando p. e. l'origine della metafisica, di riuscire a una critica della metafisica, sono, anche troppo manifestamente, inconcludenti; per la semplicissima ragione che per questa via si viene a porre tutte quante le leggi dello spirito in balia del caso delle formazioni naturali, e addio verità, come più sopra osservammo, della stessa tesi scettica o fenomenistica (che, almeno essa, m'immagino, vorrà esser vera).

E prendiamo pure la stessa idea madre di formazione naturale. Quale ne è il significato? Una formazione naturale l'ammette anche l'idealista, e l'ammette perfino il teista, dopo che ha posto la natura: l'ammetteva p. e. il Pomponazzi, a cui esso Ardigò nel discorso del 1869 rende merito di aver avuto appunto questa idea della formazione naturale; e Pomponazzi era pure un teista. E, discorrendo di Pomponazzi, l'Ardigò aveva innanzi un libro dell'allora hegeliano Francesco Fiorentino, il quale aveva detto al Villari che, credendo di avere esclusa col positivismo ogni ricerca dell'Assoluto, egli faceva come quel gentiluomo borghese del Molière, il quale parlava in prosa senza saperlo: perchè « i positivisti », quando determinano le leggi secondo le quali si può produrre un fenomeno, quando affermano che sapere è prevedere, si fondano sul legame necessario che per noi, o almeno per me, costituisce la relatività reciproca della natura, e perciò l'Assoluto nella natura ». « Niuno di noi ha detto che ci sia un Assoluto fuori dell'arte, fuori dello Stato, fuori della religione, fuori della scienza; niuno, che questo Assoluto possa sequestrarsi da quelle forme, o che possa esser bene conosciuto senza delle sue concrete manifestazioni » (1). C'è, insomma, un concetto della formazione naturale, che non esclude la speculazione dell'Assoluto, in quanto pone la concretezza dell'Assoluto in quelle manifestazioni, che l'Ardigò dice tutte naturali. Ma l'Ardigò: « Quelli che, come il Fiorentino, asseriscono, che l'attendere allo studio dei fenomeni naturali presuppone necessariamente la persuasione dell'immanenza dell'assoluto nelle cose, come spiegano il fatto di Copernico, Galileo, Vico, Newton, Cuvier, Hervas, Galvani, Filippi, Liebig, ed altri moltissimi simili a questi? Diranno che furono tutti hegeliani? » (2). Obbiezione ingenua, in cui il canonico che la faceva, se avesse mai vissuto un solo momento di misticismo, non.

(1) P. Pomponazzi, Firenze, 1868, p. 485.

(2) P. Pomponazzi, in *Opere*, I, 48.

sarebbe certamente incorso: chè avrebbe saputo come il pensiero di Dio trascendente, ossia dell'Assoluto fuori delle cose, e tutto sè, discolori d'un tratto e annichili interamente le cose infinite della natura e spenga nell'animo le passioni e i pensieri varii, concentrando lo spirito in una verità, rimpetto alla quale nè scienza della natura nè storia può valere più che da errore anzi da nullità perfetta. Chi cerca, cerca sempre la verità (che è Dio o l'Assoluto) e, se la cerca nei fatti, come il positivista, la chiami o non la chiami l'Assoluto, questo Assoluto pone nei fatti. Ciò che nessuno sentì più profondamente di Galileo per la natura e di Vico per la storia: per prendere due nomi tra quegli stessi menzionati dall'Ardigò. Il quale dal Fiorentino si appella al Moleschott — uno dei santi padri del positivismo italiano, come vedemmo altra volta (1) — per confermare la sua tesi che una scienza filosofica solida non si possa costruire « fuori di quel metodo, al quale le altre scienze elevano i maravigliosi loro progressi ». « Il Moleschott », egli dice, « molto bene designa l'attuale tendenza degli spiriti, nella sua prolusione *Sull'unità della vita* (2), dove, dopo aver detto di non esser più, da molti anni, docile partigiano di Hegel, mostra qual sia il metodo del libero e spregiudicato scrutatore della natura, cioè del positivista, insegnando, che questi, *congedate le preconcepite idee teleologiche*, si immerge arditamente nel fiume dei fatti, ora rimontando alla sorgente ed ora abbandonandosi con fiducia alla sua rapida discesa ». Nel positivista, dice sullo stesso motivo l'Ardigò, « più che l'uomo, è la natura che opera, e fa che colga nel segno ». « Mentre il metafisico è condannato ad aggirarsi eternamente in un circolo vizioso, il positivista finisce col trovare quello che cercava: la legge vera dei fatti osservati. Egli si è abbandonato alla natura; e la natura si è incaricata di istruirlo, e si è compiaciuta di rivelargli i più gelosi segreti delle sue leggi, delle sue forze » (3). A parte l'unzione di questo modo di esprimersi, per cui la natura viene ad apparire qualcosa di miticamente divino (altro che l'assoluto del Fiorentino!), che scende nel cuore del positivista come una *gratia superilluminaans*, il concetto che vi si adombra del naturalismo, e che l'Ardigò accetta dal Moleschott, vi è esatto. La forma-

