

LA FILOSOFIA IN ITALIA

DOPO IL 1850

IV.

I NEOKANTIANI.

III.

FILIPPO MASCI.

I.

Un altro seguace del Fiorentino può dirsi Filippo Masci (n. a Francavilla al mare, nell'Abruzzo Chietino, nel 1844, professore di filosofia nella università di Napoli); benchè scolaro diretto dell'insigne calabrese non credo sia stato mai, e agli studii filosofici possa vantare d'essere stato avviato invece da Bertrando Spaventa; benchè nelle prime parole da lui pronunziate in quella università, dove aleggiava tuttavia l'immagine dei due maestri, egli non sapesse esprimere nessuna fiducia di poter continuare comunque nè l'opera dell'uno nè quella dell'altro. « Associati », egli allora diceva, rievocando quella nobile coppia, « nella vita e nella morte, essi si partirono di questa vita l'un dopo l'altro, a breve intervallo, rapidi e silenziosi, come vi erano vissuti (1). Chi prenderà il loco che essi lasciarono vuoto? chi potrà confidare che la voce sua sarà udita tra queste mura, dove suona ancora l'eco della loro potente parola?... Certo i vostri nomi, o generosi, associati nell'impresa gloriosa di questa rivendicazione patriottica, non saranno dimenticati finchè il pensiero italiano avrà una storia. Ma si vede qualche lume di speranza, che questa storia non sia per essere un passato irrevocabile? dov'è il braccio che tenderà il vostro arco? che ri-

(1) Reminiscenza fiorentiniana: « B. Spaventa moriva all'improvviso: si partiva di questa vita rapido e silenzioso, come vi era vissuto: non un commiato, non un addio » (FIORENTINO, *Comm. di B. S.* in fine). Ma questo che era vero dello Spaventa, non poteva dirsi del Fiorentino, nè per la morte nè per la vita.

mane dell'opera vostra? qual moto di pensieri segue al vostro impulso? L'affetto di noi, vostri discepoli, che vi amammo tanto in vita, si chiuderà in uno sterile rimpianto, o sarà fecondo di un'operosità intellettuale, che sia continuazione o eco di quella che vi rese gloriosi? sarà vero che il vivo amore, di che il vostro cuore caldo e capace circondò la vostra scuola, non la riscaldi, e che vi portiate con voi il segreto delle iniziative intellettuali? » (1). E certo la prelezione, che in quell'occasione egli leggeva al suo uditorio, non poteva dirsi promessa di continuazione o di eco dell'operosità che aveva resi gloriosi lo Spaventa e il Fiorentino; nè, per verità, annunzio di una nuova iniziativa intellettuale: lunga dissertazione sociologica, mezza storia e mezza filosofia, intorno alla famiglia, che nè arrecava contributi nuovi alla filosofia pratica, nè mostrava d'ispirarsi allo hegelismo dello Spaventa o alle tendenze neokantiane del Fiorentino, quantunque l'autore s'argomentasse di trarre dalla storia dell'istituto familiare una conferma particolare del concetto kantiano dell'etica formale, fondata sull'universalità e razionalità della legge.

Ma pel neokantismo egli era avviato già da una dozzina d'anni, provandosi in lavori di esegesi kantiana, le cui conclusioni non andavano oltre lo spirito di quella scuola. Lo studio sulla *Dialettica del limite nella logica di Hegel* (2) era stato un modesto saggio scolastico. E il suo primo lavoro di ricerca, — una *Esposizione critica della Critica della ragion pura* (1871), — fu scritto per un concorso, in cui fu giudicato dallo Spaventa degno del premio. Ma non fu mai pubblicato. Diè in luce invece l'anno dopo due articoli *Sull'oggettività kantiana e L'estetica trascendentale da Platone a Kant* (3), a proposito della polemica tra il Trendelenburg e il Fischer sull'estetica trascendentale; e l'argomento riprese nove anni dopo in un faticoso studio su *Le forme dell'intuizione* (1881) (4), dove procurò di difendere l'apriorità del tempo e dello spazio come funzioni spirituali dai tentativi empiristici degli psicologi, che, costruendo le rappresentazioni relative, credono di aver dedotto le intuizioni pure di Kant. Il Masci vede l'assurdo implicito nel problema di ricavare la forma dalla sensazione, che presuppone sempre una forma.

(1) *La famiglia*, prelezione al corso di filosofia morale letta nella R. Università di Napoli il 17 gennaio 1885, Lanciano, Carabba, 1885, pp. 2-3.

(2) *Rivista bolognese* del 1867.

(3) Nel *Giornale napoletano di filol. e lett.*, I (1872), fasc. 8-10.

(4) Nella Cronaca scolastica del liceo di Chieti, anno 1879-80.

Ma, rimanendo nel piano del puro kantismo, affermata l'indeducibilità della funzione, non vede l'assurdo del problema più remoto dell'origine della funzione, che vede confondersi con quello sull'origine del senso, dell'intelletto, e, in generale, del principio psichico. Ossia l'indeducibilità della forma è un fatto per lui, e non un assoluto apriori, un concetto; quale non può apparire a chi col Kant della prima *Critica* consideri lo spirito come parte del mondo fenomenico e quindi della natura. — Lavoro storico di seconda mano quello su *Le idee morali in Grecia prima d'Aristotele* (1), come tanti altri in cui il Masci in seguito ha vanamente ammassata in una moltitudine di memorie che nessuno ha mai occasione e motivo di ricordare una strabocchevole copia di estratti laboriosi, non dice nulla delle convinzioni che si venivano maturando nell'autore. Il quale, ottenuta quindi una cattedra di filosofia morale a Padova, insegnò colà un anno, iniziandovi il suo corso con una prelezione sul *Pessimismo* (2). Dove la critica del pessimismo si riassume nel kantiano concetto che la vita non è piacere, ma dovere; ossia se ne sfugge il problema, ma non si risolve, nè s'intende: perchè il pessimismo non è concezione morale, ma metafisica. — E frutto delle lezioni padovane sarà stato il volume pubblicato lo stesso anno col titolo *Coscienza volontà libertà* (3), « studii di psicologia morale », in cui il povero kantiano si caccia nel disperato assunto di salvare l'originalità della coscienza e la libertà del volere nel terreno della psicologia, che, per definizione, è la negazione sì della coscienza e sì della libertà, in quanto si occupa dei fatti psichici guardati dall'esterno, e cioè come meri fatti naturali, che sono l'opposto appunto della intimità e libertà dello spirito. E vedremo come anche parecchi anni più tardi il Masci si sia rinserrato disperatamente in questo circolo d'Orbilio della psicologia, precludendosi sempre più ostinatamente ogni adito all'intelligenza dei valori spirituali, postigli sotto agli occhi da Kant.

(1) Lanciano, Carabba, 1882.

(2) Padova, Drucker e Tedeschi, 1884: letta il 21 gennaio 1884.

