

LA FILOSOFIA IN ITALIA

DOPO IL 1850

III.

I POSITIVISTI.

XI.

GLI SCOLARI DI R. ARDIGÒ.

I.

Di scolari devoti a Roberto Ardigò se ne contano parecchi; e ognuno può averne veduto sfilare i nomi — nomi di naturalisti, di medici, di sociologi, di giuristi, oltre che di scrittori di filosofia — ad ogni occasione in cui si son celebrate le benemeritenze dell'insigne maestro di Padova verso la cultura italiana; e buon numero di essi gli si raccolsero attorno a protestargli la loro riconoscenza e ammirazione nel suo settantesimo anniversario dedicandogli un volume di onoranze (1). Ma di scolari che abbiano proseguito la sua filosofia e procurato di continuare l'opera sua nell'elaborazione del positivismo e nella lotta contro i « vecchi sistemi » se ne possono ricordare ben pochi: Giovanni Marchesini, Giovanni Dandolo, Giuseppe Tarozzi: e la lista è finita. Tre accolti entusiasti, ai quali, a dir vero, non è venuta mai meno la lena nel propugnare la grandezza del maestro, la verità e la fecondità delle dottrine da lui insegnate. Più zelante forse il Marchesini: compilatore di manuali scolastici, « tratti dalle opere del prof. Ardigò »; direttore di una rivista, consacrata principalmente alla diffusione e alla difesa di quelle dottrine; autore di un'opera apologetica su *La vita e il pensiero di R. Ardigò* (2); puro d'ogni più lieve macula di eterodossia, nella professione delle sue opinioni: sulla breccia sempre a combattere *pro aris et focis*. Ma chi legga gli scritti del Tarozzi *R. Ar-*

(1) *V. Critica*, VII, p. 352.

(2) Milano, Hoepli, 1897.

digò sul declinare del sec. XIX⁽¹⁾ e R. Ardigò pedagogista, il discorso del Dandolo, *Per R. Ardigò*⁽²⁾, o ponga mente soltanto agli epiteti, onde anch'essi accompagnano immancabilmente le citazioni che ad ogni piè sospinto s'incontrano in tutti i loro libri del nome del maestro, non può dare al Marchesini il primato nè anche per questa parte del culto consacrato dai discepoli a chi diè loro la vita dell'intelletto. E non v'ha dubbio che l'immagine austera dell'infaticabile e rigido lavoratore per un ideale di verità, quello spirito di cruda e imperterrita analisi devastatrice che anima e sorregge tutti i suoi scritti, quella sicurezza dommatica di chi non dubitò mai della verità intangibile d'ogni suo detto davano all'Ardigò le forze più possenti per impadronirsi delle anime degli scolari.

Ma la devozione degli scolari non ha mai giovato alla vita di una dottrina; che anzi lo zelo dei proseliti ha spesso con le esagerazioni e le pedanterie proprie di chi giura sulle parole del maestro allontanati gli animi dallo studio di dottrine rievocate poi alla vita dalla critica intelligente degli avversarii. Nel caso dell'Ardigò non voglio ora cercare quanto danno abbiano arrecato al credito della sua dottrina i commenti, gli elogi e gl'incensi prodigati ad essa dal Marchesini: ripetitore assiduo di parole, inetto a penetrare un concetto filosofico e a ricostruire lo schema logico di una qualunque posizione speculativa; lancia spezzata del positivismo sui giornali, e rivenditore a minuto, o se si vuole, popolarizzatore della filosofia ardigòiana. E al Dandolo e al Tarozzi ritengo si possa senza indulgenza ascrivere solo un razionale ossequio rispetto a quel contenuto determinato del pensiero del maestro, sul quale essi hanno particolarmente riflettuto. Basta leggere le pagine di rispettosa critica all'Ardigò nel libro del Dandolo su *Le integrazioni psichiche e la percezione esterna*⁽³⁾. Il vero aroma del pensiero nella storia è la verità, cioè la maggiore o minor verità che esso realizza: e i sentimenti degli uomini che si raccolgono attorno a chi ne è banditore non ci posson nulla. Una filosofia così solennemente sbagliata, così anacronisticamente ingenua come quella dell'Ardigò doveva di necessità disfarsi nelle mani stesse di chi l'accoglieva come elemento prezioso di vita nuova, appena spento l'ardore dei motivi polemici,

(1) *Nel 700 ann. di R. A.*, pp. 11-18.

(2) Messina, 1908.

(3) Padova, 1898, pp. 59-61. Cfr. quel che ne disse il Tocco nella *Riv. d'Italia*, vol. III (1899), p. 347.

che l'avevan fatta nascere, e cominciato il lavoro di ripensamento di essa nella storia.

Mettiamo pure da parte il Marchesini, il quale dal 1898, se non prima, sta parlando di « Crisi del positivismo » (1); e certamente, se qualcosa ha dimostrato, ha accennato anche lui a una certa tendenza idealistica in alcuni suoi saggi, non interamente ignoti ai lettori di questa rivista: in uno dei quali afferma che il suo positivismo « se nel suo fondamentale proposito è studio del fatto, è poi anche, nelle sue non incongruenti finalità, fede operosa nell'idea... I diritti del fatto e delle idealità, scossi e violati dal positivismo materialistico non meno che dall'idealismo mistico, hanno una logica, necessaria rivendicazione nel *positivismo idealistico* » (2), o *idealismo positivo*, come lo chiama altrove egli stesso (3). Ma è un idealismo, in verità, alquanto acerbo e oscuro, per il momento, e bisogna aspettare e sperare che si maturi, per poterne parlare nella storia della filosofia. E però mi restringo agli altri due.

II.

Giovanni Dandolo (nato a Borgoricco, nel padovano, nel 1861, dal 1899 professore nell'università di Messina, dove rimase miserevole vittima del terremoto il 28 dicembre 1908) fu il più garbato scrittore della scuola: modesto nei problemi che si propone, conscio de' suoi limiti quanto rispettoso verso gl'indirizzi di filosofare diversi dal suo, accurato nella preparazione e nell'elaborazione dei suoi lavori, studioso di storia della filosofia sulle fonti e fornito di una buona educazione letteraria, non spaziò largamente, ma approfondì quanto poteva gli argomenti che prese a studiare; e ne scrisse con semplicità, lucidezza, e, quando il tema lo comportasse, con stile felicemente colorito e caldo. Nessuno quanto lui tra i positivisti italiani fu alieno dal tuono di prosunzione dommatica solito negli scritti della scuola; nessuno quanto lui procurò di rendersi conto delle sue idee, e di presentarle nella forma dignitosa e corretta che

(1) *La crisi del positivismo e il problema filosofico*, Torino, Bocca, 1898. Vedine una recensione del Tocco nella *Riv. d'Italia*, ott. 1899, pp. 342-3.

(2) *Le finzioni dell'anima*, Bari, 1905, pref. V. su questo libro la *Critica*, IV, 57 e V, 83.

(3) *Verso il nuovo idealismo?*, in *Riv. di filos. e sc. aff.*, sett.-ott. 1904, p. 190.

è propria del pacato e sincero filosofare. Come il Marchesini e come il Tarozzi, scrisse anch'egli un manuale di filosofia pei licei, modestamente intitolato *Appunti di filosofia*: e sono realmente quanto di meglio la scuola dell'Ardigò abbia dato all'insegnamento liceale, per la chiarezza e la moderazione della forma corrispondente all'accuratezza e sobrietà del contenuto.

