

LA FILOSOFIA DI DESCARTES ED IL SUO SIGNIFICATO: A PROPOSITO DEL VOLUME
DELL'OLGIATI

Author(s): MARIANO CAMPO

Source: *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Vol. 26, No. 4 (LUGLIO 1934), pp. 386-401

Published by: Vita e Pensiero — Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/43066386>

Accessed: 22-02-2022 09:21 UTC

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



JSTOR

Vita e Pensiero — Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*

MARIANO CAMPO

Dottore in Filosofia

LA FILOSOFIA DI DESCARTES ED IL SUO SIGNIFICATO

A PROPOSITO DEL VOLUME DELL'OLGIATI

Il nostro Mons. Olgiati ha pubblicato il suo volume su Cartesio, che vuol essere un saggio introduttivo allo studio del pensatore, generalmente riguardato come il « padre della filosofia moderna ». In tale pubblicazione, soprattutto nelle ultime pagine, viene espressa un'idea, che non può a meno di suscitare nel campo nostro, ed altresì nel campo avversario, l'attenzione più viva e le discussioni più ampie.

L'Olgiati, accanto al fenomenismo empiristico, la cui descrizione si può trovare anche in qualsiasi manuale di storia della filosofia moderna, sostiene che si debba porre un'altra corrente fenomenistica, ossia il fenomenismo razionalistico, che va da Cartesio a Spinoza, a Leibniz e così via. Mentre con Kant, e con la sua affermazione dell'Io trascendentale e della soggettività pura, si inizierebbe, secondo l'Olgiati, la metafisica idealistica, con l'indirizzo, invece, che di solito viene definito col nome di « razionalismo », noi avremmo un'altra forma di fenomenismo, che non va (come l'empirismo) dalla molteplicità dei fenomeni alla loro unità, ma al contrario va dall'unità alla molteplicità.

Come subito appare da una semplice enunciazione, si tratta di una questione che interessa non solo l'interpretazione di Descartes, ma di buona parte della filosofia moderna e che, se è vera, ci farebbe concepire tutta la storia del pensiero filosofico da un punto di vista metafisico. Alla metafisica dell'essere, elaborata adagio adagio dall'antichità sino a S. Tommaso, succederebbe la metafisica dell'oggetto, ossia il fenomenismo nel suo duplice aspetto (empiristico e razionalistico), finchè come tentativo di superamento del fenomenismo si sfocerebbe nell'idealismo kantiano e postkantiano.

Ora, si può veramente affermare che l'indirizzo razionalistico è permeato da una concezione fenomenistica della realtà? E, per cominciare da Descartes, si può provare una simile valutazione filosofica del cartesianesimo?

Sappiamo che la tesi dell'Olgiati ha provocato subito, in Italia e all'estero, dubbi ed obiezioni da un lato ed in pari tempo interesse e rispetto. Noi stessi, perciò, abbiamo pregato alcuni egregi studiosi di esporre le loro critiche liberamente sulle pagine della nostra rivista ed iniziamo il dibattito con l'articolo di uno studioso di storia della filosofia moderna, Mariano Campo, degna introduzione — ci sembra — al nuovo dibattito, che ci auguriamo fecondo di risultati.

LA REDAZIONE

La copiosissima letteratura intorno a Descartes va ogni anno arricchendosi di nuove pubblicazioni. La Francia, per ragioni evidenti, occupa il primo posto in tale fervore di studi cartesiani; le altre nazioni la imitano; ed anche la nostra Italia, che sino a poco tempo fa non dedicava grande attenzione a questo tema, negli ultimi mesi ha visto apparire tre volumi su Cartesio: il primo, dovuto a Guido De Giuli (1), propugna l'interpretazione idealistica del pensiero cartesiano; l'altro, di Guido De Ruggiero (2), sostiene che in Descartes, insieme col lampo improvviso della luce idealistica, si trovi ancora la metafisica antica; il terzo, di Mons. Olgiati (3), propone una interpretazione nuova ed originale, che, appunto per questa sua caratteristica, invita ad una discussione critica spassionata.

Diciamo subito che bisogna esser grati all'Olgiati per questo nuovo volume, risultato di una bella e non lieve fatica.

Esso si presenta come una introduzione della filosofia cartesiana, e promette di venir presto seguito da un altro volume dedicato appunto all'esposizione sistematica e critica della detta filosofia. Ma vuole essere però un'introduzione, non nel modo solito, come sguardo sommario al mondo del filosofo — il che anticiperebbe sull'esposizione rendendola quasi inutile — o come una informazione preliminare dei precedenti o dei presupposti o degli elementi che avrebbero preparato o da cui sarebbe risultata tale filosofia — il che resterebbe sempre fuori da quella vita organica e da quella unità originale che una filosofia dovrebbe avere —, ma in un modo che salverebbe l'autonomia e nello stesso tempo il riferimento e l'unità univoca di uno studio introduttivo: come esposizione, cioè, dell'idea centrale e unificatrice o, meglio, di quello che l'Olgiati ama chiamare « anima » del pensatore studiato. L'« anima » della filosofia cartesiana, si noti bene: non l'« anima di verità » di essa: altro problema, che troverà il suo degno posto nel secondo volume promesso.

Nella ricerca di questa idea animatrice del mondo cartesiano, l'Olgiati si è dovuto mettere in discussione con le altre interpretazioni che sono state date di esso. Tutte queste interpretazioni egli passa in rassegna e di fronte ad esse prende posizione con quella che egli alla fine propone. Poichè questo libro, per un aspetto, ci dà nulla di meno che il panorama delle interpretazioni di Descartes. Almeno per questo lato esso è, dunque, un lavoro altamente benemerito, di cui, come dicevo, bisogna ringraziare l'Olgiati. Se si considera come nel campo nostro, in Italia, non sia molto diffusa la considerazione storica e concretamente organica dei sistemi combattuti, e come nel campo di... Agramente, sempre in Italia, troppo si sia abbondato in semplificazioni tendenziose che hanno la monotonia della stessa aria di famiglia, non si può non riconoscere utile questo informatissimo libro sia per noi che per gli altri. Esso si presenta, beninteso, come una introduzione, e i filosofi ufficiali ne possono

(1) G. DE GIULI, *Cartesio*, nella collezione « Studi filosofici » diretta da G. GENTILE, Firenze, 1933.

(2) G. DE RUGGIERO, *Storia della filosofia*, parte IV: *La filosofia moderna: I. L'età cartesiana*, Bari, 1933.

(3) F. OLGIATI, *Cartesio*, nella collezione delle « Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore », Milano, 1934.

fare a meno; diano però anche loro un'occhiata: non si sa mai, potrebbero imparare forse qualche cosa, sfuggita alla loro sufficienza...

La bibliografia cartesiana dall'Olgiati padroneggiata è veramente imponente. Le opinioni passate in rassegna, gli autori citati o adottati, e riepilogati, davvero molti. Si direbbe quasi, troppi. Vien voglia anche, talvolta, come a pag. 74 o a pag. 144, o 183, di sorridere agli scrupoli di completezza dell'A., preoccupato di giustificarsi se non ha potuto tener conto di qualche altra particolarità bibliografica cartesiana fuori mano o addirittura fuori tema. Non si pensi però a pedanterie, o a pose, o a ingombri eruditi. L'Olgiati è sempre lui, con la sua fresca agilità, col suo amore alle ampie prospettive e anche con le sue punte di arguzia bonaria. Si può forse discutere, tra tanta copia, sulle proporzioni, sulle distanze. Qualche autore, forse, meritava un accenno più largo, a proporzione di altri (penso, p. es., al Kastil, allo Heimsoeth, al Koyre, al Garin...); ma qui siamo nel mondo degli apprezzamenti soggettivi ed è questione di gusti...

Il volume è diviso in cinque parti: tre espositive e due critiche. Nelle prime tre vengono esposte le varie interpretazioni date sin qui all'opera cartesiana, scaglionate in tre gruppi: quelle che pongono al centro di essa l'interesse religioso, quelle altre che vi pongono l'interesse scientifico, e finalmente quelle che vi scorgono il germe idealista.

Ben ha fatto l'Olgiati a diffondersi sui primi due gruppi, dando conto di aspetti cartesiani e di relative discussioni anche recenti, che in Italia, quando non sono addirittura ignorati, sono semplicemente sottovalutati. L'interpretazione religiosa è quella che ispira la vecchia *Vie del Baillet*; ma è stata ripresa e rinfrescata nei tempi recenti principalmente dall'Espinosa e dal Gouhier, con dei lavori che suscitavano delle discussioni. L'Olgiati ne traccia il quadro, e ha così il destro di rievocare lo sfondo storico da cui emerge Descartes, nei vari aspetti spirituali, culturali e politici dell'epoca. I contrasti religiosi e politici della Francia sulla via dell'unità e della grandezza, il movimento « libertino », le correnti dello scetticismo e dello stoicismo, la spiritualità agostiniana degli Oratoriani, l'influenza del molinismo e del giansenismo, vengono limpidamente delineati sulla base dell'ultima letteratura (pp. 9-93). Così il problema della religiosità di Descartes acquista concretezza e luce singolare. Di fronte a questa rivalutazione della sincerità religiosa cartesiana e della sua funzione centrale nel sistema (e in questo senso va anche il più recente saggio del Gibson), l'Olgiati delinea la opposta valutazione, manifestantesi nella già antica opposizione cattolica a Descartes, nell'avverso giudizio della scuola tradizionalista, come anche dell'ontologista Gioberti e dei neotomisti italiani e francesi, sintomaticamente in ciò solidali tra di loro e anche, in fondo, con l'interpretazione razionalista ufficiale della Francia del secolo scorso, prima di venire a parlare delle vedute più penetranti e delle precisazioni e delle riserve più fini degli ultimi filosofi cattolici francesi (pp. 94-111)

Altra è la tendenza a interpretare la personalità e il pensiero di Descartes in funzione della scienza. L'Olgiati ne trova i rappresentanti soprattutto nel Liard e nell'Adam. Il fine religioso e il contenuto metafisico passano, per questa tesi, in terz'ordine; campeggia invece la rivoluzione scientifica operata da De-

cartes (115-137). Un buon quadro ci vien così offerto della scienza ai tempi di Descartes, in relazione alla quale viene lumeggiata la di lui attività scientifica, culminante nella geometria analitica e nell'intuizione di una *Mathesis universalis* (138-165). D'altra parte a questa tesi vengono avvicinate, con pensiero felice, le valutazioni dell'opera cartesiana fatte dal Blondel e dal Laberthonnière (che sottolineano l'aspetto positivo e pratico di questa filosofia, rivolta alla conoscenza e al dominio della natura), dal Maritain (pel quale Cartesio fa della metafisica solo per la fisica, e questa concepisce come una specie di « angelismo », come conoscenza intuitiva, innata e indipendente dalle cose), del Gilson (secondo cui la teologia e la metafisica cartesiana sono in funzione, anzi a servizio esteriore della sua fisica), valutazioni che richiamano quella del Card. Mercier, che in Cartesio vedeva soprattutto il geometra (166-183). Uno sguardo rapido ma ampio sui diversi apprezzamenti dell'influsso cartesiano nella letteratura francese, manifestati dalla critica francese, autorizza l'Olgiate a ribadire che questo influsso si è esercitato in funzione del suo spirito scientifico (184-195).

La terza parte del volume riguarda le interpretazioni idealistiche. L'Olgiate espone dapprima i giudizi di Hegel, come quelli che saranno in fondo ripresi e rielaborati dalle variazioni posteriori. Passa poi a dar conto di queste varie interpretazioni, emesse dalle varie famiglie più o meno idealistiche, soprattutto recenti o contemporanee, in Germania, Francia e Italia. La scuola di Marburg viene naturalmente in prima linea, con l'insistere del Natorp sul lievito di idealismo critico contenuto nell'esigenza e nell'orientamento del metodo sin dalle « *Regulae* », e con i relativi svolgimenti del Cassirer nei suoi lavori di storia della filosofia; ma non viene dimenticata la Fenomenologia, con le sue analogie cartesiane confessate dallo Husserl (203-212). Per la Francia son ricordati i vecchi articoli dell'Hannequin, il libro del Blanchet, le idee dell'Hamelin e del Brunschvicg e il recente lavoro del Second (213-221). Per l'idealismo italiano, si dà conto degli accenni di Croce, della valutazione spaventiana, con gli sviluppi e approfondimenti del Gentile, della monografia del De Giuli e dei recenti giudizi del De Ruggero (222-231).

Chiusa questa parte storico-espositiva, della cui ampiezza il lettore avrà potuto formarsi un'idea, vengono le *riflessioni critiche* (233-270). E in primo luogo, la discussione dell'interpretazione religiosa di Descartes impone un problema filosofico, sui rapporti tra fede e ragione secondo Descartes, un problema psicologico, sulla sincerità e profondità della sua vita religiosa, e un problema storico, sull'attitudine verso la religione che avranno gli sviluppi logici dei germi cartesiani. Riepilogate accuratamente le idee di Descartes sui rapporti tra credere e sapere, l'Olgiate conferma quelle che si possono chiamare risultanze ormai acquisite dell'esegesi cartesiana: sul riconoscimento e sulla non confusione dei due ordini, sulla loro unione in Dio, sull'attitudine di deferente riserbo verso il mistero; sottolineando il cosiddetto « separatismo radicale » caratteristico in Descartes. Se egli è ostile alla teologia scolastica in quanto promotrice di solidarietà e quasi di continuità tra dogma e filosofia e scienza, è d'altra parte lontanissimo, nella sua volontà e pel suo sistema, dal razionalismo moderno: benchè alla tendenza da cui questo è sorto abbia egli contribuito.

Parlare di un agostinismo cartesiano è errato, come pure di un suo, sia pur parziale, tomismo: lo spirito animatore dell'uno e dell'altro non c'è più in Descartes, con la sua interiorità che serve solo al metodo e il suo Dio che serve alla fisica, con la sua *fides* non più *quaerens intellectum*, col suo separatismo e col suo volontarismo. La religione di Descartes fu sincera e niente affatto maschera o calcolo o pusillanimità; ma ciò non toglie che, come nel sistema, vi sia anche nella sua vita una specie di separatismo tra il cristiano e il galantuomo o il fisico o il filosofo: quel separatismo tra fede e cultura che diverrà poi moda. Questo spiega come a lui si siano tenacemente richiamati dei filosofi cristiani, ma, anche, direttamente ispirati dei movimenti come l'illuminismo, il meccanicismo e l'idealismo. Il germe della separazione poté dare simile disparità: ma da esso non può nascere una spiritualità profonda (235-256).

Se non la religione, è la scienza il principio ispiratore di Cartesio? Qui s'impone il problema dei rapporti tra la metafisica e la fisica cartesiana. Secondo l'Olgiati, è indubitabile che l'una e l'altra in Descartes sono distinte, anzi irriducibili, ma che c'è uno sforzo per unirle. Non però come nella filosofia antica e medievale, che ammettevano per loro una differenza di grado, nella continuità del processo astrattivo, nell'uso degli stessi concetti e nell'unità organica dell'essere conosciuto. Cartesio pone tra loro invece una differenza di natura, e la fisica, anzichè portare alla metafisica, ne dipende come dalla sua base o fonte formale o garanzia. Anche qui, dunque, accentuata una separazione, con una unione *ab extrinseco*. Ora, ciò chiarisce la formulazione del problema, ma non lo risolve: qual'è dunque lo spirito animatore del sistema? In che senso esso fu influenzato dalla scienza? Che la stessa scienza di Cartesio non sia l'espressione di una metafisica? Bisogna, conclude l'Olgiati, andare ancora più in fondo (257-264).

Riguardo all'interpretazione idealistica, l'Olgiati comincia col notare ch'essa si trova su un piano diverso dalle altre due: queste cercavano l'anima di Cartesio, il vero Descartes, con una ricostruzione psicologica; quella cerca l'anima di verità, il Descartes vero, con una valutazione filosofica: quelle si occupavano del fatto, questa mira al valore. Ma il valore non suppone il fatto? Il problema non è semplice. Basta osservare e confrontare le interpretazioni idealistiche per vedere come l'asserita anima di verità della filosofia cartesiana oscilli non indifferentemente secondo che parli Hegel o Cassirer, Gentile o Brunschvicg, e come sempre si getti da canto con disinvoltura tutto il resto del pensiero e del sistema di Descartes, e proprio con la pretesa di interpretarlo, con violenze aprioristiche e mutilazioni antistoriche che hanno eccitato le proteste p. es. del Gilson contro il Brunschvicg, o del Delbos contro il Natorp. Quella interpretazione seduce ma non appaga. Dallo studio di singole idee, il cui sviluppo tenderebbe a sboccare in Kant e nell'idealismo, secondo queste sintesi rapide e discutibili, si sente il bisogno di risalire all'unità organica di esse col sistema, e alla sua anima ispiratrice (265-270).

Così l'Olgiati viene a porre quello che per lui è l'*anima di Descartes* (V parte). Essa è da ricercare nella sua concezione metafisica della realtà. Tre sono, sostiene l'Olgiati, nella storia della filosofia le concezioni metafisiche fonda-

mentali a cui tutte le altre si riducono: la metafisica dell'essere, la metafisica idealistica del soggetto, e, tra loro due, il fenomenismo. Per quest'ultimo, pel fenomenismo, ogni realtà, e anche l'io, si riduce al *percipi*, alle idee e alle loro collezioni, ai fatti e alle loro leggi, ai fenomeni... « Se la filosofia antica si può giustamente chiamare *metafisica dell'essere*; se la filosofia da Kant in poi può venire definita *metafisica del soggetto*; questa filosofia può esser detta *metafisica dell'oggetto* » (p. 278). Bisogna però precisare l'essenza del fenomenismo, che nell'uso corrente suole venire intimamente legato con l'empirismo e col meccanicismo. Ciò non è necessario e non è esatto: non per la connessione con l'empirismo, perchè, accanto al fenomenismo empirista (Hume, Taine), si può immaginare e c'è un fenomenismo razionalista che guarda non all'oggetto sentito ma all'oggetto pensato, al fenomeno offerto dal pensiero, al pensiero considerato come oggetto pensato; nè col meccanicismo, giacchè ci può essere un fenomenismo di tipo diverso od opposto, qual'è manifestamente la filosofia bergsoniana. D'altra parte, la riduzione dell'essere all'apparire, essenziale al fenomenismo, non è venuta di colpo, ma per graduali negazioni: Leonardo e Galileo, per es., segnano un nuovo orientamento della cultura, in senso fenomenistico, in quanto studiano il reale, non più in quanto essere, ma solo in quanto fenomeno (278-280). Or appunto Cartesio « non riguardò la realtà in quanto essere; non la concepì come soggettività pura; ma la studiò in quanto fenomeno. Ed il suo è, bensì, un fenomenismo meccanicista, ma, a differenza dell'empirismo inglese. Descartes ha iniziato un fenomenismo razionalista, nel quale l'*oggetto pensato* è il punto di partenza della deduzione di tutto il reale, di modo che non si va, dalla molteplicità dell'oggetto sentito, alla idea, ma si va dall'uno al molteplice » (281).

Questa tesi, che l'anima di Cartesio sia il « fenomenismo razionalista », non potrà avere la sua piena dimostrazione che nell'esposizione del sistema riserbata al secondo volume; ma viene già prospettata sufficientemente dalle ultime quaranta pagine di questo primo volume, con accenni rapidi e a grandi linee. Eccone un sunto.

Che senso possono avere le preoccupazioni cartesiane pel metodo e i dibattiti di tutta quell'epoca intorno al metodo, se non in un nuovo orientamento, che alla ricerca delle essenze, delle idee astratte, con la loro logica tradizionale, sostituisce lo studio del concreto mondo fenomenico? (281-285). Qual'è il concetto di filosofia in Descartes? Spiegare per lui è unificare: alla concezione dell'essere si sostituisce il principio di unità (286). Unità, però, concreta, dei fenomeni (289). Nuovo senso quindi acquistano in lui i concetti di esperienza (il molteplice non vien colto col senso, come in Bacone, ma con l'intelligenza), di deduzione (non più nella sfera dell'universale astratto) e di evidenza (che ora si riferisce al fenomeno elaborato dall'intelletto) (291-292). Il dubbio di Descartes si riferisce al fenomeno fin quando è considerato dal punto di vista della molteplicità (293). Il *cogito* è la constatazione della molteplicità (294), e il *sum* è l'unità della molteplicità, unità ch'è un dato immediato dell'esperienza (ma non ancora unità assoluta) (295). Mentre gli universali ci danno solo un'unificazione imperfetta e pratica, le idee innate sono principi di unità; ma esse sono molte, e la loro certezza, sufficiente nella cono-

scienza intuitiva, richiede, nella conoscenza deduttiva, una unificazione ulteriore, con Dio: solo allora non potremo più cadere nell'errore (297-299). Il fenomenismo razionalista cartesiano si rivela chiarissimamente nella nuova concezione della sostanza: sia la sostanza pensante che la corporea non sono più *esse in se*, ma fenomeno intelligibile' (301). Descartes vuol confutare lo scetticismo, ed è vero che non si contenta di fermarsi al fenomeno-pensiero, e che appunto per garantire il passaggio da esso alla realtà esteriore, ricorre a Dio: ma questo Dio è invocato solo come principio di unità, e le prove della sua esistenza si basano sull'idea di perfezione, cioè di unità (303-305).

Così si spiega come questa filosofia sia potuta apparire una concezione religiosa, nella quale tutto dipende da Dio: in realtà però questo Dio non è la finalità ultima di ogni anima e di ogni cosa, ma il principio dell'unità dei fenomeni: e se è possibile la rivelazione, il suo campo è separato e in fondo non desta interesse (308-310). Si spiega anche come sia potuta apparire come una concezione scientifica, come studio e unificazione dei fenomeni: ma, a guardar bene, in Cartesio scienziato dobbiamo vedere il Cartesio filosofo, perchè la sua scienza era una concezione della realtà (diversa da quella della metafisica antica), e il meccanismo in lui è scienza e filosofia insieme (310-312). Si spiega infine la suggestione all'interpretazione idealistica: giacchè è Descartes a porre l'esigenza di partire dal soggetto, che è il ciò che mi appare, e quella dell'unità; benchè altro sia il *cogito* suo, ed altro l'appercezione trascendentale e la metafisica della mente (313-314). In tal modo, con la sua interpretazione, l'Olgiate spiega e insieme critica le altre interpretazioni; così come può giustificare, al loro debito posto, utili ricerche sulle fonti della filosofia cartesiana, le quali però, riferendosi al materiale, non potranno pregiudicare l'originalità del principio ispiratore (314-319), e può aprire delle prospettive sul senso e sul dinamismo degli sviluppi del cartesianismo (319-323).

★ ★

L'importanza del libro non sta solo nella ricchezza dell'informazione che esso offre al lettore, ma anche e principalmente nella interpretazione che sostiene sulla opera cartesiana. È la tesi « anima » del libro. Occupandoci dunque di essa, e sorvolando su singoli dettagli, espositivi e critici, crediamo di rispondere alle intenzioni del volume e del suo autore.

La designazione « fenomenismo razionalistico » provocherà disorientamento e anche reazione. In Italia p. es., o in Inghilterra, il termine « fenomenismo » è invincibilmente legato a certi nomi, a certe correnti, che dalla storia della filosofia hanno ricevuto un riferimento preciso e una figurazione ben delimitata. Ma il dizionario del Lalande autorizza a una maggiore libertà. Se apriamo poi l'ultima edizione del vocabolario filosofico dello Eisler, ecco che il panorama concettuale si allarga. E basta richiamare al pensiero il battesimo di « fenomenologia » che la scuola husserliana si è dato, — considerando per giunta la varietà di direzioni di questa stessa scuola — perchè appaia lecita l'audacia di conferire al termine « fenomenismo » una estensione e una comprensione maggiore che in certo uso tradizionale. La verità è che questa

denominazione, nell'Olgiati, è polemica. Meglio, è un giudizio critico, dal punto di vista di una metafisica dell'essere; « fenomeno » importa una valutazione negativa, di fronte a una « realtà », quale viene affermata dal realismo aristotelico o tomista, o anche dal realismo del buon senso.

Al centro dell'attenzione di Descartes e nello spirito della sua filosofia noi non avremmo più l'essere, non ancora il soggetto, ma l'oggetto (*mentale*). E cos'altro intendono dire gli altri quando parlano del suo intellettualismo? di quella specie d'intellettualismo di tipo intuitivo, con pretesa di *Einsicht*? Questo oggetto mentale l'Olgiati lo chiama fenomeno, per la sua nativa immediatezza (in opposizione al procedimento dell'astrazione) e per la sua soggettività (in opposizione all'essere).

Si noti che l'Olgiati parla di tre *metafisiche*: quella dell'essere; quella del fenomeno; quella del soggetto. Anche pel fenomenismo e per l'idealismo pare ch'egli sottolinei, adunque, l'istanza o pathos o intenzione metafisica. Ed è una bella tesi da dimostrare, una tesi dimostrabile, che negar la metafisica è già un far della metafisica, così come chi nega la morale non è amorale, al di fuori della morale, ma immorale, nel dominio di essa. Le tre concezioni quindi non sarebbero tre atteggiamenti disparati, che sarebbe impossibile giudicare o confrontare sullo stesso piano, ma tre tappe che si possono dominare da una visione organica di storia della filosofia, da un punto di vista che è insieme metafisico, morale e religioso. In Cartesio noi avremmo il distacco dalla realtà, dall'essere; l'interesse e l'attenzione si spostano e si restringono dagli enti alle loro manifestazioni fenomeniche, dagli individui esistenti e agenti alle relazioni o alle leggi o alla misurazione o alla traduzione matematica delle loro presenti parvenze. È il filosofo in cui divien dominante l'*animus* dello scienziato; tutti gli altri interessi e problemi insensibilmente si attenuano e passano in funzione di esso. Egli potenzia, in modo esemplare, l'atteggiamento della sua epoca e decide quella svolta che sarà la crescita gigantesca della scienza moderna. Per lui ha valore solo l'unità della molteplicità, nella molteplicità fenomenica, la rete di questa *mathesis universalis* nella sua generazione ideale; e metafisica, morale e religione non hanno più presa essenziale sul suo spirito: se pur continuano a sussistere nel suo sistema, son già trasfigurate, sublimite e impoverite, e quindi, per logica inesorabile si sveleranno sempre come residui, destinati a perdere il loro senso e a cader via.

Quel che importa, è sottolineare la felicità di questa prospettiva. Essa ha il merito di raccogliere e illuminare quello che da altri è stato segnato come intellettualismo, o spirito geometrico, o meccanicismo, ecc.; quello che con le loro analisi, pur così diverse e orientate da metodi così indipendenti, il Maritain, il Blondel e il Laberthonnière, il Gilson, concordemente caratterizzano come superficializzamento della vita spirituale; quello che gli storici idealisti considerano come una specie di vestibolo della loro filosofia; quello che costituirà la *forma mentis* del razionalismo illuminista e che sotto certi altri aspetti riaffiorerà, dopo la valanga idealista, nel « neocartesianismo » della fenomenologia; quello infine che può fare intendere la continuità dallo sperimentalismo e dall'umanesimo di Galileo e Leonardo giù giù sino alla civiltà tecnica di oggi.

Quest'ordine di considerazioni sulla relativa profondità spirituale e sulla varia approssimazione alla totalità delle varie correnti filosofiche mi sembra fecondo e opportuno. Non capita forse di sentirsi dire, p. es. dal Brunschvicg in Francia, che alla conoscenza del vero Dio ha segnato un decisivo progresso proprio la nuova coscienza razionale e scienza matematica? o dal Gentile in Italia, che la vera spiritualità cristiana son gl'idealisti a doverla interpretare e richiamare alla confusa coscienza dei cattolici? Queste punte polemiche, si sa, non debbono eccitarci alla reazione di altre incomprensioni: a misconoscere l'esistenza e l'importanza dei nuovi problemi posti p. es. da Descartes, a negare l'effettiva ricchezza del suo contributo proprio in questa sua discussa svolta, tanto meno a chiudere gli occhi ad altri aspetti della filosofia cartesiana forse non meno degni di attenzione. Senza dire che le intemerate, anche ingiuste, degli altri, possono sempre servire a eccellenti esami personali di coscienza. Ma è bene aver chiaro e dire anche chiaramente, *super tecta*, che il nuovo atteggiamento cartesiano rappresenta un impoverimento della vita spirituale e della realtà, così come un maggiore impoverimento ne rappresenterà l'idealismo da Kant in poi. Se l'aver messo in parentesi tanta parte di realtà, a profitto della chiarezza e distinzione matematica, fu, direbbe il Maritain, lo specifico « péché » francese, il peccato idealista (peccato tedesco?) fu di avere intaccato l'oggettività dello stesso mondo intelligibile con la soggettività dell'atto umano (come mostrano le parole divenute quasi mitiche di *Tathandlung*, *Selbstentfaltung*, *Forschung*, *Arbeit*, *Spiel*, *Trieb*, *Erlebnis*, ecc.) e di aver chiuso l'io in se stesso. Ed è da ricordare che un primo passo verso questa seconda svolta l'aveva fatto già lo stesso Cartesio.

*
* *

Un libro che apre prospettive così ampie, ha il merito d'invitare a riflessioni, a sviluppi, di destare problemi e anche perplessità. Io credo che sia proprio quello che l'Autore desidera. Saggiare la resistenza e la fecondità delle sue vedute, porre delle domande e dei dubbi, s'addice anche a chi, come lo scrivente, molto deve ai libri e alle lezioni di Mons. Olgiati: e a ciò anzi si sente invitato dalla sua nobile bontà e dal suo largo e sicuro amore alla verità.

Ecco qualche dubbio. È sufficiente, questa formula del fenomenismo razionalista, per Cartesio? La spiegazione del suo *Cogito ergo sum* in funzione della molteplicità e dell'unità (pp. 294-295) non mi par chiara; e così neanche la riduzione della sua esigenza della *perfezione* a quella di unità (p. 304). Fa pensare poi l'unione del sostantivo « fenomenismo » all'aggettivo « razionalista »; il fatto che la *mathesis universalis* non è sul piano dei fenomeni delle qualità seconde ma si sostituisce ad esse, indica un *hiatus* formidabile. Comunque, è vero che i due piani negano, o dimenticano, ambedue l'essere. — È sufficiente, la detta formula, per l'epoca moderna? Il monadismo è in buona parte in direzione opposta; e così le variazioni dinamiste e materialiste delle successive cosmologie. D'altra parte l'idealismo romantico, se sotto un aspetto sviluppa, dall'altro reagisce radicalmente. — Abbiamo visto come questa stessa formula s'incontri con altre caratterizzazioni dello spirito dell'epoca moderna.

Ora io mi domando: esprime, essa formula, l'essenza e l'unità di questo spirito, o piuttosto una delle sue proprietà più cospicue? dei suoi sintomi più rivelatori? l'aspetto cioè che esso assume sul piano del problema gnoseologico? mentre il perchè del dinamismo sarebbe più profondamente e integralmente spirituale?

E ora passiamo a qualche considerazione. In quale rapporto si trova questa concezione di storia della filosofia — delle tre successive metafisiche dell'essere, del fenomeno, del soggetto — con l'altra concezione, anch'essa dell'Olgiate, secondo cui l'anima di verità dell'epoca moderna è l'esigenza della concretezza? Son note, infatti, le sue belle tesi in proposito, e i suoi bei volumi sull'Umanesimo e il Rinascimento, su Leibniz, ecc. Or dunque, come conciliare la designazione di « concretezza » con quella di « fenomenismo » e di « idealismo », che noi abbiamo considerato come superficializzazione e impoverimento? A questo, se non erriamo, bel problema, sul quale il secondo volume promesso potrà dare molta luce, l'Olgiate ci può sin d'ora rispondere: Sì, la concretezza è l'anima di verità dell'epoca moderna, orientata verso lo studio dell'individuale (nella storia e nella natura); ma questo studio vien limitato al piano fenomenico; ed ecco appunto l'anima di Descartes e la sua manchevolezza. È vero che la scienza nuova e la storia dell'epoca moderna, rappresentano un cumulo prodigioso di ricerche, uno sforzo gigantesco di dominazione e di vita; ma si tratta di ricerche sui fenomeni, di dominio sulla materia, d'una vita che si tuffa e si stordisce nel relativo. Allo studio del fenomeno e del nesso dei fenomeni applaudiamo volentieri; ma è errata la riduzione della realtà a fenomeno; e d'altra parte questo studio, pel suo contenuto e pel suo fermento animatore, non è qualcosa di specificamente cristiano, perchè ci orienta solo nella conquista della realtà naturale ed umana, studiata e colta nel particolare.

E dato che il tema invita a... chiacchierare, io proseguo ancora un po', immaginandomi di non rimanere lontano dal pensiero dell'Olgiate. La concretezza e lo studio dei fenomeni non erano estranei allo spirito tomista e a quello aristotelico. Che caricatura semplicista si continua ancora a fare di essi! Quasi che S. Tommaso, e anche Aristotele, non partissero appunto dalle manifestazioni, dagli atti, per risalire ai loro principî reali, e non salissero a Dio, Atto puro, proprio dalla visione chiara e profonda del concreto divenire del reale. E quale torto si fa a S. Tommaso, confondendolo quasi con gl'interpreti arabi di Aristotele, e dimenticando la sua vitale sintesi filosofica cristiana, che organizza il perenne di S. Agostino! Per lui la indigenza della creatura, dell'uomo, è l'esser povera di atto, di fronte alla essenziale attualità di Dio, che non è davvero l'Uno di Plotino o la Sostanza di Spinoza. E il Cristianesimo non è estraneo od ostile al piano della storia e al suo concretissimo dramma, e investe gl'individui e le loro azioni e la loro vita sociale, religiosa ed eterna, ed è milizia, regno di Dio, carità. — Guardiamo adesso all'epoca moderna, e al modo in cui le filosofie del « fenomenismo » e dell'idealismo hanno creduto di soddisfare alla sua innegabile esigenza di concretezza.

La nuova scienza nasce, per così dire, sotto la costellazione cartesiana dei fenomeni e della matematica. Affetta di sconoscere gli enti, le sostanze, le

cause, i fini, le facoltà, le qualità della precedente metafisica. Spazza, sì, gli astratti nomi della Scolastica decadente — comode ipostasi di entità che si aveva quasi la pretesa di intuire —, i fini estrinseci e immediatamente antropocentrici, le entità astrologiche e neoplatoniche; apre nuove vie e nuovi campi con nuovi formidabili mezzi. Ma ha la tendenza a ridurre la fisica a matematica (e da questa riceve una singolare impronta, che è p. es. rivelata dalla stranezza di queste coppie di caratteristiche: deduttiva — ma limitata alla quantità, speculativa — ma volta all'utilità), benchè abbia la pretesa di adeguare il reale. Oggi, dopo tre secoli di progressi scientifici, si è maturata generalmente la persuasione sui suoi limiti, ch'essa ci può dare solo la misura, relativa e sistematica, la traduzione quantitativa della realtà, così come si è rivelato ch'essa è portata innanzi dall'interesse di dominare la materia. Ma, di fatto, lo spirito di questa scienza, pur così fenomenica e limitata a simboli e misure, ha nutrito, sin dalla sua origine, ambizioni più vaste, e ha provocato l'intrudersi di metafisiche ibride — Accanto a questa scienza, cos'ha fatto la filosofia? Essa ha provocato il « separatismo » tra quello ch'essa ancor conservava in sé della metafisica antica e il nuovo mondo scientifico; ha sentito la tendenza a trasformarsi in metodologia della scienza, facendosi così di lei serva, e in ciò stesso pur restando per così dire da lei separata come in un'altra dimensione; e infine è stata tratta a entificare la matematica, universalizzandola (nel meccanicismo), o il suo stesso procedimento (il che avverrà nell'idealismo successivo). — E riguardo alla concretezza? Il bilancio positivo è ingente. Non più verbalismo, astrattismo, mitologia, nella prassi scientifica, che è fecondata dall'osservazione, dall'esperimento, e dal dominio: cose tutte concrete, — a prescindere anche da quell'altro genere di... « concretezza » che è l'aver a fare con la sola materia e quasi pel solo utile: onde non tarderanno a comparire gli *ismi*, il materialismo e l'utilitarismo. Non altrettanto considerato è il bilancio negativo o dubbio. Se è vero che si studiano, con reciproca stimolazione di spirito scientifico e di spirito filosofico, i vari aspetti o le varie classi fenomeniche e i problemi — nuovi e degnissimi problemi! — delle loro unità e del loro nesso unitario supremo, non si pone però più l'occhio alla concretezza energica degli individui, con le loro forme, specie, bellezza, finalità, con la loro ispirante e saliente analogia, in quel piano storico, che mette a Dio, origine, legislatore e ordinatore del contingente esistenziale concreto; in capo c'è solo l'ordine matematico deduttivo (astratto), che porta, dapprima, a pretese metafisiche panteiste, e porterà, poi, alle formalità metodologiche idealiste (astratte), con relative pretese metafisiche idealiste, dove le concrete dinamiche esistenze sfumeranno. Sicchè il senso di tutto questo movimento di pensiero potrà venire press'a poco così riepilogato: identificare la natura alla scienza, e a questa la filosofia. Metafisica, etica, religione restano fuori mano; benchè, come abbiamo accennato, ci siano perenni ritorni e sconfinamenti verso la metafisica, e corra sotterranea una tendenza pratica di ispirazione materialista e utilitaria; senza dire che il quadro solo allora s'illumina compiutamente quando si badi alla presenza almeno a volte centrale di una inversione religiosa: le pseudomistiche del mondo, e dell'io.

La *storia* (vita) dell'epoca moderna, si è detto con comode generalizza-

zioni sia da chi magnifica sia da chi deplora, volge le spalle alla vita religiosa per correre la vita terrestre. La prima si è soliti chiamare astratta; la seconda, concreta. Quella s'ispira alla trascendenza, questa all'immanenza. Interessante, per indovinare il « *segreto dei cuori* », è come, a questa direzione dinamica, corrisponda, più o meno confessa o palliata, nella logica della vita pratica la discesa progressiva dalla religione all'etica, da questa alla politica, da questa all'economia, da questa all'edonismo..., o, sott'altra guisa, dalla società all'individuo, e da questo all'attimo; del che è dato osservare, nello specchio della cultura e della filosofia, l'immagine nel successivo costituirsi di autonomie in ritmo risolutivo *discendente*, — come, d'altra parte, è curioso notare l'analogia in quella tendenza a *rinchiudersi*, che segna il passaggio dal Razionalismo alle filosofie dell'Io e poi dell'Atto. Ma ci guarderemo bene dal passare dal problema di queste analogie più o meno suggestive al giudizio dei sistemi completi e tanto meno degli uomini vivi; così, come dall'identificare l'immensa realtà dell'epoca moderna con quegli schemi, e dal crederla rappresentata dalla serie di questi sistemi. A ogni modo la storia del concetto di *immanenza* dovrà pure un giorno dare qualche sorpresa.

Lo studio di questa vita può avere tipi diversi. Predominava nel medioevo quello delle leggi della vita: del suo senso, valore, finalità, ordine; del dover essere dell'essere, nel piano del dovere e della salvezza. Oltre a questo tipo astratto (benchè ispirantesi al tutto della metafisica e della storia e volgentesi al concreto), c'è l'altro tipo, concreto: la rappresentazione della vita, nell'arte. Benchè si veggia come un'esplosione artistica all'inizio dell'età moderna, nel Rinascimento, si dovrà pur notare che l'arte è di tutti i tempi, e che, d'altra parte, la vera arte (quella che conta) non basta che sia concreta, nel senso di terrestre o corporea o immaginosa, ma è individuale solo nel dare la totalità, e quindi nel comprendere il valore, l'anima, il cielo in sè. Accanto all'arte, c'è poi quello studio concreto ch'è la *storia (storiografia)*, che in così varie forme è stata sempre coltivata dall'umanità di tutti i tempi, ma che in modo speciale ha attratto l'attenzione dell'epoca moderna, assetata di concretezza, sin dai suoi inizi, per raggiungere una fioritura meravigliosa nel secolo XIX. Quali rapporti ha avuto la storiografia con la mentalità cartesiana e con la mentalità idealista?

Si sa come la prima sia stata eminentemente antistorica; anche questo difetto dunque, comprova i suoi limiti di contenuto e di metodo e svela, da questo nuovo punto di vista, quanto sia problematica la sua concretezza. Ma potremo noi trovare qualcosa come un'applicazione dell'atteggiamento « fenomenista » o « fenomenista razionalista » alla storiografia? È lecito ravvisarlo, e in due direzioni. Nella prima, i fenomeni della vita umana e sociale verranno studiati nel loro nesso di somiglianza, per classi, nella loro riducibilità — per analisi — ad elementi e leggi, nella loro meccanica o dinamica: e avremo delle *scienze*, con tendenza naturalistica, e magari con tentata formulazione matematica: scienze, che, oltre ad essere false per la repugnanza dell'oggetto al metodo, saranno astratte, parziali, fenomeniche. Ovvero, nella seconda direzione, i fenomeni saranno studiati nella loro storicità, in quanto accadono: e avremo delle *storie*, concrete sì, ma di complessi superindividuali (o, se si

vuole, subindividuali), e di fenomeni o « fatti », « positivi », che perciò stesso rinunzieranno, o vorranno, o dovranno rinunciare, ad ogni sorta di valutazione, ad ogni presupposto o appoggio ontologico o metafisico, ad ogni totalità artistica. Salvo che tutto ciò non rientri, come al solito, per la finestra, e salvo, ancora, che queste storie positive non vogliano addirittura tentare di scoprire le leggi generali dell'accadere storico, con *filosofie della storia* legate all'esteriorità e superficialità fenomenale e ormai insanabilmente astratte. False scienze, fatti bruti, false filosofie, saranno irretiti in insolubili problemi di unificazione; con tendenza comune a ridurre la storia o vita a fenomeni naturali, ridicibili in fondo al minimo denominatore dell'economico o dell'edonistico, o del corporalmente constatabile: e, anche qui dobbiamo domandarci, sarebbe forse questo il senso recondito di « concretezza »?

Mentre lo spirito cartesiano tende a trasformare la storia in una scienza di evidenti ambizioni filosofiche (senza dire che tanti tra gli storici da esso ispirati introducono inoltre elementi metafisici, spiritualisti nell'era illuminista, materialisti nell'ala positivista dell'Ottocento), l'idealismo eleva, sulla storia, una specie di diritto di monopolio o di tutela. E ciò fa, cominciando con un'altra non meno discutibile rivendicazione: su tutto quanto il romanticismo. Non è il caso, qui, di richiamare le benemeritenze del romanticismo riguardo alla storia; nè di studiare i rapporti tra esso e l'idealismo, cominciando per es. dal concetto d'*individuo*, così diverso, presso i diversi romantici, dall'Io trascendentale col suo rapporto con l'empiricità. Dobbiamo accennare soltanto a quello che di specifico ha portato, nella storiografia, lo spirito idealista. Lasciamo da parte che alle sue origini kantiane l'affinità elettiva di esso con lo spirito storico è minima: cosa confermata dalla storia stessa dell'idealismo, ove l'atteggiamento verso la storia è radicalmente diverso secondo che si tratti dell'idealismo speculativo o dell'idealismo critico — nelle loro sottoforme del resto così diverse —, di quello di un Dilthey o di un Croce, o di quello di uno Spaventa o di un Cohen, ecc. Guardando all'idealismo e al neo-idealismo romantici, vi scorgiamo come centrale ed essenziale la simpatia con la storia, e quindi la reazione contro la simpatia cartesiana per la scienza. Vi resta, però, di quest'ultima mentalità, il ripudio della metafisica, portato anzi a rigore consapevole. E i fenomeni storici sono ora fenomeni — diciamo così — alla seconda potenza, perchè se ne può parlare solo in quanto sono rivissuti, anzi creati: rivissuti nel soggetto, sì che la storia oggettiva passa ad *Erlebnis*, come, con moto inverso, la vita spirituale passa a *Kultur*, soggettivandosi la prima, diventando *livesque* la seconda; creati dal soggetto, sia esso empirico — ed eccoci al più insanabile relativismo —, o trascendentale — ed eccoci alla cima più alta dell'astrattismo. — Solo a questo patto si ottiene l'identificazione di storia a storiografia! La scienza naturale non fa più ingombro, perchè la stessa Natura è divenuta un capitolo delle creazioni umanistiche; la trascendenza è sgominata definitivamente, perchè non solo Dio, ma le esistenze reali, lo stesso mondo ideale del razionalismo, l'ordine del passato, e finalmente gl'individui concreti della storia reale sfumano nell'atto del soggetto, l'unico Individuo concreto.

È caratteristico come, cercando solo l'unità del molteplice sul piano feno-

menale, il cartesianismo tenda a identificarsi alla scienza, e l'idealismo alla storia. Più esattamente. La filosofia ha cessato, sì, d'essere *ancilla theologiae*; ma, con l'adeguarsi alla sola e semplice formazione di tale scienza e di tale storia, si è ridotta ad *ancilla scientiarum* (pensare alla *Methodè* della scuola di Marburgo) o ad *ancilla historiae* (il momento metodologico del Croce). La generazione interiore della scienza, il farsi della storia, la Legge o l'Io, hanno assunto il posto dell'essere, della vita morale e di Dio. Si presentano come unità concreta: ma la vera concretezza delle energie, degli esseri, degli individui di questo universo reale le sfugge. Oggi, appunto in reazione a ciò, si fa un gran parlare di *esistenza*; ma da Cartesio e, più, da Kant in qua gli equivoci sono molti: e l'esistenza di Heidegger, ad esempio, non è anch'essa che trascendentale.

Questo schizzo di bilancio della concretezza presso le moderne filosofie del Fenomeno e dell'Io mi pare confermi l'esattezza e la fecondità delle vedute dell'Olgiate. E conferma, mi pare, che nella filosofia moderna ci sono degli equivoci: cioè molte esigenze di verità e molte deformazioni. E il segreto di queste, come anche della manifesta irrequietezza moderna, è forse da scorgere in quel dinamismo che tende a spostare l'asse dell'ordine antico (ed eterno) verso il soggetto umano: il dinamismo cioè della cosiddetta *immanenza*. Hanno sofferto di ciò la scienza e la storia? Ad ogni modo, nella loro prassi reale, la concretezza fenomenica si appoggia alla concretezza reale, metafisica, che il buon senso sempre presuppone, che certe filosofie hanno potuto credere di espellere, ma che la vera filosofia deve ritrovare, giustificare e sistemare. La *misura* e l'*Elebnis*, che, se fatte fine a se stesse, son segno, sia pure indiretto di materialismo e di egoismo, debbono aver le porte aperte sulla realtà totale e gerarchica.

*
* *

Queste presupposizioni e queste integrazioni sono del resto sempre lì ad agire o a sollecitare, nella stessa storia del moderno pensiero scientifico e filosofico. Non si può vivere che nella totalità: anche se si cerca di negarla o di mortificarla. Quindi non è difficile scoprire in questa storia del pensiero moderno, i giochi d'inversione — i sintomi di sofferenza — il bisogno d'integrazione.

Qualche accenno alle inversioni operatesi nell'anima e nel pensiero moderno l'abbiamo fatto più su: inversioni di carattere morale — e anche religioso. — Per le prime. Gli elementi possono essere gli stessi, nella loro presenza di fatto, perchè sarebbe inesatto ed ingenuo credere che un'epoca introduca una nuova facoltà o una nuova categoria o una nuova classe di elementi sconosciuti all'epoca anteriore; ma il senso dinamico, o l'accento, che investe questi elementi, può cambiare, ed effettivamente cambia. Società, patria, razza, individuo, attimo, sono stati sempre lì; così come etica, politica, economica, edonistica, ecc.; ma, secondo la diversa altezza del potenziale spirituale, l'accento si sposta. E in questo spostamento accade l'inversione, che è appunto il rovesciamento delle gerarchie. Giuoco, d'altra parte, complicatis-

simo, perchè mescolato di compensazioni e di trasposizioni, che lasciano margine alla buona fede e alla sincerità etica di spiriti talvolta nobilissimi, ma impigliati nell'equivoco. Tutto questo può trovare applicazione anche nel riguardo religioso. La vita religiosa, dopo la comparsa del Cristianesimo (per non dire, un po' dal... Paradiso perduto), ha una presenza singolare, inevitabile. Quella parte dello spirito moderno, che ha creduto di staccarsene, non ha potuto fare a meno di trasportare questa assoluta istanza religiosa altrove, con inversioni e irrequietezze, senza di cui è impossibile comprendere il senso di questa stessa nostra storia. Senza la mistica medievale, ad esempio, non so se si possa capire appieno la storia delle teorie gnoseologiche. Può darsi che quest'ordine di considerazioni non sia così redditizio per lo studio di Cartesio, del Cartesio almeno dello spirito geometrico; anche perchè egli conservava per altre vie la possibilità della sua vita religiosa. Ma per l'idealismo credo che non sia esagerato affermare il contrario; e, per non andar troppo lontani, l'attualismo di Gentile è per buona parte una teologia rovesciata.

Per quel che riguarda i sintomi di sofferenza interna: la mancanza dell'essere e del suo ordine deve svelarsi nelle deficienze, nelle difficoltà interne, che travagliano il succedersi dei sistemi e persino il divenire del singolo filosofo. Ed ecco il bisogno di integrare gli insufficienti punti di partenza, di sconfinare nella già espulsa metafisica, di « trasporre » — direbbe il Maréchal — i problemi della filosofia antica su registri e formule nuove a prima vista irriconoscibili, di provocare antinomie... Esempi di queste ultime? la stessa dualità scienza e storia... Di trasposizioni, d'integrazioni? la comparsa della legge sui fenomeni in Descartes; o delle *Geisteswissenschaften* sulla *Geistesgeschichte*, ieri o oggi (si veda p. es. l'analogo squilibrio tra i tre primi volumi e il quarto della *Filosofia dello Spirito* crociana); o la reazione del monadismo; o quella della fenomenologia... E agli sconfinamenti bisogna concedere un po' d'attenzione. Se Descartes, passando dalle *Regulae* al *Discorso del Metodo* e poi alle *Meditazioni* e poi ai *Principi della Filosofia*, ha incomodato si può dire in maniera crescente l'antica metafisica assumendone linguaggio e concetti, non è un mero caso, da smaltire coll'ipotesi dei bisogni pratici o polemici o con la teoria dei « residui ». Si può « costruire », « comporre » (l'osservazione di Claudel a Massis a proposito del Gide calza bene anche qui) senza questi residui metafisici, un sistema che non sia sola matematica, o solo metodo, o solo *Cogito*?

E qui m'accorgo che, quasi senza volerlo, mi trovo a sfiorare la questione del metodo, adoperato dall'Olgiati in questo e negli altri suoi volumi di storia della filosofia. La questione, cioè, indicata dalle sue espressioni predilette: l'« anima » d'un pensatore, e la sua « anima di verità ». Egli ama sollevarsi sul dettaglio dei singoli « pezzi », e anche dei singoli problemi, e vuole raggiungere un punto di vista panoramico: cogliere, cioè il centro vivo di un filosofo, quello che è il suo soffio ispiratore, l'orientamento fondamentale, che costituisce la sua originalità e che domina tutto il vario formularsi del suo pensiero. Metodo, senza dubbio, felice, eminentemente storico e dinamico, di una indiscussa utilità e fecondità. Ma che cosa è quest'« anima »? Anche Simmel, Leisegang, Jaspers... amano cogliere e caratterizzare le prospettive indivi-

duali dei singoli filosofi, rizzare addirittura un campionario di *Weltanschauungen*. Ciò mi fa pensare alla spiegazione che noi diamo di un uomo, per mezzo della sua « passione dominante ». La passione, o la malattia, sono l'« anima »? possono dar conto di tutta la vita dello stesso uomo ammalato? L'utilitarista, p. es., o il sognatore, non possono fare una sola azione senza postulare, lo vogliono o no, il resto; senza appoggiarsi alla totale realtà, magari per sfruttarla o per tradurla a loro modo; senza cadere in lotta con la loro coscienza e il loro intelletto, e mettersi in contraddizione con se stessi e urtare nei loro limiti. Possiamo immaginare, come fanno i relativisti, una giustapposizione di proiezioni subiettive incomparabili e ingiudicabili? E infatti l'Olgiati al problema dell'« anima » aggiunge il problema dell'« anima di verità », studia le interferenze o le mancate coincidenze tra l'una e l'altra e passa alla critica, che è appunto la missione a cui egli instancabilmente lavora. Un pensatore cristiano ha il beneficio di mirare alla totalità, di appoggiarsi al dinamismo totale della tradizione nella storia della filosofia; e non può essere che lieto del cilicio che questa esigenza di totalità impone alle immature prospettive personali. E il giudizio sulle forme aberranti o insufficienti del passato gli è, almeno in germe, più facile. Or bene, mi sia qui permessa una osservazione. A me pare che talvolta, presso l'Olgiati, l'esposizione e la critica siano, per una soverchia preoccupazione di ordine e di chiarezza, tenute un po' troppo lontane l'una dall'altra: che cioè nell'espone per es. l'anima di Descartes egli isoli troppo l'aspetto centrale, ed originale, e sopprima quasi a bella posta, per farlo risaltare meglio, gli aspetti antitetici, gli elementi ereditati, i residui del passato, ecc. Secondo me, può accadere che così si vedano più difficilmente le difficoltà interne o le contraddizioni del sistema studiato: si vedrà il fenomenismo razionalista, ma non i suoi limiti e il suo dramma. Ed è qui appunto che la totalità, ch'è organica ed una, si vendica, svelandosi sull'impacciato articolarsi e svolgersi di una filosofia manchevole, con una critica interna e insieme storica.

Ma basta rammentare che l'Olgiati promette già un secondo volume sulla filosofia cartesiana, perchè lo scrivente senta tutta la malagrazia e la presunzione di queste anticipazioni su quello ch'egli ci darà con ben altra ampiezza e ricchezza.

RIASSUNTO

Dato un riassunto del recente volume dell'Olgiati su Cartesio, se ne mette in rilievo la tesi principale, designante la filosofia cartesiana come fenomenismo razionalista. Dopo avere accennato alla fecondità di questa prospettiva e aver fatto ad essa qualche riserva critica, si esamina in quale relazione essa possa trovarsi con l'altra tesi dell'Olgiati sulla esigenza di concretezza caratteristica dell'epoca moderna. Si fa infine qualche considerazione sul metodo che l'Olgiati adopera nei suoi lavori di storia della filosofia, nel ricercare l'« anima » e l'« anima di verità » dei filosofi studiati.

IL PROBLEMA DEL FENOMENISMO RAZIONALISTICO

Author(s): CARMELO FERRO

Source: *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, MARZO-MAGGIO 1940-XVIII, Vol. 32, No. 2/3 (MARZO-MAGGIO 1940-XVIII), pp. 150-172

Published by: Vita e Pensiero — Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/43064452>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



Vita e Pensiero — Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*

JSTOR

CARMELO FERRO

*Assistente volontario alla Cattedra di Storia
della filosofia nell'Università cattolica del s. Cuore*

IL PROBLEMA DEL FENOMENISMO RAZIONALISTICO

Quando Emanuele Kant invitava tutti i filosofi a sospendere il loro giudizio intorno ai problemi della metafisica, finchè si fosse arrivati ad una soluzione del problema critico sulla possibilità delle conoscenze sintetiche a priori come prolegomeni ad una costruzione scientifica della metafisica stessa, aveva chiaro davanti a sè il concetto che è impossibile costruire un sistema su Dio, sull'anima e sul mondo, partendo dai dati di una conoscenza sensibile; tutta la sua indagine nell'*Estetica* e nell'*Analitica trascendentale* — cioè nel campo in cui l'intuizione e l'intelletto funzionano sui dati offerti alla sensazione — nello stesso tempo che è la dimostrazione del valore di scienze — in quanto sintetiche a priori — della matematica pura e della fisica pura, è anche la preparazione più completa alla conclusione che, basandosi sulle disavventure dei concetti metafisici fondati sui dati sperimentali, verrà tratta nella *Dialettica trascendentale*: *è impossibile la metafisica come scienza teoretica legata alla sensazione; sono necessari Dio, l'anima, la libertà per l'attuazione integrale della vita umana, e quindi anche per il pieno valore del mondo teoretico.*

Tale conclusione si presenta come una critica costruttiva di tutte le altre filosofie, perchè l'instaurazione del metodo critico vuol essere una risposta — nel campo comune delle discussioni della metafisica precedente — alle questioni che dividevano i metafisici del suo tempo, e cioè l'*origine*, l'*oggetto*, il *metodo* della conoscenza, e, come si potrebbe agevolmente mostrare, *più che introduzione alla metafisica, essa è espressione di una metafisica.*

Affermare, infatti, il metodo critico, onde condurre l'umana ragione alla piena soddisfazione rispetto a ciò che in ogni tempo ha occupato la sua curiosità, è non solo superare il *metodo naturalistico* per cui basta il senso comune a portare alla verità, ma anche quello *scientifico*, sia nella sua forma *dogmatica*, che in quella *scettica*. Ma, può esserci dogmatismo o scetticismo indipendentemente da una considerazione sull'oggetto e sull'origine della conoscenza? No, perchè, quanto all'oggetto gli *scettici* sono *sensualisti* ed in quanto all'origine sono *empirici*, mentre i *dogmatici* sono, rispettivamente, *intellettualisti* e *noologi*.

Ma gli uni e gli altri s'impelagano nella affermazioni della metafisica per l'arbitraria estensione dei loro poteri conoscitivi, per l'*arbitraria estensione del fenomeno* oltre i limiti dell'esperienza sensibile.

Giacchè arbitraria è la negazione humana della metafisica, com'è arbitraria la sua affermazione in Leibniz: il fenomeno di Hume è incompleto, perchè non visto in rapporto con un a-priori sintetico; il fenomeno di Leibniz è a-critico, perchè confonde il *mundus sensibilis* con quello *intelligibilis*, vedendo tra i due una semplice differenza quantitativa.

Con un ritorno ad una posizione, che esteriormente potrebbe dirsi del primo razionalismo, mentre, di fatto, è il risultato del continuo interferirsi del razionalismo e dell'empirismo, non solo nei problemi ma anche nelle soluzioni, — interferirsi che rende alquanto precaria la tradizionale separazione delle due correnti, — Kant sostiene tale eterogeneità dei due mondi, che quello sensibile nulla ci può dire di quello intelligibile; nello stesso tempo che afferma il necessario riferimento, come alla base necessaria, del senso all'intelletto, dell'apparire all'essere, del fenomeno al noumeno.

Ed allora in lui il *fenomeno è sensibile*, è il risultato del modo con cui la cosa in sè affetta i nostri sensi, pur non essendo soltanto una passeggera e soggettiva apparenza, che, limitata a questa ed a quest'altra coscienza, ne sia individualisticamente particolareggiata; è conoscenza fondata sulla *coscienza generale* e sulla *reale esistenza delle cose*, di cui i sensi sono *garanti* per il loro carattere di ricettività, come è *garante* l'intelletto per la necessità di trascendersi, oltre al *confine*, nel *limite*.

Garanzia, ma non dimostrazione razionale delle cose in sè, degli oggetti della metafisica; e perciò il problema humano della causalità come quello leibniziano della sostanza si risolvono soltanto allorchè si intendono e si precisano criticamente come problemi del mondo fenomenico, in cui non hanno senso nè la critica scettica di Hume, nè il dogmatismo di Leibniz.

Tutta la metafisica precedente, se ha un significato valido, lo ha come studio del fenomeno, come problema del conoscere, non come metafisica.

Si dicono cose notissime quando si ricorda che lo sviluppo della filosofia kantiana è rappresentato, almeno per la maggior parte, dalla corrente che, passando per Fichte e Schelling, fa capo a Hegel, in cui, visto il senso come momento dell'intelletto, e negato così, perchè a-critico, il riferimento necessario della conoscenza alle cose, come anche il problema vivo in Kant e, seppure con delle differenze, preso da Hume, della legalità scaturente dall'esperienza; assolutizzata l'esperienza; identificata la logica colla metafisica, e concepita perciò la vera filosofia come dialettica creatività dello Spirito autogenerantesi, fu, *genericamente, naturalistica* tutta la filosofia non arrivata a questo potere creatore dello Spirito, — la Scolastica e la metafisica tradizionale hanno qui un posto d'onore — ed aspirante perciò ad una necessaria trascendenza dell'esperienza, ad una verità che fosse adeguazione della mente ad un reale extramentale, ad una causa, ad una sostanza non categoria ma essere, ad una Realtà divina da cui procedesse il mondo ed a cui il mondo tendesse; e *specificamente, razionalistica* quella fermatasi ad un'astratta valutazione della ragione e dei suoi contenuti, e *fenomenistica* o *empiristica* quella i cui contenuti debbono trovarsi nella sensazione e nell'associazione delle sensazioni.

Questo il significato del razionalismo e dell'empirismo nella filosofia moderna, che per l'idealismo è tutto *problema del conoscere* fino a quando diventa *costruzione del conoscere*.

Tralasciando il razionalismo, il fenomenismo potrebbe essere definito con Ferdinando Albergiani — ed è la definizione, direi, ufficiale: « *quella dottrina filosofica la quale nega ogni nozione di sostanza sia spirituale, sia materiale, e risolve la realtà, sia dello spirito, sia della materia, in una somma di fenomeni sensibili, e considera perciò l'anima come il fluire d'impressioni particolari, i corpi come un insieme di sensazioni* » (1).

Ognuno vede l'origine kantiana di questa concezione del fenomenismo come logica imperfetta, senso che non è realtà, conoscere che non si fa, onde relativismo, agnosticismo, scetticismo.

Concezione gnoseologicamente sensitiva del fenomenismo, e concezione ufficiale, come si può vedere, solo che si scorra la copiosissima serie di articoli e di recensioni, che hanno discusso il *fenomenismo razionalistico*, sostenuto dai due volumi cartesiani di Mons. Francesco Olgiati (2).

Questi due volumi hanno avuto una risonanza ampia e profonda, non tanto e non solo per la coscienziosa preparazione e la competenza con la quale è stato affrontato il tema; quanto, piuttosto, per il concetto nuovo che hanno elaborato, concetto che supera la questione stessa del pensiero di Cartesio e interessa tutta la storiografia filosofica, vale a dire il concetto del fenomenismo razionalistico.

Com'è risaputo, l'Olgiati indica in esso « la chiave soddisfacente, il filo d'Arianna, la lampada rischiaratrice » della vita e del sistema di Cartesio, che vengono unificati e spiegati alla luce di quell'idea centrale. E « non senza trepidazione » — egli ha confessato — nel 1934 lanciava la sua interpretazione: « era questo nuovo concetto — dichiara nella prefazione al secondo volume cartesiano — che suscitava le mie ansie, perchè alla sua prima enunciazione, prevedevo che avrebbe provocato un senso di stupore nel mondo dei filosofi, abituati ad esaminare ed a descrivere, nel suo svolgimento graduale, il fenomenismo empiristico, — e soliti a discorrere del fenomenismo assoluto dell'estetica trascendentale kantiana, — ma lontani dal pensare ad una afferma-

(1) Cfr.: « *Giornale critico della filosofia italiana* », 1931, pag. 323. E l'Albergiani s'ispira a quanto ne *Le ragioni del fenomenismo*, voll. 3, Palermo, 1921, e precisamente a pag. 20 del vol. I, scriveva il noto fenomenista COSMO GUASTELLA: « *Il fenomenismo è la conseguenza necessaria dell'empirismo. Si può dire che l'empirismo — l'empirismo rigoroso — e il fenomenismo sono un solo e stesso sistema, che porta il primo nome nel suo aspetto logico e psicologico, e l'altro in quello ontologico, cioè come concezione del reale* ».

(2) F. OLGATI, *Cartesio*, 1 vol. di pag. XII-345, 1935; e *La filosofia di Cartesio*, 1 vol. di pag. XVI-577, 1937, l'uno e l'altro nelle « *Pubblicazioni dell'Università cattolica del s. Cuore* ».

zione fenomenistica, come nota essenziale dell'indirizzo razionalistico moderno » (1).

L'impressione provocata nel mondo filosofico dalla nuova tesi può essere brevemente, ma fedelmente, ritratta così:

1) Tutti, anche coloro che non l'hanno sottoscritta, ma, al contrario, l'hanno combattuta, hanno riconosciuto la serietà del tentativo.

Già fin dal primo volume dell'Olgiate, non solo Leon Roth — la cui benemerita per gli studi cartesiani è conosciuta — lo considerava come « the exhaustive survey of the whole literature, grouped round the principal problems involved » (2); ma anche L. Bellon, pur preoccupato di dichiarare per allora la sua astensione da ogni giudizio sull'esattezza dell'interpretazione dell'Olgiate, dichiarava, a proposito delle discussioni cartesiane: « Nous osons dès maintenant affirmer qu'il n'existe pas un livre qui pénètre si à fond des problèmes posés » e terminava quella sua prima recensione dicendo: « Les grandes qualités de l'auteur que nous avons louées jadis dans notre compte-rendu de son étude sur Leibniz se maintiennent ici et nous montrent en Mgr. Olgiate un grand historien de la philosophie » (3). Il Bellon sottoponeva poi ad una disamina acuta il secondo volume dell'Olgiate e, dopo le sue considerazioni critiche, concludeva: « Même si nous avons raison, son interprétation devrait être considérée comme une des plus grandes contributions, pour ne pas dire la grande, à un approfondissement du courant cartésien dans la philosophie moderne » (4).

Ripeto: è notevole che soprattutto i numerosi critici dissenzienti non abbiano lesinato elogi. Henri Gouhier, dell'Università di Lilla, autore di diverse pregevolissime opere su Cartesio, che ha discusso l'interpretazione dell'Olgiate in articoli e nel suo volume *Essais sur Descartes* (5), parlava recentemente sulla « Revue internationale de philosophie » (6) dei « célèbres travaux de Mgr. Olgiate ». Il P. Defever, S. J., il quale dapprima aveva sospettato che il fenomenismo razionalistico cartesiano fosse « une note forcée » (7), in seguito, dopo la lettura de *La filosofia di Descartes*, pur sostenendo che l'interpretazione dell'Olgiate debba essere integrata con quella del Gouhier, rendeva omaggio a quest'opera « de toute première valeur », tracciata « de main de maître » (8).

(1) F. OLGiate, *La filosofia di Descartes*, pag. V.

(2) LEON ROTH, *Descartes' Discourse on Method*, Oxford, Clarendon Press, 1937, pag. 8. — Anche J. J. ROLBIECKI, in: « The Catholic Historical Review », 1934, pagg. 334-335, osservava che con le osservazioni critiche del suo primo volume l'Olgiate si dimostrava « a competent, trustworthy, and reliable guide to the teaching of the celebrated French man ».

(3) Cfr.: « Ephemerides theologicae lovanienses », 1934, pagg. 648-650.

(4) « Ibid. », 1938, pagg. 110-112.

(5) H. GOUHIER, *Essais sur Descartes*, Paris, Vrin, 1937, e in « Rivista di filosofia neoscol. », 1934, pagg. 259-276. Del Gouhier si vedano anche diverse recensioni dei volumi dell'Olgiate in « Recherches philosophiques », 1934, pag. 529, ed in « Revue internationale de philos. », 1939, pagg. 405-407.

(6) 1939, pag. 543.

(7) Cfr.: « Nouvelle Revue théologique », 1935, pagg. 1107-1108.

(8) « Ibid. », 1938, pagg. 746-749. Dice il P. Defever, S. J.: « Il est bien clair que nous ».

Anche due altri critici, il P. Gardeil, domenicano, e Armando Carlini, pur dissentendo, affermavano la stessa cosa. Il Gardeil riconosceva che il secondo volume su Descartes era « sérieusement pensé » (1); e il Carlini lo definiva « una opera veramente magistrale per ricchezza d'informazione e per chiarezza di pensiero » (2). Le citazioni potrebbero essere moltiplicate. Ancora una volta l'Università cattolica del sacro Cuore ha affermato la sua vitalità filosofica e storiografica, degna, come or non è molto dichiarava T. E. Jessop sul « Mind », di rilievo (3).

2) Una seconda constatazione s'impone. Ed è che il nuovo concetto di « fenomenismo razionalistico » ha trovato una schiera, sia pure non numerosa, di aderenti, che val la pena di ricordare, perchè si tratta di nomi significativi.

Innanzitutto, *honoris causa*, è da citare l'adesione totalitaria alla nuova visione di Cartesio, e di tanta parte della filosofia moderna, data da uno dei più illustri tomisti dell'epoca nostra, il P. Reginaldo Garrigou-Lagrange, che sull'« Angelicum », dopo aver fedelissimamente esposto l'interpretazione nuova, conclude: « Le mérite de Mgr. Olgiati est d'avoir cherché parmi les diverses théories du cartésianisme, ce qu'il y a en lui de plus fondamental, en d'autres termes la *métaphysique initiale* qui se développe en lui et après lui; or cette métaphysique initiale n'est pas celle du réalisme, mais bien celle du phénoménisme rationnel » (4).

Anche Michele Losacco, discutendo in due articoli il lavoro dell'Olgiati, « che supera — egli dice — tutti i suoi lavori precedenti », veniva a questa conclusione: « La filosofia cartesiana si fonda (come l'O. conclude egregiamente) su di un errore fondamentale, sull'« *essentia objectiva* » invece che sull'« *ens* ». L'idea astratta, senza l'« *actus essendi* », avrebbe dato origine a tutte le concezioni che si fondano sull'immanente verità del pensato: da Spinoza a Hegel. Nella vecchia metafisica invece si affermava che « esiste qualcosa ». Dai giorni di C. in poi, la filosofia moderna ha sempre anelato cogliere la concre-

ne nous trouvons pas ici devant une hypothèse hâtivement imaginée et étayée de quelques textes favorables. C'est par un travail considérable et persévérant de lecture, d'approfondissement, de resynthèse, par un travail qui a voulu être le plus objectif possible, et ne s'inspirer que des écrits de Descartes, de tous ses écrits, que M. Olgiati a conçu, élaboré, exposé sa thèse. Nous nous plaignons à rendre hommage à la haute teneur scientifique autant que philosophique de son étude, une des plus sérieuses et des plus complètes qui soient sur Descartes. Elle en résume et surpasse, et donc remplace bien d'autres. Elle éclaire bien des obscurités et tranche bien des questions » (pag. 747).

(1) Cfr.: « Revue des Sciences philosophiques et théologiques », 1938, pagg. 616-617.

(2) A. CARLINI nelle note bibliografiche alla sua edizione del *Discorso sul metodo* di Cartesio, Laterza, Bari, 1938, pag. 122.

(3) Cfr.: « Mind », 1939, pag. 380: « The Catholic University of Milan is making itself an active centre for studies in the history of philosophy. Besides a number of monographs, several from the capable hands of Olgiati, it has issued from time to time large collective commemorative volumes on St. Thomas, Kant, Vico, Augustine, Spinoza, and Descartes ».

(4) Cfr.: « Angelicum », 1938, pagg. 563-566. L'eminente Domenicano definisce *La filosofia di Descartes* « l'ouvrage, le plus important sans doute de ceux que Mgr. Olgiati ait publiés jusqu'ici ».

tezza ma invano, perchè prescindeva dall'« essere »: così che o risolveva tutto nel « dato » e nell'« a posteriori » (empirismo), o lo risolveva nell'« idea » e nell'« a priori » (idealismo). Ma i risultati disastrosi del razionalismo cartesiano, l'O. si propone di farli vedere ancor meglio nei filosofi che da Spinoza in poi svilupparono il suo indirizzo. Siamogli grati intanto per la fatica meritoria compiuta con tanta competenza e tenacia a fine di mettere in piena luce il vero significato di una dottrina celebrata, che ebbe un'influenza non sempre benefica sui destini del pensiero moderno » (1).

Non poche voci favorevoli ed entusiastiche si alzarono dalla Spagna. Basterà rammentare l'« Universidad », la nota rivista di cultura e di vita universitaria di Saragozza, e la replicata adesione della « Ciencia Tomista » (2).

Sono notevoli altre adesioni del campo neoscolastico. A Cornelio Fabro, infatti, sembra che « l'idea centrale di un cartesianesimo come *fenomenismo razionalista* resterà e finirà per guadagnare terreno » (3); il « Divus Thomas » di Piacenza ed il P. Amedeo Rossi (4) vanno d'accordo col « Divus Thomas » di Friburgo, ossia con un Benedettino, Don Antonio Leplus, ed un Domenicano, il P. Ireneo Chevalier (5).

(1) Cfr.: « Rassegna Nazionale », 1938, pagg. 126-129; e « L'idealismo realistico », 1938, pagg. 11-17.

(2) Cfr.: « Universidad », 1934, pag. 242, ove E. LUNO accetta il nuovo concetto, salutando « las reconocidas dotes de expositor brillante, de crítico perspicaz y de pensador documentado, original y profundo » dell'Olgiati.

Cfr. pure « La Ciencia Tomista », 1934, pagg. 373-5 che, dopo la dettagliata esposizione del primo volume dell'Olgiati, terminava dicendo: « Tal es, en sus líneas generales, esto libro sobre Descartes, que, a nuestro juicio, da la verdadera clave para penetrar a fondo en el espíritu que preside toda su obra ». Apparso il secondo volume, la stessa « Ciencia Tomista », sempre per la penna del Padre GUILLERMO FRAILE, O. P. (1939, pagg. 128-132) consacrava una lunghissima analisi al « magnífico estudio, uno de los más profundos y originales que se han escrito acerca del célebre filósofo francés ». Il recensore, accettando la ricostruzione del sistema cartesiano « en función de su nuevo concepto de la realidad », soggiunge: « A la luz de este nuevo principio de interpretación, basado en un análisis concienzudo de las diversas obras del filósofo francés y corroborado por una enorme cantidad de citas, que no son sin embargo excesivas atendida su finalidad, aparece el sistema de Descartes con un aspecto nuevo de coherencia y de vigor que no es corriente encontrar en los numerosos estudios que hasta ahora se le han dedicado ».