(3) Lanciano, Carabba, 1884. Per una critica, per altro giustissima, mossa in questo libro (pp. 348-349) alla ingenua teoria dell'autonomia del volere, esposta dall'Ardigò nella *Morale dei positivisti*, montò in bizza burbanzosamente l'Ardigò, e ne sorse una curiosa polemica, d'interesse affatto personale. Dell'ARDIGÒ vedi gli articoli *Nota* e *Le inesattezze del prof. M.* nella *Rassegna critica* dell'Angiulli del gennaio e del maggio 1887; e del MASCI, *Una risposta al prof. A. e I sofismi del prof. A.* nella *Riv. ital. di filos.*, 1887, I, pp. 180 ss. e II, 177 ss.

L'anno dopo, già a Napoli, ritornando agli studi gnoseologici da lunga pezza intermessi, riaffermava in una dissertazione *Sulla natura logica delle conoscenze matematiche* (1) la tesi dell'apriorità della forma della esperienza, combattendo « la pretesa del puro empirismo..... che tutto nella conoscenza, dalla sensazione al concetto, dal giudizio di percezione alla più complessa deduzione, derivi immediatamente o mediatamente da fuori, che ogni suo fattore sia in ultima analisi oggettivo, e si rimeni, almeno remotamente, ad un'azione esteriore come a causa ». Questo empirismo, avvertiva, « non bada che, volendo attribuir tutto alla causa esterna, si trova infine costretto a non presupporre altro che le azioni e reazioni della materia, e a trarre da esse la conoscenza, dai fattori primi agli ultimi, il soggetto stesso, e tutta dirò così la psichicità ». Insomma, l'empirismo moderno è materialista, « e si trova man mano condotto dalla negazione dell'apriori, anche solo formale, alla negazione di ogni altra entità che non sia la materia e le sue azioni e passioni, cioè in fine ad affermazioni di natura metafisica, ad una metafisica materialista, con tutte le difficoltà della metafisica in generale, e della metafisica materialista in particolare ». Contro il materialismo in ispecie, e contro ogni sorta di metafisica, che al Masci preme rifiutare, egli invoca l'apriori kantiano in questa forma: « Non si vede una ragione, per la quale il concetto di funzione, fondamentale e fecondo nella biologia, non debba avere valore nella psicologia, e nella dottrina della conoscenza, specialmente quando si lascia impregiudicata la quistione metafisica circa la natura del soggetto della conoscenza ». Nessun sentore quindi del carattere affatto nuovo — su cui tanto aveva insistito lo Spaventa — della metafisica hegeliana che non cerca di là dalla funzione (per adoperare il termine stesso del Masci) la natura nè del soggetto suo nè dell'oggetto, poichè nella funzione stessa, nello stesso apriori come atto, che è la stessa mente, si esaurisce e spiritualizza tutto il reale. La metafisica, onde lo scrittore si preoccupa, e il cui pauroso fantasma vuol respingere da sè, è sempre la metafisica del noumeno, dell'in sè delle cose, contro cui batteggiavano contemporaneamente i positivisti, che, più rigorosamente, andavano a finire, come il Masci giustamente notava, nel materialismo. Giacchè è vero che già E. Kant chiudeva con sette suggelli la porta del noumeno, movendo appunto dal suo con-

(1) Contribuzione alla teoria della conoscenza, nella *Fil. sc. ital.*, agosto, ottobre e dicembre 1885.

cetto dell'apriori: ma a mezza strada non si può restare; e Kant con la seconda e con la terza *Critica* accennò in che modo si potesse procedere oltre nella penetrazione del suo apriori, sì da liquidare quella realtà ad esso contrapposta, che, una volta accettata, rende impossibile il valore dell'apriori.

E dopo Kant il bivio è aperto, e bisogna risolversi: o l'apriori è tutto, e la materia si dilegua; o la materia del conoscere è tutto, e allora deve generare dalle sue viscere lo stesso conoscere, che è l'apriori. O assoluto idealismo, o assoluto realismo. O pensiero o cose. O gnoseologia o psicologia. Il Masci, invece, della sua funzione, come s'è veduto, vuol fare la chiave di volta non solo della gnoseologia, sì anche della psicologia: della gnoseologia, che move dall'interno e ricostruisce perciò tutto il mondo interiore, che non può essere se non mondo dello spirito; e della psicologia, che gli stessi momenti di questo considerando come fatti, e movendo dall'esterno, non può ricostruire altro che materia di pensiero e natura. E qui veramente Kant aveva ammonito già, che l'apriori suo aveva luogo nella critica della conoscenza, e non aveva che vedere con la psicologia. Onde la funzione, che egli impugna contro il materialismo, aborrito primieramente perchè metafisica, non si vede come possa giovargli all'intento. E in realtà, al far dei conti, e visto l'uso che egli ha fatto poi di questo concetto, non si può dire che egli si sia fermato lì al bivio, e che, impotente a infilare la via idealistica, non sia precipitato giù anche lui, a rotta di collo, per lo sdrucchiolo dell'empirismo materialistico.

Fin da questo saggio del 1885 quale posto assegna egli alla sua funzione? Dalle prime mosse si può sempre indovinare con sicurezza il punto d'arrivo, se non si fa troppo caso delle intenzioni, che nella logica del pensiero contano poco. « Ogni azione e passione nel mondo materiale », egli diceva, « dal semplice urto all'affinità chimica, da questa alle complicate reazioni degli organismi vegetali ed animali, ci si mostrano sempre come prodotto di due fattori; e nessuno dei termini è mai tanto passivo, che non trasformi in qualche modo l'azione incidente, e non mostri nella reazione, e in generale nell'atto stesso della ricettività, la sua propria natura. Questa potenza di trasformare l'azione incidente, che è insieme potenza di assimilarsela, cresce come si procede più su dall'uno all'altro ordine naturale, dal meccanismo all'organismo, e dagli organismi inferiori ai superiori. Come mai la conoscenza sarebbe pura passività? ». Qui è chiaro che l'attività del soggetto è sullo stesso piano dell'attività del mondo esterno: questa, azione;