Il Dandolo cominciò, come cominciano tutti, tenendosi molto stretto al maestro: così in un articolo *Il concetto nella logica positiva* (1887)⁽¹⁾ come in un libretto *La coscienza nel sonno* (1889); dove non c'è nissuna forma d'originalità. La logica è considerata come semplice fatto naturale che ha la sua brava origine empirica, secondo aveva insegnato già l'Ardigò⁽²⁾. La coscienza è l'attributo essenziale del fatto psichico, come questi aveva pure insegnato: sì che l'incosciente non è se non il precedente o il concomitante fisiologico del fatto psichico: la « forma della psichicità »⁽³⁾, forma irriducibile al meccanismo del fatto fisiologico, perchè qualitativamente diversa; ma affermata tale a modo stesso dell'Ardigò e degli altri suoi seguaci, sempre pronti a protestare contro l'accusa di materialismo, che altri muova loro: con un equivoco, cioè, che è singolarmente evidente in questo periodo del Dandolo: « Rammentiamoci però, che come dalla materia e dal moto non s'è potuto ancora produrre artificialmente la vita, così alla materia e al moto non è finora riducibile la coscienza, che sfida eternamente, dalla sua vetta inaccessibile e nebbiosa, gli assalti della critica nostra »⁽⁴⁾. Finora o eternamente? Finora ed eternamente: questa, infatti, è la posizione equivoca in cui, per insufficienza di critica, si dibattono i positivisti che non sono materialisti. La metafisica di un pensatore non vien definita dalle sue particolari affermazioni; ma dal suo punto di vista: perchè quelle si sottraggono talvolta alla visione propria di quel punto, per considerazioni non così energiche da far abbandonare quel punto di vista, ma abbastanza forti per far incorrere in affermazioni contraddittorie. Se per il Dandolo stesse fermo l'eternamente e il solo eternamente, egli non potrebbe parlare, come parla, di una genesi nervosa della coscienza, che la coscienza stessa, quasi sdegnosa di essere in questa sua origine colta dall'oc-

(1) Nella *Riv. di filos. scientifica*.

(2) Vedi *Critica*, VII, 433 ss.

(3) *Cosc. nel sonno*, Padova, Draghi, 1889, p. 100.

(4) *O. c.*, p. 50.

chio umano, sottrae all'indagine, non abbandonando mai l'uomo interiore, facendosene ombra inseparabile (1); non dovrebbe concepire, cioè, quella riduzione che sarebbe assurda, se la coscienza fosse davvero eternamente irreducibile. E non potrebbe accogliere la fede, che prorompe baldanzosa in questa dichiarazione: « È scomparso il Dualismo? No. E il Monismo è riuscito ad una perfetta e decisiva dimostrazione? Nemmeno. Ma chi rammenti quanto dicemmo quassù intorno al vero [ossia della sua complessità e infinità] e pensi come il Dualismo abbia già fallito la sua prova, pur avendo incontrato sulla sua via sommi ingegni che ne svolsero e sistemarono i principii; chi pensi che il Monismo, erompendo da mille ostacoli, oggi stesso, sebbene, possiamo dire, giovane ancora, vanta tali conquiste da intimorire gli avversari, non forse sia suonata per le predilette dottrine l'ultima ora; chi pensi dico a ciò, e sia lontano dalle ingannevoli seduzioni d'un comodo ma indecoroso scetticismo, non può non appuntare la sua fede in questa idea, alla quale, con sì lieti presagi, arride l'avvenire » (2). Dunque, quel che finora non s'è trovato, si troverà. Ma, perchè l'eternamente? Perchè il fatto è questo: che il Dandolo come l'Ardigò è convinto perfettamente dell'eterogeneità del movimento e del sentire: ossia perchè nonostante la professione di fede naturalistica e monistica, questo residuo di dualismo essi non riescono a liquidarlo. Ma in realtà nel sistema del loro pensiero il residuo, ancorchè occasionalmente riconosciuto, è liquidato: perchè questa irriducibilità avrebbe un valore sistematico se fosse riconosciuta nel suo unico possibile significato: dell'apriorità assoluta della coscienza, o per giungere a un Monismo spiritualistico, o per arrestarsi a un Dualismo: due vie alle quali egualmente repugna con tutte le sue forze il pensiero generale dell'Ardigò e de' suoi seguaci. E perciò la loro stessa coscienza irriducibile non è coscienza, non ha il potere della coscienza, costretta com'è ad adattarsi, a rannicchiarsi nel posto assegnatole nella serie o processo della continuità naturale: la cui legge è l'intuizione fondamentale, e resterà l'intuizione fondamentale del Dandolo. Il quale si lascia sfuggire interamente fin da ora l'assoluta originalità, ossia il vero e speciale valore della coscienza, ripetendo dall'Ardigò la nota equivocazione tra la realtà o atto del soggetto o della coscienza e il concetto corrispettivo, stimando che la coscienza e lo spirito, che si

(1) Pagg. 99-100.

(2) Pag. 14.

pone, ad esempio, come attività produttiva dei fenomeni psichici sia un'entità astratta creata per astrazione (1): modo di vedere che non gli riuscì mai più di superare, e gl'impedì sempre d'intendere il vero valore della critica della conoscenza, quale venne iniziata da Kant.

Come l'Ardigò, egli qui ripete, pur ponendo nello sfondo una coscienza come qualità congenita d'ogni minimo fatto psichico, che « l'associazione delle idee è tutto ». Onde la sensazione dovrebbe spiegare per se medesima tutto lo spirito. « Siamo d'accordo: la sensazione è tutto; e i più alti processi dello spirito si riconducono ad essa » (2). L'Io quindi non ha nessuna originalità, e la definizione del Condillac che *le moi de chaque homme n'est que la collection des sensations qu'il éprouve* è inadeguata e imperfetta: ma, approfondendo la verità che è in fondo a questa definizione, si riesce a veder chiaro nel mistero dell'unità e della molteplicità, dell'identità e del cambiamento continuo della personalità psichica. L'Io è sempre collezione, ossia riferimento dell'attualità psichica a tutto il resto della nostra esperienza psichica passata e, in certo modo, anche futura. Ma che è questa esperienza assommata e concentrata nell'individualità dell'Io? Il Dandolo osserva giustamente che la vera esperienza psichica è attualità, non può essere se non presente. Il ricordo, in quanto è in atto, è esperienza di un presente, non riflesso d'un passato. Analogamente dicasi dell'aspettazione, che desta un determinato stato psichico. Ciò dunque, a cui l'attualità psichica può riferirsi, non è altro che l'organismo dell'individuo, nella sensazione immediata, ed è la potenzialità psichica inconscia, ossia quello speciale atteggiamento generato nell'organo centrale dal persistere della forza nervosa correlativa alla sensazione, nella rappresentazione. Donde l'unità e identità relativa dell'Io nell'attualità riferita, la molteplicità e il cambiamento dell'Io in questa base fisiologica, a cui si riferisce. Donde l'estendersi e l'allargarsi della capacità dell'Io in corrispondenza del progressivo aumento della potenzialità fisiologica.

Che cosa sia questo riferimento il Dandolo non pensa a chiarire: per lui è certo che questo riferimento non è qualche cosa che trascenda la semplice coscienza, ond'è naturalmente investita ogni singola sensazione. L'Io, egli dice, è un punto della coscienza generica: ossia una proprietà di questa. La sensazione, in quanto coscienza, e non può non esser tale, è attualità psichica riferita a quella

(1) Pagg. 92, 192.