(3) Cfr.: « Bollettino filosofico », 1939, pagg. 189-196.

(4) Cfr.: « Divus Thomas » di Piacenza, 1938, pagg. 584-586, ove l'egregio tomista chiude la sua analisi critica con la seguente dichiarazione: « La interpretazione « fenomenico-razionalistica » del sistema cartesiano è — come viene proposta da Mons. Olgiati — una *innovazione critico-dottrinale*, una « conquista » nel campo delle ricerche critiche tre volte secolari circa le opere di Descartes: innovazione che non è per nulla riconoscimento dell'opera altrui, ma sapiente valorizzazione anche di semplici abbozzi di verità esistenti in essa. Di più: essa è anche la chiara affermazione di un *nuovo indirizzo* nella interpretazione dei sistemi: indirizzo atto più d'ogni altro a penetrare oggettivamente il pensiero altrui, e a valorizzarne il fondo di verità. Di qui l'alto valore critico-storico-dottrinale dei due volumi dell'illustre professore dell'Università del Sacro Cuore e il loro grande valore didattico », pag. 586.

(5) Cfr.: « Divus Thomas » di Friburgo, 1939, pagg. 113-115 e pagg. 115-116. Cfr. pure gli articoli della prof. SOFIA VANNI ROVIGHI in « Studium », 1934, pagg. 451-452, di L. GUI in « Azione Fucina », 23 ottobre 1938; dello scrivente in « Vita e Pensiero », 1938, pagg. 68-74.

Più notevole ancora l'entusiasmo di una rivista protestante, la « Revue de théologie et de philosophie », nella quale Edmond Rochedieu non esita a coronare la sua relazione con queste parole: « On le voit, le volume du professeur Olgiati, qui n'est point l'oeuvre d'un disciple de Descartes, représente cependant, dans l'ensemble des études cartésiennes, une contribution de réelle valeur, tant par la compréhension sympathique de l'auteur que par son affirmation catégorique d'un *réalisme ontologique* qui sur aucun point n'admet les thèses de ce *phénoménisme rationaliste* qu'il dénonce avec vigueur chez le père de la philosophie moderne. Verrons-nous, un jour ou l'autre, sortant de nos milieux académiques protestants, un ouvrage de la même envergure, étudiant avec la même pénétration, sans cela renier en rien nos convictions religieuses, l'un des grands docteurs du catholicisme, de ceux qui comptent parmi les adversaires de la Réforme? Cette critique approfondie du cartésianisme, qui est en même temps un hommage à la mémoire de Descartes, nous apparaît comme une preuve de force intellectuelle de la part de ce philosophe néo-scolastique qui montre par là que les disciples de Saint Thomas ont cessé de vivre en vase clos et ne craignent pas de se mesurer à armes égales avec leurs opposants » (4).

3) Se non scarsi furono gli elogi e le adesioni, molto e molto più numerose risuonarono le voci di dissenso: e sono queste che più mi interessano per lo scopo che io mi propongo.

Pensatori e studiosi d'ogni campo — dal campo idealistico a quello neoscolastico — hanno preso la parola in periodici ed in parecchi scritti, per respingere il concetto di fenomenismo razionalistico e, con ciò stesso, l'interpretazione cartesiana di Mons. Olgiati. È dinnanzi a queste obiezioni ed a queste note polemiche, — le quali, è doveroso riconoscerlo, si sono mantenute in un'atmosfera di alta serenità — che occorre soffermarsi per rimeditare il problema, che appare nella sua importanza, anche se si rifletta al fatto che il volume commemorativo su *Malebranche*, pubblicato or sono due anni dall'Università cattolica, è in gran parte illuminato dall'idea del fenomenismo razionalistico nel suo progressivo svolgimento.

Convieni, di conseguenza, guardare con attenzione alle principali opposizioni mosse ai due volumi di Mons. Olgiati, per assurgere subito da esse ad un piano più alto, ossia per prospettare nel suo vero significato il problema del fenomenismo razionalistico e del valore di questo nuovo criterio storiografico.

**

La radice di tutte le difficoltà, che l'accoppiamento dei due termini « fenomenismo » e « razionalismo » ha suscitato, sta proprio in quella storiografia ispirata al kantismo, che sopra ho cercato di delineare a grandi tratti e che l'Olgiati non condivide.

Era appena escito il primo volume dell'Olgiati, che la Commissione giudicatrice per la sua promozione a professore ordinario, si raccoglieva. La Com-

(1) Cfr.: « Revue de théologie et de philosophie », pag. 337.

missione era composta di tre pensatori, che tutti conoscono: Giovanni Gentile, dell'Università di Roma, Armando Carlini, dell'Università di Pisa, Augusto Guzzo, dell'Ateneo torinese.

Com'era da prevedersi, la relazione dei Commissari si imperniò sopra il nuovo concetto, che era solo enunciato nelle ultime pagine del volume (in attesa dell'altro, uscito tre anni dopo), ma che, evidentemente, doveva interessare gli esaminatori più di tutta la sintesi diligente ed ampia della letteratura cartesiana, fatta dall'autore.

Come mai si può chiamare *fenomenistica* la concezione di Descartes? osservava la relazione. Se Cartesio è un filosofo del puro fenomeno, non diverrebbero con ciò stesso fenomenisti tutti gli altri filosofi, che non aderiscono nè alla metafisica dell'essere, nè alla metafisica della mente? È mai possibile una tale estensione della categoria *fenomenismo* (1)? Inoltre: come si può classificare tra i *fenomenisti* un Cartesio, che è l'assertore della *sostanza* estesa e pensante? E non è forse Cartesio il precursore di Spinoza, ossia non è forse la sua filosofia l'antecedente della sostanza spinoziana (2)?

(1) Anche GIORGIO RADETTI, parlando de *La filosofia di Descartes* nel « Giornale critico della filosofia italiana », riecheggia l'affermazione sopracitata dell'inconveniente di mettere Cartesio nella posizione intermedia tra le due estreme, Tomaso (l'*essere*) e Hegel (l'*idea*), quando, accennando a quelli che, a parer suo, sono i pregi ed i difetti dell'opera, osserva che « in fondo l'O. è rimasto prigioniero, a proposito della filosofia cartesiana, della tradizionale opposizione idealismo-realismo e, sentendo giustamente l'unilateralità di una riduzione della personalità speculativa di Descartes ad una problematicità non sua, o anteriore o posteriore storicamente, ha cercato una via di mezzo. Sol tanto che questa via di mezzo rischia di essere esclusivamente in funzione dei due termini opposti, e irrigidisce così ed impoverisce la vitalità della problematica cartesiana » (« Giorn. crit. filos. it. », 1937, pag. 472).

(2) Dopo d'aver lodato l'« ampia, varia, ariosa e versatile attività del prof. Francesco Olgiati », la relazione proseguiva:

« La Commissione ha tuttavia preso in speciale considerazione il recentissimo volume che s'intitola senz'altro « Cartesio », ma è, in realtà, un « saggio introduttivo », come dice l'Olgiati, dove sono raccolte le più significative interpretazioni del pensiero cartesiano, allo scopo di raggiungere in fine un punto di vista dal quale poi, in un secondo volume, possa essere interpretato e valutato l'intero pensiero cartesiano. L'esame delle maggiori interpretazioni di Cartesio dimostra larga conoscenza della letteratura, appare ben condotto, e per questo riguardo deve essere giudicato utile alla letteratura italiana. La Commissione è altresì unanime nell'apprezzare questo volume dell'Olgiati molto oltre tutti i suoi precedenti, compreso il grosso volume su « L'anima dell'Umanesimo e del Rinascimento »; e loda la larga informazione e comprensione della filosofia contemporanea e la capacità di giudicare anche Cartesio avendo l'occhio alla filosofia contemporanea e ai suoi bisogni ed esigenze. Notevole è poi la serenità ed equanimità onde l'Olgiati riesce a dare al Descartes il merito storico che gli spetta, pur militando, personalmente, per tutt'altra dottrina. Ma la tesi propria dell'autore — che l'*anima*, com'egli ama esprimersi, del cartesianismo sia un « *fenomenismo razionalistico* » — sembra alla Commissione mal sostenibile. Appena accennata nel volume, e destinata ad essere svolta in un secondo volume, per ora essa si presenta più ingegnosa che persuasiva, sebbene possa costituire un utile esperimento di interpretare Cartesio in maniera da differenziare il suo idealismo ancora dommatico da tendenze e forme posteriori del pensiero idealistico. La Commissione trova poi infelice, o almeno poco perspicuo, l'uso del termine « *fenomenismo* », per designare la concezione cartesiana. Se Cartesio è pur l'antecedente di Spinoza, come l'Olgiati stesso per alcuni riguardi riconosce, come può

Opposizione piena, cioè, tra fenomenismo e sostanzialismo — e qui ci sarebbe molto da discutere su questa *sostanza* del razionalista Spinoza — ch'è anche la tesi di Emile Bréhier, professore alla Sorbona, il quale, parlando del *Cartesio* sulla « *Revue philosophique* » del 1936, affermava, dopo un resoconto del volume ed un accenno all'interpretazione del cartesianismo come fenomenismo, che « ce n'est pas ici le lieu d'examiner cette conception; elle surprendra certainement, à cause du *rapprochement inhabituel de phénoménisme et rationaliste*; le mot *phénoménisme* a été lui-même créé pour caractériser la philosophie de Kant; il est certain toutefois que l'interprétation de Mgr. Olgiati paraît mettre en lumière un aspect important de la pensée cartésienne » (1).

Quanti, del resto — ed è superfluo moltiplicarne le citazioni — hanno ripetuto con un critico francese che « il y aurait beaucoup à dire sur la thèse de Mgr. Olgiati, *d'après la quelle une métaphysique identique inspire la tentative de Bacon et celle de Descartes*, car elles tendent toutes deux à concevoir la réalité comme phénoménale, bien qu'elles se séparent au point de vue de la méthode utilisée pour connaître les phénomènes » (2).

Anche Antonio Lantrua sostiene che *fenomenismo equivale a sensismo*, quando fa rilevare che, in fondo, anche il Gioberti aveva presentato l'interpretazione dell'Olgiati accusando Cartesio di *sensismo* (3).

Così, vuole pure notare il dissidio in cui ci si trova per accettare la tesi del fenomenismo razionalistico, Mons. Mariano Campo, quando osserva che « fa pensare l'unione del sostantivo *fenomenismo* all'aggettivo *razionalista* » (4), che han sempre significato opposizione ed impossibilità d'accordo.

Nè si sottrae a tale concetto del fenomenismo Armando Carlini, quando, pur volendo intendere l'interpretazione dell'Olgiati, pone l'essenza della sua interpretazione fenomenistica di Cartesio *nel voler spiegare il mondo dei fenomeni sensibili in funzione di un principio unitario* — in questo, e solo in questo, sarebbe il suo razionalismo nel fenomenismo. Il fenomenismo sarebbe « un *empirismo radicale, assoluto*; il quale si presenta, poi, in forme e significati molto diversi da Cartesio a Hume, da Renouvier a Bergson, dal nostro Guastella all'attualismo gentiliano. *Quel che distingue il fenomenismo cartesiano è il suo razionalismo: il tentativo di spiegare il mondo dei fenomeni de-*

l'assertore della sostanza estesa e pensante aver qualche cosa d'analogo a quei pensatori che nella storia della filosofia moderna sono per solito riconosciuti per fenomenisti? Nè la differenza del concetto cartesiano dal concetto aristotelico scolastico di « *sostanza* » sembra autorizzare a fare di Cartesio un filosofo del puro fenomeno. Chè altrimenti sorge, a parere della Commissione, il pericolo di vedere un fenomenista in ogni filosofo che non rientri nelle altre due classi distinte dall'Olgiati: la filosofia dell'essere e l'idealismo attualistico. Questi rilievi non diminuiscono però il favore della Commissione per la versatilità e finezza della mente e della produzione scientifica dell'Olgiati ».

(1) Cfr.: « *Revue philosophique* », 1936, pag. 82 (la sottolineatura è mia).

(2) Cfr.: « *Bulletin de littér. eccles.* », 1934, pag. 223 (la sottolineatura è mia).

(3) Cfr.: « *Convivium* », 1934, pag. 440. I due lunghi articoli di A. LANTRUA, l'uno in « *Convivium* », 1934: *Aspetti nuovi d'antichi volti: il « Cartesio » dell'Olgiati*, pagg. 430-443, e l'altro in « *Archivio di filosofia* », 1934: *Il ritorno di Cartesio*, pagg. 185-203, sono ricchi di osservazioni critiche, che meriterebbero di essere rilevate.

(4) Cfr.: « *Rivista di filosofia neoscolastica* », 1934, pag. 394.

ducendolo da un principio unitario, logico, astratto (concreto, tuttavia, in quanto si dimostra capace di dar ragione del molteplice dell'esperienza)» (1). E continua con un'osservazione che ricorda quella sopracitata, fatta con Gentile e Guzzo: « La tesi, a nostro avviso, ha un estremo interesse, speculativo e storico. Ma forse noi l'abbiamo portata a un significato un po' diverso. L'Olgiate non è del tutto chiaro su questo punto. Il fenomenismo è anche definito da lui come metafisica dell'oggetto. E qui non si vede più allora, la differenza di esso dalla metafisica dell'essere. O intende egli che l'oggetto del fenomenista è di natura soggettiva? Ma, allora, svanisce l'altra differenza, dell'idealismo assoluto che egli definisce anche come metafisica del soggetto » (2).

E nell'edizione scolastica del *Discorso*, alla *Nota bibliografica*, dopo aver ricordato la tesi olgiateana del fenomenismo razionalistico, afferma che « chi tiene presente la fenomenologia e la logica hegeliana, gli darà ragione senz'altro » (3), e si capisce, ma forse — e credo che S. E. Carlini sia d'accordo in questo — con una prospettiva e con una visione molto diversa da quella dell'Olgiate.

Lo stesso si può dire di Michele Giorgiantonio, che in « *Sophia* » nota: « Noi supponiamo che l'Olgiate abbia troppo osservato Cartesio con le lenti dell'Analitica trascendentale: difatti egli stesso afferma che Cartesio è sulla via di Kant » (4).

Il contrasto conciliato di fenomenismo e di razionalismo forma pure l'oggetto della nota con cui G. Thibon riassume il lavoro dell'Olgiate: « L'originalité cartésienne se situe au confluent de deux exigences centrales: une tendance à édifier le savoir, non plus sur des notions obscures et incontrôlables (substance, forme, et autres entités scolastiques), mais à partir des réalités immédiatement observables (phénoménisme), et, simultanément, une autre tendance non moins absolue à doter l'univers d'une parfaite unité logique (rationalisme) » (5).

Ecco allora che si ha in Cartesio la *sintesi* di fenomenismo e di razionalismo.

E condivide tali idee P. Gardeil, quando riconosce che la tesi dell'Olgiate contiene una parte incontestabile di verità, perchè « il y a comme une ontologie rationaliste par un côté, nominaliste par l'autre, à la base de la pensée de Descartes » (6), — ove appunto permane il concetto di fenomenismo come empirismo che abbiamo detto costituire l'interpretazione corrente di tale movimento, e la convinzione d'un tentativo di conciliazione delle due correnti.

Inconciliabilità di fenomenismo e razionalismo, che ci viene ripetuta dalla « *Rivista rosminiana* » in una recensione gettata giù alla meglio (basti dire che comincia con un errore nella citazione stessa dell'opera esaminata, che non è

(1) Cfr.: « *Nuova Antologia* », 1934, pag. 628 (la sottolineatura è mia).

(2) « *Ibid.* », pag. 628.

(3) Cfr.: CARTESIO, *Discorso del Metodo*, a cura di ARMANDO CARLINI, Bari, 1938, pag. 122.

(4) Cfr.: « *Sophia* », 1938, pag. 391.

(5) Cfr.: « *Revue thomiste* », 1936, pag. 268.

(6) Cfr.: « *Revue de sciences philosophiques et théologiques* », 1938, pag. 618.

il *Cartesio*, ma *La filosofia di Descartes*) e dovuta a Mario Chiesa, il quale attribuisce all'Olgiati la tesi del *fenomenismo idealistico* (l'Olgiati, veramente, parla di fenomenismo razionalistico, e se M. Chiesa, invece di classificare per *peregrina* l'interpretazione nuova, si fosse preoccupato di tener dinnanzi agli occhi il lavoro discusso, si sarebbe accorto che idealismo e fenomenismo, se per lui sono la stessa cosa, per Olgiati sono totalmente differenti). Il Chiesa, trionfalmente, ragiona così: « L'Olgiati definisce il sistema cartesiano... quale fenomenismo idealistico. Non vogliamo fare questioni di parole; benchè (a voler dir lo vero) a prima vista, fenomenismo ed idealismo non ci sembrano termini che possano andare così facilmente d'accordo, come vanno invece assai bene d'accordo i termini di fenomenismo ed empirismo » (1).

Un'affermazione simile a questa, anch'essa cadente nell'equivoca confusione di razionalismo ed idealismo, come anche nell'errore di non cogliere il valore metafisico dato dall'Olgiati al termine fenomenismo, è quella di Ferdinando D'Antonio, il quale dice, recensendo *La filosofia di Descartes*: « Al termine della lettura sorge spontanea un'osservazione: sta bene che grande divario corre tra l'*Ich denke* kantiano e il *Je pense* cartesiano, ma sta pur bene che nè il primo nè il secondo pone alcuna esigenza fenomenistica, anzi sono entrambi espressione di un forte pensiero razionalistico... razionalismo estremo, sostanzialmente idealistico, perchè davvero è inconcepibile altra forma di razionalismo. *Il fenomenismo qui c'entra poco o niente e si risolve in un pesante bagaglio che Olgiati si è posto volontariamente sulle spalle e che trasporta in tutto il suo lavoro.* Ma in fondo le sue conclusioni sono a favore del razionalismo (idealistico, ma il razionalismo, a mio parere, non ha bisogno di questa qualifica che riesce pleonastica quando non genera equivoci), e il riconoscere come sforzo ultimo e centrale del pensiero cartesiano la riduzione dell'essere alla *verità*, o sia l'idea chiara e distinta in quanto appare all'intelletto, significa riconoscere che proprio la preoccupazione gnoseologica, e non la tesi metafisica, è il cuore della dottrina. La metafisica sorgerà ineluttabilmente da quelle premesse, ma non preoccupò molto Descartes » (2).

La documentazione di tali opposizioni potrebbe continuare, ma quella data basta per farne vedere la derivazione kantiana, e quindi comprensibile in una storiografia ispirata al kantismo, ove *al fenomenismo si è dato un valore ed un significato sensistico ed antimetafisico.*

★★

Di fronte a queste critiche credo che non ci sia cosa migliore del rivedere brevemente la storiografia dell'Olgiati ed il significato da lui attribuito al termine « fenomenismo » (3).

(1) Cfr.: « Rivista rosminiana », 1938, pag. 302.

(2) Cfr.: « La Nuova Italia », 1940, pag. 12 (la sottolineatura è mia).

(3) Parlando dell'Olgiati, non faccio nessuna esplicita citazione dalle sue opere; ma, chiunque conosca il suo pensiero può vedere ch'esso è presente nella mia esposizione.

L'Olgiati, che alla sua posizione storiografica, quale si rivela soprattutto ne *La filosofia di Descartes*, è arrivato attraverso una continua integrazione di pensiero, sostiene che *non si dà filosofia, la quale non sia metafisica, cioè concetto della realtà*; e identifica tale concetto della realtà con la tesi centrale del pensatore o dell'epoca studiata, tesi centrale che ne illumina tutti gli aspetti, ne caratterizza specificamente i punti, che, visti senza quella luce, potrebbero trovarsi identici in parecchi pensatori, e che, quindi, è unificatrice e spiegatrice.

Esemplificando, Platone è tale per la sua teoria dell'idea a cui la realtà è ridotta, Cartesio è il filosofo del razionalismo moderno per l'affermazione centrale dell'idea chiara e distinta; e, come l'idea di Platone rende conto di tutti i molteplici aspetti della sua filosofia, conoscitivi, morali, estetici ecc., così l'idea chiara e distinta di Cartesio rappresenta la spiegazione di tutto il suo filosofare (1).

È vivo nel periodo moderno, e si presenta ancora presso tanti pensatori, anche se di opposti indirizzi, il problema del conoscere; ma se noi andiamo a cercare addentro nel filosofo, ci accorgiamo che il *dubbio metodico* di Cartesio, ad es., è comprensibile nella visione cartesiana della verità e della realtà come idea chiara e distinta, per cui bisogna dubitare dei sensi, nè chiari, nè distinti; il *dubbio critico* di Kant nella concezione kantiana della realtà come attività e sovraintelligibilità, onde sono fenomenistiche tutte le filosofie costruite sui sensi; il *dubbio gnoseologico* di parecchi neoscolastici contemporanei nella contraffazione fenomenistica della metafisica tradizionale in funzione del pensiero moderno, onde si ha, spesso, l'affermazione delle tesi tomistiche, ma solo l'affermazione, non la giustificazione e l'anima tomistica; e si vada dicendo per altri indirizzi.

Certo, tale centro metafisico della speculazione di ogni filosofo non è di solito ugualmente chiaro e preciso in tutti i punti di esso, nè chiaramente e completamente esposto fin dall'inizio del filosofare del pensatore: ognuno che pensa lavora continuamente dietro al suo sistema per affinarlo, limarlo, completarlo, superarlo; e così, talvolta, studiando un pensatore nel suo sviluppo, può capitare di trovarci davanti a problemi che le prime opere non ci facevano presagire.

Il Platone degli ultimi dialoghi, ad es., non è quello del Critone o del Lachete, ma ha acquistato uno sviluppo per cui la sua *idea*, in origine troppo

(1) Qui, forse, si potrebbe obiettare che non tutti i filosofi sono unificabili in funzione di un punto centrale; ma, intanto, a me pare che anche nei filosofi meno unificabili, è già un'unificazione cogliere i passaggi da una posizione ad un'altra, onde vedere se il filosofo in questione è veramente uno, o no. Si parla, ad es., di parecchi *Schelling*, ma è poi proprio vero ciò, o non è ancora una prova di certa attuale storiografia, che sacrifica il pensatore studiato, per non sacrificare il proprio schema? Nè, con questo, si vuole in alcun modo affermare l'organicità di ogni pensiero filosofico, o credere logico ogni sistema, ed ogni sviluppo, ed ogni tesi filosofica; ma si vuol dire ch'è necessario ed onesto sforzarsi di vedere se un sistema è unitario; e, nel caso che un pensatore fosse effettivamente rappresentato da più sistemi, vedere di ciascuno di questi l'anima unificatrice, cioè il concetto della realtà, ch'è poi quello che soprattutto c'interessa ai fini d'uno studio teoretico della storia del pensiero.

vicina al concetto socratico, assume tutti i problemi, le prospettive, da cui sboccherà la forma aristotelica.

E l'idea, espressione più completa del platonismo, c'era già nel concetto socratico, anzi questo, quando noi lo vogliamo veramente intendere, ci si configura nella *prospettiva dell'idea*, è, direi, quell'*affermazione metafisica iniziale* che, maturando, darà in Platone l'idea, in Aristotele la forma; onde non è soltanto *punto di movenza*, psicologico, storico, culturale del filosofo, ma è anche *punto di partenza* del vero ed effettivo filosofare platonico. Solo che il vero valore del concetto in lui noi possiamo coglierlo quando lo confrontiamo con la forma più completa assunta dal suo pensiero, con l'*idea*. *Un germe si valuta quand'è albero*. Allora potremo veramente seguire l'organarsi del pensiero, il gioco dei problemi, degli spunti, delle insufficienze, delle polemiche interne, il dramma vero del filosofo, e quindi anche i limiti, il bisogno del superamento, gli effettivi superamenti di problemi e di soluzioni negli altri pensatori; vedremo, cioè, la filosofia nella sua concretezza metafisica d'interpretazione unitaria della realtà in tutti i suoi aspetti.

E se è questo il significato da dare alla metafisica iniziale, e non quello di un'arbitraria ed ingiustificata presa di possesso iniziale che poi dovrebbe guidare tutta l'ulteriore speculazione — (avremmo in questo caso la filosofia delle filosofie innate!), — si capisce che essa contraddistingue per sempre una filosofia da un'altra, vietando l'assunzione in una dei principi di un'altra, facendoci affermare, ad es., che il dubbio metodico iniziale del *Discorso*, pur potendo suonare estrinsecamente molto affine al τὸ διαπορῆσαι καλῶς di Aristotele, è comprensibile in una posizione metafisica che con Aristotele non ha nulla a che fare.

Qui forse si potrebbe ricordare a tanti neoscolastici, che, per costruire una filosofia tomistica, bisogna tornare all'affermazione prima della realtà come essere; e che la discussione e la polemica con gli altri indirizzi di pensiero deve condursi, più che sugli sviluppi, sulle affermazioni metafisiche iniziali, quali vengono fatte nel campo unicamente comune ad ognuno che rifletta, e cioè l'*esperienza immediata*, dove non c'è ancora l'io ed il non-io, l'esterno e l'interno ecc., e che — la storia qui può giovare come fenomenologia — è stata interpretata, o come *essere* (Aristotele, S. Tomaso), o come *oggetto* (Bacone, Cartesio, Hume, Leibniz), o come *soggetto* (Kant e l'idealismo).

Naturalmente, come tutti gli schemi, anche questo è limitato e non possiamo giudicare univocamente ad es. il fenomenismo di Cartesio e di Hume, o il realismo di Aristotele e S. Tomaso; l'interpretazione della realtà come essere non è completa in Aristotele, ma trova la sua massima realizzazione in S. Tomaso; e così l'interpretazione del reale come fenomeno trova l'avvio in Bacone ed in Cartesio, ed in Leibniz ed Hume la completa formulazione; e lo stesso si dica dell'idealismo, che, iniziato da Kant, trova oggi uno degli sviluppi più completi in Giovanni Gentile; conferma, anche questa, di quello che si diceva a proposito della metafisica iniziale nei singoli pensatori: essa si può cogliere veramente, quando noi consideriamo il sistema nella sua unità e lo vediamo articolarsi dal principio, sia pure in posizioni che il pensatore non vede

con tanta chiarezza, e che, appunto perchè iniziali, risentono anche delle altre correnti contemporanee, dell'eredità della formazione culturale del pensatore ecc., tutte cose di cui bisogna tener conto anche per valutare i superamenti e gli sviluppi successivi del sistema.

Se siamo d'accordo nel vedere come inizio della filosofia una presa di possesso metafisica, dobbiamo anche convenire che solo in un secondo momento potremo parlare di gnoseologia, dato che questa, come problema di un conoscere che debba cogliere l'essere, non può costituirsi che successivamente ad una distinzione metafisica di conoscere e di essere.

Ai fini di questo studio possiamo tralasciare le caratterizzazioni specifiche del realismo e dell'idealismo; e vediamo *cos'è che caratterizza il fenomenismo*.

Io affermo che *ci troviamo di fronte al fenomenismo, quando, rimanendo nell'immediata esperienza attuale, riduciamo la realtà al contenuto conoscitivo, come DATO invalicabile, intrascendibile. REALTÀ COME PASSIVITÀ*. Nell'ambito stesso dell'apparire ci si porrà il problema della interiorità e dell'esteriorità, della ragione e del senso, e, *mentre la valorizzazione del dato interiorità ci darà il fenomenismo razionalistico, con la riduzione di tutto a idea chiara e distinta, quella del dato esteriorità ci darà il fenomenismo empiristico con la riduzione di tutto a chiaro e distinto fenomeno sensibile*; mentre l'uno e l'altro arriveranno progressivamente alla vanificazione dell'interno e dell'esterno, dell'interiorità e della esteriorità, nel fluire organico dei fenomeni.

Se tutto è immediato contenuto conoscitivo, non può permanere, ma *puntualizzarsi*. Cos'è l'anima per Cartesio? e per Hume? un *dato* la cui esistenza è il pensiero, una continuità di pensieri (*l'innatismo*) per Cartesio; un *fascio* di rappresentazioni presenti per Hume. Il primo dei razionalisti e l'ultimo degli empiristi si incontrano in questo concetto fenomenistico della sostanza anima, in cui la nozione tradizionale è del tutto sommersa.

Puntualizzazione del reale, che si rileva anche nella classica tesi fenomenistica dell'*antistoricismo* (1) e del *matematismo meccanicistico*, con il conseguente approfondimento dello studio scientifico dell'individuo, in cui il fenomenismo prekantiano, come quello postkantiano, han portato indubbi contributi.

Approfondimento scientifico perchè, fondato tutto sul contenuto immediato, e sostituita l'*intuizione* (*stare per dire l'innatismo*) all'*astrazione* della filosofia tradizionale, un universale noi possiamo averlo attraverso la statistica raccolta e sistemazione delle esperienze e dei dati particolari, per cui, se vogliamo conoscere e dominare il mondo, dobbiamo sperimentarlo.

E si conquista totalmente la riduzione del reale a fenomeno, chè, mentre l'innatismo spinto alle sue vere conseguenze non può che *identificare il conoscere con tutto l'essere*, arrivando all'ontologismo in Cartesio, in Malebranche,

(1) Anche lo *storicismo leibniziano* è, in ultima analisi, antistorico, dominato com'è dalla tesi che in tanto la storia ha valore, in quanto, davanti a Dio, essa gode della prerogativa dell'identità, come le verità di ragione, e come lo studio della natura; e l'uomo può *postulare* la razionalità dello svolgimento storico, ma non potrà mai constatarla completamente.

in Spinoza ed in Leibniz, come anche in Berkeley, arriverà alle stesse conseguenze il *dato innato* dell'empirista, tutto l'essere humano altro non essendo che contenuto conoscitivo al di là del quale è vano cercare.

Si arriva alla *completa chiusura del fenomeno in se stesso: tutto il reale si racchiude nei fasci fenomenici humani, o vive nella monade leibniziana senza porte e senza finestre.*

È sfaldato il mondo esterno come sostanza, onde non ha più significato il primitivo problema del *salto*, e rimane anche svisato ed irrisolto il problema di Dio, onde si cade nell'*immanentismo*: tutte le rivendicazioni della religiosità di questo o quest'altro filosofo, se anche ci presentano il problema di Dio vivo ed operante in tanti pensatori, debbono sempre distinguere tra il Dio della religione e quello della filosofia, e convenire che questo — quand'è affermato — o è visto immanentisticamente, come la Natura naturante di Spinoza, o, nel caso contrario, ha bisogno d'una prova basata non sulla dimostrazione, ma sul sentimento, cioè non ha una prova.

Certo, questi che io qui pongo come i caratteri essenziali del movimento fenomenistico, non si trovano perfettamente tracciati in ciascun pensatore, ma si vanno formando grado a grado; onde, il tenerli presenti, può aiutarci a capire l'effettivo svolgimento di tutto il movimento.

E così, dando uno sguardo molto sommario al fenomenismo, noi vediamo che, mentre quello cartesiano consiste nella *posizione dell'idea chiara e distinta come realtà*, in nome della quale s'intendono l'io, le prove dell'esistenza di Dio, il problema del mondo esterno ecc. — e basta per ciò rimandare al lavoro dell'Olgiati, ch'è un'esaurientissima dimostrazione di tale tesi, — logicamente si passa alla posizione spinoziana togliendo l'inconveniente, vivo in Cartesio, di un mondo delle sostanze tutte esistenti a sè per volere di Dio, ma logicamente incomprensibili dato ch'è sostanza ciò che *ita existit ut nulla alia re indigeat ad existendum*. La sostanza spinoziana non vedo come possa essere avvicinata alla vecchia sostanza, all'*ens in se*; essa comprende, come *causa sui*, il mondo parallelo della *res extensa* e della *res cogitans*, è l'*id cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei a quo formari debeat*, è l'idea chiara e distinta portata alla massima estensione, onde si capisce perchè per Spinoza è *assurdo voler parlare del valore della conoscenza di un mondo esterno alla sostanza* — che sarà il modo di pensare di chi si ferma alla conoscenza di primo o secondo genere — mentre dire realtà è dire *verità, intuibilità, immediatezza*, com'era dell'idea innata cartesiana.

Sostanza, sì, ma un nuovo tipo di sostanza, quello fenomenistico — e non inganni l'uso della stessa parola in Aristotele e Spinoza, chè tutti sanno che la parola permane in tutti i pensatori ed assume varî significati —; Spinoza è sulla via di Kant, e non è facile rimetterlo su quella di Plotino dal punto di vista costitutivo: culturalmente sì, costitutivamente no.

Del resto, basta pensare a Leibniz, in cui sembra che ci sia veramente la opposizione allo spinozismo: all'unica sostanza si sostituisce la molteplicità, la infinità delle sostanze; ma andate a cercar bene la loro giustificazione, cercate di penetrare nel loro intimo, e vedrete che in fondo, malgrado la lotta all'esten-

sione cartesiana, Leibniz è fedele a Cartesio, proprio perchè ne ha logicizzato il concetto di sostanza, che, mentre, come in Spinoza, non può più ammettere il mondo esterno come estensione al di fuori dello spirito, sente però il bisogno d'intendere la concreta vita del mondo onde afferma la molteplicità — ma gerarchica, in ultima analisi, l'*unità* — delle monadi (e forse qui si potrebbe trovare la soluzione vera della polemica spinozistica tra modalisti e realisti).

Ma come la sua monade rivela il fenomenismo e la sua intrascendibilità! Senza porte e senza finestre essa sviluppa tutto da sè il conoscere, organizzata com'è in quel mondo dell'armonia prestabilita che, come già nell'occasionalista Malebranche, ricorre a Dio, idea chiara e distinta per eccellenza, per salvare la limitatezza e la passività del proprio spirito.

Libertà ch'è determinismo, attività che permane passiva, perchè nulla può svolgere che già non sia in sè, storia valorizzata in quanto necessariamente matematizzata in Dio, senso che acquista vero valore se visto come intelletto affievolito e per nulla influenzato dal mondo esterno delle altre monadi, ecco dov'è arrivata l'idea cartesiana.

E così anche per l'empirismo. La dichiarazione della sensazione immediata come unica realtà non è ancora totale in Bacone, ma le cause tradizionali cominciano ad essere dimenticate o mandate nel campo non interessante della metafisica, e la vera scienza deve costruirsi sul dato e non trascenderlo — espressione di questo concetto è la negazione dell'astrazione e l'instaurazione dell'universale scientifico a valore statistico, di cui ho già parlato, — nè in Hobbes, dove comincia a penetrare la matematica conoscitiva ed il determinismo nello studio del mondo; ma che trova già nelle tesi lockiane la sua consacrazione quasi effettiva con la messa in dubbio della sostanza, dopo la riduzione del conoscere — negata l'astrazione — ad un complesso di associazioni al di là delle quali c'è il mistero. L'*essere come mistero*, su cui si è tanto sbizzarrita la concezione del fenomenismo come gnoseologismo, e della filosofia come scienza del necessario *salto* in esso.

Ma è inutile che, almeno per il mondo materiale, tale essere ci sia, dirà Berkeley; non esiste affatto, nè quello spirituale, nè quello materiale, affermerà Hume, riducendo tutto a impressioni e ad idee, a fasci di impressioni ed a fasci d'idee.

È il fenomeno che sta alla base delle due correnti. E qui sarebbe bello ed interessante vedere l'interferirsi di esse — e mi propongo di farlo in un futuro lavoro, onde vedere anche in che consista l'originalità di Kant; — ma, per limitarmi a dei semplici accenni, si può pensare a Cartesio, trascurando le sue ricerche scientifiche e la sua valorizzazione della sensazione e la valorizzazione dell'elemento di ricerca sperimentale del contemporaneo empirismo inglese? a Locke ed alla sua polemica antinnatistica con la precisazione dello spirito come *tabula rasa* aperta al conoscere — interpretazione della *virtualità* razionalistica — senza l'influsso cartesiano in Inghilterra presso i platonici di Cambridge? ed a Leibniz senza Locke e Newton, come a Berkeley senza l'occasionalismo francese, e ad Hume senza sentirlo quasi ispirato dallo sforzo di voler risolvere la polemica empirismo-razionalismo, a Wolff senza trovare

il bilanciarsi e l'incontrarsi di quegli elementi che saranno vivissimi nel Kant precritico, il quale ne tenterà con la *Critica* la conciliazione instaurando un nuovo concetto di filosofia?

Di Kant non si può dire che rappresenti la vera soluzione dei problemi fenomenistici, tant'è vero — e qui la storia è quanto mai istruttiva — che le reazioni che si verificano in seno al kantismo il più delle volte, com'è nel caso del positivismo, ripresentano posizioni del vecchio fenomenismo.

Ed insieme ad esse ripresentano un problema ch'è proprio del *dato*, e che il fenomenismo ha cercato di eliminare e l'idealismo di dichiarare impensabile, il problema, cioè della *trascendenza*, come quello che dovrebbe veramente dar conto della *realtà come passività*, cui il fenomenismo si è fermato.

Postulano l'altro dal dato le posizioni del fenomenismo classico cui abbiamo accennato, e, non arrivandoci logicamente, rimangono al semplice postulato; e sono anche tentativi postulati, non dimostrati, di evadere dal semplice dato tanto l'unità in catalogo dell'*Umanità* comtiana, che la *Possibilità permanente di sensazioni* del Mill, che l'*Inconoscibile* dello Spencer o l'*Indistinto* dell'Ardigò; come rimangono semplici postulati tutte le affermazioni di un essere altro dal conoscere, che oggi vengono fatte da parecchi realisti ed anche da idealisti convinti che la completa assolutezza dell'esperienza, mentre vuol rendere conto di tutti i problemi, rimane fuori ai più vitali di essi.

Questo, non perchè la trascendenza sia un postulato del punto di partenza, — potrebbe essere una buona tesi sull'origine storica del fenomenismo, — ma perchè non si può dare una posizione che non denunci la necessità del dualismo per risolvere integralmente i problemi umani.

Incompletezza, per l'errore della metafisica iniziale, della posizione fenomenistica e di quella idealistica, le quali perciò non possono essere incluse nel sistema della verità conservando la loro anima ispiratrice, ma venendo valutate — e qui il lavoro storiografico dell'Olgiati tocca il punto culminante — in funzione della metafisica dell'essere; e ripeto cose notissime quando dico che l'anima di verità di queste due posizioni sta nell'impulso e nei contributi dati rispettivamente, per il loro valore di concretezza, alla scienza ed alla storia, al mondo della cultura in genere, più che a quello specifico della metafisica.

Da quanto si è detto sulla concezione di F. Olgiati a proposito del fenomenismo, è chiaro che, come questo non ha nulla a che fare col fenomenismo gnoseologico prospettato da Kant e dagli storiografi che a lui si ispirano, e può anche essere razionalistico, oltre che empiristico — e potrebbe qualificarsi ancora in altri modi, come *intuizionistico* con Bergson, *praticistico* coi pragmatisti, ecc. (1) — così, mentre possono benissimo tranquillizzarsi gli studiosi dianzi citati, preoccupati di vedere un filosofo posto nel fenomenismo perchè non rientra in nessuna delle altre due categorie, cadono facilmente — mentre si è invitati ad un ripensamento più pieno — le obiezioni concepite il fenomenismo unicamente come empirismo sensistico, e le tesi particolari come quella per cui non sarebbe fenomenista Spinoza in quanto assertore della so-

(1) Cfr.: OLGIIATI, *Cartesio*, pag. 280.

stanza, o quell'altra per cui il razionalismo nel fenomenismo consisterebbe nell'applicazione delle idee della ragione al mondo dei fenomeni sensibili, come vorrebbe Armando Carlini (1).

*
**

La chiarificazione del fenomenismo secondo F. Olgiati potrebbe forse portare gli studiosi citati ad una ripresa in esame dell'interpretazione di Cartesio e della storia della filosofia in genere, e fare correggere anche certi giudizi sommarî di condanna dell'interpretazione nuova.

Soffermiamoci, ad esempio, a Pantaleo Carabellese, dell'Università di Roma, ed alla sua ricostruzione dell'idealismo italiano nelle sue relazioni con la filosofia europea (2).

Per il Carabellese « è idealismo ogni dottrina che ritenga e dimostri soddisfatte le esigenze della coscienza nella sua stessa oggettività » (3). Tanto Cartesio, quanto Kant e Hegel, non sono pienamente idealisti, ma Cartesio è psicologista; Kant, se non scettico, almeno agnostico; Hegel soggettivista. È il nostro Rinascimento, ch'è veramente idealista, perchè proprio in esso « sta questo carattere ontologico, che pur non rinnega, anzi vuol proprio soddisfare l'esigenza gnoseologica della filosofia moderna » (4). Proprio per non aver capito tale scoperta, il *Cogito* di Cartesio « resta chiuso nella sua esigenza puramente psicologica, rinnega se stesso come *cogito*, e diviene incapace di soddisfare con la propria oggettività l'esigenza del « qualcosa » presupposto come il vero reale, il vero oggetto » (5).

Rimane in Cartesio il residuo ed il presupposto dogmatico della trascendenza dello spirito e della materia, senza il sentore dell'immanentismo italiano, ed il suo uomo « non ha che da tenere aperti gli occhi della mente, per essere nel vero, che, chiaro e distinto, è in lui come orma impressa dal di fuori (idee innate). La verità è tutta analitica (chiara e distinta) come la matematica. Quanta distanza dall'eroico furore di Bruno! » (6).

(1) Così anche si mostra la diversità della posizione di GUSTAVO BONTADINI, che esaminerò in un prossimo articolo, perchè: a) non mi pare che l'Olgiati possa accettare l'affermazione secondo la quale *il ridurre la realtà al fenomeno* non implica una visione fenomenistica, dato che *essere = fenomeno non vuol dire altro che l'essere è manifesto*, onde il fenomenismo così inteso ci porterebbe ad un'identità di conoscente e conosciuto in cui possono andar benissimo d'accordo realisti, fenomenisti, idealisti. Chè *la tesi dell'Olgiati sul fenomeno come realtà significa soltanto che l'unica realtà che valga, il centro vitale intorno a cui può intendersi tutto il lavoro del filosofo, si riduce all'oggetto, al contenuto conoscitivo*; b) *nè credo fundamentalmente costitutivo del fenomenismo quel dualismo gnoseologico e metafisico*, visto invece dal Bontadini come presupposto necessario del fenomenismo, e che è certamente una tesi interessantissima per la spiegazione storica dell'origine del fenomenismo, vivente in parecchi pensatori fenomenistici, legata alla comprensione della teoria bontadiniana dell'*Unità dell'Esperienza*.

(2) Cfr.: PANTALEO CARABELLESE, *L'idealismo italiano*, saggio storico critico, Napoli, 1938.

(3) *Ibid.*, pag. 42.

(4) *Ibid.*, pag. 122.

(5) *Ibid.*, pag. 73.

(6) *Ibid.*, pag. 69.

Basta tener presente questo, per capire come l'idea chiara e distinta, anche se vista come realtà, non è tutta la realtà, e rendersi pienamente conto della seguente nota del Carabellese: « Non ignoro l'interpretazione, che del Cartesio già aveva data (*Cartesio*, 1934) e ora riprende con un altro grosso volume (*La filosofia di Descartes*, 1937), l'Olgiate, il solerte storico della filosofia moderna dell'Università italiana del sacro Cuore. Mi dispiace di dover notare che la tesi dell'Olgiate, che, cioè, la filosofia di Cartesio presupponga, da parte di Cartesio, una esplicita concezione nuova della realtà, come fenomeno della ragione, sia o mi paia destituita di fondamento. Tutto l'argomentare dell'Olgiate è fondato sulla dottrina cartesiana che l'idea è, anch'essa, una realtà e sulla opinione olgiate che l'idea della ragione sia soltanto un fenomeno. Donde l'interpretazione del cartesianismo come fenomenismo razionalistico. Anche senza fermarsi sulla discutibilissima opinione dell'Olgiate, basta riflettere a quell'« anch'essa » ch'io ad arte ho aggiunto alla presentazione olgiate della dottrina cartesiana dell'idea, per vedere come Cartesio non riduca la realtà all'idea. E senza questa riduzione il fenomenismo razionalistico resta una affermazione ingiustificata » (1).

Come appare, l'interpretazione nuova della filosofia cartesiana quale fenomenismo razionalistico è giudicata senz'altro infondata, senza esser vista nella sua specificità. Basta, per chi abbia presente *La filosofia di Descartes*, il travestimento dell'idea chiara e distinta *come unica e vera realtà* sostenuta dall'Olgiate, nell'idea della ragione *anch'essa realtà* della presentazione del Carabellese, per capire quanto sia poco giustamente presentata e rigettata la nuova interpretazione. Che direbbe il Carabellese, se uno gli dichiarasse infondato il suo idealismo (e l'interpretazione conseguente del pensiero italiano) senza preoccuparsi di vederlo nella sua essenza? E poi, chi sa che, meditando pienamente sul lavoro dell'Olgiate, sul significato del fenomenismo, del realismo e dell'idealismo nella storiografia nuova, e sulla specifica interpretazione del Cartesio, il Carabellese non veda nell'idea-fenomeno una tesi che non è in contrasto con le sue affermazioni del *cogito* chiuso, dello psicologismo, della permanenza di un reale oltre quello dell'idea nel sistema cartesiano?

Anche Gallo Galli, della R. Università di Torino, nel suo saggio *La dimostrazione dell'esistenza del mondo esterno e il valore pratico delle categorie secondo Cartesio* (2), in una lunga nota, che va da pag. 97 a pag. 101, se la piglia con l'interpretazione dell'Olgiate, definita *unilaterale*, perchè, continuando l'interpretazione idealistica, non terrebbe conto degli elementi realistici vivi in Cartesio; Olgiate cadrebbe negli errori della storiografia idealistica e non intenderebbe, per la sua valorizzazione dell'idea chiara e distinta, il valore realistico della VI Meditazione.

Forse, se Gallo Galli avesse tenuto presente la tesi dell'Olgiate sul fenomenismo (anzichè fermarsi alle poco intelligenti e ingiustificate accuse contro la storiografia neoscolastica, cfr. pag. 100, *nota*), si sarebbe accorto che l'affermazione olgiate della difficoltà della VI Meditazione a provare il mondo

(1) *Ibid.*, pagg. 69-70, nota 1.

(2) Cagliari, 1938.

esterno, mentre non elimina le preoccupazioni realistiche di Cartesio, ma anzi le intende storicamente in funzione della formazione cartesiana, fa vedere come il germe della nuova concezione del reale non poteva più lasciar sussistere tranquillamente l'oscura e misteriosa entità del mondo, che difatti viene del tutto fenomenizzato dalla filosofia posteriore.

Il difetto di questa accusa di Gallo Galli, difetto derivante dallo scambiare la comprensione centrale del pensatore con la sua formazione storica, precludendosi così la comprensione del suo sviluppo teoretico — e direi anche di quello storico — si trova in molte altre recensioni. Le quali spesso sono anche viziate — e dispiace notarlo in una rivista di filosofia neoscolastica, dato che esse il più delle volte vengono dal campo tomistico — da tale scarsa sensibilità storica, da non sentire affatto la specificità e l'inconfondibilità delle tesi dei vari pensatori.

Do qualche saggio di tali opposizioni, lasciando al lettore il giudizio sul loro valore.

G. Thibon, dopo aver notato, nella sua recensione del *Cartesio*, che forse il bisogno di unità nell'interpretazione cartesiana, è parente del « *péché proprement cartésien* » (1), e che, leggendo il lavoro dell'Olgiati « *on sent son ouvrage dominé et inspiré, moins par le désir de comprendre Descartes *simpliciter* que par le désir de le comprendre *secundum quid** » (2), aggiunge: « *nous croyons que, pour être rigoureusement fidèle à son object, l'interprétation de Descartes ne perdrait rien à se placer d'un point de vue partiellement pluraliste. Renoncer à traiter Descartes *cartésiano modo*, ne serait-ce pas là une des conditions préalables à une efficace poursuite de l'âme multiple et polyvalente du cartésianisme?* » (3).

E P. Gardeil: « *Y a-t-il une unité aussi serrée dans la philosophie du Discours? Ne faut-il pas aussi donner une place plus importante dans l'élaboration du cartésianisme à la méthode proprement dite?* » (4).

E il P. Carlo Giaccon S. J.: « *Forse vi è un po' di esagerazione in questa interpretazione. È vero che Descartes diede alle idee importanza e realtà maggiori di quelle che hanno... Modellò la realtà sulle idee, piuttosto che le idee sulla realtà... In questo senso fu « fenomenista razionalistico ». Ma non sembra però nel senso che considerasse la realtà come di natura fenomenica. La realtà, anche per Descartes, era l'essere in sè, nella sua esistenza oggettiva e trascendente. Non ne seguirebbe quindi che in Descartes, sistematicamente, la metafisica abbia preceduto la critica; e se precedette una metafisica embrionale, sembra essere stata una metafisica dell'essere e non dell'apparire... Non sembra vero che egli ritenga che il mondo e Dio siano nient'altro che la propria idea di esteso e di ente perfetto; quantunque sia vero che egli dichiarò che la nostra conoscenza del mondo e di Dio non dipende dalla nostra conforma-*

(1) Cfr.: « *Revue thomiste* », 1936, pag. 268.

(2) « *Ibid.* ».

(3) « *Ibid.* ».

(4) Cfr.: « *Revue de sciences philosophiques et théologiques* », 1938, pag. 618.

zione con la realtà oggettiva, ma dalla chiarezza e distinzione delle nostre idee » (1).

Sono le stesse obiezioni sollevate da P. De Vries, S. J., il quale, pur concedendo che in Cartesio si trovano frasi e principi, che, logicamente svolti, potrebbero indurre al fenomenismo, nega che tale sia l'intenzione del filosofo. La « realtà oggettiva » dell'idea è per quest'ultimo solo un punto di partenza per giungere alla « realtà attuale o formale » dell'essere. Lo dimostrano gli sforzi di Descartes per risalire dall'idea alla esistenza di Dio e del mondo esterno, il posto privilegiato da lui assegnato alla certezza dell'io, la fondazione della verità delle idee mediante la veracità divina, la realtà dell'estensione che non è un semplice residuo dell'antico realismo. L'idea non è l'unica realtà per Cartesio; in lui c'è ancora l'essere, che non è idea, e non è quindi fenomeno (2).

E P. Novatus Picard: « Num utique significatio « Phaenomenismus rationalisticus » universaliter accipietur? Hoc est dubium; nam totus Cartesius isto conceptu adaequate difficulter tantum comprehendendi potest: Cartesius est unus ex illis pilosophis qui repudiant omnem « Ismum » (3).

E P. Pius M. a Mondreganes, esposta *La filosofia di Descartes*, si chiede: « At vero auctoris interpretatio estne omni ex parte probata? Nobis videtur nimis esse absoluta ac excludendi vi praedita. Absque dubio caeterae interpretationes hactenus a pluribus philosophis traditae pondus haud contemnendum habent solidisque rationibus non carent. Phaenomenismus rationalisticus nonne dicendus est potius quidam doctrinae cartesianae aspectus, quam unica systematis solutio aut interpretatio? Caeterum, Cartesius fuitne ita sibi constans ac in doctrina sic arcte cohaerens sicut ab A. affirmatur? Potestne introspicere doctrina cartesiana instar Analyticae transcendentalis kantianae? » (4).

(1) Cfr.: « Gregorianum », 1937, pag. 602, *passim*. Non dico nulla per la presentazione del fenomenismo dell'idea chiara e distinta qual'è fatta da P. Giaccon e che non credo Mons. Olgiati possa sottoscrivere; *voglio solo sottolineare* — e P. Giaccon mi perdoni — *il senso teoretico e non culturale, storico, della metafisica embrionale, punto di partenza ho detto sopra, non di movenza*.

(2) Gioverà riferire testualmente le obiezioni del P. JOS. DE VRIES, S. J.: « Trotz der geistvollen Art, wie O. seine These durchführt, wird sich diese Auffassung Descartes' schwerlich durchsetzen. Gewiss wird man zugeben müssen, dass sich bei Descartes Ansätze finden, die, folgerichtig weiterentwickelt, zu einem « Phänomenismus » führen können. Aber dass die Absicht des Philosophen selbst auf einen « Phänomenismus » gehe, scheint mehr als zweifelhaft. Die « objektive Realität » der Idee ist ihm doch nur Ausgangspunkt, um zur « aktualen oder formalen Realität » des Seienden selbst vorzudringen. Was sollten auch die mit soviel Denkeenergie durchgeführten Bemühungen um den Beweis des Daseins Gottes und der Aussenwelt, wenn die unmittelbar gegebenen Ideen Gottes und der Welt bereits die eigentliche Realität wären? Worin bestände noch der Vorzug der Ichgewissheit, wenn auch das im Bewusstsein erlebte Ich nur Idee wäre? Wozu die Begründung der Wahrheit der Ideen durch die Wahrhaftigkeit Gottes, wenn die Idee selber schon der Gegenstand ist? Olgiati selbst muss zugeben, dass wenigstens in der Lehre von der Realität der Ausdehnung noch ein Rest der alten realistischen Auffassung gewahrt sei. Aber ist das wirklich nur ein folgewidrig beibehaltenes Ueberbleibsel einer im übrigen bewusst abgelehnten Auffassung der Realität? ». Cfr.: « Theologische Revue », 1938, n. 3.

(3) Cfr.: « Antonianum », 1939, pagg. 114.

(4) Cfr.: « Collectanea franciscana », 1939, pagg. 11*-12*.

Nientemeno vede uno scolastico in Cartesio il P. Zacharias Van de Woestyne, quando, recensendo il primo volume dell'Olgiate, scriveva che... bisognava aspettare il secondo volume: « Tales namque propositiones cl. A. praebet, quae non solum non sunt basis elementi rationalistici in Cartesianismo, sed, ut mihi videtur, dici debent fundamentalia principia metaphysicae scolasticae. Ita v. gr. in hac etiam metaphysica « principium unitatis potest substitui conceptui esse », quia unum et esse convertuntur. Alias propositiones praebet ut principium phaenomenismi cartesiani, quae, si sensu cartesiano sumuntur, substantialismo conformes esse arbitror... Nisi ergo in II volumine cl. A. ulteriori explanationes afferat, etsi I volumen constituat opus acceptissimum, non credam Cartesianismum consistere in phaenomenismo; imo « substantialismum » Methodi et Meditationum Cartesii cum phaenomenismo in oppositione esse tenebo » (1).

Veramente credo che già nel primo volume ci fossero abbastanza elementi per distinguere il fenomenismo cartesiano dal sostanzialismo; ma mi auguro che *La filosofia di Descartes* abbia dissipato completamente le nubi che offuscavano la visione chiara e distinta del P. Zacharias Van de Woestyne.

Di fronte a tali opposizioni, per l'unitarietà di Cartesio rimando i vari recensori alla rimitazione dell'opera che han recensito (2), invitandoli a tener anche presente quanto sopra ho detto intorno al fenomenismo, e che rappresenta una novità nella storia della filosofia, ed al significato specifico che ad una tesi che può suonare ugualmente in due o più pensatori, viene dal concetto unificatore di realtà; ma voglio notare qualcosa intorno all'accusa del non-fenomenismo di Cartesio, basata sulla fede cartesiana nel mondo delle cose in sè. Ora, io so benissimo — e l'ho ripetuto un momento fa a Gallo Galli — che Cartesio non dimenticava il mondo esterno, anzi ne aveva una convinzione, così forte, da non temere alcun dubbio. È lui che nell'*Abrégé de la sixième et dernière Méditation* afferma « qu'il y a un Monde, que les hommes ont des corps et autres choses semblables... » e che tali verità « n'ont jamais été mises en doute par aucun homme de bon sens »; ma è anche lui che, per la logica interna del suo sistema, parlando delle cose materiali, che vuol provare prima *possibili*, poi *probabili* e poi *certe*, conclude che una tale dimostrazione non è così evidente, come quella che ci conduce all'io ed a Dio. Comunque, se egli vuol darci una *prova dell'estensione come idea reale*, occorre che, affermato che *Dieu n'est pas trompeur*, ne concluda che, se noi abbiamo l'idea chiara e distinta dell'estensione, questa deve esistere; e *nell'estensione, ossia nell'essere in sè, non c'è altro se non il contenuto dell'idea stessa. È sempre l'idea chiara e distinta come vera realtà che ci fa risolvere il problema; è sempre il fenomenismo razionalistico che ci dà la chiave risoltrice dei molteplici aspetti di Cartesio.*

(1) Cfr.: « Archivum franciscanum historicum », 1934, pag. 614.

(2) Era dovere dei critici mostrare che una o più tesi di Cartesio non erano ispirate dall'idea centrale indicata dall'Olgiate. Non era lecito limitarsi ad affermazioni generiche e indimostrate di non unitarietà.

**

Come si è potuto vedere, le valutazioni contrastanti del fenomenismo, a cui abbiamo assistito, sono frutto di due concezioni storiografiche inconciliabili: quella basata sul kantismo, e quella costruita dall'Olgiati sulla metafisica dell'essere. Ed io non posso concludere questo mio studio, senza invitare i lettori a riflettere sulla nuova prospettiva e sulla nuova luce che viene a tutta la storia della filosofia, quando si adottino le tesi dell'Olgiati, e cioè:

a) *Un nuovo metodo storiografico di cogliere l'unità del pensatore, pur nello svolgimento del sistema, attraverso la ricerca del suo concetto metafisico ispiratore (1);*

b) *conseguentemente, nel nostro caso specifico, la presentazione d'un fenomenismo metafisico, da cui possono dipendere, senza identificarglisi, quello gnoseologico e quello morale;*

c) *la concezione della storia della filosofia come storia di tre distinte metafisiche, ispirate dai tre concetti contrastanti dell'essere, del fenomeno, dell'idea; e in cui lo spuntare continuamente del problema di Dio, dell'anima, del mondo nei sistemi immanentistici come il fenomenismo e l'idealismo, non è solo l'effetto d'un presupposto storico, ma è la dichiarazione della necessità della trascendenza, quando si voglia rendersi veramente conto di tutta la realtà.*

Soluzione che si trova soltanto nella metafisica dell'essere, e quindi:

d) *la necessità d'una completa coscienza della nostra metafisica tradizionale, che, mentre alla luce del concetto di essere, risolve i massimi problemi, può assimilarsi quanto di vero è stato portato da tutti gli indirizzi e rappresentare così quella continuità culturale della verità, in cui si conciliano i valori del tempo e quelli dell'eternità.*

Credo che, ad agevolare tale riflessione ed a chiarire alcuni aspetti di questi primi appunti sul fenomenismo, io debba — e lo farò in un prossimo numero — dopo aver prospettato con particolare rilievo le tesi del fenomenismo razionalistico, soprattutto a proposito del sistema cartesiano, esaminare attentamente: a) i dubbi di Armando Carlini sulla caratterizzazione del fenomenismo come filosofia dell'oggetto, e la sua interpretazione del fenomenismo di Cartesio in funzione della Fenomenologia di Hegel; b) la caratterizzazione sostenuta da Gustavo Bontadini del fenomenismo come dualismo gnoseologico presupposto, e la tesi, che a questa si accompagna, dei rapporti tra fenomenismo, scolastica, idealismo; c) l'impossibilità, proclamata da Henri Gouhier, di un fenomenismo in Cartesio, perchè il nostro filosofo sarebbe tutto dominato dal problema dell'interiorità; d) l'agostinismo cartesiano sostenuto da Annibale Pastore e l'idealismo, a tipo platonico, di Cartesio, prospettato da diversi studiosi.

(1) Un'altra faccia di questa tesi è la priorità della visione metafisica su ogni atteggiamento gnoseologico. Può chiarificare ciò quanto più sopra ho scritto intorno alla « metafisica iniziale ». Cfr. inoltre il mio articolo: *Il realismo immediato di Mons. Leone Noël*, in: « Rivista di filosofia neoscolastica », 1939, pagg. 55-77.

IL CONCETTO DI « REALISMO » E DI « FENOMENISMO »

Author(s): FRANCESCO OLGATI

Source: *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, LUGLIO 1940-XVIII, Vol. 32, No. 4 (LUGLIO 1940-XVIII), pp. 289-308

Published by: Vita e Pensiero — Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/43064471>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



JSTOR

Vita e Pensiero — Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*

FRANCESCO OLGIATI
Professore ordinario di Storia della filosofia nell'Università cattolica del s. Cuore

IL CONCETTO DI « REALISMO » E DI « FENOMENISMO »

Il lavoro diligente e documentato del prof. Carmelo Ferro, che ha voluto raccogliere in una sintesi organica tutte le principali critiche mosse da diverse parti alla mia interpretazione della filosofia cartesiana, vale a dire al concetto di « fenomenismo razionalistico » (1), dimostra all'evidenza come, neppure nel mondo neoscolastico, vi sia un'idea concorde di ciò che si chiama il « realismo » ed il « fenomenismo ».

Siccome l'elaborazione dei concetti, per comune consenso, è un compito essenziale del filosofo; e siccome a tale elaborazione, come vedremo, ci invitano le opposizioni — serene e meditate — che la mia tesi a proposito di Cartesio ha provocato, è doveroso per me approfittare di questa occasione per lanciare un invito a precisare l'intima natura sia della concezione realistica, come della concezione fenomenistica, ed a dissipare le confusioni che a questo riguardo facilmente possono sorgere.

Mi limiterò, stavolta, al campo tomista, ove dovrebbe essere più probabile la speranza di intenderci su idee così fondamentali. È vero che le obiezioni e gli assalti mi sono stati mossi non solo da neoscolastici, ma da idealisti di varie scuole e da rappresentanti di altri indirizzi di pensiero — e spero, in seguito, di prendere in considerazione anche tutte queste difficoltà; — mi pare, però, che ciò tornerà più fruttuoso, quando, almeno nelle nostre file, regnerà una pacifica interpretazione di queste due espressioni, tanto spesso ripetute e tanto raramente analizzate a fondo: corrente *realistica* e corrente *fenomenistica*.

I. - LE DUE OPPOSIZIONI FONDAMENTALI

Per iniziare fra i nostri amici una discussione proficua intorno all'argomento (e la « Rivista di filosofia neoscolastica » sarà felice di un simile dibattito, il quale presenta un interesse non solo d'indole storiografica, ma soprattutto d'indole teoretica), comincerò a rilevare, che le critiche dei nostri neoscolastici si sono orientate in due direzioni.

1. — Alcuni illustri tomisti (come, per tacere di innumerevoli altri, il De Vries in Germania e il P. Giaccon in Italia) si sono sentiti urtare dall'etichetta di fenomenismo applicata al sistema di Cartesio, per il fatto che questi non pen-

(1) Cfr.: « Rivista di filos. neoscol. », marzo-maggio 1940, pagg. 150-172: CARMELO FERRO, *Il problema del fenomenismo razionalistico*.

sò mai a ridurre la realtà al pensiero. Bisognava, bensì, secondo Descartes, andare dall'idea alla realtà; ma la realtà per lui era l'essere in sè, nella sua esistenza oggettiva e trascendente. Il mondo e Dio esistono anche se non li penso; e perciò sono qualcosa di più e di essenzialmente diverso della mia idea di esteso e di ente perfetto. Oh! non ha forse Cartesio distinto accuratamente tra l'essere oggettivo dell'idea e l'essere formale di ciò che esiste non solo nel mio pensiero, ma nella realtà attuale? L'idea è una realtà; ma non è l'unica realtà; anzi, nelle *Meditazioni* e nella risposta alle prime obiezioni, esplicitamente dichiara che il « modo di essere, per cui la cosa è oggettivamente nell'intelletto », « è molto più imperfetto di quello con cui le cose esistono fuori della mente ». La vera realtà, quindi, nel cartesianesimo, è ancora l'essere; non c'è la riduzione dell'essere al fenomeno; c'è ancora in Descartes la concezione realistica (sostanzialistica, ha precisato qualcuno); la sua metafisica embrionale « sembra essere stata una metafisica dell'essere e non dell'apparire ».

La conclusione parrebbe limpida: non si può parlare di fenomenismo là ove si ammette che esiste qualcosa non riducibile a ciò che appare al soggetto. Quando qualcosa appare, sì, nell'idea chiara e distinta (come nel fenomenismo razionalistico) o nell'esperienza (come nel fenomenismo empiristico), ma v'è una realtà che esiste anche se non appare, allora abbiamo il realismo. Si è realisti, se si ammette l'essere come indipendente nella sua esistenza dal conoscere; quando, cioè, si afferma l'essere come altro dal pensiero.

Ora, dal momento che io stesso ho ricordato ampiamente nel mio volume su *La filosofia di Descartes* (pagg. 122 e segg.) e nella mia relazione inviata a Parigi intorno a *Le phénoménisme de Descartes* (1), che Cartesio ha sempre nutrito a proposito, ad es., del mondo esterno una convinzione, la quale mai venne incrinata da esitazioni e che per di più, secondo le sue dichiarazioni, non poteva essere messa in dubbio « par aucun homme de bons sens », parrebbe doveroso riconoscere che il grande filosofo è sempre stato un realista e non fu mai un fenomenista.

2. — Radicalmente diverso ed originale è l'atteggiamento che, in parecchi suoi scritti, — tutti notevoli per la consueta profondità, per vigore dialettico e per una visione originale dello sviluppo della storia della filosofia, — ha assunto il prof. Gustavo Bontadini (2).

Per lui « la posizione propria di Cartesio viene a prospettarsi come fenomenismo », perchè essa pone gratuitamente l'essere come altro dal pensiero. L'estrinsecità o eternità dell'essere al pensiero, che induce gli altri a discorrere di realismo cartesiano, è proprio il motivo che costringe il nostro Bontadini a denunciare in Descartes il fenomenismo.

(1) *Travaux du IX^e Congrès international de philosophie*, vol. I, pag. 105 e seg.

(2) Si veda, per tacer d'altro, la interessantissima introduzione alla sua edizione del *Discorso sul metodo*, Brescia, 1938, II ediz., pagg. 1-38; la sua comunicazione, presentata al IX Congresso nazionale di filosofia di Padova (settembre 1934), *Realismo gnoseologico e metafisica dell'essere* e l'altra, presentata al Congresso di filosofia di Salsomaggiore (settembre 1935), *Idealismo e realismo*. Si veda, inoltre, il suo saggio su *Il fenomenismo razionalistico da Cartesio a Malebranche*, pagg. 249-277, nel volume dedicato dall'Università cattolica a Malebranche nel III centenario della nascita, Milano, 1938.

Bisogna, infatti, distinguere — così ragiona il giovane nostro pensatore — due realismi, quello genuino e quello che egli battezza col nome di « realismo dualistico presupposto ».

Il realismo vero, tomistico, proprio del pensiero antico, nonostante i pregiudizî e l'opinione oggi quasi universalmente diffusa, non è mai partito dall'affermazione dogmatica di una « realtà come presupposta al pensiero ». « La alterità dell'essere al pensiero non è mai stata, contro ciò che generalmente si crede, la caratteristica fontale del realismo classico; il che non esclude che tale alterità, bene intesa (limitata al pensiero del soggetto creato, limitata all'ordine della fisicità, ecc., ecc.) non si ritrovi tra le tesi di questa dottrina; soltanto, non c'è come un presupposto, o come un principio, o come un punto di partenza, bensì come un punto d'arrivo, guadagnato in forza di determinate ragioni ».

« Giacchè non si deve dimenticare il grande teorema aristotelico dell'identità del pensiero in atto col pensato in atto » (*intellectus in actu est intellectum in actu*). « L'idea o il concetto non era solo *l'id quod intelligitur*, ma anche *l'id quo intelligitur*, cioè a dire in cui si intendeva l'essere, il quale pertanto veniva a costituire l'ultimo termine dell'*intentio* conoscitiva. L'idea era insieme *id quod* e *id quo* (1): mero *id quo* era poi quella che gli Scolastici chiamavano la *specie intelligibile*, che non cadeva nell'oggetto inteso, ma era soltanto una condizione dell'oggettività. Così come la *specie sensibile* ». Il termine dell'*intentio* per la Scolastica « era, anzitutto, l'ente, la *res* (colta nella sua essenza o determinatezza) »; e ciò permetteva di affermare « l'identità del pensiero e dell'essere ». Il che non significava « volatizzazione dell'essere, come a dire la riduzione dell'essere, del reale, ad una pura immagine, alla tenuità d'un pensiero, perchè l'identità che si afferma non è fisica o ontologica, ma obbiettiva o, come si diceva nella Scuola, *intenzionale* ». L'essere conservava tutta la sua consistenza, trascendeva il mio essere ed il pensiero d'ogni soggetto finito, « e quindi anche il mio pensiero considerato — per usare le distinzioni cartesiane — nella sua realtà *formale* »; non trascendeva, al contrario, « il mio pensiero, nè quello d'ogni pensante, *considerato nella sua natura rappresentativa* ». E si noti bene: per la Scolastica genuina, non quella decaduta, « l'*esse intentionaliter* non è meno perfetto dell'*esse realiter*, ma, per sè, più perfetto, appunto perchè include tutta la perfezione di questo, più la consapevolezza ».

Con questo realismo classico non ha nulla a che vedere il « realismo dualistico presupposto » di Cartesio. Il quale sottolinea, sì, la distinzione tra l'*essere oggettivo* (ossia l'esistenza che le cose hanno nella nostra mente in quanto sono pensate) e l'*essere formale* (ossia l'esistenza che le cose hanno in se stesse fuori della mente, o, più esattamente, fuori dell'oggettività mentale); ma un simile esplicito dualismo gnoseologico, o realismo gnoseologico dualistico, lo *presuppone*, lo assume come punto di partenza, come un punto dogmaticamente enunciato, che, per la sua natura, doveva diventare il giusto bersaglio

(1) In quale senso l'idea per gli Scolastici era anche *id quod intelligitur* è chiarito da P. AMEDEO ROSSI, in: *Realismo gnoseologico e realismo tomistico*, Piacenza, 1939, pagg. 25 e seg.

della critica filosofica e di tutti coloro che avrebbero confuso il « vero realismo » con questo « realismo deteriore e deleterio », « provocatore del fenomenismo moderno ».

« Nel momento in cui, dopo aver stabilito il *cogito* e il criterio di verità, Cartesio passa a fare l'inventario dei suoi atti spirituali,... egli, cominciando dalle *idee*, dice che *prese in se stesse, non riferite ad altro, non possono essere, in senso proprio, false*; la falsità comparirà nel giudizio, che riferisce le idee ad *altro*. Ma questo *altro* — ci si deve domandare — *donde è mai scaturito?* » « Questo *altro* che è l'essere formale o, diremmo anche, ontologico, non è certamente *dato*, perchè il dato è invece, per Cartesio, l'idea, l'essere oggettivo, dal quale egli si propone di argomentare l'essere formale ». Invece di partire « da un punto di vista strettamente critico, che significa poi, all'inizio della ricerca, non presupporre nulla che non sia dato », Descartes dimentica di sottoporre a critica il concetto di una *estermità in generale*; in lui « la estraposizione in generale dell'essere formale all'essere oggettivo suona come un arbitrio, o meglio come un relitto di un pregiudizio volgare ».

Fu l'*immaginazione*, che gli fece mettere, da una parte, l'essere — dall'altra, il pensiero, — come due sfere o due ordini a sè; — immaginazione, che è propriamente una mancanza di riflessione ed un metodo astrattistico, e che consiste nel « por mente alla realtà che si conosce, senza badare che essa è conosciuta ».

Ora — e sta qui la tesi del Bontadini — « è questa posizione di separazione o estrinsecità dell'essere formale rispetto all'essere oggettivo, è questo terminare dell'*intentio* conoscitiva all'idea, *che costituisce l'essenza prima del fenomenismo*. E la causa prima di tutti i grovigli della gnoseologia moderna ».

Se, infatti, le due sfere — del pensiero e dell'essere — sono separate, sorgerà subito la domanda assillante del *ponte*. Come potremo accertarci che le leggi della mente sono anche le leggi dell'ente? Come potremo uscir fuori dal pensiero, per constatare l'accordo, l'*adaequatio*, tra la realtà e l'intelletto? Fatalmente bisognerà distinguere tra *la realtà come ci appare* e *la realtà come è in sè*.

Ecco allora che l'evidenza stessa, con la quale cogliamo le verità eterne o di ragione (ad es., il principio stesso di non contraddizione) non sarà un'evidenza oggettiva, assoluta, che mi presenta la necessità stessa dell'essere, ma solo una evidenza soggettiva, relativa, ossia *fenomenica*. Il presupposto della trascendenza dell'essere al pensiero, negando che il pensiero apprende l'essenza dell'essere e penetra nell'intimo dell'essere, conduce alla concezione dell'idea come dell'*id quod cognoscitur*, ad asserire che l'*intentio* conoscitiva termina all'idea (e non all'essere), a costituire l'idea come realtà fenomenica, a cui si oppone la realtà dell'essere che è fuori dell'idea stessa.

Per il Bontadini, come anche per Vincenzo La Via, l'illusione di poter staccare il *pensare* dal *pensato* e di ricercare il passaggio dal *soggetto pensante* (ossia dal *cogito*) all'*oggetto* estraneo al pensiero, ha suscitato il famoso problema gnoseologico moderno, che doveva sfociare nella metafisica della mente, nella negazione dell'esistenza di un essere che sia altro dal pensiero, in quel-

l'idealismo assoluto del quale il fenomenismo fu « una essenziale fase di transizione ».

È logico che, da un simile punto di vista, la mia tesi del fenomenismo cartesiano venga criticata dal nostro Bontadini. La posizione di Descartes viene a prospettarsi come fenomenistica, ma nel quadro della dialettica dell'idealismo, che ha lottato contro il dualismo cartesiano e l'ha soppresso. Se, invece, si volesse sostenere, come io ho fatto, che Cartesio è un fenomenista, non già in funzione del suo dualismo, ma perchè la sua idea centrale consiste in una sua propria e originale concezione fenomenistica della realtà (concezione metafisica, che serve a illuminare ed a spiegare tutte le membra del sistema cartesiano e la sua unità organica), allora il Bontadini si sentirebbe in dovere di richiamare l'attenzione sul fatto che, oltre l'essere oggettivo, o l'idea, c'è per Cartesio anche l'essere formale, e che quello è « più imperfetto » di questo. La riduzione dell'essere formale a idea, ossia a fenomeno, avvenne più tardi, per opera della filosofia moderna dopo Descartes.