quella, reazione; e non importa che il Masci soggiunga che « in quel rapporto di azione e reazione che è la conoscenza.... la potenza di trasformazione e d'assimilazione è massima, perchè l'azione esteriore perde in tutto la sua natura, per ripresentarsi sotto una maniera d'esistenza (sensazione, pensiero), affatto nuova e diversa ». In primo luogo, non c'è soltanto il materialismo dell'estensione, ma anche il materialismo della sensazione e dello stesso pensiero: che si ha quando la sensazione e il pensiero sono concepiti come cose, quali, in questo caso, dovrebbero di certo concepirsi, di contro alla funzione del pensiero propriamente detto, o soggetto; e il materialismo consiste appunto nel concepire la realtà come cose, che sono immediatamente quello che sono, a differenza del pensiero che si fa quello che è. Ma, in secondo luogo, l'azione esteriore, di rimpetto alla funzione trasformatrice, nella dualità di termini immaginata dal Masci, qui non è davvero sensazione nè pensiero; perchè diventa l'una e l'altro per la reazione della funzione: di contro alla quale, adunque, non c'è altro che il pretto mondo esterno del meccanismo, nel cui sistema — affinché sia concepibile il giuoco sopra descritto di azione e reazione — rientra la stessa funzione spirituale (spirituale, s'intende, per modo di dire). Giacchè a questo punto il Masci, come tanti altri che credono di poter fare della gnoseologia sul terreno stesso della psicologia empirica, è vittima di quella curiosa illusione, per cui, postici in mezzo al meccanismo con tutto l'essere nostro, si vede il meccanismo che è tutto attorno a noi, e non si vede più noi, che pur siamo parte del sistema stesso; ovvero si divide in due tutto il mondo meccanico, e quella parte che si dice esterna relativamente all'altra (che sarà, evidentemente, esterna anch'essa rispetto alla prima), quella sola si scambia pel tutto; non sospettando perciò che quel che non ha un'origine meccanica da quella parte, a cui si contrappone, può bene averla in quest'altra, a cui appartiene.

Qui, come nelle *Forme della intuizione*, il Masci risolutamente rigetta l'espedito dell'empirismo che, « per ispiegare l'originalità e la necessità di quelle relazioni [onde sono ordinate le singole percezioni], ricorre all'evoluzione ed all'eredità, mediante le quali esse si fisserebbero nelle strutture come rappresentazioni e si trasmetterebbero alle successive generazioni ». Ma bisogna vedere la critica che ne fa:

Tutto quello che la psicologia fisiologica sa delle funzioni dei centri psichici concorda nel darci l'idea, che essi non sieno già organi, nella

cui struttura anatomica possa essere invariabilmente iscritta una rappresentazione, ma piuttosto centri dotati di una grande plasticità, le cui funzioni dipendono dal loro dinamismo. E le funzioni si formano e svolgono sempre da capo nella vita individuale, sebbene sempre più rapidamente, e sempre meglio, per via della trasmissione degli impulsi e della loro direzione. Anch'io ammetto l'evoluzione ascendente della funzione, e non rigetto punto il parallelismo con l'evoluzione delle strutture, ma mi pare impossibile di concepire l'azione dell'eredità in altro modo che non sia il dinamico. L'evoluzione del germe non è un accrescimento progressivo di parti preformate, ma una nuova formazione fatta per impulso, e quasi per la memoria della formazione anteriore. La maniera comune d'intendere l'eredità delle rappresentazioni sarebbe piuttosto adatta a dar ragione delle idee innate, anzichè dell'originalità delle funzioni.

Dunque, non si credita la funzione, ma l'impulso a formarsela e la direzione di esso: se non che la nuova formazione, che dovrebbe dar luogo alla funzione (forma della rappresentazione o intuizione pura), ha invece, a quel che pare, per risultato la rappresentazione (p. e. la rappresentazione spaziale visiva, come esemplifica continuando lo stesso Masci): ossia quell'idea appunto, che sarebbe innata per gl'innatisti; e che, in quanto innata, non sarebbe infatti mera forma, ma forma e materia. Di guisa che l'impulso o germe dinamico della funzione, che il Masci ammette come originario (ereditato), oscilla tra due significati affatto differenti: principio dell'idea (forma e materia) e principio della funzione (pura forma). Come principio della idea o rappresentazione, correrebbe il rischio, secondo il Masci, di rompere nel concetto delle preformazioni, atte a spiegare piuttosto le idee innate che l'apriori kantiano; come principio della funzione, dev'essere qualche cosa di diverso, giusta l'intenzione dell'autore, dalla funzione stessa; e quindi non giova più a fondare l'originalità della funzione, che il Masci vorrebbe salvare: chè, se ben si discerne nelle incerte determinazioni da lui tentate, riducendosi questo impulso a un che di somaticamente e naturalmente trasmissibile e a una quasi « memoria della formazione anteriore », esso non è un apriori conoscitivo e spirituale, ma un misero e stentato aposteriori naturale ed empirico, un vero e proprio risultato di cotesta formazione anteriore. Siamo, nostro malgrado, precisamente a quei tali buchi da far maccheroni, onde si beava la speculazione ardigoiana (1). Anche pel Masci le funzioni, — e si vuol dire, si badi, le funzioni conoscitive, — « sono lo sviluppo del dina-

(1) Cfr. *Critica*, VII (1909), p. 443.

mismo di non so quali centri », come s'è veduto, « dotati di una grande plasticità ». Anche il Masci dentro la conoscenza, in cui Kant ci aveva fatto entrare, vede tuttavia un cervello, sodo e pesante come quello che risplende al lume dell'anatomia, che non sa la conoscenza!

E dire che il vecchio maestro aveva tante volte mostrato come il kantismo smaterializzi questo cervello (1)! Ma lo scolaro era scappato fuori dalla piccola porta, per cui soltanto si entra nel mondo nuovo; e non gli riusciva più, non gli è mai più riuscito, di ritrovarla. Onde è rimasto tutta la vita — una vita, in verità, di fatiche incessanti, tormentose, non compensate mai dalla gioia di un'idea chiara, d'un raggio vivificante di verità schietta — travagliato dal ricordo, non oso dire concetto, della funzione spirituale immanente in ogni realtà conosciuta, mentre sotto gli occhi, per sforzi che facesse d'acuire la vista, non si trovava, non s'è mai più trovato altro che una realtà di cervelli, strutture, cose solide e grosse, impenetrabili allo spirito, perchè negazione di esso.

Egli e il Labanca, di cui vedemmo altra volta la devozione costante ed entusiastica al lavoro pel lavoro, come al dovere supremo dell'esistenza, sono stati forse i lavoratori più tenaci e più rotti alla fatica, che siano stati in Italia negli ultimi tempi, tra quanti attendessero a studii di filosofia. Nell'insegnamento (2) e negli scritti ha portato certa malinconica severità di uomo senza sorrisi, assillato da un demone inquieto, che lo ha cacciato avanti, sempre avanti, per tutte le scienze, per tutti i libri, per tutti i tempi, per tutti i luoghi, ad ascoltare tutti gli uomini, non forse alcuno avesse trovato la chiave dell'enigma: un vero ebreo errante della filosofia. A fare una edizione completa di tutti i suoi corsi universitari, dei suoi libri, delle sue memorie accademiche, se ne caverebbe più diecine di grossi volumi, dove si potrebbe trovare sunti dei più diversi trattati ed articoli, e ristretti delle più disparate discussioni concernenti le discipline più varie: il tutto racimolato con ansia affannosa come di chi ha fretta e non spera di giungere alla meta, e rimescolato e sbattuto da una fiera volontà di fare la luce appunto in questo problema centrale, su cui ci siamo fermati: che diamine è questa forma o funzione, che spiega l'esperienza, e che l'esperienza non spiega? C'è dunque

(1) Vedi anche il frammento postumo di B. SPAVENTA pubblicato nella *Critica*, VIII (1910), pp. 67-73.