(2) Pagg. 141, 67.

tale potenzialità fisiologica: « in cui », conchiude in questo lavoro giovanile il Dandolo, « come spero di poter dimostrare in altro studio, risiede in fondo anche la memoria » (1).

E il problema psicologico della memoria, infatti, doveva diventare per lui, e diventò un problema centrale. Posto che la certezza, la presenza dell'Io nella esperienza, ossia ciò che distingue la veglia — secondo la tesi del Dandolo — dal sogno, lungo lo sviluppo dello spirito s'incardini nella organizzazione delle virtualità psichiche come forze nervose persistenti nel cervello, la chiave dei processi dello spirito identificato con la coscienza dell'attualità psichica non poteva cercarsi se non in quest'oscuro sfondo della psichicità, che è il passato e il futuro, l'altro dal presente, e che, essendo il presente il conscio, non può essere se non l'inconscio a cui il conscio si collega, ossia l'organizzazione cerebrale. Che è appunto — abbastanza ben circoscritto — il problema della memoria. Datemi, doveva dire il Dandolo, datemi la memoria come coscienza dell'organismo e delle sue modificazioni, ossia datemi, oltre la sensazione, la persistenza della forza corrispondente, e io vi spiegherò il mondo dello spirito. Tutte le potenze dell'anima, egli ripeterà spesso con l'Hartley, prese in senso largo, possono riferirsi alla memoria.

E intorno alla memoria, cercando che cosa ne avevano pensato gli altri in tutta la storia della psicologia moderna, e che cosa se ne debba pensare, egli spese la maggior parte de' suoi studi, lungo ben tredici anni. E l'ultimo lavoro da lui pubblicato su questo argomento era la prima parte di un lavoro più ampio, nella seconda parte del quale si riprometteva di indagare il meccanismo della riproduzione e le leggi della memoria e dell'oblio; il meccanismo del riconoscimento e della localizzazione temporale; determinare la forma dei rapporti fra la memoria e l'identità personale; « problema che gli aveva offerto larghissima materia di discussione nei suoi studi storico-critici »; e finalmente, con una corsa nella patologia e nelle anomalie della memoria completare le sue discussioni (2). Ora in

(1) Pag. 100.

(2) Vedi l'Introd. al libro: *La memoria. Discussione di una teoria generale*, Messina, Muglia, 1903, in fine. Aveva cominciato nel giugno 1890 pubblicando nella *Riv. di filos. sc.* un art. *La dottrina della memoria nel sensualismo e materialismo francese*. Poi aveva dato in luce tutti questi altri scritti: *La dottrina della mem. nella psic. inglese da F. Bacone ai tempi nostri*, Reggio Emilia, 1891; *La dottr. della mem. presso la Scuola Scozzese*, nel *Pensiero italiano*, maggio 1893; *La dottr. della mem. in Cartesio, Malebranche e Spinoza*, nella

tutti questi studi, se la ricerca, dato l'avviamento iniziale, doveva sempre più orientarsi verso la fisiologia del cervello, per sgombrare sempre più nettamente il campo della psicologia del problema di un'esperienza psichica o inconscia o non psicofisica, d'altra parte il Dandolo non poteva non essere costretto a riflettere con la maggiore insistenza su un problema di assai maggiore importanza per l'intelligenza del fatto spirituale: su quello cioè delle condizioni dell'esperienza, implicito in questo particolare della memoria in quanto riconoscimento, e in quello generale dell'esperienza, guardato dal lato da cui il Dandolo era stato spinto ad occuparsi della memoria, ossia in quanto tutta l'esperienza, a cominciare dalle sensazioni più elementari, importano nella coscienza un riferimento a qualche cosa che non è il contenuto speciale della sensazione stessa. E il Dandolo si venne sempre più preoccupando di questo superamento della sensazione immediata, che l'Ardigò contemporaneamente si sforzava dal canto suo di rendere vano e illusorio con la sua alchimia psicologica. Il primo dato psichico — sensazione o appetito — non si eleva alle forme superiori della psiche per ripetizioni e combinazioni meccaniche, ma per integrazione: concetto espresso bensì con un termine ambiguo dell'Ardigò, e che resta, come vedremo, molto oscuro e imperfetto anche nella mente del Dandolo, ma, ad ogni modo, gli serve come affermazione di qualche cosa di nuovo, che deve a volta a volta intervenire nell'insorgere d'ogni nuovo grado spirituale, e che, a rigore, importerebbe via via un'attività originaria più elevata.

Ecco come gli s'era venuto trasformando il concetto della memoria dal libro *La coscienza, nel sonno* al libro su *La memoria* (1903). L'universo, egli dice ora, del quale abbiamo avuto esperienza, noi lo portiamo, per dir così, tutto trascritto in termini di moto del nostro cervello. La persistenza dell'azione dello stimolo sulla cellula nervosa importa la riproducibilità dell'effetto: ossia della sensazione. « Ma intanto succede che nessuna forma di esperienza psichica, di

Riv. ital. d. filos., maggio-giugno 1893; *La dottr. d. mem. in Francia nel sec. XIX*, Palermo, 1893; *La dottr. d. mem. nella filos. tedesca*, Padova, Draghi, 1893; *La forma di persistenza nell'esperienza psichica*, nella *Riv. filos. sc. aff.*, sett. 1900.

Dei lavori di storia della filosofia del D. meritano essere anche ricordate le due memorie: *L'anima nelle tre prime scuole filos. della Grecia*, in *Riv. filos. sc.*, maggio 1891; e *Senso e intelletto nella filos. presofistica*, negli *Atti della R. Acc. sc. lett. ed arti di Padova*, vol. XIII.

cui è possibile il ricordo, sia mai dato nella forma della semplice sensazione. Il ricordo degli oggetti e delle azioni è, fra l'altro, il reduplicato della percezione esterna; mentre nel cervello non si conserva che la possibilità della sensazione, che uno stimolo adeguato può far rivivere. E questo è il nodo della questione..... ».

— L'esperienza, dunque, così la primitiva, come la riprodotta, non è sensazione, ma percezione; non importa soltanto l'atomo psichico, ma un dinamismo mentale, da cui balza la sintesi percettiva. Non domandiamo al Dandolo cosa sia questo dinamismo mentale — tanto simile all'unità sintetica originaria del Kant. Egli non ci saprebbe rispondere se non accennando a certa sinergia di molteplici funzioni diverse del cervello, le quali sono impegnate in ogni sensazione o rappresentazione, e che nell'atto percettivo divengono attive da diversi punti della corteccia cerebrale e costituiscono il fondamento della sintesi rappresentativa dell'oggetto. Pure egli insisterà: « Ritornando questi elementi corticali, sotto il magistero delle debite stimolazioni, a funzionare per quel risultato finale di cui conservano la disposizione, non possono ridarlo nella sua forma reale se quello stesso atto della mente che intervenne all'occasione percettiva del corpo o dell'azione esterna, non interviene anche per quella specie di duplicato, che ne è la riproduzione ». Sicchè l'essenziale nella memoria come atto psichico non è nei « residui organici dell'esperienza psichica »: essa deve integrarsi « nelle stesse energie mentali, che fanno della sensazione una percezione » (1). Insomma, pel Dandolo l'intelligibilità di questa energia sintetica della mente consiste nel fondamento fisiologico della sinergia cerebrale: ma sta anche per lui la differenza tra quell'energia e questa sinergia, e la primalità dell'una rispetto all'altra quando si tratti di spiegare l'atto dello spirito (la forma reale del risultato), percettivo o memorativo, che sia. Non è una soluzione, poichè tipo dell'intelligibilità resta pel Dandolo il concomitante fisiologico, e cotesto dinamismo mentale resta per lui un presupposto in se stesso ingiustificabile. È piuttosto un problema. Ma un problema, la cui posizione importa il superamento effettuale del concetto dell'Ardigò che la percezione non sia nient'altro che un esperimento psicologico, da ricondursi alla mera associazione; e, virtualmente, è anche il superamento di tutto il positivismo, come intuizione naturalistica del mondo.