Cosicchè, se si confronta la difficoltà dei primi critici con quella del prof. Bontadini, da una parte ci troviamo dinnanzi ad un contrasto curioso (per gli uni, Cartesio non è un fenomenista, perchè ammette una realtà diversa dal pensiero; per Bontadini, Cartesio è fenomenista, proprio perchè ammette, come presupposto, un essere altro dalla coscienza); ma, dall'altra, v'è un punto in cui tutti concordano. Ed è questo: Cartesio è un realista ancora, perchè il suo essere formale si distingue dall'essere oggettivo, ossia il suo *essere* si distingue dal *conoscere* ed, anzi, il suo *vero essere* non è l'idea, ma la cosa esistente *in se stessa*, anche se non è pensata.

Da questa esposizione risulta ancora che, per gli uni e per gli altri, il *concetto di realismo* è pacifico e consisterebbe nell'esistenza di una cosa che non è ridicibile all'apparire di essa al soggetto. Invece si differenziano i primi dal prof. Bontadini per il *concetto di fenomenismo*, poichè per quelli l'essenza del fenomenismo consiste nella *non estrinsecità* dell'essere alla coscienza; per questi nella *estrinsecità* dell'uno all'altra. Per quelli si è fenomenisti solo quando si ammette che *l'essere non è altro dal pensiero*, ma solo ciò che appare al pensiero; per Bontadini si è fenomenisti quando si immagina, per un presupposto ingiustificato, un essere che è altro dal pensiero. Ecco perchè mi sembra utilissimo discutere le critiche che i miei volumi su Descartes hanno sollevato. Esse, ripeto, non mi interessano solo da un punto di vista storiografico, ma in modo specialissimo dal punto di vista teoretico, perchè pongono sul tappeto la questione della natura vera del *realismo* e del *fenomenismo*. Il decidere se Cartesio sia stato, o meno, un fenomenista, come altresì la valutazione del concetto da me proposto di *fenomenismo razionalistico*, sarà possibile solo dopo l'analisi critica di quei due concetti fondamentali.

Che una simile analisi concettuale si imponga, appare subito evidente per una considerazione elementare.

Prescindiamo pure dal fatto che gli stessi contrasti accennati, verificantisi NEL CAMPO NOSTRO, ci dicono che qui gatta ci cova. Vi debbono essere dei malintesi, delle confusioni, dei lati oscuri trascurati.

Ma, ciò che è più grave, le conseguenze alle quali i miei critici sono logicamente giunti, sorprendono per la loro gravità, purchè si rifletta al loro significato. Si parla, ad es., di *realismo cartesiano* e persino di *sostanzialismo di Descartes*; difatti, se, per essere realisti, bastasse sostenere la realtà d'una cosa, di un mondo, di un Dio, che esisterebbero anche quando non mi apparissero al pensiero e la cui realtà non si esaurisse in questo apparire, è chiaro che Cartesio sarebbe da classificarsi tra i realisti ed i sostanzialisti. Ma, ahimè! Ragioniamo un istante con una mentalità scolastica. Se si ammette l'esistenza di un ente, ossia di un'essenza attuata da un'esistenza, non è forse ineluttabile sottoscrivere al valore oggettivo del concetto di ente, e di tutti gli altri concetti e principî che si risolvono in quel concetto? Non è forse necessario, *in primis et ante omnia*, attribuire un'evidenza non solo soggettiva, ma oggettiva al principio di non-contraddizione, dal momento che l'essere si oppone al non-essere, di guisa che il contrario non soltanto sarebbe impensabile, ma anche assurdo in sè? E partendo dallo stretto rapporto tra essenza ed esistenza nella definizione dell'ente, come ci si può rifiutare l'inesorabile passaggio dal concetto di essenza all'elaborazione del concetto di *forma* e si vada dicendo? Il realismo inizia il suo cammino dal *seminarium totius cognitionis*, ossia dall'ente; e rischiarata e risolve tutti i suoi problemi alla luce costante dell'ente, che è « illud ad quod intellectum omnem incipere et resolvere necesse est ».

Spettacolo strano! Mentre tutto questo è certissimo per i nostri tomisti, essi, con una precipitazione pericolosa, mi parlano di un realismo e di un sostanzialismo cartesiano! Ma, amici miei, non ricordate voi che il valore dei principî per Descartes è solo soggettivo? Dimenticate che per lui sarebbe stato « libre et indifférent à Dieu de faire... que les contradictoires ne peuvent être ensemble? » (1). Dimenticate che sul concetto di forma sostanziale si versano abbondanti, e frementi come le acque di una cascata, le derisioni e gli odî di Cartesio? Non vi pare che un realismo, ed un sostanzialismo, negatori del principio di non-contraddizione e delle forme sostanziali, siano un mostricciattolo?

2. - IL CONCETTO DI REALISMO

A mio giudizio è impossibile elaborare filosoficamente il concetto di *realismo*, senza ricorrere al *concetto di ente*. Un realismo, che non fosse basato sul *concetto metafisico di ente* e che, perciò, non prendesse le mosse dall'*ente in quanto ente*, sarebbe un surrogato del vero realismo, una contraffazione, un inganno.

E siccome intorno alla concezione aristotelica e tomista dell'ente non regna una eccessiva chiarezza, giova, *in primis et ante omnia*, enunciare *cosa non è e cos'è* per noi l'ente.

1. — Dell'ente noi, — non lo si dimentichi mai — *non abbiamo un'IMMAGINE PROPRIA, ma un CONCETTO.*

In linea generale, i pensatori moderni confondono l'*immagine* di una *COSA* col *concetto* di ENTE.

(1) Cfr. per le citazioni il mio volume su *La filosofia di Descartes*, pagg. 177-179.

Se si indaga in qual modo, ad es., Hume, Stuart Mill ed i positivisti si raffigurano l'ente, non c'è da esitare nel riconoscere che per essi l'ente è l'immagine di un oggetto, la quale, siccome prescinde da tutte le determinazioni generiche, specifiche e individuali, è quanto mai tenebrosa, imprecisa, evanescente, residuo indeterminato che resta dopo le successive sottrazioni ed eliminazioni di ogni determinazione. L'*immagine* confusissima ed oscura, accompagnata dal nome di *cosa*: ecco a che si ridurrebbe il concetto di ente (e, di conseguenza, degli altri concetti che ne derivano). Basta ripiegarsi sopra noi stessi e chiederci cosa intendiamo dire, quando pronunciamo questo nome indeterminato di « cosa », che non sia nè questo nè quell'oggetto, per scorgere la vuotaggine e l'oscurità di una simile immagine.

Nè bisogna credere che, se dall'empirismo passiamo a Hegel, la scena si cambi. Quando nell'*Enciclopedia* (§ 86 e segg.) Hegel definisce il « *puro essere* » come la « pura astrazione », che « per conseguenza, è l'assolutamente negativo, il quale, preso anche immediatamente, è il niente », che fa il filosofo di Stoccarda, se non confondere il concetto di ente con l'*immagine* di « cosa »? Prendete un oggetto qualsiasi; eliminate le sue proprietà, le qualità, le note particolari; cosa vi resta se non un *x* che potrete battezzare il « puro essere », ma, in realtà, non essendo nè questo, nè quell'essere, è il nulla assoluto? E perchè dobbiamo stupirci, quando pensatori anche contemporanei considerano il nostro « ente » come un brodo allungato, o addirittura un'acqua pura, ossia come l'assoluta indeterminazione? Anch'essi confondono il concetto di ente con l'*immagine*, o, come essi preferiscono dire, con la « nozione vuota » di « cosa ».

È così inavvertita la confusione tra il concetto di ente e l'*immagine* di una cosa in molti filosofi dei giorni nostri, che essi non esitano col Le Roy a dichiarare « tout simplement que nous sommes plongés dans un océan d'*images*, qui constituent, par définition, ce que nous appellons la réalité » (1). Ed il Bergson, — come ho mostrato (2) — continuamente insiste sullo stesso pensiero in tutte le sue opere. « Ponendo il mondo materiale, — egli scrive, — ci si è dato un insieme di *immagini* ed è d'altronde impossibile darci altra cosa ». Gli esseri sono immagini; e, si capisce, « une image peut être sans être perçue », « peut être présente sans être représentée » (per le immagini c'è una semplice differenza di grado, e non di natura, tra *essere* e *essere coscientemente percepito*; anzi, la rappresentazione di un'immagine non è qualcosa di più, ma di meno della sua presenza). L'ente diviene così uno di quei « grands problèmes », che, « comme celui de la substance,... ne se posent même plus ». « Il y a des changements, mais il n'y a pas de choses qui changent ».

Ora, è bensì vero che dall'*immagine* di una « cosa » si può risalire al concetto di « ente »; è verissimo, cioè, — ed io l'ho sempre sostenuto — che l'esistenza stessa di un'immagine, di un fenomeno, anche se si trattasse di una illusione, o di un sogno, non è possibile senza che esista un « ente », di guisa che, posta un'immagine, si deve risalire necessariamente all'ontologicità, senza

(1) Cfr.: « Revue de métaphysique et de morale », luglio 1899, pag. 382.

(2) Cfr.: F. OLGIATI, *La filosofia bergsoniana ed il realismo*, in: « Rivista di filos. neoscol. », luglio 1935.

della quale non si potrebbe spiegare nulla, neppure l'illudersi od il sognare; ma chi mai ha autorizzato la filosofia moderna a cambiare le carte in tavola ed a sostituire ad un concetto *metafisico* un'immagine *sensibile*?

2. — Cos'è per noi un concetto, un'idea (1)?

L'idea differisce dall'immagine in ciò che il suo oggetto è reso *intelligibile*, ossia è compreso e spiegato nel suo *perchè*, di modo che nell'idea l'umana gente non si accontenta del *quia*, ma coglie il *propter quid*. Dire idea, dire concetto, è dire intelligibilità dell'essere; è dire l'essere afferrato nel suo *valore* intrinseco, non nella sua spiegazione genetica.

Per sè, come osserva un grande tomista vivente, il P. Garrigou-Lagrange, l'essenza dell'idea non è di essere astratta o universale. Queste saranno proprietà dell'idea *umana*, perchè noi la astraiano dai dati sensibili e, appunto perchè astratta, implica l'universalità. Come bisogna distinguere l'oggetto formale comune dell'intelligenza, ossia l'oggetto dell'intelligenza *in quanto intelligenza*, dall'oggetto formale proprio della nostra intelligenza, ossia dall'oggetto dell'intelligenza *in quanto umana*; così bisogna distinguere l'idea *in quanto idea*, dall'idea *in quanto idea umana*. Ma quest'ultimo punto riguarda l'*origine* dell'idea e del concetto; non già il suo *valore*.

Se studiamo l'idea, anche nostra, nel suo valore, essa dice luce, intelligibilità, spiegazione dell'essere. Dell'immagine constato *che è*; dell'idea vedo *perchè è*. Delle immagini posso arrivare a sapere il *come*; nell'idea io ho il *perchè*. È solo con l'idea che io posso giungere al vero *scire*, se « *scire simpliciter est cognoscere causam propter quam res est et non potest aliter se habere* » (2). L'immagine la possiede anche il bruto; l'idea, il concetto, l'ha solo l'uomo mediante l'intelligenza, dal momento che *intelligere* significa *intus legere*.

Quando il realismo discorre di ente, si basa su di un CONCETTO, non su una immagine. La nozione di ente è nel campo della ragione, non della fantasia; o, se si preferisce, essa appartiene à la *pensée rationnelle*, non à la *pensée empirique*. Per noi ente significa UN'ESSENZA ATTUATA DA UN'ESISTENZA. È *proporzione, rapporto trascendentale tra essenza ed esistenza*, cosicchè, come ha illustrato il P. Marc (3) e come ho insistito nella mia polemica con F. Orestano (4), c'è un dinamismo interiore, un principio di differenziazione, un germe interiore di sviluppo nel concetto di ente. S. Tomaso, spiegando che *l'ens est id quod est — id quod habet esse — id cuius actus est esse — id cui competit esse*, — ci dà un CONCETTO, che pur avendo origine da una esperienza, ha un valore che non si esaurisce in essa, ma la trascende, come trascende ogni esperienza ed ogni realtà. Ed è concetto chiaro, limpidissimo, determinato, — non già un'immagine confusa e indeterminata di una « cosa ».

Il realismo, quando a sua giustificazione afferma che *esiste qualche cosa*,

(1) Rimando per una luminosa spiegazione di questo punto alle opere del P. REG. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., ed in modo speciale al suo volume su *Le sens commun: la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, Paris, 1922, III ed.

(2) *Post. Anal.*, I, I (Comm. di S. Tomaso, lec. IV).

(3) Cfr.: ANDRÉ MARC, S. J., *L'idée de l'être chez saint Thomas et dans la Scholastique postérieure*, Paris, 1933.

(4) F. OLGIATI, *Il realismo*, Milano, 1937.

non si ferma già all'immagine di una cosa, ma ha già fatto il salto dall'esperienza al concetto (1). Senza il concetto di ente non c'è possibilità di realismo; ed è per tale motivo che, già prima di pubblicare il mio volume su *La filosofia di Descartes*, al Congresso internazionale tomistico di Roma io negavo la qualifica di « realismo » al sistema cartesiano, perchè Cartesio « quantunque protesti che il pensiero suppone una cosa che pensa, quantunque parli di Dio come dell'Essere per eccellenza e dell'esteso come di una realtà che esiste anche se non è percepita da noi, tuttavia non ha più il vero concetto di ente » (2).

Io vorrei che gli assertori del realismo dichiarassero in modo esplicito, se per loro è possibile essere veramente tali, anche se non si riconosce il concetto di « ente » e se ci si ferma all'immagine di « cosa ». E vorrei, poi, che essi, da un punto di vista storico, ricercassero il concetto aristotelico-tomistico di ente nella filosofia moderna, da Leonardo e da Galileo sino a Cartesio, a Bacone, a Kant ed a Hegel. Se ve lo scoprono, io mi confesserò vinto. A me, per quante indagini io abbia compiuto a questo proposito, non è mai stato concesso di incontrarmi con un simile personaggio.

3. — Non solo il realismo esige, come fondamento, il concetto di ente; ma, per la stessa natura di questo, ci fa trascendere l'esperienza, non ci lascia rinchiudere nel mondo che si chiama τὰ φυσικά, ma ci fa elevare alle regioni della metafisica: μετὰ τὰ φυσικά.

Il concetto di ente è il frutto del grado supremo di astrazione, nella dottrina di Aristotele e di S. Tomaso. A differenza dei concetti della fisica e della matematica, fa astrazione da ogni materia e riguarda il puro intelligibile.

Ne consegue il carattere trascendentale ed analogico del concetto di ente, cosicchè, qualsiasi fosse la realtà od il momento della realtà che affermiamo, nulla può trovarsi all'infuori dell'ente. Il concetto fisico e il concetto matematico non abbracciano se non una realtà materiale od un lato di essa; al concetto metafisico di ente non sfugge nessun momento di nessuna realtà, attuale o possibile. Quantunque tale « cognitio intellectiva aliquo modo a sensitiva primordium sumit », tuttavia questo *primum cognitum intelligibile*, — ossia l'ente in quanto ente, — ha un valore che non è limitato alla sfera delle cose sensibili e della esperienza umana, ma si estende ad ogni ente. Esso vale, non solo per il mondo presente, ma per ogni mondo che poteva essere creato. Vale per noi e per Dio, sia pure analogicamente. E tutti gli altri concetti che derivano dall'ente, come tutte le leggi universali dell'ente, sono concetti e principî di valore assoluto, che si applicano ad ogni essere, perchè sono i concetti e le leggi immanenti all'essere in quanto essere.

Cosa c'entra un simile realismo classico con un pseudorealismo moderno, che parte dall'esperienza e si ferma all'esperienza e che proclama inconoscibile tutto ciò che trascende l'esperienza stessa? Il nostro realismo è un'ala; l'altro è una prigione. L'uno è essenzialmente connesso con l'affermazione del principio

(1) Cfr.: F. OLGATI, *La giustificazione del realismo*, in: « Rivista di filos. neoscol. », maggio 1938, passim.

(2) Cfr.: F. OLGATI, *Il problema della conoscenza nella filosofia moderna ed il realismo*, in: « Rivista di filos. neoscol. », novembre 1936, pag. 462.

di non contraddizione, con la concezione della forma e con tutte le altre tesi scolastiche; l'altro, appunto perchè si dichiara ristretto e rilegato nell'isola dell'esperienza, non riconosce a quei concetti e principî metafisici se non tutt'al più un'evidenza soggettiva, ossia un carattere di fenomenicità. Appaiono evidenti a me, od anche ad ogni uomo; ma non ci danno le leggi dell'essere, ossia di ogni essere in quanto essere.

Necessariamente, se non si afferma il carattere metafisico del concetto iniziale di ente, non si può essere certi di conoscere l'essere come è in sè, nè si può attribuire ai principî supremi l'applicazione al reale come è in se stesso. Idee e principî saranno *leggi della mente*, come in Cartesio, cioè *ci appariranno veri* (fenomenismo); ma non saranno *leggi dell'ente* (realismo).

Come mai dagli Scolastici nostri si possa ancora discorrere del realismo di Cartesio e si possa trovare in lui una metafisica iniziale realistica, io non riesco a comprendere.

4. — E giacchè stiamo analizzando il concetto di « realismo », voglio soggiungere un'altra osservazione, riguardante per sè il campo gnoseologico, ma sgorgante come necessaria illazione dalle premesse metafisiche or ora ricordate.

Per il realismo vero l'intelletto coglie l'essere come un *prius* e solo in seguito conosce sè come relativo all'essere (ed è per questo che dell'essere ho un'evidenza *oggettiva*, la quale altro non è se non *l'ens evidens*). Per Cartesio e per la filosofia moderna il solo oggetto, attinto direttamente e immediatamente dall'atto del conoscere, è il pensiero (l'intelletto conosce sè, prima di conoscere l'essere; di qui l'evidenza soggettiva ed il terribile problema del passaggio dal *cogito* all'essere formale).

Ecco perchè l'idea per Cartesio è una realtà. Per noi essa è « *id quo intelligimus* »; per lui è solo « *id quod intelligimus* ». L'oggetto dell'*intelligere* per noi è *l'ens*; per lui è *l'idea*. Per noi *intelligere* significa penetrazione e comprensione dell'essere; e l'atto di intendere l'essere, ossia il *cogito* è il mezzo col quale cogliamo l'essere; per lui *cogitare* significa cogliere — non la *res* (realismo) — ma il pensiero (fenomenismo). Per il realismo la stessa natura della conoscenza è *l'intenzionalità*, il *tendere* in un essere, il cogliere un essere; il *cogito* — come ben ha ricordato G. Ceriani al Congresso tomistico di Roma — è essenzialmente un *cogito aliquid*, cosicchè una conoscenza che non afferri l'essere è un assurdo (ed il *ponte* è la cosa più superflua del mondo); — per il fenomenismo in genere, e per Cartesio in ispecie, il *cogito* implica solo una presenzialità nel pensiero, vera realtà dalla quale si cercherà poi di dedurre un'altra realtà; ma siccome quella prima realtà è di ordine fenomenico, da essa non potrò dedurre se non altri fenomeni e non mai una realtà che abbia la dote dell'antica ontologicità (1).

(1) Le obiezioni contro la posizione realistica sorgono solo dall'ignoranza del tomismo. Si crede e si ritiene pacificamente da molti che S. Tomaso debba essere classificato nella storia della filosofia, a proposito del problema della conoscenza, come un fautore del realismo ingenuo. Ahimè! Le tesi tomistiche sono molto più complesse di quanto si ritiene comunemente.

Non è questo il luogo di spiegare come la stessa famosa obiezione dell'assurdità

In una parola, il vero realismo si domanda: *cos'è il pensiero? cos'è l'intelligenza?* Non prende il *cogito* come un *prius*, di cui già si conosca l'essenza (ahimè! sarebbe un ridurlo ad un'immagine, senza averne il concetto, dal momento che il concetto consiste appunto nell'intelligere, ossia nel capire che *cos'è* una realtà, fosse pure la realtà « pensiero »). E risponde: il pensiero e l'intelligenza sono una vivente relazione trascendentale all'essere; sono un qualcosa di *intenzionale*, ossia di relativo a questo assoluto che è l'essere. Dire *intenzionalità* è dire *relazione all'essere*. Ciò che costituisce l'*idea in quanto idea* è il suo esser relativo o *intenzionale*. Un pensiero che non afferra l'essere — esclama giustamente il P. Garrigou-Lagrange — non è solo impensabile, ma impossibile (1). Il nostro pensiero, quindi, è ciò *mediante cui* conosciamo l'essere (id quo); non è *id quod cognoscimus* (solo in seguito potrà prendere come oggetto di studio lo stesso atto di intendere).

Chiunque rifiuta questa tesi e considera il pensiero (o razionalisticamente o empiristicamente concepito) solo come *id quod cognoscitur*, non è più nel realismo, ma cade nel fenomenismo; elabora, cioè, un *nuovo concetto di realtà* come di ciò che appare (all'idea chiara o distinta, o all'esperienza sensibile); e quando vorrà — come ha tentato Cartesio — affermare l'esistenza d'una realtà al di fuori del pensiero, fatalmente la concepirà *fenomenisticamente*, ossia in funzione di quell'unica realtà fenomenica, che il pensiero immediatamente attinge.

Ogni volta che si trascura l'*ens in quantum ens* — τὸ ὄν ᾗ ὄν — si abbandona la casa della metafisica; non si può più definire la realtà nei termini dell'ontologia antica; non si è più realisti. Dinnanzi al pullulare odierno di molti « realismi » quanto mai discutibili, la chiarificazione di un simile concetto è indispensabile. Io invito i nostri amici a discutere questo punto; e vorrei che lo illustrasse in modo speciale il prof. Bontadini, che nel suo saggio su *Il fenomenismo razionalistico da Cartesio a Malebranche* ha così perspicuamente denunciato nella filosofia moderna la caduta del concetto nell'immagine ed ha

per il pensiero di uscire da sè per cogliere l'essere non ha significato, e tanto meno ha valore, nella dottrina tomistica. Per capire questa, bisogna afferrare il concetto di *intenzionalità*, che illumina tutti gli altri problemi della gnoseologia di S. Tomaso, appunto perchè ci fa comprendere la natura stessa della conoscenza. La questione, ad es., della mediatezza o della immediatezza della conoscenza sensitiva ed intellettuale, come pure le tesi circa la *species* e circa la conoscenza dell'atto conoscitivo, sono impostate e risolte in funzione di quel concetto fondamentale.

Chi volesse una limpida esposizione della dottrina classica dell'*intenzionalità*, condotta con acutezza mirabile ed in relazione altresì alle forme recenti della stessa teoria (Brentano, Husserl, Heidegger, ecc.), veda il 1° volume delle *Note introduttive alla filosofia* di SOFIA VANNI ROVIGHI, Como, 1940: *La logica*.

(1) Ripeto. Non si interpretino queste parole come se noi, *a priori* e *dogmaticamente*, affermassimo l'io ed il non-io, la rispondenza tra l'interno (pensiero) e l'esterno (natura), ecc. Sono tutte questioni che debbono discutersi criticamente. Solo — osserviamo col Garrigou-Lagrange: « Dire che la rappresentazione non si riferisca a nulla, è dire che è ad un tempo e sotto il medesimo rapporto qualcosa di relativo e di non-relativo; è distruggere il concetto stesso di rappresentazione, d'espressione, d'idea, come sarebbe distruggere il concetto d'intelligenza il negare la sua relazione trascendentale all'essere ».

convenuto con me sulla necessità di riporre il carattere radicale del realismo classico in quel concetto di ente, che per la sua incondizionatezza o irrelatività, e per la sua superstoricità, ci consente di fondare « un realismo, che è anzitutto una metafisica, ossia appunto scienza dell'essere ».

Non lasciamoci ingannare dall'uso, oggi frequente, che si è andato introducendo, e dall'abuso di questa parola: « realismo ». Essa è un'etichetta, che serve per le merci più svariate, le quali spesso non hanno nulla in comune tra loro.

Io distinguerei tre categorie di realisti, di cui le prime due usurpano il termine.

1) C'è il *realismo volgare*, di quanti non sono ancora entrati nel regno della filosofia e stanno nel mondo delle immagini sensibili. Per essi il realismo equivale a riconoscere ed a constatare le cose che li circondano. Perciò gettano occhiate di compassione a chi dedica le sue meditazioni al problema della realtà. C'è qualcosa di più evidente delle cose che si palpano, si vedono, si prendono tra le mani? Se qualcuno vuol dubitare della realtà, fategli picchiar la testa contro il muro, ovvero regalategli una bastonata; e se ne convincerà. Questo realismo non interessa il filosofo.

2) C'è il *realismo scientifico*, che, dal Rinascimento, da Cartesio e da Bacon sino ai giorni nostri, furoreggia e si presenta con un'aria di serietà indiscutibile.

Ora, bisogna avere il coraggio di riconoscere che esso — quando vuol mutarsi in una teoria filosofica del reale — non riesce, almeno in moltissimi casi, a superare la posizione fenomenistica.

Io non ne sono mai stato così convinto, come dinnanzi al dibattito, oggi ardente, circa il carattere cartesiano o anticartesiano dei recenti indirizzi scientifici (1).

Le nuove correnti della scienza contemporanea, dalle geometrie non-euclidee e dalla teoria della relatività di Einstein alla meccanica non-newtoniana ed alla evoluzione della meccanica ondulatoria per opera di Schroedinger e di Dirac, dalla fisica quantica che è successa alla fisica classica all'indeterminismo di Heisenberg ed alla nozione di « complementarità » introdotta da Bohr, hanno dato origine ad alcuni problemi interessantissimi.

La crisi della scienza contemporanea sfocia in una interpretazione realistica, ovvero in una interpretazione idealistica della realtà? Lidealismo è disceso, come ritiene il Brunschvicg, dal piano della filosofia al piano della scienza; ovvero, come crede il Meyerson, la scienza nuova è essenzialmente ontologica ed esplicativa, in quanto suppone una realtà sostanziale come substrato e spiegazione dei fenomeni? E Cartesio è colui che ha fissato la direzione del pensiero scien-

(1) Per una esposizione riuscitissima e riassuntiva del dibattito, si possono leggere due recenti lavori di M. A. DENTI, *Scienza e filosofia in Meyerson*, Firenze, 1940, pagg. 141-216; e *Il problema della scienza nella filosofia francese contemporanea*, nella nuova rivista, diretta da A. Banfi: « Studi filosofici », gennaio-marzo 1940, pagg. 122-143. L'A. possiede egregiamente l'ampia bibliografia relativa al problema. Utilizzo anch'io la visione sistematica e complessiva di esso, pur ispirandomi ad altri criteri filosofici e ad una differente valutazione.

tifico non solo d'ieri, ma anche di oggi, oppure la scienza ha attualmente un carattere non-cartesiano?

I pareri sono discordi.

Alcuni, con Einstein, manifestano quelle tendenze realiste, che dicono proprie di ogni fisico cosciente del suo compito. « La medesima posizione, se non più accentuata, si ritrova negli aderenti alla teoria einsteiniana: Eddigton, Langevin, Weyl ecc. » (1). Il Meyerson, soprattutto, non esitava a dichiarare che la scienza non può fare a meno della « *choséité* » e che oggi diventa, nonostante i suoi sviluppi, sempre più ontologica che non nel passato. Il fisico crede indubbiamente all'*esistenza* del reale, anche se non riesce a determinarne l'essenza. La realtà non è figlia della misura, ma è essa stessa che la genera. Non vi sarebbe nulla nella teoria dei quanta che favorisce il punto di vista fenomenista. Anche la fisica nuova ha bisogno di una « sostanza », di una realtà presupposta al pensiero. Vi sono variazioni nel progresso scientifico; ma, per lo scienziato, « ciò che non varia mai è la sua affermazione dell'esistenza di un reale ».

Per altri, dal Le Roy al Brunschvicg, la scienza nuova va verso l'idealismo. Già la *critica della scienza*, iniziata alla fine del secolo XIX, aveva messo « in luce la soggettività e convenzionalità delle costruzioni scientifiche, l'attività creatrice dello spirito in ogni campo del sapere, il valore decisivo delle ipotesi, non solo la loro fecondità come ipotesi di lavoro, come guida necessaria della esperienza, ma la loro funzione costitutiva del fatto scientifico stesso ». Col secolo XX, poi, la ragione appare sempre più come costruttrice della scienza. Il pensiero scientifico non va più dal reale al razionale, ma, viceversa, per dirla con Gastone Bachelard, è « essenzialmente realizzante ». Un fatto sensibile non costituisce un fenomeno scientifico, secondo il Le Roy, se non quando risponde « all'appello d'una questione posta ». « La scienza realizza i suoi oggetti, senza mai trovarli fatti completamente ».

Ancora. La scienza nuova — sostengono nella grande maggioranza gli scienziati contemporanei — è in opposizione recisa alla visione del razionalismo cartesiano, appunto per la sua indole caratteristica di dinamicità, per il suo odio agli schemi statici, per il suo riconoscimento della indeterminazione dei fenomeni e dell'influenza del caso, contro la tesi del determinismo rigido e della più inesorabile causalità. Cosicché Cartesio resterebbe separato dai recenti indirizzi da una *rivoluzione*. Per il Meyerson, al contrario, la fisica quantica è un momento dell'*evoluzione* della fisica classica, quantunque la metodologia scientifica abbia subito, in seguito ai progressi della meccanica quantica, un profondo rinnovamento.

Non è qui il caso di discutere se davvero c'è discontinuità o continuità nel divenire della scienza moderna. Ma quello che a me pare chiaro è l'unità dello spirito informatore di tutto il pensiero scientifico, da Cartesio in poi, vale a dire *l'anima fenomenistica* che vivifica lo scienziato moderno. Nonostante le nuove tendenze della scienza contemporanea, non è forse vero che la scienza

(1) Ripeto: per la documentazione di tutto questo punto rimando al volume citato di M. A. DENTI.

— da Cartesio a Einstein ed a Heisenberg — non tende se non alla *completa* matematizzazione della realtà? E che altro è tale principio, se non una riduzione del reale all'idea, ossia una concezione fenomenistica della realtà? Non è possibile attribuire il carattere di vero *realismo* nè alla fisica cartesiana, nè alla fisica quantica; come non è il caso di applicare all'una o all'altra la nota di *idealismo*, dal momento che, anche nelle costruzioni più audaci dello scienziato, non è mai assente un *dato*, un elemento passivo, che non è dovuto alla attività creatrice dello spirito. Nè *realismo*, nè *idealismo*: la scienza moderna è sempre stata ed è fenomenisticamente orientata.

3) Il vero *realismo* non è nè quello *volgare*, nè quello *scientifico*. È il *realismo filosofico*, che si identifica con la *metafisica dell'essere*.

3. - IL CONCETTO DI FENOMENISMO

Passando ora ad esaminare l'altro concetto di « fenomenismo », mi preme subito notare come anche questa parola venga spesso adoperata in sensi diversi. Solo dopo d'aver premesso una precisazione a questo riguardo, sarà facilitato il compito di vedere *cosa non è* e *cosa è* il *fenomenismo metafisico*, al quale io alludevo a proposito di Descartes.

1. — Il *fenomenismo* presenta diversi aspetti, non confondibili tra loro (si noti, non nego che abbiano dei rapporti; essi, però, esigono una distinzione accurata).

C'è un aspetto etico. Ed i filosofi dell'azione additeranno il *fenomenismo morale* nella grande massa di coloro che sciupano la loro vita ispirandosi ai fenomeni che si succedono e che scorrono, paghi di quella che San Paolo chiamava la « figura huius mundi » e che la *Sapienza* bollava con la frase espressiva di « affascinati dalle inezie ». L'esistenza del bruto, e degli uomini i quali non hanno raccolto — non dico il monito dell'etica cristiana — ma neppure l'appello socratico, invitante a conoscere noi stessi, ossia a riconoscere la nostra dignità di uomini, può essere classificata appunto e posta in questa categoria del *fenomenismo morale*.

C'è un aspetto gnoseologico. E la tendenza moderna di concepire i problemi da un simile lato, spiega perchè molti si fermano a questo punto. La conoscenza ci dà la cosa com'è in sè, o solo il ciò che appare? Il *fenomenismo* nella conoscenza negherà l'*adaequatio* tra la realtà e l'intelletto, — o, almeno lo porrà in dubbio, originando un problema critico.

Ma c'è anche un aspetto metafisico della questione, perchè possiamo chiederci, non « come si vive », non « come si conosce la realtà », ma « cos'è la realtà? ». Qual'è la *natura dell'essere formale*, per usare la fraseologia cara a Cartesio? Qual'è la costituzione ontologica del reale? Come dobbiamo concepire l'essere? È questo il punto di vista, dal quale io mi sono posto, quando ho affermato il *fenomenismo* di Cartesio. Io non mi sono preoccupato del suo *fenomenismo morale*, come ha fatto il Laberthonnière; non ho impostato il problema dal punto di vista gnoseologico (chè, anzi, ho mostrato come non fosse questo il *prius* da considerarsi in Cartesio per unificarlo, ossia per sco-

pire la sua idea centrale); bensì mi sono domandato: cos'è l'essere per Descartes? È da concepirsi come un *id quod est*, un *id quod habet esse*, secondo la dottrina tomista? È, viceversa, della stessa natura dell'idea chiara e distinta? È della stessa natura dell'esperienza? È attività creatrice dello spirito o autotisi?

Rileviamo subito come il problema muta significato, secondo che ci si pone dall'uno o dall'altro *Standpunkt*. La questione se Cartesio ammetta, o meno, un essere altro dal pensiero, mi interesserà, certo, nella ricostruzione del sistema; ed io ho escluso in modo inequivocabile, propugnando l'interpretazione fenomenistica di Descartes, che questi abbia negato il mondo esterno, Dio e gli altri uomini, e che abbia mai avuto un menomo dubbio della loro esistenza. *Non è questo il problema in discussione*. Il problema riguarda la natura di queste realtà (si tratti dell'io, del mondo o di Dio), ossia il significato di questa parola: « realtà ». Non per nulla, nel passato, ho insistito mille volte sul fatto che le affermazioni di realtà e dell'esistenza di una realtà, le quali si incontrano in ogni filosofo: 1) hanno un significato essenzialmente diverso, quando son fatte da un realista, da un fenomenista, o da un idealista; 2) che il solo significato pensabile e vero è quello della metafisica dell'essere. Gli altri concetti (fenomenistici ed idealistici) di realtà e di esistenza non reggono ad una indagine critica. Se si fosse coerenti, bisognerebbe — nel caso che si rifiutasse la concezione realistica dell'essere — cadere nel nullismo. È verissimo che nessun pensatore si dichiara un difensore del nullismo; ma si tratta di vedere se logicamente non debba cadere in questo baratro, nonostante le buone intenzioni (1).

Sia il primo gruppo dei miei critici, come anche il prof. Bontadini, hanno trascurato l'impostazione *metafisica* del problema e si sono limitati al lato gnoseologico di esso.

Gli uni, perciò, sono caduti, senza accorgersi in una trappola. Se fosse vero il loro concetto di realismo; se fossero tutti realisti coloro i quali riconoscono l'esistenza d'una realtà che non si riduca all'apparire, ossia al mio pensiero, bisognerebbe dichiarare che il fenomenismo equivale al solipsismo. *Solus ipse!* Solo la mia conoscenza col suo contenuto: ecco l'unica realtà — nell'ipotesi fatta — per il fenomenismo. Se oltre il mio io; o, meglio, se oltre ciò che mi appare io dovessi ammettere un'altra realtà che esiste e non appare a me, io sarei non più nel fenomenismo, ma nel realismo!!! Ma, di grazia, dove va, con questi metodi, la storia della filosofia? Prendiamo fenomenisti assoluti come Stuart Mill, o come Hyppolite Taine (e lo stesso si potrebbe dire, se ci soffermassimo al Mach, all'Avenarius, al neo-positivismo della scuola viennese, ecc.): tutta la realtà, ogni momento della realtà, è concepito fenomenisticamente. L'io e il non-io non sono se non fasci di fenomeni. Non vi si trova già il concetto di sostanza, nè spirituale, nè materiale. Eppure, per tutti questi fenomenisti, la realtà si esaurisce forse in ciò che appare a me? Sono forse dei solipsisti? Dubitano dell'esistenza di un altro dal pensiero mio? Per null'af-

(1) Cfr. nella: « Rivista di filos. neoscol. », maggio 1938, il mio articolo su: *La giustificazione del realismo*.

fatto. Ora, se valesse la definizione di realismo, che stiamo esaminando e rifiutando, bisognerebbe dire il contrario. Il che non avviene, se il problema del fenomenismo viene riguardato, non già in funzione della gnoseologia, ma della metafisica. Allora, siccome si è fenomenisti, non già quando si riconosce una realtà che sia estranea al pensiero, ma solo quando questa realtà, altra dal pensiero, è di natura fenomenistica, non c'è più da stupirsi se non sussiste una equivalenza tra fenomenismo e solipsismo.

Se non erro, anche il prof. Bontadini dovrebbe accedere al mio punto di vista. Io non gli contesto ora la descrizione da lui data circa *le origini del fenomenismo*; non mi importa per adesso sapere se quest'ultimo sorge, quando viene presupposto gratuitamente un essere che sia estraneo al pensiero; ma mi interessa conoscere qual'è *la natura di questa realtà estrinseca al pensiero*. Se fosse di natura fenomenistica, se non fosse un *ens* concepito ontologicamente, avrei non *un realismo presupposto*, ma *un fenomeno* presupposto al mio pensiero. Perciò, per decidere se Cartesio è, o meno, un fenomenista, non mi giova tanto sapere se egli ha immaginato un mondo ed un Dio che fossero altro dal pensiero, bensì di sapere se questo mondo e questo Dio, che vengono immaginati come realtà, sono puri fenomeni, oppure veri enti, come li concepiva la metafisica tomistica.

Nessuno di noi Scolastici può scambiare *l'essere* nostro con *l'oggetto* della filosofia moderna. Nessun sistema rifiuta di concedere *l'oggetto* conosciuto; nessun idealista ha mai dubitato della penna che usa quando scrive, del suo cappello, della sua casa, ecc. La differenza non sta nel riconoscere, o nel rifiutare, un oggetto della conoscenza, ma nell'attribuire a quest'ultimo una natura ontologica o fenomenica, — e ciò, dal punto di vista metafisico, ossia nella determinazione dell'essenza del reale. Per il tomismo l'ente è *id cuius actus est esse*, — ciò che non sarà mai per il fenomenismo razionalistico, ossessionato dall'ideale della matematizzazione della natura, e perciò della riduzione dell'oggetto a idea; — nè per il fenomenismo empiristico, dominato dall'idea di una riduzione della realtà ad esperienza od a gruppi di sensazioni, — nè per l'idealismo trascendentale assoluto, che riguarda *l'oggetto* come un momento della sintesi a priori e lo considera come un mero oggetto pensato, in dialettica connessione col Pensiero pensante.

Mi pare, quindi, che l'impostazione del problema storico a proposito di Cartesio — se, cioè, questi sia un realista, od un fenomenista, — non dev'essere fatta nel modo seguente: « Per Cartesio la realtà si identifica col pensiero? Il mondo per lui è confondibile col mio conoscere? L'essere formale è per lui l'essere oggettivo? ». Se tale fosse il punto in questione, non vi sarebbe ragione alcuna di dubbio; e tutti dovrebbero rispondere immediatamente: « Per Descartes un conto è la realtà esistente, ed un conto l'apparire di essa al mio io; un conto è l'essere formale, ed un conto l'essere oggettivo; il suo famoso *metodo* tende appunto a cogliere come è in sè, mediante il pensiero, l'essere ».

Il problema è un altro; e dev'essere posto così: « La realtà cartesiana, l'essere formale, come viene concepito dal pensatore? come ente? come fenomeno intelligibile? come fenomeno sensibile? come oggetto pensato posto da un

Io trascendentale? » Questo si tratta di sapere. *Non è una questione di origine (in qual modo sorge il concetto di realtà in Cartesio?); non è questione di sapere se Cartesio credeva all'esistenza di un Dio, o di un mondo, o degli altri io, anche quando non ci appaiono; ma è questione della essenza del reale, come viene affermato nel sistema di Descartes.*

2. — Giungiamo in tal modo al cuore del problema che ci preoccupa, vale a dire alle note caratteristiche e costitutive del *fenomenismo metafisico*.

Già da tutti i rilievi precedenti risulta *ciò che non è* questo concetto. Il fenomenismo metafisico per sè non consiste nel concetto di realtà come di ciò soltanto che appare a me (solipsismo). Per sè non nega l'esistenza autonoma di oggetti, quasi che *l'esistenza* per il fenomenismo debba equivalere ad *esistenza nella mia mente*. Può esistere anche qualche cosa, che non sia ciò che penso o ciò che sperimento; e, tuttavia, se questo esistente avesse una natura fenomenistica, saremmo non già nel realismo, ma in una concezione fenomenistica.

Il fenomenismo metafisico non implica per sè un dualismo tra il *ciò che appare* e il *ciò che è*, ma riguarda *l'essenza del ciò che è*. Anche il dualismo presupposto cartesiano, messo in luce dal prof. Bontadini, è qualcosa di irrilevante per il fenomenismo metafisico (mentre non lo è per il fenomenismo gnoseologico). Se l'essere formale avesse una natura strutturale fenomenistica, non potremmo più parlare di *realismo* presupposto, ma dovremmo discorrere di una realtà *fenomenica* ammessa senza giustificazione. Del resto, Descartes stesso ha superato il suo dualismo, quando pur distinguendo l'essere formale dall'essere oggettivo o idea, ha difeso la tesi della conoscibilità perfetta ed esauriente di quella realtà, che è il mondo, da parte dell'idea chiara e distinta di estensione. Per Descartes io finisco a cogliere la realtà come è *in sè*, se non mi fermo alle apparenze illusorie datemi dal senso, ma se risolvo il reale nell'idea. Quel dualismo è una stazione di partenza per lui nel problema del conoscere, non la stazione d'arrivo.

Il fenomenismo metafisico non può essere definito: « una concezione dell'essere come altro dal pensiero ». La sua essenza non è l'estrinsecità dell'essere formale all'essere oggettivo, sia perchè questa nota essenziale si riferirebbe, caso mai, al fenomenismo gnoseologico, sia perchè il punto in questione è se ciò che viene considerato estraneo al pensiero è di natura ontologica, o fenomenica.

Il prof. Bontadini ed io ci troviamo, perciò, su due piani diversi. Egli sta sul piano gnoseologico, io su quello ontologico. Egli si preoccupa della *conoscenza* di un essere gratuitamente presupposto al pensiero; io della struttura ontologica o fenomenica di ciò che si ammette come realtà.

Certo, in molti punti andiamo perfettamente d'accordo; e soprattutto nella tesi scolastica, da lui rielaborata con vigore e con genialità, della natura *essenzialmente intenzionale* del pensiero. Come è stato giustamente rilevato (1), non solo i veri tomisti, ma anche storici egregi della filosofia hanno riposto in questo il motivo di differenziazione tra Cartesio e la Scolastica classica. Il

(1) Cfr.: GARRIGOU-LAGRANGE, *op. cit.*, pag. 138.

Maritain lo ha mostrato egregiamente (1). Quando si parla di « *idealismo cartesiano* » (io direi di « *fenomenismo razionalistico* » per ragioni ben note), che rinchiude il pensiero in sè stesso, è chiaro — diceva egli — che non si intende attribuire a Descartes la dottrina di Berkeley o quella di Kant; e neppure si pretende che Descartes abbia negato la realtà del mondo esteriore, nè l'esistenza di oggetti reali conosciuti grazie alle nostre idee. Si vuol dire solo che per lui il solo oggetto raggiunto *direttamente e immediatamente* con l'atto del conoscere è il pensiero, non sono le cose. E il Boutroux aveva già proclamato: « Il problema centrale della metafisica cartesiana è il passaggio dal pensiero all'esistenza. Solo il pensiero è indissolubilmente inerente a se stesso; come mai dunque, con qual diritto ed in quale senso possiamo noi affermare delle esistenze?... L'esistenza che per gli antichi era cosa data e percepita, che si trattava soltanto di analizzare, è qui un oggetto lontano, che si tratta di raggiungere, se pur è possibile raggiungerlo » (2).

Nessun dissenso, — tutt'altro! — a questo proposito. Resta da domandarci: perchè Descartes non ha più voluto considerare il pensiero come *id quo cognoscitur*, ma gli ha rifiutato la caratteristica dell'intenzionalità? È allora che io rispondo: fu per una ragione d'*indole metafisica*, per un nuovo concetto fenomenistico del reale, che ispira tutto il sistema cartesiano e ce lo spiega nella sua organica unità. Ed è allora che, dopo d'aver visto *cosa non è il fenomenismo*, ci si impone una *definizione positiva* di esso.

3. — Per orientarci, distinguiamo in Cartesio la sua metafisica iniziale, dalla metafisica che si è svolta da questa come da un germe.

La sua metafisica iniziale sta nella concezione dell'idea come realtà (e tutti possono constatare, nell'articolo del prof. Ferro, che nessuno dei miei numerosi critici ha potuto muovere difficoltà a tale punto, da me con tanta cura e preoccupazione svolto nel mio secondo volume su *La filosofia di Descartes*).

Non dico che per Cartesio l'idea è l'unica realtà esistente, ma solo che essa è *l'unica realtà direttamente e immediatamente conosciuta* e che ogni *altra realtà la si deve dedurre dall'idea*.

E la realtà dell'idea consiste non già in un'*essenza attuata dall'atto di essere*, ma esclusivamente nella sua *essenza oggettiva*. Di fronte, ed in opposizione al realismo, per il quale l'ente reale implica un'essenza che è (*id quod est, id quod habet actum essendi*), qui c'è una realtà che è ridotta a pura *essenza pensata in modo chiaro e distinto*.

Il fenomenismo per me sta in questo. *Quando, dinanzi ad un pensiero o ad una esperienza, io non assurgo all'affermazione di un aliquid quod EST o quod habet ESSE, ma mi soffermo al CONTENUTO dell'idea pensata o dell'esperienza sensibile, — e dichiaro quel contenuto una realtà, prescindendo dall'ESSE, — allora ipostatizzo quell'oggetto pensato o sperimentato, quella presenzialità, quel dato, quel contenuto che constato come qualcosa di passi-*

(1) In: « Lettres », febbraio 1922, pag. 185.

(2) In: « Revue de métaph. et de morale », marzo 1894, citato dal GARRIGOU-LAGRANGE, pag. 138.

vamente subito, e che per sè non mi dà l'essere formale, ma solo l'essere oggettivo, ossia il *ciò che mi appare* (nell'idea o nell'esperienza).

La differenza tra il realismo e il fenomenismo consiste in questo diverso atteggiamento iniziale di fronte alla realtà pensata o sentita. Il *realismo* SUBITO *assurge al mondo dell'ENTE, mediante il CONCETTO di ente, e ad un giudizio di esistenza che implica il valore assoluto di quel concetto; il fenomenismo* SI FERMA *al mondo del contenuto constatato, riguardandolo come realtà e come mezzo per raggiungere altre eventuali realtà.*

Si capiscono, quindi, le note essenziali di ogni fenomenismo: la realtà come oggetto *pensato o sentito* (ossia ciò che appare, prescindendo dal ciò che *habet esse*); la realtà come qualcosa di *passivamente dato* (si tratta di un'idea innata o di un *percipi* subito); *presenzialità metafisicizzata* (il che crea in Cartesio il problema di superare l'unica realtà *immediata* — l'idea o l'esperienza — per raggiungere altre realtà, pur mancando del concetto di *ens*, e degli altri concetti e principi da esso zampillanti).

Tutte queste caratteristiche si trovano in ogni forma di fenomenismo, anche nelle più diverse. Si faccia un confronto tra la fenomenizzazione della materia proclamata dal Berkeley col suo *esse est percipi* ed il fenomenismo kantiano. Quale differenza enorme tra il fenomeno berkeleyano e il fenomeno della *Critica della ragion pura!* Per tacer d'altro, il primo è pura passività; il secondo è qualcosa di formato attivamente. L'uno è semplicemente un apparire; l'altro è una realtà, quantunque fenomenica, e si vada dicendo. — Tuttavia, in tanto si può parlare di fenomeno nel primo e nel secondo, in quanto v'è un contenuto, passivamente dato (guai se anche al fenomeno kantiano si dovesse togliere il dato della sensazione!), ed un contenuto, che è bensì presente, ma non ha l'attualità dell'essere, come l'ente. Così il fenomeno cartesiano, ossia le idee chiare e distinte, ci danno solo l'*essentia obiectiva*, la *réalité objective* o *l'essence positive d'une chose*, prescindendo dall'esistenza o meno della cosa stessa (un contenuto, che *riceviamo da Dio*, presente alla mente, e considerato senza l'*esse*).

Io non faccio qui questione se un tale concetto di realtà sia concepibile e possibile. A mio giudizio, è inconcepibile per noi ed assurdo in sè. Quella *divisione* tra essenza ed esistenza, tra contenuto ed essere; quel limitarsi all'essenza *pensata* (e lo stesso si dica del contenuto *sentito*), — ossia quel basarsi su un dato che riguarda necessariamente la *conoscenza*, — con la pretesa tuttavia di avere a che fare con una *realtà*, metafisicizzando il conoscere, in modo da affermare una realtà fenomenica che esiste anche se non la penso (o non la sento), è un procedimento che merita una disamina critica spietata.

Ma, per quanto si riferisce al tema da me trattato, ossia il concetto (non la valutazione) di fenomenismo, mi pare di poter concludere che la realtà, fenomenicamente intesa, non è costituita intrinsecamente da quel vincolo di essenza e di essere, che forma l'ente; ma si definisce in funzione di ciò che si pensa o si percepisce, — e ciò non già dal punto di vista della conoscenza che un individuo qualsiasi può averne, ma dal punto di vista della natura del reale, che non è più un'essenza attuata dall'atto di essere, ma diventa un conte-

nuto di pensiero o di esperienza. *L'essere formale* — qualora lo si vorrà affermare — *dovrà essere dedotto dall'esame dello stesso contenuto*; e inesorabilmente, con lo sviluppo di questa metafisica iniziale, si giungerà a rifiutare la possibilità di trascendere l'esperienza. Quando, poi, si vorrà avere una spiegazione di questo dato e di questa passività, di questo oggetto pensato o sentito; e *quando si vorrà togliere l'assurdo tra una realtà, da un lato, che, appunto perchè fenomenica, implica di essere conosciuta, e, dall'altro lato, appunto perchè realtà, implica la sua esistenza anche quando io non la conosco*, — a meno di cadere negli abissi insondabili dell'agnosticismo — si ricorrerà ad una soggettività pura, ad una Coscienza in genere, all'attività creatrice dell'idealismo trascendentale. In Descartes siamo ancora ben lontani da simile abisso o da simile vetta. Ma la scalata della montagna idealistica l'ha iniziata lui col suo fenomenismo razionalistico.

Non mi pare, quindi, che gli amici neoscolastici debbano — quanto alla metafisica iniziale — avere difficoltà di riconoscere un carattere, non già realistico, ma fenomenistico, all'*idea* cartesiana. Purtroppo ben pochi si sono soffermati a discutere questo fondamento, dal quale dipende tutto l'edificio di Descartes.

Essi hanno preferito guardare la *metafisica sviluppata* di Cartesio, la teodicea, la psicologia razionale, la cosmologia, ossia le teorie che sono cadute ben presto nella filosofia moderna, *mentre è rimasto quel germe iniziale importantissimo*. Ed a proposito di Dio, dell'io e specialmente del mondo, mi hanno mosso le obiezioni che sopra ho riferito, discusso e, se non erro, risolto. Poichè la questione — ripetiamolo ancora — non era tanto di sapere se Cartesio avesse ammesso l'esistenza di Dio, dell'anima o del mondo (chi mai l'ha contestato?), ma di vedere: *a)* se Dio fosse stato per lui l'*Ipsum Esse subsistens*, o non, invece, una *première Idée*, destinata a mutarsi nell'idea spinoziana di sostanza, dalla quale *more geometrico* dovrebbero derivare tutte le altre; *b)* se l'anima fosse un *ente* spirituale, sostanzialmente concepito, ovvero si riducesse a pensiero, di modo che, se non pensasse, non esisterebbe; *c)* se il mondo fosse un *ente* materiale, ovvero nè più nè meno che l'idea di estensione, proiettata fuori di sè, piuttosto per un'inconscia esigenza scientifica e per i bisogni di un residuo di realismo volgare, che non per una giustificazione rigorosamente razionale. In altre parole: il reale per Cartesio è un ente, o no?

Confido che queste mie osservazioni non cadranno nel vuoto, ma saranno raccolte, e criticamente vagliate, dai nostri neoscolastici, con i quali combattiamo in unità di ideali la buona battaglia. Una cosa, infatti, resta senza dubbio provata dalle pagine precedenti: la necessità di insistere su alcuni concetti indispensabili, sia per ripensare il tomismo nella sua profonda essenza, sia per ricostruire la storia della filosofia moderna.

A PROPOSITO DEI CONCETTI DI « REALISMO » E DI « FENOMENISMO »

Author(s): GUSTAVO BONTADINI

Source: *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, SETTEMBRE 1940-XVIII, Vol. 32, No. 5 (SETTEMBRE 1940-XVIII), pp. 353-366

Published by: Vita e Pensiero — Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/43064485>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



Vita e Pensiero — Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*

JSTOR

GUSTAVO BONTADINI
*Libero docente di Filosofia teoretica
nell'Università cattolica del s. Cuore*

A PROPOSITO DEI CONCETTI DI « REALISMO » E DI « FENOMENISMO »

Accolgo con entusiasmo e con convinzione l'autorevole invito che Mons. Francesco Olgiati mi ha rivolto dalle pagine di questa Rivista (1), a partecipare alla discussione intorno al concetto — ch'egli da assai tempo va elaborando — di *fenomenismo*.

L'argomento, così come è impostato e svolto da Mons. Olgiati, ha un interesse ad un tempo teorico e storico: deve giovare a « ripensare il tomismo nella sua profonda essenza », così come a « ricostruire la storia della filosofia moderna ». Giacchè trattare del fenomenismo, appurarne il significato e determinarne il valore, importa di compiere le stesse operazioni nei confronti del *realismo*, che — in una guisa che deve essere essa pure precisata — gli si oppone, e nei confronti altresì dell'idealismo che, come lo stesso Olgiati ammette, è del fenomenismo un dialettico succedaneo.

Avanti di rispondere alle obiezioni che Mons. Olgiati mi rivolge sull'argomento in parola, riferendosi benevolmente ad alcuni miei saggi dove esso è stato pure trattato, debbo notare che quanto — poca cosa — ho pensato e scritto intorno all'essenza del fenomenismo moderno *prekantiano*, intendeva esplicitamente di essere una prosecuzione e, se ne fossi stato capace, una precisazione, sotto alcuni riguardi, di quelle vedute fondamentali che erano state proposte dal mio maestro.

In particolare il breve saggio su *Il fenomenismo razionalistico da Cartesio a Malebranche*, che pure non è tanto vecchio (1938), voleva essere una estensione alla filosofia del secondo di questi filosofi di quelle conclusioni cui Mons. Olgiati era pervenuto nel diuturno studio del primo: estensione, dico, nel senso di conferma dei giudizi sull'essenza del fenomenismo, che l'Olgiati aveva pronunciati fondandosi specialmente su Cartesio. Olgiatiano intendo di essere, e, voglio subito dichiarare, intendo restare anche ora, proprio nel respingere le obiezioni del maestro: più olgiatiano di Olgiati, se posso osare. E questo mi propongo perchè, ripeto, sono convinto che in questa sua dottrina, ch'egli ci invita a discutere in gradita comunione d'animo e di mente, si nasconde una forza propulsiva, una virtù dialettica non indifferente, che

(1) FRANCESCO OLGIATI, *Il concetto di « realismo » e di « fenomenismo »*, Anno XXXII, luglio 1940, fasc. IV, pagg. 289 e segg.

deve essere capace di portare la neoscolastica a svelare il suo più intimo significato, ed a pronunciare la parola che più e meglio può essere compresa dal nostro spirito moderno. Non, dunque, per alcun attaccamento personale o di scuola, nel senso minore di quest'ultima voce.

*
**

Mons. Olgiati nota che alla sua interpretazione fenomenistica di Cartesio (la quale qui si suppone perfettamente nota al lettore che vorrà seguire questo dibattito) sono state mosse, da parte dei neoscolastici, due opposizioni, che si trovano tra loro in un rapporto assai curioso. L'una contesta che si possa parlare di fenomenismo in Cartesio, appellandosi al fatto che in questo filosofo è lasciato ancora largo posto alla realtà (Dio, mondo) esistente indipendentemente dal pensiero (umano, mio); l'altra, proprio per questa ragione, riconosce a Cartesio la qualifica di fenomenista.

Che la prima posizione sia contraria a quella dell'Olgiati, sembrerebbe di primo acchito: che lo sia pure la seconda, lo è meno, anzi, per lo scrivente, non lo dovrebbe essere punto; ma qui è l'Olgiati stesso che rifiuta esplicitamente la *motivazione* del fenomenismo che in essa vi è contenuta. La *curiosità* del rapporto fra le due opposizioni sta nel loro presentare la stessa considerazione a sostegno di due differenti o contrarie interpretazioni di Cartesio: di guisa che la prima contesta, all'Olgiati, tesi e ragione della tesi; la seconda fonda la tesi su una ragione contraria a quella prodotta dall'Olgiati. Questo rapporto sembra sufficiente a fare intendere che il concetto stesso del fenomenismo (e quindi quello del realismo) dev'esser stato preso diversamente dalle diverse parti.

Onde l'invito dell'Olgiati a ritornarvi sopra.

*
**

Come autore, benevolmente citato dal maestro, della seconda delle opposizioni riferite, solo di questa avrei, ora, da occuparmi, lasciando agli altri colleghi neoscolastici, cui ne risale la paternità, di trattare della prima. Senonchè il rapporto, dianzi denunciato, tra le due posizioni, m'obbliga o, almeno, mi rende utile riferirmi ad entrambe.

E per abbracciare anzitutto con un sol sguardo l'intero campo della polemica, per poi scendere a valutarne i particolari, dirò subito che, da parte mia, mi ritrovo d'accordo tanto con l'Olgiati quanto coi suoi oppositori, ch'egli pure distingue e contrappone a me: mi ritrovo d'accordo, dico, per ciò ch'essi — l'Olgiati e gli altri — asseriscono positivamente in proprio; il che importa, naturalmente, che l'accordo cessi dove ciascuno di essi vuole, in forza del proprio punto di vista, sopprimere quello dell'altro. Detto ciò, riconosco di avere espresso, più che uno stato di fatto, una tendenza; riconosco che vi sono intrinseche resistenze logiche, negli organismi di pensiero che qui son posti a raffronto, che impediscono di parlare senz'altro di un accordo sostanziale da sostituire alla apparente opposizione: ma una via da battere verso quell'ac-

cordo sono tenacemente convinto che ci sia. Per scorgerla chiaramente bisognerà forse, tuttavia, suscitare un ulteriore contrasto intorno al *criterio* secondo il quale si deve giudicare, in generale, dell'accordo e del disaccordo delle dottrine. Ma anche questo è da vedere in concreto.

★

★★

Riferiamoci anzitutto alla tesi di coloro che veggono in Cartesio il realista.

Mons. Olgiati argomenta contro di essi *ad hominem*, appellandosi alla loro coscienza di scolastici. Come è possibile — egli rimprovera — coprire con una stessa denominazione — *realismo* — sistemi così lontani ed opposti quali il cartesianismo e la scolastica, — tanto lontani quanto il vero dal falso, — e divergenti proprio nella stessa iniziale concezione dell'essere o della *realtà*? Il realismo della scolastica si radica nel concetto dell'ente e si articola nello sviluppo logico di questo concetto, attraverso il principio di non-contraddizione, inteso appunto come principio dell'essere stesso. Ora di quel concetto, — l'essere come sinolo di essenza ed esistenza — e di quello sviluppo non ci sono tracce, o tracce troppo deboli, in Cartesio, per il quale ogni principio — compreso quello stesso di non-contraddizione — aveva valore solo soggettivo. Per uno scolastico, conclude Mons. Olgiati (pag. 294), un realismo che neghi il principio di non-contraddizione non può essere che un « mostriciattolo ».

Lasciando a chi è qui chiamato in causa di replicare come crederà meglio; per ciò che mi riguarda, ossia in ordine a quanto toccherà a me di difendere, posso osservare:

1) che per contraddizioni e per deficienze che vi siano nel cartesianismo, questo resterà sempre un realismo, se per realismo s'intende la posizione o l'ammissione dell'essere come altro dal pensiero (in termini cartesiani: dell'essere formale come altro dall'essere oggettivo).

2) Che sì, un « mostriciattolo » è bene, agli occhi dello scolastico, il cartesianismo, se quella verità — la trascendenza dell'essere al pensiero — vi si ritrova mischiata con gli errori che si fanno. Ma appunto perciò l'esistenza di questa « mostruosità » non può essere portata contro la posizione che qui è in discussione: giacchè essa è pienamente riconosciuta da questa.

Il punto è, allora, soltanto la *definizione* del realismo.

L'Olgiati ed i suoi critici neoscolastici ne danno due differenti. Per l'Olgiati il realismo è la stessa metafisica dell'essere (pag. 302), ossia quello sviluppo del concetto di essere, che si diceva. Qui cade d'osservare: tra le due posizioni (Cartesio è realista, Cartesio non è realista) non c'è opposizione logica — ma solo verbale — appunto perchè sono differenti le definizioni del predicato di due giudizi. Non c'è opposizione, perchè c'è differenza. Nè l'opposizione può essere portata in questa differenza, ossia tra le due definizioni, una delle quali debba valere a scapito dell'altra: poichè la definizione come tale, si sa, cade nella sfera della prima operazione mentale, e pertanto non è

soggetta alla valutazione di verità e falsità. Potrà essere più o meno corretta dal lato formale (e qui non è il caso di parlar di ciò) ovvero anche più o meno opportuna dal lato sistematico; ma nulla più. Ogni pensatore *sceglie* il suo sistema di definizioni, quasi le coordinate della sua dottrina: l'obbligo è solo di starci coerente.

Questa è una di quelle precisazioni metodologiche che avevamo previste di sopra: la sua elementarità è compensata dalla sua fundamentalità. Essa ha la funzione di spingerci a considerare se ognuna delle parti contrastanti ammetta le figure teoretiche disegnate dall'altra parte: nel caso nostro, se l'Olgiati ammetta, sotto altro nome, ciò che il suo critico copre col nome di realismo; e reciprocamente. Per questa reciproca non v'è alcun dubbio; giacchè l'Olgiati intende per realismo, come sappiamo, quella metafisica dell'essere, alla quale sono attaccati, non meno di lui, questi suoi oppositori. Per i quali è pure, direi, fuori discussione che tale metafisica non c'è in Cartesio.

Meno facile è l'accordo, se consideriamo l'opinione dell'Olgiati circa il realismo dei suoi contraddittori.

Certo, non è nella pura sfera del logo semantico che si possa cercare lo spunto del disaccordo; quasi si potesse dubitare che l'Olgiati neghi significato alla indipendenza dell'essere dal pensiero. Il dissenso riguarda qui strettamente l'interpretazione di Cartesio: sembra, cioè, che l'Olgiati neghi a Cartesio la qualifica di realista, non solo se la si prende nel senso da lui voluto, ma pure nel senso dei suoi avversari. Sembra, dico: perchè, in effetto, su questo punto egli è alquanto oscillante. Ripetutamente, nei suoi scritti maggiori ed anche in questo saggio, concede senz'altro che per Cartesio sussiste l'estraneità del reale al pensiero; ma poi toglie importanza a tale estraneità; e giunge, anzi, fino a tentare di farla scomparire. L'incertezza non è senza significato e senza valore istruttivo: in effetti essa è l'equivalente di una oggettiva instabilità dei concetti che caratterizzano la posizione cartesiana, specie se la si considera nell'ambito della dialettica storica cui essa ha dato inizio. Dopo aver ripetuto (pag. 308) che nessuno ha mai contestato che Cartesio ammettesse l'esistenza di Dio, dell'anima e del mondo, l'Olgiati non smette di soggiungere subito, che quel Dio non è che *une première Idée*; che quell'anima si riduce a pensiero; che il mondo non è che « l'idea di estensione, proiettata fuori di sè » (ibid.).

Finalmente, allora, abbiám messo il dito su un punto — forse anche sull'unico punto — di reale contrasto.

*
*
*

In riguardo a questo punto lo scrivente, come s'è visto dall'impostazione della polemica, si trova ad essere schierato dalla parte opposta a Mons. Olgiati, o, per dir meglio, opposta a quell'Olgiati, che poi trova già dentro di sè motivo di opposizione o almeno di perplessità.

Io non posso, qui, riprodurre le ragioni con le quali ho inteso dimostrare che il realismo (nel senso non-olgiatiano) non solo c'è in Cartesio, ma domina

o regola tutto il sistema cartesiano (1). A me tocca soltanto di rispondere alle osservazioni che il mio Maestro m'ha indirizzate in questo suo saggio. Ciò mi obbligherà, s'intende, a richiamare alcune di quelle ragioni: ma ciò, soprattutto, ci porta subito nel cuore del concetto di fenomenismo.

**

Cartesio, a sommosso avviso di chi scrive, è, dicevamo, fenomenista in quanto realista. Realista nel senso ormai bene inteso. Mons. Olgiati sa — e si è compiaciuto di ricordarlo — che io ho pure per parte mia accuratamente distinto il realismo classico, — nella cui concezione mi trovo in accordo con lui — da questo realismo che sta alle radici del pensiero moderno (2).

Realismo dualistico presupposto: in quanto la dualità dell'essere e del conoscere non è, in Cartesio, oggetto di dimostrazione: ma un immediato. E tale resterà per tutto il razionalismo — come pure per l'empirismo — ed ancora per il criticismo. Un presupposto, dunque: un presupposto da *ridurre*, ma, come tale, generatore dello stesso processo di riduzione. Processo cui ha concorso tutta la filosofia moderna fino ai nostri giorni. Senza la considerazione di quel presupposto non si intende, pertanto, la storia stessa di questa filosofia.

Il fenomenismo cartesiano, mentre è la prima conseguenza del detto realismo, ne è già, insieme, il primo passo riduttivo. È conseguenza: perchè, se l'essere è altro del pensiero, il contenuto del pensiero non sarà più l'essere stesso, ma quel suo duplicato o surrogato che sarà chiamato il fenomeno; in Cartesio, l'idea. È riduzione: perchè, in quanto l'*intentio* conoscitiva termina all'idea, l'essere in sè comincia ad avvolgersi in quella inconoscibilità che dovrà portarlo fuori dell'interesse della coscienza umana.

Queste considerazioni non direi che riguardino esclusivamente le *origini* del fenomenismo, come mi osserva Mons. Olgiati (pag. 304); in ogni caso si tratta dell'origine o genesi essenziale, strutturale, quella nella quale soltanto si può cogliere il *significato* del fenomenismo stesso. Giacchè, se si prescinde dalla considerazione dell'antecedente realistico, il fenomenismo risulta una posizione inintelligibile; ciò che io, qui, mi limito a confermare, stando a quanto insegna l'Olgiati stesso: il quale, dopo essersi sforzato di conferire un particolare significato al fenomenismo — vedremo subito quale — conclude (qui, per accenno, pag. 307, in altri suoi saggi più esplicitamente) che si è davanti ad

(1) Soprattutto mi sono fermato a considerare le tesi iniziali di tale sistema. Perciò vorrei sfuggire al rimprovero che Mons. Olgiati rivolge ai suoi critici, di aver « preferito guardare la *metafisica sviluppata* di Cartesio, la teodicea, la psicologia razionale, la cosmologia, ossia le teorie che sono cadute ben presto nella filosofia moderna » (pag. 308). Anche queste parti io ho cercato di tener presente, ma, soprattutto, la mia indagine s'è rivolta ai presupposti dell'impianto problematico che il cartesianismo ha lasciato in eredità alla detta filosofia moderna.

(2) Bisogna distinguere, poi, questa... distinzione, dall'altra che l'Olgiati stesso produce a pagg. 300 e segg., tra un *realismo filosofico*, uno *scientifico* ed uno *volgare*. Come dicono i termini stessi, questa distinzione non riguarda — almeno direttamente — la filosofia.

una tesi inintelligibile o incomprensibile. Che la tesi sia *errata*, siamo d'accordo; che sia addirittura priva di significato già in sede di mero pensiero espressivo, non direi: ma, per intenderla, occorre appunto riferirsi a quella situazione umana, umanissima, comune, direi, al novantanove e più per cento degli uomini che si affacciano a questi problemi, la quale è costituita dal presupposto realistico.

*
**

Secondo Mons. Olgiati non basta presupporre l'essere al conoscere perchè si sia fenomenisti. (E qui, per la precisione, convengo con lui che tale presupposizione *non costituisce* il fenomenismo; ne costituisce anzi l'opposto, il realismo; però genera il fenomenismo. La precisazione è necessaria, poichè Mons. Olgiati mi obietta, pag. 305, che « il fenomenismo metafisico non può essere definito 'una concezione dell'essere come altro dal pensiero' »; — e già prima, pag. 293, contrapponendomi agli altri suoi oppositori scolastici, mi aveva attribuita l'opinione che il fenomenismo « consista » nella « estrinsecità » dell'essere alla coscienza. Bisogna non trascurare la generazione di un opposto dell'altro — del fenomenismo dal realismo dualistico presupposto — cui siamo dinanzi).

Secondo Mons. Olgiati bisogna, per essere fenomenisti, che quest'essere presupposto alla coscienza sia esso stesso concepito fenomenisticamente. Analogamente, contro l'altra schiera dei suoi oppositori, obietterò che quel presupposto dall'essere al conoscere non basta per fare un realista, perchè, allora, soltanto il solipsista sarebbe fuori del realismo, e tutti gli altri — anche quelli che, come Stuart Mill e Taine, Mach e Avenamis sogliono essere classificati tra i fenomenisti più spinti, — dovrebbero rientrare di diritto nel *mare magnum* del realismo, soltanto perchè non si sentono di ridurre tutta la realtà alla dimensione della mia individual coscienza (pag. 303).

A questa obiezione, veramente, si potrebbe rispondere, in forma rigida, che *adducere inconveniens non est solvere argumentum*, e che poco male se si debbano rivedere i quadri della storia della filosofia, tanto più che, in fondo, si tratta sempre e solo di definizioni, di coordinate, che lasciano intatto il fondo delle questioni: in forma più duttile, si può rispondere che il fenomenismo dovrà essere considerato non solo come una posizione estrema — quale si verificherebbe, mettiamo, nel solipsismo — ma pure come una *tendenza* od una approssimazione.

A parte ciò, qui si deve portare l'attenzione sulla tesi olgiatiana, la quale vuole che il fenomenismo si giudichi tale non già avendo riguardo alla concezione del rapporto tra conoscenza e realtà, ma al modo di concepire la realtà in se stessa. Sia che questa si riduca o non si riduca al conoscere, noi potremo parlare di fenomenismo solo in funzione del detto modo, ossia solo da un punto di vista strettamente metafisico.

Giacchè, osserva l'Olgiati, bisogna nel fenomenismo distinguere un aspetto *etico*, uno *gnoseologico* ed uno *metafisico* (pagg. 302 e segg.). Trala-

sciando il primo, il secondo consiste nel porre che noi conosciamo la realtà solo come appare e non come è in sè. Oltre questo fenomenismo ce n'è uno metafisico, il quale non risponde più alla domanda « come conosciamo la realtà? » ma addirittura alla domanda « cos'è la realtà? ».

Di fronte a tale distinzione, Mons. Olgiati non può non rimproverare ad entrambe le parti dei suoi critici di avere trascurato appunto il lato metafisico, che è invece, di diritto, il più importante, e quello che getta luce sullo stesso lato gnoseologico della questione.

Per conto mio richiamerò soltanto che più di una volta ho affermato la mia adesione alla concezione olgiatiana dei rapporti tra metafisica e gnoseologia, e del primato della prima sulla seconda. Perciò quando (pag. 305) il mio Maestro mi rimprovera di trovarmi su un piano diverso dal suo, ch'io sto sul piano gnoseologico, mentre egli sta su quello ontologico, io debbo protestare decisamente che ciò non risponde nè alle mie convinzioni nè al mio temperamento mentale. Il fatto è che, qui, lungi dall'essermi voluto restringere, per conto mio e per mio interesse particolare, alla considerazione gnoseologica della questione, ho voluto invece rendermi conto della storica *gnoseologizzazione* dei problemi che s'è operata a cominciare da Cartesio e venendo giù fino ai nostri tempi.

Ora è precisamente mettendoci dal punto di vista o sul piano metafisico che tale processo di gnoseologizzazione si scorge, mentre può passare inavvertito se ci si chiude immediatamente in un interesse gnoseologico.

Potrebbe essere, tuttavia, che, mostrata la mia retta intenzione, non fossi poi riuscito bene nell'opera, e che la valutazione metafisica da me tentata, non fosse stata effettivamente guadagnata. « Il dualismo presupposto cartesiano, messo in luce dal prof. Bontadini — così il mio autorevole contraddittore riasume la sua presa di posizione — è qualcosa di irrilevante per il fenomenismo metafisico (mentre non lo è per il fenomenismo gnoseologico). Se l'essere formale avesse una natura strutturale fenomenistica, non potremmo più parlare di *realismo* presupposto, ma dovremmo discorrere di una realtà *fenomenica* ammessa senza giustificazione » (pag. 305).