(1) *Critica*, VII, pp. 267-70.

(2) Pubbl. nel 1864. Per l'influenza esercitata dal Moleschott sull'Ardigò, in questi anni, v. anche la *Psicologia come sc. pos.*, ed. 1870, p. 433 e sg. (o *Opere*, I, 263-4).

(3) *Opere*, I, 49, 46-7.

zione naturale, che si vagheggia, è non l'ideale concetto della vita della natura, ricostruito dallo spirito, ma lo stesso fluttuare tenebroso della natura, in cui non luccica fiammella d'intelligenza contemplatrice perchè rischiaratrice; che anzi sommerge nei suoi gorgi vorticosi ogni spiritualità e trascina seco fatalmente l'uomo con le sue idee e le sue idealità: restando soltanto sè, cieco fatto brutto innanzi allo spirito inconsapevole e stupefatto! Questo è il significato del negato teleologismo; questo è il fiume dei fatti, in cui al positivista spetta d'immergersi: la natura fantasticata di là dallo spirito, che pur la fantastica, proiettata fuori del pensiero, di cui è la natura. La formazione di questa natura, concepita a tutto rigore, è la formazione del nulla, una formazione inconcepibile; perchè tutte le differenze, onde può concepirsi la concretezza della natura, importerebbero una articolazione di categorie, una logica, da cui tale formazione, per definizione, deve prescindere. Ed ha un singolare significato che la *Formazione* ardigoiana sia stata iniziata con l'omissione del primo capitolo, che, ingenuamente, l'autore destinava alla trattazione della logica della formazione stessa. La scienza naturale, il pensiero volgare (lo stesso Ardigò, che resta in questo piano) crede bensì di poter fissare la natura nella sua pura e schietta naturalità, scevra d'ogni immistione mentale; ma crede ciò, per insufficiente analisi della mentalità stessa onde si organizza, anzi è organizzata, di fronte a lui la cosiddetta natura; e in realtà si balocca con una sua illusione; per cui crede di aver spogliato la natura di tutte le vesti impostele dal pensiero, e di stringerla nuda tra le sue braccia; laddove una natura tutta nuda non sarebbe più Giunone, ma la nuvola: e le braccia tornerebbero sempre vuote al petto. La natura è, sì, formazione e sviluppo, in quanto essa stessa pensiero: e, se il pensiero se ne stacca, essa s'irrigidisce, in forme bensì di pensiero, ma di pensiero che si è ossificato e più non pensa, ma è. Ebbene, questa natura irrigidita, in tante forme distinte e separate, ma tutte determinate dal pensiero, per determinazioni immediate, e quindi meri presupposti indimostrati; questa è la natura che, chi rinnega il pensiero, può vedere sfilare innanzi a' suoi occhi trasognati.

Leggete la *Formazione naturale del sistema solare*. Il pensiero, il piccolo, l'umile pensiero che l'Ardigò si permette di vedere immanente nella natura (1), è il processo della distinzione per cui dal-

(1) Vedi la sua risposta al Faggi circa la realtà oggettiva del rapporto del distinto con l'indistinto in *Opere*, VIII (1901), pp. 173-99.