(1) *La mem.*, pp. 108-110.

Di che il Dandolo, per dir la verità, non ebbe il più lontano sentore: onde camminò sempre in questi lavori suoi più maturi sull'orlo di un precipizio, in fondo al quale era l'idealismo, era la metafisica, da lui costantemente oppugnati, e procedè sempre franco, sicuro, beato di concorrere la parte sua all'incremento del positivismo. Questo concetto suo della percezione, esplicitamente difeso contro quello associazionistico del maestro, svolse in una speciale ricerca *Le integrazioni psichiche e la percezione esterna* (1898): dove si risente dell'influsso, che sul suo spirito sinceramente aperto e desideroso di luce aveva pur dovuto esercitare nell'università di Padova il Bonatelli. Vi è infatti nettamente contrapposta l'attività elaboratrice e sintetica della coscienza al meccanismo cieco della pura sensazione: si scorge la differenza essenziale tra l'unità indistinta della sensazione, e la distinzione propria della percezione, che, localizzando il sentito e opponendo l'oggetto al soggetto, segna l'albore dell'intelligenza, cioè della reale conoscenza. E addita nell'integrazione del primo momento psichico la ragione del passaggio al secondo. Due anni più tardi, applicando lo stesso metodo alla volontà (1), cercò di illustrare come l'appetito o impulsività fisis-psichica della sensazione si venga integrando nel desiderio mercè la conoscenza (o giudizio dell'oggetto) e nella volontà mercè la ragione (o conoscenza soggettiva determinata nel confronto di molti giudizi). Onde anche la volontà, presupponendo una conoscenza che è integrazione del puro senso mediante quel tale dinamismo mentale, implica l'azione di questo e non si può spiegare senza di esso.

Questa integrazione divenne pertanto un cardine del suo pensiero. Ma a renderne ragione il Dandolo si sentiva avvolgere in difficoltà inestricabili. Il fatto semplice, primitivo, elementare, egli diceva, rinnovandosi nel complesso derivato e successivo, si trova in condizioni speciali che importano in esso un nuovo valore. Sicchè la sensazione, poniamo, nella percezione non resta più la mera sensazione: ha un nuovo valore, cioè un maggior valore. E l'ascensione del valore psicologico non può consistere in altro che nella complessità crescente delle forme della coscienza. Ossia, nella percezione c'è qualche cosa di più che nella sensazione. Donde questo di più?

Innanzi alla terribile domanda il Dandolo s'arresta sbigottito, pur non rendendosi conto di tutta la sua portata: e tenta una dop-

(1) *Le integrazioni psichiche e la volontà*, Padova, Draghi, 1900. Anche dal Draghi fu pubblicato lo studio sulla *Percezione*.

pia risposta, che sa bensì dei ricordi scolastici e dei libri del maestro, ma non ha che vedere con la questione sorta nel suo pensiero.

1.º « La sensazione, l'impulso o la tendenza, il sentimento stanno a base della vita psichica. Non si deve credere però, che l'integrazione relativa a ciascuno di questi fatti segni un processo parziale ed esclusivo, quasi fosse un potere rigenerantesi via via dallo stesso elemento primitivo; se così fosse, il fatto complesso non avrebbe mai la sua ragione e la sua esplicazione: perchè è assolutamente inconcepibile, come il semplice e l'elementare potessero in qualche modo uscir di sè, ed alterarsi da ciò che primitivamente sono, non attingendo altrove che in sè la possibilità dell'evento... Se si danno dei fatti semplici ed elementari e dei fatti complessi e derivati, egli è che l'integrazione di ciascuno si compie per l'intervento cooperativo di tutti gli altri, il che è quanto dire, che si compie nell'attività complessiva della coscienza, che perciò è uno sviluppo d'insieme unitario ». — Che è l'integrazione di cui parla anche l'Ardigò: cooperazione dell'insieme psichico nel singolo fatto psichico. Ma è evidente che il nuovo, il di più, l'incremento di valore cercato qui dal Dandolo non può scaturire da siffatta cooperazione, perchè nella percezione, che è l'integrazione fondamentale, il dinamismo mentale che deve trasformare la sensazione non è nè impulso, nè sentimento. — 2.º Se anche una tale integrazione giovi a generare lo sviluppo della sensazione, o dell'impulso o del sentimento, com'è concepibile una cooperazione di elementi diversi? Com'entrano essi in rapporto, se sono diversi? E come potrebbero produrre lo sviluppo, che importa, come s'è visto, l'azione del diverso, se fossero identici? La risposta contraddittoria del Dandolo dimostra che egli incede *per ignes*, e non ha modo di rispondere. « Ciascheduno di quei tre elementi semplici è già, nella propria specie, una originaria e incommunicabile differenziazione, e come tale è il pernio e l'indirizzo del suo processo, non confondibile per ciò con altri ». Viceversa, seguitando: « Se le forme psichiche fondamentali del sentimento, della sensazione o rappresentazione, della tendenza sono destinate ad incontrare dei mutui rapporti, in virtù dei quali s'integrano e si completano, ciascheduna nel proprio ordine fondamentale, par necessario ammettere un comune punto di partenza, o a dir meglio, un fondo comune che ne sia come la primitiva sintesi virtuale ». Al di là delle tre forme elementari? Al di là del senso, si spegne la coscienza, cioè la psiche. Dunque, nella sensazione, considerata non « in sè » come separata dal sentimento e dalla tendenza, ma « nella sua virtualità, nelle necessarie efficienze

che si sgrovigliano immancabilmente da essa..., nodo centrale della stessa vita psichica e di ogni sua direzione » (1). Nodo più difficile a sciogliersi del gordiano, ma che non è un'invenzione del Dandolo. Il problema dell'unità e della varietà del fatto psichico risolto col chiudere gli occhi innanzi alla varietà ridotta ai minimi termini è l'espedito di quasi tutta la psicologia classificatoria o naturalistica del secolo XIX, e il Dandolo ripete una storiella largamente accreditata, che quell'unità trina assurda se si dice psiche, cessi d'esser tale se si dica sensazione, o sentimento, o impulso. — Ma la questione che egli dovrebbe propriamente risolvere, data la nuova funzione assegnata all'integrazione, rimane affatto irrisolta e quasi perduta di vista.

E accennando, nella sua prolusione all'insegnamento nell'università di Messina — dove dà in riassunto le idee principali venutesi maturando ne' suoi studii — a questo sviluppo della psiche per successive integrazioni, sentiva di dovere con tutta ingenuità confessare: « Difendere questo concepimento, del quale ho offerto uno scheletro... difenderlo dagli assalti della critica, non è certamente un'impresa facile e spedita. Poichè l'innatismo, più o meno trasformato dalle prime e più vecchie sembianze, non ha depresso le armi: e là dove l'intuizione sperimentale possa riuscire ancora insufficiente, accampa i diritti dell'a priori e ferisce senza pietà ». E non sapeva aggiungere verbo per scongiurare, anche da lontano, le conseguenze aprioristiche, che possono a buon dritto ricavarsi da' suoi postulati. E conchiudeva sconsolato: « Vero è però, ch'è anche tesoreggiando il principio dell'integrazione e della formazione naturale, sovra non pochi punti del gran problema, gravano tuttavia non poche incertezze: vero è che non soltanto dai cieli stellati, aprentisi agli spazi interminabili, echeggia il mistero dell'infinito » (2).