(2) I cui corsi litografati sono raccolti nella Bibl. Universitaria di Napoli.

un altro mondo oltre quello dell'esperienza? E se c'è, come, e con qual organo afferrarlo? — Questo problema, fondamentale, non bene inteso e non potuto mai risolvere, ha lasciato il neokantiano che voleva rendersi ragione di quello, che tutti gli altri dello stesso indirizzo si contentavano di affermare semplicemente, a cavallo di due opposte vedute, cozzanti continuamente tra loro; e ha gettato e rivotto il suo intelletto in un andirivieni senza uscita, dove, da ultimo, la vista si ottenebra e non si scorge più nulla.

Già fin dallo scritto dell'85 la triste situazione è chiara. E però mi permetto d'insistere su quelle dichiarazioni. « Se l'evoluzione e l'eredità danno ragione in qualche modo della crescente perfezione della funzione, non entrano nel vivo della questione, perchè l'originalità della funzione dipende da ragioni logiche, non psicologiche ». Dove parrebbe che il Masci si affacciasse alla questione gnoseologica. Osserva infatti, che noi conosciamo mediante i concetti, i giudizi, i raziocini (Kant, veramente, non trovava altro che giudizi nel conoscere), la cui materia è data, ma suppone le funzioni del concepire, giudicare, ragionare: quindi certe forme, le categorie. « Or queste sono da capo concetti sperimentali? Se sono, qual'è la forma della funzione mediante la quale sono formati?... La conoscenza non si spiega, se il soggetto si ritiene come puramente passivo ». Essa « non è soltanto l'atto delle cose in noi, ma la trasformazione delle azioni delle cose in azioni nostre, della realtà in pensiero. Questa trasformazione, a meno che non ci riesca di spiegare il pensiero come una creazione della cosa, suppone il pensiero, e quindi le sue forme ». Se non che, queste forme e quest'attività del pensiero si compromettono gravemente quando debbono fare i conti con quella realtà che non è pensiero, e deve farsi pensiero, delle cose che non sono noi e però agiscono su noi. Infatti, se il pensiero non è realtà, che cos'è? Niente? Ahimè, anche il Masci nota: « D'altra parte, neppure si spiega la conoscenza, se, ammettendo queste funzioni e queste forme, si considerano come puramente soggettive, perchè non s'intende come la realtà si possa conoscere per ciò che non è punto in essa » (1). Soggettive è come dire fuori della realtà. E il Masci anche ricorda il vecchio ritornello del maestro: « Per queste ragioni l'idealismo assoluto sostiene, che il pensiero è la realtà intima dell'essere, e che perciò tutto quello che è razionale è reale, e la metafisica della mente è la metafisica

(1) *Fil. sc. it.*, XXXII (1885), p. 42.

dell'ente ». Ma quell'osso era troppo duro a rodersi pei denti del kantiano novellino, il quale può ripetere a parole che « negare la razionalità del mondo è negare la sua conoscibilità », ma s'arresta e s'impunta in un *ma* che è una roccia: « Ma da ciò non deriva che si possa concepire il pensiero come sostanza, e fare a priori una logica oggettiva, che sia una metafisica ». Anche Hegel, anche Spaventa, a loro modo, avevano sostenuto che il pensiero non è sostanza: questo è anzi uno dei motivi fondamentali dello hegelismo. Ma pel Masci il pensiero non è sostanza in un senso assai diverso dallo hegeliano: per lui la sostanza è l'oggetto reale, il mondo di là dal pensiero, e in cui perciò non può essere il pensiero. « La categoria », egli soggiunge, « è puramente formale, è l'idea di un rapporto, e per sè sola dinota un oggetto possibile, non un oggetto reale ». Ma allora dove se ne va la razionalità del mondo? — Già, risponde egli, tentennante tra il sì e il no: « i rapporti intelligibili, se la conoscibilità del reale esige la razionalità del reale, debbono valere per le cose come valgono pel pensiero ». Kant aveva detto veramente che valevano per le cose in quanto fenomeni, cioè pel pensiero soltanto. Ma il neokantiano continua imperterrito: « Se la realtà non è intelligibile se non che nei rapporti di sostanza e di causa, questi rapporti debbono essere reali; ma sarebbe assurdo pensare che si possa cavare dalla relazione il relativo ». Rapporti reali, ossia di quella realtà che è contrapposta al pensiero. E la trasformazione che il soggetto farebbe della realtà nel pensiero? Messo alle strette, il kantiano, o pseudokantiano, che non sente la realtà del pensiero e vede la realtà fuori di sè, non può sfuggire alla conclusione empiristica: che tutto sia fuori e prima del pensiero, e che pertanto questo non sia nulla, salvo beninteso a ripigliarsi tosto, a fare delle riserve, ad appellarsi alla forma, alla funzione ecc. Se non che le intenzioni restano intenzioni; e quando si dice che « fuori dell'esperienza non c'è oggetto reale, e perciò non c'è conoscenza di oggetti reali »; una delle due: o si toglie l'esperienza nel senso richiesto dal primo membro di questa frase, di commercio dell'Io col mondo esterno, con la realtà di cui ha parlato il Masci; e allora la conoscenza è passività, e tutto il kantismo si dilegua; o si toglie nel senso consentito dal secondo membro, di fenomeno in cui soltanto è dato, secondo Kant, di cogliere l'oggetto della conoscenza; e allora la realtà non è più quella che preme al Masci di affermare al di là del pensiero. Ma l'esperienza, in fondo, è per lui sempre un trascendere il pensiero, e con le tanaglie aeree delle categorie afferrare la salda realtà della natura. Onde positivisticamente

conchiuderà, che « ogni sintesi ultima è una generalizzazione dell'esperienza, e deve essere raccolta induttivamente. In ciò io sono empirista ». Che era la liquidazione della filosofia idealistica, come conoscenza della realtà dello spirito, o esperienza trascendentale, o come scienza della scienza. Oltre il sistema delle scienze sperimentali l'ammissione del suo apriori formale non consente al Masci se non le due scienze meramente formali della matematica e della logica.

II.

