

LA FILOSOFIA IN ITALIA

DOPO IL 1850

IV.

I NEOKANTIANI.

II.

FELICE TOCCO.

Scolaro del Fiorentino a Bologna, dopo essere stato scolaro dello Spaventa a Napoli, Felice Tocco (n. a Catanzaro nel 1845) fece a Bologna, nella *Rivista bolognese* dello stesso Fiorentino e di altri, le sue prime armi scrivendo di Leopardi e di questioni platoniche (1); nel Fiorentino ebbe l'editore alle sue *Lezioni di filosofia*, il primo libro da lui pubblicato, preceduto appunto da una prefazione del Fiorentino; dal Fiorentino ereditò i due principali problemi di storia della filosofia, intorno ai quali egli ha concentrato i suoi studi: la cronologia dei dialoghi platonici in relazione alla critica aristotelica della dottrina delle idee, e l'esposizione della filosofia di Giordano Bruno a cominciare dall'edizione delle sue opere latine. « Il più amorevole dei maestri », « maestro e duce » lo ha detto nella dedica di un suo scritto (2). Ed egli è stato veramente il prosecutore più fido dell'indirizzo avviato dal Fiorentino e quasi l'incarnazione più perfetta di quel tipo di neokantiano, che nel precedente articolo abbiamo delineato un po' in astratto, additandone nel Fiorentino gli sparsi lineamenti. Il tipo nello scolaro si completa e s'irrigidisce, superando le oscillazioni che rimasero sempre nel Fiorentino, e rendendosi più coerente, secondo le proprie tendenze, ma perciò anche più freddo, più scientifico, fuori di quel soffio di poesia,

(1) *G. Leopardi, studi critici*, in *Riv. bol.*, 1868; e *Delle varie interpretazioni delle dottrine platoniche*, ivi, 1867; *Studi sul Critone di Platone*, 1868.

(2) *Giord. Bruno*, conferenza, Firenze, 1886.

che animava il maestro, e ne aveva fatto uno degli scrittori più efficaci di filosofia. Nello scolaro per altro resta la forma del lirismo ammirato negli scritti del maestro: ma resta, come suole restare la forma negli imitatori, esanime, vuota, estrinseca al proprio contenuto intellettualisticamente arido e tecnicamente costruito. Il Tocco cerca spesso quel pathos, che era spontaneo nel Fiorentino, e allora cade nel falso: perchè, si sa, il pathos cercato è un pathos pensato, ossia una contraddizione in termini e un assurdo. E la mancanza di questo vigore di sentimento, che nel Fiorentino, per un certo verso, teneva luogo del vigore del pensiero, spiega d'altra parte come alla coerenza maggiore nelle idee scientifiche di neokantiano si accompagni nello scolaro un'apparente incoerenza di tendenze veramente speculative e filosofiche, che è in realtà debolezza e quasi indifferenza di sentimento, non sorretta, d'altronde, da un'intuizione profonda della vita. D'intonazione fiorentiniana è la chiosa della conferenza su Bruno, dove è accennata la notizia dataci dallo Scioppio, che, essendo stato presentato al Bruno il crocefisso, quando stavano per investirlo le fiamme, « ei ne torse sdegnoso lo sguardo ». Ma il Fiorentino non avrebbe scritto il commento che il Tocco fa seguire a questa notizia, quasi per scusare la mossa magnanima del martire: « Io non so se il racconto sia vero, nè ci sarebbe da meravigliare se fosse. Ad una religione che s'imponeva colla forza, ei negava quel rispetto, che le avea prestato, quando la credeva tuttora ministra di pace e di perdono »: come se per Bruno il Cristo fosse dio; come se, quando per lui fosse stato dio, ei potesse attribuire a Cristo la violenza, indegna di lui, commessa da' suoi indegni ministri. Il Fiorentino avrebbe esaltato, senz'altro, quel supremo fastidio dell'eroe verso il simbolo della religione, che mirava a spegnere in lui la filosofia; e non avrebbe sospettato un istante la possibilità della meraviglia; nè avrebbe consentito a dire, in nome del Bruno, la religione « ministra di pace e di perdono »; nè si sarebbe dimandato se era più « degno di stringere nella mano il sacro simbolo del sacrificio chi dava la vita per un'idea, o chi per un'idea accendeva roghi, ed infliggeva torture? »: perchè un Bruno col crocefisso in mano, un Bruno in atto di adorare o di venerare l'agnello di Dio, non si sarebbe mai presentato alla fantasia del Fiorentino, in cui il filosofo nolano si ergeva e torreggiava con la fierezza indomabile di un Prometeo.

La diversa tempratura spirituale del Tocco si scorge più nettamente nelle simpatie da lui dimostrate verso il riformismo cattolico e verso il francescanesimo. Si ricordi la sua difesa del Savonarola dai giu-

dizii, del Pastor (1); del Savonarola, cattolico sincero, che vuole la riforma della Chiesa non fuori di essa, come farà più tardi Lutero, ma dentro, come la desiderarono tanti e prima e dopo di lui: del Savonarola « se volete così chiamarlo... ribelle, ma non alla Chiesa nè al Papato, sì a quelli che si servivano del loro potere per guastare questo e quella, e impedire a tutti i costi la riforma, che, mancata nel seno del cattolicesimo, ben presto sarà fatta fuori e contro di esso »: del Savonarola, pel quale il Tocco non dubita di scrivere che, « quando la vera riforma del cattolicesimo sarà per trionfare, quando la Chiesa Cattolica, per non fare dilagare l'incredulità, troverà modo di conciliarsi con la libertà e coi principii animatori del mondo moderno, allora ma non prima, il Martire di Ferrara sarà levato sugli altari ». Solo giudicando il Savonarola « a questa stregua di un ardente promotore della riforma della Chiesa nella Chiesa » pare a lui che si possa « apprezzare quella grande anima che di tanto si solleva sulla stregua comune e sì potente azione esercitò sui contemporanei suoi ». — Si veda anche un suo articolo sulla *Riforma cattolica ai nostri giorni e il card. Contarini* (2), a proposito d'uno studio di un vicario evangelico tedesco sui disegni di Gaspare Contarini per la conciliazione della Chiesa di Roma con la Protesta; conciliazione fallita, a giudizio del Tocco, principalmente per « la differenza di carattere nazionale ». In questo scritto egli si domanda: « Ma se è fallito il disegno del Contarini di comporre i dissidi religiosi, s'ha da dire per questo, come avvisa il Brann, che il concetto stesso di una riforma non fuori, ma dentro il Cattolicesimo, sia errato? Se non si può negare che nel seno stesso del Cattolicesimo furono sempre trovate le due correnti opposte d'intransigenti e di novatori, non si può neanche revocare in dubbio che dal Concilio tridentino in poi la parte intransigente abbia avuto tal sopravvento da essere riuscita per più di due secoli a soffocare qualunque soffio di vita, specie nella Spagna e in Italia. Ma sarà sempre così? ». Pel Tocco quei liberali, i quali pensano con i gesuiti che la Chiesa non sia mai per trovare in sè medesima la forza di rinnovarsi adattandosi alle nuove condizioni della cultura fanno « il gioco degli intransigenti »; e che « non una, mille volte, la Chiesa ha mostrato tale

(1) V. la sua introd. al vol. *Il Savonarola e la crit. tedesca*, traduzioni di A. GIORGETTI e C. BENETTI con pref. di P. VILLARI, Firenze, 1900.