E nelle spire vortuose di questo mistero il povero Dandolo, fermo nella impossibilità di spiegare il processo dello spirito per semplice meccanica di sensazioni, e fermo d'altra parte nella necessità di sottomettere anche lo spirito, cioè tutto, al principio della formazione naturale, si dibattè tutto il resto della sua vita. Tra il 1905 e il 1907 pubblicò una serie di *Studi di psicologia gnoseologica*, che nel loro stesso titolo portavano il marchio della disperata

(1) *Le int. ps. e la vol.*, Intr., § VI.

(2) *Int. al probl. psicologico*, nella *Riv. di filos. ped. e sc. aff.*, gennaio 1900, pp. 33-4.

impresa, a cui era tutta intenta la mente dello studioso mal prevenuto (1); e che rispecchia fedelmente la posizione naturalistica dell'Ardigò. Per darne un'idea basti accennare la conclusione di questi studi: dove anche il Dandolo ci assicura che, per dirimere l'antinomia dell'idealismo e del realismo, « bisogna persuadersi che quello che noi assumiamo come oggetto della conoscenza non è qualche cosa che si opponga, anzi si contrapponga al soggetto, ma è una costruzione a cui ha partecipato il soggetto; e quello che assumiamo come soggetto della conoscenza, non è qualche cosa che si apponga, anzi si contrapponga all'oggetto, ma è una costruzione a cui ha partecipato l'oggetto » (2): dove suppone possibile un'origine empirica del soggetto assoluto; o se queste parole offendono le purgate orecchie della scuola, si suppone che il soggetto possa a dirittura nascere dalla cooperazione dell'oggetto e del... soggetto, facendo nascere — tanto per ridere! — quel che è nato da un pezzo. E non occorre dire che, posta questa intuizione (intuizione illusoria, derivante dalla falsa posizione del problema dei rapporti tra soggetto e oggetto, fantasticati come virtualità del sistema nervoso da un canto e mondo circostante dall'altro; fantasticati, s'intende, da un pensiero che li contiene entrambi), la prova perentoria dell'oggettività relativa del conoscere sarà data dalla « critica della rappresentazione la quale nella sua radice, la sensazione, è l'espressione di un rapporto necessario intercedente fra la reazione dell'attività psicofisica e l'azione stimolatrice delle cose » (3). E ciò, dopo aver chiarito che queste presunte cose, la cui azione stimolatrice postulata dalla psicologia come causa della sensazione, sono l'oggetto nato per la mente dalla sintesi rappresentativa! Giacchè, solo poche pagine innanzi, il Dandolo ha sostenuto che « ciò che conferisce alla rappresentazione un valore gnoseologico, che non compete direttamente alla sensazione, è il fatto che essa è una sintesi mentale che tiene raccolto il vario ed il molteplice dell'esperienza » (4): adottando

(1) *Studi di psicol. gnoseol.: Cenni introduttivi*, in *Riv. filos. sc. aff.*, 1905, II, pp. 487-503; *Senso e intelletto*, nella stessa *Riv.*, 1906, I, 187-213 e 336-369; *La funzione gnoseologica della rappresentazione*, 1907, I, pp. 377-397; II, pp. 490-524 e 661-675.

(2) *Riv. cit.*, 1907, II, 672.

(3) Pag. 675. Cfr. il suo ultimo libro *Intorno al valore della scienza*, Padova, 1907, pp. 142 ss.; e su questo libro la critica del VARISCO ne *La Cultura* del 10 febbraio 1909.

(4) Pag. 667.

quindi risolutamente il partito kantiano; ed ha pur notato che, paragonate le singole sensazioni alle lettere, elementi della parola, e la rappresentazione, che è la sintesi di quelle, alla parola stessa, come « il fatto originariamente concreto per la coscienza è la parola e la lettera è scoperta in seguito dalla riflessione del pensiero, così il fatto originariamente concreto per la coscienza è la rappresentazione percettiva; la sensazione-elemento è scoperta solo in seguito dalla riflessione del pensiero » (1); fissando, insomma, felicemente l'apriorità della forma (sintesi) ond'è investita la sensazione nella concretezza della percezione o rappresentazione percettiva. Che è il punto più delicato della gnoseologia kantiana. E aveva bene avvertito, che non l'atomica sensazione, ma la complessa e organica rappresentazione ci dà l'unità della cosa. — Ma tant'è: una gnoseologia psicologica, mossa dal supposto che prima è la natura, di qua dallo spirito, e poi lo spirito, che deve formare con essa una continuità naturale, non può giungere mai, per lampeggiare che le faccia innanzi la verità, a capovolgere se stessa e a sospettare che non può essere principio di oggettività extrasoggettiva una costruzione dello stesso soggetto!

Ma il Dandolo che ha un significato nella storia della nostra filosofia recente non è questo che fa psicologica la sua gnoseologia, e chiama la logica una « promozione della psicologia » (2), e non esita a ripetere che « la gnoseologia, attraverso la psicologia, si basa sulla biologia » (3); e si conferma sempre più nella fede, che si debba avanzare nella via maestra tracciata dall'Ardigò. Il valore suo è appunto in questo accorgimento profondo, che egli dimostra, dell'attività costruttiva e a priori della mente, la quale, mantenuta con rigore, è il superamento definitivo di tutta la filosofia ardigoiana.

E in questi ultimi studi questo motivo è da lui ancora più largamente svolto. Qui è ancora più vigorosamente respinta l'idea d'ogni possibile ragguaglio tra funzione fisiologica e funzione psichica, e affermata quindi, implicitamente, l'originarietà della coscienza. Nettamente distinta la sensazione, nella sua oscura atomicità astratta, dalla conoscenza, opera dell'intelletto. « Per quanto si tesseggi il fatto della sensazione nel suo nucleo costitutivo che è il contenuto, ritroviamo sempre, nella nostra analisi dell'intelligenza,

(1) Pag. 670.

(2) *Riv.*, 1906, I, 366.

(3) *Riv.*, 1905, II, 502.

un residuo che non ha continuità con essa ed è ad essa irriducibile. Questo residuo... è per noi giudizio ». « Il meccanismo associativo non supera il fenomeno sensitivo, perchè le sensazioni meccanicamente associate non superano mai se stesse. La sensazione è realmente superata quando, in seguito a un paragone, si giudica ». « Quest'attitudine a cogliere i risultati del paragone e gettarli in un'affermazione è irriducibile ». Ed ecco un'attitudine critica, mezzo di conquista, non conquista della conoscenza: che condiziona la conoscenza, non la compie. Tal quale la funzione a priori di Kant. — La sensazione « si trascende paragonando, differenziando, assimilando ». La differenza dei differenti, la somiglianza dei simili, non presiste al giudizio di confronto: « In realtà la somiglianza e la differenza sono sempre risultati del confronto: dove esso sembra mancare, è così rapido che la coscienza non lo avverte. Quando il simile e il differente appaiono come dati provocatori del confronto, essi furono già giudicati ». Il giudizio presuppone a sua volta un potere discriminante e analitico, che dissocia gli elementi meccanicamente associati; e per questo potere il Dandolo non è alieno dall'ammettere quasi un esemplare nell'esperienza immediata del molteplice esterno; ma esso è altro dal giudizio, affermate o negante. « L'affermazione e la negazione invece, che sono l'aperta e definitiva concretizzazione del giudizio, non hanno per sè come dato nessun esemplare di sorta: sono la funzione esclusiva dell'attività mentale, che l'esperienza provoca, ma che non ha con essa nessuna somiglianza ». I termini del giudizio sono dati. « Quella che non è data mai, per nessuna via, è la sintesi: non la sintesi inconsapevole che coincide con quelle totalità su cui si esercita l'analisi, ma la sintesi come nuova e consapevole ricongiunzione e ricomposizione di elementi » (1). Onde « le cose e gli avvenimenti dell'universo non sono dati nei loro rapporti. Lo stabilire rapporti è opera del pensiero » (2). — Tutto ciò è idealismo, fondato sul concetto dell'attività sintetica e creatrice della mente. La quale attività, detta dal Dandolo attitudine critica, è una necessità (o legge) intellettuale, con la quale si nasce (3): ossia, è, diciamolo pure, innata.