In questa direzione egli ha camminato da un trentennio: con l'occhio alla natura del pensiero volgare, delle scienze sperimentali e del positivismo, ma l'intelletto mulinante intorno a un'inafferrabile apriorità dello spirito: ora dicendo il suo, positivismo critico, ora idealismo critico, con altalena significativa dell'oscura lotta interiore: tra la nostalgia dell'idea, che è la razionalità del mondo e la vita dello spirito, e l'orrore dell'abisso allettatore della natura, sola vera realtà: con una sincera voglia d'abbandonarsi all'idealismo, ma respinto sempre da quella che per lui « è la difficoltà di ogni dottrina idealistica, il dualismo, l'impossibilità di comprendere senza residuo la realtà nell'idea »; desideroso di appoggiarsi al gran pensiero di Kant (1), per fare le parti tra pensiero e reale, e illuminar questo e riempir quello: ma sbigottito di quel concetto del noumeno, che è inevitabile in questa posizione, in cui la forma non è tutto, e il pensiero non è assoluto: parendogli quel concetto indubbiamente un « morto residuo » e « un nido di contraddizioni »: persuaso, coi positivisti dommatizzanti, che « l'inconoscibile della filosofia teorica getta [in Kant] la sua grande ombra anche nella pratica, e per essa nella filosofia religiosa e storica, ed è la causa di quell'onda mistica, di quel sentimento pauroso e pessimistico della vita che le pervade » (2). Non senza partecipare, per altro, a cosiffatto senso di paura, che anche in lui sorge quando il noumeno cacciato dalla porta rientra nella sua filosofia per la finestra; quando la sua povera filosofia s'incontra nella religione, e questa le chiede: « Il mondo dello spirito è un momento fugace del mondo naturale? Quello da cui ogni valore della natura dipende

(1) *E. Kant*, disc. commemorativo, Napoli, 1904, p. 7.

(2) *O. c.*, p. 30.

«è senza valore nella natura? È l'immortale mortale?»: domande senza senso, se si bada bene, ma che al Masci paiono esprimere « il problema che la religione, il fatto religioso, presenta alla filosofia »; e dinanzi al quale la filosofia « non può fare altro che seguire il precetto di Goethe: di scrutare quello che può essere scrutato, e di onorare l'imperscrutabile » (1). Povera filosofia condannata eternamente a piegar le ginocchia innanzi all'imperscrutabile, perchè costretta a scrutare il..... nulla. « Spencer nel suo ultimo libro (*Fatti e commenti*), ha detto, che quello che lo empie di terrore è il pensiero dell'infinito. Ed ha ragione. Perchè, siccome ogni estensione ed ogni durata finita sono inapprezzabili dinanzi all'infinito, e siccome ogni distensione di tali durate ed estensioni non raggiunge neppure una parte dell'infinito, ne risulta che qualunque dottrina filosofica non ha corrispondenza adeguata, nella storia dell'esperienza, a quella dottrina ideale eterna che essa è »! In altri termini, la filosofia è la storia dell'esperienza, in lungo e in largo, identica alle scienze naturali; abbattendosi nel fatto religioso, deve ricusarsi « di seguire la religione nel suo volo oltremondano »: ma la religione « diventa per essa un altro dato dell'esperienza, e può valere a integrar questa, a mostrarle nel gran fatto religioso, in questo fenomeno della superiore psicologia umana, il presentimento di un di là dall'esperienza ». La filosofia del Masci, insomma, come quasi tutte le filosofie naturalistiche e meccanicistiche, appunto perchè appartenente alla classe di queste, rompe nel mistero religioso, e pone la natura, che è la sola sua realtà, su uno sfondo oltremondano (2): dove la cornice, s'intende, non è poi in nulla differente dal quadro, l'infinito non è che la distensione dello stesso finito (l'infinito della immaginazione), e insomma la realtà non è mai davvero spirito, ma quella che gli si contrappone nell'esperienza. E dinanzi a questa, affermata nella sua totalità, ossia come esclusione assoluta dello spirito, come il non esser nostro, il cuore del povero filosofo si spaura, e si stringe alla religione con lo stesso abbandono agnostico di uno Spencer. « S. Paolo ha detto, che l'ultimo nemico che sarà vinto è la morte; noi possiamo dire, che esso è l'ultimo mistero che forse sarà penetrato dal pensiero

(1) *Filosofia, scienza, storia della filosofia*, Napoli, 1902, p. 20. Di questa memoria fu scritto nella *Critica*, I (1903), p. 68.

(2) Cfr. una relazione accademica del Masci in fondo all'opera di E. RUTA, *La psiche sociale*, Palermo, Sandron, p. 364.

umano. È il gran velo gettato dalla natura stessa sull'essere, e che riempie di mistero, e rende indeterminati ed indeterminabili gli enigmi più pungenti pel sentimento umano » — « Problema neutro, dunque, per la ragione », esso è « chiaro pel sentimento, e però per la religione che vive di sentimento », perchè « l'essenza stessa dell'amore è in questa ribellione e in questa protesta, nel produrre in noi quasi un'indignazione di fronte all'annullamento dell'individualità vivente, dello spirito che pensa, ed ama, e vuole, come se fosse un misfatto della natura » (1).

Ma, se noi definissimo la filosofia del Masci per un neokantismo apparente, che si risolve in un positivismo meccanicistico alla Spencer con relativo contorno di inconoscibile, e quindi un disperato compromesso mistico tra scienza e religione, daremmo una definizione inesatta perchè troppo semplice e troppo chiara. Ora è vero, che il Masci scrisse una volta in una polemica, che è delle sue cose passabili per semplicità e chiarezza: « Lì, nella *Morale dei positivisti*, con una esposizione prolissa, frammentaria, ingarbugliata, che si move tra Scilla e Cariddi, tra l'etica tradizionale e la positivista, vestendo le idee di questa col linguaggio di quella, accumulando osservazioni e distinzioni, l'Ardigò fa come messer Cujo

Che con molti lumi facea bujo,

e dimentica che la chiarezza è la lealtà dei filosofi » (2); ma è anche vero che, meglio che alla *Morale dei positivisti*, questo giudizio potrebbe convenire al *Parallelismo psicofisico*, agli *Elementi di filosofia* e al fascio di memorie accademiche onde, dacchè insegna a Napoli, il Masci è venuto riempiendo gli atti di quella Accademia di scienze morali e politiche. Nè pertanto intendo ferire la lealtà del filosofo, che è parola troppo grossa, forse, sfuggita al Masci nell'ardore della pugna: perchè il filosofo, a dir vero, in quel buio non c'è, e resta solo, senza filosofia, un qualunque messer Cujo non tenuto al certo agli obblighi che il filosofo avrebbe. Un messer Cujo, del quale lo storico un giorno si può credere che sia per dimenticare il nome; ma che oggi incombe con tutto il suo buio sull'anima di due generazioni di giovani meridionali d'Italia, di centinaia di giovani sognatori, che nel pensiero aspiravano a costruirsi il loro mondo, ed erano assetati di luce, e sono stati respinti col disin-

(1) *L'idealismo indeterminista*: I, I precedenti ecc. (estr. dagli *Atti della R. Acc. di sc. mor. e pol.* di Napoli, 1897), pp. 82-6.

(2) *Riv. it. filos.*, 1887, II, 195.

ganno e lo sconforto nel tenebroso mondo volgare, in cui non trovano più una fede; e incombe sulla mentalità sconcertata e disorientata di quanti han voluto leggere e formarsi un giudizio, obbligati sempre a concludere che non c'è verso di raccapezzarvi un'idea ben ferma. Ai quali, — come, non ne dubito, allo stesso filosofo, se queste pagine gli verranno sott'occhio, — la suddetta definizione della sua filosofia sarà dunque per parere troppo facile, di sicuro, o spicciativa.