l'indistinto si procede sempre al distinto. Perchè si dee procedere, qui non si domandi. Così si vuole dove si puote. Questo è il fatto; e basta. E sia. Ma, se realmente si procedesse, si potrebbe esser contenti; e, per procedere, l'indistinto non dovrebbe esser identico al distinto; e non dovrebbe essere al tutto diverso. Altrimenti si avrebbe la stasi e non il processo nel primo caso; si avrebbe la successione, senza il processo, nel secondo. Come, dunque, il processo? — Ma che processo! Quando lo mettete alle strette l'Ardigò vi confessa: « A differenza dello Spencer, io pongo nell'indistinto una molteplicità, che sia la ragione dell'eterogeneo, che ne scaturisce. La pongo, o in concreto, conoscendola, o in astratto, non conoscendola. La pongo, perchè solo così mi posso spiegare lo scaturire medesimo ». P. e.: « Delle nubi d'inverno oscurano il cielo e da esse si formano e cadono delle stellette di neve. La nube qui è l'indistinto, e la stelletta di neve, che ne proviene, è il distinto corrispondente ». Orbene, « le molecole *acquee* costitutive della nuvola vi si trovano allo stato di vapore condensato, e quindi discontinue e agglomerate confusamente. E da ciò, la specialità dell'essere della nuvola stessa, onde la dico indistinta in confronto colla specialità della stelluccia di neve, nella quale le molecole medesime si solidificarono insieme nella forma regolare di aghi bianchissimi incrociati insieme con divergenze di sessanta gradi » (1).

Dunque: l'indistinto uno dovrebbe, nel processo della distinzione, dare il molteplice. Quindi gli sforzi fatti nella *Formazione naturale del sistema solare* per risalire dall'unità dei fenomeni coesistenti (materia) e dall'unità dei fenomeni successivi (forza) a un'unità superiore: « unità assoluta fondamentale, che si richiede per avere la naturalità » e che « esige pure la medesimezza, in un indistinto solo, anche della materia e della forza, e quindi una continuità sola sottostante alle due distinte dello spazio e del tempo » (2). Voglio dire che, per la serietà della distinzione, per l'onore stesso della naturalità, l'indistinto dovrebbe essere uno, e come tale dare il molteplice. Che, se fosse esso stesso il molteplice, il processo della distinzione — ossia la stessa formazione naturale — verrebbe a mancare. E per l'unità relativa dello indistinto e molteplicità parimenti relativa del distinto, in generale, sta l'Ardigò nella *Formazione del*

(1) Vedi la citata risposta al Faggi: *L'indist. e il dist. nella formazione naturale*.

(2) *Opere*, II (1884), p. 47.

sistema solare; perchè non riflette che quel preteso passaggio è una pretesa senza fondamento. Ma, quando gli si chiedono le prove della pensabilità della distinzione, eccolo a porre già belli e distinti nel seno stesso dell'indistinto i distinti, che dovrebbero venir poi (1). La nuvola, per quanto è della nuvola, contiene tutta la distinzione possibile delle stelle di neve; che se nelle molecole acquee solidificate c'è uno stato di condensazione, che non era nelle molecole quali si trovavano nella nuvola, egli è che la condensazione risponde a una differenza di temperatura, che non ha che fare coll'indistinzione della nuvola. Come se il barbiere mi taglia la barba, io non posso dire che nella mia faccia l'indistinto ha prodotto da sè il distinto, astrazione fatta dall'opera del barbiere; così, se la nuvola non si astrae dal complesso delle condizioni meteoriche, tutta quanta la molteplicità della distinzione preesiste nell'indistinto: come tutta quanta, — l'abbiamo visto, — la ricchezza delle determinazioni spirituali è presupposta dall'Ardigò nell'indistinto psichico della sensazione, da cui ogni distinzione spirituale dovrebbe provenire. E, allargando lo sguardo a tutta la distesa della natura quale sta per l'Ardigò nell'infinito del tempo e dello spazio, bisogna dire che il suo indistinto infatti è la natura nella sua totalità; e il distinto, la serie delle cose e dei fenomeni, da cui la natura, a guardarla quale apparisce a ciascuno nel tratto finito della sua osservazione distinta, risulta. Chè nella natura, nelle infinite combinazioni delle sue cose e delle sue forze (dovendo la dottrina ardigioiana del caso, che sta a significare il limite del determinismo della scienza, non della natura, poichè non è possibile alla scienza, che si muove dentro il tratto limitato dei distinti, tener conto della causalità agente all'infinito, ossia nella totalità indistinta), nel gran mare dell'essere tutte le distinzioni sono già belle e determinate: e sono tutte le cose e tutti i fenomeni che noi andiamo a poco alla volta osservando. E niente passa in niente. Tutto è, formato ab eterno; e la formazione non c'è che a parole. Protesterà bene l'Ardigò di concepire un'ev-