Questa è la parte viva e significativa, quella che egli approfondisce e chiarisce nei limiti impostigli dalla filosofia generale

(1) *Riv.*, 1906, I, 203-11.

(2) *Riv.*, 1906, I, 339.

(3) Pag. 340.

accettata e reagente contro questa parte migliore del suo pensiero. Chè non ha egli finito di costruire questa possibilità della conoscenza come costruzione di un'attività condizionante assolutamente l'esperienza, che, spaventato dalle manifeste conseguenze, disastrosissime per la dottrina immortale del positivismo, dà addietro, e protesta anche qui che « tutto ciò che nelle manifestazioni dell'intelligenza possa aver carattere di *a priori*, non deve sfuggire all'esperienza, ma deve trovare in essa la sua genesi e la sua spiegazione » (1). Il che però si fa più presto a dirsi, che a pensarsi. Perché il positivismo è una bella cosa; ma la logica è più bella ancora; e quel che è *a priori*, non c'è verso che si possa spiegare come derivante dall'esperienza. E per sfuggire alla contraddizione che egli stesso vi nota (2), il Dandolo vi ricasca di peso, quando dall'esperienza dell'individuo ricorre spencerianamente alla esperienza della specie, facendo dell'*a priori* di quello l'esperienza di questa, diventata disposizione e virtualità intellettuale. Infatti, a schiarimento di quest'aposteriorità mirabile del suo *a priori*, che non ha nulla in comune colla concezione kantiana, deve indursi a scrivere così: « L'*a priori* kantiano è l'attività dello spirito che... condiziona l'esperienza stessa. L'*a priori*, che noi invochiamo, per quanto, adunque, gli possa competere questo nome non è altro che l'esperienza che fu, a contatto dell'esperienza che è ». Laddove, come s'è visto, egli nella deduzione in atto del suo *a priori*, di quella tale attitudine critica, aveva pur dovuto dire precisamente, che essa « sta all'insieme intellettuale [esperienza formata di Kant] come il metodo sta alla scienza: la condiziona, ma non la compie; è un mezzo di conquista, ma non è una conquista » (3). E, tralasciando la contraddizione flagrante nello stesso modo di esprimersi, è pur evidente che, una volta fatta della sensazione e della fecondità del meccanismo associativo della sensazione l'analisi fatta dal Dandolo, egli non può attribuire più alla esperienza distesa per la specie ma operante senza l'intelligenza di là da nascere, nessun potere discriminante e sintetico, niente che superi il dato cieco della sensazione; salvo ad avvolgersi in sempre nuove contraddizioni. Come gli accade subito esemplificando il divenire dell'intelligenza nel giudizio di causalità, fatto nascere da una distinzione di prima e di poi nell'accadere, che verrebbe quindi

(1) *Riv.*, 1906, I, 359.

(2) « La contraddizione che sembra occultarsi in questo principio... »: *ivi*.

(3) *Riv.*, 1906, I, 204.

ad essere una prima distinzione offerta, quasi imposta, a cui la psiche (e il Dandolo dice giudizio!) dovrebbe adattarsi (1), dopo avere ben chiarito che dalla sensazione per sè non potrà mai scaturire differenza nè somiglianza, che son risultato del giudizio!

Sforzi vani: la filosofia positiva, in questo coscienziioso discepolo, s'era cacciata in una vera camicia di Nesso.

III.

In un problema analogo a quello del Dandolo s'imbattè per altra via il Tarozzi. Il problema del Tarozzi, anzi, si può considerare quasi lo stesso problema del Dandolo concepito nella sua forma più generale. L'uno, come s'è veduto, si sforzava di intendere quel nuovo, che ad ogni grado dello spirito sorge dal vecchio, e che nel vecchio, dal punto di vista del determinismo scientifico evoluzionistico, adottato dal positivismo, non ha e non può avere, per quante industrie si adoperino, alcuna spiegazione. Ora il problema del nuovo, dell'irriducibile, è il problema di ciò che è a priori, autonomo, libero. Sicchè il problema del Dandolo era quello della libertà o libera creatività dello spirito, come attività teoretica e come attività pratica. Il Tarozzi si comincia presto a preoccupare del problema della libertà morale dello spirito, e, a grado a grado, esaminando i fondamenti logici della causalità, si vede zampillare innanzi da ogni parte quel nuovo, quell'autonomia, che il determinismo nega; e perviene, a modo suo, a un concetto universale della realtà come libertà, pur protestando sempre di tenersi più fedele che mai ai principii essenziali del positivismo.

Operò su lui il tentativo di conciliazione tra evoluzionismo e libertà del Fouillée, e più forse il contingentismo del Bergson nell'*Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889); del quale il Tarozzi scrisse nel 1891 (2), mostrando di accettarne la tesi fondamentale contro il concetto atomistico, spaziale, associazionistico dello spirito, riconoscendo che il Bergson aveva sottratto il Me al determinismo e sfatato la necessità delle pretese previsioni degli atti spirituali, sempre nuovi nella vita continuamente creatrice della coscienza, col cui compatto e unico processo immediatamente s'immedesima. Ma, più che altro, lo stesso temperamento

(1) *Riv.*, 1906, I, 361-2.

(2) *Riv. filos. scient.*, X, pp. 443-5.

romantico e sentimentale del Tarozzi (1), pieno di fede e poeticamente vibrante per le idealità umane, ancorchè combattute dalla scienza positiva, lo spinse a concentrarsi nella meditazione della maggiore minaccia che gli pareva incombere sulla umana coscienza nella rigida concezione deterministica del mondo. E un addentellato trovava nel concetto ardigoiano del fatto, come concretezza assoluta del reale: e quindi necessariamente autonomo, a priori, intrascendibile (2).