(2) Nel *Giornale d'Italia* del 26 dicembre 1903.

pieghevolezza ed adattabilità da smentire le più sicure previsioni ». — Si osservi pure quanta importanza attribuisce (1) alle vaporose idealità di Raffaele Mariano per una « riforma della Chiesa, che conciliî Protestantesimo e Cattolicismo, salvî del primo la libertà del pensiero e l'intimità della coscienza religiosa, conservi del secondo la costanza della tradizione e l'unità della fede ». — Questa specie di neo-guelfismo ripugna, evidentemente, allo spirito del Fiorentino, ispirato a un'oscura ma entusiastica visione immanentistica della vita; mentre non può dirsi che sorga nel Tocco da una vera e propria esigenza religiosa.

Più caratteristico il suo atteggiamento verso il francescanesimo: soggetto per lui, di solito, nella selva intricata delle fonti per la vita di S. Francesco e nella storia turbolenta delle eresie in cui il movimento francescano sorse e si rifranse subito, di indagini meramente filologiche, per cui S. Francesco è un nome come qualunque altro, e i fatti suoi, il suo spirito lasciano pressochè indifferente l'animo dello studioso, intento ai problemi e alle difficoltà della sua ricerca. Pure, di quando in quando, lo studioso si sforza di guardare in viso quell'uomo, con cui per tanti anni ha convissuto, e di ascoltarne la parola e d'intenderlo. Ed ecco nell'aprile del 1906 il dotto ricercatore, in Assisi, in un congresso francescano, tenere una conferenza su *L'ideale francescano* (2); dalla quale doveva balzar fuori quell'eroe, che è parso degno al Tocco di studii così diuturni e faticosi. Ora non è un far torto all'ingegno e tanto meno alla dottrina del Tocco dubitare che questo eroe non si veggia nè anche in questa sua conferenza. « *L'ideale di S. Francesco* », dice lo stesso Tocco, « nel suo triplice aspetto di amore, povertà ed umiltà, non poteva neanche per brevi istanti tradursi in atto nella sua pienezza. Un uomo di una gran fede e di un alto sentimento potè vagheggiarlo, ma restò pur sempre una meta lontana, a cui, se ben ci tarda di arrivare; non si arriva mai ». Che ci tardi di arrivare a quell'ideale di amore, povertà ed umiltà, come lo concepì l'assisiense, se ne può, a dir vero, dubitare, poichè il Tocco stesso continua asserendo che « quell'ideale è intraducibile e per qualche rispetto assai lontano dai pensieri e sentimenti nostri »: sicchè non pare, dal modo in cui è rappresentato, che fosse poi un ideale vero e vivo: un

(1) *Fra biografie e quadri storici*, nel *Marzocco* del 25 giugno 1905.

(2) È rist. negli *Studii francescani*, Napoli, Perrella, 1909, pp. 138-63.

ideale concreto e necessario della vita umana, di quelli che è gloria scoprire e darne la coscienza e affrettarne il trionfo. Dinanzi ad esso si vede che il Tocco si sente, e non esita a confessarlo, come una condizione comune a tutti, sciolto affatto da ogni obbligo. « Non a tutti è dato di compiere quei miracoli di amore e di abnegazione, che furono consentiti al Santo d'Assisi, al Santo, che, nel contemplare il sacrificio del Redentore, se ne infervorava così da riprodurne e nelle mani e nel petto e nei piedi le sanguinose punture ». L'amore francescano, messo alla pari delle stimmate, non è più un ideale umano, ma, tutt'al più, una grazia che si può implorare dal cielo. Nè l'amore, dunque, nè lo spirito di povertà, nè la regola di umiltà son visti in quel che d'umano, come purificazione della volontà, ebbero nell'anima grande di Francesco: la quale è definita astrattamente con le tre note su dette, più che non sia intuita nel fervore vivo della sua intimità. Ad ogni modo, una certa simpatia, per quanto fredda, per questa figura di santo e una certa luce spirituale, per quanto scialba, nella rappresentazione di essa sono innegabili. Il Tocco vagheggia di certo come una cima eccelsa della vita umana, ancorchè non riconosca agli uomini, come son fatti ordinariamente, ossia alla natura umana, la facoltà di raggiungerla, quella perfetta letizia che era per Francesco, in sostanza, amore di tutte le cose in Dio; quell'amore livellatore, che è proprio dello spirito mistico. Sicchè il segreto di questo interessamento costante del Tocco pel moto francescano è un vago motivo di misticismo, che nella sua tenuità riesce a stare insieme col culto, non troppo fervoroso nè anch'esso, per il naturalismo bruniano e per le scienze naturali messe sugli altari da Kant. E il temperamento è reso possibile appunto dalla scarsezza di sentimento dello scrittore, dal carattere intellettualistico proprio del mondo in cui a volta a volta ei ferma l'animo suo. Che è poi, come l'altra volta chiarimmo, la situazione tipica del neokantiano verso la verità, in quanto rinunzia a ogni filosofia e non dà forma di sistema nè anche ai motivi di questa rinunzia.

Non è questo il luogo per analizzare gli effetti di tale situazione spirituale del Tocco negli studi che sono stati più propriamente i suoi: concernenti la storia delle credenze religiose nell'età di mezzo, e la storia della filosofia. Dei suoi importantissimi contributi alla ricerca storico-filosofica ci occuperemo a suo tempo; e vedremo quali passi abbia fatti per merito suo l'interpretazione del platonismo e della filosofia bruniana. Ma per ciò che spetta all'intento di questi saggi, in cui il Tocco non può esser considerato se-