Ma, in primo luogo, è da notare che una causa preponderante, se non l'unica, delle gravi difficoltà in mezzo alle quali s'è aggirato sempre il pensiero del Masci, — di quelle difficoltà sorde, che sono come muri di acciaio, cui non si giunge se non per dare addietro e disdirsi e ravvolgersi in un pensiero a ghirigori, senza processo e senza conclusione — è appunto nel carattere che s'è rilevato nella nostra definizione della filosofia del Masci: ossia in quell'impegno preso da lui di mantenere un certo apriori kantiano, mentre s'era buttato anima e corpo all'intuizione empiristica del mondo: che sono due posizioni assolutamente contraddittorie, da dare le vertigini a chi voglia tenerle entrambe simultaneamente. Onde il pensiero da ultimo per stanca disperazione di venire a capo di una scienza che affermi lo spirito e la natura meccanica si abbandona al misticismo (1), quando, per altro, adusato alle affermazioni violente o, come dicevano i cartesiani, alle idee oscure e confuse, non era più in grado di criticare e approfondire il proprio contenuto e pervenire a una chiara e netta soluzione. E in secondo luogo, a correggere l'impressione di eccessiva chiarezza della nostra definizione, questa può ben essere corredata di esemplificazioni, che, mentre la confermano, diano un saggio e della oscurità desolante del pensiero del Masci e della radice che essa ha nel carattere generale del suo filosofare. E così quel po' di luce che s'è raccolta può disperdersi subito nel buio che l'avvolge nell'opera del prof. Masci.

Apriamo a caso una delle sue opere più meditate: *Il materialismo psicofisico*, e leggiamo (2):

(1) Questo sfiduciato rifugiarsi nel misticismo è più chiaro nelle due recenti memorie: *Psicologia e sociologia religiosa*, Napoli, 1910 (negli *Atti della Acc. di sc. m. e p.*) e *La filos. d. relig. e le sue forme più recenti*, Roma, 1910 (nei *Rend. d. Lincei*): il cui fine è di dimostrare la irriducibilità della religione, sia per la scienza sia per la filosofia; senza dire, beninteso, in che consista precisamente questa religione.

(2) Parte II, pp. 12-13.

Di qui si vede quanto sia fallace la pretesa dello spiritualismo, di risolvere tutta la realtà in realtà spirituale, e la materia in mera apparenza.....

« Di qui »: parrebbe dunque che la fallacia della pretesa spiritualistica dovesse risultare dalle considerazioni antecedenti: dove s'era detto che lo spiritualismo applicato alla natura è una specie di antropomorfismo, un'ipotesi metafisica senza base nell'esperienza, e quindi senza possibilità di controllo; che il suo postulato fondamentale, che la materia sia una rappresentazione oltre la quale non si può andare, è illegittimo, perchè « se dove c'è apparire, c'è essere, non si vede come si possa negare che la sostanzialità convenga al reale, di cui la rappresentazione della materia è segno » (povero Kant barattato con l'Ardigò!), e infine che la sostanza dell'Io è in fondo la ipostasi di un concetto-limite, onde anch'essa è una rappresentazione; e per di più, una rappresentazione negativa, laddove quella della materia almeno è positiva. Ma non ce n'è niente. Di qui non si vede punto, a parere dello stesso Masci, quello che egli dice che si vede. Infatti egli, non presumendo punto che il già detto basti a provare la fallacia dello spiritualismo, ripiglia:

..... Perchè non si vede come, con enti di natura puramente spirituale, si possa generare l'apparenza di un mondo materiale. La teoria dinamica della materia, vagheggiata da taluni fisici, ammette almeno la realtà delle forze materiali, e la loro distribuzione nello spazio; ma lo spiritualismo deve cominciare dal cavare dai suoi reali immateriali e l'idea delle forze, e quella della loro distribuzione, e perfino quella dello spazio.....

Dunque, tutta la critica antecedente è abbandonata, e se ne tenta un'altra, pur dicendo a parole di fondarsi sulla prima. E in quest'altra, di contro a Kant, si comincia a porre un mondo materiale e uno spazio, che, a parere del critico, se non è già in sè (come luogo delle così dette forze materiali, o di queste e degli spiriti, o come altro si vogliono dire questi enti in cui si deve generare l'idea dello spazio?) non può sorgere come idea nello spirito. Ma, checchè sia di ciò, in cui si tocca con mano che la posizione del filosofo è orientata verso il mondo del naturalista e del pensiero volgare, di qua dal kantismo, si badi che fin qui si è parlato dell'obbligo che lo spiritualista assume di spiegare l'apparenza della materia, l'idea della spazialità, ecc. Invece, il Masci prosegue, con maggior metro:

Per qual processo, in un ente di natura spirituale accade questa generazione spontanea, interna, del mondo materiale? Lo spiritualismo non potrebbe dirlo.

Ora, o mondo materiale qui ha il significato del materialismo e del pensiero empirico, e la questione è cambiata, perchè prima si parlava dell'apparenza o idea di cotesto mondo; ma lo spiritualista può ridersi di questa richiesta, perchè, negando che questo mondo sia, non può esser chiamato a mostrarne la generazione. O mondo materiale s'intende nel senso dello spiritualismo (come parrebbe insinuare l'espressione di generazione interna), ossia di costruzione spirituale; e allora non ha senso ed è egualmente risibile la conclusione trionfale, che lo spiritualismo non potrebbe dire come in un ente di natura spirituale si generi una costruzione spirituale. Come l'ha inteso il Masci? Buio pesto. Certamente egli non ha visto che un Berkeley non deve spiegare la materia, ma soltanto l'idea della materia: perchè, vedendo la questione in questi termini, non poteva ignorare che il Berkeley non incontra nessuna difficoltà a spiegare l'idea astratta della materia. Ma andiamo avanti.

Ogni filosofo, che avesse voluto spacciare con una critica di questa sorta lo spiritualismo, — che già avrebbe dovuto essere spacciato fin da prima (Di qui si vede...), — è ovvio che si sarebbe ristretto a chiarire o che lo spirito puro non può generare l'idea di materia, o che, ad ogni modo, al di là della idea della materia, resta la materia, un residuo non smaterializzabile, che l'idealista non può liquidare. E poi avrebbe tralasciato di combattere più oltre contro un morto. Il Masci, invece, si vede lo spiritualismo tuttavia innanzi, più vivo che mai, e continua:

Esso [spiritualismo] è costretto inoltre di distaccarsi bruscamente dalla coscienza empirica, e di contraddirla nelle sue più sicure affermazioni, sostenendo contro di essa, che il mondo esterno è un prodotto della coscienza. All'esperienza comune questa tesi appare poco meno che una pazzia.