(1) « L'uniforme », dice nell'*Unità della scienza*, p. 85, « non è mai l'identico assoluto senza le diversità intime, che sono la ragione dell'attività intrinseca del medesimo e della sua attitudine ad evolversi nel molteplice ». E nella stessa *Formazione* (*Opere*, II, 72) contro l'omogeneo spenceriano oppone, in favore del suo indistinto, che « la formazione naturale presuppone la eterogeneità in ciò onde emerge; mentre l'assoluta omogeneità esclude assolutamente la possibilità della formazione ». Cfr. su questo punto FELICE FERRI, scritto cit. in *Riv. Rosm.*, 1907, p. 267.

luzione continua. Ma, per la continuità, ci vorrebbe l'evoluzione; e l'evoluzione si riduce a una processione di forme, ciascuna delle quali è se stessa. Infatti, lo stesso Ardigò, tornato più tardi su una dottrina accennata nella sua *Formazione del sistema solare*, ebbe a dichiarare che il postulato fondamentale della sua costruzione era il principio di causa (« che la causa porti necessariamente il suo effetto »); « e tanto, che, se si prescindesse da esso, sarebbe tolta, per ciò solo, addirittura la *naturalità* della formazione, che vi è affermata » (1). Ora, la causalità, manco a dirlo, non importa per lui, come per l'empirismo moderno, in generale, dopo Hume, nessuna efficienza. Se egli dice che il movimento meccanico produce il pensiero, riconosce di buon grado che non è possibile intendere tale produzione; ma nota che tale impossibilità si incontra in tutta la natura. « Da per tutto le correlazioni... di successione dei fenomeni sono per noi correlazioni a posteriori; non si affermano in virtù di... cause efficienti, onde si sappiano dipendere necessariamente; ma solo in virtù della osservazione empirica, che ce la dà sempre in un dato modo, piuttosto che in un altro » (2). Sta benissimo: questa è la verità. L'indistinto dunque sta al distinto (poichè il postulato fondamentale è quello della causalità) come la causa all'effetto. E, senza ormeggiare Spencer (nel giuoco dell'Omogeneo e dell'Eterogeneo nella evoluzione (3)), egli avrebbe potuto ripetere quello che dicono tutti i naturalisti: che in quel che precede c'è la causa di ciò che segue; intendendo non già che l'antecedente produca il seguente; ma solo... che l'antecedente precede, e il seguente segue.

In conclusione e in sostanza, la formazione naturale non è altro che la vecchia storia naturale, la descrizione di quel che si trova nella natura, e che, considerato così come ce lo troviamo innanzi, non si spiega, ma si subisce o si guarda nella serie discontinua delle sue fenomenalità. Ma, in questo senso, la filosofia davvero non c'entra più per nulla; e la formazione naturale del sistema solare non fu scritta da Roberto Ardigò, ma da Kant, da Laplace

(1) App. sul *Concetto positivo del caso*, in *Opere*, II, 274.

(2) *Psic. come sc. posit.*, in *Opere*, I, 235.

(3) Checchè dica l'Ardigò circa la straordinaria originalità del suo pensiero (v. pref. alla *Psicologia* nell'ediz. 1882, anche per ciò che riguarda lo Spencer) e delle differenze tra il suo indistinto e l'omogeneo spenceriano nella *Form. sist. sol.* (*Opere*, II, 72-3 e altrove), è incontestabile che il suggerimento venne al pensatore italiano dall'inglese.

e quanti a loro tennero dietro nella congetturale ricostruzione di questa piccola particella della sterminata natura fisica, che spetta alla scienza positiva di studiare.

VIII.