non come pensatore, bisogna notare che tutti i suoi studi storici sono destituiti di significato filosofico o religioso: e si svolgono e si concludono sotto un punto di vista, dal quale i sistemi e le credenze appaiono meri fatti, muti, bruti, senza vero motivo spirituale e senza conseguenze. Caratteristica la posizione del problema de *L'eresia nel medio evo* (1), una delle opere in cui meritamente si fonda la salda riputazione che il Tocco gode di ricercatore dotto e di critico gagliardo. L'eresia medievale è un movimento religioso concomitante a un movimento sociale. È stato osservato che il Tocco ha trascurato del tutto questo riflesso sociale; ma, per quanto le due cose andassero intimamente congiunte, nulla vieta che del largo moto ereticale del basso medio evo si prenda a considerare soltanto il contenuto religioso che, come tale, è di certo indipendente dalle tendenze economiche e sociali, onde fu investito. Se non che la storia di un movimento religioso non si può costruire se non dal punto di vista per cui questo movimento si vede come movimento religioso, nella logica che è propria di esso in quanto tale. E soltanto da questo punto di vista una tale storia può riuscir viva e significativa, com'è sempre ogni vita spirituale rivissuta nella genuinità dei suoi motivi e di tutta la sua natura. Il Tocco invece studia l'eresia medievale movendo dal concetto della filosofia scolastica col cui sviluppo quei moti ereticali cronologicamente coincidono. « Messomi a studiare », egli dice, « i rapporti tra la filosofia scolastica e la contemporanea eresia, se non ho trovato quello che a prima giunta supponevo, mi venne fatto in compenso di formarmi un'opinione ben netta sulla genesi e sul corso delle molteplici sette eretiche ». Dove non è la confessione di un errore iniziale, che poi sarebbe stato corretto quando l'autore non ebbe trovato ciò che aveva prima supposto; ma la dichiarazione ingenua dell'impostazione del lavoro, la quale rimase poi immutata, e se non diede i frutti che se ne attendevano, ne avrebbe dato, a parere dell'autore, degli altri, di altro genere. Infatti, quantunque egli si sia accorto della scarsezza dei risultati che si potevano ottenere a considerare l'eresia ne' suoi rapporti con la scolastica, non crede tuttavia di potere meglio accostarsi allo studio della prima che premettendo una introduzione sui momenti culminanti dello svolgimento della seconda:

(1) Firenze, Sansoni, 1884. Ma il libro fu preceduto da più saggi inseriti nel *Giorn. napoletano*.

che viene ad essere pertanto lo sfondo da cui dovrebbe risaltare l'eresia. Se non che, dipinto lo sfondo del quadro, nasce il problema: Come si passa all'eresia? Come si colloca essa in quel campo? L'autore sente il distacco e l'impossibilità di procedere senza cambiar direzione: onde scrive (pp. 70-71): « Ma in tutto questo lungo corso di tempo non mancarono profonde agitazioni religiose. Ed abbiamo citate già molte sette ereticali, i Catari, i Valdesi, gli Arnaldisti nel primo periodo, i Gioachimiti nel secondo, i seguaci di Michele da Cesena nel terzo. Quali rapporti hanno queste eresie colle speculazioni filosofiche e coi moti politici del Medio Evo? Nel corso del nostro lavoro esamineremo l'origine ed il carattere di tutte queste eresie, e dopo siffatto studio forse ci verrà fatto di rispondere al difficile quesito ». Il difficile, naturalmente, andrebbe sostituito con disperato, e quel forse considerato come un eufemismo. Ma intanto è chiaro che il lavoro procederà con una preoccupazione del genere di quelle che tante volte ci fanno restare indifferenti ai più calorosi e commoventi discorsi, che ci accade di udire pensando ad altro. E così, dopo circa cinquecento pagine di analisi delle dottrine degli eretici, se ne raccoglie il frutto in due frettolose, scoraggianti paginette intonate così: « Pervenuti alla fine dei nostri studii possiamo riprendere la quistione dei rapporti, che corrono tra le eresie ed il movimento filosofico e politico del medio evo. Codesto movimento era indirizzato a tre scopi, che sono la libertà del pensiero, l'autonomia dello Stato, la riabilitazione della vita. In quanto al primo punto non si può negare... Ma in verità cotesti contatti sono o accidentali, o sforzati... Lo stesso possiamo dire per quel che riguarda l'autonomia dello Stato... Finalmente intorno al terzo punto, la riabilitazione della vita, gli eretici di qualunque setta vi si opponevano con maggior vigore degli ortodossi ». Una storia fallita, insomma, dal punto di vista da cui venne ricostruita: storia, che non può essere rappresentazione di una storia reale, che non fallisce mai: storia insomma vuotata del suo spirito proprio. Una storia siffatta è evidente che non può aver sapore; e non c'è da meravigliarsi quindi se il Tocco, dopo questo tentativo di ricostruzione, in tutti gli studi posteriori, continuando pur sempre ad occuparsi con infaticabile lena di storia dell'eresia, si sia ridotto a chiudersi nella pura critica delle fonti.

La stessa disposizione spirituale, refrattaria al senso interiore della storia umana e perfettamente conforme al filologismo da noi attribuito allo spirito neokantiano, egli ha sempre portato nella storia della filosofia, creandosi una metodologia, esposta in una pro-

lusione⁽¹⁾, che è il teorizzamento di quella disposizione spirituale; e ci aiuta quindi a intenderla più pienamente nelle sue essenziali attinenze col pensiero filosofico del Tocco.

« La più grave difficoltà delle discipline storiche », egli dice, « è quella di riprodurre i fatti nella loro schiettezza nativa, e di tenersi lontano dalle spontanee alterazioni del narratore ». Giacchè, essendo escluso dalla storia l'esperimento, la genesi ed il valore dei fatti umani non si possono comprendere se non riproducendo idealmente i fatti stessi nel loro movimento; sì che « la natura individuale dell'artefice ci ha tanta parte da tornare ben difficile che l'opera sua non guasti o cancelli i tratti originari del quadro ». Nella storia della filosofia il pericolo poi si fa più grave, perchè in essa di contro al pensiero che si ricostruisce, c'è il nostro, il più delle volte molto lontano od anche opposto. E poichè sembra non ci possa essere altro criterio di valutazione che quello risultante dal nostro modo di filosofare, tra i pensatori ci saranno gli eletti e i reprobì, e la storia perderà il suo proprio valore per divenire una polemica o un'apologia. Ora, « nelle serene regioni della Storia non v'ha nè reprobì, nè eletti; e tutti gli eroi del pensiero, i quali dettero una nuova spinta al progresso filosofico, debbono andare studiati collo stesso amore ». Con un amore cioè, che non deve nascere dalla nostra mentalità filosofica, sibbene dal nostro generale e indeterminato bisogno di sapere, che, appuntandosi al processo storico della filosofia, s'abbatte nel pensiero dei singoli filosofi, e ci trae « a penetrare nel secreto della loro mente, scoprire i principii da cui mossero, accompagnarli nel lento lavoro delle loro deduzioni, spiare le oscillazioni e le ardittezze, in una parola rifare tutta la via da loro percorsa per venire sino alle estreme conseguenze ». Bisogna insomma rispecchiare per quanto è possibile nella rappresentazione storica la vita storica del pensiero, mettendo da parte quella maniera nostra di pensare che è « una seconda natura » (« Chi non ha tale elasticità di mente, chi non sa accomodarsi alle varie guise in cui si può considerare il mondo, smetta dallo studio della Storia della Filosofia »).