Egli stesso racconta, che nel 1893, in una seconda classe di liceo, trattava della causalità come fondamento dell'induzione e accennò alla necessità come carattere dei fatti le cui cause sono tutte determinate; quando uno degli scolari, « appassionato lettore di studi sociologici, ispirati al positivismo », gli chiese « se tutto nel mondo non fosse necessariamente determinato ». Fu per lui la voce del Signore sulla via di Damasco. A stento gli riuscì di persuadere quel giovane che la necessità è un mero rapporto a posteriori, posto dalla mente umana tra un fatto e i suoi antecedenti e concomitanti, quando questi son tutti noti; non avere perciò valore obiettivo; e la causalità, concepita come reale efficienza di una cosa sopra l'altra, essere un avanzo di arbitraria metafisica. Ma il problema restò fitto nella mente allo stesso professore; il quale riprese la dottrina dell'Ardigò sui limiti della necessità naturale, sul caso concepito come il coefficiente causale impreveduto e imprevedibile dell'accadere, in quanto può essere l'uno o l'altro fra un numero infinito di coefficienti diversi. Limiti, per modo di dire come notammo altra volta (3), chè la contingenza, così concepita, non è nella natura, ma nella scienza; ossia è il limite della scienza, che, circoscritta all'ambito dei distinti, dove vige la necessità, non si spinge addentro nell'indistinto infinito, in cui vien relegato il caso. E infatti il Tarozzi non se ne contentò più. Bisognava superare la causalità, non nel campo di là dalla scienza, ma in quello stesso della scienza, ossia della realtà del conoscere, della vera realtà; bisognava sviscerare il significato di questa necessità della causazione, che anche l'Ardigò ammetteva, come opposta alla spontaneità del volere umano e della creazione. Orbene: questa necessità della causa nella determinazione del fatto gli parve nascere appunto come negazione

(1) Vedi il suo volumettino *Fede novella*, liriche, Padova-Verona, 1890.

(2) Cfr. *Critica*, VII, 451-2.

(3) *Crit.*, VII, 458.

dell'arbitrio, e avere un significato meramente negativo. Ma questo s'accompagna con un significato positivo, se il rapporto causale si considera soggettivamente: in quanto denota una legge, un ritmo dell'intelligenza, che non può non pensare la successione dell'effetto alla causa. Anzi tutto il valore della negazione dell'arbitrio, della possibilità del contrario dell'accadimento, si risolve appunto in questa impossibilità del pensare l'effetto senza la causa, e viceversa. Sicchè la necessità della causa, non è altro che la necessità del ritmo, della legge logica di causa pura e semplice. Non dunque due cause: una contingente, e una necessaria; ma una sola: la causa. La necessità della causa è un residuo di metafisica, un frammento fossile di antinomia, che aveva ragion d'essere quando si accoglieva un doppio concetto di causa, e pensavasi che l'arbitrio della volontà umana e della divina dessero luogo alla contingenza. Depuriamo il positivismo degli elementi metafisici, che ancora l'inquinano: il determinismo è una nuova forma di fatalismo, sorretto da questo pregiudizio di una speciale causalità necessaria; e urge superarlo (1).

Questo, nei termini più chiari a cui può esser ridotto, il programma di studio a cui s'accinse allora il Tarozzi; e intorno al quale egli ha scritto parecchi volumi ed opuscoli, e promette di scrivere ancora (2). Ha rifatto una storia del concetto di necessità; ha lungamente dissertato intorno alla filosofia delle scienze, discutendo tutte le teorie e le critiche del determinismo; ha polemizzato in difesa de' suoi nuovi convincimenti; e il bisogno fondamentale è sempre nel suo spirito quello della rivendicazione morale delle energie dello spirito. Attraverso le sue ricostruzioni storiche, attraverso molte delle sue discussioni, andando per minuto ed esaminando i particolari, lo stesso Tarozzi converrebbe che occorrono non di rado interpretazioni insostenibili, oscurità e aggrovigliamenti inestrica-

(1) Vedere la Dedicà all'Ardigò dello studio *Della necessità nel fatto naturale ed umano*, Torino-Roma, Loescher, 1896-7, I, pp. 1-xv.

(2) Dopo i 2 voll. *Della necessità ecc.*, egli ha pubblicato sull'argomento: *Ricerche intorno al fondamento della certezza razionale*, Torino, Loescher, 1899; *L'organamento logico della scienza e il problema del determinismo* (Prolusione), Firenze, 1899; *Per una critica del determinismo* (polemica col Marchesini) nella *Riv. filos. sc. aff.*, nov. 1899; *Libertà* (Prolusione) nella *Riv. cit.*, marzo-aprile 1904; *La varietà infinita dei fatti e la libertà morale*, Palermo, Sandron, 1906. Tratta anche con certa larghezza la questione nel vol. III delle sue *Lezioni di filosofia*, Torino, Casanova, 1898. Non do una bibliografia di tutti gli scritti del Tarozzi, che non sarebbe qui opportuna.

bili, nebbie in cui non penetra raggio di sole. Ma c'è sempre tuttavia, intravvisto per lo più, e qua e là felicemente espresso, un motivo, un profondo motivo di vero; a questo motivo lo scrittore mira costantemente; e questo grano di verità dà al Tarozzi il passaporto per uscire dal chiuso del positivismo, e per superarlo, benchè ei venga con impegno sempre maggiore giurando, o meglio, spergiurando, che il suo non è punto idealismo, — come è sembrato, p. e., a qualcuno dei suoi vecchi condiscepoli; — anzi « positivismo portato all'ultimo suo rigore: positivismo buono, vero e schietto » (1).

E io non seguirò nessuna delle trattazioni speciali che l'autore ha fatto del suo assunto, bastandomi rilevarne in succinto i tratti principali nell'aspetto più verace. Le scienze particolari non sono per Tarozzi il vero sapere, e non rappresentano perciò la norma, a cui la filosofia debba conformarsi. La filosofia, contrariamente a quello che suol pensare il positivista, non è sulla stessa linea delle scienze, ma le supera, le critica; « in fatto di concetti direttivi, la filosofia non deve accettare, ma dare » (2). E la sua mira è rivolta a questo: anzi che togliere dalle scienze della natura lo schema per la conoscenza dello spirito, — che è il proposito del positivista, — portare nell'intelligenza della natura la fiaccola interna della coscienza, rivelatrice di libertà.

Le scienze non ci danno la realtà, ma i simboli della realtà. La realtà è individualità, oggetto della certezza immediata, che compete soltanto alla percezione o rappresentazione singola, all'arte (3). Le scienze invece sono opera dell'intelletto, che non s'esercita più sull'unità dell'oggetto immediato, ma sui rapporti, che presuppongono sempre una dualità di termini; onde esso intelletto è governato sempre dal principio di contraddizione e dalla legge di causalità. La scienza si costruisce superando il fatto concreto, per raggiungere il sistema, attraverso il pensiero delle dualità di termini, lungo il continuo dell'esperienza e mercè la riduzione di ogni fatto concreto a quei suoi minimi sensazionali, per cui essa diventa simbolo. La scienza ha sì un'oggettività, ma un'oggettività depotenziata, in quanto « ciò che dei simboli e coi simboli è detto, viene ad essere detto delle cose a cui corrispondono, sotto quel riguardo o quel punto di veduta per cui i simboli furono ri-

(1) *Risp. al Marchesini*, cit., p. 425.

(2) *Risp.*, p. 434.

(3) *Risp.*, 420.

cavati ». Onde tanto maggiore è l'elaborazione e perfezione di una scienza, quanto più il simbolo è lontano dal fatto, e quanto più esteso quindi esso riesce. La massima estensione è dei simboli matematici, che dan luogo alle scienze più astratte: le quali ci dicono della natura meno di tutte le altre (1); e però sbagliano anche meno. La matematica ha il determinismo logico più rigoroso ed irrefragabile; ma dalla rete de' suoi simboli sfugge la varietà infinita degli elementi concreti (2). A che serve, dunque, la legge delle scienze? « Serve in ciò per cui la legge può servire, nuoce in ciò per cui la legge può nuocere. La legge è il fatto ridotto in modo da poter servire come schema generale; e questo schema generale si integra associativamente volta per volta colla percezione del caso concreto; ma guai se vi sostituisse! Non si può essere clinici senza essere patologi; ma non basta essere patologi per essere clinici. Il così detto occhio clinico è la capacità di percezione diretta di un caso concreto, della quale l'esperienza precedente e indiretta ha formato l'abilità, e in seguito alla quale avviene la integrazione colla legge patologica e fisiologica che i trattati contengono » (3).