Per conto mio credo che il modo migliore di difendere la posizione che ho assunta e di enuclearne il senso metafisico, sia di continuare ad estenderla — per quanto mi bastino le forze — in una interpretazione globale della filosofia moderna, ossia, esprimendomi in piena ortodossia olgiatiana, della storia del fenomenismo e dell'idealismo.

Per ciò poi che più direttamente si riferisce alla frase ultima citata dell'Olgiati, mi sia concesso di ripetere che il rapporto di esclusione, che ivi si stabilisce tra *realismo* e *fenomenismo*, non sussiste, se il primo di questi termini si prende nel senso voluto dai suoi sostenitori; giacchè, in questo senso, il cartesianismo sarà realismo, sempre che faccia luogo ad una realtà trascendente il conoscere: onde esso potrebbe essere ad un tempo realismo, in quel senso, e fenomenismo, nel senso olgiatiano.

Alle parole surriferite l'Olgiati fa immediatamente seguire queste altre: « Del resto, Descartes stesso ha superato il suo dualismo, quando pur distin-

guendo l'essere formale dall'essere oggettivo o idea, ha difeso la tesi della conoscibilità perfetta ed esauriente di quella realtà, che è il mondo, da parte dell'idea chiara e distinta di estensione. Per Descartes io finisco a cogliere la realtà come è *in sè*, se non mi fermo alle apparenze illusorie datemi dal senso, ma se risolvo il reale nell'idea. Quel dualismo è una stazione di partenza per lui nel problema del conoscere, non la stazione d'arrivo».

Risolvere il reale nell'idea è frase che, attribuita a Cartesio, non può andare senza chiosa. Abbiamo già notata la simpatia che l'Olgiate nutre per una simile attribuzione nel senso più pieno, e insieme la difficoltà ch'egli prova ed in cui si imbatte continuamente nell'appagarla.

In effetto quella risoluzione è, in Cartesio, meramente gnoseologica (l'idea chiara e distinta è una adeguata rappresentazione del reale): riconoscergli una risoluzione anche metafisica vorrebbe dire bruciare tutte le tappe della filosofia moderna. La quale giunse a tanto, e cioè alla piena soppressione del dualismo cartesiano, proprio perchè la risoluzione gnoseologica cartesiana non aveva valore, era meramente dogmatica. Dogmatismo è infatti proclamare l'adeguazione del pensiero all'essere, dopo che l'oggettività o l'intenzionalità del primo è stata concepita nel modo che s'è detto, in conseguenza appunto del presupposto dualistico. Questo è dunque bensì una stazione di partenza — nè io ho mai inteso farne una stazione d'arrivo — ma tale che condiziona tutto il successivo viaggio.

**

Non resta dunque che passare all'esame del contenuto di ciò che l'Olgiate chiama il fenomenismo metafisico.

Egli ci dice (pagg. 302 e segg.) che cosa *non è* e che *cosa è* tale fenomenismo. Che cosa non è, secondo l'Olgiate, ormai lo sappiamo: non è la riduzione dell'essere all'apparire. Per il fenomenista « può esistere anche qualche cosa, che non sia ciò che penso o ciò che esperimento; e, tuttavia, se questo esistente avesse una natura fenomenistica, saremmo non già nel realismo, ma in una concezione fenomenistica » (pag. 305).

D'altronde — anche questo sappiamo — « il fenomenismo metafisico non implica per sè un dualismo tra il *ciò che appare* e il *ciò che è*, ma riguarda l'essenza del *ciò che è* » (ibid.).

Veniamo allora a tale essenza, ossia alla *definizione positiva*. Qui è lo sforzo dell'Olgiate, perchè qui è veramente la difficoltà. E qui, anche, ciò che ci lascia, finora, insoddisfatti.

« Per orientarci, — egli comincia — distinguiamo in Cartesio la sua metafisica iniziale, dalla metafisica che si è svolta da questa come da un germe » (pag. 306). Il lettore sa che cosa, in terminologia olgiate, vuol dire metafisica iniziale. Quella di Cartesio « sta nella concezione dell'idea come realtà » (ibid.).

Questa definizione — per la cui piena intelligenza Mons. Olgiate rimanda al suo grande volume su *La filosofia di Descartes*, dove quella concezione del-

l'idea è effettivamente sviscerata ed illustrata in tutti i suoi aspetti e rapporti — questa definizione, dico, è subito sconcertante. Giacchè l'Olgiate aveva annunciato di volersi mettere sul terreno della metafisica, e di rifuggire da quello della gnoseologia: mentre qui si definisce la dottrina di Cartesio in funzione di una concezione dell'idea, e quindi della conoscenza. La metafisica iniziale deve dirci che cosa si intende per realtà; qui non ci si dice altro se non che nel cerchio della realtà rientra anche l'idea.

Piuttosto, quindi, ci si sarebbe aspettata la formula « concezione della realtà come idea » quale definizione del fenomenismo. Ma una tale formula, che avrebbe avuto il vantaggio di collocarci sul terreno metafisico, avendo come soggetto la realtà o l'essere, non può essere ormai adottata dall'Olgiate, nè veramente lo può essere da alcuno, per la ragione che sappiamo: e cioè perchè nessuno può negare che Cartesio abbia ammesso una realtà oltre l'idea, un essere formale oltre l'essere oggettivo. L'Olgiate voleva portarci all'esame, appunto, di tale essere formale, ed invece, con la sua formula, s'è arrestato all'essere oggettivo.

Il chiarimento ch'egli fa immediatamente seguire ad essa (ibid.) suona così: « Non dico che per Cartesio l'idea è l'unica realtà esistente, ma solo che essa è *l'unica realtà direttamente e immediatamente conosciuta* e che ogni altra realtà la si deve dedurre dall'idea.

« E la realtà dell'idea consiste non già in un'essenza attuata dall'atto di essere, ma esclusivamente nella sua *essenza oggettiva*. Di fronte, ed in opposizione al realismo, per il quale l'ente reale implica un'essenza che È (id quod est, id quod habet actum essendi), qui c'è una realtà che è ridotta a pura *essenza pensata in modo chiaro e distinto*.

« Il fenomenismo per me sta in questo. Quando, dinanzi ad un pensiero o ad una esperienza, io non assurgo all'affermazione di un aliquid quod EST o quod habet ESSE, ma mi soffermo al CONTENUTO dell'idea pensata o dell'esperienza sensibile, — e dichiaro quel contenuto una realtà, prescindendo dall'ESSE, — allora ipostatizzo quell'oggetto pensato o sperimentato, quella *presenzialità*, quel dato, quel contenuto che constato come qualcosa di *passivamente subito*, e che per sè non mi dà l'essere formale, ma solo l'essere oggettivo, ossia il *ciò che mi appare* (nell'idea o nell'esperienza) ».

Qui bisogna chiosare che non è solo Cartesio e non solo i fenomenisti che concedono all'idea, oggettivamente considerata, un certo grado e forma di entità. Entità che, per contrapporla a quella fisica, si chiama logica od intenzionale; ma sempre entità. Meno di tutti l'Olgiate, che della disgiuntiva essere non-essere fa uno dei suoi strumenti critici preferiti, può rinunciare a conferire una qualche entità all'idea, — pena ridurla ad un niente.

Indubbiamente il rapporto tra l'entità logica e l'entità fisica, il rapporto cosiddetto intenzionale è diversamente concepita da Cartesio e dal realismo classico. E su ciò siamo d'accordo non solo Mons. Olgiate ed io, ma credo, tutti coloro che abbiano una sufficiente conoscenza delle due dottrine in parola. Mons. Olgiate cita, in proposito, approvandolo, il giudizio del Maritain (pag. 306) il quale avvertiva che quando si parla dell'*idealismo* — Mons. Olgiate ed io di-

ciamo fenomenismo — di Cartesio, non si intende fare di questo filosofo un Berkeley o un Kant o un Hegel in anticipo, ma « si vuol dire solo che per lui il solo oggetto raggiunto *direttamente e immediatamente* con l'atto del conoscere è il pensiero, non sono le cose ». Io intendo dire che è su questo fatto, sul quale siamo tutti d'accordo, che si deve fondare la qualifica di fenomenista che si attribuisce a Cartesio; sulla sua concezione della intenzionalità, sulla sua concezione dell'essere oggettivo in rapporto all'essere formale, e non su altro.

L'Olgiate invece, dopo aver espresso il suo consenso col Maritain, aggiunge che, però, ciò non basta, che bisogna procedere a ricercare il perchè Cartesio ha concepito quel rapporto in quella maniera. Giustissima esigenza.

Ma, nel rispondere ad essa, l'Olgiate — che, come sappiamo già, vorrebbe riporre quel *perchè* in un concetto fenomenistico dell'essere formale in se stesso considerato, — ci dà quella *definizione positiva* che già abbiamo esaminato e che si riduce da capo a mettere in luce la predetta concezione del rapporto intenzionale (il *soffermarsi* al contenuto dell'idea, il *prescindere* dall'esse o *actus essendi*, il *non essere dato* l'essere formale ma solo l'essere oggettivo).

Perciò molto giustamente l'Olgiate, facendo seguito alla riferita illustrazione della sua formula del fenomenismo, immediatamente aggiunge e conclude (pag. 307): « La differenza tra il realismo e il fenomenismo consiste in questo diverso atteggiamento iniziale di fronte alla realtà pensata o sentita. Il *realismo* SUBITO *assurge al mondo dell'ENTE, mediante il CONCETTO di ente, e ad un giudizio di esistenza che implica il valore assoluto di quel concetto; il fenomenismo SI FERMA al mondo del contenuto constatato, riguardandolo come realtà e come mezzo per raggiungere altre eventuali realtà* ».

Un appunto, l'unico che, a mio sommo avviso, si può fare a questo brano del mio Maestro, tocca le ultime parole (« riguardandolo come realtà e come mezzo per raggiungere altre eventuali realtà »); e ciò per la ragione dianzi detta, che anche il realista non può negare all'idea o contenuto pensato il predicato (analogico) della realtà. Resta che l'essenza del fenomenismo, nella sua prima fase storica che è rappresentata dal cartesianismo (e, parallelamente, dall'empirismo inglese), sia veramente da riporre in ciò: che l'intenzionalità del pensiero è, inizialmente, arrestata all'idea, e lascia oltre di sè l'essere ontologico.

Con ciò, si vorrà notare, la qualifica è data dal punto di vista della gnoscologia (appunto: dall'« atteggiamento iniziale di fronte alla realtà pensata »).

Perciò è ingiustificato quanto l'Olgiate soggiunge, a guisa di corollario, subito dopo aver enunciato la conclusione che abbiamo riferita, che: « Si capiscono quindi, le note essenziali di ogni fenomenismo: la realtà come oggetto *pensato o sentito* (ossia ciò che appare, prescindendo dal ciò che *habet esse*); la realtà come qualcosa di *passivamente dato* (si tratta di un'idea innata o di un *percipi subito*); *presenzialità metafisicizzata* (il che crea in Cartesio il problema di superare l'unica realtà *immediata* — l'idea o l'esperienza — per raggiungere altra realtà, pur mancando del concetto di *ens*, e degli altri concetti e principî da esso zampillanti) ».

Infatti da quanto s'è premesso non discende che la realtà si riduca ad og-

getto pensato (ma solo che l'essere pensato è una forma di realtà), ecc. Ed anche il compito di superare la realtà immediata — l'esperienza — per darne la mediazione metafisica, non incombe a Cartesio piuttosto che ad altri: è il compito stesso della metafisica. La caratteristica di Cartesio — e di tutto il fenomenismo — è soltanto che per lui quel compito è disperato, in conseguenza della sua concezione dell'immediato o dell'esperienza. Giacchè per il sano realismo l'esperienza da cui si muove e che si tratta di mediare è propriamente la realtà che si sperimenta: mentre per il fenomenista è la rappresentazione di una realtà esterna e trascendente la rappresentazione stessa, della quale, pertanto, si può porre in dubbio, inizialmente e globalmente, il valore di adeguazione alla realtà medesima.

Perciò l'inferenza che deve compiere il realista è da realtà a realtà, da realtà data a realtà non data, o, che è il medesimo, da un conoscere che è conoscere una certa realtà (quella data o presente) ad un conoscere che è conoscere una certa altra realtà; l'inferenza del fenomenista, invece, è dalla conoscenza, in generale, alla realtà in generale. Ora si sa, — se n'è fatto esperienza durante qualche secolo — che tale passaggio non è possibile (perchè si realizzerà pur sempre come un atto di quella conoscenza dalla quale si dovrebbe passare all'essere) se già la conoscenza non è concepita come *originario* passaggio da se stessa all'essere. La quale ultima concezione non è già dogmatismo, ma nulla più che l'*esatta* visione del fatto del conoscere, al quale è immanente il proprio valore, ossia la natura intenzionale o rappresentativa.

Dogmatismo è, invece, l'affermare tale valore, dopo che quel fatto è stato snaturato col portare fuori di esso il suo proprio contenuto (la realtà). Il fenomenismo è, dunque, quella situazione della mente nella quale solo dogmaticamente si può riaffermare quel valore del conoscere, che, viceversa appartiene al conoscere così come l'ardere appartiene al fuoco. Quel fenomenismo, dico, che insorge appunto dal presupposto del dualismo o della separazione dell'essere e del pensiero.

*
*

Da quanto s'è detto è chiaro che, secondo chi scrive, la ragione, ricercata dall'Olgiati, per cui Cartesio negò al pensiero la caratteristica della intenzionalità, o meglio concepì la intenzionalità in quel modo che equivale all'essenza medesima del fenomenismo, è da riporre nello stesso presupposto dualistico. Giacchè questo costituisce la condizione necessaria e sufficiente perchè abbia a prodursi quella concezione. Necessaria, perchè, se non si presuppone l'essere al pensiero, si lascia dunque l'essere come patrimonio intenzionale del pensiero: concezione non fenomenistica del conoscere. Sufficiente, perchè, dato quel presupposto, il pensiero si trova in possesso solo di se stesso (l'essere è, per presupposto, al di là): concezione fenomenistica.

La tesi del dualismo realistico presupposto non riguarda dunque solo le *origini* del fenomenismo, ma ne costituisce l'intima ragione.

Va da sè che si potrebbe poi chiedere il perchè del presupposto, il perchè

Cartesio ebbe a presupporre a quel modo. Ma ciò sarebbe, appunto, un problema ulteriore, al quale ho accennato una risposta altrove, nel citato saggio: *Il fenomenismo razionalistico da Cartesio a Malebranche*.

★

★★

Formula di un fenomenismo metafisico nel senso voluto da Mons. Olgiati sarebbe, come s'è detto, quella che definisce la realtà come idea, che riduce la realtà ad idea (« la realtà è idea »). Formula che, pure s'è ripetuto, non può essere attribuita a Cartesio: formula che, in verità, non riguarda neppure più il fenomenismo in generale, ma quella ulteriore posizione della coscienza filosofica che è l'idealismo.

Non riguarda più il fenomenismo, se è vero che questo vive sulla dualità di essere e conoscere. La cosa, naturalmente non istà così per Mons. Olgiati.

Per lui questa formula può riguardare tanto il fenomenismo come l'idealismo; la differenza, tra i due, sta nella concezione di quell'idea cui si riduce la realtà: per il fenomenismo l'idea è passività, dato, presenza immediata; per l'idealismo attività, processo, mediazione. Anche l'Olgiati conviene (pag. 308) che l'idealismo sorge per sanare le contraddizioni del fenomenismo. E tuttavia, per lui, l'idealismo non è meno « inintelligibile » del fenomenismo. Penso che, nella logica del pensiero olgiatiano, l'una inintelligibilità sia ragione dell'altra. E quanto alla inintelligibilità del fenomenismo ci siamo già espressi. L'Olgiati la chiama anche assurdità (p. es. pag. 307) o contraddittorietà: ed io sto per questa. La contraddittorietà del fenomenismo consiste in ciò che la sua concezione della intenzionalità impedisce di convalidare il presupposto sul quale quella concezione sorge. L'idealismo, per sanare la contraddizione, toglie il presupposto. In quanto però esso si presenta come *risolutore* dell'essere nel pensiero, ossia come *negatore* dell'essere, egli soffre ancora della contraddizione fenomenistica, perchè il suo significato (questo risolvere o negare) dipende ancora dal presupposto ch'esso toglie di mezzo. Onde l'idealismo si inverte pienamente soltanto quando si riporta alla identità col realismo, col realismo sano, che, in questo momento, significa identità dell'essere e dell'idea, idea che è idea dell'essere reale. Per lo svolgimento e l'adeguata dimostrazione di questi concetti debbo rimandare altrove e ancora mi tocca di elaborarli: qui volevo soltanto notare che fenomenismo ed idealismo (quest'ultimo *in quanto* si oppone al realismo) sono dottrine che non si possono *fermare* in se stesse, ma che sono prese in un moto dialettico fuori del quale perdono il loro peculiare significato. In questo senso, mi pare, risulta confermato quanto Mons. Olgiati scrive della loro inintelligibilità: veramente incomprensibili essi sono, se, da momenti di quel processo dialettico, si tenta di elevarli a tipi di metafisiche.

Se la metafisica è scienza dell'essere, fenomenismo ed idealismo non sono che posizioni della coscienza di fronte alla possibilità di una tale scienza: in questo senso essi sono *gnoseologia* (filosofia come gnoseologia). Farne immediatamente delle metafisiche è toglierli dal loro proprio elemento. Anche la

formula « la realtà è idea » è metafisica in quanto gnoseologica (metafisica mediata dal detto processo d'assestamento del problema gnoseologico). D'altronde essa non esprime punto un equilibrio teoretico perfettamente raggiunto, — quale, per certi aspetti, potrebbe sembrare l'hegelismo —: essa, in realtà, mentre conclude quel ciclo del pensiero moderno che sopra s'è delineato (dal realismo dualistico presupposto, attraverso il fenomenismo, all'idealismo che si riconduce al realismo puro), rappresenta pure un nuovo punto di apertura sul significato più profondo dell'idealismo stesso, — come espressivo dell'essenza dell'intera filosofia moderna, — e dell'antinomia idealismo-realismo, come comprensiva dell'intero processo della filosofia occidentale. Anche per questo lato dell'argomento debbo, qui, accontentarmi di un rimando e limitarmi ad osservare che quell'antinomia fondamentale si traduce pure in questi termini: metafisica dell'essere (realismo) da una parte e assenza della metafisica stessa (idealismo) dall'altra.

*
**

E qui posso far punto. Mi sembra, — o presumo — di avere sufficientemente illustrata quella divergenza che, accanto al sostanziale accordo circa l'essenza del realismo classico, esiste, fra il mio maestro Mons. Olgiati e me, intorno alla interpretazione del significato della filosofia moderna, ed, anzitutto, del suo momento fenomenistico. Divergenza che, dopo la misura che se ne è fatta, non mi sembra incolmabile. Ma, su ciò, aspetto il parere del mio illustre contraddittore.

Intanto, essa può essere riassunta così. Mons. Olgiati ed io conveniamo nella interpretazione del lato gnoseologico del fenomenismo, riponendone l'essenza in quella concezione della *intentio* conoscitiva, che s'è illustrata. L'Olgiati mi concede che questo fenomenismo gnoseologico è condizionato e generato dal presupposto del dualismo di essere e conoscere. Ma oltre questo fenomenismo gnoseologico egli vede un più importante fenomenismo metafisico; che io invece non riesco a scorgere: onde per me il detto presupposto dualistico è generatore senz'altro di tutta l'essenza del fenomenismo, che si riduce pertanto al lato gnoseologico.

Il fenomenismo metafisico di cui parla il mio insigne contraddittore dovrebbe essere dato da una particolare concezione dell'essere formale: ma l'Olgiati non ci ha ancora mostrato in che consista tale concezione. La sua definizione del fenomenismo prende in esame l'*idea*, ossia l'essere oggettivo, ossia ancora il lato gnoseologico. Nè egli può sottintendere (quantunque mostri di tenderci) che la concezione fenomenistica dell'essere formale consista nel ridurlo all'essere oggettivo: perchè allora misconoscerebbe quel dualismo ch'egli mi ha prima riconosciuto come presupposto del fenomenismo gnoseologico. Io ritengo perciò che l'Olgiati debba rinunciare alla sua ricerca di una concezione fenomenistica dell'essere formale, e convenire che l'essenza del fenomenismo si esaurisce nella rappresentazione del rapporto di intenzionalità, che corre tra l'essere oggettivo e lo stesso essere formale; ossia in una posizione formalmente gnoseologica, ancorchè virtualmente ricca di conseguenza metafisica.

Mi sia permesso di ricordare (e non è senza punta di nostalgia) che già altra volta ebbi a discutere con questo mio Maestro proprio intorno al significato e valore della filosofia moderna: su questa stessa nostra Rivista, nel 1929 (*Valutazione analitica e valutazione dialettica della filosofia moderna*, fasc. V-VI). Ma allora altri erano i termini della questione: e tale diversità è pure un piccolo documento del progresso compiuto in non molti anni dalla nostra Scuola.

Oltre alla proposta di discutere le sue obiezioni — proposta che ho soddisfatta così come meglio ho potuto — Mons. Olgiati mi invita in modo particolare (pag. 299) ad illustrare le basi del nostro realismo. Questo, com'egli stesso si compiace di rilevare, è il terreno dell'accordo. L'invito è troppo onorante e lusinghiero: per corrispondergli avrei bisogno di tutta la mia povera vita di studioso e di forze che la Provvidenza ha ancora da concedermi. È la grande meta che riempie l'animo nostro d'entusiasmo e sostiene la nostra fatica quotidiana.

Dei concetti trattati in questo dibattito, quello che più interessa l'essenza del realismo classico è il concetto di « intenzionalità ». Esso sta veramente alla base del realismo, ancorchè una sua compiuta teoria abbia molto da mutuare dal completo dispiegamento del sistema logico-metafisico. In particolare esso si complica allorchè s'ha da distinguere tra la intenzionalità sensitiva e quella intellettuale, e, ulteriormente, tra l'intenzionalità del pensiero espressivo (pensiero dell'esperienza) e quella del pensiero inferenziale (metempirico).

Ma, intanto, ripetiamo, esso sta già, inizialmente, a fondamento del realismo. L'osservazione più importante che qui giova ripetere, e che riassume secolari esperienze mentali, si è che la concezione realistica della intenzionalità (il conoscere conosce l'essere) è più critica della concezione fenomenistica (il conoscere conosce il fenomeno) appunto perchè non è viziata dal presupposto del dualismo, che è invece alla base di quest'ultima. Il ciclo dell'idealismo moderno ha precisamente dimostrato questa criticità o adogmaticità o libertà da presupposti della concezione realistica; contro la convinzione, ancora assai diffusa pure tra i realisti, che il vero atteggiamento critico sia quello di privare, inizialmente, il contenuto della conoscenza di ogni portata ontologica. Questa convinzione discende precisamente dalle origini del problema gnoseologico moderno. E deve sparire con la risoluzione dello stesso.

FENOMENISMO E.... FENOMENISMO

Author(s): Giovanni Di Napoli

Source: *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Vol. 33, No. 1 (GENNAIO 1941-XIX), pp. 71-83

Published by: Vita e Pensiero — Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/43066464>

Accessed: 07-09-2021 14:21 UTC

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



JSTOR

Vita e Pensiero — Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*

FENOMENISMO E... FENOMENISMO

I. - PREMESSA

I lavori di Mons. Olgiati sulla filosofia di Descartes come le successive osservazioni e polemiche, da essi occasionate, hanno fornito un valore di grande attualità al problema del realismo e del fenomenismo.

Naturalmente la discussione ha un valore non soltanto storiografico, in rapporto all'interpretazione di Cartesio e di altri pensatori, ma anche e soprattutto teoretico, per determinare il senso di una posizione di pensiero, la quale, determinata che sia, serva poi da canone nel lavoro storiografico. Ogni classificazione è un lavoro in estensione; ed ogni estensione suppone la comprensione del concetto, la quale autorizzi a porre un oggetto nel suo ambito. Se non ci s'intende prima su questa comprensione, è impossibile trovare un punto comune in fatto d'interpretazione storiografica.

L'indole segnatamente teoretica del dibattito m'invita ad esprimere il mio, qualunque, modo di vedere; tanto più che secondo lo stesso Mons. Olgiati (1) la « Rivista di filosofia neoscolastica » è felice di un simile dibattito fra gli « amici » cultori del Tomismo.

Dico subito che la colpa (*felix culpa*) del dibattito è propria di Mons. Olgiati. Bisogna riconoscere che c'è della novità nel suo procedere; novità che è insieme profondità e sicura visione della storia della filosofia. Il suo concetto di realismo come quello di fenomenismo non collimano coi concetti in voga finora, anche perchè la mentalità... fenomenistica dei nostri studi ha servito a confondere le teste e a far smarrire il senso metafisico della speculazione filosofica. La filosofia moderna ha molto equivocato fra immagine e concetto, e la storiografia, dalla grande alla piccola dei manuali, è stata il riflesso di questo equivoco.

Del quale *anche noi*, scolastici o tomisti, siamo stati in gran parte vittima. Per cui, mentre *intra sacra septa* ci alimentavamo della metafisica dell'essere e la ripensavamo sempre con metodo interno di ulteriore chiarificazione *per noi* — come han fatto i grandi maestri della ripresa tomistica del secolo scorso —, accettavamo di fatto, in sede di metodo storico, le visioni e le visuali della filosofia moderna. Non ci accorgevamo insomma dell'ibrida unione, che si verificava nei nostri studi, fra la ricchezza inestimabile dell'antico sistema tomistico e i punti di vista moderni teoretici o storiografici.

È avvenuto che il giudizio sul realismo o sul fenomenismo o sull'idealismo fosse determinato non dalla particolare metafisica nostra, che è metafisica dell'essere ed è la filosofia naturale dello spirito umano, ma da categorie essen-

(1) Cfr.: « Riv. di fil. neoscolastica », luglio 1940, pag. 289 e segg.: *Il concetto di « realismo » e di « fenomenismo »*.

zialmente moderne. Segno che la ripresa tomistica era stata viva e profonda e feconda, ma non fino a tutte le conseguenze. Forse era impossibile arrivarci finora dopo tanto più che secolare distacco dalla metafisica.

Ecco: la novità dell'Olgiati è la vera antichità, che è eternità, perchè vera metafisica.

Il realismo, quale — ripeto — ci è presentato dallo storiografia moderna, è quello che ammette cose distinte dal pensiero, ingenuamente e acriticamente; il fenomenismo quel sistema che riduce tutta la realtà a fenomeni come puri momenti psicologici o biologici o fisici, tipo Hume o Taine; l'idealismo assume il fenomenismo e, qualificando il realismo d'ingenuo, afferma l'assolutezza del pensiero, espressione ultima e definitiva dell'immanenza, supremo stadio, questa, della speculazione. Così il realismo diventa *pre-filosofia* (si ricordino i programmi per la religione nelle scuole della riforma Gentile), il fenomenismo *per-filosofia*, l'idealismo *filosofia* come autocoscienza.

Un realismo così concepito è destinato — come ha sempre ben notato il Prof. Bontadini — a diventare facile preda dell'idealismo, perchè nel momento critico o di consapevolezza, che costituisce la filosofia, i diritti della conoscenza e del pensiero s'impongono di fronte alla posizione volgare, destinata per sé a ricevere una luce dalla riflessione.

Il realismo, invece, quale lo intende l'Olgiati, è quello che diciamo tale in filosofia; nel quale cioè si verifica la riflessione come costitutiva della filosofia; quale insomma è visto guardando metafisicamente la realtà e domandandosi che cos'è; alla quale domanda si risponde dall'intelligenza che la realtà è essere.

Così il fenomenismo, sempre in sede filosofica, è la posizione — sistema o metodo oppure sistema e metodo — di chi, messo di fronte alla realtà e domandandosi che cos'è, risponde che è il molteplice contenuto del conoscere: *la realtà, nel suo valore, ridotta ai limiti del rappresentarsi la realtà, affermazione più o meno consapevole e vigorosa della realtà come contenuto rappresentativo.*

Si noti: *in sede filosofica*. Perchè la questione si fa tra filosofi e per filosofi, non ad es. tra storici o scienziati o... commercianti (1).

Ora in filosofia una cosa vale secondo il concetto che se ne ha; e un concetto che dia colore e valore ad una filosofia dev'essere un concetto-base o un concetto-anima di tutto il cammino speculativo. Un concetto che *soltanto ci fosse* in un sistema, non potrebbe dirsi tale; per dirsi un concetto-anima o, come dicono i tedeschi, un Kernpunkt, bisogna che eserciti la sua influenza su tutta la sistemazione; bisogna cioè che sia *speculativamente* operoso o attuario, ispirante e specificante tutto un sistema, se questo c'è.

(1) Ricordo a tal proposito un episodio gustoso e insegnativo verificatosi in occasione del II Congresso Tom. Intern. tenuto a Roma nel novembre del 1936. Dopo un vivace ma sereno e fraterno dibattito sul problema della conoscenza, uscivamo verso sera tra amici per un po' di aria libera. Entrati in un locale vicino per un ristorante, raccomandammo onestà. Naturalmente il *principale* ci chiese la ragione della particolare nostra insistenza e da qualcuno si rispose dandone la colpa alle *questioni sulla realtà*. Il buon uomo non si scompose, aprì il cassetto, prese un biglietto da 50 e lo mostrò a noi esclamando: Signori miei, questa è la realtà. L'assoluta categoricità del suo atteggiamento ci sorprese e c'impedì sul momento una reazione, che del resto non lo avrebbe scosso per nulla nelle sue *convinzioni*. Sarebbe stato interessante martellarlo con altri quesiti, domandando p. e. se la realtà era il pezzo di carta o il suo valore nominale o il suo potere d'acquisto o se era essere o esserci, cosa distinta dal pensiero o no, e via dicendo. Se avessimo rivolto di fatto le domande, egli ci avrebbe... spediti, dubitando della nostra sanità mentale: era un commerciante e come tale aveva risposto.

A questo patto si può parlare di una qualifica. Non basta quella che diremmo la presenza materiale di un elemento, ma si richiede la sua presenza *formale*, in modo che tutti gli altri concetti e tutte le tesi da esso concetto zampillino e ad esso si riconducano; sia cioè il principio deduttivo e riduttivo di tutto.

Venirci a parlare, come di un immediato, di cose distinte dal pensiero, è una posizione prespeculativa: siamo ancora al di qua della filosofia, come siamo al di qua della disputa fra realismo e idealismo — e anche questo ha chiarito da par suo il Bontadini — parlare *simpliciter* di identità di essere e di pensiero nel conoscere.

Così per esemplificare, la filosofia di Cartesio è detta da taluni realismo, perchè non si è badato a sufficienza alla natura della filosofia; si è guardato a quello che in Cartesio c'è, senza badare al significato speculativo di quello che c'è. La realtà formale, ammessa da lui, è speculativamente viva ed operosa nella costruzione del sistema? Ecco quel che conviene domandarci.

Il merito dell'Olgiati consiste appunto in questo: aver realizzato la sintesi fra il sistema della metafisica dell'essere, come unica forma di realismo, e la metodologia storiografica; essersi posto per questo in quel momento speculativo, che costituisce la filosofia, per interpretare e classificare i sistemi. Prima di lui, bisogna riconoscerlo, si è badato alla materia, alle membra dell'organismo; con lui si guarda finalmente alla forma, all'anima, al concetto primo che alimenta di sé tutto un sistema.

Tale sintesi, mentre rifonda la metodologia nel sistema e quindi riconduce all'antico, ha costituito una rivoluzione per molti; ed è per questo che si sono levate delle voci in contrario. Sta di fatto però che il realismo, il fenomenismo e l'idealismo sono tali in *filosofia* a condizione che vengano pensati (pesati) in *filosofia*: in quello che c'è e in quanto dev'esserci; così si spiega che un realismo cosiddetto scientifico può essere fenomenismo (come anche forse idealismo) in filosofia; come nessuno, credo, dirà, in sede filosofica, realismo il particolare realismo del sullodato commerciante.

Anche questi ha una realtà e le sue parole rispondevano alla domanda quale fosse la realtà. Invece il problema nostro suona: cos'è la realtà?

Allora si supera il commercio e si entra in filosofia con tutte le conseguenze di un concetto primo.

Il Prof. Bontadini — al quale come uomo e come studioso vada l'espressione della stima più profonda — è certamente nella metafisica dell'essere: basterebbe scorrere i suoi saggi spesso così penetranti e così geniali. E il primato della metafisica sulla gnoseologia ha egli riaffermato energicamente nella sua recentissima risposta all'Olgiati; anzi ha creduto per questo di dover « protestare decisamente » (1). Oltre la « retta intenzione », credo che sia riuscito nell'opera, come si può scorgere facilmente dai suoi lavori, specialmente, per ora (2), in *Realismo gnoseologico e metafisica dell'essere* (3), *Idealismo e realismo* (4) e *Il fenomenismo razionalistico da Cartesio a Malebranche* (5).

(1) Cfr.: « Rivista di fil. neosc. », settembre 1940, pag. 353 e segg.: *A proposito dei concetti di « realismo » e di « fenomenismo »*.

(2) Dico: « per ora », perchè mi auguro che al più presto il B. ci faccia partecipi delle sue meditazioni col II vol. del *Saggio di una metafisica dell'esperienza*.

(3) In: « Rivista di fil. neosc. », 1934, Fasc. V-VI.

(4) In: Supplemento al vol. XXVII della « Rivista di fil. neoscolastica ».

(5) In: *Malebranche nel III centenario della nascita*, Milano, Supplem. al Vol. XXX della « Rivista di filos. neoscolastica ».

Senonchè l'affermazione sistematica del primato della metafisica mal si concilia, o io m'inganno, con quella metodologica, almeno in sede storica, del primato della gnoseologia. Se elemento primo in ogni sistema è un'idea della realtà come può esserlo un atteggiamento della coscienza e quindi una gnoseologia? E si badi che qui siamo al significato dei sistemi. Se la metafisica, almeno quella da Olgiati detta iniziale e da Garrigou-Lagrange *rudimentaire*, è prima in quanto mi origina e mi fonda la gnoseologia come studio riflesso del valore e dei mezzi del conoscere, dev'essere sempre prima: o sempre o non si parli più di primato. Mi sembra perciò che il Bontadini, in sede di metodo storico, non dia tutta l'importanza ad un concetto primo in filosofia, il quale non può essere che di natura metafisica. La sua particolare visione del fenomenismo, come posizione derivante dal realismo presupposto, è più storica che speculativa; anch'egli in fondo ha guardato a quello che c'è, benchè abbia mirabilmente penetrato la dialettica del pensiero moderno. Credo quindi di poter dire che egli, almeno metodologicamente, si sia fermato alla fenomenologia, acuta del resto e rivelatrice, di quei vari elementi e momenti, che han determinato l'affermarsi dell'idealismo assoluto, essenza, per lui, della filosofia moderna.

Penso che il fenomenismo sia prima di tutto metafisico, vertente su di un concetto che il pensatore ha della realtà e dal quale, esplicitamente o no, dipendono le dottrine; ritengo che *storicamente c'è anche* un fenomenismo gnoseologico, quale l'intende il Bontadini; ma esso, per me, è in funzione d'un fenomenismo metafisico.

II. - IL FENOMENISMO COME DOTTRINA METAFISICA

È di elementare evidenza che non può darsi riflessione o meditazione o contemplazione (si chiami come si voglia il lavoro filosofico) senza un oggetto; una riflessione sul nulla è nulla di riflessione.

Come ogni edificio — e un sistema è un edificio — essa riflessione ha bisogno di materiali. La posizione prefilosofica parla di cose o di realtà-cose: epoca del senso, della fantasia (si ricordi Vico), della coscienza sensibile (si ricordi lo Hegel della Fenomenologia); regno dell'*imagination chosiste*. La realtà-cosa come presente al senso è la realtà fatto, non ancora valore. Ripeto, la realtà, in filosofia, vale per il concetto che se ne ha. E come la massa non costruisce nulla senza la cosa o le cose, vere o immaginarie, così il filosofo, che è la logicità dell'uomo della strada, non può muovere un passo senza che abbia fissato (consapevolmente o no, non importa) il *quid*, intorno a cui esercitare il proprio lavoro mentale.

Anche un idealista ammette le *cose* della posizione spontanea; anche Berkeley ammette le cose che si chiamano fiumi, monti, paesi; anche Hume ammette quella tal cosa che è il suo *Traitise*; anche Giovanni Gentile ammette quelle cose che sono le sue scarpe, sulle quali si è divertito il Papini parlando della gentiliana filosofia dell'arte: se parliamo di cose, siamo tutti d'accordo. E siccome gl'idealisti credono (o fingono di credere) che il realismo della scolastica sia fisso acriticamente nella posizione di cose, riducendo primitivamente il pensiero a *mera fotografia*, affibbiano ad essa, e più precisamente al Tomismo, la taccia di dogmatismo, di realismo ingenuo (1), mentre gli scolastici

(1) Realisti ingenui sono ancora detti il Masnovo e l'Olgiati dal MICELI nella sua presentazione della *Filosofia contemporanea*, Milano, 1937.

sono gente « che negano il pensiero » (1) e quindi « appartenenti (essi e gl'idealisti) a diverse epoche » (2).

Certo nel realismo c'è *anche* la trascendenza o la distinzione ontologica della realtà e del pensiero, senza peraltro dimenticare che il pensiero e l'esperienza sono anch'essi realtà; ma fermare il realismo e quasi essenzializzarlo in questa irriflessa dualità è falsificarlo; è pigliarne una tesi, importantissima e fondamentale quanto si voglia, ma non caratteristica dal punto di vista speculativo.

Il quale punto di vista è il significato che la realtà assume di fronte alla intelligenza. Quando nelle prime mosse del cammino speculativo le è conferito questo significato (ripeto: non importa se consapevolmente o no) son fissati, in linea teorica, la direzione e il termine di questo cammino; comunque questo avvenga: in un solo pensatore oppure in molti che sussumono le posizioni (ritenute) acquisite, per finire, con la logica delle cose e la potenza dell'ingegno, a posizioni che forse non avremmo mai conosciute, se non avessimo assistito al reale e logico sviluppo del germe primitivo.

La centralità — inevitabilità e fecondità — del *concetto* che si ha della realtà, è quindi, a mio parere, evidente: è la *conditio sine qua non* di ogni costruzione.

Ebbene, se questa realtà è *concepita* come *ens*, sinolo di essenza e di esistenza, è necessario penetrarne tutte le esigenze, come è onesto accettarne tutte le conseguenze.

Fissato come *ens* anche un *atto di pensare* o *l'unità dell'esperienza* o lo *spirito* o altro che si voglia dire, la prima conseguenza è che « Primum principium indemonstrabile (3) est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis; et super hoc principio omnia alia fundantur » (4). E allora verrà fuori la sostanza, il cui divenire esige l'accidente come porta ad una causa ed anela ad un fine: siamo in una metafisica in via di sistemazione. I problemi e i sistemi della realtà-cosa, anche sottoposti al lavoro dell'intelligenza e materiati d'implicite esigenze metafisiche, costituiscono una fisica, la fisica.

I problemi e i sistemi della realtà interpretata nel suo significato costituiscono invece una metafisica, la metafisica.

Ora, se la realtà è intesa come essere, abbiamo la metafisica dell'essere o dell'ente, la quale evidentemente non è, come credeva B. Spaventa, la metafisica dell'oggetto del pensiero, la quale dovrebbe *giustamente* far tanto di capello alla metafisica del pensiero o della mente, che la genera. E soltanto la metafisica dell'essere è realismo.

Se, pur ammettendo la realtà-cosa, la s'interpreta nei limiti della rappresentabilità, non si è più nella metafisica dell'essere e nel realismo. Che questo sia realismo, lo ha detto e lo dice *principalmente* l'idealismo, per poter cantare vittoria d'un avversario facilmente eliminabile. Se vogliamo, lo diremo pure un realismo, ma sarà la contraffazione del realismo filosofico; e la contraffazione, com'è noto, consiste nel fatto dell'aver un prodotto falso le apparenze

(1) Son parole del CROCE in: « Critica », marzo 1930, pag. 142.

(2) GENTILE in: « Giornale critico della fil. italiana », 1930, fasc. II, pga. 174.

(3) È facilmente intuibile perchè l'idealismo dica che in filosofia bisogna tutto dimostrare; nessun contenuto di pensiero può essere pensato senza dialettizzarlo e ricondurlo nell'unità vivente della Coscienza.

(4) *Somma teologica*, I-II, q. 94, a. 2.

del prodotto vero, senz'averne l'intrinseca bontà. E il realismo delle cose distinte dal pensiero (presupposte distinte) ha senza dubbio delle attinenze col realismo di una metafisica dell'essere; ma non ci si venga a dire che la metafisica dell'essere sia il realismo della realtà-cosa; avremmo in quel caso la fisica dell'essere, non la metafisica (filosofia); mai.

Ecco perchè, se comprendo in qualche modo la posizione del Bontadini, non arrivo a capire quella degli altri tomisti, che fermano il realismo nella dualità del realtà e del conoscere. Questa dualità è una tesi che riceve e deve ricevere una luce dal significato e dal valore che si dà alla realtà. Il realismo (se un valore ha quell'«ismo») è il sistema della realtà e dalla realtà; e quando si dice realtà non si vuol dire fatto oscuro, ma realtà-luce o *per se* o *per participationem*; realtà che è intelligibilità e quindi verità.

Il reale, tal quale è presente alla coscienza comune dell'umanità e come è facilmente rilevabile nella parte più pensosa dei... pensatori che la storia ricordi, è ciò che possiede un'assolutezza di valore, una, direi, auto-sussistenza che è auto-luce e capacità nativa di attrazione. Perchè non mi si fraintenda, non parlo di autonomia di valore di qualsiasi reale; io qui considero la cosa da un punto di vista statico, non dinamico; guardo cioè alla struttura del reale e considero il reale come reale (*überhaupt*); questo è il senso in cui l'Assoluto è l'*Ens realissimum*.

È da tale concetto di reale, come di avente valore assoluto, che deriva la denominazione di *realtà della conoscenza* (*cognitio denominative realis*): realtà della conoscenza che è valore ontologico, assoluto, naturale del conoscere: il conoscere cioè come etero-sussistenza, autorivelazione dell'essere, relatività radicale del pensiero, sua intenzionalità verso il reale.

Il cosiddetto realismo della cosa-cosa è degno di questo nome? Lo scienziato studi le cose e mi parli di cose, pur utilizzando motivi filosofici che per lui sono dei presupposti; il filosofo no. Questi, *se pensa*, deve pur rilevare che la cosa mi può occasionare un sistema, che possa dirsi realismo, e può essere intelligibile in un tal sistema, a patto unicamente che venga interpretata come essere. Ecco ancora perchè costituisce il vertice della metafisica dell'essere presentare l'*Ens realissimum* come l'*Ipsum Esse subsistens*.

Potremmo qui illustrare quest'assolutezza dell'essere con gli orientamenti contemporanei non dei vari realismi più o meno legittimi, ma dell'arte, della letteratura; del diritto ecc., i quali, pur nella varietà delle movenze e delle ispirazioni, esprimono l'anelito dell'assolutezza, che è anelito dell'essere, fame dell'essere, tormento, diciamolo pure, d'una metafisica. Ma lasciamo ad altri questo che potrebbe essere un suggestivo lavoro di conforto per il realismo (1). Il dualismo allora di realtà e di conoscenza, in base ad una visione metafisica del reale, sarà filosoficamente fondato. Comunque si eserciti la riflessione, la dualità immediata della coscienza spontanea non potrà non supporre una struttura ontologica della realtà.

Quando l'Olgiate obbietta che, se fosse vero ciò che pensano altri tomisti sul preteso realismo di Descartes, il fenomenismo sarebbe soltanto il solipsismo, dice il vero, purchè si tenga sempre presente la sua, che è la nostra ed è la classica, concezione del realismo. E si potrebbe domandare a chi gli oppone il contrario, perchè negli altri sistemi non solipsisti, eppure detti fenomenismi dall'Olgiate, ci sia la *tendenza* al solipsismo. Non vedo possibile altra risposta

(1) Fra tanti si può leggere: FRIEDEN, *Le réveil de l'esprit métaphysique* in: «*Studia anselmiana*», fasc. VII-VIII, pag. 81, Herder, Roma, 1938.

che questa: la tendenza si spiega, perchè non si ha in radice un concetto del reale come essere, il quale (concetto) ne salvi la sussistenza (radicale energia dell'*actus essendi*) e fondi il pluralismo. L'obbiezione dell'Olgiati è sì un *inconueniens*, ma tale che invita a riflettere sulla qualifica di realismo concessa troppo affrettatamente e poco avvedutamente da tomisti nostri a sistemi moderni di pensiero.

E quando ancora l'Olgiati concede a questi tomisti che per Cartesio il mondo p. es. esiste fuori dell'idea e prima che egli lo pensi, ha sì un elemento comune con essi, ma questo non autorizza ad usare il termine di realismo: c'è la comunanza d'un fatto che direi bruto, non la comunanza di visuale e di atmosfera speculativa. Ecco perchè va concesso per Cartesio il *fatto* dell'esistenza d'una realtà fuori del pensiero, ma non può essere qualificato questo fatto di *realismo*, fino a che non si badi al significato filosofico del fatto. Altrimenti anche Kant è realista: realista Kant e realista Tommaso d'Aquino, con delle differenze, potremmo concludere, posteriori al comune realismo. E allora bisogna dire che non c'intendiamo più in filosofia e nella sua storia.

Nè, debbo dirlo francamente, son riuscito a convincermi di quanto dice il Bontadini sulla definizione in generale; o forse non ho capito il suo pensiero. Come si fa a prescindere dalla verità o dalla falsità d'una definizione? So bene che si possono avere delle definizioni nominali private, come è dato constatare spesso: un autore prende o conia una parola e vi lega un significato; ma può dirsi questo di ogni definizione come tale? E può, nel caso, applicarsi al realismo? Se fosse così, io non mi meraviglierei se domani col termine idealismo si volesse intendere la metafisica dell'essere. Presentare la definizione come un sistema di coordinate ha sapore di eccessivo formalismo nella logica. Se la definizione, pur legata spesso all'etimologia, è l'espressione del significato del definito, il *realismo* è il sistema o l'orientamento filosofico che fissa la realtà come essere e (solo) fissandola così, la rispetta come REALTÀ: non vedo possibile altro realismo degno di questo nome. Da un tale realismo come concezione dell'essere deriva il realismo come *finalismo originario* del conoscere all'essere e il realismo del fondamentale valore ontologico del concetto universale nella concretezza di quest'essere datomi dall'esperienza.

La realtà invece ridotta, speculativamente, ad un quid essenzialmente rappresentativo potrà essere in un pensatore unita ad un metodo psicologico (empirismo inglese) o psicologico-logico (Cartesio) o puramente logico (Spinoza e, se si vuole, il razionalismo tedesco); si potrà insistere sulla rappresentatività come fatto logico o sulla rappresentatività come fatto sensibile, ma siamo sempre lì, nella realtà ridotta al rappresentarsi le realtà. Il rappresentarsi la realtà o la realtà-rappresentazione, è naturalmente la realtà-apparire, non nel senso che la realtà sia soltanto apparire al soggetto colla conseguente negazione della realtà-cosa, ma nel senso che la realtà-cosa, se mai s'ammetta, vale per il pensatore nei limiti dell'apparire. Come si possa parlare di sostanza, di causa, di fine, in un senso genuinamente ontologico, in questa visuale, non pare. Si parlerà ancora di sostanza, ma con direzione ormai *mentalizzatrice*, fino ad arrivare alla sostanza-relazione di Kant; si parlerà di causa, ma sarà ridotta a ragione a priori determinante, anche quando la si negherà, come in Hume; di fine non si vorrà sentir parlare oppure sarà un quid posticcio, qualcosa di *appiccicato*. Ecco qui il fenomenismo o razionalistico o sensistico, secondo che si batta più sull'intelletto o sul senso.

Ma, è stato osservato, presentare il fenomenismo metafisico come quella

dottrina che, facendo dell'idea una realtà, riduce la realtà ad idea, non significa ricadere nella gnoseologia? A me pare di no. Gnoseologia sarebbe se mai una teoria sull'idea, un'idea dell'idea, non una teoria della realtà come idea. L'idealismo, a guardarlo staticamente nel suo significato teoretico, riduce la realtà ad idea ed intanto è una metafisica. A dir vero, l'Olgiati nel presentare il fenomenismo metafisico fa largo uso del punto di vista gnoseologico (1), ma la cosa è comprensibile per il fatto che il nuovo concetto di realtà è dato dalla *metafisicizzazione dell'idea*, che potrebbe anche dirsi *gnoseologicizzazione della realtà*, sempre presupponendo un concetto di realtà al formale atteggiamento gnoseologico.

Di Cartesio può dirsi che risolve il reale nell'idea: tutto sta ad intendersi su questa risoluzione; non è certamente la risoluzione totale o materiale dell'idealismo, ma risoluzione formale: la realtà *speculativamente interessante* ai fini del sistema è per Cartesio l'idea; l'altro dall'idea ci sta e, presupposto, origina il suo problema in funzione della sostituzione metafisica dell'idea all'essere.

Nè si creda che sia troppo grande la distanza fra le due forme di fenomenismo: l'idea chiara e distinta di Cartesio è presente nell'empirismo più di quanto si pensi; è presente in Locke e in Berkeley e presentissima in Hume. Locke non è un cartesiano e sappiamo tutti che il *Saggio* è in funzione anti-cartesiana; ma, oltre ad alcune tesi cartesiane (p. e. la dottrina delle qualità sensibili) si penetri un po' quanto spirito cartesiano c'è in quelle pagine. Tale idea chiara e distinta dominava il Berkeley negatore della sostanza corporea e determinava la scepisi di Hume: questi, fermo nell'apparire del senso e anelante alla visione folgorante del nesso necessario (a priori) tra causa ed effetto, concludeva e non poteva concludere che al *belief*.

Non per nulla il termine *idea* serviva nella filosofia del 600-700 per esprimere qualunque *fatto psichico di natura rappresentativa*. L'idea chiara e distinta, cosciente della propria forza, diventerà nell'illuminismo apostolato dei lumi, della misura, dell'intuizione. L'illuminismo è la messa sul piano della popolarità della posizione fenomenistica, più scientifica o scienziata che filosofica.

Orbene: se la realtà-cosa, come rappresentazione e quindi misurabile, è studiata in *actu exercito*, abbiamo la fisica del fenomeno; se è studiata in *actu signato*, abbiamo la metafisica del fenomeno, la quale origina una *cosciente* fisica del fenomeno, fino ad assorbirsi in essa (si ricordi la filosofia scientifica del positivismo).

Ma una volta entrati nella rappresentazione, bisogna andare fino in fondo: il fenomenista è il filosofo della molteplicità, dell'atomo psichico; afferma un'immensa figliuolanza disconoscendo o almeno dimenticando la madre. Il molteplice rappresentato dev'essere giustificato o fondato con l'unità; non si concepisce il rappresentato senza il rappresentarsi il rappresentato. I molti sono spiegati dall'uno, come l'operato dall'operazione e l'atto dalla funzione. Al di là del pensiero-fatto, c'è il pensiero che fa, c'è l'Appercezione originaria, la Coscienza, l'Io trascendentale, il Logo.

Ecco venir fuori la trascendentalità creatrice, la proclamazione dell'attività, della praticità: fondata da Kant, svolta da Fichte, sistemata da Hegel. La realtà-cosa, che nel fenomenismo era spesso rimasta un *fatto*, un *irrazionale*,

(1) Cfr.: art. cit., pag. 308 dalle parole: « Non dico che per Cartesio » ecc.

un *impedimentum*, un *incubo*, ora è beatamente tralasciata nella sintesi assoluta, la quale si è sbarazzata di quel *caput mortuum*, che, in termini di alchimia medievale, era rimasto nel precipitato della realtà nel liquido della rappresnetazione.

La realtà-cosa o la realtà-rappresentazione sono il molteplice, il fatto, la natura; la realtà-pensiero creatore costituisce l'Unità, il Fare, lo Spirito; svalutazione della scienza, esaltazione della storia.

Il fenomenismo è sussunto dall'idealismo, ma giustamente superato nella sua instabilità: l'essere di Hegel è il rappresentato, prole del Pensiero; è un povero oggetto, un misero *de cuius*, sulle cui spalle poco capaci il Pensiero fa sentire tutto il peso della propria forza. Chi muove e deduce è il Pensiero; l'essere è il nulla *su cui* il Pensiero costruisce, no la sorgente *da cui* costruisca.

E di nuovo, quando, fermi nella realtà-cosa della coscienza spontanea (o sensibile, direbbero gl'idealisti), si studia questa realtà sotto la luce della realtà-Pensiero, si ha una fisica: i gradi crociani inferiori al concetto. Quando questa realtà-pensiero è il problema presente alla coscienza, si ha la metafisica del pensiero o della mente (1).

E' sempre un concetto di realtà che sta a base di queste possibili posizioni di pensiero: la realtà essere o la realtà fenomeno o la realtà pensiero.

III. - IL FENOMENISMO COME POSIZIONE GNOSEOLOGICA

È un fatto che Cartesio presuppone la realtà della cosa e si sforza poi di raggiungerla attraverso appunto il circolo... cartesiano. E così analizzando altri pensatori, si può e si deve concedere al Bontadini l'esistenza d'un (cosiddetto) dualismo realistico presupposto; lo si trova evidentemente in Malebranche come in Spinoza e nella corrente empiristica fino a Kant e dopo di Kant. Ma il problema è: ciò che caratterizza Cartesio filosofo è la realtà presupposta o è la nuova realtà dell'idea chiara e distinta? A me pare che il Cartesio che pensa è caratterizzato dalla nuova realtà: è qui il significato storico della novità del Cogito. Il problema (dico: il problema assillante e assorbente) di raggiungere una realtà presupposta non sussiste più nella corrente razionalistica da Spinoza a Wolff; c'è la presupposizione della realtà-cosa, c'è una teoria fenomenistica della sua struttura e sulla certezza del conoscere di fronte ad essa (almeno in Malebranche e in Wolff), ma non c'è più il grande problema aperto dal dubbio. L'attenzione è tutta rivolta alle idee, che sono, per Malebranche, « veri esseri rappresentativi ». Certo io non capirei Cartesio se non badassi al realismo presupposto; ma credo che non capirei, in termini di significato, tale presupposto, se non badassi a quest'idea che, poco delicatamente, si è sostituita alla realtà-cosa interpretabile e da interpretare come essere. Presapoco come Pipino, che da maggiordomo finì col sostituirsi a Childerico, chiudendolo in un convento; al *roi-fainéant* corrisponde la chose-fainéant, la cosa fatto, tenebra, ingombro della filosofia.

Cartesio che presuppone senz'altro le cose è il Cartesio uomo della strada; il Cartesio che le presuppone da filosofo è quel tal Cartesio che ha trovato un ottimo *succedaneo*, la chiave magica destinata ad aprire *tutte* le porte: on-

(1) Tale distinzione fisica e metafisica della mente non ha valore in Gentile, nel quale l'unità e l'unicità dell'Atto puro riduce tutto ad una metafisica almeno implicita (tutto filosofia che poi di fatto è tutto storia).

nicomprensività del rappresentarsi la realtà nell'ischiementamento dell'essere; insuperabilità vissuta dell'esperienza, che poi diventerà insuperabilità *signata*.

Per me è evidente che per capire un pensatore è necessario penetrarne la problematica; ma assai più necessario è penetrarne la sistematica e specialmente l'anima della sistematica. Ora il Cartesio che storicamente (di fatto) presuppone la realtà-cosa è il Cartesio che *sta per entrare* nella filosofia; il Cartesio che presuppone problematicamente questa realtà-cosa e che dubita, è il Cartesio che ha già fatta la sua scelta, perchè ha fatta la sua scoperta: la realtà come contenuto limpido della coscienza lo ha conquiso.

Su questa piattaforma avvengono le prime battute del dramma, battute di demolizione; ma poi si entra trionfalmente in *medias res* con una sicurezza sconcertante; si passa, direbbe il nostro grande Galluppi, « colla rapidità del fulmine dal dubbio al dommatismo ». Il *Discours de la méthode* come la *Meditations de prima philosophia* non sono che il dispiegamento analitico di una intuizione primigenia nei suoi presupposti come nelle sue esigenze e nelle sue conseguenze.

Si potrebbe osservare che Cartesio dice superiore la realtà formale alla realtà obbiettiva dell'idea. Il fatto (che dica così) è innegabile; ma il Cartesio che dice questo è il Cartesio uomo, non il Cartesio pensatore; e se è il Cartesio pensatore, non è il pensatore in quanto pensa la realtà. Non si può parlare di prevalenza della realtà formale, in sede speculativa, quando tutto è costruito sulla realtà-idea. Cartesio *dice* di dar il plusvalore alla realtà formale, ma di fatto, in quanto filosofo, dà tale plusvalore alla realtà obbiettiva.

C'è dell'altro. La seconda prova dell'esistenza di Dio rivela, oltre e forse più che la prima, questa trasposizione di valori metafisici (1).

Per parte mia, io ho spesso riscontrato difficoltà e ho durato fatica nel far capire a giovani di liceo come mai Cartesio partisse da una pretesa infinità dell'idea di Dio, che esigesse appunto l'Infinito per essere spiegata nella sua origine. Tutti vedevano chiaramente la grande imperfezione di una tale idea e si meravigliavano che un così grande ingegno potesse non vederla. Il fatto è che tanto l'uno che gli altri erano *logici*; la diversità consisteva nella metafisica. La metafisica dell'essere, più o meno consapevole nei giovani, non poteva conciliarsi colla metafisica del fenomeno dell'altro. Il Dio-cosa era diventato di peso il Dio-Idea infinita, che automaticamente appellava l'esistere del Dio-cosa come una delle sue proprietà: Dio causa sui. Travaso della realtà-cosa, insignificante, nella realtà-idea, ricca di ogni significato.

Come si è visto, ho detto anch'io: realismo presupposto; e l'ho fatto per seguire la terminologia usata da chi lo propone. Ma se il realismo come sistema speculativo della realtà, è (e non può essere) che la metafisica dell'essere, è poco esatto parlare di realismo presupposto. Se quella realtà-cosa presupposta è interpretata come idea (fenomeno), bisognerebbe piuttosto parlare di realtà fenomenisticamente intesa e presupposta. Ma siccome l'espressione è abbastanza chiara e comoda, e non si vede facilmente una sua sostituibilità, si può ben continuare ad usarla.

È stato autorevolmente ribadito (2) che il dualismo presupposto non *costituisce* il fenomenismo, ma lo genera: benissimo! E bisogna anche concedere a chi lo propone che tale dottrina non riguarda soltanto (e crudamente) le *ori-*

(1) Ciò che fa osservare anche l'OLGIATI in: *La filosofia di Descartes*, pag. 101 e segg.

(2) Dallo stesso Bontadini nell'art. cit. di risposta all'Olgiate.

gini del fenomenismo, quale di fatto è esistito nella storia della filosofia: essa esprime la genesi ideale di tutto il fenomenismo e quindi ci aiuta a cogliere il significato. Ritengo però, conseguentemente a quel che ho detto, che si tratta di significato secondo o derivato dal primo significato di natura decisamente metafisica. Si direbbe, in termini scolastici e checchè sia delle differenze di tempo tra le due posizioni, che *in signo priori rationis* il fenomenismo è metafisico, *in signo posteriori* è stato anche gnoseologico, sempre in linea di significato o di essenza.

Ancora. Cos'era il giudizio per la filosofia moderna prekantiana? Era l'unione di due idee: associazione nell'empirismo o analisi nel razionalismo; ma la definizione rimaneva.

Ora, quando si pensi che proprio il giudizio è l'espressione della realtà, è chiaro quale fosse la realtà dei due indirizzi. Nè la definizione kantiana cambiò la situazione; Kant riunì i due punti di vista, ma non li purificò. L'empirismo si era preoccupato dell'idea-soggetto del giudizio, il razionalismo dell'idea-predicato; si era rimasti in un separatismo infecondo e pericoloso agli occhi di Kant. In lui il soggetto rimaneva indispensabile, ma il predicato pigliava il sopravvento, almeno dal punto di vista formale. In fondo però il giudizio come unione di idee sussisteva: il soggetto-idea dell'empirismo e il predicato-idea del razionalismo; la prima idea dava la materia da sussumere sotto la forma, che costituiva il grande merito (formale appunto) del razionalismo.

Si parla di superamento kantiano: e sì che superamento c'è stato, ma sempre nel piano del fenomeno; per cui, nell'anelito verso una sintesi sempre più radicale, all'unità-fatto del fenomenismo si aggiunge l'unità-valore o l'unità-funzione dell'io penso, del Pensiero creatore.

È questa unità vivente e originaria e irrequieta che media e spiega il passaggio dal fenomenismo all'idealismo. L'unità del fenomenismo è un immediato: ecco quel che va costatato per capire il passaggio all'idealismo. Non è un supremo immediato l'uno di Spinoza? L'unità dell'*Ethica* è un fatto grandioso, ma non più che un fatto. Si pensi al bisogno di fondare una cotale unità ed ecco venir fuori il Pensiero creatore.

Storicamente il passaggio può dirsi confortato dal dualismo presupposto; ma se andiamo agli intimi motivi di tutti gli atteggiamenti arealistici prima e decisamente idealistici poi, sarà sempre un concetto di realtà, che ci si rivela come chiave del realismo presupposto da ridurre.

Che, se tale presupporre in generale è « comune al novantanove e più per cento degli uomini che si affacciano a questi problemi » e intanto come di fatto è, costituisce un motivo centrale della filosofia moderna, ciò depone indiscutibilmente poco bene di questa filosofia: è segno della natura poco filosofica di essa. È innegabile pertanto che, essendo il fenomenismo una riduzione della realtà ad idea ed ereditando dalla massa e dalla propria educazione dei pensatori il dualismo presupposto, il problema filosofico moderno doveva essere prevalentemente di natura gnoseologica: fenomenismo ed idealismo sono delle gnoseologie fondate su una radicale concezione del reale e diventate poi (almeno l'idealismo) delle metafisiche più o meno sistematiche. Il problema del ponte è nato il giorno che si è presupposta una realtà al conoscere sfiancato dall'essere, ma è stato concepito il giorno in cui l'idea chiara e distinta di tutti (razionalisti ed empiristi) ha escluso o ha creduto di escludere la realtà-essere dai diritti di cittadinanza filosofica. Ecco il problema critico moderno, che se è lecito e doveroso come problema critico, è assurdo come moderno; e per questo

potremo plaudire al lavoro importante del Bontadini, ma noteremo che il peccato originale è a carattere metafisico. Faccio mia la seguente indubitabile osservazione del Prof. Bontadini sul processo di riduzione operato o da operare dal pensiero moderno da Cartesio in poi fino a Gentile: « *Suo infatti (della speculazione moderna) — cartesiano anzitutto — è il dualismo, e così sua la lotta contro il dualismo. E sua la soppressione del dualismo* » (1). La negazione cartesiana dell'intenzionalità del pensiero è un punto comune per le due visuali del fenomenismo; la differenziazione avviene nel determinare il motivo, il quale, se pur prossimamente gnoseologico, è radicalmente — ripeto — metafisico. Se dunque prospetticamente il problema della speculazione moderna è, almeno in gran parte, gnoseologico, noi per intenderci con essa, parleremo di gnoseologia; ma convinti come siamo del primato assoluto (non solo di fatto nel nostro sistema, ma di diritto in ogni sistema) della metafisica, indicheremo lì la chiave della soluzione dei problemi. Così sistematica filosofica nostra e metodologia storiografica avranno finalmente il punto di sutura indispensabile all'unità dei nostri studi sia per « ripensare il tomismo nella sua profonda essenza » che per « ricostruire la storia della filosofia moderna » (2).

È stato l'apparente criticismo cartesiano a far credere alla fundamentalità, anzi all'unicità del problema critico moderno; non dico che non ci abbia fatto anch'esso un po' di bene; ma la propaganda ha superato di gran lunga la realtà dei meriti; dopo Cartesio è molto evanescente l'impalcatura critica per riapparire in Kant non come critica di tutto il sapere (pura leggenda del totale criticismo kantiano), ma come critica della ragion pura o del mondo ideale puro contro le pretese del razionalismo.

Con Spinoza e Malebranche fino a Wolff, per fermarci a questa corrente razionalistica, scompare difatti quell'apparenza di criticismo, che in Cartesio derivava dal senso vivo delle due realtà, cosa e idea, e vi rimane il dommatismo ad oltranza di un'idea che « giudica e manda secondo ch'avvinghia ».

L'idea è come solidificata; ha perduto il suo valore di translucida rivelazione dell'essere, perchè ha acquistata una sua propria opaca corpulenza. Di qui al pensiero che non può uscire da se stesso non c'è che un passo: il passo d'un po' più di coraggio e di coerenza.

Il problema dell'idealismo moderno è il problema dell'unità di diritto nei limiti della metafisica fenomenistica; problema evidentemente insolubile rimanendo in quella metafisica.

Per me dunque il (cosidetto) realismo dualistico presupposto è storicamente un dato da tenere in gran conto nell'interpretazione e nella discussione della filosofia moderna, almeno a titolo di conferma delle tesi del realismo classico. Penso per questo che Mons. Olgiati dovrebbe dimostrarsi (non dico: essere) meno intransigente verso le preoccupazioni gnoseologiche. Ma specularmente, nel suo motivo essenziale e nell'intima dialettica di molta (non tutta) filosofia moderna, esso (dualismo) è un derivato; novità d'un problema gnoseologico, perchè novità d'un (iniziale) sistema metafisico.

Ma (e qui si entra nella valutazione) siccome la metafisica del fenomeno e quella del pensiero (ammesso che siano delle metafisiche in senso tecnico come filosofie) sono unicamente (se mai lo sono) pensabili in base alla metafisica dell'essere, ecco che questa cessa di essere una metafisica e diventa la meta-

(1) *Discorso sul metodo*, Brescia, 1938, pag. 31.

(2) OLGIATI, *art. cit.*, pag. 308.

fisica (unica) della realtà, come sua interpretazione in termini di essere (1) e problema del vero (trascendente) Assoluto.

È in questo senso e a questo titolo che riconosciamo, con lo Sciacca, l'indeclinabile « necessità d'una coscienza metafisica ».

Dr. GIOVANNI DI NAPOLI

Professore nel Pontificio Seminario Regionale di Molfetta

(1) Perché non si concluda subito al carattere definitivamente concreto degli schemi dati per le varie metafisiche, secondo la visuale di Olgiati, è necessario un esame più approfondito dei maggiori rappresentanti del pensiero moderno per quanto riguarda il fenomenismo e l'idealismo. Giacché non tutta, a mio parere, la filosofia moderna è costituita da quelle due metafisiche. Nella storia del pensiero nessuno ha mai *regnato da solo*.

FENOMENISMO, REALISMO E IDEALISMO

Author(s): CARLO GIACON

Source: *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, MARZO 1941-XIX, Vol. 33, No. 2 (MARZO 1941-XIX), pp. 168-194

Published by: Vita e Pensiero — Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/43066477>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



Vita e Pensiero — Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*

JSTOR

CARLO GIACON S. J.

Professore di Esposizione della dottrina e della morale cattolica
nell'Università cattolica del s. Cuore

FENOMENISMO, REALISMO E IDEALISMO

Accolgo l'invito rivoltomi di portare il mio modesto contributo nel fervido dibattito iniziato in questa rivista per chiarire i concetti di fenomenismo, realismo e idealismo, ritenendo utile e indispensabile che, dopo la chiarificazione dei concetti, venga data, in un secondo tempo, una soluzione ai problemi impegnati nelle filosofie, a cui quei concetti si riferiscono.

A me pare che il dibattito, svolto su terreno teorico e storico, abbia assai complicato le accezioni dei termini che in esso sono adoperati, e che troppe questioni siano state recate sul tappeto della discussione, sì da impedire una risposta semplice alla richiesta di chiarificazione. Mi riferirò a quanto su questo argomento è stato scritto, in questa Rivista, da Mons. Olgiati e dal prof. Bontadini, esponendo con schiettezza il mio parere in proposito.

Mons. Olgiati, se non erro, è preoccupato di dare alla storia dei vari sistemi filosofici una caratterizzazione essenziale, che valga a fissarli nel loro significato più profondo. Egli vede presentarsi nella storia della filosofia tre metafisiche: quella dell'essere, quella del fenomeno e quella dell'idea, realismo, fenomenismo e idealismo. La filosofia è infatti dire in che cosa consista la realtà; a seconda quindi che si definisce la consistenza della realtà, la costituzione ontologica del reale, si caratterizza la filosofia.

Aristotele e S. Tommaso hanno proposto una filosofia dell'essere, considerando l'essere come un *id cui competit esse*; nell'intelligibilità del concetto di ente, hanno veduto il principio di contraddizione e gli altri supremi principi, ed hanno costruito tutta una metafisica, che ammetteva Dio ente supremo e tanti enti da lui dipendenti. Cartesio e, dopo di lui, gli empiristi e i razionalisti hanno proposto una filosofia del fenomeno, considerando rispettivamente o le sensazioni o le idee come vere e proprie realtà; immaginarono allora anche tutta l'altra realtà, che doveva esserci al di là delle sensazioni e delle idee, sullo stampo di esse, attribuendo alla realtà in generale una consistenza non così sostanziale e massiccia come quella dell'essere, ma fluida e labile come quella delle idee, sì che poteva darsene qualcuna per cui non valesse il principio di contraddizione. Fichte e Hegel fecero un passo più avanti: non v'è nessun'altra realtà che quella dell'idea e del pensiero, non essendo la cosa in sé che un'esigenza del pensiero medesimo; la realtà non è passivamente data

allo spirito come sensazione o idea, ma è attivamente posta da esso; tutto è spirito, e nel divenire dello spirito, che è vita, si attua la stessa contraddizione, la sintesi di essere e non essere. In quest'ordine di considerazioni, il fenomenismo può segnare il trapasso dal realismo all'idealismo, è come una posizione intermedia tra la metafisica dell'essere e quella dello spirito.

Mi pare di dover interpretare così le espressioni di Mons. Olgiati: « Il problema intorno al fenomenismo deve essere posto così: la realtà cartesiana come viene concepita dal pensatore? come ente [realismo]? come fenomeno intelligibile [fenomenismo razionalistico], come fenomeno sensibile [fenomenismo empiristico]? come oggetto pensato posto da un Io trascendentale [idealismo]? » (1). « La differenza tra realismo e fenomenismo consiste in un diverso atteggiamento iniziale di fronte alla realtà pensata o sentita. Il realismo subito assurge al mondo dell'ente, mediante il concetto [intelligibile, razionale, non-contradittorio] di ente e ad un giudizio di esistenza che implica il valore assoluto [oggettivo, trascendente] di quel concetto; il fenomenismo si ferma al mondo del contenuto constatato [la sensazione, l'idea, il fenomeno], riguardandolo come realtà e come mezzo per raggiungere altre eventuali realtà...; la realtà, fenomenicamente intesa [avente cioè l'entità e la consistenza di un mero fenomeno], non è costituita intrinsecamente da quel vincolo di esistenza e di essere, che forma l'ente; ma si definisce in funzione di ciò che si pensa o si percepisce... diventa un contenuto di pensiero e di esperienza... Quando poi si vorrà avere una spiegazione di questo dato e di questa passività, di questo oggetto pensato o sentito [il fenomeno in Cartesio è ricevuto, constatato passivamente], e quando si vorrà togliere l'assurdo tra una realtà, da un lato, che, appunto perchè fenomenica, implica di essere conosciuta, e, dall'altro lato, appunto perchè realtà, implica la sua esistenza anche quando io non la conosco, si ricorrerà ad una Soggettività pura, ad una Coscienza in genere, all'attività creatrice dell'idealismo trascendentale » (2).

« Il fenomenismo per me sta in questo. Quando, dinanzi ad un pensiero o ad una esperienza, io non assurgo all'affermazione di un *aliquid quod est o quod habet esse*, ma mi soffermo al contenuto dell'idea pensata o dell'esperienza sensibile, e dichiaro quel contenuto una realtà, prescindendo dall'esse, allora ipostatizzo quell'oggetto pensato o sperimentato, quella presenzialità, quel dato, quel contenuto che constato come qualcosa di passivamente subito, e che per sè non mi dà l'essere formale [quello della cosa in sè], ma solo l'essere oggettivo [quello della cosa in quanto pensata], ossia il ciò che mi appare (nell'idea o nell'esperienza) » (3). « Si capiscono, quindi, le note essenziali di ogni fenomenismo: la realtà come oggetto pensato o sentito [avente cioè la consistenza propria di un pensiero o di una sensazione] (ossia ciò che appare, prescindendo dal ciò che *habet esse*); la realtà come qualcosa di passivamente dato (si tratta di un'idea innata o di un *percipi subito*); presenzialità metafisicizzata

(1) F. OLGATI, *Il concetto di realismo e di fenomenismo*, in: « Rivista di filosofia neo-scolastica », 1940, pag. 304.

(2) F. OLGATI, *artic. cit.*, pagg. 307-308.

(3) F. OLGATI, *artic. cit.*, pag. 306.

[idea o sensazioni quasi sostanzializzate, entificate, avendo fatto divenire essere l'apparire, avendo ridotto l'essere all'apparire] (il che crea in Cartesio il problema di superare l'unica realtà immediata per raggiungere altre realtà, pur mancando del concetto di *ens*, e degli altri concetti e principî da esso zampillanti) » (1).