Il Tocco riconosce che lo storico della filosofia « debba già avere ben determinato il sistema filosofico, al quale attenersi ». Ma non si scorge a dir vero perchè, secondo lui, debba averlo. Il suo

(1) *Pensieri sulla storia della filosofia*, nel *Giorn. napoletano* del febbraio 1877, pp. 1-15.

ideale, invece, è che in quel rispecchiamento della vita storica del pensiero nella rappresentazione storica il cervello dello storico debba quasi smettere la sua seconda natura, e rituffarsi, per quanto è possibile, nella ingenuità innocente e passiva della verginità prefilosofica. Rifare, egli dice, la via percorsa da ogni pensatore. Ora c'è veramente un doppio modo di rifare una via che altri ha percorsa: o si rifà, togliendo a guida chi l'ha già percorsa; e allora si ripete lo stessissimo viaggio, raggiungendo il medesimo punto d'arrivo; o si rifà con una guida più esperta, qual'è possibile averla dopo una prima esplorazione e la cresciuta esperienza del territorio; e allora sarà possibile evitare gli errori del primo viaggio, e giudicare le deficienze del primo tentativo: nel qual caso si rifà pure, idealmente, l'identica via del primo viaggiatore, e non c'è bisogno di alterare il suo itinerario; anzi c'è più che mai bisogno di ben conoscerlo nelle sue divergenze da quello che noi gli preferiamo; ma nel fatto non si rifà il fatto, — che sarebbe ben vano e misero lavoro, — ma si fa qualche cosa di nuovo. E poichè nessuno può prefiggersi di fare opera vana, nè anche il Tocco si propone e si può proporre una storia priva d'ogni lume di critica, la cui ultima conseguenza ci porterebbe, in fondo, alla ristampa pura e semplice dei testi dei filosofi (che è infatti l'aspirazione implicita della storia della filosofia come mera filologia). Un criterio per lo storico anche lui crede sia necessario. Ma quale? « Il criterio non può essere tolto da un altro sistema che vi si contrapponga; ma si dee cercare nel grembo del sistema medesimo, che si critica ». Ora, questo criterio interno al singolo sistema potrebbe avere un doppio significato, secondo che si fa coincidere col criterio, oggettivamente e filologicamente, accertato, del filosofo, o col criterio logicamente e speculativamente indagato della sua filosofia. Se, per tema dell'elemento soggettivo, che entrerà necessariamente nell'indagine di questo secondo criterio, ci atteniamo al primo, questo escluderà bensì, secondo il principale interesse del Tocco, la invasione della soggettività dello storico, ma, nella sua individuale e contingente determinatezza storica, verrà assorbito nella vita stessa immediata del pensiero che si vuole giudicare, e lo storico sarà vinto e trascinato dalla logica condizionata e soggettiva del filosofo di cui si occupa: ossia la storia, come coscienza critica del fatto, verrà riassorbita nel fatto stesso, e cesserà di essere come storia: tornandosi quindi precisamente alla storia senza criterio, il cui ideale è, non la esposizione del sistema, ma, ripeto, la ristampa dei testi in cui venne esposto. Con questo criterio tolto dal grembo dello stesso sistema

non s'è dunque sciolto, anzi s'è stretto ancor più, il nodo della difficoltà. E a questo nodo è rimasta avvinta infatti la storia del Tocco.

A chiarimento del suo unico criterio legittimo, egli ha detto: « Ogni sistema filosofico, il quale meriti di aver posto nella storia, nasce da un riposto bisogno del pensiero umano, da una tendenza che quasi fatalmente ci spinge per quell'indirizzo. Ma ognuna di queste tendenze si associa per necessità della nostra natura ad altre che le sono affatto opposte. Così, per non citar che un solo esempio, non è egli ragionevole desiderio quello di trovar ciò che v'ha di costante e permanente nelle tumultuose vicende della natura e dello spirito? Ma, messi per questa via, non di rado ci accade di esagerare l'importanza dell'Uno e dell'Universale, contro il quale protestano i dritti della libera individualità. E per tal forma non si può aprire il varco ad una tendenza esclusiva del pensiero umano, senza che le altre opposte non vi s'insinuino furtivamente, e non rallentino o fuorviino il corso della prima. Di qui le oscillazioni, e le incertezze e sovente le contraddizioni, di cui finora nessun sistema filosofico patì difetto ». Insomma, la critica dei sistemi va ricavata dalle loro intime contraddizioni (1). Ogni sistema, pertanto, obbedisce alla logica di una categoria, o tendenza dello spirito, con cui vuole pensare tutto il reale; e di qui le contraddizioni in cui ogni sistema è inevitabile che s'intrighi, poichè « per necessità della nostra natura » ogni categoria va congiunta con le altre, come, p. e., l'uno coi molti, l'universale con l'individuo. Dove però non sarebbe chiaro se pel Tocco il valore del sistema dipenda dalla misura in cui esso riesce a sottrarsi alle contraddizioni, escludendo da sè le categorie opposte a quella a cui s'ispira, o piuttosto dal maggior numero di contraddizioni che accoglie in sè, restando aperto a più tendenze e ispirazioni fondamentali dell'umana natura. Ma il vero è che questo problema pel Tocco non esiste: perchè vero valore nei sistemi egli in sostanza non ne riconosce. E si rappresenta la storia della filosofia come una scena immane di desolazione, dove la vita è effimera e la morte divoratrice spietata. « Non c'è un sistema filosofico di valore, che non abbia un tempo dominato le menti, anche forse le più ribelli ad accoglierlo; ma dopo una vita più o meno travagliata gli fu forza cedere il campo al suo rivale, e il suo oblio a volte

(1) Art. cit., pp. 3-4, 15.

è tanto più profondo, per quanto più estesa e più risonante fu la sua fama ». È « un moto vorticoso che mai non resta ». Vero è che al Tocco pare innegabile « che in mezzo a tante ruine cresca ed avanzi maestosamente l'Intelligenza dell'Umanità »: ma il progresso che egli vede, culmina in questo suo concetto (meta del maestoso avanzare dell'intelligenza umana): che la filosofia sia, per necessità dell'umana natura, un tentativo vano, proponendosi il compito impossibile di ridurre a una sola le categorie del pensiero. Tutta insomma la filosofia progredisce in quanto mena, senza alcun dubbio, in un modo o in un altro, a Kant, che se ne trae fuori, e si gode con lucreziana delizia lo spettacolo delle tempeste e dei conflitti inevitabili dei sistemi.

Cosicchè, il criterio di valutazione ammesso dal Tocco per la critica d'ogni sistema è piuttosto un criterio di svalutazione. La scoperta del punto centrale di un sistema sarebbe la scoperta del suo punto debole, da cui provengono o in cui s'annodano quelle contraddizioni, che lo trarranno alla morte e all'oblio. Ond'è che questo criterio, positivo pel filosofo e sempre negativo invece per lo storico alla maniera del Tocco, non può dirsi veramente il criterio dello storico. Perchè il criterio, la categoria dello spirito, ha sempre o suppone un significato positivo. Infatti il segreto e reale criterio del Tocco non è cotesta norma interna a ciascun sistema, in rapporto alla quale lo storico scorgerà le contraddizioni del sistema stesso, sibbene il concetto strettamente kantiano delle antinomie, in cui s'avvolge necessariamente la ragione umana che s'affidi alle sole sue forze. Criterio, che è le mille miglia lontano dal criterio o anima interna d'ogni sistema, che alla stregua di quello non può più conservare il valore spirituale, che aveva per l'individuo che lo costruì; mentre, non riconoscendosi più al criterio proprio del filosofo nè anche il valore d'un momento o di una forma della verità, si finisce col togliere al sistema quel valore spirituale assoluto, che dovrebbe avere ogni sistema che, al dire del Tocco, « meriti di aver posto nella storia », che è la coscienza dell'umanità trionfante dei limiti del tempo e dello spazio.