Sicchè la tesi spiritualistica non solo è falsa perchè è falsa, ma anche perchè.... è vera la sua contraria: ossia perchè si oppone alle affermazioni più sicure, non di una filosofia, ma della coscienza empirica, e dell'esperienza comune. Falsa, insomma, allo stesso titolo della tesi copernicana per l'uomo volgare. La cui compagnia pare al Masci più sicura di quella della sua filosofia opponente allo spiritualismo, nell'antérieure critica, l'impossibilità di costruire il mondo materiale. E c'è dell'altro:

Ma un'affermazione addirittura folle è implicita nell'idea fondamentale dello spiritualismo, che la certezza della realtà non si ha che dall'esperienza interna, e che solo l'oggetto di questa si può sicuramente affermare. Perché, siccome l'esperienza interna è relativa soltanto al nostro proprio essere, e non all'essere degli altri enti spirituali, così la sola affermazione legittima che deriva dalla premessa spiritualistica è il solipsismo, l'idea folle, che io solo esisto, e che tutto il mondo delle esistenze è un sogno del mio io. E poichè, anche questo infine non ha altra esistenza che la rappresentativa, così, al far dei conti, ogni differenza scompare, e il mondo è così poco reale come un sogno a cui manchi il sognatore, o per adoperare la frase famosa di Eschilo [voleva dire: di Pindaro], sogno di un'ombra.

Dunque, spiritualismo vuol dire solipsismo; e non importa che spiritualisti come Leibniz e tanti altri più recenti e meno originali non se ne siano accorti. E non diciamo nulla di questa curiosa critica filosofica, che si disfà di una concezione col dirla pazza; come se la pazzia fosse un errore filosofico! Degna piuttosto di nota è l'affermazione implicita nella critica: che cioè al solipsismo non si sfugge se non ammettendo la realtà extrasoggettiva del mondo materiale; ossia che non c'è altra via d'uscita dal me empirico (unica realtà del solipsista) che saltando dal fenomeno nel noumeno (non monta che il Masci lo chiami poi « un nido di contraddizioni »); e non in un noumeno veramente noumeno, nel senso kantiano, ignoto: ma in noumeno che è materia, ossia estensione: quel tale spazio, che, come forma dell'esperienza, il Masci kantiano non intende poi come possa trovarsi nello stesso contenuto dell'esperienza, solo presupposto possibile di qua dal soggetto e della sua funzione. Nido più vero e maggiore di contraddizioni, che posa su semplici basi psicologiche: da una parte la critica kantiana dell'idealismo spiritualistico, e dall'altra la venerata coscienza empirica o esperienza comune, che tiene a bada il kantiano dinanzi alla rappresentazione volgare della materia. Senza questa psicologia la pagina analizzata è inintelligibile; ed inintelligibile è anche la ripresa, che segue: « Ma sia quel che si vuole della consistenza dello spiritualismo... »: come per dire che lo stesso autore non pretende di avere stabilito nulla di ben fermo in proposito.

Ma vogliamo tentare d'intendere le conclusioni di questo libro sul *Parallelismo*? La terza e ultima parte comincia con espressioni paurose di trepidazione: « Mai come ora mi è parso di sentire più vivamente la gravità del monito: la critica è facile, l'arte è difficile. Respinte le ipotesi metafisiche, respinto il materialismo

psicofisico, respinto il dualismo critico, resta il grave compito di formulare la teoria del parallelismo dal punto di vista dell'esperienza, di precisarne i termini, di mostrare che, in confronto di tutte le altre, essa è la più intelligibile, e quella che presenta le minori difficoltà ». La teoria accettata, dunque, non sarà metafisica, ma empirica: ossia una generalizzazione dell'esperienza. Se non che, appena l'autore prende a svolgerla (p. 5), crede « importante innanzi tutto notare, che la teoria del parallelismo, sebbene fondata sull'esperienza, non è però del tutto indifferente rispetto alle ipotesi metafisiche »; e infatti pareva strano che l'esperienza, oltre le serie parallele dei fenomeni, potesse dar luogo a una concezione unica delle due serie diverse, come suona la voce *parallelismo*. Dunque, non teoria empirica, ma metafisica: « almeno per questo, che esclude il dualismo e fa sua l'ipotesi monistica ». Il parallelismo masciano è dunque un monismo metafisico? Adagio: l'autore prosegue: « Però, come dottrina empirica, non accetta nessuna delle forme metafisiche di questa ipotesi, materialismo, spiritualismo, terzo ignoto ». Dunque: non dottrina metafisica, ma empirica, che accetta un'ipotesi metafisica (l'accetta, s'intende, senza perdere la sua verginità empirica): ma l'accetta, intendiamoci, in un certo modo speciale: se per ipotesi metafisica si vuole..... una o un'altra delle possibili forme metafisiche di questa ipotesi, la dottrina parallelista non l'accetta: essa l'accetta senza nessuna di queste forme: perchè (c'è bisogno di dirlo?) « tutte queste forme derivano dal vano tentativo di integrare le serie dell'esperienza di là dai limiti e dalle condizioni dell'esperienza possibile », e così di seguito, con le solite osservazioni contro la metafisica.

Ma sia per non detto che la teoria del parallelismo fa sua l'ipotesi monistica. Sia essa una teoria meramente empirica. E vediamo che importa. « La teoria empirica del parallelismo ammette l'identità del processo psicofisico nell'unità del soggetto psicofisico... Considera ambedue le serie come primarie; al rapporto di funzione sostituisce il rapporto d'identità, e considera la distinzione non solamente come mentale, ma anche come reale » (pp. 5-6). Perciò, via spiritualismo, via materialismo, via monismo neutro. Ma come s'intende l'unità reale del soggetto psicofisico, empiricamente inteso? E come si concilia l'unità di esso, con la realtà delle serie che son due? « L'unità e la differenza del fatto psicofisico è parso il mistero dei misteri, come quello al quale si riportano le irriducibilità delle quali abbiamo or ora discorso » (p. 14); ossia calore e luce, calore e repulsione molecolare, numero delle vibrazioni e altezza

del suono e simili. « Ma anche per esse il procedimento della conoscenza non può essere altro che quello della riduzione nei limiti dell'intelligibilità. Oltre questi limiti, bisogna stare al fatto, ed ammettere i nessi che esso ci si presenta ». E sta bene: ma perchè si deve ammettere dentro questi limiti « che il processo causale sia unico, e che abbia due modi reali, i quali, per la loro incommensurabilità, siano però due serie causali mentalmente irriducibili » (p. 13)? E sono due perchè mentalmente irriducibili e incommensurabili, o sono tali perchè due?

Reali, già due in sè, insiste il Masci che debbano essere le due serie, e primarie: e pure vuole l'uno; e questo uno non neutro e non ignoto: benchè « le teorie relativiste della conoscenza debbano necessariamente dichiararlo inconoscibile, perchè non ammettono altra conoscenza che dei fenomeni » (p. 34). E qui il relativismo va messo da parte. (Ma allora si entra a gonfie vele nella metafisica, nelle ipostasi delle categorie del pensiero?). « Occorre, dunque, rifarsi indietro fino agl'inizii della vita psichica, per vedere se le forme rudimentali, che essa ci si presenta, non si possano risolvere in forme anche più elementari; e in che misura queste si possano pensare sussistenti anche di là da quell'ordine della realtà, nel quale quelle forme rudimentali appaiono ». Sfondato pertanto il fenomeno, con delicata mossa empirica: e giù positivismismo critico e critico idealismo!