L'uomo, per fortuna, non resta sempre chiuso tra le maglie di questa rete che ad arte egli s'è costruita intorno per dominare, come può, cioè riducendola a qualcosa di finito, la realtà, che è invece l'infinito. « Ma vi è un momento nella vita psichica, in cui l'uomo ha la nozione diretta di un fatto singolo, sia esso già compiuto o da compiersi, che si determina in lui come indipendente da ogni altro fatto, di un fatto singolo che egli potrà poi collegare ad altri, dopo che sarà avvenuto, secondo il principio di ragion sufficiente, ma che è pur mentre avviene un fatto di conoscenza senza dualità di termini; la cui certezza è diretta, non ipotetica, ma categorica. E il fatto singolo volitivo ». Orbene: questo fatto « ci apparisce estraneo a quella necessità, a quel determinismo che nella scienza è universale »: ci apparisce libero. Sarà un'illusione? Ma il presupposto della necessaria determinazione si fonda sul sistema dei simboli, sulla certezza mediata della scienza che procede per dualità di termini: è insomma un'esigenza occorrente all'uso d'uno strumento logico; ma il positivismo, se s'ha da intendere come esclusione d'ogni presupposto arbitrario, e come rispetto assoluto del

(1) *L'organamento log. d. sc.*, p. 37.

(2) *Risp.*, p. 423.

(3) *Ivi.*

fatto, ci vieta di vedere in quest'organamento della causa con l'effetto, oltre che un nesso logico, qualche cosa di più profondo, attinente alla realtà stessa; la quale — dice in questo punto il Tarozzi, adombrando un'idea, che, svolta consapevolmente, importerebbe il carattere lirico dell'arte, ossia un concetto dell'arte, il cui oggetto, in quanto individualità, non è che stato di anima — « nell'unico fatto di cui si può dar cognizione » ci si rivela come libera. Illusione piuttosto è scambiare un mero principio logico per un'energia dominatrice dei fatti⁽¹⁾. « La scienza non ci costringe a smentire quel fatto di conoscenza che le è anteriore, quello cioè che avviene prima ancora che essa abbia potuto trovare il secondo termine con cui s'inizia. La coscienza non è in conflitto con la scienza, come l'uno non è in conflitto col più. Alla scienza appartiene il più, alla coscienza l'uno »⁽²⁾. Quest'uno, che esclude il numero, durata senza estensione o molteplicità distinta, è, evidentemente, lo stesso Io profondo del Bergson. Nel Tarozzi non c'è l'opposizione bergsoniana tra tempo e spazio: il tempo per lui è anch'esso molteplicità e quindi fondamentalmente dualità di termini, nodo ideale, onde si costruisce la storia, che spezza anch'essa l'unità del reale sorpreso nel momento immediato della coscienza. Nè il Tarozzi nè il Bergson colgono il tempo vero, che non è successione di distinti e non è nè anche durata, ma il tempo del pensiero, l'ἄκαιρον di Platone: cioè, appunto il pensiero che supera la temporalità. Comunque, anche il Tarozzi coglie la verità bergsoniana, che la realtà profonda ci si rivela in quell'atto che esclude il molto come tale, ed è essenzialmente uno. « Quando, dopo aver collegato intorno a te il mondo del tempo e il mondo dello spazio, in tal modo hai stabilito il tuo imperio, sappi rientrare nel momento primo, in quell'uno che è, nell'istante vivo della coscienza, il tuo io »⁽³⁾.

Il Tarozzi, che più volte ha promesso uno studio sulla *Nozione del fatto*, ci dovrebbe dire perchè quell'uno che è l'Io produca il molto, necessario alla sua certezza razionale, ossia alla costruzione della scienza: e perchè l'Io non faccia a meno di questa costruzione, che violenta la natura propria del reale, anzi la sua stessa natura. Ma bisogna intanto prender atto di questo capovolgimento subito

(1) *L'org. log. d. sc.*, 37-9.

(2) *L'org. log.*, p. 42.

(3) *Ivi*, pp. 43-4.

dalla dottrina del positivista, che prima guardava con occhi sbarbati quella fallace natura costruita dalle scienze fisiche, e voleva da essa la chiave dello spirito: e perciò, partendo dalla negazione dello spirito per spiegar questo, era naturalista, atomista, materialista. Ora invece egli trova la primordiale unica rivelazione del reale nell'intimo della coscienza, e di qui muove a concepire una natura, che non è più, s'intende, quella delle scienze fisiche, ma quella della filosofia, che non accetta, ma dà.

La natura è accadere, fatto. Ma che è fatto? A sentire l'Ardigò, l'intersezione delle due linee infinite del tempo e dello spazio, perchè unità di materia e di forza. Ma tempo, spazio, materia, forza non hanno più consistenza d'immediata oggettività pel Tarozzi: sono cioè categorie di concepimenti astratti. Fatto è pel Tarozzi « ciò che noi possiamo distinguere come un punto nella continuità dei successivi, ossia ciò che occupa un momento della coscienza... Ciò che caratterizza nel modo più positivo il fatto è l'unità di momento della nostra vita percettiva. E null'altro, se noi non vogliamo uscire dai limiti della testimonianza diretta dell'esperienza » (1). Il fatto è qui, dunque, non più l'astratto fenomeno fisico, ma il pulsare della coscienza, l'atto dello spirito nel suo perpetuo divenire. E sulla singolarità assoluta del fatto così inteso il Tarozzi fonda il suo principio: un fatto non è mai un altro. Onde cade il postulato deterministico dell'uniformità naturale, che doveva valere anche per la natura dello spirito: e nella varietà infinita dei fatti, fluenti nella continuità del divenire, non resta nessun organo adatto a scorgere fedelmente la realtà all'infuori dell'intuizione, propria dell'arte (2): quel mondo tutto determinato, che vive nel nostro io, quando non è per anco sorta nessuna distinzione di soggetto ed oggetto (3): mondo di elementi, e di ordini loro, come sintesi, che sono unità: pluralità sintetizzate (4): onde il fatto s'integra nella continuità, e può dirsi risultanza *sui generis*: che, è la corretta traduzione del volgare concetto di causalità, spogliato dell'aggiunta arbitraria del presupposto dell'uniformità naturale e dell'efficienza della causa. Le cause insomma non sono altro dagli effetti, ma sono a volta a volta l'effetto concepito nella totalità dell'esperienza.

(1) *Della necessità*, II, p. 279.

(2) *Varietà infinita*, pp. 67-8.

(3) *O. c.*, cap. III.

(4) *O. c.*, pp. 97-8.

Non è la verità, perchè non è tutta la verità. E questa parte di verità è mescolata spesso nel Tarozzi a torbide reminiscenze di scuola. Ma è tale una vigorosa affermazione della realtà, cui l'Ardigò e il positivismo grosso dei Marchesini, dei Ferri, dei Lombroso aveva volto duramente le spalle; c'è una così risoluta opposizione alle pretensioni già così temute delle scienze naturalistiche, e un così insistente sforzo di riaccendere la fiamma dell'umanità dell'uomo o della spiritualità dello spirito, che bisogna tenerne conto al Tarozzi, e pregarlo di sopportare che si dica, che uno dei più appassionati avversari, e più laboriosi, del positivismo, almeno del positivismo dell'Ardigò, è lui.

GIOVANNI GENTILE.