In conclusione, la storia della filosofia del Tocco, come la sua storia dell'eresia medievale, abbraccia anime e menti governate da bisogni, da motivi, e in generale da un pensiero, a cui lo spirito del Tocco deve rimanere indifferente: onde i risultati, che egli ricaverà da ogni ricerca di storia della filosofia, non differiranno da quelli che egli trasse dallo studio dei moti ereticali. Egli aggiungerà bensì in via subordinata, che un altro criterio di valutazione

valido e sicuro si trova nello « stretto legame che annoda la filosofia alle scienze », dovendosi tenere « in maggior pregio quel sistema filosofico che seppe meglio elaborare il materiale positivo che le scienze contemporanee gli offrivano, ed imprimere una spinta più vigorosa al loro progresso ». E il suo giudizio sulla filosofia del Bruno è fondato appunto su questo criterio. Ma, ammessi pure questi problematici rapporti tra la filosofia e le scienze positive, è chiaro che questo criterio di valutazione non concerne la filosofia se non in quanto si considera dal punto di vista delle scienze positive; e può servire soltanto a una storia estrinseca della filosofia, o meglio alla storia delle scienze positive. Come affatto estrinseca è quell'altra valutazione secondaria dallo stesso Tocco accennata, derivante dal considerare la filosofia in rapporto con la vita morale del tempo in cui sorse, in quanto una filosofia solleva la coscienza nazionale ad un'altezza ideale per lo innanzi ignorata. Tema di storia della cultura, e non della filosofia.

I sistemi, pertanto, in questa storia si spogliano del valore proprio di sistemi, di momenti assoluti dell'assoluto svolgimento del pensiero, e diventano fatti, da accertarsi criticamente, da conoscersi nelle loro effettive determinazioni, con la critica e l'ermeneutica filologica dei testi, che ce ne conservano la testimonianza; e nulla più. La storia della filosofia e, in generale, la storia diventa filologia pura.

Nella quale filologia pura — che è indubitatamente momento essenziale e parte fondamentale della storia — il Tocco, negli ultimi quarant'anni, è stato il maggior maestro che abbiano avuto in Italia gli studi filosofici; avendovi egli portato una vasta e sicura erudizione, e una lucidezza e un nitore di pensiero singolari. Per questo rispetto l'opera sua non potrà essere mai abbastanza pregiata; e quanti ci occupiamo di studi storici, nel campo della filosofia, siamo o non siamo stati alla sua scuola, abbiamo verso di lui debiti grandissimi di riconoscenza. Ma questa filologia pura, che spoglia la filosofia del suo significato speciale verso lo spirito che se la propone, e adegua perciò, come notammo l'altra volta, la filosofia a ogni altro fatto spirituale, considerato sempre come mero fatto, se ha reso possibile al Tocco un eguale interessamento per gli studi di antropologia (di cui fu qualche anno insegnante nell'università di Roma) e per gli studi filosofici, per la metafisica e per la psicologia empirica, per la filosofia e per la letteratura, per S. Francesco e per Giordano Bruno, ha consentito poi al suo spirito una professione sistematica e veramente filosofica del kantismo? In che modo egli ha accolto e fatto suo il criticismo?

L'avviamento proprio del suo spirito male si riuscirebbe a scorgere nelle sue *Lezioni di filosofia*, che sono una eccellente compilazione scolastica, dove l'autore non poteva proporsi di fare opera di pensiero originale (1). Ma si delinea già chiaramente negli *Studii sul positivismo*, che risalgono allo stesso anno 1869 (2). Qui il Tocco fa consistere il vizio della metafisica antica nel costruire la scienza sopra semplici definizioni nominali. Così fece Spinoza, così Leibniz. « L'è certo del più grande interesse seguire un gran pensatore come Spinoza nei più minuti ravvolgimenti della sua speculazione, ma non si può negare che quel rigido e vuoto formalismo, quelle dimostrazioni matematiche che sotto le sembianze di un gran rigore logico nascondono delle nude ripetizioni, non facciano quasi disperare delle sorti del pensiero speculativo ». A che si riduce il pregio di questi pensatori? « La dottrina spinoziana degli affetti è di molto peso nella storia dell'etica; e il principio degl'indiscernibili, poggiato sulla monadologia, ha suggerito a Leibniz il pensiero fondamentale del calcolo sublime ». Contro tutta l'antica metafisica sta la critica di Kant. Onde « il positivismo, facendo la critica della metafisica, va d'accordo coi risultati della storia della filosofia »; nè la sua critica è una inutile ripetizione, perchè è resa un'altra volta necessaria dalla piega di alcune scuole filosofiche « che sono tuttavia in pieno vigore »; come l'herbartiana, la cui metafisica poggia sul concetto formale dell'essere, e la hegeliana, tipo Michelet e Rosenkranz, la

(1) A titolo di curiosità riporto un giudizio del Settembrini (in una lettera al Fiorentino del 10 dicembre 1869) su queste Lezioni; giudizio da sottoscrivere pienamente per la qualità che il Settembrini lodava nel libro, e che è rimasta sempre invidiabile dote del Tocco: « Scrivo a voi e non al Tocco per essere più libero, ed aprirvi tutto l'animo mio. Stringetegli la mano, abbracciatelo, bacciatelo, dategli un bravo per me. Bravo davvero il mio Tocco, il mio Peretto! Che ordine, che lucidezza, che forza in quelle sue Lezioni! Ma sapete quello che pare a me? Che Peretto è legno da diventare un filosofo di prima riga, se è calabrese vero, se ha costanza e perseveranza negli studi. Lessi il suo *Leopardi*, e mi piacque assai: queste Lezioni mi piacciono più. Avete fatto benissimo voi a pubblicarle. Siate benedetto: così fanno i galantuomini filosofi, a differenza di certi altri filosofi che come vedono sollevarsi un giovane lo guardano con l'occhio del porco. Io non vorrei farlo invanire, vorrei, per spingerlo più innanzi, approvarlo sì, ma temperatamente: ma se l'avessi vicino, oh! io me lo abbraccerei mille volte.... Lo chiamo Peretto, perchè (vedete mio ghiribizzo!) mi pare che egli come di persona, così d'ingegno dovrà somigliare al vostro Pomponazzi » (*Epistolario* 3, pp. 233-4).