« La questione non è di sapere se Cartesio abbia ammesso l'esistenza di Dio, dell'anima e del mondo (chi mai l'ha contestato?), ma di vedere: a) se Dio fosse stato per lui l'*Ipsum esse subsistens*, e non, invece, una *première Idée*, destinata a mutarsi nell'idea spinoziana di sostanza, dalla quale, *more geometrico*, dovrebbero derivare tutte le altre; b) se l'anima fosse un *ente* spirituale, sostanzialmente concepito, ovvero si riducesse a pensiero, di modo che, se non pensasse, non esisterebbe; c) se il mondo fosse un *ente* materiale, ovvero nè più nè meno che l'idea di estensione, proiettata fuori di sè, piuttosto per una inconscia esigenza scientifica e per i bisogni di un residuo di realismo volgare, che non per una giustificazione rigorosamente razionale » (2).

Mons. Olgiati chiama *fenomenismo metafisico* questo fenomenismo, e ritiene che in esso veramente consista l'anima della speculazione cartesiana. A me pare che si debba convenire con Mons. Olgiati in ciò che, volendo inquadrare il pensiero cartesiano nella storia della filosofia, allo scopo di intravedere come si sia progressivamente passati da un sistema all'altro, e come in ogni sistema vi sia un concetto centrale, animatore di tutte le varie posizioni assunte dalla speculazione, si possa e si debba parlare di fenomenismo razionalistico in Cartesio. Nessuno vorrà e potrà provare che egli abbia avuto la metafisica dell'essere propria di Aristotele e di S. Tommaso. Se egli talvolta ne adopera i termini, non ha certamente compreso il significato che essi avevano nella filosofia aristotelico-tomistica: per rimanerne subito persuasi, basta pensare alla sua polemica contro le forme sostanziali. Certamente egli non partì, nella sua metafisica, dalla considerazione dell'ente e dai suoi principî: non conobbe teorie di analogia e di astrazione, di atto e di potenza, di essenza e di esistenza; sviluppando alcune posizioni della scolastica scotistica e occamistica, affermò che l'intelligibilità dei primi principî dipendeva dall'onnipotenza divina, in modo che non sarebbe stato assurdo un universo retto da principî opposti. E molto meno Hegel ebbe il concetto tomistico dell'ente. Specialmente in questo aspetto negativo mi pare che tutti dobbiamo convenire con Mons. Olgiati nel negare una metafisica dell'essere in Cartesio.

Se quindi la metafisica dell'essere viene chiamata *realismo*, questo realismo non vi è certamente in lui, e gli assertori del realismo devono dichiarare in modo esplicito che non si può essere realisti senza riconoscere il concetto tomistico dell'ente (3). Che Cartesio poi, ritenendo come modello di realtà la idea, e quindi l'apparire della realtà, sia da chiamarsi fenomenista razionalistica, credo che egualmente tutti dobbiamo convenire, e dobbiamo riconoscere il merito di Mons. Olgiati di aver voluto porre in luce, mediante questo feno-

(1) F. OLGATI, *artic. cit.*, pag. 307.

(2) F. OLGATI, *artic. cit.*, pag. 308.

(3) Cfr.: F. OLGATI, *artic. cit.*, pag. 297.

menismo, il passaggio dal realismo all'idealismo, avvenuto per mezzo della critica interna al fenomenismo stesso; passaggio avvenuto non soltanto in filosofia, ma anche nelle scienze, che hanno ammessa una interpretazione scientifica non realistica ma fenomenistica e idealistica della realtà, matematizzando la realtà, riducendo cioè la fisica a matematica, riducendo il reale all'idea.

La frase di Mons. Olgiati: *ridurre la realtà a idea*, in senso metafisico, significa immaginarsi ogni realtà come avente la consistenza e la natura di una idea. Ecco, mi pare, il fenomenismo razionalistico.

Ciò io riconoscevo a suo tempo (1), ammettendo che Cartesio aveva dato alle idee importanza e realtà maggiori di quelle che hanno. Ciò che interessò Cartesio furono le idee e non più le cose, e le idee ricevettero da lui una consistenza, come oggetto di conoscenza, che invece non hanno. Fu tanto esagerata l'importanza delle idee, che da lui e dai cartesiani si modellò la realtà sulle idee, concependola tale e quale come appariva presentata dalle idee: Spinoza lo disse esplicitamente, e Leibniz passò dal possibile all'esistente. Se il riconoscimento non fu allora più esplicito, desidero che lo sia al presente, quanto a questa prima parte della questione.

*
*
*

Mons. Olgiati ammette però inoltre che si possa parlare in Cartesio di un *fenomenismo gnoseologico*, o di un aspetto gnoseologico del fenomenismo metafisico, quando cioè si riconosca che Cartesio considerò le idee, e non le cose, come l'immediatamente conosciuto dal pensiero. « C'è un aspetto gnoseologico del fenomenismo. E la tendenza moderna di concepire i problemi da un simile lato, spiega perchè molti si fermano a questo punto. La conoscenza ci dà la cosa com'è in sè, o solo il ciò che appare? Il fenomenismo, nella conoscenza, negherà l'*adaequatio* tra la realtà e l'intelletto, o, almeno, la porrà in dubbio, originando un problema critico » (2).

Confesso di essere stato e di essere uno di questi molti a cui allude Mons. Olgiati. Io convengo con lui nel ritenere che nello studio della storia della filosofia, per l'intima comprensione dei diversi sistemi, sia necessario tener presente l'aspetto metafisico del fenomenismo cartesiano. Ma allo scopo della polemica contro l'idealismo contemporaneo, ritengo che sia necessario tener presente l'aspetto gnoseologico del fenomenismo. Mons. Olgiati è più preoccupato della storia, io lo sarei più della teoria. Secondo il diverso punto di vista, è più importante un aspetto o l'altro. Secondo le preoccupazioni personali interessa di più l'uno o l'altro. Ma in ciò che più importa, cioè in merito alla confutazione dell'uno e dell'altro, sono perfettamente d'accordo con Mons. Olgiati.

« Come è stato giustamente rilevato, non solo i veri tomisti, ma anche storici egregi della filosofia hanno riposto (nel fenomenismo gnoseologico) il motivo di differenziazione tra Cartesio e la Scolastica. Il Maritain lo ha dimostrato egregiamente. Quando si parla di « idealismo cartesiano », che rinchiude

(1) Cfr.: « Gregorianum », 1937, pag. 602.

(2) F. OLGATI, *artic. cit.*, pag. 302.

il pensiero in se stesso, è chiaro, diceva egli, che non si intende attribuire a Descartes la dottrina di Berkeley o quella di Kant; e neppure si pretende che Descartes abbia negato la realtà del mondo esteriore, nè l'esistenza di oggetti reali conosciuti grazie alle nostre idee. Si vuol dire solo che per lui il solo oggetto raggiunto *direttamente e immediatamente* con l'atto del conoscere è il pensiero, non sono le cose. E il Boutroux aveva ben proclamato: il problema centrale della metafisica cartesiana è il passaggio dal pensiero all'esistenza. Solo il pensiero è indissolubilmente inerente a se stesso; come mai dunque, con qual diritto e in quale senso, possiamo noi affermare delle esistenze? L'esistenza, che per gli antichi era cosa data e percepita, che si trattava soltanto di analizzare, è qui un oggetto lontano, che si tratta di raggiungere, se pure è possibile raggiungerlo » (1).

Si potrà benissimo affermare che la natura essenzialmente intenzionale del pensiero, in certe forme di idealismo, sia ammessa, come era ammessa da Aristotele e da S. Tommaso, e che la preoccupazione del passaggio dal conoscere all'essere sia già stata superata. Si noti bene però che non si tratta soltanto di affermare che ogni pensiero ha un oggetto, un contenuto verso cui indirizza e intende il proprio conoscere. In questo senso è evidente per tutti che ogni atto di pensiero pensa qualche cosa, e in questo senso è assolutamente vero che il pensiero di nulla è nulla di pensiero. Ma si tratta della questione predetta, se cioè il direttamente e immediatamente conosciuto sia il pensiero e il suo contenuto o siano le cose. È innegabile che, storicamente, l'idealismo deriva dall'aver ammesso il principio fenomenistico di Cartesio, ammesso anche da Kant. È pure innegabile che molte forme di idealismo hanno proclamato come loro postulato: un al di là del pensiero è impensabile, non già nel senso che non si possa pensare se non in una mente, ma nel senso che non si può passare dal pensiero a un presunto essere: solo il pensiero è inerente e presente a se stesso. È innegabile che questo conoscere immediatamente le idee e non le cose è un pregiudizio tuttora vivo e operante in molte intelligenze, e altre sono molto angustiate da esso.

Il fenomenismo gnoseologico di Cartesio derivò in lui dalla scolastica della decadenza. S. Tommaso aveva detto chiaramente: *species intelligibiles a phantasmatis abstractae se habent ad intellectum nostrum non sicut id quod intelligitur, sed sicut id quo intelligitur* (2). Molti Scolastici però avevano male compreso la dottrina aristotelico-temistica delle specie, e, pensandole come effluvi delle cose e come loro immagini, ne fecero l'oggetto immediato della conoscenza, conosciuto il quale si conoscevano anche le cose, essendo le specie loro immagini. Altri Scolastici, pur negando le specie intelligibili, ammisero le *notitiae intuitivae et abstractivae* come termine immediato della conoscenza. Occam affermò che le *notitiae intuitivae* erano normalmente prodotte nell'intelletto dalle cose; ma potevano essere prodotte anche immediatamente e solamente da Dio, senza alcuna esistenza delle cose corrispondenti: non si conosceva una stella, ma la notizia della stella, e poteva esistere la notizia, senza

(1) F. OLGATI, *artic. cit.*, pag. 305.

(2) *Summa Theologica*, p. I, q. 85, a. 2.

che la stella fosse mai esistita. Gli inganni dei sensi radicarono maggiormente il pregiudizio: immediatamente non si conosce la realtà, ma si conoscono le sensazioni da esse prodotte. È il pregiudizio così detto immanentistico; e un significato della parola immanenza è stato questo: il pensiero non è aperto sull'essere, ma è chiuso in sè, immanente in sè, non conosce che le proprie modificazioni.

In questo senso gnoseologico si oppone il *realismo* al fenomenismo e all'idealismo; il realismo fu chiamato il sistema della trascendenza gnoseologica, il fenomenismo e l'idealismo furono chiamati i sistemi dell'immanenza gnoseologica. Però si fece questa differenza tra fenomenismo e idealismo: il fenomenismo, pur ammettendo come l'idealismo, da un punto di vista gnoseologico, l'immanenza del pensiero a se stesso, ammette dal punto di vista ontologico cioè dell'essere (logicamente o no, sarà un'altra questione), che le cose hanno un'esistenza propria al di là delle idee: il noumeno esiste al di là del fenomeno; mentre per l'idealismo non esiste più questa dualità di cose e di idee, ma le cose sono le idee dell'io assoluto, e vi è quindi anche immanenza ontologica dell'essere al pensiero; in questo senso, tutt'affatto diverso da quello adoperato da Mons. Olgiati, *la realtà è ridotta all'idea*.

AmMESSO questo significato delle parole, Cartesio, da un punto di vista gnoseologico, è fenomenista e non è realista; ma da un punto di vista ontologico, sempre secondo queste ultime considerazioni, è realista e non idealista. Quando io parlavo di realismo in Cartesio, ne parlavo in questo ultimo significato ontologico per opposizione all'idealismo, e quando parlavo di fenomenismo ne parlavo nel significato gnoseologico. Sicchè il Cartesio fu realista come gli scolastici per opposizione agli idealisti, e fu fenomenista con gli idealisti per opposizione agli scolastici. Ora io sono sicuro che, chiarite così le varie accezioni delle parole, Mons. Olgiati ammetta queste varie denominazioni attribuite a Cartesio, anche se non siano quelle che, secondo il suo punto di vista storico, maggiormente lo interessano.

Non credo pertanto d'aver mai definito il fenomenismo come la non-estrinsecità dell'essere alla coscienza, cioè come l'affermazione che l'essere non si dà al di là del pensiero (1); eventualmente questo sarebbe l'idealismo, proprio nella sua opposizione al fenomenismo quanto ad aspetto ontologico (non dico quanto a opposizione al fenomenismo metafisico di Mons. Olgiati, ma secondo le ultime considerazioni proposte). Ho affermato quindi che Cartesio è realista perchè, a differenza degli idealisti, ammette una realtà delle cose al di là delle idee, e quindi distinta dalle idee, avendo ammesso l'essere formale distinto dall'essere oggettivo (2). Io dicevo pertanto che Cartesio non pensò mai a ridurre la realtà al pensiero, e ciò sempre per opposizione agli idealisti, non per opposizione a Mons. Olgiati, che, affermando quella riduzione in Cartesio, intendeva dire riduzione della realtà alla consistenza di un'idea, immaginando ogni realtà come era immaginata l'idea.

(1) Cfr.: C. FERRO, *A proposito di due diverse concezioni di fenomenismo*, in: « Rivista di filosofia neoscolastica », 1941, pag. 59.

(2) Cfr.: « Gregorianum », 1937, pag. 602.

Ho negato l'appellativo di fenomenista a Cartesio perchè ha ammesso Dio e il mondo come distinti dall'io pensante, sempre in opposizione agli idealisti, e non al fenomenismo metafisico di Mons. Olgiati. Ho affermato che in Cartesio vi è una metafisica dell'essere e non dell'apparire, e che si può parlare, in lui, di realismo, considerando come metafisica dell'apparire quella che sopprime l'essere distinto dal pensiero, per affermare che non esiste che il pensiero, che pone l'essere semplicemente come suo oggetto pensato solo in quanto pensato. Se si parla di estrinsecità dell'essere al pensiero, al realismo deve essere opposto l'idealismo e non il fenomenismo, e quindi deve negarsi a Cartesio l'appellativo di idealista e non quello di fenomenista. Fenomenismo non è dire: l'essere non è altro dal pensiero; ma: non conosco l'essere che sta al di là del pensiero. Cartesio non diceva: non ammetto altra realtà che l'idea; ma diceva: non conosco immediatamente altra realtà che l'idea.

Certamente Cartesio non ammise la metafisica dell'essere che ammise San Tommaso, ma ammise di poter conoscere in qualche modo l'essere che è al di là del pensiero. Assolutamente parlando poi, si potrebbe anche ammettere il carattere astratto, analogico, trascendentale del concetto di essere, e poi dire che non si conosce immediatamente l'essere in sè, ma il suo apparire al pensiero, e in questo senso avere il concetto esatto di ente, ma affermare che le sue leggi sono soltanto leggi dell'ente in quanto pensato, e quindi soltanto leggi della mente, senza sapere nulla dell'essere in sè (1). Avere esatto il concetto di ente non pone già nel realismo gnoseologico, in quanto questo si oppone all'idealismo. Bisognerà negare il pregiudizio immanentistico per poter essere nel realismo; dire, come dice ottimamente Mons. Olgiati: il pensiero e l'intelligenza sono una vivente relazione all'essere, sono una potenzialità intenzionale ossia relativa a questo assoluto che è l'essere. Proprio un pensiero che afferra sè e non afferra l'essere è impensabile, e non viceversa.

Allora sarà pienamente realista, cioè secondo l'aspetto gnoseologico e secondo quello metafisico, colui che, da una parte, affermerà che immediatamente si conoscono le cose e non le idee, e che, dall'altra, concepirà le cose come enti in senso aristotelico-tomistico. Sarà realista soltanto gnoseologicamente colui che si fermerà alla prima affermazione e non giungerà alla seconda.

Certamente se il fenomenismo dal punto di vista gnoseologico è, come ammette Mons. Olgiati, conoscere immediatamente le idee e non le cose, ne seguirebbe logicamente il solipsismo, perchè non si sarebbe certi che del contenuto della propria coscienza individuale (2). L'idealismo, che maturò non soltanto dal fenomenismo metafisico ma anche da quello gnoseologico, è appunto solipsismo per l'io trascendentale, per lo Spirito assoluto, e poi si spiegano i vari mondi conoscitivi degli io empirici. Se Cartesio, Hume, Mill, Taine, Mach e Avenarius non sono stati solipsisti individuali, si è perchè hanno cercato di evadere dalla prigione per mezzo di una fede, o convinzione invincibile, che li induceva inesorabilmente ad ammettere anche altre coscienze.

(1) Cfr.: F. OLGATI, *artic. cit.*, pag. 298.

(2) Cfr.: F. OLGATI, *artic. cit.*, pag. 303.

Non direi poi che il fenomenismo, sia metafisico sia gnoseologico, in Cartesio abbia portato alla negazione del concetto di verità come *adaequatio intellectus et rei* (1). Anche in ciò credo convenire con Mons. Olgiati, secondo le attestazioni recate nell'opera maggiore su Cartesio (2). Certo: per un fenomenista metafisico e gnoseologico il concetto di verità non sarà esattamente lo stesso che per un realista. Ma non direi che sia sostanzialmente diverso; mentre così è, mi pare, opponendo al realista l'idealista.

Mons. Olgiati ritiene infine che il fenomenismo gnoseologico cartesiano derivi da quello metafisico, che cioè sia preceduta in Cartesio una intuizione della realtà concepita come idea, e che perciò abbia detto che si conosce immediatamente l'idea e non la realtà: « Resta da domandarci: perchè Descartes non ha più considerato il pensiero come soltanto *id quo cognoscitur*, ma gli ha rifiutato la caratteristica dell'intenzionalità? E allora che io rispondo: fu per una ragione di *indole metafisica*, per un nuovo concetto fenomenistico del reale, che ispira tutto il sistema cartesiano e ce lo spiega nella sua organica unità » (3).

Se Mons. Olgiati afferma che un particolare concetto di realtà necessariamente informa e pervade tutta la speculazione di un filosofo nelle sue varie parti e nelle applicazioni ai vari mondi della natura, dell'uomo e di Dio, e che in questo senso vi è un primato della metafisica sulla gnoseologia, in modo che anche le varie dottrine intorno a questa sono foggiate, quando venga redatto il sistema, secondo quel concetto di realtà, convergo anche in ciò con Mons. Olgiati: come il concetto dell'essere pervase necessariamente tutta la filosofia di S. Tommaso, così la concezione fenomenistica della realtà deve aver pervaso tutta la speculazione di un fenomenista come fu Cartesio.

Storicamente e logicamente però riterrei che considerare il pensiero come *id quod cognoscitur* non dipenda dall'aver elaborato un nuovo concetto di realtà; e ne abbiamo un indice in ciò, che la prima considerazione fu fatta anche dagli scettici greci e da alcuni scolastici, come dichiara S. Tommaso nel luogo citato; e questi non ebbero la concezione fenomenistica cartesiana della realtà. A me pare che la gnoseologia, dovendo illustrare il valore della conoscenza umana, ponga le basi e il fondamento della metafisica e ne assicuri il valore. A me pare pertanto che storicamente in Cartesio il fenomenismo metafisico sia derivato da quello gnoseologico, e che questo sia derivato dalla svalutazione della conoscenza sensitiva, dalla considerazione degli inganni dei sensi, dalle contraddizioni dei filosofi, cause che condussero in ogni tempo alcuni allo scetticismo, sembrando che l'uomo non conosca immediatamente la realtà, ma ciò che della realtà a ogni coscienza appare. Mi sembra che la dipendenza del fenomenismo metafisico da quello gnoseologico sia evidente nell'opera di un cartesiano autentico, nella *Recherche de la Vérité*, del Malebranche.

(1) Cfr.: F. OLGATI, *artic. cit.*, pag. 302.

(2) Cfr.: F. OLGATI, *La filosofia di Descartes*, Milano, Vita e Pensiero, 1937, I, pagg. 168, 170, 288.

(3) F. OLGATI, *artic. cit.*, pag. 303.



Pertanto, secondo i diversi significati attribuiti alle parole, si può dire che Cartesio fu fenomenista e fu realista, fenomenista secondo gli aspetti metafisico e gnoseologico del fenomenismo in opposizione al realismo degli Scolastici e di S. Tommaso, e fu realista perchè ammise una realtà distinta dal pensiero, come ammisero gli Scolastici e S. Tommaso in opposizione all'idealismo. Ma il prof. Bontadini afferma che Cartesio fu fenomenista perchè fu realista (1). Dunque, secondo il medesimo punto di vista. Cartesio cioè, avendo presupposto che la realtà fosse distinta dal pensiero, ammise di conoscere immediatamente il pensiero e non la realtà. Non si è più nella questione del fenomenismo e del realismo secondo l'aspetto metafisico, cioè come filosofie dell'essere o dell'apparire, diverse da quella dello spirito creatore della realtà. Quanto a questo, a me pare che il Prof. Bontadini, dichiarandosi insoddisfatto della definizione e dei chiarimenti dati da Mons. Olgiati, rechi come motivi del suo atteggiamento considerazioni che appartengono all'aspetto gnoseologico della questione. Mons. Olgiati resta sul terreno metafisico quando dice che Cartesio ha concepita la consistenza di tutta la realtà in modo simile alla consistenza di una idea, che l'essere formale è pensato sul modello dell'essere oggettivo, e che la realtà, in questo senso, è ridotta all'idea. Non credo poi affatto vero che Mons. Olgiati sia stato oscillante nell'ammettere in Cartesio una realtà distinta dal pensiero.

Fermandosi nel campo gnoseologico, il prof. Bontadini afferma: « Resta che l'essenza del fenomenismo, nella sua prima fase storica che è rappresentata dal cartesianismo (e, parallelamente, dall'empirismo inglese) sia da riporre in ciò che l'intenzionalità del pensiero è, inizialmente, arrestata all'idea, e lascia oltre di sé l'essere ontologico » (2). Convegno pienamente nell'affermazione che l'essenza del fenomenismo gnoseologico sia da riporre nell'intenzionalità del pensiero arrestato all'idea. Non credo però che il cartesianismo e l'empirismo inglese costituiscano la prima fase storica di questo fenomenismo, se già S. Tommaso, contro gli antichi scettici, affermava che, non le specie intelligibili, ma le cose sono *l'id quod intelligitur*. E credo di dover interpretare *l'inizialmente* nel senso di immediatamente, poichè un fenomenista non ammette che nemmeno in un secondo tempo si possa raggiungere una conoscenza immediata dell'essere ontologico.

Al fenomenismo così concepito, viene opposto il sano realismo classico: « Per il sano realismo l'esperienza da cui si muove e che si tratta di mediare [di far servire da mezzo?] è propriamente la realtà che si sperimenta: mentre per il fenomenista è la rappresentazione di una realtà esterna e trascendente la rappresentazione stessa, della quale, pertanto, si può porre in dubbio, inizialmente e globalmente, il valore di adeguazione alla realtà medesima. Perciò l'inferenza che deve compiere il realista è da realtà a realtà, da realtà data a realtà

(1) G. BONTADINI, *A proposito dei concetti di realismo e di fenomenismo*, in: « Riv. di filosofia neoscolastica », 1940, pag. 357.

(2) G. BONTADINI, *artic. cit.*, pag. 362.

non data, o, che è il medesimo, da un conoscere che è un conoscere una certa realtà (quella data e presente) ad un conoscere che è conoscere una certa altra realtà; l'inferenza del fenomenista, invece, è dalla conoscenza in generale, alla realtà in generale » (1). Mi pare che tutto ciò sia detto bene, se convenga con ciò che Mons. Olgiati diceva intorno alla natura essenzialmente intenzionale del conoscere.

Quando pertanto il prof. Bontadini afferma che Cartesio fu fenomenista in quanto realista, egli dichiara che non intende certo parlare di sano realismo classico. Egli dice che il fenomenismo di Cartesio, cioè la negazione dell'intenzionalità del conoscere in relazione all'essere, e l'affermazione dell'immediatezza del conosciuto come idea e non come realtà, dipende dall'ammissione di un certo *realismo dualistico presupposto*. Che cosa può significare questo realismo? Significa soltanto: ammettere che vi siano due realtà o oggetti di conoscenza, uno l'idea, l'altro la realtà; oppure significa ammettere che vi sia distinzione fra idea e realtà? Nel primo caso non si tratta d'altro che della negazione dell'intenzionalità del conoscere, e allora non si può dire che il fenomenismo derivi dal realismo dualistico, perchè è già fenomenismo; e inoltre chiedo, come mai chiamarlo realismo se è l'opposto del sano realismo classico? Nel secondo caso non mi pare che semplicemente presupporre la distinzione tra idea e realtà porti al fenomenismo, poichè si può ammettere quella distinzione, ed essere nel sano realismo classico; e si può ammetterla, e, in forza del pregiudizio immanentistico che il pensiero conosce se stesso e non le cose, essere fenomenisti. Non segue necessariamente che « se l'essere è altro dal pensiero, il contenuto del pensiero non sarà più l'essere stesso, ma quel suo duplicato o surrogato che sarà chiamato il fenomeno, in Cartesio, l'idea ». Se l'*intentio* è immediatamente diretta all'essere, l'idea non è un surrogato dell'essere.

Ma in quale dei due significati si deve prendere il realismo dualistico presupposto? Vediamo. L'idealismo, secondo il prof. Bontadini, è nato dalla critica fatta al fenomenismo, quando negò quel realismo dualistico. Ma l'idealismo è quella filosofia che nega la distinzione tra una realtà data, posta innanzi al pensiero, e il pensiero, e ammette la realtà come creata e posta dal pensiero, non come da sè distinta, ma come oggetto del pensiero, come contenuto di esso, come immanente ad esso. E allora per realismo dualistico presupposto si intenderebbe semplicemente la distinzione tra realtà e pensiero, e non tra conoscenza della rappresentazione e conoscenza della realtà. Il prof. Bontadini dice infatti che tutta la filosofia moderna non è stata altro che il processo di riduzione della *dualità di essere e conoscere*, e che l'idealismo, senza questa missione, non avrebbe avuto alcun significato, non sarebbe nemmeno esistito. Perchè però presupporre questa distinzione è riprovevole, e per di più conduce al fenomenismo?

Per il prof. Bontadini è un rimprovero meritato dire fenomenista al Cartesio; è quindi più degna di rimprovero la posizione da cui Cartesio è partito, cioè il realismo per cui è fenomenista. Perchè? Potrebbe darsi che si trattasse

(1) G. BONTADINI, *artic. cit.*, pag. 363.

di un realismo, nel secondo significato, nel senso di distinzione e estrinsecità dell'essere dal pensiero, ingenuamente ammesso e presupposto, e non razionalmente esposto e illustrato. Il male verrebbe dal presupporlo ingenuamente, e non semplicemente dall'ammetterlo. Ma, ancora, non si vede come da questa ingenuità segua la negazione dell'intenzionalità. Tutt'altro: dall'ingenuità seguirebbe la semplicità di chi afferma che si conosce la realtà e non il pensiero.

Non si tratta però soltanto di ingenuità o di consapevolezza. Il realismo presupposto che il prof. Bontadini rimprovera a Cartesio è quello che « non fa oggetto di dimostrazione, ma ammette come immediatamente data, la *dualità dell'essere e del conoscere* » (1). Dunque Cartesio non sarebbe stato meritevole di rimprovero se avesse negata l'immediatezza della dualità predetta e l'avesse invece dimostrata; dopo la dimostrazione egli non sarebbe più stato fenomenista, cioè negatore dell'intenzionalità del conoscere, e dopo di lui non vi sarebbe stato l'idealismo. Ma allora non si tratterebbe di dire che l'idealismo ha criticato il fenomenismo perchè questo ha ammesso la dualità dell'essere e del conoscere; ma perchè non ne ha data la dimostrazione, e perchè l'ha affermata come un immediatamente dato. L'idealismo non sarebbe stato processo di riduzione e di negazione di dualità, ma processo di dimostrazione e di affermazione di essa.

Inoltre, e ciò lascia ancora più perplessi: si fa un rimprovero a Cartesio di non aver dimostrato la *dualità dell'essere e del conoscere*. Sarebbe assolutamente legittimo il rimprovero se il realismo dualistico fosse inteso nel primo significato; il pregiudizio dell'immanenza è proprio un pregiudizio, e Cartesio non l'avrebbe dimostrato perchè non può venire dimostrato. Mi pare che questo affermi il prof. Bontadini quando rimprovera a Cartesio di aver ammesso che, oltre le idee, concepite come rappresentazioni delle cose, esistessero le cose come causa delle idee, senza aver dato una dimostrazione della validità del principio di causalità, e senza aver provato che l'applicazione del principio faccia passare dal mondo della conoscenza a quello della realtà, senza avere presupposto come già dato quello che doveva dimostrare, che cioè le idee fossero rappresentazioni causate dalle cose (2).

Però, a parziale giustificazione di Cartesio si può dire che ammettere il valore del principio di causalità senza una vera e propria dimostrazione non sia tanto degno di rimprovero, essendo un primo principio, se pure non si dica che proprio egli l'avrebbe dovuta dare dopo l'ammissione del dubbio universale. Se avesse tentato di darla, si sarebbe accorto di trovarsi chiuso nel suo mondo delle idee, dal quale non sarebbe mai potuto uscire: è la conseguenza idealistica del fenomenismo. Così: ammettere che il conoscere sia necessariamente in relazione con l'essere e le idee con le cose, non è altro che avere il vero concetto di che cos'è il conoscere, cioè essenziale riferimento all'essere, anche se poi si ammetta che immediatamente conosciute sono le idee e non le cose.

(1) G. BONTADINI, *artic. cit.*, pag. 357.

(2) G. BONTADINI, *L'essenza dell'idealismo come essenza della filosofia moderna*, in: « Riv. di filosofia neoscolastica », 1940, pag. 563.

Il rimprovero va solo nel ritenere che ciò che si conosce immediatamente siano le idee e non le cose. Ma anche in ciò Cartesio può avere delle attenuanti, perchè anche gli Scolastici precedenti ed anche Aristotele avevano chiamate le idee, o *species*, rappresentazioni della realtà; solo che bisognava intendere bene il senso, e ritenere che erano, non rappresentazioni primamente e unicamente conosciute, dalle quali si potesse dedurre quali dovevano essere le realtà di cui erano rappresentazioni, ma come mezzi appartenenti al mondo conoscitivo, e quindi tali da presentare o rappresentare o unire conoscitivamente le cose al conoscere.

Questo può sembrare il significato che il prof. Bontadini dà al realismo dualistico presupposto. Ma se fosse inteso nel secondo significato di *dualità tra pensiero e essere*, come dicono semplicemente le parole sopra citate, forse che questa dualità si può dimostrare? forse che questo realismo non è immediatamente dato? Il Prof. Bontadini ammette il sano realismo classico, in quanto è affermazione dell'intenzionalità del conoscere, come viva relazione all'essere, sicchè il conoscere non conosca il conoscere ma l'essere. Forse che questa intenzionalità deve essere dimostrata? forse che dev'esser dimostrato il sano realismo classico, e deve essere dimostrata precedentemente la dualità dell'essere e del pensiero? forse che per questo, non avendo Cartesio data questa dimostrazione, non potè ammettere l'intenzionalità e fu fenomenista?

Potrebbe sembrare di sì, perchè il Prof. Bontadini, rimproverato a Cartesio il realismo dualistico presupposto, dopo di aver cioè ammesso come immediatamente data la dualità, afferma che il sano realismo è *identità dell'essere e dell'idea*, unità di essere formale e di essere oggettivo, di essere e di apparire; questa unità è immediatamente data, e non c'è luogo a inferire l'essere formale come qualche cosa di distinto, e in ciò *l'idealismo si accorda col sano realismo*. Mi pare allora che la questione dei concetti di realismo e di fenomenismo a proposito di Cartesio si riconnetta con quella dell'*Unità dell'esperienza* propria del prof. Bontadini, intorno alla quale altra volta ho espresso il mio parere (1). Il prof. Bontadini su questa Rivista mi ha voluto dare qualche chiarimento (2); ma io sono rimasto con le mie perplessità. A me pare cioè che, se non si ammetta nel primo momento della conoscenza, come immediatamente data, la dualità dell'essere e del conoscere, non si possa più ammetterla, e che partire da una iniziale identità e unità non serva a combattere l'idealismo, ma invece sia un avvicinarsi ad esso, col pericolo di ammetterne proprio il primo punto di partenza. Vediamo.

*
**

Il prof. Bontadini, per sostenere il proprio modo di vedere, ha recato una distinzione tra *semplice realismo* e *dualismo realistico*. « Il semplice realismo equivale alla affermazione che il conoscere è il conoscere dell'essere (e non di

(1) Cfr.: « La Civiltà Cattolica », 1939, III, pag. 253.

(2) Cfr.: G. BONTADINI, *Intorno ad una esigenza fondamentale della filosofia neoscolastica*, in: « Riv. di fil. neoscol. », 1940, pag. 77.

una parvenza, o di un fenomeno, o di una rappresentazione); il dualismo realistico va più in là, perchè contiene l'affermazione — ulteriore — che l'essere, che è oggetto del conoscere, è anteriore (assolutamente) al conoscere, è prima e all'infuori del conoscere (umano, attuale, mio), con tutte le clausole del caso » (1).

Il semplice realismo ci assicura del « valore ontologico del concetto », e « si deve mettere all'inizio della metafisica ». Il dualismo realistico invece non deve necessariamente essere premesso alla metafisica; esso anzi « è termine di una inferenza, perchè contiene l'affermazione di una realtà che, essendo *oltre* il conoscere, *fuori dell'identità intenzionale*, non è *data* » (2). Qui per dualismo realistico potrebbe intendersi nuovamente l'affermazione che, conoscendosi immediatamente le proprie rappresentazioni, l'essere, che si dovrebbe conoscere, è al di là del pensiero. E allora sarebbe di nuovo il fenomenismo di Cartesio, il suo realismo dualistico. Ma non si tratterebbe più di dualità dell'essere e del conoscere, ma di dualità tra la conoscenza della rappresentazione e la conoscenza dell'essere rappresentato. Opponendosi quindi al semplice realismo, dovrebbe venire definito semplicemente, appunto perchè opposto, come l'affermazione di conoscere noi immediatamente le nostre rappresentazioni, il fenomeno, la parvenza, e non l'essere al di là di essi. Si dice invece che è l'affermazione che l'essere, che è oggetto del conoscere, è anteriore, prima e all'infuori del conoscere; sembra nuovamente che si parli di dualità tra l'essere e il conoscere, e non tra due oggetti del conoscere, la rappresentazione e la realtà.

Potrebbe però anche intendersi per dualismo realistico una teoria che ammetta a priori, prima ancora di essersene data la ragione, due ordini di realtà, costituiti il primo dall'insieme delle realtà immediatamente offerte al pensiero, il secondo dall'insieme delle realtà che solo mediatamente, in un secondo tempo, dipendentemente dalle prime, possono o devono essere ammesse.

Anche qui si parla di immediatamente dato e di mediatamente inferito. Ma, innanzi tutto, non si tratterebbe più di dualità dell'essere e del conoscere, di quella dualità che, non essendo stata dimostrata ma ammessa come immediatamente data, avrebbe costituito il realismo dualistico di Cartesio; si tratterebbe di dualità di realtà e realtà, costituente l'una il campo del conosciuto immediato e l'altra del conosciuto mediato. Ma allora: il semplice realismo non dovrebbe più essere definito, in opposizione al dualismo realistico, come l'affermazione che il conoscere è conoscere l'essere, ma come affermazione dell'immediatamente dato, senza ammettere, preventivamente a una mediazione, un mediatamente conosciuto. Inoltre non vedo, come, nella supposizione che si tratti di immediatamente dato e immediatamente inferito, si equivalgano le frasi: il dualismo realistico « afferma che l'essere, che è oggetto del conoscere, è anteriore (assolutamente) al conoscere, è prima e all'infuori del conoscere »; e « afferma che vi è una realtà oltre il conoscere, fuori dell'identità intenzionale, non data », ma inferita da quella immediatamente data. A me pare che, parlandosi, nella prima affermazione, dell'essere che è oggetto del conoscere,

(1) G. BONTADINI, *ult. artic. cit.*, pag. 83.

(2) G. BONTADINI, *artic. cit.*, pag. 84.

assolutamente senza distinzione tra immediatamente dato e mediamente inferito, si debba dire che, dovendo essere il pensiero pensiero dell'essere, l'essere è, logicamente almeno, anteriore al pensiero, e che l'essere, in quanto tale, non è pensiero, e che quindi è anteriore, prima e al di fuori di esso. E per ammettere ciò non occorre nessuna dimostrazione, ma basta riflettere, più o meno esplicitamente, sulla natura del conoscere come tale. Questo allora non è più dualismo realistico ma semplice realismo. La seconda affermazione invece, che accentua la distinzione tra immediatamente dato e mediamente inferito, non credo possa venire da alcuno contraddetta, poichè nessuno penserà di ammettere a priori l'esistenza di una realtà non data immediatamente.

Certo vi è per ogni grado di conoscenza tutto un campo di conoscenze immediate, mentre altre sono mediate. Ma anche qui può esservi differenza nelle espressioni: può trattarsi di conoscenze immediate e mediate in quanto le prime sono verità immediatamente cioè primieramente conosciute, e le seconde sono dedotte logicamente dalle precedenti; le prime sono, per es., la nozione di ente e i primi principi in essa racchiusi, le seconde sono le conseguenze derivanti da quei primi principi; e può trattarsi dell'esistenza di una qualche realtà ammessa perchè attualmente presente al conoscente, e dell'esistenza di un'altra realtà ammessa perchè richiesta o per spiegare l'esistenza della prima realtà o perchè è attestata da un testimone autorevole. Io credo che le preoccupazioni del prof. Bontadini riguardino, più che la verità di alcune proposizioni, l'esistenza di alcune realtà, poichè appunto egli parla di Unità dell'esperienza, e la definisce come la totalità della certezza immediata, dell'immediatamente dato (1).

Mi sembra che secondo queste preoccupazioni procedano altre chiarificazioni del prof. Bontadini intorno al semplice realismo e al dualismo realistico. « Il semplice realismo ammette una dualità di pensiero e di essere, di soggetto e oggetto, in cui si realizza l'unità intenzionale, la dualità compresa nel rapporto intenzionale, e non la dualità che trascende tale rapporto come suo presupposto (ontologico): è la dualità che è inclusa nell'Unità dell'esperienza, e che perciò può essere affermata immediatamente e inizialmente, e non quella che, per essere oltre il dato, non può essere guadagnata che con un processo inferenziale » (2).

Io interpreterei l'assicurazione sul valore ontologico del concetto data dal semplice realismo, e di cui prima parlava il prof. Bontadini, nel senso che il pensiero afferma l'essere in sè e per sè, quell'essere che il pensiero coglie esistente o possibile fuori di sè, nel senso che ogni affermazione ha valore in quanto dice ciò che è nella realtà, e non tanto ciò che è nella mente. V'è dunque dualità tra pensiero ed essere. Quindi, ugualmente interpreterei: « la dualità in cui si realizza l'unità intenzionale, la dualità compresa nel rapporto intenzionale »; essa dunque non significherà semplicemente che in ogni conoscenza vi è un contenuto, un oggetto, un essere affermato, su cui si indirizza l'attenzione del pensiero e del soggetto pensante. Potrebbe pensarsi invece che nel-

(1) G. BONTADINI, *L'essenza dell'idealismo ecc.*, pag. 550.

(2) G. BONTADINI, *Intorno ad una esigenza ecc.*, pag. 84.

l'Unità dell'esperienza si trattasse di ammettere solo la dualità di soggetto e di oggetto, di pensiero e di essere, come di semplice affermazione di un contenuto del pensiero, senza del quale il pensiero è impossibile. Nell'Unità dell'esperienza si sarebbe ancora in un primo momento di indistinzione e di unione tra pensiero e realtà. Soltanto in un secondo tempo, per inferenza, si ammetterebbe la dualità tra l'essere pensato e l'essere al di là del pensiero, tra l'essere oggettivo e l'essere formale, e si concluderebbe: dunque il pensiero non è pensiero di sè, ma pensiero dell'essere distinto da sè, e quindi è viva relazione all'altro da sè. Questo altro da sè, ammesso come presupposto rispetto al semplice realismo, costituirebbe la dualità « che trascende il rapporto intenzionale », quella che per essere oltre il dato, costituito da quel primo momento di indistinzione, « non può essere guadagnata che con un processo inferenziale ».

Le parole del prof. Bontadini possono essere interpretate nel senso che ci sia distinzione tra l'immediatamente dato e il mediatamente inferito; la dualità, contenuta nell'Unità dell'esperienza, potrebbe essere tra il pensiero e l'immediatamente dato, quella inferita potrebbe essere tra il pensiero e il mediatamente conosciuto. Ma allora mi pare che si dovrebbe parlare, non di dualità di realtà, quella data immediatamente e quella inferita, ma di dualità di conoscenze, quella del dato immediato e quella del conosciuto inferito. Ad ogni modo, se ci poniamo in quest'ordine di idee e nella considerazione dell'immediatamente dato nell'Unità dell'esperienza e il mediatamente inferito da essa, io credo che ancora non siano chiarite le difficoltà che sorgono appunto dal concetto di Unità di esperienza.

*
**

Che cosa può voler dire: l'Unità dell'esperienza è il momento dell'indistinzione tra l'essere e l'apparire, tra l'essere formale e l'essere oggettivo? che cos'è questa unità di essere e di apparire? Potrebbe voler dire che nel primo momento della conoscenza non si distingue ancora tra essere e apparire, tra realtà e pensiero: il conoscere è presentazione di un dato, è presenza, è visione, senza ancora opposizione tra colui che vede e la cosa veduta, tra la cosa presente e colui a cui è presente. Non si dice ancora se la cosa sia distinta e di là dal conoscente, o se consista soltanto nel suo apparire al conoscente, o se sia creata e posta dal conoscente; si dice solo: è presente, è in me, conosco. In questo senso si potrebbe dire che si è in un momento antecedente e al realismo e all'idealismo. Nè si afferma nè si nega la dualità tra essere e conoscere. Si sarebbe ancora nell'unità.

Se questo fosse il significato dell'Unità dell'esperienza, a me sembra che, innanzi tutto, l'affermazione di essere nell'unità importi già la negazione della dualità, e non si sia in un momento precedente l'affermazione o la negazione della dualità. Mi sembra, inoltre, che nel semplice concetto del conoscere e nel dire semplicemente: conosco, si ponga già e si affermi la dualità tra essere e conoscere, non potendosi concepire il conoscere che come relazione all'essere. Come già dissi l'altra volta che parlai a proposito dell'Unità dell'esperienza, a

me pare che, se anche ontologicamente, come in Dio, conoscere ed essere si identificano, gnoseologicamente il conoscere, anche di Dio, in quanto conoscere, si riferisce all'essere come realtà presupposta al conoscere, e al quale il conoscere si adegua, secondo la sua natura, cioè conoscitivamente.

È vero che in questa adeguazione può nascondersi un qualche equivoco. Se il conoscere si adegua all'essere, dunque il conoscere, nel conoscere l'essere, prende la forma dell'essere, ha in sè l'essere, ed ecco l'unità e identità intenzionale di conoscere e di essere, e di essere e di apparire; nel conoscere, l'essere è l'apparire e l'apparire è l'essere, l'essere è nel conoscere. Gli Scolastici e già Aristotele dicevano: *cognitum in acta est cognoscens in actu*. Il Prof. Bonadini, per legittimare la sua concezione dell'Unità dell'esperienza, riferisce appunto il detto scolastico: *intellectus in actu est intellectus in actu*. Ora, l'interpretazione di questo effato è stata duplice; una interpretazione potrebbe dirsi di carattere essenziale, l'altra di carattere esistenziale. La prima dice: è identica, nelle sue note essenziali, nella sua perfezione, la natura delle cose in quanto è in sè e in quanto è nel conoscente; la perfezione della natura umana, in quanto è di costituire un essere come animale ragionevole, è identica nell'uomo esistente e in chi la pensa; di modo che la cosa in sè e l'intelletto pensante sono informati e determinati dalla stessa perfezione, nè più nè meno, sono della stessa perfezione, sono identici: *cognitum est cognoscens*.

L'altra interpretazione dice: l'essere, in sè è attualmente conoscibile, ma non è attualmente conosciuto se non vi sia un conoscente che, come tale, ad esso attualmente si riferisca: il *cognitum in actu* non è l'essere che è conosciuto, ma il conoscente che lo conosce. D'altra parte, il conoscente, solo in quanto tale, può conoscere, ma, quando conosce attualmente, si riferisce a un determinato essere e, per così dire, diventa quell'essere, dato che la sua possibilità viene attuata da quell'essere piuttosto che da un altro; è dunque quell'essere, in quanto questo è da esso conosciuto, e non certo in quanto questo è nel suo essere proprio e ontologico. Un intelletto, che conosce il ferro, è come ferro allo stato di conosciuto; il ferro, come conosciuto, è l'intelletto che conosce il ferro. Ma entrambe le interpretazioni non fanno concludere che, nel primo momento che l'intelletto conosce il ferro o qualsiasi altra cosa, non vi sia già l'affermazione della distinzione e della dualità tra il conoscere e l'essere, e che si sia in un momento di indistinzione e di unità.

Nè si faccia questione di consapevolezza più o meno esplicita dell'unità o della dualità. Non vi è mai consapevolezza dell'unità, cioè dell'indistinzione, perchè di natura sua il conoscere importa la dualità; in ogni prima e più spontanea conoscenza ci si riferisce all'essere come altro da sè. Che se la consapevolezza del proprio conoscere diventa esplicita e riflessa, l'alterità dell'essere appare ancora più chiaramente, salvo a negare il valore della conoscenza, come gli scettici antichi, in conseguenza degli errori, a cui sembrano sottoposti i sensi e di cui rimane vittima l'intelletto.

È vero che della realtà e dell'essere ogni conoscente ne sa tanto quanto riesce a conoscere, e che perciò ciascuno conosce l'essere in tanto in quanto è da lui conosciuto. Si può quindi affermare che, nella conoscenza, non si cono-

sce l'essere come è in sè, ma come è conosciuto; non si conosce l'essere, ma l'apparire dell'essere, l'essere in quanto appare (1). Se si vuol dire che, per es., un occhio conosce Pietro in quanto Pietro è diversamente colorato, e che conosce i colori e non Pietro come animale ragionevole; che un intelletto umano conosce Pietro in quanto è animale ragionevole, e quindi conosce un animale ragionevole e non Pietro secondo che è in sè con la sua petreità; che quindi a ogni conoscente l'essere è presente in tanto in quanto può conoscerlo, non v'è nessuna difficoltà ad affermare ciò. Ma non si può dire che si conosce l'apparire dell'essere e non l'essere, nel senso che l'essere produca nel conoscente il suo apparire, e che questo sia conosciuto e non l'essere, quasi che ci fosse allora identità intenzionale tra conoscente e essere conosciuto, tra conoscere e essere.

Si può dire che noi conosciamo ciò che è nel nostro pensiero, che conosciamo in quanto il conosciuto è nel conoscente, e che in questa unione vi è coincidenza di conoscere e di essere. Ciò è vero se si tratta soltanto di illustrare il concetto di conoscere: conoscere è sapere ciò che è; e sapere è avere coscienza, è avere dentro di sè ciò che è fuori di sè; e quando dico: $2 + 2 = 4$, è possedere dentro di me una verità, che è poi il riflesso della realtà che sta fuori di me. La verità è in me, e ciò che io conosco, non è certo nel pensiero altrui, ma nel mio, e ciò che io conosco è in me secondo la misura che a me è possibile averlo. Ma se ciò volesse significare che io, conoscendo, non mi riferisco immediatamente a ciò che è fuori di me, in sè, altro da me, che: $2 + 2 = 4$ non è la realtà che sta fuori di me, e che nel mio conoscere spontaneo e immediato non sono consapevole di questa dualità, ma che conosco solo ciò che è in me, e in questo senso si parlasse di coincidenza, di indistinzione, di identità e di unità di conoscere e di essere, allora conoscere non sarebbe più sapere ciò che è, ma conoscere il proprio conoscere.

Nella visione intuitiva di Dio, la conoscenza più immediata possibile, l'intelletto dei beati è, per così dire, tutto pervaso e penetrato da Dio stesso, e non da una idea di Dio, o comunque da un apparire di Dio, che sia qualche cosa di distinto da Dio. Qui l'apparire e l'essere si identificano, cioè l'idea e la cosa si identificano tra loro. Non certo però si identificano col conoscere dei beati. Se il prof. Bontadini afferma che è in questo senso che v'è coincidenza di essere e di apparire, sarà chiarito ogni equivoco. Ma questa identità tra essere e apparire non è certo il punto di contatto coll'idealismo, e avviene solo nella conoscenza intuitiva di Dio. Nelle conoscenze di quaggiù si potrà dire che l'idea è l'apparire dell'essere nel conoscere, la presenzialità dell'essere al conoscere, l'essere in quanto appare al conoscere; ma non è mai il conosciuto, sibbene il mezzo con cui il conoscere vien messo a contatto coll'essere, che è il vero conosciuto. È, per così dire, il mezzo con cui l'essere penetra nel conoscere e lo pervade di sè, nella misura in cui il conoscere lo può ricevere. Ma non vi è mai identità tra apparire e essere.

La coincidenza di conoscere e di essere non può essere il punto di con-

(1) Cfr.: G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, Milano, Vita e Pensiero, 1938, pag. 156.

tatto del realismo classico e dell'idealismo autentico. A me pare che il contatto sia puramente verbale, avendo quella coincidenza significato tutt'affatto diverso in un realista e in un idealista. Io non credo che vi possa essere nessun reale punto di contatto, secondo l'aspetto gnoseologico, tra realismo e idealismo nel loro punto di partenza. Nella semplice affermazione, che può essere considerata come una intuizione immediata: io vedo bianco, il realista intende affermare che il bianco, qualunque sia la sua natura di colore, è qualche cosa che esiste in sè e per sè, distinta dall'intelletto che lo conosce e dall'occhio che lo vede; mentre per l'idealista quel bianco, in ultima analisi, non è che una modificazione del pensiero o della sensibilità.

Io non riesco a comprendere quale significato plausibile possa avere l'affermazione che, nel campo nella conoscenza immediata, quando considero l'essere nella sua attuale presentazione e presenzialità, vi sia identità tra essere e apparire (1). Comprendo che vi sia contatto, coincidenza, presenza, unione; ma identità e unità, non comprendo. Non comprendo come, nel conoscere immediato, si ignori la posizione di un essere al di là dell'idea, presupposto dell'idea; come un tale essere debba essere, caso mai, inferito; e come non siano esplicitamente affermate nè la realtà oltre l'idea nè la produzione della realtà da parte dell'idea.

Non credo che il dato non sia nè che il conoscere crei l'essere nè che il conoscere si incontri coll'essere; che il dato sia: « il conoscere conosce l'essere »; non credo che questa formula si tramuterebbe in quella dell'idealismo se si provasse l'assolutezza dell'Unità dell'esperienza, e che si tramuti in quella del realismo quando si provi che, oltre l'Unità dell'esperienza, esiste una realtà di cui l'esperienza risulta essere l'apprendimento (2). Se nel conoscere immediato, il conoscere non si incontra coll'essere come altro da sè, ma è l'apprendimento di una realtà che deve poi essere inferita, allora l'apprendimento si conosce e non la realtà, l'apparire e non l'essere. Se Cartesio è degno di rimprovero per aver presupposto un realismo dualistico, non basta lasciare di presupporlo per non essere più fenomenisti. Se si dice che l'Unità dell'esperienza non è fenomeno perchè, per dirla fenomeno, bisogna presupporre la dualità tra essere e apparire, essa non cessa di essere di fatto il fenomeno e l'apparire.

Aristotele disse: *cognitum in actu est cognoscens in actu*, ma non si può interpretare questo detto aristotelico nel senso che il soggetto e l'oggetto della conoscenza, nell'atto di conoscere, si identificano; il senso vero l'abbiamo veduto. Non si può concludere che egli abbia voluto dire che, anteriori all'atto del conoscere e come sue condizioni, stiano il soggetto in potenza (in potenza come soggetto e in atto come ente) e l'oggetto in potenza (in potenza come oggetto, in atto come ente), e che l'esistenza dei due termini distinti, al di là dell'Unità dell'atto conoscitivo, debba essere inferita mediante la teoria generale del divenire, dell'atto e della potenza, e debba essere inferita partendo da quella loro identità in atto, che sarebbe l'identità dell'essere e dell'appa-

(1) G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica...*, pag. 164.

(2) G. BONTADINI, *Saggio...*, pag. 171.

rire, in cui consisterebbe l'Unità dell'esperienza, unica data e conosciuta immediatamente (1).

Certamente Aristotele e S. Tommaso hanno detto che l'oggetto è conosciuto in quanto sta nel conoscente, e non in quanto sta al di là di esso e non è ancora conosciuto. Vi deve essere contatto e unione tra soggetto e oggetto; sapere è avere in sé ciò che è fuori di sé, nel senso già indicato. Ma questo non vuol dire che, per conoscere che l'oggetto è al di là del conoscente in quanto tale, sia necessaria alcuna inferenza dal suo apprendimento alla sua realtà: allora, sì, è proprio il passaggio dall'idea alla realtà, passaggio ritenuto impossibile dal realismo e dall'idealismo, che affermano rispettivamente che nella conoscenza o si incontra l'essere o si crea l'essere. Ritengo che sia impossibile uscire col pensiero dal pensiero (2). La verità e la libertà non servono come mezzi per uscire dall'esperienza alla trascendenza, anche se è vero che io non faccio indifferentemente vero ciò che voglio. Questa verità e questa libertà possono far ammettere un Io trascendentale oltre gli io empirici, ma non fa ammettere né la trascendenza gnoseologica né la vera trascendenza metafisica (3). Non basta applicare al nostro conoscere, che è in divenire, la teoria dell'atto e della potenza, per raggiungere la realtà oltre l'idea, e Dio oltre il nostro pensiero. Si giunge soltanto ad ammettere che il pensiero dell'io empirico non si spiega senza una riduzione nell'Io trascendentale.

Anche Aristotele e S. Tommaso hanno ammesso un campo di conoscenze immediate e un altro di conoscenze mediate, come pure, quanto all'esistenza, una totalità di dati immediati, presenti al conoscente, mentre realtà non presenti dovevano venire inferite, in modi diversi. Ma nel passare dall'immediatamente dato al mediamente inferito non si passa dall'idea alla realtà, ma da una realtà data a una realtà non data. E siccome su questo punto il Prof. Bontadini si è espresso bene, per distinguere il realismo dal fenomenismo, e per ammettere il primo e non il secondo, preferisco pensare che egli l'ammetta fin dal primo conoscere e nel primo conoscere, e che quindi l'Unità dell'esperienza trovi in lui un'interpretazione coerente con le posizioni del sano realismo.

Se essa infatti ha la funzione di far passare dall'idea alla realtà, ha certo un punto iniziale di contatto con l'idealismo; ma da essa non si esce più per giungere ad ammettere la realtà in senso realistico classico: è l'esperienza in senso kantiano. Se essa invece, interpretata come totalità del conoscere immediato, ha la funzione di far passare da realtà presenti a realtà assenti, dall'affermazione di realtà date, nella loro presenzialità al conoscere, all'affermazione di realtà non date intuitivamente, e ammesse quindi per inferenza o dimostrazione, essa è stata sempre ammessa dal realismo classico, e non ha alcun punto iniziale di contatto con l'idealismo.

Intorno al campo del conoscere immediato si potranno fare moltissime e utilissime considerazioni, quanto alla sua maggiore o minore estensione, e in ordine alla soluzione dei problemi dell'errore e delle illusioni; si potrà discu-

(1) G. BONTADINI, *Saggio...*, pag. 174.

(2) Cfr.: G. BONTADINI, *Saggio...*, pag. 175.

(3) Cfr.: G. BONTADINI, *Saggio...*, pagg. 285 e 293.

tere intorno al modo con cui si passa dal presente al passato e al futuro, e dal presente all'assente, sia nel mondo sensibile sia nel mondo intelligibile. Ma ciò che preme è affermare che, già nel primo conoscere immediato, si ha l'alterità dell'essere al pensiero, non già certo nel senso che siano due irrelativi, non destinati a riferirsi l'uno all'altro, ma nel senso che non c'è identità dell'uno con l'altro. Il dualismo e la dualità di essere e di pensiero è iniziale, e nel conoscere si ha unione ma non unità di essere e di pensiero: *cognitio est unio intentionalis cognoscentis et cogniti*.

Preferisco credere che la frase « il conoscere conosce l'essere », che si trova nei vari Saggi del prof. Bontadini (1), ammetta l'interpretazione veramente realistica, che indica la vera intenzionalità del conoscere, e che sta, inizialmente, alla base del realismo classico. Se essa volesse semplicemente dire che l'essere conosciuto non è che il contenuto del conoscere, essa, soltanto verbalmente, differirebbe dall'espressione idealistica che il conoscere conosce il conoscere, e non sarebbe più caratteristica del sano realismo. Si sarebbe tentati di dire che, parlandosi tanto, nell'Unità dell'esperienza, di identità di conoscere e di essere, si trattasse proprio di questo.

Preferisco non ritenere che venga interpretata idealisticamente, come fu fatto (2), la definizione dell'Unità dell'esperienza: « L'unità della coscienza considerata in senso composto del suo contenuto costituisce propriamente l'Unità dell'esperienza. Coscienza designa infatti la forma dell'esperienza; esperienza il contenuto, l'integrità della coscienza. La coscienza per sè sola è nulla; essa, come principio formale o trascendentale, è reale solo in sintesi col suo contenuto, e cioè è reale solo come Unità dell'esperienza » (3). Se l'intenzionalità del conoscere non fosse più diretta all'essere fuori del pensiero ma identico con esso, si sarebbe certo nell'idealismo. Se invece per contenuto della coscienza si intendono le idee, cioè il mezzo con cui l'essere è presente al conoscere, e che tengono come luogo dell'essere nel conoscere, è sempre l'essere di fuori che costituisce l'immediatamente dato, il vero conosciuto. Si potrà dire che così l'essere diviene immanente al conoscere; ma non si potrà dire che vi sia unità tra essere e conoscere, nè si potrà parlare di contatto coll'idealismo.

Riterrei preferibile, per evitare equivoci e malintesi, che parlandosi di Unità dell'esperienza, questa unità non sembrasse più unità tra essere e conoscere, ma eventualmente si parlasse di totalità dell'immediatamente dato, intendendo con questo l'essere al di là del pensiero reso presente al pensiero per mezzo delle idee, che potranno essere dette l'apparire dell'essere al pensiero. Preferirei che non si distinguesse più tra semplice realismo e realismo dualistico, dato che nel sano realismo vi è sempre dualismo di conoscere e di essere, e non vi è dualismo di essere e di apparire dell'essere, benchè non vi sia dualismo di realtà conosciute, cioè le idee e le cose. E parlandosi di Cartesio preferirei che non gli si rimproverasse un realismo dualistico, cioè una dualità

(1) Cfr.: *Saggio di una metafisica...*, pag. 171; *Intorno ad un'esigenza...*, pag. 84; *A proposito dei concetti...*, pag. 366.

(2) Cfr.: « *Giornale critico della filosofia italiana* », 1940, pag. 46.

(3) G. BONTADINI, *Saggio...*, pag. 121.

tra essere e conoscere, che sembrerebbe appunto il sano realismo, mentre Cartesio ammette conosciute direttamente le idee e non le cose. Diciamo, con Mons. Olgiati: Cartesio fu fenomenista, e andremo d'accordo.

* *

Quanto infine alla richiesta di Mons. Olgiati di indicare quale sia il fondamento del nostro realismo, nella polemica contro l'idealismo, io direi che esso consista proprio nella considerazione dell'autentica intenzionalità del conoscere, e non direi che sia eccessivamente difficile e laborioso gettare le basi del sano realismo, quando non si voglia gettarne che le basi, poichè anzi deve trattarsi di qualche cosa di assolutamente evidente, almeno per un occhio semplice e schietto, non offuscato dai pregiudizî immanentistici del fenomenismo e dell'idealismo. Non si può di fatto fare appello che all'evidenza, non potendosi certo trattare di dimostrazione in senso stretto. Questa è proprio genuina fenomenologia: osservare e riflettere sui dati immediati della coscienza, sul dato fondamentale che è conoscere.

Per gettare le basi del realismo è necessario riconoscere che, non soltanto nell'affermazione della verità e cioè nel giudizio, ma anche nella semplice formazione di un concetto, si apprende l'essere che è in sè, anche se non come è in sè, cioè lo si apprende nella sua alterità dal pensiero, anche se non lo si conosce secondo tutta la sua conoscibilità. Ciò risulta dalla riflessione semplice di che cos'è conoscere. Quando io dico di avere il concetto di ente, io intendo di affermare di possedere nella mia mente, nel modo secondo cui qualche cosa può essere nella mente, ciò che è nella realtà, secondo il modo con cui è la realtà. Siccome però si ha pieno conoscere quando si afferma o si nega, cioè nel giudizio, è molto più chiaro il rapporto all'essere nel caso dell'affermazione.

Quando io affermo: oggi piove, non intendo certamente dire: io penso: oggi piove; ma: di fatto, realmente, fuori di me avviene oggi questo fenomeno, che abbiamo chiamato piovere. Se osservo ciò che esiste nel mio pensiero, ciò che è in me, in me è il giudizio: oggi piove, e posso dire: io penso che oggi piove. Ma il valore che ha la mia affermazione non è di affermare l'esistenza in me di un pensiero, con un tale contenuto piuttosto che con un altro, ma di riferire ciò che è nella realtà, al di là del mio pensiero, che non è quindi il mio pensiero dell'essere, ma l'essere stesso, in sè, trascendente il mio pensiero, distinto dal mio pensiero. In questo senso ogni affermazione ha un valore che trascende il pensiero stesso, e, in questo senso, è affermazione e posizione di assoluto, cioè di esistente in sè e per sè. Anche quando eventualmente faccio oggetto delle mie affermazioni il mio stesso giudizio, e dico: io ho, nella mia mente, questo giudizio: oggi piove, lo stesso giudizio è allora qualche cosa di assoluto, di distinto dal pensiero in quanto pensante: il giudizio diventa oggetto, realtà, essere per un altro giudizio, come quando dico: io esisto, io ho un corpo, io ho una mente, io ho un pensiero nella mente. Il pensiero, potendo riflettere su se stesso, può fare oggetto di considerazione se stesso; ma anche allora il pensiero, come pensiero, ha dinanzi a sè i suoi atti come essere. Questo è certo quel che voglio dire esaminando il valore del conoscere, cioè la sua natura.

Per vedere ancor più chiaramente che di fatto è così, basta riflettere all'impossibilità di affermare: non piove, se si afferma che piove. Questa impossibilità non deriva soltanto da una necessità puramente mentale, che fa sì che mentre dico: piove, non possa dire: non piove; poichè se dipendesse solo da ciò, dopo aver detto: piove, potrei dire: non piove, e sarebbe ugualmente vera una affermazione e l'altra. L'impossibilità di dire, con valore di conoscenza: non piove, mentre dico: piove, deriva dal fatto che, se sto osservando cogli occhi che piove, non posso dire: non piove. Non sono determinato a pensare che piove o che non piove da una necessità derivante dal pensiero, ma da una necessità derivante da fuori del pensiero e di me come conoscente. Perchè direi piuttosto: piove, che: non piove, se dipendesse soltanto da me come conoscente?

Nell'affermazione: piove, vi è molto di più della semplice espressione verbale; vi è l'esclusione del contrario, di modo che per escluderlo, dinanzi al suo contrario, e ammettere che piove, vi deve essere una necessità determinante; soltanto così, investita da una necessità, l'affermazione ha valore. E questa necessità non è meramente soggettiva. Tutto il lavoro del pensiero è adeguarsi alla realtà che è fuori di sè e con cui viene a contatto. Se non vedo chiaramente se piove o non piove, cerco di investigare; e se non riesco a distinguere, non affermo nè nego; sospendo il mio giudizio; se cerco e non affermo, non è per cercare il contenuto del mio pensiero, che so bene quale è, ma per poter adeguare veramente il mio pensiero alla realtà, e non dire nel mio pensiero che ciò che è, per avere nel pensiero, per così dire, l'immagine della realtà, per essere nel pensiero come è nella realtà, per conformare il pensiero alla realtà, per avere nel pensiero quella stessa forma che è nella realtà. È la definizione della verità: *adaequatio intellectus et rei*. È l'affermazione che al di fuori del pensiero vi è qualche cosa che lo controlla, secondo cui il pensiero è vero o è falso.

Il nostro intelletto, secondo S. Tommaso, in ogni suo atto conoscitivo, inizialmente anche nella semplice formazione di un concetto, e compiutamente nella formazione di un giudizio, vede che la sua natura è di conformarsi alle cose, tanto che, fino al momento in cui non è sicuro di conformarsi alle cose, sospende il suo giudizio. Nella filosofia tomistica si dà pieno valore all'espressione: conformarsi. Essendo l'intelletto dell'uomo facoltà conoscitiva e non conoscenza in atto o atto di conoscenza, perchè sarebbe sempre in atto di conoscere, deve venire determinato a conoscere una cosa piuttosto che un'altra dall'azione e presentazione delle cose. Come la materia prima è pura potenza nell'ordine fisico, perchè da sè non ha alcuna forma determinata, e diviene determinata quando è colla forma dell'oro o dell'argento, e con la figura sferica o cubica, così l'intelletto è pura potenza nell'ordine conoscitivo, perchè da sè, naturalmente, non è necessitato a conoscere un oggetto piuttosto che un altro, e diviene determinato quando conosce questa o quella cosa; e siccome delle cose conosce le determinazioni o forme, così viene determinato dalle forme delle cose. E come la forma dell'oro fa fisicamente oro la materia, così la forma dell'oro fa conoscitivamente oro il nostro intelletto, e l'intelletto è con-forme

alle cose quando le conosce, e ha in sè conoscitivamente le forme delle cose. Così diviene conforme alle cose nei concetti, e così, analogamente, diviene conforme alla realtà nei giudizi, quando afferma ciò che è o nega ciò che non è. Essere questa la natura del conoscere è il dato più evidente dell'introspezione e dell'esame fenomenologico della nostra coscienza.

Obbiettare che forse in questa introspezione il nostro intelletto si inganna, e che, benchè scopra in sè un ordine a conoscere la realtà, forse, anche seguendo questa sua natura, può ingannarsi, dipende dal fatto di non comprendere che cosa si dice quando si parla di natura. Quando si dice natura, si dice tendenza ad uno scopo, si dice movimento verso un termine. Ora: lo scopo e il termine devono essere qualche cosa di positivo, perchè sono essi stessi che determinano la tendenza e il movimento. Ma l'inganno e l'errore sono qualche cosa di negativo, sono negazione di verità. Dunque non possono determinare una tendenza e un movimento. Questa tendenza e questo movimento sarebbero tendenza e movimento verso il nulla. Ma movimento verso il nulla è la negazione del movimento; si va verso qualche cosa, non verso il nulla: « tendere » « al nulla » è « muoversi » e « non muoversi »; non vi sarebbe nemmeno il movimento. Il movimento è verso l'essere, e se fosse verso il nulla, si darebbe la contraddizione.

Se la natura si ingannasse, sarebbe e non sarebbe, perchè sarebbe movimento e non sarebbe movimento. Se la natura fosse fatta per l'errore, sarebbe fatta per il male; ma il male è privazione di bene, è privazione di essere, e la natura sarebbe fatta per il nulla, movimento e negazione di movimento. La natura non s'inganna nè inganna. La natura è buona, e seguire la natura porta sempre al bene. Ci si deve fidare della natura. L'individuo, l'uomo può ingannarsi ad errare; ciò avverrà proprio quando, essendo nella sua essenza limitato contingente, deficiente, non segue la natura, ma si lascia influenzare da altre cause: nel contrasto, come vedremo, sorgeranno l'inganno e l'errore. Affermare la bontà della natura è affermare il principio di finalità: ogni movimento è verso un termine; questo principio è radicato nel principio di contraddizione; e questo, a sua volta, emana dalla realtà e dal concetto dell'essere. Affermare inganno nella natura è negare la ragione di essere nell'universo. La natura è buona, e la natura dell'intelletto è di dire la verità, di dire ciò che è, e in questo riferirsi all'essere sta tutta la ragione e la perfezione del conoscere.

Tutto ciò è evidente, ed è ciò che è manifesto nella cognizione diretta e semplice della realtà. La questione può complicarsi quando, riflettendo sulla nostra cognizione, ci accorgiamo che, per conoscere la realtà, noi ci serviamo di concetti e di giudizi, di idee e di affermazioni, costituenti un mondo immanente al pensiero, intermediario tra il pensiero e la realtà. Questo mondo non può essere negato, e costituisce, io credo, l'origine vera della difficoltà se noi conosciamo immediatamente questo mondo immanente o il mondo della realtà trascendente.

Innanzi tutto bisogna osservare che noi comprendiamo non dover essere caratteristica propria di ogni conoscere il conoscere per mezzo di idee e di giudizi. La consapevolezza che noi abbiamo del nostro atto conoscitivo diretto, per cui sappiamo ciò che pensiamo mentre lo pensiamo, è consapevolezza e conoscenza senza alcuna idea, altrimenti si dovrebbe andare all'infinito per avere l'idea dell'idea, e non si avrebbe mai consapevolezza. In questo senso può dirsi che noi abbiamo l'intuizione immediata del nostro atto conoscitivo, senza l'intermediario di alcuna idea. È proprio del conoscere intuitivo perfetto conoscere senza alcun mezzo, direttamente e immediatamente. In questa intuizione vi è contatto immediato tra pensiero ed essere, e conoscere è vedere l'essere presente, è vederlo in se stesso e per se stesso. Veramente si ha visibilità e presenzialità immediata dell'essere al pensiero. Forse è questa presenzialità alla quale allude il prof. Bontadini quando parla di Unità dell'esperienza?

Se ogni cognizione fosse di questo tipo, non sarebbe sorto il problema critico, nè il fenomenismo, nè l'idealismo, come infatti non si estende il problema critico al proprio atto conoscitivo, quanto alla sua esistenza, poichè esso si manifesta come l'intuitivamente dato. Quando poi si sia saliti ad avere una certa conoscenza di Dio, si deve ammettere che, in Dio, la conoscenza è perfettamente intuitiva: Dio non conosce se stesso per mezzo di idee e di giudizi. Così anche la conoscenza, che dalla rivelazione sappiamo avere di Dio i beati, è intuitiva. Non avrebbe senso un problema critico riguardante Dio e i beati.

Il problema critico sorge dal fatto del modo proprio del conoscere umano, e quindi dalla natura dell'uomo di avere un'intelligenza unita alla materia. Molti problemi ricevono gran luce, come è evidente, dalla considerazione della natura umana, e dell'unità sostanziale nell'uomo di anima e di corpo. La nostra intelligenza non è una intelligenza pura, non legata essenzialmente alla materia. Chi concepisca l'uomo come Platone o come Cartesio, non potrà mai comprendere che cosa sia in verità l'uomo, e quindi non potrà mai sciogliere con verità i problemi dell'uomo. L'uomo si muoverà come un bruto e penserà come un angelo, ma non vivrà come un uomo. E venendo a contrasto la teoria con la realtà, si moltiplicheranno i problemi, e si finirà nello scetticismo.

L'uomo è un composto sostanziale di anima intellettiva e di corpo materiale. Avrà un conoscere proporzionato all'essere, e avrà un oggetto di conoscenza proporzionato al suo conoscere. Queste considerazioni sono molto semplici, e non presuppongono una elaborata filosofia intorno alla natura dell'uomo, ma la semplice osservazione di ciò che è. L'oggetto proporzionato al conoscere umano sarà qualche cosa di intellettuale unito a qualche cosa di materiale: ecco la *quidditas rei materialis*, ecco il mondo dei corpi, con le sue forme e determinazioni principali e secondarie, proporzionato alla conoscenza umana. L'uomo, da parte sua, è perciò dotato di due sorta di facoltà, cioè di due possibilità di conoscere, senza determinazione naturale e permanente a conoscere un oggetto piuttosto che un altro: i sensi e l'intelletto, in stretto rapporto tra loro. Gli oggetti materiali, per farsi conoscere, devono quindi provocare un'azione sui sensi, e si forma il primo contatto tra realtà e uomo come conoscente. Alla loro volta, trovandosi sensi e intelletto nella medesima anima, viene a suo modo

determinato l'intelletto a conoscere gli oggetti. Li conoscerà secondo la sua natura. Di fatto non li conosce secondo la loro concretezza singolare; conosce le cose secondo concetti comuni, che riferiscono bensì gli aspetti reali delle cose, ma non secondo il modo singolare secondo cui esistono in essi. Dai concetti e dalla loro intelligibilità si formano i giudizi e tutto il mondo della conoscenza intellettuale.

Ne segue che questo mondo intellettuale immanente al pensiero, e che si conosce, non tanto nella cognizione diretta, quanto mediante la riflessione, fa sì che la cognizione intellettuale dell'uomo non sia perfettamente intuitiva del suo oggetto. Se noi avessimo l'intuizione intellettuale di oggetti di natura intellettuale (come è dell'angelo riguardo alla sua essenza, e di Dio riguardo alla sua), non avendo per conoscerli concetti e giudizi, non avremmo la difficoltà di dover decidere sulla natura di questi. Il problema dell'intenzionalità del conoscere non verrebbe complicato dalla presenza di un contenuto immanente al pensiero, e che può venir pensato come l'immediatamente noto.

Nonostante però questo contenuto immanente, poichè conoscere è conoscere l'essere che è in sè e per sè, distinto dal conoscere, tutto ciò che è immanente al conoscere sarà soltanto mezzo per conoscere l'essere, ma non l'oggetto e l'essere della conoscenza. Potrà questo stesso contenuto immanente divenire a sua volta nella riflessione oggetto ed essere, e questa riflessione costituirà tutta la scienza logica, che descrive questo contenuto nelle sue varie parti, per giudicare del valore conoscitivo di esse, cioè per vedere il modo secondo cui servono a conoscere l'essere e la realtà e le relazioni che hanno con essa; riconoscendo, per es., che certamente la realtà, come esistente in sè e per sè, è singolarizzata, mentre i concetti, che di essa abbiamo, sono comuni.