« Riportata la psichicità a quello che si può pensare che sia, prima che esista un sistema nervoso differenziato, anzi prima che esistano strutture nervose, negli animali unicellulari, e nel protoplasma nervoso [e prima di questo?], la difficoltà di concepire l'unità di natura e spirito si troverà ridotta ad un *minimum*; perchè... » e lasciamo stare il perchè. Già siamo avvertiti come si svela il mistero dei misteri del $2 = 1$. L'equazione è assurda non perchè $2 = 2$ e $1 = 1$, ma perchè ogni unità di quel 2 è troppo grossa, è adulta; e bisogna rimpiccinirla, retrocedendo verso l'infanzia, fino al punto della nascita, o più in là quando ciascuna delle due unità è così picciolina, che, via, sì, son due, ma un due che sfugge nell'uno, in barba all'aritmetica e al principio d'identità. E volete sentire il perchè? « Perchè l'esistenza psichica si potrà riconnettere col dinamismo intimo della realtà, coi principii qualificativi, determinanti e direttivi, che non si possono negare senza rendere inintelligibile lo stesso fenomeno » (p. 35). Dinamismo, numero singolare; principii qualificativi, plurale. E sia. Ma singolare o plurale, che è questa realtà dinamica? Psiche, no; chè nasce qui; fisi, no; chè, a non usare due pesi e due misure, deve nascere anch'essa:

altrimenti, addio parallelismo. Dunque? Inconoscibile? Ma s'è rifiutato il terzo ignoto. « L'unità apparisce meglio al principio che alla fine... Procedendo in quella direzione, la riduzione diventa gradatamente più intelligibile, finchè gli opposti quasi si toccano e si compenetrano nei concetti dell'atomo e della monade, che tendono a unificarsi » (p. 36). Tendono; quasi si toccano. Sta bene attento, che si toccheranno. E il povero parallelista scende giù in fondo alla psiche, al suo povero riflesso psichico primitivo, il feto dell'anima; e passa all'inconscio psicologico; e s'adopra e s'affanna intorno a quella che egli dice la crisi della realtà, che è l'anima individuale; e sta lì tutt'occhi cercando l'uno del due. Finchè da ultimo si ritrova sempre con due mondi: « L'ordine causale esterno non è tutta la realtà; dietro al meccanismo ci è un essere, un tendere, un fare, più o meno analogo a quello che sperimentiamo in noi stessi ». Ciò che non impedisce di soggiungere che « il dualismo di natura e spirito non è insuperabile » (p. 70), salvo a ripetere in fine il suo caro ritornello: « Ci sono, o Orazio, in cielo e in terra, più cose che non siano nella vostra filosofia ». Specialmente nella vostra, o Orazio!

Il motivo, adunque, è sempre uno: la drammatica coesistenza di due anime in un solo cervello: donde la pugna eterna di due mondi inconciliabili, e l'affanno dello spettatore che aspetta da un momento all'altro di vederne l'esito. L'esito non ci può essere; e chi paragoni i primi scritti del Masci con gli ultimi vede sempre più crescere la confusione e il vano cercare, fino a toccare il colmo nel manuale da lui scritto per i licei; nel quale, tolti i riassunti di libri altrui, dove si discute e si tenta chiarire e fermare qualche concetto capitale, monta la marea procellosa delle idee vaganti eslegi, e cala la notte. Cerchi chi vuole di intendere p. e. nella sua *Psicologia* la sua teoria dell'Io e determinarne il preciso significato; o nell'*Etica* di venire al netto di quel che il Masci si voglia intorno alla libertà del volere. Io mi limito a richiamare l'attenzione su una pagina di quest'ultimo libro (1), la quale può servire a compiere per la forma e pel contenuto il ritratto che qui s'è abbozzato del pensatore e dello scrittore. Il quale in questi ultimi anni è tutto preoccupato del valore delle religioni positive; e in questa pagina, dopo avere sociologicamente concepita con lo Hoeffding ogni religione come la condensazione di tutti gli aspetti della vita mentale di un tempo, scrive così:

(1) *Etica (El. di filos., III)*, Napoli, Pierro, 1911, pp. 316-7.

« Ma col progresso della cultura si produce la divisione del lavoro anche nel campo mentale. La scienza, l'arte, la morale diventano autonome; e da questa separazione hanno origine i conflitti tra la religione e la scienza... Ma, poichè il maggior numero delle coscienze è di quelle, che non sono capaci di assimilarsi gli elementi della vita intellettuale e morale se non che sotto la forma condensata, che è propria delle religioni positive, il conflitto non è di quelli che si risolvono con la soppressione di uno dei termini ». Non si risolve, parrebbe, per il « maggior numero ». Ma questo, non essendo capace di assimilarsi la scienza se non nella forma di religione, non è nella condizione del conflitto. E allora per chi è il conflitto, insolubile con la soppressione d'uno dei termini? Continua: « Difatti [attenti a questo difatti!] la religione, rappresentando oggettivamente una forma di condensazione degli elementi intellettuali e morali, e soggettivamente [μετάβασις εἰς ἄλλο γένος!] un atteggiamento dello spirito nella concentrazione ed unità di tutte le sue potenze ideali (?) dinanzi al problema del destino umano, difficilmente può essere sostituita da altra forma ». Prima il conflitto, assolutamente, non poteva risolversi con la soppressione della religione; ora difficilmente questa può essere sostituita: prima si trattava del maggior numero, ora di tutti, anche di coloro che son capaci di assimilarsi la pura scienza. La scomparsa della religione infatti « lascerebbe la vita morale non solo senza una espressione comune e collettiva, ma anche senza un'espressione adeguata individuale. Può lo spirito rompere successivamente tutti i modelli delle religioni positive con la critica scientifica e filosofica, non può affrancarsi dal bisogno religioso, che essendo dato nell'essenza stessa dello spirito, può patire eliminazioni temporanee e parziali, in questo o quel soggetto particolare [eliminato, sia pure parzialmente e temporaneamente un bisogno essenziale!], ma non potrebbe essere superato in maniera definitiva neppure nel grado superiore della coscienza filosofica... Solo una filosofia angustamente materialistica, per cui la vita dello spirito è un fenomeno passeggero, senza radici profonde nell'essenza della realtà, e senza significato permanente e finale, potrebbe essere esclusiva della religione per se stessa... ». E così: dove si va a finire? Nella religione che si fa filosofia, no: nella scienza, nemmeno: quindi nel misticismo agnostico, che è il porto in cui si rifugiano i naufraghi della scienza e della filosofia. E questa è la conclusione del neokantismo italiano: dalla contraddizione dei principii, attraverso la confusione, al naufragio dello spirito filosofico.

GIOVANNI GENTILE.