(2) Fasc. di giugno (pp. 329-39) e luglio (pp. 21-37) della *Rivista contemporanea* di Torino.

cui filosofia della natura e un po' anche la filosofia dello spirito incorrono troppo spesso nell'antico formalismo, contentandosi di semplici analogie in mancanza di conoscenze positive. In questa parte negativa il positivismo dunque è irrepugnabile. Circa il suo assunto positivo, bisogna intendersi. Quando il positivismo nega alla filosofia della natura ogni diritto di risolvere a priori quei problemi, che le scienze particolari per difetto di dati non possono risolvere, esso è pienamente nel vero: e questo è il suo legittimo naturalismo; ma diventa inaccettabile, perchè si trasforma in un'altra forma della vecchia metafisica, quando si costituisce anch'esso come un dommatismo materialistico, e con la materia vuol costruire la natura e lo spirito. E tanto meno può accettarsi quella separazione assoluta che da una parte e dall'altra, per opposti motivi, si vuol vedere tra filosofia, e scienze positive. « Io », dice il Tocco, « nell'interesse sì della scienza come della filosofia, nego risolutamente questa relazione. Una scienza, la quale si riducesse a descrivere meramente i fatti, non sarebbe scienza, ma piuttosto una propeudeutica, un avviamento alla scienza... D'altra parte, l'essenza che ricerca la filosofia non è una essenza vuota, indeterminata, staccata affatto dall'apparenza ». L'essenza è insomma la legge a cui perviene l'induzione, e da cui muove la deduzione non solo nella filosofia, ma nelle stesse scienze che siano riuscite a costituirsi. In conclusione, la filosofia è la massima generalizzazione del sapere scientifico. La filosofia della natura e la filosofia dello spirito « non sono che l'enciclopedia, l'organamento delle scienze particolari », perchè « è d'uopo persuadersi che la filosofia deve riassumere in sé tutta la scienza, se non vuol tornare scolastica, vuota e formale ». Che è il concetto positivistico di Comte e Spencer, autore della filosofia sintetica.

Ma così scienza e filosofia non diventano tutt'uno? Certo, benchè il Tocco risponda che la filosofia si distingue per la sua funzione sintetica dei *disiecta membra* delle varie scienze: nel fondo segreto e nella logica del suo pensiero c'è, come già a un certo piano della *Critica della ragion pura*, che tutto il sapere si esaurisca nella esperienza, ossia nelle scienze particolari, al di sopra delle quali la filosofia non si può affermare che negandosi. E basta leggere uno scritto appartenente al periodo della piena maturità del suo pensiero (1), dove si tesse l'apologia della scienza contro i giudizi del

(1) *Le disfatte della scienza* nella *N. Antol.*, 1.º marzo 1896.

Brunetière, per convincersi che, in sostanza non c'è per lui altra scienza che quella sperimentale, meccanicistica e matematica, contemplata da Kant nella sua *Critica*. Da questo aspetto il Tocco, come gli altri neokantiani, si associa ai positivisti, pur facendo le solite inutili riserve, ricorrenti del resto in tanti dei positivisti, contro il dommatismo naturalistico. Ma, come i neokantiani, fin da questi studi del '69, prendendo definitivamente il suo posto, il Tocco aggiunge alla filosofia in proprio un capitolo, che resta il solo patrimonio esclusivo di questa presunta scienza universale. « Ciò non pertanto la filosofia non si restringe a questo. Oltre la filosofia della natura e la filosofia dello spirito, che si radicano e si compenetrano colle scienze particolari, v'ha ancora qualcos'altro, che è di esclusivo dominio della filosofia. Oltre i problemi naturali e sociali cui risolvono le scienze positive, v'ha qualche altro problema che nessuna scienza particolare risolve, ma solo la scienza della scienza... Il problema dunque proprio della filosofia è questo: Com'è possibile il conoscere, com'è possibile la scienza? ». Lo stesso concetto, che poi rifacendosi, come qui espressamente il Tocco (1), dal Fischer, proporrà nel suo manuale il Fiorentino.

In questo incerto saggio giovanile il Tocco non scorge chiaramente quanto nel suo avviamento egli divergesse già sostanzialmente dallo hegelismo dello Spaventa, di cui ancor si compiace di riferire alcune osservazioni. Ma già il suo neokantismo era perfetto. Ideale della scienza il sapere positivo: la filosofia ridotta all'umile ufficio di portinaia e custode delle scienze particolari, con l'obbligo di dimostrarne la possibilità e garentirne il rispetto. Con questo ideale egli doveva essere attratto naturalmente verso Kant, e in Kant non vedere se non quello che vi cercava: l'esaltazione della scienza e la negazione della filosofia che non sia appunto questa esaltazione della scienza.

Al Tocco noi dobbiamo una parte degli studi italiani più coscienziosi e più acuti su Kant. Egli se ne è occupato una prima volta in alcuni articoli del 1880, e poi in uno studio espositivo dell'opera postuma *Uebergang von den metaphys. Anfangsgründe der Naturwissenschaft zur Physik* e dei *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*: il tutto raccolto di recente negli *Studi kantiani* (2) con qualche breve scritto nuovo. Salvo le

(1) Che cita FISCHER, *Gesch. d. n. Philos.*, Mannheim, 1860, III, p. 12, § 9.

(2) Palermo, Sandron, [1909].

idee scientifiche, di Kant non ha attirato l'attenzione del Tocco se non la *Critica della ragion pura*, di cui egli, per altro, non ha mai esposto nè la dialettica, nè la metodologia trascendentale. L'estetica e l'analitica con qualche accenno al primato della ragion pratica son bastati al Tocco a fissare i termini del suo credo filosofico. Il suo giudizio sulla natura della filosofia kantiana è questo: « La filosofia di Kant, eminentemente critica, si tiene egualmente lontana dagli estremi opposti. Non è idealistica, nel senso di Berkeley, perchè non presta ai fenomeni psichici maggior fede dei fisici; ma non è realistica nel senso degli intuizionisti, secondo i quali coi fenomeni si coglie l'essere stesso delle cose, non soltanto il modo come a noi appariscono. Per questa ragione si può dire idealismo critico o trascendentale. Non è scettica come quella di Hume, perchè ammette scienza certa dei fenomeni mediante la costruzione matematica; ma non è nemmeno dommatica, come le filosofie di Cartesio, Spinoza e Leibniz, perchè questa costruzione non si può estendere ai noumeni. — Non è aposterioristica come il sensualismo di Locke, perchè riconosce una potenza sintetica nello spirito, che è condizione dell'esperienza, non risultato di essa; ma neanche aprioristica nel senso del razionalismo e dell'idealismo assoluto, perchè questo a priori è puramente formale, e il contenuto lo attinge dall'esperienza ». Giudizio, che si può dire la trascrizione della formola, con cui Kant in persona avrebbe potuto determinare la posizione del suo idealismo. Ma che, appunto per questa sua immediatezza, lascia senza risposta tutte le domande che sogliono pullulare nella intelligenza del kantismo. È presto detto che l'idealismo trascendentale non è l'idealismo immaterialistico di Berkeley; ma, se la oggettività è meramente fenomenica, la scienza non sa altra realtà che la conosciuta. È vero che i fenomeni psichici non sono meno fenomeni dei fisici; ma l'appercezione originaria è il fondamento di ogni conoscenza fenomenica, fisica e psichica; ed essa è spirito, non è essere. Così si fa presto a negare il realismo degli intuizionisti; ma attraverso il fenomeno non c'è occhio che possa scorgere il noumeno, nè anche come puro pensabile, se non si vuol far coincidere con la negazione meramente soggettiva ed astratta delle categorie: e allora, posta la scienza dei fenomeni, col sospetto di un noumeno, non c'è modo di sfuggire allo scetticismo. Infine, è indubbio che Kant voglia a priori soltanto la forma, ma a posteriori il contenuto della scienza. Se non che, se il valore di questa è a priori, che valore avrà il contenuto? e se è a posteriori, come si giustificherà la forma? Tutti questi problemi nascono appunto nella