Si obietta che se le idee sono intermedie tra il pensiero e le cose, allora, per conoscere la verità, bisognerebbe controllare le idee dell'intelletto da una parte e le cose nella loro realtà dall'altra, rendendo così impossibile il controllo, perchè le cose non si potrebbero, alla loro volta, conoscere che mediante altre idee. L'obiezione deriva dal pregiudizio che le idee siano conosciute come oggetti, e che su di esse si indirizzi l'attenzione intellettuale dell'intelletto. Invece attraverso le idee, i fantasmi e i sensi l'intelletto è in contatto con la realtà, e sono conosciute dall'intelletto le cose; le conosce però quel tanto che gli è permesso dal suo modo di conoscere, che è conoscere in modo comune e universale le cose materiali, e in modo singolare soltanto il suo atto conoscitivo. Egli vede la realtà, la vede attraverso una lente, ma non vede la lente sì bene la realtà. Quando questa non gli è evidente, egli non controlla, nel senso dell'obiezione, da una parte le sue idee e dall'altra... la realtà, che dovrebbe essere presente per mezzo di altre idee; ma cerca di investigare, con i sensi se si tratta di realtà di ordine sensibile, la realtà per scoprirla nella sua vera esistenza e per vedere se il concetto e l'idea, che già possiede, per es. di piovere è da affermare, sì o no, della realtà con cui è a contatto. L'intelletto non è chiuso nelle sue idee, in modo che la realtà, che sta al di là di sè, gli rimanga sconosciuta e impenetrata. Per mezzo dei sensi è al contatto con essa e, in quanto è intelletto, la penetra nei suoi più intimi aspetti, di sostanza, di ente, e si costrui-

scono su di essi, insieme con i dati dei sensi, tutte le scienze e tutta la filosofia. Il primo atto conoscitivo è proprio l'*apprehensio* della realtà, sia per mezzo dei sensi sia per mezzo dell'intelletto; e apprendere, è impossessarsi; e, specialmente coll'intelletto, è *intus-legere*. Non le idee quindi, ma le cose si conoscono.

Se si conoscessero le proprie idee o modificazioni del pensiero, sarebbe vero tutto ciò che si pensa, perchè vi sarebbe sempre adeguazione del pensiero a se stesso. Ogni giudizio allora sarebbe vero, tanto quello di chi giudica, innanzi alla pioggia, che piove, come quello di chi, chiudendo gli occhi, giudica che non piove. Se si conoscono le proprie idee e i propri giudizi, quei giudizi sono presenti attualmente nel conoscere. È l'ultima conseguenza dell'idealismo, procedente dal fenomenismo: l'attualismo: è vero tutto ciò che penso nel momento che lo penso. E questo è scetticismo puro, come già lo chiamava S. Tommaso parlando degli scettici antichi.

È manifesto però, che ciò che è immediatamente conosciuto sono, nell'ordine delle essenze, i dati dei sensi e le nozioni prime dell'intelletto con i principî primi da esse derivanti e, nell'ordine delle esistenze, le cose che attualmente sono presenti ai sensi e all'intelletto. Dall'esame fenomenologico del nostro contenuto conoscitivo e dalla riflessione sulla natura del nostro conoscere e della realtà ad esso presentata, risulta che dapprima noi apprendiamo con i sensi i colori, i sapori, i suoni, l'estensione e il movimento. Conosciuto ciò anche intellettualmente, vengono formate le nozioni di ente, di tutto e di parte, di unità e di molteplicità e altre ancora. Vedendo le mutazioni delle cose, si formeranno distinti i concetti di sostanza e di accidente; vedendo che talvolta ciò che è esteso, e che chiamiamo corpo, è mosso da un agente esterno, ma che talvolta ha in sè il principio del moto, vengono formati i concetti di vivente e non vivente; quindi verranno le nozioni di causa e di effetto, di atto e di potenza come principî delle mutazioni. Penetrando nel valore dei concetti, l'intelletto formerà i primi principî: di contraddizione, di ragione sufficiente, di causalità e di finalità; e anche questi ultimi, pur supponendo l'esistenza dei primi, avranno una evidenza immediata, procedendo questa dall'analisi dei termini. Così, nell'ordine delle esistenze, la certezza che la realtà, attualmente sperimentata, preesista a me pensante ed esista anche dopo la mia conoscenza, proviene, non da un vero e proprio ragionamento, ma dalla semplice coscienza che la realtà non è creata e posta dal mio pensiero, ma che io cerco di adeguarmi ad essa. Tutto ciò, nozioni ed esistenze, può dirsi immediatamente dato, anche se preceda ciò che è più semplice e segua ciò che è più complesso. Vera mediazione si ha soltanto quando si introduce un sillogismo o un'induzione: così si dimostra la spiritualità dell'anima dalla natura del pensiero, e l'immortalità dalla spiritualità; così si prova che è proprietà dell'acqua bollire a 100 gradi. Sarà certo molto maggiore del campo dell'immediatamente dato quello del mediatamente inferito. Sarà poi nel passaggio da un campo all'altro che potrà aver origine l'errore.

Per dare una causa all'esistenza degli inganni attribuiti ai sensi e degli errori surrettizi dell'intelletto, si ricorse al pregiudizio immanentistico, che si conoscessero immediatamente le sensazioni e le idee e non le cose. Illusioni ed er-

rori hanno invece ben altra origine. I sensi, innanzi tutto, non si ingannano mai. Essi riferiscono la realtà secondo che sono mutati dall'azione che gli oggetti producono su di essi. Se l'azione perviene, dagli oggetti ai sensi, modificata dal mezzo che attraversa, ciò che il senso apprende è l'oggetto secondo l'azione modificata. Non è l'occhio che giudica: il remo nell'acqua è spezzato. L'occhio vede secondo che è mutato, e lo spezzamento del remo è la diversa riflessione dei raggi luminosi secondo i diversi mezzi che attraversano. Tocca all'intelletto osservare con cautela la realtà. E quando la fantasia vede ciò che non esiste, essa di fatto è in modo anormale mutata nello stesso modo come quando è mutata dagli oggetti esterni. Se l'intelletto, conscio dello stato anormale, controlla con i sensi esterni ciò che appare alla fantasia, l'illusione è riconosciuta e giudicata come tale. Se l'intelletto giudica precipitosamente, non segue la sua natura, e giudica erroneamente.

In ogni errore vi è un intervento di volontà più o meno consapevole; esso determinerà l'irriflessione, la precipitazione, l'applicazione ad una osservazione piuttosto che ad un'altra; e quando la verità non è immediatamente evidente, l'intelletto giudica, fermandosi ad una considerazione piuttosto che ad un'altra, ritenendo che, per mezzo di quella considerazione, le compendia tutte. Secondo quella considerazione, il giudizio sarebbe vero; l'intelletto infatti non può mai affermare qualche cosa se non in quanto gli appare come vero: in ciò sta la sua natura, che non può mai essere soppressa, tanto meno mentre proprio si muove e si afferma; ma, a causa delle considerazioni trascurate, l'intelletto sbaglia e si inganna riguardo alla totale realtà. Se i sensi e l'intelletto sono lasciati liberi nel seguire la loro natura, non dicono e non possono dire che la verità: sono infatti poteri visivi; si distruggerebbero da sé se da sé non vedessero. La natura è buona. E anche la volontà, come natura, è buona; anche la volontà non può desiderare che il bene. Ma essendo tendenza appartenente a un essere finito, può venir meno, e, nell'abuso della libertà, determinarsi per un bene particolare, che, nella totalità delle condizioni per avere la bontà, è invece disordine e privazione di bontà totale e vera.

Riconosciute, in questo modo, la natura e l'origine delle illusioni e degli errori, non occorre più ammettere il pregiudizio immanentistico, e le sue conseguenze, il fenomenismo e l'idealismo; rimane schietta e limpida, nella sua originaria e spontanea affermazione, l'intenzionalità autentica del conoscere, ed è gettato il fondamento del genuino realismo. Così, almeno, mi sembra.

LA GENESI E LA NATURA DEL FENOMENISMO

Author(s): FRANCESCO OLGIATI

Source: *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, SETTEMBRE 1942-XX, Vol. 34, No. 5
(SETTEMBRE 1942-XX), pp. 253-275

Published by: Vita e Pensiero — Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/43066565>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



JSTOR

Vita e Pensiero — Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*

FRANCESCO OLGATI

Professore ordinario di Storia della filosofia nell'Università cattolica del s. Cuore

LA GENESI E LA NATURA DEL FENOMENISMO

La discussione, suscitata da un articolo di Carmelo Ferro a proposito del « fenomenismo » (1), continua a svolgersi in questa ed in altre riviste, mostrando coi suoi successivi sviluppi l'utilità di essa per l'elaborazione precisa di alcuni concetti filosofici fondamentali (2). Già sono intervenuto nell'interessante dibattito e mi riservo di prendere eventualmente la parola anche in avvenire; ma fin d'ora sento il dovere di pubblicare alcune osservazioni, che mi sono suggerite dal desiderio — non già di spegnere — ma di accendere sempre di più la polemica, che, a quanto mi consta, nei prossimi numeri di questo periodico andrà proseguendo e già mi sembra importante per i risultati ottenuti e per le questioni chiarite almeno nella loro impostazione iniziale.

IL REALISMO

Ciò, che già fin da questo momento mi sembra una preziosa conseguenza della serenissima conversazione filosofica nostra, è la chiarificazione avvenuta del concetto di realismo.

Io ricordo le polemiche che ho dovuto sostenere contro certe definizioni del realismo, le quali lo facevano consistere nell'affermazione dell'esistenza di qualche cosa, indipendentemente dall'atto di conoscere che c'è (3). Ricordo lo stupore di molti nostri amici, quando nei miei lavori sul pensiero filosofico cartesiano (4) ho proposto la tesi del « fenomenismo » di Descartes. Parve ad alcuni stranamente audace la mia interpretazione, poichè come si può dubitare che Cartesio ammette la realtà del mondo e la realtà di Dio, indipendenti l'una e l'altra dalla nostra conoscenza?

Oramai vedo con gioia che un accordo sta facendosi su questo punto: il vero

(1) Cfr.: CARMELO FERRO, *Il problema del fenomenismo razionalistico*, « Rivista di filosofia neoscolastica », marzo-maggio 1940, pagg. 150-172.

(2) Cfr. nella: « Rivista di filosofia neoscolastica », oltre l'articolo di C. FERRO, già citato, gli articoli seguenti: F. OLGATI, *Il concetto di « realismo » e di « fenomenismo »*, 1940, pagg. 289-308; G. BONTADINI, *A proposito dei concetti di « realismo » e di « fenomenismo »*, 1940, pagg. 353-366; C. FERRO, *A proposito di due diverse concezioni del fenomenismo*, 1941, pagg. 59-70; G. DI NAPOLI, *Fenomenismo e... fenomenismo*, 1941, pagg. 59-70; CARLO GIACON, *Fenomenismo, realismo e idealismo*, 1941, pagg. 168-194 (e nel volume dello stesso autore: *Il problema della trascendenza*, Milano, 1942, cap. IX, pagg. 161-198). Cfr. altresì: ARMANDO CARLINI, *Lineamenti di una concezione realistica dello spirito umano*, cap. IV, « Logos », 1941, fasc. II; e G. SOLERI, *Realismo e fenomenismo*, « Segni dei tempi », 1942, fasc. II.

(3) Cfr. ad es. il volumetto: F. OLGATI-F. ORESTANO, *Il realismo*, Milano, 1936, pag. 134 e seg.

(4) F. OLGATI, *Cartesio*, Milano, 1933 e *La filosofia di Descartes*, Milano, 1937, *passim*.

realismo consiste nella CONCEZIONE DELLA REALTÀ COME ENTE. E per delinearlo nella sua fisionomia, bisogna distinguere accuratamente alcuni momenti, che non si debbono confondere tra di loro:

a) Dapprima *constatiamo una realtà*. E fin qui nessuna divergenza può sorgere tra le varie scuole filosofiche, perchè il nullismo non viene propugnato da nessuno. I dissensi spuntano e si affastellano, quando ci si domanda quale sia la natura della realtà constatata.

b) Il realismo, per risolvere il problema, ricorre al metodo della concettualizzazione (1). Socrate è, in questo secondo momento, il grande suo maestro. È lui che ci ha insegnato a chiederci: *τί ἐστὶ* — *Cos'è questa realtà, di cui discorriamo? Cos'è il diritto? Cos'è l'arte? Cos'è un reale qualsiasi?* Dal fatto il realismo passa al concetto, ossia cerca di penetrare nell'intimo cuore del fatto, di leggerlo nella sua natura, di coglierlo nelle sue note essenziali, di vedere la costituzione specifica che lo caratterizza, di scoprirne il valore intrinseco.

c) Non basta ancora. Posta la constatazione d'una realtà, non solo il realismo si domanda: « *cos'è questa realtà?* », ma con Aristotele si chiede: *cos'è la realtà?* Cosa significa « *realtà* »? Qual'è il *concetto di realtà*? Cos'è la realtà, non in quanto è questa o quest'altra realtà, ma *la realtà in quanto realtà*?

Ed è a questo momento che il realismo risponde col *concetto di ente*. Concepire la realtà non già come una *cosa*, che esiste o non esiste indipendentemente dal pensiero; non come una immagine, che appare nell'esperienza; non già col pseudoconcetto astrattistico di un essere indeterminato, come sogna Hegel nella sua *Logica*; bensì come *un'essenza attuata dall'atto di essere*, come un *rapporto trascendentale tra essenza ed esistenza*; *concepire, quindi, la realtà come ente*, mediante un concetto chiaro, limpido, preciso (e non con un'immagine confusa, oscura, indeterminata di *cosa*): ecco *cos'è il realismo* (2).

Coloro che hanno partecipato alla discussione, da P. Giaccon a Bontadini, da Di Napoli a Soleri, si sono dichiarati perfettamente all'unisono in questa definizione. E ciò non è poco. D'ora innanzi, quando, per decidere se un pensatore è realista, si ricorrerà al fatto che ammette delle realtà — sia il mondo, siano altri « io » pensanti, sia Dio — esistenti all'infuori del pensiero nostro, noi pregheremo di prendere tra le mani la *Metafisica* di Aristotele (troppo poco conosciuta dai cultori contemporanei di filosofia, nonostante la bella traduzione di Armando Carlini) e raccomanderemo soprattutto di leggerla col commento di S. Tommaso, che resta il miglior commento sinora tentato, quale poteva essere fatto da un genio a proposito del capolavoro d'un altro genio. A noi non interessa sapere se per un filosofo esiste una realtà anche se non è pensata da lui; interessa sapere se la realtà affermata egli la concepisce *come ente*. Solo allora lo classificheremo come realista. Si è realisti in teodicea, non se si ammette un Dio o un Trascendente qualsiasi, ma se con la parola « Dio » viene inteso quell'ente, che è *l'ipsum esse subsistens*. Si è realisti in psicologia, non se si riconosce il nostro « io » ed, accanto a lui, altri « io », ma se con la parola « io » si significa un ente, che è ragionevole e libero. Si è realisti in cosmologia, non se si parla di un mondo che si permette di esistere, anche se noi ci dimentichiamo di pensarlo, ma se con la parola « cosmo » si indica un *id quod habet esse*, e così via.

(1) Su tale idea ha felicemente insistito G. DI NAPOLI, *art. cit.*, passim, distinguendo la realtà come puro fatto e la realtà colta nel suo significato filosofico, mediante il concetto.

(2) Per questo punto rimando al mio articolo citato ed anche all'altro di G. SOLERI, pure citato.

E la finiremo di ricercare i « residui di realismo » nei vari pensatori. Le essenze non ammettono residui. Ha forse un significato, dopo che si è definito il circolo, discorrere di una figura geometrica che non è il circolo, ma nella quale c'è un « residuo » di circolo? O è circolo, o non è circolo: di qui non si scappa. O si è realisti (concependo la realtà *come ente*), o non lo si è. Una via di mezzo è assurda. È, perciò, semplicemente esilarante ritenere che la « cosa in sè » di Kant sia un residuo della nostra concezione realistica. Quando mai, nonostante le oscillazioni kantiane a questo riguardo, il *Ding an sich* è stato concepito da Kant come *ens*? È una « cosa », che nulla ha di comune col *concetto* aristotelico di realtà e che mai è stata sottoposta — nè sarebbe stato possibile il farlo — a quel processo di concettualizzazione, senza del quale non si giungerà mai alla concezione di ente.

Si discorra pure di neorealismo americano od inglese, del realismo presupposto di Cartesio o del superrealismo di Francesco Orestano, di realismo scientifico o di realismo volgare: sono etichette rispettabilissime, le quali, però, nulla hanno a che fare col *realismo classico*, come lo chiama Gustavo Bontadini, perchè mancano del concetto di *ens*, che, per Aristotele e per S. Tommaso, ci dice, invece, *ciò che è la realtà*.

Il nostro Soleri è andato più innanzi (1): egli non vorrebbe permettere che si usi questo termine di « realismo » e neppur l'altro di « realtà », se non per il nostro realismo filosofico e per la realtà intesa come ente. Nessuno più di me apprezza il valore della sua proposta, perchè il vero realismo non può essere che uno solo e specialmente perchè non è possibile concepire la realtà, se non come ente. Ma quale colpa abbiamo noi, se le parole vengono adoperate in altro senso che non è quello dell'ontologia aristotelica? Certo: ciò provoca confusionismi ed equivoci; ed appunto per evitarli, era opportuno precisare il concetto di « realismo ». Del resto, quello che importa, quando altre persone portano il nostro stesso nome e cognome, non è tanto di ricorrere all'anagrafe per imporre loro un cambiamento nella loro denominazione, quanto il sapere e il dichiarare che esse non sono imparentate con noi e non hanno il nostro sangue.

IL PRIMATO DELLA METAFISICA

Un'altra lieta constatazione s'impone: ed è che comincia a farsi chiaro, per alcuni almeno dei nostri Neoscolastici, il significato della tesi intorno al primato della metafisica.

Quando io l'ho energicamente affermata al Congresso internazionale tomistico di Roma del 1936 (2), essa ha subito sollevato due grandi difficoltà. Da alcuni dei nostri, che vivono sotto l'incubo del dubbio metodico ed hanno i sonni turbati dal *je pense* di Cartesio e dall'*Ich denke* kantiano, si è avuto paura che il primato della metafisica equivallesse ad una difesa d'un dogmatismo iniziale ingiustificato e del realismo ingenuo, rinfacciatoci così spesso dai nostri avversari in nome della loro beata ignoranza del realismo aristotelico. E ad altri parve che la tesi calpestasse un dato di fatto, offertoci dalla storia della filosofia, la quale ci ricorda come molti pensatori hanno costruito il loro sistema, non già partendo dalla metafisica, ma o dall'etica, o dalla gnoseologia, o dall'estetica, di guisa che la nota echeggiante nella loro dottrina non può esser confusa col concetto di realtà.

(1) Anche G. DI NAPOLI preferirebbe, per le stesse ragioni, parlare di « realtà fenomenicamente intesa e presupposta » piuttosto che di « *realismo* presupposto ».

(2) F. OLGATI, *Il problema della conoscenza nella filosofia moderna ed il realismo scolastico*, « Acta secundi Congressus thomistici internationalis », Torino, 1937, pagg. 47-75.

Agli uni ed agli altri la discussione, che si sta svolgendo, può essere rivelatrice di qualche sorpresa. Ed è bene che, almeno succintamente, lo indichiamo.

A dir la verità, i paurosi che il realismo classico potesse confondersi col dogmatismo e col realismo ingenuo, avrebbero dovuto sospettare che non occorre una esagerata profondità speculativa per accorgersi che tutto in filosofia dev'essere razionalmente giustificato. Non dico che tutto dev'essere dimostrato, perchè siccome ogni dimostrazione presuppone un *ubi consistam* che ne costituisca la base ed il nerbo, è evidente che se anche questo *ubi consistam* dev'essere a sua volta dimostrato (e non lo può essere se non da un altro *ubi consistam* parimenti bisognoso di prova), si sarà costretti a concludere che nulla può essere dimostrato o conosciuto *per ultimas causas*. La giustificazione razionale, essenziale alla filosofia, la si può avere, non solo mediante la dimostrazione, ma anche mediante l'evidenza oggettiva, che non ci rimandi da Erode a Pilato. Ed allora cosa c'entra mai la constatazione d'una realtà, e la concezione d'una realtà come ente, con un'affermazione dogmaticamente aprioristica o con la concezione di un reale che esisterebbe fuori di noi, separato dal nostro pensiero e che il pensiero, con un fantastico salto fuori di sè, fotograferebbe a perfezione?

Prescindiamo qui dalla dottrina aristotelico-tomista della conoscenza, secondo la quale anche le realtà che non sono l'anima (*res quae sunt extra animam*) vengono conosciute, non in quanto sono separate, quasi che occorresse che il pensiero escisse da sè alla ricerca dell'essere (*non ut extra*), ma in quanto sono nel pensiero (*sed ut intra*) in quella unità ed identità *intenzionale* tra pensiero ed essere, in cui consiste l'essenza del conoscere (1).

E prescindiamo anche dal riflesso che quando i nostri Neoscolastici, con un procedimento antiaristotelico ed antitomistico, vogliono prendere le mosse, non dall'ente, ma dal pensiero, dall'io, dal mondo interno, per poi balzare ad una entificazione impossibile di ciò che ci appare come esterno, incorrono proprio nell'accusa di dogmaticità e di ingenuità realistica da parte di coloro che vorrebbero combattere. Poichè per Kant resta un « dogma » che non solo il mondo esterno, ma anche il mondo interno non ci dà la realtà assoluta. Per Kant l'io è forse appreso come è in sè? Per nulla affatto. Potrete contro di lui appellarvi al divenire del vostro pensiero o all'analisi minuta e scrupolosa del vostro io; ma egli vi risponderà sempre che ciò è un procedere dogmatico ed ingenuo, in quanto l'io lo apprendete soltanto fenomenisticamente, attraverso forme a priori, cosicchè il vostro preteso dato *immediato* è una costruzione ed una manifestazione fenomenica. È un errore per Kant considerare le condizioni della nostra intuizione come se fossero le condizioni dell'esistenza stessa degli oggetti, sia del senso esterno, come del senso interno. Il divenire del nostro io non è una realtà assoluta, colta nella sua immediatezza, ma è il risultato della necessità che noi abbiamo di rappresentarci tutto nel tempo; e, di conseguenza, i dati dell'analisi psicologica anche più accurata non sfuggono, secondo Kant, alla relatività del nostro conoscere empirico. E da Fichte, in poi, questi dati non sono un'intuizione diretta dell'essere, ma sono il *fatto*, che voi considerate trascurando l'*Atto* che lo pone, ponendo sè stesso. È solo, diremo, in virtù dell'astrattismo, che voi separate il fatto (anche di coscienza) dall'attività creatrice; ed illudendovi di aggrapparvi alla tavola di salvezza dell'immediato, non abbracciate altro se non un *logos* astratto, incapace di darvi il *logos* concreto.

Come è possibile, di fronte a simili « dogmi » dell'idealismo trascendentale, prendere una posizione in nome della *conoscenza della conoscenza*, ossia della gno-

(1) Cfr.: AMEDEO ROSSI, *Realismo gnoseologico e realismo tomistico*, « Divus Thomas », Piacenza, 1938, n. 4 e 5.

seologia, quando la conoscenza è svalutata *a priori*? Bisogna affrontare la loro concezione della realtà come attività unificatrice o produttrice; bisogna contrapporre il concetto di realtà *come ente* (realismo) al concetto di realtà *come autocreazione* (idealismo). Bisogna chiederci se si può concepire il preteso Atto, come un *quid* che non è il nulla, che è realtà, anzi la fonte della realtà e che pur si sottrarrebbe al concetto di ente. Bisogna esaminare i pseudoconcetti di « funzione », di « categoria », di « forme a priori », di « soggettività pura », di « Autocoscienza », di « autoctisi », per vedere se hanno in sé una giustificazione razionale, ovvero se sono un presupposto gratuitamente affermato e tale da autorizzarci a ritenere che mai si sono dati dogmatici più spudorati di coloro, che accusano noi di dogmatismo. In una parola, è sul terreno della metafisica e non della gnoseologia, che occorrerà combattere la prima battaglia (1).

Ma non basta.

Ai nostri amici, — illusi di vestirsi all'ultima moda filosofica ed esultanti di aver lasciato il grembiule del bambino per indossare i calzoncini lunghi della « critica » moderna, solo perchè negano il primato della metafisica — è capitata un'altra disgrazia: ossia, si sono dimenticati che quest'ultima tesi, ben lungi dall'aver relazione col realismo ingenuo, è proclamata a gran voce da parecchi sistemi moderni e contemporanei.

Se ne convinceranno, leggendo la *Fenomenologia* o la *Logica* di Hegel. E ne potranno avere le dichiarazioni più esplicite dall'attualismo italiano. Per limitarci a quest'ultimo, se interrogheranno il Gentile, a proposito del primato della metafisica, avranno la seguente risposta:

« In filosofia oltre la questione metafisica ce ne sono altre parecchie: c'è la questione gnoseologica, che ad alcuni pare oggimai preliminare ad ogni altra; c'è la questione morale e c'è la questione estetica; c'è quella antropologica e c'è quella cosmologica. E se ne possono additare altre, anche più speciali... Ammetto la legittimità di tutte le filosofie speciali: e sono obbligato, almeno in prima istanza, ad ammetterla sul terreno della storia, che è il mio. Ma mi basta notare che tutte le speciali filosofie intanto possono dirsi filosofie in quanto ciascuna è — filosofia; e non altrimenti che tutti siamo uomini, in quanto ciascuno di noi è — uomo. La filosofia dev'essere in ogni filosofia; e una filosofia che stia vicina quanto si voglia alla filosofia, ma fuori di essa, altra da essa, non potrà dirsi mai che sia una filosofia. Si specializzi pure, ma non cessi di essere se medesima. Ora, che la forma più generale, e quindi più fondamentale, sia quella della filosofia, che fu detta da Aristotele prima, e che noi diciamo metafisica, è incontestabile per la semplicissima ragione che l'oggetto suo è il più generale, il più fondamentale di tutti gli oggetti possibili di scienza; è il presupposto intrinseco di ogni grado di realtà; è, per dir così, il nocciolo essenziale e indefettibile di ogni essere: è l'essere stesso. Nè quindi può darsi conoscenza, nè morale, nè arte, nè spirito in generale, nè natura, senza che l'essere ci si trovi dentro con quelle categorie, da cui esso non può astrarsi, e con quei rapporti tra le categorie, da cui queste logicamente non è possibile che prescindano. La filosofia appunto perciò è una; e si trasforma, s'atteggi variamente, e si particolarizzi quanto si voglia, resta sempre — la filosofia, come appunto quello sforzo di fissare

(1) Evidentemente non voglio con questo deprezzare le indagini della psicologia e della gnoseologia. Tutt'altro! Bisogna esaminare il fatto, se si vuol conoscere poi la natura del fatto. Non solo l'utilità, ma la necessità di simili analisi è fuori di discussione per un aristotelico. Il problema non è questo; bensì riguarda la priorità — *dal punto di vista del valore* — della concezione del reale, ovvero della ricerca psicologica e gnoseologica.

l'essere nella sua organica natura, in ogni momento della coscienza, nella sua vittoria sul non-essere. Quel ritmo vitale dell'essere, che la filosofia si sforza di conoscere, se è il ritmo dell'essere vivo nella coscienza nostra, dev'essere il ritmo della natura, che si rispecchia nell'animo nostro, il ritmo dello spirito, alla cui formazione assistiamo interiormente, spettacolo insieme e spettatori, il ritmo del conoscere e dell'operare: di tutto ciò che è, di tutto l'essere. Onde ogni filosofo, ogni sistema ha un principio e un complesso di dottrine speciali, in cui quel principio viene esplicito, e ciascuna delle quali perderebbe tutto il suo significato e la sua stessa consistenza se volesse considerarsi indipendentemente dal principio. E il principio è appunto metafisico: è la metafisica del filosofo. Può avvenire che un pensatore si limiti alla trattazione di una questione filosofica speciale, e non svolga un vero e proprio sistema. Ma, se la trattazione speciale è parte di pensiero vivo, conterrà sempre un principio; e permetterà allo storico una valutazione metafisica del sistema nella sua medesima frammentarietà... La filosofia non ha parti, nel senso che questo termine ha quando si riferisce alle cose materiali e morte (ossia, astratte). La filosofia è organismo, unità che è tutta in ciascuna parte sua. E tale unità è essenzialmente metafisica. A me ora non corre l'obbligo di difendere dai soliti attacchi la metafisica; io guardo alla storia della filosofia: e nella storia la filosofia è stata metafisica » (1).

Così scrive il Gentile nella sua *Riforma della dialettica hegeliana*: e speriamo che nessuno dei nostri amici scorga in questa sua pagina un'arringa in favore del realismo ingenuo...

Ma io mi sono lasciato trascinare da una polemica (come dire?) di famiglia, che non è lo scopo del presente articolo. Ciò che mi preoccupa è non già il granchio pescato da coloro che hanno confuso la questione del dogmatismo con l'altra del primato della metafisica, — bensì è il contributo che la discussione intorno al concetto di « realismo » e di « fenomenismo » sta portando al problema della priorità della metafisica stessa.

Quando si sostiene che non la gnoseologia, non l'etica, non la teodicea, ma la metafisica iniziale è il *prius* in un sistema filosofico, ossia è il valore dal quale dipende ogni altro valore, non si vuol dir altro se non questo: che, cioè, il *concetto fondamentale, al quale si riducono tutti gli altri concetti del sistema e ne è la loro anima, è il concetto di realtà*. Tesi, questa, che vale non solo per il realismo, il quale ha sempre riconosciuto che il primo concetto (dal punto di vista del valore teoretico) è quello di *ens, in quo (intellectus) OMNES CONCEPTIONES RESOLVIT* (2); ma vale per tutti i sistemi.

Non voglio qui attardarmi in una prova d'indole storica. Provate un po' a togliere al sistema kantiano il *concetto di realtà fenomenica*; provate a negare a Fichte la sua concezione della *realtà come atto*; provate a privare Hegel del suo concetto del *reale come dialetticità*; e poi mi direte cosa avviene di *tutti* gli altri concetti di questi tre grandi pensatori. Fate l'ipotesi che sia falsa la concezione bergsoniana del *reale come durata*; e poi favorite rileggere le opere di Henri Bergson. Se vi avverrà, di fronte a qualche nuovissimo sistema, di non riescire ad analizzarlo in concetti precisi, distinti tra loro e pur unificati da un concetto iniziale di realtà; se dovrete constatare in esso, per la mancanza di elaborazione concettuale, solo un complesso di impressioni, di tendenze, di emozioni indefinibili e di idee slegate, non esitate a concludere che quello non è un sistema, — almeno almeno non lo è ancora divenuto. E se vorrete approfondire la conoscenza di Aristotele e di S. Tom-

(1) GIOVANNI GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana*, Messina, 1913, pagg. 119-122.

(2) S. TOMMASO, *De veritate*, q. 1, a. 1.

maso, non abbiate paura a mettere per un po' in disparte certi manuali, che proteggono sulla copertina di essere compilati *ad mentem divi Thomae*, ma purtroppo sembrano scritti sotto l'ispirazione di Wolff; ed, al contrario, meditate, alla luce del concetto di ente, tutti gli altri concetti del tomismo, come ha fatto il Garrigou-Lagrange. Ed allora vi persuaderete del primato della metafisica.

Non bisogna, da un punto di vista storico, lasciarsi influenzare dall'obiezione che sopra ho ricordato, ossia dalla genesi dei vari sistemi. È innegabile che un filosofo ha cominciato ad innalzare il suo edificio, preoccupandosi di problemi relativi alla conoscenza; ed un altro ha voluto che la sua nave salpasse dal porto della morale, assillato dalle esigenze dell'azione; ed un terzo non ha costruito nessuna metafisica, anzi, magari, ne ha negato l'esistenza e la possibilità.

Che importa tutto questo? Noi non facciamo qui una questione di genesi psicologica e storica, ma una questione di valore teoretico. Non c'importa sapere qual'è stata in concreto l'origine della geometria euclidea, che avrebbe potuto essere diversa da quella che realmente è stata. L'origine di un sistema ci servirà, sotto l'aspetto didattico, per *capirlo*; ma a noi preme qui coglierne l'intima struttura essenziale. Invece dei problemi, che di fatto un filosofo ha affrontato, avrebbe potuto esaminarne altri, senza mutazioni dell'idea o del nucleo centrale.

Ciò che è interessante, sarebbe se si potesse scoprire un sistema — ovvero una teoria gnoseologica, estetica, morale — che fosse priva di una concezione fondamentale del reale ed avesse un significato filosofico. Questo a me non è mai avvenuto. Applicando la metodologia a me cara, — che spero di poter presto descrivere in un altro saggio, — scomponendo, cioè, un sistema nei suoi concetti, per ricercarne poi la connessione reciproca e per risalire al concetto ispiratore supremo, ho sempre visto che quest'ultimo è dato dalla concezione della realtà, propria del pensatore. Anzi, persino coloro che dichiarano morta la metafisica — e non alludo solo ai neokantiani del secolo scorso ed al loro grido fatidico: *keine Metaphysik mehr*, nè solo al positivismo fenomenistico, ma altresì alle forme più notevoli dello storicismo contemporaneo — hanno una loro concezione del reale, che li domina inesorabilmente, cosicchè la stessa negazione della metafisica è imposta dalla metafisica iniziale, che sta alla base della loro dottrina, ossia dal loro modo di concepire la realtà (1). Mentre negano la metafisica, sono costretti ad affermarla.

Questo, però, è un fatto. Rimane da indagare l'intima ragione di esso.

Perchè mai il concetto di conoscere, o il concetto di arte, o il concetto di attività giuridica, politica o morale, presuppongono il concetto di realtà? *Perchè* dobbiamo riconoscere il primato alla metafisica e non alla gnoseologia, all'estetica, all'etica ecc.? *Perchè* è impossibile capire le tesi platoniche intorno alla conoscenza, se non si parte dalla tesi metafisica della realtà come Idea? *Perchè* la distinzione kantiana

(1) A proposito di metafisica, mi meraviglio come qualcuno degli amici, che hanno preso parte alla discussione intorno al realismo ed al fenomenismo, mi obiettono che di metafisica ce n'è una sola, quella dell'essere e che le altre sono pseudometafisiche. Bisogna intenderci sul « concetto » di metafisica, poichè siamo d'accordo che non c'è un filosofo, il quale dubiti che di metafisica vera non ci sia che la sua soltanto (ed è chiaro che per noi l'unica metafisica vera è quella dell'ente). Se metafisica vuol dire *concezione della realtà*, ogni pensatore ha la sua metafisica, esatta od errata. E se il fenomenismo, e se l'idealismo, sono concezioni della realtà, per ciò stesso sono metafisiche. L'unica questione da farsi sarà il rapporto che le metafisiche di diversi pensatori hanno tra loro: io ritengo che esse sono spessissimo momenti di sviluppo di una concezione del reale ed è per questo che ritengo di poter ridurre le varie metafisiche, in apparenza innumerevoli, ai tre concetti di realtà: realtà come ente, realtà come oggetto conosciuto o sperimentato, realtà come soggettività pura.

tra giudizi analitici e giudizi sintetici *a priori* non avrebbe senso, e non sarebbe mai stata enunciata, se dapprima Kant, in quel periodo tormentato di meditazioni, che va tra la Dissertazione del 1770 e la prima *Kritik* del 1781, non avesse ideato la sua teoria dell'*a priori*, che nulla ha a che fare con l'innatismo gnoseologico, ma al contrario rappresenta il primo grande tentativo di concepire la realtà come auto-creazione (sia pure soltanto di forme)? *Perchè* la dottrina hegeliana del conoscere, basata sull'universale concreto, suppone la realtà dialetticamente costruita? *Perchè* il pessimismo di Schopenhauer — ossia la sua visione della vita, che per sé si riferisce all'etica — non ha senso, se non in funzione della sua concezione della realtà come Volontà? Ed i « perchè » potrebbero moltiplicarsi a piacimento.

Per il realismo classico la risposta non è ardua. La realtà, dal realismo nostro, è concepita come ente. Tutto ciò che non è nulla, è realtà; e tutto ciò che è realtà è ente; nulla si può dare nè concepire, che non sia ente. Perciò, la nostra conoscenza, il nostro agire nel mondo dell'economia, del diritto, dello Stato, la nostra attività artistica e morale, tutto è realtà e non sfugge al concetto di ente. Non è realtà solo il Vesuvio, ma anche il nostro pensiero, anche la storia che sta tragicamente sviluppandosi. Risplende, quindi, luminosa la ragione per cui la metafisica ha un primato. Ogni altro ramo della filosofia — anche la gnoseologia — implicano il germe iniziale, ossia il concetto dell'ente. Certo, in uno stesso albero il fiore non è il frutto ed una foglia non è un'altra foglia; ossia, il conoscere non è l'agire e l'arte non è la morale. Ma il germe è unico ed è quello che spiega la possibilità dell'unificazione sistematica. Le leggi dell'ontologia sono le leggi di tutto ciò che non è il nulla; sono, quindi, le leggi dell'ordine logico, etico, giuridico, ecc.

Eppure molti tra i nostri amici rifiutano il primato alla metafisica, per attribuirlo alla conoscenza (ed altri all'azione, alla vita).

Il conoscere, essi osservano, non è l'essere. Il pensiero è separato dalle cose. Come si giustifica il passaggio dall'uno all'altro campo? Quale il *ponte* tra l'ordine logico e l'ordine ontologico? E lo cercano con la lampada di Diogene questo ponte provvidenziale. Come abbiamo esposto in uno degli ultimi fascicoli, non è mancato chi si è convinto d'aver scoperto una « scienza nuova », perchè aveva trovato il ponte tra i due ordini, mediante l'intuizione di Dio nel suo io e mediante l'armonia prestabilita! (1).

Ripeto: non esaminiamo ora la dottrina tomista della conoscenza, secondo la quale, per la tesi basilare dell'intenzionalità, il pensiero non è separato dall'essere, ed appunto perchè tra l'uno e l'altro non c'è divisione, non occorre nessun ponte di passaggio dal primo al secondo. Limitiamoci, per ora, al concetto di realtà, che stiamo analizzando.

A parole si dice di concepire la realtà come « ente »; ma a fatti la si concepisce in modo diverso, poichè si ritiene che, se la metafisica ci deve insegnare cos'è l'ente e cosa sono i vari enti, come Dio, l'anima, il mondo, la gnoseologia, però, è divisa dalla metafisica e, riguardando il conoscere, forma una repubblica a parte; e così si ripeta dell'etica e degli altri rami della filosofia. Ora, se il concetto di ente tutto abbraccia; se nessun momento della realtà multiforme si sottrae al suo impero, come è possibile discorrere di un « conoscere », che è pure una grande realtà, e considerarlo da principio come avulso dal regno dell'ente, ossia non considerarlo come realtà?

(1) F. OLGIATI, *Il problema critico e P. Léon Veuthey*, « Rivista di filosofia neoscolastica », marzo 1942.

Senza dubbio, il conoscere *in quanto conoscere* non è da confondersi con l'essere *in quanto essere*, perchè il ramo d'un albero non è la radice; ed, anzi, è su questo punto che nelle pagine seguenti dovremo insistere, perchè uno degli errori della filosofia moderna è consistito nell'attribuire la formalità del conoscere alla formalità dell'essere. Ma tra il conoscere e l'essere non c'è una separazione. Il conoscere implica *l'ente in quanto veduto*: tale è la sua natura, tale è il concetto di conoscenza proprio della filosofia dell'ente (1). Ed è per questo motivo che sarebbe assurdo *conoscere il conoscere*, se si volesse prescindere dall'essere. Le cosiddette gnoseologie pure, che vantano la pretesa immunità dalla metafisica, hanno al loro centro non una, ma due o più metafisiche, ossia uniscono malamente la metafisica dell'essere con concezioni fenomenistiche ed idealistiche.

Voler *conoscere il conoscere* prescindendo dall'ente non può essere se non il programma di chi rifiuta il concetto di ente e condanna il realismo, in quanto cambia il conoscere nell'essere e perciò lo sostituisce all'essere stesso.

METAFISICA E GNOSEOLOGIA

Su questo rapporto tra metafisica e gnoseologia, ossia sul primato della prima sulla seconda, il dibattito ha manifestato un orientamento promettente. Ma a me sta particolarmente a cuore l'esame dell'atteggiamento di Gustavo Bontadini, il quale — contro la mia constatazione che egli si fermava su un piano gnoseologico — da un lato protesta che, al contrario, aderisce alla mia tesi e si trova su un piano ontologico, ma dall'altra, con quella vivacità geniale che lo distingue, mi muove alcune obiezioni e tratteggia la sua tesi in modo, che un accordo tra lui e me non mi pare esista ancora.

Siccome pochi, come Bontadini, posseggono la storia della filosofia moderna e pochissimi possono vantare il suo ingegno speculativo, val la pena di non trascurare le sue osservazioni, perchè credo che, in alcuni punti almeno, non sia impossibile un'intesa, mediante una più accurata precisazione delle nostre idee.

Studieremo più innanzi — nel discutere il concetto di « fenomenismo » — la visione che l'egregio professore ha della filosofia moderna, la cui evoluzione gli appare come una « storica gnoseologizzazione dei problemi, che s'è operata a cominciare da Cartesio e venendo giù fino ai nostri tempi »; ed è « precisamente mettendoci dal punto di vista o *sul piano metafisico*, — egli scrive — che tale processo di gnoseologizzazione si scorge, mentre può passare inavvertito se ci si chiude immediatamente in un interesse gnoseologico » (2). Ma ciò che qui urge notare è la critica acuta, da lui mossa alla mia posizione.

Io avevo detto che una concezione della realtà dev'essere giudicata come fenomenistica, non già avendo riguardo al rapporto tra realtà e conoscenza (il che interessa la gnoseologia), ma al modo di concepire la realtà in se stessa (il che è un punto di vista strettamente metafisico). D'altra parte, nei miei studi cartesiani, avevo soggiunto che Descartes è un fenomenista (fenomenismo razionalistico), poichè la sua

(1) Per illustrare la tesi, che qui solo enuncio, pubblicherò nei prossimi numeri alcuni articoli a proposito dell'intenzionalità della conoscenza, per segnalare e commentare alcuni volumi di SOFIA VANNI-ROVIGHI e di CORNELIO FABRO, che fanno onore ai loro autori ed alla nostra Università, dalla quale sono stati pubblicati.

(2) Rimando, per queste e per le seguenti citazioni, all'articolo già citato: G. BONTADINI, *A proposito dei concetti di « realismo » e di « fenomenismo »*, passim. Le sottolineature sono mie.

metafisica iniziale — ossia la concezione della realtà alla quale egli poi riduce tutti gli altri suoi concetti — « sta nella concezione dell'idea come realtà », cosicchè in Cartesio il pensiero non coglie l'essere formale, ma l'intenzionalità del pensiero si arresta all'idea, considerata come essere oggettivo.

Gustavo Bontadini trova subito tutto questo sconcertante: « giacchè l'Olgiate — egli dice — aveva annunciato di volersi mettere sul terreno della metafisica, e di rifuggire da quello della gnoseologia: mentre qui si definisce la dottrina di Cartesio *in funzione di una concezione dell'idea, e quindi della conoscenza* ». Se il fenomenismo di Cartesio dipende dalla sua teoria intorno all'idea ed intorno all'intenzionalità del pensiero arrestata all'idea, non è forse evidente che la qualifica di fenomenista « è data dal punto di vista della gnoseologia »?

Inoltre, « se la metafisica è scienza dell'essere, fenomenismo ed idealismo non sono che posizioni della coscienza di fronte alla possibilità di una tale scienza: in questo senso essi sono *gnoseologia* (filosofia come gnoseologia). Farne immediatamente delle metafisiche è toglierli dal loro proprio elemento ». « *L'essenza del fenomenismo... si riduce pertanto al lato gnoseologico* » e « si esaurisce nella rappresentazione del rapporto di intenzionalità, che corre tra l'essere oggettivo e lo stesso essere formale; ossia *in una posizione formalmente gnoseologica*, ancorchè virtualmente ricca di conseguenza metafisica ».

Fin qui il nostro Bontadini, al quale è bene che io risponda, allargando l'ambito del problema, non restringendomi cioè soltanto a Cartesio, ma lanciando una occhiata alla filosofia moderna, appunto perchè essa viene da lui considerata sotto l'aspetto d'una successiva e progrediente gnoseologizzazione del reale.

La risposta esige che si precisi il concetto di gnoseologia, perchè altrimenti non sarebbe possibile giungere ad una soluzione.

A mio giudizio, la gnoseologia implica:

1°) *La conoscenza*, perchè questo è il suo oggetto di indagine. E la cosa è di una lapalissiana evidenza.

Ma si noti subito: ogni scienza ed ogni branchia della filosofia implica la conoscenza. Senza conoscenza non avremmo neppur la possibilità d'un'attività umana qualsiasi. Se non c'è la luce del pensiero, l'uomo rimane immerso in tenebre di morte. Ed anche della metafisica si deve ripetere lo stesso: senza conoscenza, come potrei avere la conoscenza della realtà?

Bisogna, quindi, stare all'erta, per non confondere, come succede a qualcuno, la gnoseologia con la conoscenza, perchè in tal caso anche la chimica, anche la matematica, anche... le farse, sarebbero gnoseologia.

2°) La gnoseologia è *la conoscenza della conoscenza* e sorge appunto quando il pensiero filosofico si ripiega sopra sè stesso. Perciò la gnoseologia è svolta da Socrate, quando elabora la teoria del concetto: anche prima di lui, i pensatori avevano usato concetti; ma Socrate ci dà il concetto del concetto. Gnoseologia è la dottrina della conoscenza in Aristotele ed in S. Tomaso, quando si chiedono: — *cos'è la conoscenza?* — e ricercano la natura propria di quella realtà che è il pensiero.

3°) Ma non basta ancora. La gnoseologia non implica solo il conoscere del conoscere, perchè il conoscere, tra l'altro, lo posso concepire *come realtà*, ovvero lo posso concepire *formalmente come quella speciale realtà che è il conoscere*. Anche il pensiero è una realtà; e, sotto questo aspetto, cade sotto il dominio della metafisica. La gnoseologia riguarda, invece, soltanto *la conoscenza della conoscenza in quanto conoscenza*. Ed è su questo punto che occorre insistere.

Platone mi dà la sua teoria delle Idee. Evidentemente non posso ragionare così: « siccome l'Idea si riferisce alla conoscenza, la teoria delle Idee platoniche appartiene alla gnoseologia ». No. Poichè, siccome l'Idea di Platone non è l'Idea in quanto conoscenza, ma in quanto realtà (anzi, la vera grande realtà), debbo concludere che tale dottrina costituisce la metafisica di Platone.

Dio per Aristotele è il Pensiero del Pensiero. Ed è verissimo che il pensiero implica la conoscenza; ma io non dirò mai che la splendida tesi dello Stagirita appartiene alla sua gnoseologia, bensì la considererò come il culmine di quella metafisica, che Aristotele chiamava non solo *ἡ πρώτη φιλοσοφία*, ma altresì *θεολογική*. E questo perchè il Pensiero (del Pensiero) è preso *in quanto realtà* (realtà suprema, ossia in quanto ente che ha in sè la ragione del suo essere).

Come mai l'amico Bontadini si meraviglia se io parlo di metafisica a proposito dell'idea di Cartesio? Ho fatto ciò, — e non ho parlato in questo punto di gnoseologia cartesiana, — perchè Descartes tratta qui l'idea *non in quanto idea, non in quanto conoscenza, ma in quanto realtà*. E tutto il mio secondo volume sulla filosofia cartesiana è basato su tale concezione, della quale spero di aver indicato l'importanza per l'interpretazione e per l'esegesi del sistema.

Prendiamo, tra gli empiristi, David Hume, dato che nessuno esita ad elencarlo tra i fenomenisti. La realtà, sia materiale che spirituale, si riduce per lui a fasci o collezioni di percezioni. Perciò il fenomeno umano certissimamente implica la conoscenza, ossia l'esperienza, e si risolve in quest'ultima. Tuttavia è una teoria metafisica, non gnoseologica, perchè l'esperienza non è riguardata in quanto conoscenza, ma in quanto realtà.

Se veniamo a Kant, la questione si chiarifica ancor più. L'*Io penso* kantiano, l'unità sintetica dell'appercezione trascendentale, questa attività unificatrice suprema che è il centro a cui si riconduce la totalità dell'esperienza; questo *Io penso* della *Critica della ragion pura*, che nei *Prolegomeni* sarà battezzato col nome di *Gewusstsein überhaupt* o di « coscienza in genere » — coscienza superindividuale, alla quale si riferisce ogni rappresentazione e per opera della quale ogni rappresentazione si collega con le altre in rapporti fissi, secondo leggi universali e necessarie, — forma il centro di tutto il sistema kantiano (come si potrebbe capire la *Critica della Ragion pratica*, l'autonomia della morale, il rapporto che hanno le tre *Critiche* tra di loro, senza l'*Ich denke?*). A mio parere questa dottrina intorno alla trascendentalità dell'*Io* ci dà la metafisica, non la gnoseologia di Kant; ci offre *una concezione della realtà* ed, anzi, la chiave per capire la realtà kantiana, non una teoria del conoscere. È indubitato, bensì, che *Io*, coscienza, autocoscienza, appercezione, pensiero, ecc. si riferiscono alla conoscenza, o, meglio, per essere esatti nell'uso della terminologia, riguardano il *denken* (che Kant ben distingue dal *kennen*); ma siccome riguardano il pensare non in quanto pensare, ma in quanto produttore della realtà (dal punto di vista della *forma* di essa), io ho qui una teoria squisitamente metafisica. Ed anche per tentarne una giustificazione, Kant non parte dalla conoscenza in quanto conoscenza, prescindendo dalla realtà; ma parte dalla *realtà fenomenica*, la quale gli si presenta con le sue leggi, ossia con quella universalità e necessità, che, secondo Kant non si possono spiegare con l'esperienza (sono *nell'esperienza*, ma non provengono *dalla* esperienza). L'esperienza in Kant e la realtà (ripeto, fenomenica) sono una stessa cosa. Fu rimproverato a Kant di aver deprezzato e disprezzato l'introspezione riflessiva analitica; ed è verissimo che le deficienze kantiane nell'analisi del mondo della conoscenza sono molte e gravi; ma non bisogna trascurare il fatto che Kant, prima di tutto, è l'elaboratore d'una nuova concezione del reale (la sintesi *a priori* non

significa forse questo?), in funzione della quale valuta i dati della coscienza empirica, ossia il campo ove si può liberamente lavorare col metodo della analiticità; tali dati sono ai suoi occhi non un *prius*, ma un *posterius*, ossia un *costruito*. Quella che noi chiamiamo « conoscenza » suppone l'attività dello spirito, la potenza creatrice ed unificatrice, che spiega sia il nostro mondo esterno, come il nostro mondo interno. Se si vuol dire che il problema kantiano è il *conoscere del conoscere*, lo si dica pure; resti, però, chiaro che non si allude al conoscere in quanto conoscere, ma al conoscere in quanto creare, e cioè si allude al *concetto della realtà, non più come ente*, ma come autocreatività. E questa non è forse la metafisica nuova, che in seguito sarà sviluppata e darà origine alle varie forme di quell'illustre personaggio dei romanzi idealistici, che è l'Io trascendentale?

Potremmo a questo punto soffermarci per studiare, insieme con G. Bontadini, l'attività di questo Io. Ed avremmo mille conferme dell'impossibilità (da me sostenuta) di scambiare una simile concezione della realtà con una teoria gnoseologica. Fra l'altro, — mi limito ad accennarne una, che si presterebbe a facili ironie, non prive di significato filosofico, — potremmo prendere le pagine, che in Kant e nelle successive edizioni della *Teoria della scienza* di Fichte sono consacrate all'*Immaginazione trascendentale*. L'Io è così poco imparentato con la conoscenza, che l'Immaginazione produttrice, principio *a priori* di ogni nostra conoscenza, è un'attività *incosciente*.

E con Bontadini, che è in Italia uno dei cultori più competenti di meditazioni hegeliane, potrei conversare intorno al *Begriff* della *Logica* del filosofo di Stoccarda. Credo che anch'egli sia d'accordo nel sorridere dinnanzi a chi volesse gabellarci il « concetto » di Hegel (principio vivificatore di ogni realtà, forza creatrice ed architettonica dell'universo, che comprende e spiega la verità sia del *Sein*, sia del *Wesen*, il vero universale — l'universale infinito, che è tanto particolarità, quanto individualità, attività essenzialmente libera nel senso, si capisce, della terminologia hegeliana) come se avesse qualcosa di comune con un « concetto » d'indole gnoseologica.

Anche nell'attualismo gentiliano, ove la realtà è definita come « autotisi, perchè pensiero » ed ove perciò tutto è ridotto al pensiero — processo costruttivo dell'oggetto, in quanto processo costruttivo dello stesso soggetto, — non c'è da esitare nel riconoscere una « metafisica » e non già una gnoseologia nel senso che la intendiamo noi (1).

Mi pare, concludendo, che, in nome della chiarita concezione della gnoseologia (*conoscenza della conoscenza in quanto conoscenza*), quando *come realtà* mi viene

(1) Resta, perciò, spiegato il disprezzo dell'idealista per la psicologia scientifica. Che importa a lui l'esame accurato del nostro piccolo mondo conoscitivo? Il realismo, che concepisce la realtà come ente, sente il bisogno che lo scienziato si tuffi nel mare della coscienza e cominci a studiare, a scrutare, a cogliere i fatti psichici, senza preoccupazioni filosofiche. Il « concetto » non può essere altro se non il valore intimo del fatto, la voce — direi — che zampilla dalla intrinseca natura del fatto: e non si è aristotelici, se non si segue questo metodo. L'idealista, che in forza d'un'altra concezione della realtà, considera il fatto come il lato esteriore dell'atto creatore e come qualcosa di astrattisticamente avulso dalla concretezza e dalla dinamicità del reale, svaluta *a priori* ogni indagine del psicologo scienziato. Anche nell'atteggiamento di fronte alla psicologia si rivelano due diversi ed opposti concetti della realtà. Affermando il primato della metafisica, io non voglio assolutamente deprezzare le indagini gnoseologiche. Solo mi ribello ai tentativi di condurre queste ultime secondo criteri metafisici errati, che deformano i dati di fatto. I progressi della gnoseologia non dipendono dal gettare a mare la tesi della intenzionalità come essenza del conoscere, nè dallo scimmiettare Cartesio ed i fenomenisti; ma dipendono dall'esame sempre più attento dei fatti psicologici.

presentato il pensiero pensato, ovvero il pensiero pensante, ovvero la sintesi a priori di pensiero pensante e di pensiero pensato, io non meriti rimprovero, se — nonostante simili riduzioni della realtà ad *idea*, ad *esperienza*, a *pensiero* — discorso di *metafisica* fenomenistica od idealistica. Tali qualifiche di « fenomenismo » e di « idealismo » non sono da me date « dal punto di vista della gnoseologia », ma dal punto di vista della ontologia, perchè sono espressioni di una concezione della realtà.

IL REALISMO PRESUPPOSTO DI G. BONTADINI

Non è questo, però, il punto vero di dissenso nella cortese ed ideale discussione, bensì l'altro, che riguarda l'origine e la natura del fenomenismo. E giustamente G. Bontadini insiste sulla questione, invitando ad un nuovo e serio ripensamento.

Gioverà, per prospettare il problema nei suoi termini, che noi dapprima rievochiamo a grandi linee la teoria del giovane pensatore, ossia la tesi del realismo dualistico presupposto, come è stata da lui precisata (1).

Il realismo classico, esaminando l'essenza del conoscere, la riponeva nella sua natura intenzionale o rappresentativa. Fra il pensiero e l'essere non c'è divisione, bensì un'unità o identità intenzionale; e, cioè, l'intenzionalità del pensiero non si ferma all'*idea*, non lascia fuori di sé l'essere ontologico, ma il pensiero è aperto all'essere e non c'è un'estraneità dell'essere al pensiero.

Quando il principio della intenzionalità del pensiero viene respinto da Cartesio, al realismo classico succede un realismo dualistico dogmaticamente presupposto. Il pensiero coglie non l'essere formale, ma l'*idea*, ossia l'essere oggettivo. E questa estrinsecità dell'essere alla coscienza, questo presupporre gratuitamente l'essere al conoscere, questo nuovo realismo in cui l'unità è spezzata, genera il fenomenismo.

L'*origine del fenomenismo* sta, quindi, nel realismo dualistico presupposto; e si tratta di un'origine o genesi essenziale, strutturale, nella quale soltanto si può cogliere il *significato* del fenomenismo stesso, che resterebbe una posizione inintelligibile, qualora si prescindesse dalla considerazione dell'antecedente dualistico. È il presupposto dualistico, quello che costituisce *la condizione necessaria e sufficiente* per il sorgere del fenomenismo: « *necessaria*, perchè se non si presuppone l'essere al pensiero, si lascia dunque l'essere come patrimonio intenzionale del pensiero: concezione non fenomenistica del conoscere; *sufficiente*, perchè, dato quel presupposto, il pensiero si trova in possesso solo di sé stesso (l'essere è, per presupposto, al di là): concezione fenomenistica ».

Se tale è l'origine, resta che « *l'essenza del fenomenismo*, nella sua prima fase storica che è rappresentata dal cartesianismo (e, parallelamente, dall'empirismo inglese), sia veramente da riporre in ciò: che l'intenzionalità del pensiero è, inizialmente, arrestata all'*idea*, e lascia oltre di sé l'essere ontologico ». Su questo fatto, dunque, « si deve fondare la qualifica di fenomenista che si attribuisce a Cartesio: sulla sua concezione dell'intenzionalità, sulla sua concezione dell'essere oggettivo in rapporto all'essere formale, e non su altro ». Il fenomenismo « vive sulla dualità di essere e conoscere ». E la storia della filosofia moderna è da ripensarsi in funzione di questo presupposto realistico da *ridurre*, che è il generatore dello stesso processo di riduzione. Il cartesianesimo è la prima conseguenza di quel realismo dualistico (perchè, « se l'essere è altro del pensiero, il contenuto del pensiero non sarà più

(1) Cfr. l'art. cit. di GUSTAVO BONTADINI, *A proposito dei concetti di « realismo » e di « fenomenismo »*, *passim*.

l'essere stesso, ma quel suo duplicato o surrogato che sarà chiamato il fenomeno; in Cartesio, l'idea »), ma ne è anche il primo passo riduttivo (« perchè, in quanto l'intentio conoscitiva termina all'idea, l'essere in sè comincia ad avvolgersi in quella inconoscibilità che dovrà portarlo fuori dell'interesse della coscienza umana »).

Ecco allora — dopo la *genesì*, dopo la *natura*, dopo la *storia del fenomenismo* — la sua *confutazione*: « La contraddittorietà del fenomenismo consiste in ciò che la sua concezione della intenzionalità impedisce di convalidare il presupposto sul quale quella concezione sorge. L'idealismo, per sanare la contraddizione, toglie il presupposto. In quanto però esso si presenta come *risolutore* dell'essere nel pensiero, ossia come *negatore* dell'essere, egli soffre ancora della contraddizione fenomenistica, perchè il suo significato (questo risolvere o negare) dipende ancora dal presupposto ch'esso toglie di mezzo. Onde l'idealismo si inverte pienamente soltanto quando si riporta alla identità col realismo, col realismo sano, che, in questo momento, significa identità dell'essere e dell'idea, idea che è idea dell'essere reale ».

L'essenza, quindi, del fenomenismo e dell'idealismo si riduce al lato gnoseologico. Essi sono *una conseguenza* della negazione dell'intenzionalità del pensiero. « Farne immediatamente delle metafisiche è toglierli dal loro proprio elemento » e, cioè, da quel « moto dialettico fuori del quale perdono il loro peculiare significato ». Sono, bensì, posizioni metafisiche, ma si tratta sempre d'una « metafisica mediata dal detto processo d'asestamento del problema gnoseologico ».

Rileviamo subito alcuni lati ammaliani ed abbaglianti di questa visione storica del nostro Bontadini.

È innegabile che la storia della filosofia moderna, da Cartesio ai giorni nostri, ci offre lo spettacolo di questo sforzo continuato di riduzione dell'essere al pensiero — e di un essere, che è gratuitamente affermato, dal momento che si afferma che la conoscenza non giunge all'essere, ma resta rinchiusa in sè. E passano dinnanzi alla nostra mente i conati dei vari sistemi, le successive *riduzioni*, i rimedi escogitati per riparare all'esito mancato e per unire l'*ordo idearum*, da un lato, all'*ordo rerum*, dall'altro (e sarà il parallelismo spinoziano, sarà l'occasionalismo di Malebranche, sarà l'armonia prestabilita di Leibniz, — tentativi infelici, che non potevano appagare). Passano dinnanzi alla memoria le resistenze opposte dall'essere al conoscere, che voleva assaltarlo e divorarlo, dopo di averlo allontanato da sè. L'essere rimarrà sempre. Scacciato dalla porta, salterà in casa dalla finestra. Anche quando Berkeley lo dichiarerà un *percipi*, si riaffaccerà subito come spirito e come Dio. Anche quando Kant proclamerà il fenomenismo assoluto della conoscenza nostra, lo spettro della cosa in sè esigerà un inchino riverente. Anche quando la lotta sferrata da Maimon, da Schulze, da Beck, da Fichte e da altri contro il *Ding an sich* procederà di vittoria in vittoria, al termine di ogni guerra l'essere griderà il suo: « presente ». Se si penserà d'averlo finalmente sepolto, accompagnato alla tomba dalle varie forme di idealismo trascendentale, risorgerà sempre, ammantato dei veli della Natura di Schelling o sghignazzante sotto le stesse vesti dell'Idea hegeliana (poichè se il pensiero nostro è altra cosa dall'Idea; se l'Idea continua negli svolgimenti, dovuti al suo intimo dialettismo costitutivo, anche se noi non la pensiamo, l'essere sarà diventato Idea, ma rimane). E verrà Bertrando Spaventa; verrà Giovanni Gentile, per sparare il colpo decisivo con le successive riforme della dialettica di Hegel.

Questo è lo schema storiografico dell'attualismo italiano, dal quale temo che Bontadini si è lasciato troppo affascinare, non già perchè dica qualcosa di storicamente falso, ma perchè — e lo osserveremo tra poco — non basta ad abbracciare

tutta la filosofia moderna, ben più ricca di motivi, ben più densa di significati, di quanto appaia nella ricostruzione or ora rammentata.

Comunque, l'aver insistito su d'un simile innegabile aspetto della storia della filosofia da Cartesio in poi, spiega il fascino che la tesi del realismo dualistico presupposto esercita sopra di noi. In ultima analisi essa seduce, anche perchè con l'esposizione storica ci offre una critica formidabile del pensiero filosofico moderno, che si svilupperebbe con una forza dialettica di primo ordine, ma non avrebbe altra origine se non quella di un pseudo problema (dato che Bontadini nega l'estraneità dell'essere al pensiero, che avrebbe generato il fenomenismo ed, in seguito, l'idealismo). Poichè in ciò consiste la posizione che stiamo esponendo: Bontadini si pone alle fonti del fenomenismo. E lo rimprovera per aver abbandonato « l'esatta visione del fatto del conoscere, al quale è immanente il proprio valore, ossia la natura intenzionale », così come « l'ardere appartiene al fuoco » o come l'equidistanza d'ogni punto della circonferenza dal centro è immanente al concetto matematico di circolo. Con un formidabile *j'accuse* gli rinfaccia il suo *dogmatismo*, poichè è dogmatismo affermare e presupporre l'essere estraneo al pensiero, dopo che si è dichiarato che il pensiero si arresta a sè stesso e si è portato fuori di esso il suo contenuto, ossia la realtà. E la sua ricostruzione della filosofia moderna è una sentenza di condanna al tentativo di inferire il reale da una conoscenza, fenomenisticamente intesa. « Si sa — egli scrive — e se n'è fatto esperienza durante qualche secolo — che tale passaggio non è possibile (perchè si realizzerà pur sempre come un atto di quella conoscenza dalla quale si dovrebbe passare all'essere) se già la conoscenza non è concepita come *originario* passaggio da sè stessa all'essere ». È l'abbandono della dottrina dell'intenzionalità del pensiero, che egli deplora e che, senza dubbio, è essenziale per il realismo (1).

A tutto questo io sottoscrivo a piene mani. Ma, secondo il mio parere, si tratta di aspetti particolari, di lati parziali, di errori che sono dei risultati e non la spiegazione ultima della storia della filosofia moderna. Il fenomenismo gnoseologico, condizionato e generato dal presupposto del dualismo di essere e conoscere, è una conseguenza dell'altro fenomenismo metafisico, del quale — dopo le osservazioni critiche del nostro Bontadini — è doveroso che io accenni l'origine e l'essenza.

LA GENESI DEL FENOMENISMO

Sarebbe impossibile ricostruire — specialmente limitandoci a rapidissimi accenni, che hanno l'unica pretesa di risvegliare idee e ricordi — il sorgere ed il divenire del fenomenismo, se non con un tuffo nella storia.

Il fenomenismo è collegato — dal punto di vista della genesi — a tutta un'epoca, della quale è espressione ed insieme elemento costitutivo. Non si può, quindi, assegnargli un carattere puramente teoretico. Ridurlo ad una mera dottrina d'indole gnoseologica, od anche metafisica, sarebbe un isolarlo dal tessuto storico, che solo può facilitarci la comprensione di esso.

Rievochiamo, tanto per un'esemplificazione, il momento in cui il buon vescovo protestante di Cloyne, Giorgio Berkeley, si turbava per l'indirizzo che la vita pra-

(1) Nel suo *art. cit.* G. SOLERI ritiene « superfluo all'inizio preoccuparsi dell'intenzionalità del pensiero » e nota che sulla tesi dell'intenzionalità Bontadini ed io siamo d'accordo. Sarà bene osservare, — e lo diremo subito — che, a mio giudizio, il rifiuto di quella tesi è stata la *conseguenza* del fenomenismo, mentre per Bontadini ne è stata la *causa*.

tica, individuale e sociale, dei suoi tempi aveva preso, e contro Hylas si atteggiava a Filonous, cioè a baldo ed ardente difensore dei diritti dello spirito (1).

Rievochiamo anche, se si vuole, l'*animus* di Hume, sempre scettico e superficiale, persino dinnanzi alla morte.

Non è più all'Essere, direbbero i filosofi francesi dell'azione, che lo spirito dell'epoca è orientato, ma al ciò che appare, ai fenomeni che si succedono, a quella *figura huius mundi*, che agli occhi medievali — almeno nelle ore più solenni, quando S. Tommaso e S. Bonaventura creavano le loro Somme — sarebbe apparsa, avulsa dal Valore supremo, come « fascino di inezie ». Non è il più il divino, ma il mondano che s'impone, attrae, seduce. Il canto di Dante, in un simile periodo, non potrebbe più echeggiare. In una parola, il fenomenismo rappresenta non solo una dottrina, ma una *vita vissuta*, un atteggiamento spirituale, un orientamento dell'individuo e della società, che caratterizza alcuni secoli e che, quindi, per essere descritto nella sua origine, esigerebbe un ripensamento storico del periodo che va dall'Umanesimo e dal Rinascimento sino a quella seconda metà del secolo XVIII, quando l'attivismo colorirà di sé i tempi nuovi ed attraverso mille manifestazioni — letterarie, politiche, filosofiche, scientifiche, artistiche, ecc., dallo *Sturm und Drang* al romanticismo, — ci darà l'atmosfera in cui spunterà l'alba dell'idealismo.

Nella impossibilità di enunciare qui i fattori complessi e numerosissimi, che hanno favorito lo schiudersi del periodo fenomenistico ed il suo successivo progresso, gioverà fermare l'attenzione su uno di essi, tra i principalissimi, voglio dire la scienza moderna.

Oggi, mentre i progressi scientifici di parecchi secoli sembrano essere sfociati in una minaccia di distruzione universale, tra aeroplani che scagliano bombe e sottomarini che affondano navi, non è facile per noi comprendere lo stato d'animo dei contemporanei di Leonardo e di Galileo, ai quali bisognerebbe risalire, se si vogliono capire poi gli ideali di Cartesio e di Bacone, ossia quello spirito fenomenistico, che, come prima ricordavo, ha furoreggiato in seguito in Inghilterra nell'età di Newton e della *Royal Society*.

La scienza e le sue scoperte hanno ossessionato quei secoli; e se si prescindesse dalla scienza, non solo non potremmo penetrare nel mondo galileiano, cartesiano e baconiano, ma invano si cercherebbe di comprendere l'impostazione del problema filosofico in Kant (l'universalità e la necessità, che erano *nell'esperienza*, ma non potevano avere la spiegazione *dall'esperienza*, non erano forse le leggi universali e necessarie della scienza? ed è possibile ritrarre il Kant della *Critica della Ragion pura*, senza tener calcolo della sua cultura scientifica?), come non potremmo penetrare nella *Filosofia della Natura* di Hegel. Non bisogna, quindi, guardare solo alle forme dell'idealismo italiano nei primi decenni del sec. XX, quando la Natura sarebbe stata dichiarata un « mito » e la scienza un complesso di pseudoconcetti, privi di valore teoretico e dotati solo di significato economico, e quando l'attualismo gentiliano avrebbe qualificato la natura e la scienza semplici pensieri pensati, da risolversi nel Pensiero pensante e nella filosofia.

No. Per disporci a seguire lo sbocciare del fenomenismo bisogna, al contrario, riflettere ai sentimenti di un Galileo, di un Cartesio, di un Bacone, dinnanzi all'aurora dorata, esultante di speranze e di promesse, della scienza moderna.

(1) Cfr. il mio volume su: *L'idealismo di Giorgio Berkeley ed il suo significato storico*, Milano, 1928, capitolo II.

Il problema gnoseologico non è certo la preoccupazione centrale di Galileo (1). Che importava a lui un'indagine sulla natura della conoscenza? Il suo sguardo era rivolto alla realtà, scritta in termini matematici; di conseguenza, il pensiero nostro, per avere verità e certezza, doveva adeguarsi ad una simile concezione fenomenistica del reale.

E lo stesso si ripeta non solo di Bacone, ma anche di Cartesio (2). Come sorge il fenomenismo razionalistico cartesiano? Forse per i problemi gnoseologici provocati da un realismo dualistico presupposto? Per null'affatto. Cartesio si convince che nulla concluderebbe con la Scolastica degenerata, che insegnavano a La Flèche ed, invece, saluta nella matematica la fonte di un sapere sicuro e certo. Poi, in un secondo periodo, s'accorge che la matematica pura gli dona solo una certezza astratta: ed è il momento in cui l'idea dell'applicazione della matematica alla fisica gli brilla alla mente e lo entusiasma. Il metodo deduttivo gli riesce nella scienza e solo allora penserà di applicarlo anche alla metafisica. L'interpretazione — oggi così diffusa in Francia per opera dell'Adam, del Gilson, del Laberthonnière, del Blondel e di altri, di un Descartes scienziato, — è senza dubbio errata, se si pretende spiegare con la scienza la natura ed il valore della filosofia cartesiana, ma è esattissima se si vuol illuminare la genesi del pensiero di Cartesio (e del suo fenomenismo). La realtà ridotta a fenomeni, ognuno dei quali è deducibile dall'altro, non solo ci dà la chiave per entrare nelle regole del metodo, ma ci rivela il perchè Cartesio si getta nelle braccia dell'idea chiara e distinta, e se la disposta.

Una rivoluzione in tal modo si compie. Dapprima, la metafisica dell'ente imponeva al filosofo questa domanda: $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$; — se la realtà è concepita come ente, ossia come un'essenza attuata dall'essere, bisogna, per conoscerla, cogliere l'essenza stessa, la natura della realtà. Perciò, nella questione della conoscenza, il metodo del $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ impostava così il problema: *cos'è il conoscere? qual'è la natura del conoscere*, ossia di questa speciale realtà che è il nostro pensiero?

Abituati al metodo della elaborazione concettuale, Aristotele e S. Tommaso avrebbero sorriso, se si fosse affermata la necessità di partire dal *je pense*.

Io penso! C'è qualcosa forse di più luminoso ed indiscutibile per l'uomo della strada e per lo studente di liceo? Persino la ballerina da teatro constata immediatamente di possedere una quantità di pensieri, che danzano nel suo cervello. E quale cosa più chiara che, se io penso, *dunque sono?*

Quei nostri buoni vecchi non erano di così facile accontentatura. L'affermazione: « io penso » li obbligava subito a chiedersi: « *Io?!... Cosa significa io? Qual'è la natura di questa realtà, che io chiamo io? $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$; »... « *Penso?!... Cosa significa pensare? cos'è il pensiero? qual'è l'intima essenza del conoscere?* »... Temibili problemi della « persona » e della « conoscenza » — che imponevano subito l'entrata in funzione dell'attività concettualizzatrice.*

Con la nuova epoca simili scrupoli scompaiono. Che importano le essenze a Leonardo? (le lascia ai « frati »). Che importano i concetti a Bacone? « In notionibus nil sani est, nec in logicis, nec in physicis: non *substantia*, non *qualitas*, *agere*, *pati*, *ipsum esse bonae notiones sunt*;... sed omnes phantasticae et male terminatae » (3).

(1) Cfr. il mio saggio citato su: *La metafisica di Galileo*, nel volume: *Nel terzo centenario della morte di Galileo Galilei*, testè edito a cura dell'Università cattolica del s. Cuore, Milano, 1942.

(2) Cfr. i miei due volumi citati intorno alla filosofia cartesiana.

(3) BACONE, *Novum organum*, p. I, XIV.