Ma è, dunque, tutta senza valore e senza significato storico l'opera dell'Ardigò? Non è questa la mia conclusione. Il valore dell'Ardigò consiste appunto nel significato storico, che egli ha nello svolgimento della filosofia italiana nella seconda metà del sec. XIX. Egli è il filosofo, per così dire, di quella negazione della filosofia, che era necessaria in Italia come estrema reazione al platonismo prekantiano, risorta tra noi, come abbiamo visto nella seconda serie di questi articoli, pur dopo le critiche scettiche del Ferrari e del Franchi e dello stesso Mazzarella, a rendere vana l'opera profondamente rinnovatrice, che, ripigliando i problemi dalla fonte viva del kantismo, tentava, come vedremo, B. Spaventa coi suoi scolari. Mamiani e Ferri, dei quali abbiamo a suo luogo dimostrata la nullità speculativa, erano i filosofi italiani, quando era nel maggior vigore della sua attività lo Spaventa. Organo universalmente riconosciuto degli studii speculativi italiani, la loro *Filosofia delle scuole italiane*, continuata dalla *Rivista italiana di filosofia*. E Mamiani e Ferri sono, si può dire, i soli rappresentanti italiani della metafisica, che l'Ardigò combatté ne' suoi scritti; e, se è vero che anche senza di questi scritti, quei due pensatori sarebbero stati presto dimenticati e messi da parte, non è men vero che la ventata, che ha spazzato via dal cielo della cultura italiana quella nuvolaglia di apriorismi dommatici, di vanità incoerenti, superficiali, leggermente vellicatrici d'intelligenze oziose, non agitate da nessuna idea viva, da nessun profondo interesse speculativo, è stata, appunto, questa non-filosofia, rozza, primitiva, forte della sua inconsapevole ingenuità, potente della sua stessa barbarie. Ardigò fu l'Attila *flagellum Philosophiae*, che piombò sul decrepito e degenerato platonismo, e ne infranse e distrusse gli altari con l'impeto della forza bruta. Non edificò; ma in Italia, come a tempo del vecchio Attila, non di edificare era bisogno, bensì di distruggere. Grandi verità, non più vive, non più intese, non più feconde, simili alla vecchia civiltà greco-romana nel morente impero d'Occidente, erano tra i motivi del filosofare mamianesco. E a quelle verità l'Ardigò non contrappose altro che errori. Ma quelle verità erano i detriti di una vita spenta, e ingombravano gl'intelletti; e gli errori dell'Ardigò valsero a liberar gl'intelletti, a render-

possibile una nuova filosofia, restituendo agli spiriti la fresca verginità della natura e il conseguente bisogno di nuovo rigoglio con nuova pienezza di vita. È un grande errore la sentenza più profonda di R. Ardigò, fieramente affermata fin da' primi lavori, e scritta quale segnacolo nel suo vessillo: il fatto è divino, il principio è umano⁽¹⁾ (il fatto è divino se il principio suo non è umano, ma esso stesso divino): ma vera diventava, come verità valeva contro quel principio, ossia contro quella filosofia, in cui stagnava la cultura italiana. Il suo fatto, la sua natura, il suo caso, tutto il suo sforzo di prostrare lo spirito innanzi alla divina natura, quel suo martellare insistente, tutta una vita laboriosa, austera, raccolta in un ideale quasi di apostolo, intorno allo spirito, per romperlo in mille frantumi, e ridurre la sua unità creatrice a un'apparenza, e in frantumi gettarlo nella corrente cieca della naturalità — che è così barbaro e inumano proposito, — ha la sua serietà, se si consideri nel suo valore polemico contro i paladini dello spirito alla maniera del Mamiani, come la liquidazione di una filosofia funesta non solo agli studi speculativi, ma a tutta la cultura e all'anima italiana.

In quest'opera negativa, e pur di tanta importanza storica, nessuno dei positivisti italiani ha le benemerienze dell'Ardigò; benchè, anzi perchè nessuno ha errato più di lui. L'errore, quell'errore era provvidenziale; ed egli, quasi strumento cieco di una vera provvidenza, raccogliendo in sè e potenziando le tendenze di un periodo che volgeva per mille vie al positivo e all'immanente, vi ha speso tutto se stesso, con fede invitta, con forza, con costanza instancabile, non indietreggiando innanzi alle più arrischiate e talvolta — l'abbiamo visto — fin ridicole affermazioni; senza scrupoli, senza esitazioni, senza dubbii, e, stavo per dire, senza pudori: come si deve, quando si adempie una missione storica. E, per questa italianità della sua missione storica, un ingenuo senso istintivo l'ha giustamente spinto sempre ad affermare che il suo positivismo non è quello di Comte, non è quello di Mill o Spencer: è un positivismo suo, nato in Italia e destinato all'Italia. E noi, che in Italia veniamo dopo di lui, dobbiamo attribuirgli il merito di averci sgombrato la via, segnando un momento necessario nella storia del nostro pensiero; e possiamo, liberamente criticando tutta l'opera sua, rendere il vero omaggio dovuto alla sua nobile vita.

GIOVANNI GENTILE.

(1) *Opere*, I, 126, 246; e altrove.