storia della filosofia di Kant; e non sentirli vuol dire riprodurre Kant, non interpretarlo e giudicarlo magari con quel criterio interno allo stesso kantismo, che, se questo è un sistema, dovrebbe mostrarci anche in esso le intime contraddizioni.

Di un solo di questi problemi il Tocco pare si sia preoccupato; ed esso dimostra appunto la tendenza empiristica del suo spirito, inclinato più verso il sapere positivo che verso la filosofia: la giustificazione dell'apriori. E la varietà dei modi, in cui ha creduto volta a volta di dover rispondere a tale quesito, per ciò che riguarda le intuizioni pure dell'Estetica trascendentale, conferma la reale insoddisfazione dell'animo suo di fronte all'affermazione kantiana, che gli è pur necessaria come ragione da opporre all'abortito dommatismo.

In uno scritto *Fenomeni e noumeni* del 1880 sosteneva che l'estetica kantiana non va interpretata nel senso innatistico « così che il tempo e lo spazio siano quasi forme vuote già preesistenti nello spirito, ove i fenomeni, a guisa di bronzo fuso, vengano cacciati dentro per assumerne le sembianze ». No, allora le conseguenze idealistiche sarebbero innegabili. « Nè lo spazio ed il tempo sono forme già belle e fatte nello spirito, nè i fenomeni le assumono quasi *invita natura* ». A priori e originaria sarebbe solo l'attività unificatrice dello spirito, che stringe in un tutto, pur distinguendole, le sensazioni. Ma « le sensazioni stesse poi o i fenomeni vengono secondo la loro natura legati in diverso modo, gli esterni nella serie spaziale, gl'interni nella temporanea. Certamente, la teoria kantiana non è compiuta, mancandole tutto quel corredo di ricerche psicologiche, che spieghino come alcune sensazioni, quali i colori, si adagino in una serie spaziale, e altre, quali dolori, piaceri, in una temporanea. Ma, per imperfetta che sia, si può ben dire, che ha maggiore affinità colle dottrine genetiche, che con le nativistiche ». Giacchè al Tocco pare che la teoria kantiana rinverghi puntualmente con la dottrina della così detta psicologia genetica, per cui « le sensazioni non sono per se stesse spaziali, bensì che le determinazioni spaziali, come a dire forma, distanza, direzione, si aggiungono in seguito al puro contenuto sensibile »; si aggiungono « per opera della virtù unificatrice e distintrice insieme propria dello spirito » (1). — Ed egli, come il Wundt, non avverte che le conseguenze idealistiche rimangono lo stesso inelut-

(1) *St. kant.*, pp. 127-9.

tabili quando, ridotto il nucleo a priori delle forme della intuizione alla pura attività sintetica originaria, a questa si addossa l'iniziativa e la responsabilità della formazione dell'esperienza nel tempo e nello spazio. Se non che ora non giova insistere sul valore della interpretazione del Tocco; ma solo rilevarne la tendenza. E conviene quindi riscontrare che cosa il Tocco abbia detto sul proposito un trentennio dopo, in un suo scritto sull'estetica trascendentale (1), quando la sua mente aveva già percorsa tutta la via, per cui era fin dall'80 avviata.

Nello studio recente (1909) il preconetto psicologico s'è impadronito affatto del Tocco. « Il primo difetto dell'estetica trascendentale è l'assenza di qualunque teoria psicologica, laddove su dati psicologici è fondata tutta la dottrina »; perchè al Tocco pare ora una distinzione psicologica, non solo quella di senso esterno e senso interno, ma anche quella di materia e forma nella percezione. Effetto di questa mancanza di una teoria psicologica è che « non sappiamo se la dottrina del Kant intorno allo spazio ed al tempo sia più affine alle ipotesi nativistiche o alle genetiche ». Nel 1880 gli pareva evidente che lo sapessimo: ma ora l'acuito empirismo dell'interprete fa avvertire questa differenza tra la dottrina kantiana e la genetica: che, per questa, « le determinazioni spaziali e temporanee si aggiungono al contenuto sensibile originario mediante l'educazione dei sensi o l'esperienza; invece il Kant sostiene che l'intuizione spaziale è a priori e indipendente dall'esperienza stessa ». Neppure l'interpretazione dello spazio e del tempo a priori come mera funzione unificatrice (l'interpretazione del 1880) è ritenuta più giusta; « poichè la funzione non vuol dire lo stesso che intuizione. L'intuizione è qualche cosa che sta davanti a noi come le linee e le figure; non è quindi solo l'attività, la funzione, ma il prodotto dell'attività » (Ma forma dell'intuizione, e intuizione pura è lo stesso che intuizione?). E neppure regge più quella giustificazione a carattere empirico, che nel 1880 si dava del diverso modo (spaziale o temporale) in cui la funzione sintetica unifica le sensazioni. Allora si trovava un fondamento oggettivo e antidealistico all'ordinamento spaziale nell'eternità dei fenomeni e a quello temporale nell'intermitenza. Ora invece « mal si comprende perchè l'attività sintetica debba esplicitarsi in due modi differenti, come unificazione in serie di spazio e in serie di tempo ». Ora si scorge una

(1) Comparso la prima volta negli *St. kant.*, pp. 39-48.