Che importano a Cartesio? La filosofia non ha per compito di indagare la natura delle cose; ma, « invece di quella filosofia speculativa che s'insegna nelle scuole », Cartesio ne vuole « una pratica, per mezzo della quale conoscendo la forza e le azioni del fuoco, dell'acqua, dell'aria, degli astri, dei cieli, e di tutti gli altri corpi che ci circondano, tanto distintamente quanto noi conosciamo i diversi mestieri dei nostri artigiani, noi le potremmo impiegare nella stessa guisa a tutti gli usi, ai quali esse sono adatte, e così renderci come padroni e possessori della Natura ». Egli aspira ad una filosofia, che indichi ciò che è utile alla « conservazione della salute », così da poter essere esenti « da un'infinità di malattie, tanto del corpo quanto dello spirito, ed anche forse dall'indebolimento della vecchiezza ».

È il *regnum hominis*, il dominio dei fenomeni, che al razionalismo cartesiano — come all'empirismo baconiano — sta a cuore. E sembrò, questa, un'affermazione di grandezza. I risultati utilitarî parlavano alto e confermavano tale convinzione. In realtà, se la dignità dell'uomo sta, innanzi tutto, nel pensiero (condizione indispensabile per l'azione stessa *umana*), il passaggio dalla metafisica dell'ente alla filosofia dei fenomeni non segnò un'ascesa dal punto di vista del concetto filosofico, per quanto abbia una spiegazione ed una parziale giustificazione dal punto di vista della concretezza scientifica. È questa, infatti, che sospingeva non già a meditazioni metafisiche, ma allo studio dei fatti; — non all'universale astratto, ma al particolare concreto; — non al *τί ἐστι*; ma al *τὰ φαινόμενα*, al collegamento, ai rapporti dei fenomeni tra di loro. Al *Substanzbegriff*, è stato detto dal Cassirer, si sostituiva il *Funktionbegriff*; ed è vero. Ciò che preoccupava era non più il sapere *cos'è l'ente*, ma lo scoprire *le relazioni tra gli enti e le leggi di tali relazioni*; e preoccupava talmente, che l'entità si trasformò in un sistema di rapporti (ed in tutto questo che c'entra il realismo presupposto? che c'entra la riduzione di un essere, dogmaticamente ammesso, al pensiero? non era forse lampante il predominio di una *concezione della realtà*, ossia di un punto di vista metafisico, che regolava e dirigeva la conoscenza?).

Evidentemente lo svolgersi del fenomenismo non può essere ricostruito solo considerando le nuove esigenze della concretezza scientifica. Ben presto si farà sentire prepotente il bisogno di un superamento, in nome della stessa concretezza. E sarà, ad es., la concretezza religiosa e morale, che darà origine al fenomenismo di Pascal. Sarà la concretezza filosoficamente ripensata, che suggerirà il fenomenismo spinoziano. Sarà la concretezza storica, che ispirerà il fenomenismo di Giambattista Vico... Sono esigenze nuove, che impressero al fenomenismo un moto di evoluzione, proseguito sino ai giorni nostri nella fioritura dei vari fenomenismi, da quello bergsoniano all'altro proprio dello storicismo, e nulla hanno a che fare con una progressiva gnoseologizzazione del reale in funzione d'un realismo presupposto. Tale gnoseologizzazione — come mi sembra oramai di aver dimostrato al prof. Bontadini — non può essere assunta a spiegazione ultima della genesi del fenomenismo, ben più complicata di quanto non appaia a prima vista, che meriterebbe un'esposizione storica accurata, ordinata e dettagliata.

Comunque, anche queste stesse mie prime linee ci indicano non solo perchè il sorgere del fenomenismo coincise con l'abbandono totale della metafisica antica, ma anche la ragione del rifiuto della tesi intorno all'intenzionalità della conoscenza.

Infatti, fin quando il compito dell'intelletto fu riposto nell'indagine *cos'è l'ente in quanto ente* e nel ripensare gli enti sperimentati alla luce delle leggi dell'ente, non poteva nascere ombra di dubbio che il pensiero fosse visione dell'essere

ed il concetto ci presentasse l'ente visto nella sua essenza. Ma quando la filosofia nuova si mise dal punto di vista della concretezza — e, cioè, si propose di cogliere il nesso dei particolari tra di loro — o secondo un metodo deduttivo, o secondo un metodo induttivo, — allora si impose subito all'attenzione la diversità tra l'ordine dell'apparenza sensibile e l'ordine della realtà.

La realtà del mondo, ad es. per Galileo, aveva una struttura matematica e così si dica per Cartesio, tanto che era possibile una indagine fisica in base al calcolo; ma non è questo lo spettacolo che ci offrono i sensi nostri. La natura appare a noi con vesti che non escono dalla sartoria di Euclide o di Pitagora. Noi, quindi, — si disse — conosciamo non le cose come sono in sè stesse, ma solo le nostre modificazioni. Il pensiero si arresta a queste ultime, non afferra l'essere. C'è un *hiatus* tra il mondo della conoscenza e il mondo del reale. E se noi cogliamo solo le nostre modificazioni, è inutile ricorrere al processo della concettualizzazione, che non ci potrebbe dare l'essere per il carattere di soggettività del materiale elaborato.

Bisognava arrivare ad una conoscenza, che rispecchiasse la nuova realtà, matematicamente costituita. E sarà il calcolo galileiano. Sarà l'idea innata di Cartesio (l'innatismo fenomenistico risponde appunto alla mancata elaborazione concettuale dell'ente). Sarà il procedimento baconiano e dell'empirismo successivo, con la sua *pars destruens* e la *pars construens*, col rigetto degli *idoli* e con l'esperienza criticamente analizzata, che permetterà di raggiungere, attraverso l'ipotesi, le leggi vere del reale.

Come si vede, non c'era qui un tentativo di *riduzione* dell'essere al conoscere, ma c'era precisamente l'*opposto*: si voleva che il conoscere rispecchiasse la realtà, come l'aveva rivelata la scienza. Non solo, caro Bontadini, non c'è da dubitare che Cartesio ammettesse la realtà del mondo esterno e di Dio, ma — dal punto di vista psicologico — non è mai neppur spuntato nell'anticamera del suo cervello il progetto di ridurre la realtà alla conoscenza. Era il contrario che egli si proponeva di fare. Ed ecco perchè la *conoscenza perde per lui ogni carattere di assolutezza ed acquista quello di una relatività strabiliante*.

Ci si stupisce alla prima lettura di Cartesio, vedendo cosa diviene nel suo sistema il valore dell'idea. Persino le *ideae innatae* (non parliamo di quelle *factitiae* o *adventitiae*) potrebbero essere tutte diverse di quello che sono, se Dio ce le avesse date diverse; e persino il principio di contraddizione potrebbe essere falso in un altro ipotetico mondo. Ma, a ben considerare le cose, egli fu di una coerenza perfetta.

Nell'antica concezione metafisica, ove la filosofia si costruiva in funzione del concetto di ente in quanto ente e delle leggi dell'ente, sia il concetto — come le leggi — avevano (e non potevano non avere) un valore oggettivo assoluto. E le leggi del pensiero, dal momento che il pensiero era il pensiero dell'essere, avevano un valore — non solo logico, ma ontologico — che per qualsiasi intelletto ed in qualsiasi mondo erano vere, nè potevano essere modificate.

Ma quando il procedimento nuovo della filosofia dei fenomeni prevalse; quando il concetto di ente fu sostituito dal rapporto tra i particolari concreti, questi — e la loro connessione — sfuggirono dall'assolutezza del vecchio pensiero metafisico, per cadere nelle braccia di un vincolo inesorabile, che, pur legando i fenomeni l'uno con l'altro, non toglieva la relatività del loro complesso e ricorreva ad un Dio concepito non più come l'Essere non separato dagli esseri (per quanto realmente distinto da loro), ma fuori degli esseri stessi, vero chiodo al quale veniva sospesa la catena dei fenomeni. Spinoza cercherà di porre un rimedio con la sua Sostanza immanente, meglio con l'idea di Sostanza. Hume non si angustierà del problema, cadendo sino in

fondo in quel burrone dello scetticismo, ove il fenomenismo necessariamente trascina. Leibniz tenterà una soluzione col suo ottimismo e col suo Dio che crea per necessità morale il migliore dei mondi possibili. Ma, in realtà, tutto è fenomenizzato: l'essere e il pensiero. L'essere è fenomeno e nesso di fenomeni; ed il pensiero (vero), dovendo fatalmente rispecchiare i fenomeni e la loro connessione, è una realtà fenomenica *in quanto realtà* e conoscenza di fenomeni *in quanto pensiero*. E siccome non si è più, d'allora in poi, ritornati all'ente ed alla metafisica dell'ente, si è cercato d'indagare il modo della connessione della serie fenomenica. L'unità spinoziana; il nesso deterministico del fenomenismo empiristico; la concezione di Hume d'un nesso in base solo alla successione e non in base alla causalità, il tentativo di Kant (col quale il fiume fenomenistico si getta nel mare dell'idealismo trascendentale) di spiegare l'universalità e la necessità del nesso col nuovo *a priori*, — tutto questo sarà la storia del fenomenismo e la sua evoluzione.

Che durante tale svolgimento il problema della conoscenza si sviluppasse parimenti nei singoli pensatori, è indubitato; ma il ritmo dello sviluppo non lo si trova se non nelle nuove concezioni fenomenistiche del reale, non già in indagini sulla *natura* del pensiero. Persino Locke, col suo *Saggio sull'intelletto umano*, si occuperà solo dell'*origine* della conoscenza. E quest'ultima, sia nella corrente del fenomenismo razionalistico, sia nell'altra del fenomenismo empiristico, sarà sempre in funzione del nuovo concetto di realtà, che ora, dopo la considerazione della sua genesi, dobbiamo scrutare nella sua essenza.

L'ESSENZA DEL FENOMENISMO

Il fenomenismo (e lo stesso si dica dell'idealismo), dal punto di vista metafisico, consiste nella sostituzione della formalità dell'ente con la formalità della conoscenza, di guisa che quest'ultima assume il posto dell'ente, con la metafisicizzazione del conoscere (se così fosse lecito esprimerci). Quando Cartesio asserì che « l'idea è una realtà », abbiamo avuto una concezione nuova del reale, poichè egli all'idea, *in quanto idea*, attribuiva una nota caratteristica, che non appartiene alla conoscenza, bensì all'ordine ontologico.

Il pensiero, come contenuto, ossia come pensato, come noema, — si tratti del contenuto d'un'idea (fenomenismo razionalistico) o del contenuto dell'esperienza sensibile (fenomenismo empiristico), — ovvero il pensiero, come attività pensante o come sintesi *a priori* (idealismo trascendentale), — sono trasformati in essere. E come l'antico concetto di « ente » era il concetto « in quo (intellectus) omnes conceptiones resolvit », così nell'« idea » cartesiana (e lo stesso si dica dell'« esperienza » dell'empirista e dell'« Io trascendentale » dell'idealista) si risolve ogni altro momento del sistema. Ogni altra realtà si deve dedurre per Descartes dall'idea; ogni realtà per Hume deve essere ricondotta all'esperienza; ogni momento del reale deve essere risolto per Fichte nell'Atto e così via.

Si ammettono agli inizi del fenomenismo altre realtà fuori dell'idea o fuori dell'esperienza (Cartesio e Bacone non hanno mai dubitato dell'esistenza del mondo esterno), — realtà che non vengono mai pensate in funzione della concettualizzazione antica, e cioè come ente, ma restano soltanto immagini per la mente che le pensa. E la necessità assoluta di pensarle in relazione all'idea (o all'esperienza) si farà sentire inesorabilmente, dato che la conoscenza nostra si ferma unicamente a quella realtà che è l'idea (o l'esperienza). Kant si dibatterà in un mondo di contraddizioni ben note (già rinfacciategli dagli stessi suoi primi critici) per la sua cosa in sè, inco-

nosciuta ed inconoscibile. Ed avverranno, di conseguenza, le riduzioni successive di tale realtà esterna al pensiero. Ma questo è un problema che riguarda il fatto, e non già l'essenza del fenomenismo.

Di fatto Cartesio poneva un Dio ed un mondo fuori delle idee chiare e distinte; *di fatto* Kant pone un *Ding an sich* fuori dell'*Ich denke*; *di fatto* l'Idea hegeliana esiste anche se non è pensata da me. Ma la logica fatalmente avrebbe dovuto, in seguito, far ingoiare dal pensiero ogni altra realtà e dalla tesi « l'idea, in quanto idea, è una realtà » si doveva passare all'altra: « la realtà è idea ». Però tale riduzione di tutto il reale al pensiero non costituisce l'essenza del fenomenismo e dell'idealismo (e non è la causa del loro sorgere); ma suppone già la visione fenomenistica del reale (ed è, quindi, una conseguenza, ossia — logicamente — è un *posterius*). Si è fenomenisti, non perchè si vuol ridurre la realtà all'idea od all'esperienza; ma, al contrario, si vorrà ridurre la realtà all'idea ed all'esperienza, perchè si è fenomenisti. Il fenomenista coerente considererà tutta la realtà come idea pensata (Spinoza) o come fascio di fenomeni sensoriali, fuori dei quali nulla esiste (Hume, o, meglio, Stuart Mill, Mach, Avenarius, positivismo della ex-scuola di Vienna, ecc.). L'idealista coerente giungerà a nulla ammettere fuori del suo atto di pensiero. Ma tutto ciò proviene dalla premessa posta.

In altre parole: se Cartesio fosse stato logico ed avesse negato l'esistenza del mondo e di Dio, — se non avesse creduto di poter salvare queste due realtà pensandole come idee chiare e distinte, esistenti all'infuori della sua idea, — il suo fenomenismo avrebbe un aspetto esteriore diverso, ma, nel suo fondo essenziale, si sarebbe conservato identico. Poichè, quando si tratta di essenze, io non capisco l'amico Bontadini, che mi scrive: « l'essenza del fenomenismo, *nella sua prima fase storica* », oppure che mi ammette, accanto ad un fenomenismo nella sua posizione estrema, un fenomenismo « come *tendenza od approssimazione* »; ovvero anche che ritiene di aver superato una mia obiezione (io gli osservavo che se l'essenza del fenomenismo è legata al realismo presupposto, non potremmo più parlare di fenomenismo quando con Taine, o con altri fenomenisti citati, non c'è più una realtà presupposta al *ciò che appare*), rispondendomi che *la forma più spinta* del fenomenismo è un prodotto dell'antecedente riduzione e risulta, quindi, dal realismo dualistico presupposto. Non mi pare. Le essenze sono immutabili. Non si può discorrere dell'essenza del circolo, come, se *in una prima fase storica* il circolo dovesse definirsi in un modo e poi in un altro. Qui non è questione di *tendenze*, nè di forme spinte od attenuate.

Ma, prescindendo da questo, poichè molto probabilmente si tratta d'imperfezioni nel modo d'esprimersi, c'è un punto sul quale vorrei che il prof. Bontadini ritornasse e dicesse una parola definitiva.

Se egli ben osserva, non sono mancati nella discussione alcuni illustri filosofi, come Armando Carlini (1), che lo hanno applaudito per « la coincidenza fondamentale » da lui sostenuta tra realismo ed idealismo, quando quest'ultimo giunge alla riduzione completa della realtà (presupposta) al pensiero; e lo interpretano idealisticamente, come se egli accettasse l'apriorità della sintesi, ossia il principio trascendentale che ispira il criticismo moderno. Ed anche nel campo nostro le obiezioni, che con molta chiarezza gli ha rivolto P. Giacon (2), esprimono gli stessi dubbi.

È superfluo elencare qui tali difficoltà, alle quali già Bontadini in parte ha cercato di rispondere e che in parte prenderà presto criticamente ad esaminare. Ed è

(1) ARMANDO CARLINI, *artic. cit.*, passim.

(2) C. GIACON, *art. cit.*, passim.

pure superfluo che io aggiunga la mia convinzione che Bontadini è lontano dall'idealismo come il polo nord è lontano dal polo sud. Io mi limito ad un punto.

Lasciamo da parte Cartesio e facciamo l'ipotesi di un fenomenismo assoluto, per il quale ogni realtà (e non solo, come per Berkeley, la realtà materiale) si riduca al *percipi*, ovvero di un idealismo assoluto (per il quale nulla c'è fuori dell'atto di pensiero). Tolta di mezzo ogni estraneità del reale al pensiero, io chiedo al Bontadini: i fenomenisti e gli idealisti or ora accennati sono ancora fenomenisti ed idealisti, ovvero sono diventati realisti?

Parrebbe che per Bontadini fosse vera questa seconda affermazione, perchè, tra l'altro, per lui « l'idealismo si *invera* pienamente soltanto quando si riporta alla identità col realismo », per l'identità raggiunta dell'essere e dell'idea. Dalla sua opera sull'unità dell'esperienza (1) e dalla sua relazione al Congresso nazionale di filosofia di Salsomaggiore (2) all'altra dello scorso anno al Congresso di Firenze (3), egli ha insistito su questo punto: « il fenomenismo, diventato assoluto, si convertirebbe, per la natura stessa della coscienza, in puro realismo »; e « l'idealismo, fattosi assoluto, coinciderebbe con l'assoluto realismo » (« anzi, l'idealismo è, per sè, un essenziale aprirsi alla metafisica dell'essere »).

Se questo è il pensiero di Bontadini, io dovrei rifiutarmi di concedere che una medesima concezione ci affratelli all'idealismo *assoluto* o all'*assoluto* fenomenismo. Poichè la loro identità tra essere e pensiero non è la nostra. Per noi si tratta d'un'identità intenzionale; per essi d'un'identità reale. Da noi il reale è concepito come ente; da essi è concepito come pensiero pensato o pensiero pensante. Per noi il pensiero coglie l'essere; per essi coglie l'idea. Come ha detto P. Giaccon (4), « la coincidenza di conoscere e di essere non può essere il punto di contatto del realismo classico e dell'idealismo autentico », poichè è « un contatto puramente verbale ». Per il fenomenista assoluto il conoscere è relazione solo al *contenuto della conoscenza* stessa; per noi il conoscere è relazione all'*essere*. E ciò perchè anche dal fenomenismo assoluto e dall'assoluto idealismo ci separa una diversa concezione della realtà. Far sfociare l'idealismo nel realismo non mi sembra possibile. E non potrebbe esser questo il motivo, per il quale la posizione di Bontadini provoca diffidenza sia da parte degli idealisti, come da parte dei tomisti? Tra l'Ente che è il Pensiero del Pensiero e il Pensiero dell'idealista assoluto c'è un abisso, nonostante che Hegel al termine della sua *Enciclopedia* richiami un brano famoso di Aristotele. La realtà autocreantesi non ha nulla da vedere con l'Ente che ha in sè la ragione del suo essere.

Concludendo: mi sembra che siano da distinguersi da un punto di vista metafisico le tre grandi correnti, che sono il realismo, il fenomenismo e l'idealismo.

L'essenza del realismo consiste nella concezione della realtà *come ente*. L'essenza del fenomenismo sta nella concezione della realtà *come oggetto pensato o sperimentato*. L'essenza dell'idealismo sta nella concezione della realtà *come sintesi a priori*.

(1) GUSTAVO BONTADINI, *Saggio d'una metafisica della esperienza*, vol. I, Milano, 1938.

(2) GUSTAVO BONTADINI, *Idealismo e realismo*, Milano, 1935, pagg. 7, 16, 23. Cfr. il « Supplemento » della « Rivista di filosofia neoscolastica », luglio 1935.

(3) GUSTAVO BONTADINI, *Intorno all'essenza della filosofia contemporanea*, « Rivista di filosofia neoscolastica », novembre 1941.

(4) C. GIACCON, *art. cit.*, passim.

Ed ecco perchè nell'articolo discusso dal nostro Bontadini io riponevo la differenza tra il realismo e il fenomenismo in un diverso atteggiamento iniziale di fronte alla realtà pensata o sentita: « Il realismo SUBITO assurge al mondo dell'ENTE, mediante il CONCETTO di ente, e ad un giudizio di esistenza che implica il valore assoluto di quel concetto; il fenomenismo SI FERMA al mondo del contenuto constatato, riguardandolo come realtà e come mezzo per raggiungere altre eventuali realtà ». Vi saranno diverse forme di fenomenismo, non solo secondo che ciò che viene considerato come realtà è l'idea o l'esperienza sensibile, ma secondo che il contenuto pensato o constatato viene concepito atomisticamente, organicamente, storicisticamente, ecc. In ogni caso, « il fenomenismo per me sta in questo. Quando, dinanzi ad un pensiero o ad una esperienza, io non assurgo all'affermazione di un aliquid quod EST o quod habet ESSE, ma mi soffermo al CONTENUTO dell'idea pensata o dell'esperienza sensibile, — e dichiaro quel contenuto una realtà, prescindendo dall'ESSE, — allora ipostatizzo quell'oggetto pensato o sperimentato, quella presenza, quel dato, quel contenuto che constato come qualcosa di passivamente subito, e che per sè non mi dà l'essere formale, ma solo l'essere oggettivo, ossia il ciò che mi appare (nell'idea o nell'esperienza) ».

La contraddittorietà intrinseca alla metafisica fenomenistica ed idealistica non può esser dubbia per un realista. L'idea, in quanto idea, non è l'idea, in quanto realtà; ossia il pensiero, per sua essenza, non è l'essere, ma lo suppone, essendo la visione dell'essere.

Per sè, nulla di male — anzi, è doveroso — studiare il contenuto del pensiero o dell'esperienza ed il pensiero come attività. Il male è quando la formalità del conoscere viene confusa e scambiata con la formalità dell'essere, perchè allora avremo un pensiero od un'idea che, appunto perchè trattato alla stregua di realtà in quanto pensiero od idea, saranno qualcosa di essenzialmente contraddittorio e daranno origine a tutte le contraddizioni delle quali è ricchissima la storia del fenomenismo e dell'idealismo. Così non c'è nulla di male, quando ricerco ed esamo gli elementi fisico-chimici in un vivente; il male è, quando li scambio con la vita e sostituisco la loro molteplicità all'unità del principio vitale. Posto l'ente, avrò la possibilità dell'ente che conosce sè stesso e che pensa; avrò, quindi, il contenuto del pensiero e l'attività del pensare, ma l'uno e l'altra in funzione dell'ente che pensa e degli enti pensati. Ma non è lecito sostituire il contenuto del pensiero o la sua attività all'ente, che presuppongono.

L'anima di verità del fenomenismo e dell'idealismo è indicata dalla stessa loro genesi. Essa non sta in una elaborazione nuova o più profonda del concetto di conoscere; non è nella direzione del $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$; ma sta nel bisogno e nelle esigenze della concretezza (scientifica, storica, ecc.). Non è l'antecedente pseudorealistico d'una realtà dogmaticamente presupposta al pensiero, che rende intelligibile la genesi del fenomenismo, ma è l'anelito verso il concreto. Il problema gnoseologico è certamente un lato, che non dev'essere trascurato nello svolgimento del pensiero moderno; e dobbiamo esser grati a chi, come Gustavo Bontadini, lo mette in rilievo (le stesse esagerazioni nel sottolineare un aspetto della questione servono molto bene per penetrare ed afferrare la complessità del reale); ma ritengo che la visione storica, così acutamente descritta dall'amico nostro, debba essere integrata in una ricostruzione più ampia, più completa, nella quale, animatrice ultima, sta una concezione della realtà e, perciò, una concezione metafisica.

IL FENOMENISMO ATTIVISTICO DI LEIBNIZ

Author(s): FRANCESCO OLGIATI

Source: *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, OTTOBRE 1947, Vol. 39, No. 4 (OTTOBRE 1947), pp. 253-272

Published by: Vita e Pensiero — Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/43066749>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



Vita e Pensiero — Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*

JSTOR

IL FENOMENISMO ATTIVISTICO DI LEIBNIZ

Una premessa s'impone: discorrendo del fenomenismo di Leibniz, non intendo affatto alludere ad un punto sul quale tra gli studiosi regna un unanime accordo.

Senza rievocare qui lo sviluppo graduale del pensiero leibniziano, basterà dire che, mano mano che il sistema andava sbocciando, e soprattutto dal *Discours de métaphysique* del 1686 al *Système nouveau de la nature* del 1695 ed alla *Monadologie* del 1714, il grande pensatore sentì sempre in modo prepotente la necessità di distinguere i due mondi: il mondo sensibile ed il mondo intelligibile. Tale distinzione significava per lui un duplice ordine di realtà, — vale a dire il piano fenomenico ed il piano della vera realtà profonda. Da un lato, abbiamo *le phénomène réel*, il *phaenomenon bene fundatum*, *les phénomènes bien fondés*; e dall'altro *la véritable substance*, *il quelque chose de substantiel*, di cui i fenomeni non sono che *une image*.

Fenomeni *reali* — così egli li chiamava — perchè, come è risaputo, il regno della sensibilità non è mai stata per Leibniz una pura illusione, un'ombra vana, una fantasmagoria dell'immaginazione, un mero apparire soggettivo. È bensì vero che per lui il senso non equivale a percezione di un mondo esterno alla monade, la quale, essendo senza finestre, non potrebbe neppure venir influenzata da ciò che è fuori di essa. È vero altresì che egli fenomenizza non solo le qualità secondarie, ma anche le primarie; e sono nel suo sistema fenomenizzati l'estensione, il movimento, la materia. Anche il tempo e lo spazio vengono ridotti all'ordine delle successioni ed all'ordine delle coesistenze. E la nascita e la morte empirica divengono fenomeni. Tuttavia, fenomenicità non significa pura parvenza.

Il fatto che l'apparire dei fenomeni non avviene secondo un criterio di variabilità, di caoticità e di inconsistenza, come succede nei sogni individuali, bensì in modo simile per tutti e secondo leggi precise; i rapporti, di conseguenza, reciproci che legano i fenomeni stessi, che, ben lungi dal costituire un complesso confuso e sconnesso, si collegano tra di loro in modo eguale per persone, per tempi e per luoghi diversi, in guisa da rendere possibile uno studio sistematico e scientifico, che permette le previsioni sicure; ed ancora la possibilità di applicare alle verità di fatto le verità di ragione e di controllare le prime mediante le seconde, proiettando il fascio di luce di queste su quelle, tutto ci insegna che siamo dinnanzi a fenomeni *reali* ben *fondati* e ben *collegati*. Ed il loro fondamento è per Leibniz da ricercarsi non già fermandosi alla superficie, ma orientandoci verso le profondità del reale, non rimanendo cioè sul piano della corporeità, ma scendendo nell'essenza ultima delle cose, nella natura della vera sostanza, nella spiritualità della monade, la quale soltanto consentirà

di spiegare anche il nesso organico, l'unità sistematica o, per esprimerci con una sua frase, il *consensus phaenomenorum inter se*.

C'è, quindi, un rapporto tra i due campi. Ma guai se si confonde e si scambia il regno della fenomenicità con quello della realtà vera! Il primo ha la nota caratteristica della molteplicità, il secondo la nota essenziale dell'unità. L'uno ci lancia nelle braccia della relatività; l'altro in quelle del sapere assoluto, di modo che il primo non spiega mai se stesso, ma appella una sua spiegazione ultima ed esauriente e la trova nell'altro. Da una parte siamo nel dominio delle cause efficienti; dall'altra trionfano le cause finali. Cosicché, parlando con rigore metafisico, al fondo non vi sarebbero se non le sostanze intelligibili (1) (VI, 503) — o, come dirà dal 1696 in poi, le monadi — e le cose sensibili non sarebbero se non fenomeni.

Una folla di problemi sorge e si impone per la diversità tra questi due mondi.

La genesi del mondo fenomenico, sensibile ed esteso, che ha la sua fonte e le sue leggi costitutive nella realtà spirituale ed inestesa, crea difficoltà non trascurabili. Come mai, da realtà che posseggono solo determinazioni immateriali, ha origine una realtà materiale? Non basta dire che « la sorgente della meccanica è nella metafisica » (III, 607) e che la realtà spirituale « è infinitamente più sicura di quella sensibile » (VI, 502). Il punto oscuro è nel passaggio, nella produzione, nella corrispondenza tra l'una e l'altra, tra la monade e la materia sia pure fenomenizzata, tra la spiritualità e l'estensione.

Il collegamento causale del mondo sensibile e della molteplicità con l'unità sostanziale esige la sua ragione sufficiente; ma anche qui il rapporto tra il meccanicismo e il finalismo solleva un nuovo problema da risolvere.

Inoltre l'indagine del fondamento dei fenomeni porterà Leibniz dalla monade a Dio ed egli enuncerà la sua tesi a proposito del rapporto tra Dio e i fenomeni: « *realitas corporum, spatii, motus, temporis, videtur consistere in eo ut sint phaenomena Dei, seu objecta scientiae visionis* » (II, 115; VI, 555; VII, 322).

Cosicché, senza quella distinzione originaria tra i fenomeni reali e la vera realtà non sarebbe consentito comprendere le altre tesi del sistema e le varie questioni. Chi la dimenticasse quando, ad es., imposta il problema dell'armonia prestabilita e dei rapporti tra anima e corpo, — chi, cioè, trascurasse il carattere *fenomenico* del corpo, minaccerebbe di deformare il pensiero di Leibniz, magari ripetendo materialmente le sue precise parole.

Ed è dal punto di vista dei due mondi — fenomenico e sostanziale — che gli storici della filosofia sono soliti a mettersi, per delineare la posizione di Leibniz di fronte agli altri pensatori.

Abbiamo, dapprima, l'entusiasmo di Leibniz per Platone, perchè questi ha riconosciuto il primato dello spirito, ci ha condotti dal senso all'idea, ha escluso

(1) Le citazioni, che, data l'indole di questo saggio, ho ridotto ai minimi termini, si riferiscono all'edizione curata da C. J. GERHARDT, *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, Berlino, 1875-90, in 7 vol. (ristampata nel 1931 dal Lorenz a Lipsia). Col numero romano indico il volume; col numero arabo la pagina.

la materia dal regno dell'essere per farla discendere nella categoria della fenomenalità, ha compreso che l'anima sola può essere una sostanza, non ha concepito la nascita e la morte come un inizio ed un termine della vita dell'anima nostra, in breve ha opposto nei suoi dualismi il fenomeno al vero essere (1).

Abbiamo poi le *Animadversiones in partem generalem principiorum Cartesianorum*, che è un commento dei *Principia philosophiae* di Descartes, ove — come ha osservato Gustavo Bontadini — la critica leibniziana, specie nei due punti fondamentali del concetto di corpo e di quello dell'anima, ha questo valore: « *l'extensio* e la *cogitatio* cartesiane non possono esprimere la cosa in sè, esser l'essenza dell'esistente; non possono essere che meri fenomeni, e comunque conseguenti la cosa in sè » (2).

È come il realismo caratterizza Leibniz di fronte a Descartes, così lo differenzia da Locke, che tende a chiudersi, con la sua considerazione, nel campo del fenomeno, ossia nella pura constatazione del contenuto dell'esperienza, mentre Leibniz oltrepassa un simile contenuto e tende ad attingere il fondo dell'essere e l'intima natura delle cose (3).

Così, è in funzione del fenomenismo e del realismo, che Leibniz è in contrasto con Berkeley. In apparenza i due pensatori sono vicinissimi, perchè fenomenizzano le qualità primarie (oltre le secondarie) e la materia e perchè riconoscono che il vero reale è lo spirito, concepito, dall'uno e dall'altro, come attività. Eppure non a torto, dinnanzi a Berkeley che « *corporum realitatem impugnat* », Leibniz sorride e mormora: « *Suspicio esse ex eorum hominum genere, qui per paradoxa cognosci volunt* » (II, 429), in quanto i corpi e la materia non si riducono per Leibniz ad un puro *percipi*; ma, essendo essi, sotto un aspetto un fenomeno, ma, sotto l'altro, un complesso di monadi, posseggono una realtà che non può essere impugnata.

« La ripugnanza di Leibniz per l'idealismo soggettivo — è stato osservato (4) — è non diversa da quella di Kant: ambedue i filosofi danno un sottinteso realistico al loro fenomenismo ». Senza dubbio: differenze essenziali specificano i due sistemi e la concezione del fenomeno. Nessuno può confondere il monadismo leibniziano con la kantiana cosa in sè, come non è possibile scambiare lo spiritualismo della *Monadologia* con l'idealismo trascendentale della *Critica*. Leibniz « si rappresentava tutte le sostanze come noumeni » e per lui « i sensi ci rappresentano gli oggetti come appaiono, ma l'intelletto come sono »; mentre per Kant nè i sensi, nè l'intelletto ci permettono di cogliere la cosa in sè: ed il passaggio dalla *Dissertazione* del 1770 alla *Critica della ragion pura* consisterà appunto in questo abbandono del realismo leibniziano, nell'adesione ad un fenomenismo assoluto, in funzione d'un elemento nuovo, e cioè di una concezione

(1) Cfr. CLODIUS PIAT, *Leibniz*, Parigi, 1915, pag. 178-179, ove si possono trovare raccolte le citazioni dei passi leibniziani pubblicati dal FOUCHER DE CAREIL, dal COUTURAT, oltre che dal GERHARDT.

(2) GUSTAVO BONTADINI, *Lecture di Leibniz*, Milano, 1944, pag. 27-28.

(3) *Ib.*, pag. 27 e 31.

(4) GUIDO DE RUGGIERO, *Storia della filosofia: L'età dell'illuminismo*, vol. II, Bari, 1939, pag. 110.

attivistica, che rivoluziona il concetto leibniziano di attività, in quanto ad una attività sempre esistita e alle attività create sostituisce l'attività autocreatesi.

Basta l'accento a questi temi — e si potrebbero aggiungerne altri, come quelli del rapporto tra Leibniz e Spinoza, o tra Leibniz e Malebranche — per scorgere come la distinzione leibniziana tra fenomeno reale e realtà sostanziale non solo sia fondamentale per il sistema; ma come essa serva a differenziare quest'ultimo da quelli che lo hanno preceduto, o che lo dovevano seguire.

E si può aggiungere che tale distinzione, nonostante i dubbi, le oscurità e le questioni che solleva, è uno dei pochi punti in cui tutti gli interpreti di Leibniz, pure in contrasto tra loro per molte ragioni, si accordano tranquillamente. Dalle ricostruzioni sistematiche dell'Ottocento alle più recenti; dai sostenitori del primato in Leibniz della metafisica e della monadologia agli altri che pongono a centro del sistema la logica e vedono il germe di tutto il leibnizianesimo nella tesi: « praedicatum inest subjecto »; da coloro che scorgono in lui l'opposizione di due metafisiche, l'una vivificata da un'esigenza unitaria e monistica, l'altra da un atteggiamento pluralistico, a quelli che lo proclamano propugnatore dello spinozismo, ovvero, al contrario lo riconoscono come nemico acerrimo di Spinoza; dagli interpreti che col Baruzi, col Carlotti, con lo Schmalenbach salutano in lui un'alta e profonda ispirazione religiosa, agli altri che ripongono la sua idea centrale nel senso estetico, o nel senso morale, o nel senso dello storicità; da chi lo fa rappresentante dell'illuminismo, a chi lo pone come precursore od araldo del romanticismo; dal gruppo di studiosi che favorisce una esposizione armonistica delle sue dottrine, all'altro che difende una esposizione antinomistica di esse; tutti, si può dire, ammettono che in Leibniz il fenomenismo è connesso col realismo. Il significato di tale collegamento sarà diversamente valutato; ma il fatto appare indubitabile e rimane indiscusso, pacificamente accettato o supposto.

Gli uni, in nome dello sviluppo del pensiero filosofico moderno, svaluteranno col Bariè il realismo e sottolineeranno il fenomenismo leibniziano come un avviamento a Kant ed alla concezione idealistica della spiritualità del reale. Blondel, scrutando, per dirla col titolo di una sua opera, quell'*énigme historique* che è il *vinculum substantiale*, sosterrà che il blocco del realismo ingenuo è irrimediabilmente spezzato e che, anzi, Leibniz procede nella corrosione critica per una specie di sottile chimica dissolvente, abituando l'immaginazione ed aiutando la ragione a comprendere che le apparenze possono essere contrarie alla verità profonda del reale; ma aggiungerà che tuttavia la sua intenzione e la sua ambizione sono schiettamente realiste e sostanzialiste, e segnano un avviamento ad un *réalisme supérieur*. Non mancheranno coloro che accuseranno di contraddittorietà il dualismo di fenomenicità e di realtà sostanziale, oppure che caratterizzeranno tale dualismo come un realismo idealistico. Comunque, si dichiara da tutti — come si esprime il De Ruggiero — che, senza il sottinteso realistico, il fenomenismo di Leibniz perderebbe il suo più valido appoggio e che il suo testamento filosofico potrebbe essere enunciato con le parole, da lui scritte in una lettera del 1716 — anno della sua morte — al Daguincourt: « Non çi sono

che le monadi in natura, il resto non essendo che fenomeni che ne risultano ».

Ora, il punto sul quale vorrei insistere in questo saggio è che il suo preteso realismo non è mai esistito. Anche la *véritable substance*, anche la monade è fenomenisticamente concepita. Non c'è neppure il minimo residuo di realismo classico nella monadologia leibniziana. Leibniz non è un assertore del realismo, bensì è un fenomenista *tout court*, anche quando parla della realtà, che sta a fondamento del *phénomène réel*, ossia quando parla della monade.

Purtroppo l'equivoco dipende in parte dall'uso che si fa di questo termine: « realismo ». Perchè già altra volta (1) io osservai:

1) che c'è un *realismo volgare*, di quanti non sono ancora entrati nel regno della filosofia e stanno nel mondo delle immagini sensibili. Per essi il realismo equivale a riconoscere ed a constatare le *cose*... C'è qualcosa di più evidente delle cose che si palpano, si vedono, si prendono tra le mani? Se qualcuno vuol dubitare della realtà, fategli picchiar la testa contro il muro, ovvero regalategli una bastonata; e se ne convincerà. Questo realismo non interessa il filosofo;

2) c'è un *realismo scientifico*, che dal Rinascimento (Leonardo e Galileo) ai giorni nostri si presenta con un'aria di serietà indiscutibile. La scienza sembrerebbe appellare, per la spiegazione dei fenomeni, una realtà non fenomenica; sembrerebbe, cioè, che essa non possa fare a meno — per dirla col Meyerson — della *choséité*, dell'esistenza di un reale. Ed è verissimo che per lo scienziato, anche nelle sue costruzioni più audaci, il reale implica sempre un *dato*, un elemento passivamente ricevuto o constatato, che non è una creazione dell'attività dello spirito. Ma quando il filosofo chiede quale sia la materia intrinseca di questo *dato*, si sente rispondere con teorie vecchie e nuove, le quali, in forme diverse, tendono ad una *completa* matematizzazione della realtà, ispirandosi ad una concezione fenomenistica;

3) potremmo aggiungere che c'è un *realismo pseudofilosofico*, che consiste solo nell'ammettere una realtà, la quale esiste in sé indipendentemente dal modo col quale ci appare ed, in genere, indipendentemente dal pensiero e dall'esperienza che la coglie (2), quasi che la natura del reale dovesse essere definita non già in base agli elementi costitutivi di esso, ma in funzione di una conoscenza, che sarebbe qualcosa di estrinseco allo stesso reale.

Il realismo della metafisica classica non ha nessuna parentela con queste forme spurie di realismo, ma si riduce, come in altri numerosi miei saggi ho mostrato, alla concezione della realtà *come ente*. E dire ente — come è risaputo — significa dire un'essenza ed un essere, sia che tra l'essenza e l'essere regni un rapporto di identità nel caso d'un'essenza che sia lo stesso suo essere, sia che l'essenza venga attuata dall'essere. Il concetto di essenza (è il grande

(1) Cfr. il mio articolo su *Il concetto di realismo e di fenomenismo*, in: « Rivista di filosofia neoscolastica », luglio 1940.

(2) Una critica d'una simile concezione del realismo si può vedere nel volumetto, che raccoglie la polemica tra F. Orestano e me, edito nel 1936 a Milano, col titolo: *Il realismo*, a pagina 132 e seg.

merito del platonismo l'averlo illustrato) implica il concetto di *vero ontologico*, di « idea ». Ed il concetto di essere (è la conquista, questa, dell'aristotelismo) implica l'attualità dell'essenza.

La monade leibniziana, dichiarata realtà sostanziale, è concepita come ente e come *ens in se*, oppure, se analizziamo la sua costituzione essenziale ontologica, è intrinsecamente ridotta a fenomeno?

Dopo una lunga meditazione dei vari concetti del sistema di Leibniz — meditazione, che sarà il tema d'un futuro mio nuovo volume sulla filosofia del grande pensatore (1) — e dopo una disamina accurata del suo concetto fondamentale di realtà, a me sembra di dover ritenere che il cosiddetto realismo è fior di fenomenismo e, più precisamente, di *fenomenismo attivistico*.

Certo, una simile tesi esigerebbe di essere presentata a conclusione di una esauriente analisi di tutte le teorie del sistema, ognuna delle quali dovrebbe mostrare la sua fisionomia fenomenistica ed attivistica. Qui mi limito ad una enunciazione iniziale, che, ripeto, avrà poi, in un apposito lavoro, lo svolgimento completo e le prove dettagliate.

* * *

Quando, nei suoi *Principi della natura e della grazia* (§ 7) vuol elevarsi alla metafisica, valendosi del « gran principio, poco usato comunemente, il quale implica che nulla avvenga senza ragione sufficiente, Leibniz si pone il problema della realtà attraverso le seguenti questioni: « la prima questione che s'ha diritto di fare è: perchè mai esiste qualcosa, anzichè niente? Infatti il niente è più semplice e più facile dell'alcunchè. Inoltre, supposto che alcune cose debbano esistere, è necessario poter rendere ragione perchè esse debbano esistere così e non altrimenti ».

L'una e l'altra questione sarebbe insolubile, se non si venisse a sapere cos'è la realtà nella sua intima costituzione. Non è possibile limitarsi alle « finzioni dello spirito », nè a ciò che si riduce a « fenomeni, astrazioni, rapporti ». « Finchè non si discernerà ciò che è veramente un essere compiuto o una sostanza, non si avrà nulla a che sia possibile fermarsi: là sta l'unico mezzo per stabilire principi solidi e reali ».

Scoprire un simile « fondamento », conoscere cioè la natura profonda del reale, fu la grande impresa, alla quale Leibniz pose mano con tutte le sue energie e con la infinita molteplicità delle sue risorse. Cosicchè, a prima vista, potrebbe sembrare che il suo orientamento spirituale sia di natura schiettamente *metafisica*, prendendo questo termine in senso aristotelico, come egli stesso mille volte dichiara.

Ma occorre osservare che Leibniz, se non ci fermiamo alle etichette, ma guardiamo alla realtà, dà al termine « metafisica » — come, del resto, ad altre parole, ad es., « forma », « sostanza », tolte dal vocabolario dello Stagirita —

(1) Questo volume, per il tema stesso che mi sono prefisso, verrà a completare l'altro da me pubblicato già da tempo: *Il significato storico di Leibniz*, Milano, 1929.

un significato tutto suo, che subito, sin dall'inizio, deve metterci in guardia nell'esame del suo preteso « realismo ».

Il *μετά τὰ φυσικά* di Aristotele e di tutta la metafisica, che è a base del realismo classico, non separa affatto, come se fossero due mondi, l'esperienza da un lato e il reale dall'altro, in modo da essere poi costretti a cercare l'armonia tra la prima e il secondo. Siccome la realtà è concepita come « ente » (*τὸ ὄν*) — e siccome, per dirla con S. Tommaso, « nihi! opponitur rationi entis, nisi non ens » (I, q. 25, a. 3), ossia il nulla, — è evidente che anche la realtà sperimentata, e lo stesso sperimentare, in ogni loro momento non sfuggono alla nozione di ente. Cosicché i concetti ed i principi della metafisica, vale a dire della scienza che studia l'ente in quanto ente e ne coglie le leggi supreme, valgono anche per l'esperienza, sia che la si consideri dal punto di vista del contenuto o dell'oggetto, sia che la si guardi dal punto di vista del soggetto.

Per la sua origine, quindi, la metafisica parte dall'esperienza ed in essa getta le sue radici; e, cioè, parte da una qualsiasi realtà constatata; poi la scruta non già in quanto è *questa* realtà determinata e non un'altra, ma solo in quanto è *realtà*; si chiede cos'è (*τι ἔστι*) la realtà in quanto realtà e giunge alla riduzione del concetto di realtà al concetto di ente, che implica un rapporto tra l'essenza e l'essere. Il mondo — ripetiamolo — dell'esperienza e il mondo della realtà profonda non sono divisi, bensì, nonostante la ricchezza svariata del primo e il rapporto da indagare tra il conoscere e l'essere, nonostante cioè la differenza essenziale dell'indagine propria alle varie scienze e l'indole o natura speciale della gnoseologia, la metafisica possiede concetti e leggi di valore assoluto ed universale.

L'espressione *μετά τὰ φυσικά* non equivale affatto a sostenere che i concetti e le leggi della metafisica siano al di là dell'esperienza e della realtà empiricamente constatata, quasi che ci fosse un regno della realtà sottomesso al dominio dell'ente ed un altro regno sottoposto a qualcosa che non sia ente; ma significa solo che la nozione di ente (e lo stesso si ripeta dei concetti e delle leggi che ne derivano), quantunque abbia in noi *origine* da *una* esperienza, ha un *valore* che non è legato a quest'ultima; è una nozione che trascende ogni realtà, ossia vale per ogni realtà sperimentata, per ogni realtà sperimentabile ed anche per ogni realtà che noi non potessimo sperimentare. Il valore della metafisica non dipende dalla fisica. Sarà il processo induttivo di quest'ultima, che solleva il problema della possibilità di assurgere dal particolare all'universale assoluto e necessario (e non semplicemente ad un universale relativo al numero delle esperienze compiute e senza una necessità intrinseca). Sarà l'induzione scientifica che ci darà nozioni e leggi valedoli per il mondo presente, ma che potrebbero essere diverse nell'ipotesi di un universo differente dall'attuale, o in un momento storico diverso dello stesso mondo presente. Anche se esistesse un mondo, ove con la meccanica e la dinamica nostra non vi fosse relazione di somiglianza alcuna, quel mondo non potrebbe sottrarsi ai concetti ed ai principi della metafisica classica, perchè sarebbe ente e rimarrebbe necessariamente suddito delle leggi dell'ente, che Dio stesso, dato che esista, non potrebbe mutare,

il che non toglie nulla alla sua assolutezza, come temeva Cartesio, perchè essendo lo stesso Essere, ossia l'ente in cui il rapporto tra essenza ed essere è un rapporto di identità, non dipende se non da se stesso, ossia è indipendente.

E certamente la metafisica ha come compito l'unificazione sistematica del reale, in quanto le sue concezioni valgono per ogni momento di quest'ultimo e servono, quindi, a superare ciò che differenzia il reale, in forza di ciò che è un elemento comune. Non si tratta però, di una unificazione in funzione della concretezza, quasi che, prescindendo dall'esperienza, si possa dedurre la realtà dal concetto di ente, mediante le sue leggi. La razionalità del reale e la sua finalità sono affermate con sicurezza tranquilla, in quanto ogni ente dice un'« idea », un *verum ontologicum*, un'essenza che lo orienta nella sua attività. Ma il logicismo panlogistico non è mai stato sognato dal realismo antico ed è proprietà esclusiva della filosofia moderna.

Se ora passiamo a Leibniz, ci troviamo in un'altra atmosfera, tant'è vero — e subito ce ne accorgiamo — che, mentre i concetti della sua cosiddetta metafisica non provengono da una disamina della realtà in quanto realtà, bensì, dal punto di vista genetico, sono balzati dalla culla della sua fisica, cosicchè la dinamica fonda la metafisica e questa sarebbe tutt'affatto diversa nell'ipotesi di un mondo creato in funzione non del dinamismo fisico, ma di altre leggi; dall'altro canto i due mondi, fenomenico, e sostanziale o veramente reale, hanno leggi proprie a ciascuno. Da un lato il meccanicismo, dall'altro il finalismo; e per unificare il primo col secondo, occorreranno l'armonia prestabilita e Dio. La nuova unificazione, ben lungi dal rassomigliare alla antica, è in funzione di processi matematici e di concezioni fisiche; ed inoltre si pretenderà di costruirla, ossia di dedurla, — contro il metodo empiristico — mediante principi razionali. Tutti i concetti metafisici — come quelli di « forma » o di « sostanza » — non saranno più elaborati — come avveniva nell'antico realismo — in funzione del concetto di ente, bensì in funzione di nozioni che non potevano trascendere l'esperienza. Mentre crede di essere volato in una regione più alta e più comprensiva, — *μετὰ τὰ φυσικά* — Leibniz è rimasto sul terreno dell'esperienza.

Non è mio compito, in questo saggio, descrivere la genesi storica e psicologica del concetto leibniziano di realtà. Mi basta ricordare che Leibniz a somiglianza di Cartesio, ma con diversa mentalità, dopo di avere abbandonato il « paese degli Scolastici », ossia la tradizione aristotelica e tomista degenerata, prese la mossa dalle matematiche, per poi venire alla fisica; e di qui passò alla sua metafisica.

Il calcolo infinitesimale, ad es., lo aveva orientato verso criteri metodologici nuovi, che dovevano avere conseguenze notevolissime nella sua speculazione filosofica e, prima ancora, ne ebbero nelle sue indagini scientifiche.

Dopo il fascino, subito al primo momento, dinanzi alla spiegazione meccanicistica della natura, allora trionfante sulle rovine poco gloriose delle qualità occulte e delle entità verbalistiche, Leibniz, « cercando di approfondire i principi stessi della meccanica, per render ragione delle leggi di natura che l'espe-

rienza ci fa conoscere », iniziò la battaglia implacabile contro gli idoli scientifici del suo tempo.

Fu la demolizione del concetto di materia ridotta all'*estensione*, con una lotta implacabile contro questa astrazione immaginaria, quest'idea inintelligibile, questa raffigurazione puramente geometrica ed incapace di movimento, questo *quid* di meramente passivo e di divisibile all'infinito. A una fisica costruita sull'esteso, egli ne sostituì un'altra, fondata sul *conatus* e sull'etere, tentando di sistemare tutti i fenomeni in una visione unitaria e di *dedurli* (e tutti rammentano gli sforzi compiuti, le difficoltà incontrate, il loro graduale superamento, o meglio l'illusione di averlo raggiunto) dai suoi nuovi concetti, che nulla avevano di metafisico. (È vero: l'etere fu da lui chiamato *metafisico* nella sua *Theoria motus abstracti* ed egli aveva la pretesa che la qualificazione fosse filosoficamente esatta. Ma cosa significa questo, se non che l'antico realismo non era stato da Leibniz neppure visto nella sua intima nota essenziale?).

Fu la battaglia contro Descartes con la riforma delle leggi cartesiane del movimento e la critica a questo concetto come era allora tranquillamente ammesso dalla quasi totalità degli scienziati, inconsapevoli che, mentre parlavano di moto, si adagiavano in una visione statica del reale.

Fu l'odio contro le « *fictions purement arbitraires et indignes de la vraie philosophie* », che sono gli atomi ed il vuoto, contro il « *corpus quod frangi non potest* », duro, indivisibile nonostante che sia esteso, eguale agli atomi della stessa natura, pretendente di essere la chiave che tutto spiega.

Fu la guerra contro il meccanicismo, che voleva essere la ragione ultima della realtà e che riduceva ogni attività a movimenti ricevuti dal di fuori, senza un principio intrinseco alle cose (esso gli sembrava assolutamente incapace di proiettare anche il minimo raggio di luce sul processo conoscitivo e sulla più minuscola delle percezioni).

In una parola, furono i dogmi della scienza, — la quale pure poteva vantare uomini come Cartesio e Newton, e conquiste memorabili, — che Leibniz sottopose ad un processo critico severo, per giungere alla tesi che la molteplicità dei fenomeni esige un elemento unificatore e che tale elemento è l'*attività*.

Ecco l'idea ossessionante che oramai lo doveva dominare. Dire realtà (vera, profonda) è dire attività. *Quod non agit, non existit*. Alla concezione statica dell'universo bisogna sostituire una concezione dinamica. Una fisica nuova, dinamicamente organizzata, si impone. La *forza* prenderà il posto della vecchia materia. Il meccanicismo dovrà essere spiegato con una affermazione superiore, schiettamente finalistica. E l'attività, per sua intima essenza, è spontaneità che esclude ogni influsso estrinseco (un'attività, prodotta in noi da qualcosa che sia fuori di essa, sarebbe passività). Tutto il reale si trasforma agli occhi di Leibniz. Il mondo non dev'essere più distinto e diviso in mondo inorganico ed organico. Nulla c'è nella realtà che non sia *vita*. I fenomeni, che ci appaiono, hanno la radice e la spiegazione in questa attività, che, quindi, sono veramente *sub-stantiae*, sono i centri dai quali tutto è prodotto, l'« uno » dal quale zampilla il molteplice, il principio fondamentale che tutto regge.

Ed anche qui noi ci chiediamo: cosa c'entra questa sostanza con l'altra di aristotelica memoria? La prima delle categorie era concepita dalla metafisica classica in funzione del rapporto tra l'essenza e l'essere ed era definita, quindi, *ens in se*. Invece la sostanza leibniziana — alla sua alba — fu il concetto fisico di *forza*, che il pensatore oppose alla *res extensa* cartesiana, inerte e divisibile. E si noti: non è neppure un concetto filosoficamente elaborato, quantunque Leibniz abbia cura di avvertirci che non lo si deve *immaginare*, ma *pensare*. È un pseudoconcetto, frutto dell'esperienza esterna ed interna, che viene definito affrettatamente come inestensione ed indivisibilità. *Cosa sia* l'attività, Leibniz non ce lo ha mai detto. E la sua poco chiara nozione di sostanza aristotelica appare sempre più, quando nel § 8 del *Discorso di metafisica* leggiamo che l'*in-esse* significa che il predicato è compreso implicitamente nel soggetto, ossia che le manifestazioni fenomeniche della attività dipendono da quest'ultima. Chi non s'accorge che la nozione di *accidens*, di *ingerenza*, di *esse in alio*, propria del realismo, che non ha mai fenomenizzato l'accidente, nulla ha a che fare con la nuova nozione?

Altrettanto dovremmo dire dell'*entelecheia* o forma, che Leibniz dichiarerà « una cosa, la cui conoscenza è tanto necessaria in *metafisica*, che, senza di essa, credo che non si arriverebbe a conoscere i primi principi, nè ad innalzare quanto si deve lo spirito alla conoscenza delle nature incorporee e delle meraviglie di Dio »; ma, in realtà, non è per lui se non la « forza » che è il principio di tutte le manifestazioni fenomeniche, ossia è una concezione fisica e si trova quindi su un piano ben diverso della « forma » di Aristotele.

Se ben si osserva, tutti i concetti e le teorie leibniziane sono pensati in funzione della categoria fondamentale della sua dinamica, dal concetto di *conato* a quello di *inestensione*, dal concetto dell'*indivisibilità* a quello di *unum* (che non è se non l'unità della forza), dal concetto di armonia (che riguarda non solo il rapporto tra l'attività originaria ed i fenomeni, ma anche e soprattutto la relazione delle varie forze tra loro) a tutti gli altri. La vera ragione ultima della mancanza di finestre tra le sostanze, più ancora di quelle addotte da lui, sta nel fatto che la forza, appunto perchè è attività, non poteva, a suo giudizio, subire influssi esteriori, altrimenti si sarebbe trasformata in passività. E se il concetto di realtà come forza, suggerito dalla fisica, è andato evolvendosi in modo da non vivificare più soltanto la dinamica leibniziana, ma da trasformarsi nella « spiritualità » della monade, il motivo è che la « forza » apparve al pensatore come negazione della materia-estensione, e perciò gli sembrò immateriale. Non abituato al pensiero concettuale metafisico, non elaborando cioè il concetto di « spirito » in funzione del concetto di ente, Leibniz credette di dover spiritualizzare tutto il reale; e così la sostanza a poco a poco, ripensata in analogia all'anima, divenne la monade, verso la quale già dal 1683, col *Discorso di metafisica* e nella *Corrispondenza con Arnauld*, egli si era orientato, sinchè nel 1696 la riduzione del concetto di realtà al concetto di monade fu da lui proclamata anche con un battesimo ufficiale.

Certo, ognuna delle mie affermazioni richiederebbe uno studio profondo

— forse non sufficientemente curato da alcuni interpreti di Leibniz — della sua fisica. È Leibniz scienziato che bisogna capire, se si vuol poi comprendere Leibniz filosofo. Ma le constatazioni precedenti bastano a mostrare come l'indirizzo iniziale della filosofia leibniziana sia ben diversa di quello del realismo aristotelico. Il *valore* — e non solo l'origine — del suo concetto di realtà come attività è legato indissolubilmente alla dinamica, ad una considerazione fisica e per nulla affatto metafisica, se a questa parola si vuol dare il significato che aveva nell'antico realismo, fondato su un concetto — quello di ente — che valeva per ogni realtà, anche non sperimentabile e perciò trascendente l'esperienza. Lo scopo ultimo della metafisica nuova non tendeva se non a cercare una scienza, che, staccandosi dal fenomeno, raggiungesse una realtà capace di *unificare l'esperienza stessa* secondo il metodo moderno della concretezza e dell'organicità: scopo che non può essere confuso con quello propostosi dalla metafisica del realismo classico. Il *metodo*, poi, mediante il quale Leibniz voleva arrivare a tale unificazione e che doveva farlo cadere in una deduzione non già d'indole matematica, ma tuttavia di carattere panlogistico, nonostante la legge del meglio e la diversità essenziale tra verità di ragione, rette dal principio di non contraddizione, e verità di fatto, dominate dal principio di ragion sufficiente, doveva separarlo con un abisso dal metodo di Aristotele e dei suoi autentici seguaci.

* * *

Giunto in modo definitivo al concetto di realtà vera come monade, Leibniz aveva finalmente scoperto la pietra angolare del suo edificio, la chiave di volta del suo sistema, la natura intima di ciò che egli con linguaggio aristotelico chiama « l'essere » e che contrappone ai « fenomeni reali ». È con questa concezione del reale che noi siamo arrivati al cuore del problema che ci interessa, in quanto ci possiamo adesso domandare quale sia l'essenza della monade, ossia della realtà sostanziale leibniziana *da un punto di vista metafisico*. Ed è allora che il cosiddetto realismo di Leibniz, scrutato intimamente, ci si rivela come una forma schietta di un fenomenismo integrale.

Noi non possiamo essere soddisfatti — quando preghiamo Leibniz di elaborarci il concetto di monade, ossia di dirci *cos'è* la vera realtà, — della sua risposta che la monade è *attività*, poichè abbiamo visto come tale definizione in lui sia oscura e confusa e come, per la genesi di essa, per le sue evoluzioni successive e per il suo significato, egli ci lasci ancora nelle tenebre. Dovremmo aver conquistato il *prius* che tutto illumina e che dovrebbe essere il valore fondamentale da cui dipendono tutti gli altri valori o concetti del sistema; ed, invece, siamo costretti a proseguire nella nostra indagine e ad insistere: *cos'è* l'attività?

Nè ci basta una risposta, la quale, se ben si osserva, ha, nonostante le apparenze, un carattere negativo ed insegna piuttosto cosa non è la monade, che non ciò che essa è. Infatti, Leibniz, alla nostra richiesta, subito ci soggiunge che la monade è un'unità semplice, indivisa e indivisibile. Ma, ahimè! Abbiamo notato che quando egli si appellava alla semplicità, all'indivisione ed all'indivisi-

lità della sostanza, si trovava su un piano fisico, e non filosofico, e altro non faceva se non rifiutare la concezione cartesiana della sostanza materiale come estensione. La materia estesa non gli appariva se non come un composto chimerico, i principi del quale non esistono (IV, 487); la realtà non fenomenica dell'aggregato consiste solo negli elementi che lo costituiscono; il « composé » si riduce ad essere un « amas des simples »; in altre parole, ciò che propriamente è reale non è il composto, non è l'esteso cartesiano, non è ciò che può essere diviso all'infinito.

E denominiamo pure questo elemento originario col nome di « semplice » e di « uno »; ripetiamo pure con Leibniz che *ens et verum convertuntur* e che ciò che non è veramente un essere non è neppure un essere (II, 72, 77, 96, 261; IV, 473, 482; VI, 516; VII, 314, ecc.) Non abbiamo, però, ancora il responso rischiaratore. Poichè nell'aristotelismo tomistico l'espressione citata, ossia la riduzione dell'*unum* all'*ens*, è chiara, in quanto si parte dall'*ens*, ossia da un concetto del reale che l'intelletto *primo concipit quasi notissimum* ed in cui perciò *omnes conceptiones* (compresa quella di unità) *resolvit*; ossia, in altri termini, non è la nozione di *unum* che mi rischiarava quella di *ens*, ma, viceversa, è quella di *ens* che mi proietta luce sulla trascendentalità dell'*unum*. Ma Leibniz ha bisogno di seguire il procedimento inverso. In lui è tenebrosa la nozione di monade e me la vuol rischiarare con la luce dell'unità, la quale minaccerebbe di diventare il *prius quod intellectus concipit quasi notissimum*; ma egli stesso si accorge che questo *unum* esige a sua volta di essere illuminato. Spunta allora il concetto (positivo, stavolta, e filosofico, e non più negativo e fisico) di spiritualità, in quanto la monade e la sua unità debbono essere concepite « à l'imitation de la notion que nous avons des âmes ». È la meditazione nostra inesorabilmente procede ed insiste: *cos'è*, cosa significa, ossia qual'è l'essenza della spiritualità?

È allora che Leibniz ci fornisce l'illustrazione sua definitiva: dire monade è dire *rappresentatività* concepita *attivisticamente*. L'essenza del reale non fenomenico è l'attività rappresentativa, la quale implica la *percezione* o l'*appercezione*, che a loro volta implicano l'*appetizione* o la *volontà*. Cosicché tutto ciò che è reale, avrà questo carattere essenziale.

Vi sarà una gerarchia tra le monadi. Dalle « monades toutes nues » del mondo inorganico, del mondo vegetale e degli animali, allo stato di morte, ove l'entelechia è solo un « quiddam animae analogum » (IV, 395), andremo alle monadi che sono anime e dall'anima ragionevole saliremo agli spiriti angelici ed alla monade suprema. Come pure, dal primo grado di attività della monade, dato dalle *petites perceptions* e dalle percezioni oscure, passeremo alle percezioni più elevate e chiare, ossia alla sensazione o « perceptio, quae aliquid distincti involvit, et cum attentione et memoria coniuncta est » e ascenderemo alle appercezioni, ove si percepisce di percepire, si comprende la ragione delle proprie rappresentazioni ed ove queste ultime vengono collegate (è il momento della *cogitatio* o della « perceptio cum ratione coniuncta »). Ma tutta questa gerarchia nell'ordine ontologico e questo progresso nel campo gnoseologico hanno

il loro fondamento nell'*attività rappresentativa ed appetitiva* della monade, poiché in essa sta la natura essenziale di questa. La monade è la vera realtà, in quanto è « rappresentare », che, come vedremo, non indica un *quid* di statico, bensì di dinamico. Ovunque c'è realtà (e non puramente il *phénomène réel*) abbiamo una attività che rappresenta. E nell'organicità del sistema leibniziano la tesi che la monade — anche quella dei corpi organici ed inorganici — dice potestà rappresentativa, è la spiegazione di tutte le altre tesi.

In nome di essa Leibniz sosterrà che « *chaque monade est un miroir vivant, ou doué d'action interne, représentatif de l'univers suivant son point de vue* » (VI, 599), cosicché la rappresentazione diviene la spiegazione del rapporto tra le monadi e la spiegazione dell'*armonia prestabilita*: « *Dieu n'a qu'à faire que la substance simple soit une fois et d'abord une représentation de l'univers, selon son point de vue, et toutes les substances simples auront toujours une harmonie entre elles, parce qu'elles représentent le même univers* » (VII, 412).

Senza quella tesi iniziale non si capirebbe la *legge degli indiscernibili*, poiché una monade « *ne saurait être discernée d'une autre que par les qualités et actions internes, lesquelles ne peuvent être autre chose que ses perceptions... et ses appetitions* » (VI, 598).

Anche il problema delle *finestre*, ossia dell'influsso di una monade sopra le altre, è impostato e risolto in base alla rappresentazione: « *Substantia agit quantum potest, nisi impediatur; impeditur autem etiam substantia simplex, sed naturaliter non nisi intus a se ipsa. Et cum dicitur monas ab alia impedi, hoc intelligendum est de alterius representatione in ipsa* ».

La famosa questione (1) del rapporto tra i due concetti della filosofia leibniziana dell'*esprimere* e del *rappresentare* (ogni monade « *porte une expression générale de tout l'univers* » e *rappresenta* l'universo dal suo punto di vista) non potrebbe essere affrontata da chi non tenesse sempre l'occhio fisso a quello che gli interpreti di Leibniz chiamano il suo *Begriff der Repräsentation*.

E che altro, c'insegna la teoria che *l'anima pensa sempre* (da non confondersi con la teoria di Descartes, priva della nota attivistica, propria del Leibniz), se non che l'essenza della monade si riduce all'attività rappresentativa?

E che sarà il *concetto di ragione* (a differenza del realismo classico) se non il collegamento delle rappresentazioni?

Anche lo stesso concetto attivistico di appetizione e di volizione non è pensabile in Leibniz, se non in funzione della rappresentazione. Le rappresentazioni si succedono generandosi le une dalle altre secondo la legge dell'*appetitus* e questo, a sua volta, non è se non « *agendi conatus ad novam perceptionem tendens* »: « *l'appétit est la tendance d'une perception à une autre* » (III, 575). L'appetizione è determinata dalle percezioni, come la volontà è determinata dalle appercezioni. L'*appetitus*, mentre in Aristotele ed in S. Tommaso è l'attività in funzione dell'essenza, in Leibniz è l'attività in funzione della rappresentazione.

(1) Cfr. G. E. BARIÉ, *La spiritualità dell'essere e Leibniz*, Padova, 1933, pag. 217 e seg.

Il Dio stesso leibniziano — e, per limitarmi ad un altro concetto del sistema, la libertà, sia divina che umana — sono sempre pensati da questo *Standpunkt*, al quale evidentemente qui dobbiamo solo accennare, perchè la sua illustrazione piena richiederebbe l'esposizione di tutto il sistema.

Leibniz, adunque, alla domanda: *cos'è* (τι ἔστι) *la realtà vera, profonda, sostanziale* risponde che è un'attività, la quale consiste essenzialmente nella potestà rappresentativa; ossia che l'essenza della realtà sta nell'apparire della percezione o dell'appercezione. Egli non definisce la realtà appellandosi — come faceva il realismo classico — all'essenza ed all'essere; ma nella determinazione di ciò che è il vero reale ricorre ad un elemento preso dal mondo della conoscenza o di ciò che appare nella conoscenza. In altre parole, egli *fenomenizza l'essere*; e tutta la sua metafisica — e il suo sistema — sono fenomenisticamente orientati.

In questo sta la spiegazione di un fatto, che tanto sorprende i suoi interpreti e che ha dato occasione alle loro polemiche: il fatto, cioè, che egli non sembra neppur sospettare che vi possa essere una differenza tra le leggi del pensiero e le leggi dell'essere, tra gli schemi logici e il mondo ontologico. Nella sua concezione fenomenistica l'ontologia e la gnoseologia avevano un punto iniziale di identificazione: il che non significa che egli — come pretendono il Couturat (1) o il Russel (2) — abbia ridotto la metafisica alla logica; ma, all'opposto, ci ha dato la riduzione della logica alla metafisica, la quale è panlogistica, ma di un panlogismo fenomenistico, che è proprio del sistema e non può essere scambiato con altre forme panlogistiche, ad es. con quella hegeliana. Il suo fenomenismo doveva impedirgli di porsi il problema dei rapporti tra realtà e conoscenza, poichè l'essere per lui è rappresentazione e la rappresentazione è l'essere.

Il dualismo gli doveva sembrare superato. Non più le due sostanze della materia e dello spirito, della *res extensa* e della *res cogitans*, eterogenee tra loro e divise; ma l'essere dei corpi era in ultima analisi eguale all'essere delle anime, poichè la vera realtà è monade. Non più il mondo del pensiero e il mondo della realtà, col problema del rapporto tra realtà e conoscenza, poichè nel suo fenomenismo « essere » equivale a « rappresentare » e il « rappresentare » è l'essere. Non più, nemmeno, l'opposizione tra il fenomeno bene fondato e la realtà sostanziale, poichè il primo non è se non una rappresentazione della seconda, è un apparire alla monade, la quale, a sua volta, si risolve nel flusso delle rappresentazioni che ne costituiscono l'essenza. L'unità sistematica doveva sembrargli raggiunta.

* * *

Una facile obiezione subito si presenta di fronte alla mia conclusione o constatazione, che dir si voglia. È le opere del Leibniz, come altresì il dibatt-

(1) Cfr. L. COUTURAT, *La logique de Leibniz d'après des documents inédits*, Parigi, 1901; *Sur la logique de Leibniz avec un opuscule inédit* (in: « *Revue de métaphysique et de morale* », gennaio, 1902) e *Opuscules et fragments inédits*, Parigi, 1903.

(2) B. RUSSEL, *A critical exposition of the philosophy of Leibniz*, Cambridge, 1900.

tito degli interpreti, dal Russel (1) alla Del Boca (2) ed al Cassirer (3), paiono a prima vista protestare contro la concezione fenomenistica da me attribuita ai Leibniz.

È forse lecito dimenticare che la monade è per Leibniz la « sostanza indivisibile in noi », che è la « fonte dei suoi fenomeni »? Non è forse essa « il *principio attivo* » dal quale provengono percezioni ed appercezioni, appetizioni e atti volontari, ma che non è da identificarsi con le sue rappresentazioni? Come si può confondere la sorgente con le acque che da essa scaturiscono ed il principio col principiato? Non è forse costante la preoccupazione leibniziana di contrapporre il « *phaenomenon resultans ex apparentiis simultaneis coordinatis* », ossia il *percepito*, da un lato, e dall'altro i « *percipientes* (in mutuo enim percipientium consensu consistit phaenomeni veritas) »? In Leibniz il « *principium perceptionis* » non è la *perceptio*; il « *principium actionis internae, ... cui actio externa respondet* » non è l'*actio* prodotta; le « modificazioni della sostanza » non sono la sostanza stessa, poichè per Leibniz « v'è una distinzione *reale* tra la sostanza e le sue modificazioni od accidenti »; ed il suo Dio « produce l'essenza *prima* degli accidenti, la natura *prima* degli atti ».

Se la monade si riducesse alle sue rappresentazioni, svanirebbe la sua individualità, o, il che è identico, si muterebbe ad ogni istante col variare delle sue percezioni od appercezioni; di conseguenza, l'*unum* sarebbe negato a favore del molteplice, ma in modo che il pluralismo leibniziano muterebbe la sua natura. Dove se ne andrebbe il suo concetto di soggetti *permanenti*, anzi così permanenti che le monadi non muoiono mai, se non da un punto di vista empirico e superficiale? Lo stesso nome di *sostanza* non ci chiarisce la protesta del Leibniz e, cioè, che la sostanza non è la collezione dei suoi predicati o rappresentazioni, ma il *substratum* al quale quelli sono inerenti? (V, 201-2). Non si può, quindi, ritenere — conclude S. Del Boca — che la monade sia nient'altro che una serie di rappresentazioni semplicemente. La rappresentività non è per il Leibniz semplicemente una rappresentazione, ma un'attività che produce rappresentazioni. Non che l'attività sia individuabile come un *quid* che può stare a sè, che abbia una fisionomia propria indipendente dalle rappresentazioni. Un essere che non abbia qualità non è neppure un essere. Il Leibniz avverte assai bene che le « *facoltà* » tradizionali non vivono separate dagli atti: ma non cade nell'errore in cui cadrà lo Hume, di risolvere, cioè, la coscienza senz'altro in rappresentazioni. Sa che all'atto rappresentativo sono essenziali due momenti, irriducibili e compresenti, inseparabili e inconfondibili: l'attività che produce, e ciò che nasce dalla produzione; l'attività rappresentativa, e la rappresentazione che ne è il prodotto. E nella *Teodicea* vede benissimo la conseguenza, alla quale si arriverebbe confondendo la sostanza con la serie dei suoi stati: si dovrebbe con-

(1) *Opere citate*.

(2) SUSANNA DEL BOCA, *Finalismo e necessità in Leibniz*, Firenze, 1936.

(3) E. CASSIRER, *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Marburgo, 1902 e *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Berlino, 1901.

cludere con Spinoza che Dio è la sola sostanza e la creature sono solo i modi di Dio.

Come subito appare, la difficoltà merita di essere seriamente presa in considerazione.

E cominciamo col ricordare che per Leibniz bisogna, non già dividere, ma distinguere, con una distinzione reale, questi tre momenti o aspetti della realtà:

a) *L'attività o la monade in quanto attività*. « Ciò che non agisce, non merita il nome di sostanza ». Anzi « quod non agit, non existit ». « Non si potrebbe spiegare cosa sia l'esistenza di una sostanza, rifiutandole l'azione ». L'essenza della monade è l'attività. Attività e sostanza sono termini reciproci, « ita ut non tantum omne quod agit sit substantia singularis, sed etiam ut omnis singularis substantia agat sine intermissione » (III, 457, 464 e 567; IV, 479, 508, 509, 512; VII, 328), ecc. Questa attività costituisce il *principium perceptionis et actionis*. È l'attività producente, che è distinta da ciò che è prodotto, ossia dalla rappresentazione.

b) *La rappresentazione*, poichè, come già abbiamo detto, « chaque monade est un miroir vivant... représentatif de l'univers suivant son point de vue » (VI, 599). E si noti quell'*est*, ripetuto spesso, poichè per Leibniz la monade non ha, ma è una rappresentazione: « Chaque substance est une représentation de l'univers suivant son point de vue » (III, 464). L'essenza della realtà profonda consiste nell'essere « l'expression de la multitude dans l'unité » (III, 69). Ed una monade differisce dall'altra proprio per le rappresentazioni, che essa contiene in germe già al primo momento della sua creazione e che poi si sviluppano *ab intrinseco*, senza influssi esterni, secondo le varie leggi della metafisica leibniziana, dalla legge di continuità a quella del meglio. Questa « materia imaginum quae simul habet transitum ab imagine ad imaginem », questa successione di immagini, in quanto unificate, potrebbero paragonarsi al marmo che costituisce la statua, ai colori che formano il quadro, o meglio, alle parole con le quali la mente esprime a sè un pensiero nell'atto che lo pensa, cosicchè, se si togliessero le rappresentazioni, cadrebbe nel nulla la monade stessa. Non solo, quindi, essere è agire; ma essere è rappresentare.

c) Ed il rappresentare è a sua volta agire, poichè ogni rappresentazione è un *conatus*, una forza che si esprime in un passaggio incessante da una rappresentazione all'altra, in un succedersi perenne di percezioni o di appercezioni, in una spontaneità che specifica la rappresentazione leibniziana e le conferisce quel carattere di attivismo, per cui nessuno potrà scambiare con gli « stati », — derivanti dalle idee, — degli altri sistemi razionalistici, aventi appunto un carattere di staticità e di passività.