« opposizione recisa tra i due elementi della cognizione »: e si giudica che, « dove si ammettesse tra la materia e la forma della cognizione sensibile tale stacco, che quella sia data dal di fuori e questa invece vada posta dal di dentro, nulla vieta che la materia del senso interno sia posta nella forma spaziale, e quella del senso esterno nella forma temporanea ». Per capire la ripugnanza della materia del senso interno allo spazio e di quella del senso esterno al tempo « non si deve ammettere che la forma, lungi dall'essere un che di affatto subiettivo, è per l'opposto come a dire richiesta dal dato medesimo? Nel dato stesso dunque si ha da trovare l'inizio della forma, e lo spirito non può mettervela tutta del suo ». Tesi soltanto in apparenza diversa da quella di trent'anni prima; poichè in fondo non fa che rendere esplicito quel che lì era implicito. Lì lo spazio e il tempo erano fatti corrispondere alla natura propria delle sensazioni: perchè si riteneva già che Kant altrimenti sarebbe diventato un idealista: e doveva essere invece un realista nel senso degli empirici (non intuizionista). Qui si dice apertamente che vi corrispondono, perchè qualcosa del tempo e dello spazio sono già nelle sensazioni. Si può credere che questa spiegazione, che presuppone senz'altro nel contenuto quella forma che non si sa spiegare, avrebbe potuto parere al Kant degna di quella che egli dice *philosophia pigrorum*: ma, certamente, ammessa la necessità di far precedere all'esperienza formata le forme sue, il regresso dal kantismo al lockismo è incontestabile. Resta bensì una potenza a priori nello spirito; ma come nel Locke restava la riflessione. Giacchè il Tocco ora non parla più dell'attività sintetica originaria. Ma posto che la ricerca dell'estetica trascendentale ha il puro significato critico, della dimostrazione della necessità della matematica, e osservato che questa necessità è tutta fondata sulla possibilità della costruzione, egli trova che tale possibilità è riposta « nella facoltà che ha il nostro spirito d'isolare la rappresentazione dello spazio, di astrarla dal contenuto sensibile col quale essa è concresciuta. Questa potenza astrattiva, che solo noi uomini possediamo, è l'unico a priori che esista, e su questa è fondata l'apriorità della matematica ». La potenza veramente creatrice dell'appercezione originaria, che fonda il nuovo idealismo (il quale sarà sempre trascendentale) vien ridotta a una mera potenza astrattiva, la quale, per astrarre che faccia, non può mettere nell'oggetto non suo quello che non c'è; e non si vede come possa conferire alla matematica quella necessità che è, per definizione, esclusa dalla materia dell'esperienza, che si continua a dire dato. In questa soluzione il

kantismo, almeno potenzialmente, è liquidato o barattato con l'empirismo del pensiero comune e delle scienze.

Ebbene: se questa soluzione stesse ben salda nella mente del Tocco, noi potremmo non accettare la sua filosofia e la sua maniera d'intendere Kant: ma non potremmo negargli la professione di un punto di vista filosofico, identico, in sostanza, a quello dei positivisti. Ma il carattere neokantiano della sua mentalità (neokantiano, s'intende, al modo che s'è detto) risplende forse più luminoso nel fatto che nè anche la soluzione testè analizzata si può dire la soluzione definitiva del Tocco. Il quale ci ha dato contemporaneamente una conferenza su *Il concetto di spazio sotto l'aspetto filosofico* (1); dove torna a parlare di teoria nativista, di teoria genetica e di Kant; e se riconosce, come nello scritto sull'Estetica trascendentale, che « alla dimanda se la teoria kantiana dello spazio sia genetica o nativista mal si potrebbe rispondere », perchè il Kant non si propose il problema psicologico; come nello scritto del 1880, ammette poi che dallo spirito della dottrina kantiana si può argomentare quale sarebbe stata la soluzione kantiana, se egli si fosse proposto il problema. Se non che, nel 1880, Kant avrebbe dato ragione ai genetisti; ora, invece no. « Senza dubbio, se il Kant avesse dovuto scegliere tra le due teorie, alla teoria nativistica credo sarebbe stato inchino » (2). Viceversa, subito dopo si soggiunge: « Per lui il movimento è un dato empirico, del quale la filosofia della natura non può fare a meno, ma che sarebbe impotente a costruire o dedurre. E se il movimento è un dato empirico, saranno anche un dato empirico gli elementi, senza i quali il movimento stesso non sarebbe stato possibile » (ossia lo spazio e il tempo). Passo certamente molto oscuro (non si vede punto perchè, a priori il tempo e lo spazio, nella loro distinzione, non possa essere empirica la loro unità): ma, ad ogni modo, esso accenna evidentemente a una tesi empirica; e non si può togliere la patente contraddizione col periodo precedente senza ammettere che il Tocco prima avesse voluto dire proprio il contrario: che Kant sarebbe stato inchino alla teoria genetica. E lo scambio della parola potrebbe essere stata una mera distrazione. Sta, dopo tutto che, a giudizio del Tocco, la teoria nativistica, per le ricerche dei fisiologi e psicologi più recenti ha so-

(1) Tenuta alla seconda riunione della Soc. it. per il progresso delle scienze a Firenze nell'ottobre 1908, pubbl. l'anno dopo negli *Atti* di questa Società (estr. Roma, Bertero, 1909).

(2) Estr. cit., p. 11.

praffatto la rivale: ma questa teoria non importa (e come potrebbe, essendo una teoria psicologica?) l'apriorità di una forma spaziale, bensì l'impossibilità di avere un contenuto spaziale scevro della sua forma, ossia l'immanenza originaria della forma nel contenuto: onde il Tocco, perdendo affatto di vista il problema kantiano, fa empirico o dato nella sensazione contenuto e forma. E allo spirito attribuisce poi, anche qui, « il potere di separare il contenuto dalla forma della nostra intuizione e della forma farne come una intuizione a sè, che dominiamo completamente »: e lo spazio assoluto pertanto dedurre dal relativo. Spazio assoluto, che il Tocco continua a dire tuttavia nostra fattura, che noi possiamo perciò comporre e scomporre a modo nostro (dove la certezza delle matematiche); mostrando di scivolare su quello che, ripeto, è il problema kantiano: che la certezza, il valore del sapere non può venire dall'esperienza, da cui, per quanto nostra fattura, cotesto spazio assoluto verrebbe, come a dire, spiccicato in virtù del potere astrattivo dello spirito. Pure questo argomentare la certezza della matematica dal carattere soggettivo mantenuto comunque allo spazio come intuizione pura dimostra la buona volontà di stare con Kant e non imbrancarsi coi positivisti. Ciò che a sua volta conferma essere il neokantismo, come dicevo, non una filosofia a sè, ma un atteggiamento spirituale, che è, in fondo, di avversione o indifferenza a ogni filosofia, il kantismo compreso.

Il Tocco perciò accetta dagli scienziati che il postulato espresso nella *mechanica rerum* sia la condizione fondamentale della scienza, e che « fin dove è possibile siffatta costruzione si dà scienza, al di là di essa è opinione, fede, divinazione, non scienza propriamente detta ». E questo è per lui il significato del criticismo (1). Che se la critica della ragion pura si integra con la dottrina del primato della ragion pratica, questa dottrina pel Tocco autorizza a affermazioni pratiche, aventi cioè un valore pratico: come credette appunto Kant; e non s'autorizza essa stessa, come dottrina che è filosofia. Così in generale pel Tocco c'è la scienza, di cui il criticismo giustifica il valore; e questo criticismo, che sta al di sopra della scienza, e che è la filosofia (la filosofia nuova di Kant), onde ci si mette innanzi quel mondo trascendentale (lo spirito), che è la sola realtà del pensiero moderno, da Kant in poi, veramente non c'è, non ha valore: la filosofia, diventata inutile, perchè senza un ufficio suo, in realtà è licenziata.

GIOVANNI GENTILE.

(1) *Le disfatte della scienza*, in l. c., pp. 28-29.