Per Leibniz la percezione è appetizione, l'appercezione è volontà, poichè per lui « l'appétit est la tendance d'une perception à une autre » (III, 575), come la volizione è la tendenza d'una appercezione ad un'altra. Il perenne fluire da un atto di rappresentazione ai successivi, il graduale sgorgare delle successive percezioni o appercezioni, lo svolgersi del germe iniziale in funzione

dello svolgersi dell'universo ed in forza della *vis* interiore non influenzabile dall'esterno, in una parola l'agire o l'*agendi conatus*, non è altro se non il tendere d'una rappresentazione ad una nuova rappresentazione, ossia se non l'intima vitalità della rappresentazione stessa, se non la natura stessa di quest'ultima, che essenzialmente dice sviluppo, trasformazione, azione. Guai anche qui se si dovesse concepire l'attività separata dalla rappresentazione, dal momento che quella è l'attività di questa ed in questa si risolve completamente.

Solo un astrattismo, che spezzettasse e deformasse il reale, potrebbe tentare di dividere in un pensiero, che sta svolgendosi per l'interiore sua esigenza vitale, il *conatus* allo svolgimento, inerente ad ogni momento del pensiero, dal pensiero stesso, nella sua realtà vivente.

Principio di attività rappresentativa, rappresentazione, rappresentazione in quanto attività, ecco i tre aspetti sotto i quali ci appare la realtà, ognuno dei quali ha la sua fisionomia, ma che si implicano a vicenda, poichè il principio attivo non esiste se non nella rappresentazione e questa non esiste se non come attiva.

Ora, qual'è la mia tesi? Forse che la realtà sia per Leibniz rappresentazione soltanto? No, poichè questa è solo un momento, e non il primo, del reale. Io sostengo che per Leibniz la realtà si riduce al « rappresentare », in quanto il rappresentare dice e il principio attivo originario, e la rappresentazione prodotta, e l'attivismo della stessa rappresentazione. Per questo parlo del *fenomenismo attivistico* leibniziano. Il suo è vero e proprio fenomenismo, perchè il reale è null'altro se non l'apparire; ma non è un fenomenismo, ad es., alla Hume, ove l'apparire è concepito come oggetto rappresentato, bensì come un produrre rappresentazioni; questo produrre, o questo *principium perceptionis et actionis*, non è altro se non il rappresentare, ossia è un apparire alla conoscenza, ma non già un apparire solo dal punto di vista della passività o di ciò che appare, ma un apparire concepito attivisticamente. Fenomenismo, quindi, attivistico, diverso dalle forme precedenti sia del fenomenismo razionalistico, sia del fenomenismo empiristico.

L'attività produttiva nulla è se non attività rappresentativa, cosicchè non c'è nell'attività iniziale altra cosa se non il rappresentare, che tutto spiega. Spiega l'unità organica e dinamica delle rappresentazioni; spiega l'individualità delle singole monadi, che è data dal complesso iniziale delle rappresentazioni stesse, destinate a svolgersi e si conserva, come dura l'unità della pianta nel suo svolgersi dal germe. E l'*appetitus* e la *voluntas* nulla sono, se non la vita interiore rappresentativa. La chiave di tutto è il rappresentare, o, se si vuole, la rappresentazione attivisticamente intesa. In questo *fenomenismo attivistico*, in cui sta la vera caratteristica essenziale e specifica del leibnizianesimo, sarebbe illusorio scorgere residui del realismo classico. Anche la fonte del *phaenomenon bene fondatum*, anche il preteso « essere » o « sostanza », è solo un « rappresentare », tanto che il Dio leibniziano sarà pensato nella sua essenza e nella sua azione in rapporto ai *possibili*, cioè alle rappresentazioni che spiegano i concetti di scienza divina, di volontà divina, di libertà, di creazione. Il « mechanismus

metaphysicus », sul quale nel *De rerum originatione radicali* così a lungo Leibniz insiste, ne è una conferma; e se ne potrebbe avere una nuova prova, se si confrontasse la concezione realistica dell'essenza e dell'esistenza con la teoria che Leibniz a tale riguardo svolge nelle sue discussioni con Arnold Eckard, nel *De veritatibus primis* ed in molti altri passi delle sue opere.

* * *

I limiti concessi al mio saggio mi impediscono di svolgere sia questi ultimi punti, sia del resto, molti altri, ai quali ho dovuto solo accennare e che pur reclamerebbero un'ampia illustrazione. Il concetto di realtà in un pensatore è il *prius* che bisogna afferrare, per aver nelle mani il filo conduttore, che ci consenta di non perderci nel labirinto delle sue teorie; ma, in pari tempo, è l'ultimo che ben si comprende, solo quando si è arrivati all'esplorazione completa del sistema (come il germe — per ripetere il paragone già più volte citato — che è il primo in confronto all'albero, è anche l'ultimo ad essere capito nella vera sua natura, quando questa si è manifestata nello sviluppo di tutte le virtualità in essa nascoste).

Tuttavia il tema dei *possibili*, dell'essenza e dell'esistenza è così suggestivo e così fondamentale per il problema qui dibattuto, che voglio concludere con una rapidissima allusione ad esso.

Se dobbiamo riconoscere la riduzione del concetto leibniziano di realtà sostanziale ad una forma di fenomenismo, e precisamente di un fenomenismo attivistico (1), è evidente che il punto centrale del leibnizianesimo deve trovarsi non già nell'esistenza, nell'essere, bensì nell'essenza e che quest'ultima non deve essere riguardata dal punto di vista di un elemento costitutivo dell'ente, ma dal punto di vista del rappresentare attivisticamente inteso. E che questa *mise au point* sia esatta, risulta da parecchie considerazioni.

Si resta, dapprima, sconcertati, quando, dopo le fallaci prime apparenze di chiarezza nell'enunciazione leibniziana della teoria dei possibili, ci si accorge di essere immersi in tenebre fitte. Da un lato — e gli studiosi di Leibniz hanno sostenuto una o l'altra di queste interpretazioni contrastanti — sembra che coi possibili ci troviamo nella logica; dall'altro, la realtà non sarebbe altro se non il risultato della logica dei possibili. Da un lato, Leibniz è antispinoziano; dall'altro, la tesi che alcuni possibili necessariamente si attuano e passano all'esistenza, sembra che lo gettino nelle braccia di Spinoza. Da un lato, i possibili esistono per un decreto divino e per un decreto libero, « fonte principale — dirà in una lettera ad Arnauld — delle esistenze e dei fatti » (II, 42); dall'altro bi-

(1) Il carattere *attivistico* del fenomenismo di Leibniz è per me di essenziale importanza e spiega l'interpretazione che, nel mio volume citato, ho difeso a proposito del significato del sistema, il quale *nelle sue tesi filosofiche* (che non sono da confondersi con l'enorme produzione storica del Leibniz, così egregiamente posta in luce, attraverso gli inediti, dal DAVILLÉ nella sua opera *Leibniz historien*, Parigi, 1909) ha concepito la realtà come attività, infondendo nella cultura un nuovo senso iniziale di storicità, destinato poi agli sviluppi successivi, specie nell'epoca romantica.

sogna, a suo giudizio, rendere ragione dell'esistenza dei possibili e tale ragione sufficiente non è da ricercarsi in un principio distinto dai possibili stessi, ma nei possibili in quanto possibili. Da un lato, i due regni — della possibilità e della realtà — sono retti da due legislazioni diverse, poichè la legge dei possibili è il principio di contraddizione, mentre la legge dei reali è il principio di ragione sufficiente; dall'altro, la possibilità è non solo il principio dell'essenza, ma anche dell'esistenza, in funzione del grado di perfezione dei possibili e della loro compossibilità. Logica o metafisica? Necessità o contingenza? Immanenza o trascendenza? Principio di contraddizione o di ragione sufficiente? Essenza od esistenza?

Ed i problemi divengono sempre più assillanti, se si indaga da vicino cos'è l'essenza e cos'è l'esistenza per Leibniz. In alcuni passi, l'esistenza è realmente distinta dall'essenza; in altri si trasforma in una *essentiae exigentia*, che è intrinseca al possibile e si identifica con l'essenza. In qualche opera l'esistenza è una perfezione che accresce la realtà, perchè quando si pensa A come esistente, si pensa maggior realtà che non quando si pensa A come possibile. In un punto il reale è qualcosa di diverso del possibile, perchè è il possibile passato dallo stato di possibilità a quello di esistenza; in un altro, anche l'essenza non esistente, anche il possibile, è reale. In uno scritto il passaggio della possibilità all'esistenza è definito come enigmatico, perchè dipende da un atto misterioso della potenza e della volontà di Dio; in un altro è spiegato in funzione del grado di perfezione del possibile e del suo rapporto con gli altri possibili. Al problema: « cos'è l'esistenza? » Leibniz risponde: « è una perfezione »; ma anche l'essenza per lui è perfezione, e noi ci chiediamo: in che cosa si distingue allora l'essenza dall'esistenza? Sembra di essere dinanzi ad antitesi irriducibili, a contraddizioni evidenti, a due metafisiche giustapposte; si è tentato di dar ragione alle esposizioni antinomistiche del sistema e di dar torto a quelle armonistiche.

Se tra le tenebre delle aporie ricordate facciamo brillare il raggio di luce della concezione del reale, la scena si cambia.

Dire realtà — sia che si tratti di Dio, sia che si tratti delle monadi create — è dire attività rappresentativa e rappresentazione (la quale implica attività: attività pura nella monade suprema; tendenza ad agire nelle altre monadi). E non si può scindere, come abbiamo visto, la rappresentazione dall'attività, nonostante che siano aspetti diversi del reale. Ora, la possibilità leibniziana sta alla realtà e l'essenza sta all'esistenza, come la rappresentazione sta all'attività. Bisogna, cioè, ripensare, per penetrare il pensiero di Leibniz, questi suoi concetti di possibile, di essenza e di esistenza, in funzione del suo fenomenismo attivistico.

Questo, innanzi tutto, ci impedisce di confondere la *nuda possibilitas*, per usare termini leibniziani (VII, 310), ossia la nozione astratta o puramente logica di ciò che non implica nelle sue note essenziali la contraddizione, con quella possibilità concreta del campo metafisico, che si riduce al concetto di essenza rappresentata e che implica sempre « *aliquam ad existendum propen-*

sionem, proportione bonitatis suae » (VII, 310). Questa possibilità è realtà, perchè è perfezione (Leibniz distingue le realtà in *realitates possibles* e in *realitates existentes*); e la perfezione è il grado di *essenza* (egli spesso dichiara « perfectionem esse entitatem ») e soggiunge: « vel ut ego definire malim, perfectionem esse gradum seu quantitatem realitatis seu essentiae ». « Perfectio, seu essentiae gradus » (VII, 304), egli ripete. La sua « rappresentazione », costitutivo *metafisico* del reale, è l'essenza, è quella perfezione la cui natura sta nell'essere rappresentata e che, come perfezione rappresentata, possiede un « *conatus ad existentiam* » nelle monadi create (od è la stessa esistenza in Dio, poichè il massimo grado di possibilità è il massimo grado di realtà — ossia Dio esiste, se si prova che è possibile). Essenza ed esistenza sono due gradi della rappresentazione; ed il secondo è una conseguenza del primo, perchè l'essenza in se stessa ha l'esigenza all'esistenza ed i due momenti non si possono staccare. L'esistenza, certo, *auget perfectionem*, perchè c'è maggior perfezione nell'essenza esistente, che non nell'essenza possibile; ma la differenza non è di natura, bensì — per ripeterla col Leibniz — è « di grado o di quantità »; e l'essenza è rappresentazione dotata, per sua natura, di attività. Il massimo grado di *essenza* esiste necessariamente; i gradi limitati si realizzano per la volontà divina o per decreto dell'*arbiter*, che agisce non arbitrariamente, ma in nome del criterio dei compostibili e della legge del meglio; e da questo « patet quomodo libertas sit in Auctore mundi, licet omnia faciat determinate, quia agit ex principio sapientiae seu perfectionis » (V, 304).

Cosa sia questa volontà divina e questa sua libertà, ridotta a necessità morale di scegliere il migliore dei mondi rappresentati; come Dio crei *ab aeterno* le monadi e come la sua attività creatrice sia in relazione essenziale con le sue rappresentazioni, ossia con le verità eterne, con le *ideae rerum*, con quella « *essentiae rerum* » che « continent ipsam entium possibilitatem »; come il Dio leibniziano, cioè, sia dominato dalle sue rappresentazioni stesse che ne costituiscono l'essenza, sono tutte questioni, che verrebbero a mancare di una soluzione, qualora si volesse prescindere dal fenomenismo attivistico fondamentale. Il quale ci spiega — insistiamo ancora una volta — che non la logica governa la metafisica, ma viceversa; e ci mostra che la sua cosiddetta logica dei possibili non è altro se non la logica del reale. La realtà per lui è *essenza* che dice ordine all'esistenza; ma l'essenza è rappresentazione; questa dice attività e la natura e il grado dell'attività sono in funzione della rappresentazione stessa.

GUGLIELMO KOPPERS

LA RELIGIONE DELL'UOMO PRIMITIVO

Vol. in-16 di pag. 160 - L. 200.—

Richieste alla Soc. Ed. "VITA E PENSIERO" - Piazza S. Ambrogio, 9 - Milano

GUSTAVO BONTADINI

**STUDI
DI FILOSOFIA MODERNA**



VITA E PENSIERO

Publicazioni dell'Università Cattolica

INDICE

<i>Introduzione</i> di Evandro Agazzi	IX
I. IL FENOMENISMO RAZIONALISTICO DA CARTESIO A MALEBRANCHE	1
II. L'ESSENZA DELL'IDEALISMO COME ESSENZA DELLA FILOSOFIA MODERNA	33
PREMESSA	35
IL FENOMENISMO CARTESIANO	37
DUALISMO GNOSEOLOGICO E MONISMO METAFISICO IN SPINOZA	51
LA RIFORMA BACONIANA: INTENTO NATURALISTICO, RISULTATO ENOMENISTICO	65
MATERIALISMO E FENOMENISMO IN HOBBS. FENOMENISMO METAFISICO E FENOMENISMO GNOSEOLOGICO	81
III. LA POSIZIONE STORICA DEL «SAGGIO SULL'INTELLETTO UMANO» DI GIOVANNI LOCKE	99
IV. LA CRITICA LEIBNIZIANA DEL CARTESIANISMO	125
V. BERKELEY E LA FILOSOFIA MODERNA	141
1. Berkeley e la dinastia empiristica	143
2. L'idea	147
3. Il «fuori di noi»	147
4. Il nominalismo	148
5. L'immaterialismo	152

È vietata la riproduzione non autorizzata, anche parziale, neppure per uso interno o didattico, con qualsiasi mezzo effettuata.
L'editore potrà concedere a pagamento l'autorizzazione a riprodurre una porzione non superiore a un decimo del presente volume. Le richieste di riproduzione vanno inoltrate all'Associazione Italiana per i Diritti di Riproduzione delle Opere dell'ingegno (AIDRO) - Via delle Erbe, 2 - 20121 Milano, tel. e fax 02/80.95.06.

VI	INDICE	
6. L'instabilità della tesi berkeleyana	155	
7. La parabola della filosofia moderna	159	
8. La «Siris»	160	
9. La continuità del pensiero di Berkeley	164	
10. La filosofia e la sua storia	164	
VI. LA STRUTTURA DELLA METAFISICA LEIBNIZIANA	169	
LA SOPRAVVIVENZA DEL PRINCIPIO CLASSICO NELLA FILOSOFIA MODERNA	171	
LA POSIZIONE DI LEIBNIZ NEL RAZIONALISMO DOGMATICO	177	
ANALISI DEL SISTEMA	181	
a) Il momento cosmologico	181	
b) Il momento psicologico	194	
c) Il momento teologico	200	
1. Cosmologia e teologia	200	
2. Il principio di ragione	201	
3. Intermezzo wolffiano	205	
4. La dottrina dei possibili e l'interpretazione del principio di ragione	208	
d) Conferme	213	
RAPPRESENTAZIONE COMPLESSIVA DEL SISTEMA E DELLA SUA POSIZIONE STORICA	215	
VII. EMPIRISMO E GNOSEOLOGISMO IN HUME	221	
CARATTERE GENERALE DELLA FILOSOFIA HUMIANA	223	
L'APORIA FONDAMENTALE DELLA DOTTRINA	228	
INSTABILITÀ E INERZIA DELLO HUMISMO	235	
APORIE PARTICOLARI	237	
1. Ancora del grande principio	238	
2. Innatismo ed antinnatismo	240	
3. Chiamata del «soggetto»	242	
4. Verità di fatto e relazioni di idee	243	
5. «Experience» e «appearance»	245	
6. Limiti dell'empirismo humiano	246	
7. Crollo dell'empirismo humiano	249	
8. Crollo del gnoseologismo humiano	250	

INDICE	VII
ASPETTI DELL'EMPIRISMO GNOSEOLOGISTICO	265
1. Caduta del soggetto gnoseologico	265
2. Antropologismo	268
3. La critica della causalità	271
RIEPILOGO	274
HUME, OGGI	277
VIII. L'«ESPLOSIONE» DEL GNOSEOLOGISMO NELLA CRITICA KANTIANA	281
1. Assunto dell'indagine	283
2. Riassunto preventivo della «Critica della Ragion Pura»	288
3. Il periodo precritico. Kant e la scienza	289
4. Razionalismo ed empirismo nella sintesi gnoseologica	293
5. Gli scritti precritici. Il primo saggio	296
6. Cosmologia newtoniana	298
7. La terra, il fuoco, i terremoti	300
8. Primo bilancio metafisico	300
9. Metafisica, fisica e matematica	308
10. Leibniz e Kant	309
11. Naturalismo	311
12. L'esistenza	313
13. Logica e realtà	319
14. L'analisi dell'esperienza	325
15. Evoluzione del sistema	328
16. Bilancio scettico	329
17. Irrequietezza del concetto dello spazio	331
18. La sistemazione dell'ordine estetico	332
19. L'«esplosione» del gnoseologismo	339
20. La sintesi a priori	344
21. Fondamento estetico e fondamento gnoseologico	347
22. L'«impianto» gnoseologico della «Critica della Ragion Pura»	351
23. La possibilità dell'esperienza	361
24. La deduzione trascendentale delle categorie	364
25. L'idea del mondo	366
26. La seconda analogia dell'esperienza	367
27. Il «soggettivismo» kantiano e il «circolo vizioso» della critica	372
28. Kant e la filosofia moderna. La possibilità di un ritorno a Kant	376
29. Riepilogo. Il problema di Kant e il problema nostro	381

VI	INDICE
6. L'instabilità della tesi berkeleyana	155
7. La parabola della filosofia moderna	159
8. La «Siris»	160
9. La continuità del pensiero di Berkeley	164
10. La filosofia e la sua storia	164
VI. LA STRUTTURA DELLA METAFISICA LEIBNIZIANA	169
LA SOPRAVVIVENZA DEL PRINCIPIO CLASSICO NELLA FILOSOFIA MODERNA	171
LA POSIZIONE DI LEIBNIZ NEL RAZIONALISMO DOGMATICO	177
ANALISI DEL SISTEMA	181
a) Il momento cosmologico	181
b) Il momento psicologico	194
c) Il momento teologico	200
1. Cosmologia e teologia	200
2. Il principio di ragione	201
3. Intermezzo wolffiano	205
4. La dottrina dei possibili e l'interpretazione del principio di ragione	208
d) Conferme	213
RAPPRESENTAZIONE COMPLESSIVA DEL SISTEMA E DELLA SUA POSIZIONE STORICA	215
VII. EMPIRISMO E GNOSEOLOGISMO IN HUME	221
CARATTERE GENERALE DELLA FILOSOFIA HUMIANA	223
L'APORIA FONDAMENTALE DELLA DOTTRINA	228
INSTABILITÀ E INERZIA DELLO HUMISMO	235
APORIE PARTICOLARI	237
1. Ancora del grande principio	238
2. Innatismo ed antinnatismo	240
3. Chiamata del «soggetto»	242
4. Verità di fatto e relazioni di idee	243
5. «Experience» e «appearance»	245
6. Limiti dell'empirismo humiano	246
7. Crollo dell'empirismo humiano	249
8. Crollo del gnoseologismo humiano	250

INDICE	VII
ASPETTI DELL'EMPIRISMO GNOSEOLOGISTICO	265
1. Caduta del soggetto gnoseologico	265
2. Antropologismo	268
3. La critica della causalità	271
RIEPILOGO	274
HUME, OGGI	277
VIII. L'«ESPLOSIONE» DEL GNOSEOLOGISMO NELLA CRITICA KANTIANA	281
1. Assunto dell'indagine	283
2. Riassunto preventivo della «Critica della Ragion Pura»	288
3. Il periodo precritico. Kant e la scienza	289
4. Razionalismo ed empirismo nella sintesi gnoseologica	293
5. Gli scritti precritici. Il primo saggio	296
6. Cosmologia newtoniana	298
7. La terra, il fuoco, i terremoti	300
8. Primo bilancio metafisico	300
9. Metafisica, fisica e matematica	308
10. Leibniz e Kant	309
11. Naturalismo	311
12. L'esistenza	313
13. Logica e realtà	319
14. L'analisi dell'esperienza	325
15. Evoluzione del sistema	328
16. Bilancio scettico	329
17. Irrequietezza del concetto dello spazio	331
18. La sistemazione dell'ordine estetico	332
19. L'«esplosione» del gnoseologismo	339
20. La sintesi a priori	344
21. Fondamento estetico e fondamento gnoseologico	347
22. L'«impianto» gnoseologico della «Critica della Ragion Pura»	351
23. La possibilità dell'esperienza	361
24. La deduzione trascendentale delle categorie	364
25. L'idea del mondo	366
26. La seconda analogia dell'esperienza	367
27. Il «soggettivismo» kantiano e il «circolo vizioso» della critica	372
28. Kant e la filosofia moderna. La possibilità di un ritorno a Kant	376
29. Riepilogo. Il problema di Kant e il problema nostro	381

APPENDICE	385
Nota sulla interpretazione heideggeriana di Kant	387
Annotazioni ad alcuni studi italiani su Cartesio	392
Polemiche sulla interpretazione della filosofia moderna	411
Indice dei nomi	449

Introduzione

I saggi contenuti in questo libro (pubblicati da Bontadini nell'arco di vari anni) furono già raccolti, in un primo momento, nei due volumi: *Studi sulla filosofia dell'età cartesiana* (Brescia 1947) e *Indagini di struttura sul gnoseologismo moderno* (Brescia 1952), unificati poi nel volume *Studi di filosofia moderna* (Brescia 1966). Esso raccoglieva, infatti, gli scritti compresi nelle prime due opere, lasciando cadere alcune Note che, a parere dell'Autore, sembravano ormai prive di attualità; nel ripubblicare il volume abbiamo però voluto riprendere, in *Appendice*, almeno tre di quelle Note che ci sembrano ancora significative per il loro valore storiografico e per il loro interesse teoretico.

Varie sono le ragioni che rendono ancora attuali questi *Studi di filosofia moderna*: la più immediata consiste nel fatto che essi offrono il primo segmento di quella produzione storiografica che accompagnò la produzione più strettamente teoretico-sistematica di questo filosofo e che, in un certo senso, rischia di rimanere offuscata dal rilievo e dalla meritata notorietà che quest'ultima ha conseguito nel panorama della filosofia italiana di questo secolo. Tale produzione storiografica copre l'intero periodo che va da Cartesio alla filosofia contemporanea, ed è quindi evidente l'interesse che – ai fini della sua conoscenza e valutazione – riveste lo studio di quel suo segmento iniziale che corre da Cartesio a Kant (e che, per l'appunto, è coperto dagli studi raccolti nel presente volume).

Su questo interesse, per così dire documentario, si innesta quello relativo alle caratteristiche, ai risultati e all'originalità di questo lavoro storiografico. Esso è rilevante sotto tutti i punti di vista qui accennati. Quanto alle caratteristiche, si deve rilevare in Bontadini la presenza delle qualità dello storico di razza, ossia l'accuratezza documentaria e filologica, la pertinenza dei riferimenti interni ed esterni alle opere e agli autori studiati, la fedeltà scrupolosa ai testi, alle loro consequenzialità non meno che alle loro incongruenze, vale a dire il pieno rispetto di quei requisiti di «positività» che non possono mancare in un lavoro storiografico scientificamente apprezzabile, ossia un lavoro in cui l'opera di «interpretazione» non è certamente esclusa, ma in cui l'interpretazione non si permette mai di fare violenza al documento (o al «fatto»). Ciò significa che lo storico di razza non si limita ad una mera *descrizione*, ma si cimenta in una *ricostruzione* non puramente cronachistica dell'insieme dei fatti indagati. Un simile cimento è divenuto

sempre più raro nella produzione storiografica contemporanea (e non solo in campo filosofico), ma è proprio questo che consente di distinguere l'opera dello storico da quella del semplice erudito, e che conferisce a tale opera il suo specifico rilievo. Condotta al limite, infatti, la preoccupazione strettamente cronachistica e documentaria – specialmente quando si applichi all'opera di un pensatore – finisce col ridursi al valore di un buon *riassunto*, magari didatticamente utile, ma potenzialmente addirittura diseducativa, nel senso che sembra invitare a risparmiarci, grazie al lavoro di semplificazione e riordino operato dallo storico, la fatica di immergerci nel contatto diretto (talvolta faticoso, ma sempre fruttuoso e stimolante) con le opere originali dei pensatori. In parole povere, il rischio è quello di abituarci ad accontentarci di letture di seconda mano.

Detto questo, l'interesse si sposta sul *metodo* adottato nel lavoro di ricostruzione, il quale fa sì che questa si riveli, in sostanza, come una *interpretazione* del dato storico. Su questo punto emerge l'originalità della prospettiva storiografica di Bontadini: il metodo da lui seguito è quello dell'*analisi di struttura*. Questa consiste, sostanzialmente, nella ricerca delle giustificazioni o *ragioni* che sorreggono (esplicitamente o implicitamente) le affermazioni di un dato autore. A prima vista, ciò dovrebbe consistere nell'enunciazione di un punto (o di pochi punti) di partenza, muovendo dai quali il pensatore è venuto deduttivamente sviluppando le sue posizioni, ma non è affatto detto che ciò si possa fare per ogni filosofo (solo in casi rarissimi, di filosofi fortemente «sistematici», qualcosa del genere può essere rintracciabile nei loro scritti). Una simile ricerca, viceversa, ha i caratteri di una *ricostruzione razionale* di tipo *analitico*, che viene effettuata dallo storico o interprete. Ciò consente a Bontadini di asserire che l'analisi di struttura del sistema di un filosofo può prendere le mosse da *qualsiasi* aspetto della sua dottrina, dal momento che una *riduzione* analitica di quel determinato aspetto conduce a cogliere le *ragioni* per le quali esso viene affermato, ragioni di natura strettamente logica (ossia elementi senza i quali quella data affermazione risulterebbe interamente gratuita). In certi casi tali ragioni vengono rintracciate nelle pagine stesse del filosofo studiato, o perché costui si è preoccupato di esplicitare i nessi di dipendenza rispetto ad *altri* aspetti del suo proprio sistema, o perché tali nessi sono obbiettivamente ricostruibili anche se da lui non esplicitati. Il lavoro di riduzione non si arresta qui: il particolare *altro* aspetto così rintracciato viene a sua volta analizzato nelle sue ragioni, e il processo continua sino a quando non si sia pervenuti a cogliere il *principio* (o i principî) che sorreggono tutta l'architettura. A questo punto sono i principi medesimi che vengono problematizzati dal punto di vista del loro *fondamento*, esaminando se essi sono semplicemente posti, o meglio, *presupposti* senza fondazione, oppure se essi sono adeguatamente *mediati*, ossia *ridotti* a ciò che può ritenersi per davvero primo e immediato: il che, per Bontadini, equivale all'essere garantiti da una pura evidenza *fenomenologica*, oppure dalla dimostrazione

dell'impossibilità di negarli senza cadere in *contraddizione* (la riduzione deve cioè terminare nell'evidenza fenomenologica o nell'evidenza di non contraddizione).

Contrariamente alle apparenze, questo metodo dell'analisi di struttura non coincide con un'abilità di rendere coerente ogni sistema filosofico, espungendo o risolvendo le sue contraddizioni interne. Al contrario, Bontadini porta sagacemente alla luce parecchie contraddizioni delle quali i vari autori non si erano spesso resi conto, e non procede affatto ad un lavoro di cosmesi (mostrando come esse si potrebbero rammen-dare dentro il medesimo sistema), bensì ricerca le *ragioni* implicite del loro insorgere e le rintraccia in qualcuno di quei *presupposti* non mediati che l'autore aveva ammesso (tacitamente o esplicitamente). La contraddizione risulta in tal modo *logicamente inevitabile* in tale sistema, e la sua rimozione comporterebbe la rimozione del presupposto: ma poiché il sistema dipende, nel suo complesso, da tale presupposto (o da tali presupposti), la rimozione non sarebbe possibile senza dissolvere il sistema medesimo (lasciandone sussistere al massimo certe parti slegate e, quindi, esse stesse non internamente giustificate).

Questo fatto spiega la presenza di due figure ricorrenti nelle analisi storiche dedicate da Bontadini ai filosofi moderni: quella della *oscillazione* e quella della *instabilità*. Entrambe derivano dall'azione logica del presupposto ingiustificato che ognuno di essi ammette. Quanto alla prima, dal momento che ogni filosofo di razza non può non percepire in qualche misura le difficoltà logiche (ancorché camuffate) del proprio sistema, egli cerca di volta in volta di ovviarle, modificando o attenuando determinate posizioni nel corso delle sue varie opere. Questa variabilità, che di solito gli storici della filosofia attribuiscono a mutamenti di interessi o di punti di vista più o meno estrinseci prodottisi nel corso della biografia intellettuale di un pensatore, vengono in tal modo ricondotte a ben più profonde esigenze di coerenza sistemática (sono la testimonianza dell'inquietudine che il pensatore ha avvertito di fronte al non pieno successo dei suoi tentativi di esser coerente con i suoi stessi presupposti). Quanto all'instabilità, essa consiste nel fatto che, per quanto un certo filosofo abbia ritenuto di trovare una soluzione entro certi limiti soddisfacente delle difficoltà esperite, questa soluzione è *intrinsecamente* debole, essendo dovuta ad una ragione più profonda, che il filosofo stesso non è stato in grado di rimuovere, cosicché la successiva storia del pensiero si trova costretta a riprendere in mano il problema e a tentare *altre strade*, attraverso un lungo percorso che non potrà acquietarsi sin tanto che sarà svelata la gratuità del presupposto medesimo.

Può essere interessante cogliere un'analogia tra questa impostazione bontadiniana nell'esame delle dottrine filosofiche e l'impostazione adottata dalle correnti più autorevoli della filosofia della scienza contemporanea, ossia di quelle che si sono iscritte nel solco della filosofia *analitica*. Atteggiamento tipico (e consapevole) di tali correnti è il proposito di procedere non già ad una semplice *descrizione* dell'opera-

re scientifico e dei suoi prodotti, bensì ad una sua *ricostruzione logica* (come aveva chiaramente sottolineato il neopositivista Reichenbach sin dagli anni Trenta del nostro secolo). In questo senso, il metodo di Bontadini può meritargli i titoli di «filosofo analitico», e lo iscrive di diritto (anche per altre ragioni che vedremo) fra le personalità più espressive della filosofia *contemporanea* (di cui la scuola analitica è una parte cospicua). Non è eccessivo, anzi, affermare addirittura che la sua storiografia filosofica è un esempio persuasivo di come la filosofia analitica potrebbe, o avrebbe potuto, produrre una sua interessante e originale storiografia filosofica, cosa invece che essa ha fatto solo in misura modesta, cosicché il merito di questa originalità va ascritto, paradossalmente, a un filosofo che – considerato nella compiutezza del suo pensiero – non può certamente essere iscritto nell'albo della filosofia analitica. Ma egli non può esservi iscritto perché di tale filosofia non condivide i *limiti* che, in pochi tratti, possono esser così riassunti. L'analisi che detta filosofia propugna si riduce essenzialmente ad analisi del *linguaggio* (mentre Bontadini ha ben chiaro che il linguaggio ha un senso soltanto in quanto espressione del pensiero, e questo in quanto intenzionalmente aperto sull'essere). Tale analisi si vuole *logica*, ma limita il logo ad una semplice funzione tautologica (mentre per Bontadini il logo ha ben altra funzione ed, esprimendo la necessità di ridurre il discorso fino al principio di non contraddizione, è suscettibile di una portata anche sintetica). Inoltre, la filosofia analitica è prigioniera di un presupposto di *empirismo radicale* (mentre Bontadini ha chiaramente messo in luce, accanto all'imprescindibilità dell'esperienza, i limiti intrinseci di un empirismo radicale). Infine, la filosofia analitica è affetta da un costitutivo atteggiamento *antistorico* e da un concreto disinteresse per la comprensione storica dei problemi (mentre per Bontadini quella della storicità è una dimensione portante non soltanto, come appare sin troppo ovvio, del lavoro storiografico, ma addirittura della riflessione teoretica).

Vogliamo subito dedicare qualche commento a quest'ultimo punto. L'analisi di struttura, come già si è detto, risale fino a cogliere il principio, o i principî, che, quasi sempre a guisa di presupposti tacitamente assunti, determinano sotteraneamente l'andamento logico delle speculazioni dei filosofi studiati. Alcuni di questi principî possono avere carattere strettamente filosofico, come il presupposto per eccellenza della filosofia moderna, che Bontadini identifica nella tesi che il pensiero non conosce l'essere, ma soltanto le proprie rappresentazioni (presupposto dell'*alterità* dell'essere al pensiero). Ma egli indica anche un altro presupposto della filosofia moderna, che è invece più direttamente collegabile alla situazione storica entro cui essa si è sviluppata, ossia il presupposto naturalistico-meccanicistico, secondo il quale dette rappresentazioni risultano da un'azione meccanica che il mondo naturale esercita sui nostri sensi: si tratta della tesi della passività o recettività del senso, che egli attribuisce al potente influsso culturale della nuova scienza naturale e che, pertanto, è di natura più *storica* che strettamente speculativa.

Ciò spiega, in particolare, l'attenzione che Bontadini dedica anche al contesto scientifico (e alla produzione scientifica, o comunque di discussione scientifica) dei suoi autori, riuscendo a dare saggi estremamente significativi di un lavoro storiografico che molti si sono limitati a propugnare come programma, ma senza in realtà eseguirlo per davvero. La mente corre alla monumentale *Storia del pensiero filosofico e scientifico* di Ludovico Geymonat, autore serissimo, profondamente convinto dell'impatto culturale della scienza e tecnicamente competente per comprendere i contenuti (specialmente fisico-matematici) di questa. Tuttavia in detta opera gli sviluppi della scienza e quelli della filosofia sono soltanto giustapposti o, nei momenti più felici, si perviene a cogliere una certa presenza della filosofia «nelle pieghe della scienza» (per usare una sua efficace espressione). Non è viceversa quasi mai tematizzato e mostrato esplicitamente il modo con cui le categorie e le concezioni scientifiche hanno determinato in profondità le movenze del pensiero filosofico, cosa che invece Bontadini sa fare in modo frequente e persuasivo. Ma questa sensibilità storica non si limita alla scienza: essa tiene conto tanto dello stato generale della cultura e della tradizione filosofica del tempo, quanto delle stesse preoccupazioni personali del singolo autore. Non già nel modo, in fondo banale, adottato da molti storici, secondo cui tali preoccupazioni hanno «determinato» le rispettive teorie filosofiche, quanto nel modo ben più interessante e significativo, secondo cui la presenza di tali preoccupazioni, incontrandosi (o scontrandosi) con gli altri elementi del sistema (e in particolare con i suoi presupposti) ha costretto il pensatore a dare una certa «curvatura» (per usare il termine bontadiniano) al sistema stesso, in modo da soddisfare le sue preoccupazioni in coerenza con i propri presupposti.

Dopo aver detto qualcosa circa l'originalità e le caratteristiche del metodo impiegato da Bontadini, possiamo brevemente passare in rassegna alcuni dei suoi risultati più significativi. Il primo di essi è l'ottenimento di un quadro *unitario* e *dialettico* di tutta la storia della filosofia moderna e contemporanea, costituito dalla presenza costante in essa di un filo conduttore. Apparentemente non si tratta di una grande novità, dal momento che è tesi addirittura manualistica quella secondo cui il tragitto della filosofia moderna (e in misura minore anche di quella contemporanea) è rappresentato dalla discussione del *problema gnoseologico*. Ma quando Bontadini parla di *gnoseologismo* intende qualcosa di assai più impegnativo, ossia la *centralità* speculativa di questo problema, nel senso che il modo di impostarlo, e le soluzioni ad esso proposte, costituiscono il motore della speculazione filosofica di questo plurisecolare sviluppo, e ciò non per ragioni contingenti, bensì perché, come si è visto, il problema gnoseologico viene *impostato* agli inizi dell'età moderna (cioè praticamente con Cartesio) sulla base di alcuni presupposti non *mediati* e intrinsecamente ingiustificati, cosicché la storia della filosofia moderna consiste in parte nel

tentativo di *comprensione* di tali presupposti (è il senso che Bontadini riconosce alla tradizione razionalista) e in parte nel dipanare le loro *conseguenze* (compito da Bontadini attribuito alla tradizione empirista). A causa della già menzionata *instabilità* dei successivi sistemi, si innesca un procedimento storico di correzioni e tentativi alternativi che, pur caratterizzando in modo specifico ogni sistema, lo fa permanere nell'alveo di questo tragitto. Con Kant il gnoseologismo, per usare una pittoresca espressione bontadiniana, *esplosce*, ossia dà luogo alle conseguenze estreme che l'adozione dei presupposti implicava, essendo questi esplicitamente enunciati e coerentemente applicati fino alla completa ristrutturazione della teoria della conoscenza e delle diverse branche della filosofia. Proprio una tale esplosione, avendo portato a chiarezza l'impossibilità di tener fermo coerentemente il presupposto e le sue conseguenze, avvia il processo storico consistente nella rimozione del presupposto medesimo, che è il significato storico dell'idealismo, attraverso i suoi faticosi guadagni. Con l'esaurimento dell'idealismo ha termine, speculativamente parlando, la filosofia moderna e ci si immette nella filosofia contemporanea. Tale esaurimento, poi, viene da Bontadini caratterizzato come un togliimento che l'idealismo è costretto ad operare di se medesimo, venendo ad identificarsi con il realismo, ma questo è discorso che esula dai temi approfonditi in questo volume e che richiederebbe, per essere impostato, un discorso più ampio, che non è qui il caso di fare.

Basti qui osservare che la «trascendenza» che l'idealismo perviene a togliere di mezzo è quella strettamente *gnoseologica*, ossia quella secondo cui il reale trascende il conoscere umano, secondo cui il reale rimane *altro* rispetto al conoscere. Con ciò è già implicitamente detto che la rimozione di una tale trascendenza non esclude affatto *altre* forme della trascendenza (solo così si può comprendere la massima valorizzazione operata da Bontadini dell'idealismo nella sua funzione storica, e il suo affermare il superamento o la fine dell'idealismo medesimo, ossia il fatto che Bontadini non è idealista). Bontadini avverte, comunque, che il *gnoseologismo* non si presenta all'origine della filosofia moderna in tale forma estremamente generale, bensì sotto una forma più ridotta, che riguarda il rapporto fra la *cosa* (la *res naturae*) e la *sensazione*; è dunque vero che in esso è già presente il *presupposto* fondamentale dell'alterità dell'essere al conoscere, ma in una forma più delimitata che, secondo Bontadini, è il portato della scienza moderna che incominciava in quei tempi il suo corso trionfale. L'essere «esterno» alla conoscenza è la *natura* quale veniva dipingendo la nuova meccanica, e, sempre in consonanza con tale meccanica, la natura veniva intesa come capace di esercitare sui nostri organi di senso delle azioni fisiche, nelle quali consiste l'origine delle sensazioni. È questo il secondo presupposto annidato dentro il primo, e che in particolare si esprime nella concezione della passività o recettività del senso, cosicché la sinergia dei due presupposti conduce alla tesi: noi non conosciamo la realtà (ossia la natura a noi «esterna»), ma soltanto le nostre rappresentazioni

o fenomeni (tesi gnoseologica generale), e poiché le rappresentazioni non sono le cose, ma solo gli *effetti* prodotti sui nostri sensi dall'azione fisica delle cose, non si può certo affermare che essi «rappresentano» la natura (ragione per la quale tale gnoseologismo viene denominato da Bontadini «naturalistico»). Dal momento che la natura è, in tale prospettiva, semplicemente *presupposta* (sia dal senso comune sia dalla scienza) come qualcosa di «esterno» al conoscere, unitamente al fatto che la scienza moderna si preoccupò sin dagli inizi di precisare che essa non pretendeva cogliere l'essenza delle realtà naturali, ma soltanto descrivere certi loro *fenomeni*, il presupposto su cui si basa il gnoseologismo moderno viene spesso denominato da Bontadini anche come «presupposto naturalistico», o «presupposto fenomenistico» o «presupposto realistico». Questa annotazione è utile poiché Bontadini difende d'altro canto un «realismo» in un senso non gnoseologico, e dunque corretto, ossia la tesi secondo cui il conoscere non può essere altro che conoscere dell'essere. Questa tesi viene fondata dall'autore in altra sede (in sostanza, se il conoscere non fosse conoscere dell'essere, sarebbe un conoscere del nulla e quindi un non-conoscere), ma anche nelle pagine di questo saggio si vede che essa riposa su una nozione del conoscere «priva di presupposti» (cfr. p. 56): il conoscere è *per se stesso* rappresentazione dell'essere e, dunque, conviene con l'essere che è suo oggetto. Si vede dunque che le differenze possono al più sussistere riguardo a ciò che si considera come effettivo oggetto del conoscere: il gnoseologismo si istituisce quando si *presuppone* (arbitrariamente, ossia senza l'appoggio di alcuna evidenza fenomenologica o di alcuna fondazione logica) che oggetto del conoscere sono le rappresentazioni stesse e non la realtà, mentre esse sono appunto la realtà stessa in quanto rappresentata (l'oggetto non è tenuto a *corrispondere* alla rappresentazione, ma è *contenuto* nella rappresentazione).

Dopo le premesse qui esposte avrebbe ben poco senso sunteggiare le acute analisi che Bontadini dedica ai principali autori della filosofia moderna, illustrando come il loro pensiero si cimenti a chiarire il presupposto e a ricavarne le conseguenze, in contesti varianti a seconda di altri principî che essi, esplicitamente o implicitamente, accolgono. L'intrecciarsi affascinante di ricche citazioni puntuali, di sottili rilievi critici, di sorprendenti nessi logici, e lo sforzo continuo di ricondurre al fondamento interno o contestuale queste varie dottrine non potrebbe essere ridato senza un terribile impoverimento. Ci limiteremo quindi a sottolineare (in modo forzatamente estrinseco), alcuni risultati che ci sembrano particolarmente originali e significativi. Nel caso di Cartesio, ad esempio, dopo aver abbondantemente chiarito come il fenomenismo (unito ad altri presupposti di tipo naturalistico) determini i vari aspetti del sistema, e come esso venga assunto acriticamente, viene mostrato che esso vanifica la stessa pretesa cartesiana di garantire l'esistenza «formale» dell'io individuale, che è esso pure, in sostanza, il contenuto di una rappresentazione. Nella filosofia di Male-

branche il fenomenismo cartesiano viene, per così dire, ribadito nei dettagli, e proprio l'utilizzazione di schemi della gnoseologia tradizionale (impiegati però con significati ormai diventati differenti) indica la pervasività raggiunta dal presupposto gnoseologico. Anche Spinoza accetta il presupposto, e si impegna senza successo soltanto ad eliminarne le conseguenze scettiche, riuscendo in tale sforzo soltanto grazie ad un platonismo esso pure presupposto. Nel saggio su Bacone sono molto interessanti i fitti confronti con la metafisica classica, e si ha uno splendido esempio di fusione fra analisi storica e discussione teoretica (particolarmente quando si studia lo sforzo compiuto da questo autore per coniugare senso e intelletto nel quadro del presupposto, a differenza di quanto accadeva per la filosofia classica). Il saggio su Hobbes, oltre a mostrare con grande limpidezza come il suo fenomenismo si basi sulla teoria meccanicista della sensazione (le idee sono *effetti* dei movimenti prodotti dall'oggetto), teoria per altro dall'autore stesso non fondata, chiarisce come questo meccanicismo sia il prodotto storico della nuova scienza. Approfondendo questa analisi, risulta che lo stesso materialismo hobbesiano è una riconferma del presupposto dell'alterità dell'essere al conoscere (e non già una sua giustificazione, come usualmente si sostiene). Un intento di superamento del meccanicismo hobbesiano viene riconosciuto a Locke, il quale imposta il problema «critico». Ma anche in lui agisce il presupposto (nella dottrina dell'anima come *tabula rasa*, alla quale provengono dall'esterno le idee) e addirittura sopravvive il presupposto meccanicista hobbesiano (nella teoria causale delle idee semplici). Proprio il rigore delle argomentazioni lockiane fa emergere la difficoltà di conciliare il realismo presupposto con il suo fenomenismo.

L'ampio studio dedicato a Berkeley si segnala, oltre che per le solite analisi di struttura puntuali, per il fatto di ridurre il valore della critica berkeleyana del «materialismo» alla denuncia della gratuità del presupposto naturalistico. Ciò consente a Bontadini un'originale riconduzione dell'ultima opera di questo autore (la *Siris*) ad una linea di continuità col resto del suo pensiero (diversamente da quanto solitamente fa la storiografia più diffusa), sostenendo che in essa il filosofo recupera in buona misura il concetto classico dell'identità intenzionale di essere e pensiero. In questo saggio è possibile trovare una specie di riassunto che lo stesso Bontadini offre della parabola della filosofia moderna: dal realismo «materialista» di Hobbes e dal fenomenismo (Hobbes e Cartesio fino a Kant), alla prima comparsa dell'idealismo (negazione berkeleyana del materialismo), all'autorisoluzione dell'idealismo nel realismo semplice, o coincidenza di idealismo e realismo (l'idea è realtà ontologica e non fenomeno, perché il significato di realtà fenomenica è stato eliminato).

Particolarmente ricca è, in questo volume, la messe di motivi fatti emergere nello studio del pensiero leibniziano, cui sono dedicati due saggi: il primo sulla critica di Leibniz al cartesianismo, il secondo sulla struttura della metafisica leibniziana. Nel primo si pone in evidenza

l'originalità e la fecondità del *metodo* leibniziano che, invece di assumere l'atteggiamento cartesiano del dubbio come principio metodologico per l'instaurazione del sapere, gli sostituisce una concezione analitica del sapere medesimo (in sostanza, invece che dubitare in partenza di ogni nostra conoscenza, Leibniz propone di soppesare le ragioni che militano in suo favore o contro di essa). Anche in Leibniz comunque, fa rilevare Bontadini, permane un residuo del realismo presupposto. La ragione di questo fatto, e la valorizzazione dell'impostazione analitica, vengono approfonditi nel saggio successivo. Il permanere del presupposto viene ricondotto al solito influsso della scienza moderna, ed esso guida la critica di Leibniz al cartesianismo tanto nel «passaggio» dall'estensione alla forza (che è presentata come «l'in sé» della presupposta realtà), quanto nel passaggio ulteriore dalla forza alla monade (che è il medesimo «in sé» concepito sull'analogia dell'io). Significativo è che in Leibniz non compaia la recettività del senso, mentre si afferma la spontaneità dell'intelletto: sembrerebbe di essere di fronte ad un notevolissimo e definitivo guadagno, ma Bontadini non si lascia sedurre dalle prime apparenze, e nota che la recettività del senso dovrà essere reintrodotta da Kant proprio per evitare lo «svuotamento» del leibnizianesimo (in altri termini, il presupposto agisce in Leibniz a dispetto di alcune sue tesi meglio fondate, e toglie loro forza, producendo anche nel sistema leibniziano quella «instabilità» di cui già si è detto). Il metodo «risolutivo», o analitico, è per Leibniz quello incaricato di far emergere il fondamento, ed è grazie ad esso che egli attua il suo superamento del meccanicismo cartesiano (anche se, in seguito, sarà la psicologia che offrirà alla sua cosmologia il passaggio dalla forza alla monade). Nel privilegiare questo metodo analitico Leibniz rivela la sua prossimità alla metafisica classica, prossimità che Bontadini ha cura di illustrare, ma si tratta di un'affinità non completa, e ciò perché in Leibniz dimostrare equivale a produrre una catena di definizioni, secondo quell'ideale computazionale e costruttivo della logica che lo condusse a porre i prodromi della logica matematica e a vagheggiare la sua *characteristica universalis*. Una tale concezione corrisponde indubbiamente ad una visione analitica del sapere, ma la sua è una logica *puramente* analitica; quindi, osserva Bontadini, di tipo ancora empiristico, e che non è in grado di attribuire al logo una portata sintetica. Per questo motivo essa non è sullo stesso livello della sua metafisica (p. 203). Il nodo di questa inadeguatezza viene indicato da Bontadini nell'insufficiente chiarificazione che Leibniz propone della sua distinzione fra principio di non contraddizione e principio di ragion sufficiente. Anche quest'ultimo, secondo Bontadini, deve venir «ridotto» al principio di non contraddizione, secondo un itinerario che viene illustrato in un ampio *excursus* dedicato appunto al principio di ragion sufficiente.

Anche Hume (pur continuando a sviluppare le conseguenze del presupposto secondo cui la realtà «esterna» al pensiero «agisce» su di esso), perviene al concetto di esperienza come «presenza», anzi che

come recettività. Tuttavia non riesce a sfruttare questo guadagno a causa del suo empirismo radicale. Bontadini analizza con grande acume critico la distinzione puramente qualitativa che Hume pone fra impressioni ed idee (basata unicamente sul diverso grado di vivacità o intensità con cui sono presenti alla mente), ne mostra l'intrinseca insostenibilità all'interno dello stesso sistema humiano, e coglie al varco il filosofo scozzese quando, in alcune ammissioni, caratterizza l'impressione come la rappresentazione che si ha quando «è presente l'oggetto». Contrariamente ad una prima apparenza, questa non è una inconsapevole concessione alla tesi classica, bensì l'indizio della presenza operante surrettiziamente del presupposto naturalistico. In Hume, dunque, il fenomenismo si orienta verso un realismo dell'intenzionalità conoscitiva, ma non vi perviene perché egli continua ad affermare che noi conosciamo le nostre rappresentazioni. In questo saggio Bontadini sviluppa una critica approfondita dell'empirismo, il cui succo può essere riassunto nel fatto che quest'ultimo (se è radicale come in Hume) non riesce a dar ragione della funzione dell'intelletto, limitandosi a mascherarla sotto il vago concetto di immaginazione. Come conseguenza si ha che Hume riconosce che la «natura umana» ammette molte proposizioni metempiriche che la critica empirista non giustifica (il che è un'implicita e inconsapevole ammissione del contributo del logo) e si limita a prendere atto di questo fatto per lui misterioso, deducendone la nota posizione di scetticismo a proposito di tali insopprimibili convinzioni. Si potrebbero menzionare altri punti interessanti, come la denuncia della mancanza di consapevolezza, in Hume, del riferimento alla temporalità, che pure sottende tante analisi dei suoi concetti (in particolare, si può facilmente obiettare al filosofo scozzese che non esiste una «impressione» del futuro). Altra debolezza è l'identificazione humiana fra idea e giudizio. Il saggio termina con una discussione dell'eredità di Hume, identificata in quell'empirismo radicale che connota tanta parte della filosofia contemporanea.

L'ultimo poderoso saggio, che occupa un centinaio di pagine, è dedicato all'esplosione del gnoseologismo in Kant. Ancor più che per gli studi precedenti, non avrebbe alcun senso proporre un compendio: si tratta di un esame della maggior parte degli scritti precritici di Kant e di un'analisi puntuale di alcuni nodi nevralgici della *Critica della Ragion Pura*. È un discorso meno «organizzato» dei precedenti, quasi una successione di annotazioni lucide e precise in vista di uno studio completo e di più ampio respiro (del quale viene di quando in quando espresso il proposito, ma di cui l'autore non ebbe poi modo di realizzare la concreta stesura). In questa situazione, nulla può surrogare la lettura diretta, e ci limiteremo quindi ad offrire un inquadramento generale, e a menzionare, senza illustrarle, certe tesi più originali. Secondo Bontadini, nella filosofia moderna prekantiana il presupposto naturalistico aveva quasi sempre operato in modo implicito, convivendo con il permanere depotenziato del principio classico della permanenza dell'essere, esso pure accolto come presupposto senza la sua

riduzione alle ragioni di essere e non-essere. In tal modo esso aveva perso la sua portata ontologica, riducendosi all'ammissione presupposta della natura, e pertanto rimaneva incluso e sterilizzato dentro il più generale presupposto naturalistico (la natura esiste in sé ed è esterna al conoscere). Kant rappresenta la «coscienza» e il baricentro della filosofia moderna, poiché porta allo scoperto il presupposto e lo afferma come tale in tutta esplicitezza, cercando in tal modo di impostare e risolvere il problema della conoscenza in linea del tutto generale. In altri termini, la sua distinzione tra fenomeno e cosa in sé significa semplicemente che l'essere trascende il conoscere (umano), dal che segue facilmente che la scienza dell'essere (la metafisica) è impossibile. È invece possibile la fisica, in quanto il suo oggetto, essendo limitato alla sfera dei fenomeni, è «tenuto vicino» al soggetto, non trascende il pensiero. Anche Kant, quindi, sviluppa il suo pensiero sotto l'influsso della scienza moderna, in quanto per lui matematica e fisica non sono soltanto un fatto, bensì un valore, ossia hanno le caratteristiche della conoscenza valida. La cosa è vera a tal punto che, secondo Bontadini, la tavola delle categorie, che Kant ritiene di ricavare dall'esercizio puro dell'intelletto, è in realtà determinata dalla struttura della matematica e della fisica del tempo (p. 375). Dentro tale prospettiva, la filosofia di Kant può addirittura essere presentata come la ricerca di una valida continuità fra scienza e metafisica, continuità che, non potendo realizzarsi nell'estendere alla metafisica i procedimenti conoscitivi che hanno validità nella scienza, si attua garantendo alla metafisica un orizzonte e un terreno nel quale essa è al riparo dagli attacchi che le sono stati portati utilizzando appunto le condizioni conoscitive della scienza. La garanzia e legittimazione del suo spazio avvengono sul terreno della ragion pratica. In questa particolare maniera di salvare la metafisica viene soddisfatta anche un'altra preoccupazione fondamentale, che Kant condivide con altri filosofi moderni (in particolare Leibniz), ossia quella di salvare l'uomo dalla sorte che gli riserva la scienza meccanicista: l'uomo autentico si ritrova nella sfera noumenale della coscienza morale, in cui si afferma la dignità del suo esser persona dotata di libertà, mentre solamente la sua dimensione corporea viene letta e conosciuta secondo le condizioni deterministiche e meccaniciste della ragion teoretica.

Le analisi di Bontadini pongono in luce diverse ambiguità in alcune nozioni fondamentali del criticismo kantiano, ad esempio quella di esperienza, quella di spazio, quella di oggetto. In particolare, l'intero impianto della *Critica della Ragion Pura* si basa sull'equivocità del concetto di oggetto (p. 352). Detta equivocità ha le sue radici nel presupposto gnoseologico, la cui azione viene da Bontadini indicata, ad esempio, nella stessa concezione kantiana della logica (che denuncia la visione dell'estrinsecità dell'essere al pensiero) ed è addirittura tale che, senza di essa, cade la deduzione trascendentale della categorie. Si tratta, come si vede, di tesi molto forti, ed è questa la ragione per la quale è indispensabile che il lettore ispezioni direttamente la loro

delicata e rigorosa elaborazione nelle pagine di Bontadini. Lo stesso vale a proposito di altre affermazioni critiche apparentemente sconcer-tanti, come quella secondo cui Kant ha «fiscizzato» l'intelletto (p. 365), la quale, ovviamente, non va intesa nel senso banale secondo cui il filosofo prussiano avrebbe concepito l'intelletto come qualcosa di materiale, bensì nel senso molto più sottile secondo cui non è corretto attribuire all'intelletto una sua *physis*, una sua «natura» determinata, e ciò perché l'intelletto non è dotato di una sua peculiare struttura che si imporrebbe agli oggetti, ma è semplicemente «aperto sull'essere» e (come avvertiva la filosofia classica dicendo che può *fieri quaedammodo omnia*) è in grado di adeguarsi a qualsiasi tipo di realtà (p. 374). Non ci vuol molto per comprendere che, in tal modo, viene contestata proprio la tesi in cui Kant faceva consistere il senso della «rivoluzione copernicana» da lui operata, ossia la tesi secondo cui non è l'intelletto a regolarsi sugli oggetti, bensì sono questi che si regolano sull'intelletto. È questo imponente complesso di analisi che fonda la tesi bontadiniana della «esplosione» del gnoseologismo in Kant: nella filosofia di quest'ultimo si raccolgono, come in un nodo, tutti gli elementi portanti del presupposto gnoseologista, vengono tematizzate e portate alle estreme conseguenze le consapevolezze che i suoi predecessori avevano raggiunto sia in fatto di comprensione del presupposto, sia in fatto di conseguenze che se ne debbono trarre, ma nello stesso tempo esplodono tutte le difficoltà che ineriscono al fatto di continuare a ritenere il presupposto medesimo. Pertanto dal nodo kantiano prendono le mosse le successive faticose tappe della dissoluzione del gnoseologismo nell'idealismo: per questo Kant può essere detto il «baricentro» della filosofia moderna, in un senso che già Jacobi aveva espresso nella sua nota frase lapidaria: senza la cosa in sé non si entra nel kantismo, ma con la cosa in sé non si può rimanervi.

Concludiamo con alcune considerazioni intese a chiarire come queste ricerche storiografiche – e in generale tutta la produzione storiografica di Bontadini – si inquadrino nel più generale impianto del suo pensiero, che è di natura schiettamente teoretica. Il cuore della speculazione bontadiniana è rappresentato da una rivendicazione della *metafisica classica*, operata attraverso una *rigorizzazione* della *filosofia classica* che aveva, appunto, nella costruzione della metafisica il suo centro propulsore. Tale metafisica si presentava, in particolare, come una *metafisica dell'esperienza*, e si realizzava attraverso una *mediazione* dell'esperienza stessa, che consentiva alla ragione di affermare un livello di realtà che *trascende* l'esperienza. Le ragioni per le quali molti considerano, ancor oggi, ingiustificata una simile costruzione si possono esprimere, intuitivamente, nel modo seguente: quando il metafisico propone di superare l'esperienza e porre una realtà soprasensibile, lo fa poiché ritiene di aver mostrato che, *ragionando* a partire dall'esperienza, e applicando in particolare il principio di causalità e quello di non contraddizione, siamo costretti ad ammettere una realtà soprasensibile per dar ragione dell'esperienza medesima. Con ciò, però, viene dato per scontato che le

leggi del pensiero corrispondono alle leggi del reale, ma che garanzia abbiamo in proposito? Che garanzia abbiamo che la nostra *logica* sia anche la «logica» del reale? Certamente, molti autori, anche moderni, lo hanno affermato (tipicamente Spinoza), ma a titolo dogmatico (come lo stesso Bontadini ha riconosciuto). Bontadini è dunque costretto, storicamente parlando, a smontare questa obiezione, e lo fa in due modi diversi. Il primo è semplicemente teoretico, ossia consiste in una «rigorizzazione» degli stessi procedimenti classici, operata «riducendo» al principio di non contraddizione gli eventuali altri principi o concetti utilizzati (come il principio di causalità o il concetto di contingenza). Il secondo è quello di mostrare che il principio di non contraddizione ha un'effettiva portata ontologica, ossia che non è una pura legge «interna» del pensiero, in quanto tra pensiero ed essere sussiste una *identità intenzionale*. È questo l'altro punto forte della filosofia classica, il quale, avendo già incominciato a perdere di chiarezza nella tarda scolastica, è stato smarrito dalla filosofia moderna e, da parte di molti, non è stato recuperato neppure oggi. Il *presupposto gnoseologista* di cui tanto si è parlato in queste pagine è appunto l'espressione di un simile oblio, e la fatica storiografica di Bontadini vale nello stesso tempo come illustrazione concreta delle difficoltà insormontabili cui ha condotto la presupposizione dell'alterità dell'essere al pensiero e dell'intrinseco dissolvimento di tale presupposto, provocato dall'insostenibilità di tali difficoltà. In tal modo risulta possibile *comprendere* come mai molti contemporanei continuino, per *inerzia*, a pensare in termini di presupposto dualistico, ma nello stesso tempo viene chiarito che tale modo di pensare è *scorretto*, come mostra lo stesso giudizio emerso dalla *storia* della filosofia (oltre che la più diretta fondazione critico-speculativa del «realismo» della conoscenza). Una delle ragioni per le quali una parte del pensiero contemporaneo continua a negare la possibilità della metafisica è il suo aderire all'*empirismo radicale*. Anche su questo punto Bontadini ha condotto una battaglia tanto speculativa quanto storiografica: un buon tratto di questa è documentato proprio dalle pagine dei saggi qui raccolti, nelle quali si mostra l'impossibilità di espungere il logo nella stessa comprensione dell'esperienza, nonché l'impossibilità di ridurre il logo stesso ad un esercizio semplicemente tautologico dell'analiticità (si veda in particolare la critica a Hume). Conseguono da tutto questo un paio di tesi originali ed anche specularmente interessanti. Una è la piena rivalutazione storica dell'importanza dell'*idealismo* (usualmente considerato come il nemico irriducibile della metafisica classica, in quanto espressione di un immanentismo radicale, che si oppone al trascendentismo di quella). L'idealismo ha definitivamente portato a termine l'eliminazione del presupposto dualistico, guadagnando l'*identità conoscitiva* di pensiero ed essere, ossia giungendo ad identificarsi con il *realismo* sul piano conoscitivo. L'immanenza dell'essere al pensiero è dunque riguadagnata *nei puri termini della gnoseologia*. L'idealismo, per altro, integra nella propria struttura altri elementi puri, che non gli consentono di riconoscere

che l'immanenza conoscitiva permette di affermare una trascendenza ontologica, la quale non consiste affatto nell'affermare una realtà «superiore» che cade fuori dal pensabile, bensì nel riconoscere che tale realtà trascende semplicemente il mondo dell'esperienza sensibile (è cioè metempirica). Il guadagno di questa realtà viene operato sfruttando a fondo il metodo analitico, concepito una volta ancora nel senso forte della tradizione classica, vale a dire come riduzione al principio di non contraddizione preso nella sua portata *ontologica* (come si può e si deve fare, una volta superato il presupposto gnoseologico). In tal modo il principio di non contraddizione rivela una portata *sintetica* (ossia non è puramente tautologico, bensì può produrre nuove *conoscenze* non attingibili mediante la sola esperienza). Bontadini, pertanto, afferma la piena legittimità della *sintesi a priori* (ovviamente in senso non più gnoseologico, come avveniva in Kant). La sintesi a priori è quella che, muovendo dall'esperienza ed esigendo che vengano tolte le contraddizioni che essa rivela al nostro conoscere, conduce a porre una realtà non empirica, grazie alla quale non è più possibile affermare che l'essere è limitato dal non-essere.

Parecchi di questi elementi e di questi nessi si possono trovare, più o meno succintamente svolti, anche nei saggi raccolti in questo volume: nel saggio su Spinoza si può leggere la definizione classica del conoscere che Bontadini condivide (p. 56), nonché la definizione corretta di realismo (p. 62); nutriti confronti con la metafisica classica si trovano nel saggio su Bacone (e in particolare circa il modo con cui essa coniugava senso ed intelletto); il modo completo e non riduttivo di concepire l'analiticità viene presentato negli studi su Leibniz, mentre nel saggio su Berkeley viene messa in luce la maniera adeguata di concepire l'astrazione; la necessità di fondare sulle ragioni ultime di essere e non-essere anche i principî classici più essenziali (causalità, ragion sufficiente, non contraddizione) viene illustrata nel saggio su Leibniz, mentre in quello dedicato a Kant vengono analizzati i rapporti fra l'analitico e il sintetico e viene chiarito il senso ineliminabile della sintesi a priori. L'elenco potrebbe continuare (ad esempio, ricordando come venga precisato nella sua giusta latitudine il concetto di esperienza, o come venga precisato il senso corretto della nozione di innatismo), ma non è il caso di entrare in ulteriori dettagli. Quanto detto è più che sufficiente per giustificare quell'ammirazione per il pensiero di Bontadini che siamo in molti a condividere, e che si indirizza non soltanto alla sua formidabile forza speculativa, all'originalità del suo pensiero metafisico, ma anche all'unitarietà con cui in lui si salda lo sforzo della teoresi con l'acume e la perizia consumata dell'interprete e dello storico della filosofia.

Studi di filosofia moderna

I.

IL FENOMENISMO RAZIONALISTICO
DA CARTESIO A MALEBRANCHE

(Nel III Centenario della nascita di Malebranche)

Da Cartesio a Malebranche: da un centenario all'altro. La successione delle due ricorrenze ritrae, in ritmo abbreviato, una interessante fase della storia della filosofia moderna, e sembra quasi un invito a meditarla. Il bilancio della commemorazione centenaria dello scorso anno è stato attivissimo: a centinaia si debbono contare gli scritti apparsi, in tutto il mondo, sul «padre della filosofia moderna». Una sorta di *primato* – il rilievo merita d'esser fatto attesi i tempi sportivi in cui siamo – è stato impensatamente battuto dall'Università di Buenos Ayres con tre volumi, in tutto ben 1050 pagine; togliendolo alla nostra Università Cattolica che se ne stava quasi sicura con le 800 del suo volume commemorativo. Il pensiero e la figura e i succedanei dell'opera di Cartesio sono, anche nei tre tomi boneariensi, esaminati sotto tutte le sfaccettature possibili. Novità? Difficile a dirsi. Siamo giunti anche per Cartesio, anzi forse più per Cartesio che per ogni altro filosofo, ad una sorta di grado di saturazione; da poi che, allo stuolo dei valenti studiosi francesi, si sono aggiunti tanti stranieri nel duplice lavoro di esplorazione delle più minute fibrille dei testi cartesiani, e di interpretazione unitaria del cartesianismo, considerato in se stesso ed in relazione alle altre maggiori correnti di pensiero. Non a torto qualcuno potrebbe lamentare che la dottrina del filosofo delle idee chiare e distinte ci appaia, oggi, quasi offuscata dietro tutto questo polverio di indagini dai risultati troppo vari e troppo spesso contrastanti, – almeno alla prima apparenza – e malagevoli ad essere dominati nel loro complesso. Rifare, oggi, a soli cinque anni di distanza, la già improba fatica alla quale Francesco Olgiati si sobbarcò col suo primo volume su Cartesio, – nel quale, come è noto, dava conto, per l'essenziale, di quanto è stato pensato su Cartesio, – sarebbe già alquanto più arduo; e, quel che più conta, forse non metterebbe più il conto. Giacché quel volume dell'Olgiati poté ancora essere ordinatamente diviso secondo certi tipi fondamentali d'interpretazione (idealistica, scientificistica, religiosa...); laddove oggi, non solo si tende ad aggiungere altri tipi – già si parla, com'era inevitabile, di una interpretazione «esistenzialistica» di Cartesio – ma a confondere e a rimescolare i già esistenti; e taluni che già erano sostenitori di un certo Cartesio, ora concedono a certo altro: esempio clamoroso il Blondel col suo saggio «La clef de voûte du système cartésien» (nel citato volume *Cartesio. Nel terzo centenario del Discorso sul metodo*, a cura dell'Università Cattolica del Sacro Cuore), dove resta ancora

bensi la tesi del carattere *scientifico* del pensiero cartesiano, ma quanto sommersa dalla esaltazione della vera e propria metafisica e della conseguente religiosità che a quel pensiero vanno pure riconosciute! Non manca chi, oppresso da tanta complessità fiorita intorno al semplicissimo Cartesio, vuole, come si dice, rifarsi alle origini, ai puri testi del filosofo: più o meno avvedendosi che, quando si deciderà a pronunciare qualche suo giudizio, che pretenda o non pretenda d'essere finalmente quello definitivo, anch'egli non avrà fatto che prolungare la storia degli studi cartesiani. Di modo che il meglio che si possa fare è di accettare, come sempre si deve davanti ai fenomeni storici radicati nella natura stessa dei processi, la comparsa di questa storia della filosofia alla seconda potenza, e cioè storia della storia della filosofia; ed orientarci come meglio ci sia possibile, buona consolazione il pensiero che siamo forse ancora abbastanza lontani dalla comparsa della terza potenza.

Né a tale orientamento gioverà, certo, come in tutte le cose umane – almeno in quelle di carattere superiore – andar collezionando e riassumendo e sceverando l'irrefrenabile copia dei particolari; ma piuttosto entrare con energia nel mezzo e ricavare una linea fondamentale al seguito d'un'idea direttrice. Nulla, allora, meglio del secondo volume dell'Olgiati, *La filosofia di Descartes* (Vita e Pensiero, Milano 1937) potrebbe servir di guida in tale impresa: essendo opera pensata col criterio che s'è detto, e nello stesso tempo garantita alle spalle, almeno quanto basta e mette conto, dal volume precedente. Rispetto a questo *La filosofia di Descartes* rappresenta un ritorno dalla «storia della storia» alla pura storia; ma appunto perché si trova, così, mediato e preparato e differenziato, rappresenta, per quanto è umanamente pretendibile, il desiderato processo di semplificazione, che abbia le dovute garanzie di non essere, al contrario, quell'ulteriore complicazione che si paventava. L'opera dell'Olgiati dimostra questa sua virtù orientatrice non in una formula qualsiasi, ma, si capisce, pagina per pagina, nel dominare che fa tutto il materiale della dottrina di Cartesio alla luce di un'idea unica. La quale – ed anche questo si capisce – si può, e si deve, anzi, tradurre in una formula: tutto sta a non cristallizzarsi in questa.

La formula è, come tutti sanno, quella del *fenomenismo razionalistico*: e su di essa, e cioè sull'idea ch'essa traduce e sui problemi che implica, vogliamo fermarci, perché non solo ci sembra atta a render conto dell'essenza della posizione cartesiana, ma ancora a spiegare lo sviluppo del cartesianismo, – ciò che costituisce una essenziale riprova della sua validità – e, in un giro più ampio, a illuminare tutta la successiva dialettica del pensiero moderno, fino al momento contemporaneo. Per ciò che riguarda lo sviluppo del cartesianismo noi ci limiteremo, in questa breve nota, a prendere in considerazione il tratto che è rappresentato dalla filosofia di Malebranche, il filosofo che quest'anno commemoriamo.

È, forse, superfluo richiamare che l'interpretazione della filosofia di Cartesio proposta dall'Olgiati si inquadra nella costui dottrina generale, secondo la quale si riconoscono tre tipi fondamentali di metafisica: quella dell'*essere*, questa del fenomeno, e l'altra della creatività della mente (idealismo kantiano e postkantiano). Questa trina distinzione si può, forse, senza allontanarsi dal pensiero dell'Olgiati, ridurre ad un binomio, considerando il fenomenismo come un prodromo dell'idealismo: prodromo necessario, anche se non sufficiente, a generare, con le sole sue esigenze, il suo succedaneo, che è su di un piano speculativamente superiore. Se si volesse, poi, ulteriormente «ammorbidire» o dialettizzare la distinzione dell'Olgiati, si potrebbero certamente mettere in rilievo i rapporti storico-ideali (in senso vichiano) che pure intercorrono tra la prima posizione e la seconda, tra la metafisica dell'essere e la metafisica del fenomeno. Naturalmente, non si tratta di constatare che alcuni *elementi* della prima concezione restano nella seconda, o almeno in qualche formulazione storica della seconda, come appunto in quella cartesiana, a guisa di *residui* più o meno assimilati: contro la preoccupazione di tali residui l'Olgiati non tralascia occasione per protestare, e ben a ragione, ancorché spinga talvolta la sua repugnanza fino a negarne l'esistenza. Ad ogni modo qui si tratta d'altra cosa, ossia di vedere il *passaggio* della mente dall'una all'altra metafisica. Esigenza, questa, che non include punto a priori – contro ciò che ad altri potrebbe sembrare – una concezione ottimistica e razionalistica del divenire storico, secondo la quale ogni momento successivo include e potenzi la sostanza logica del precedente; ma soltanto chiede che si misuri la differenza tra i due momenti, tenuto conto che quello successivo è, come tale, condizionato storicamente dalla esistenza del precedente. In particolare e in concreto, venendo a Cartesio, nessuno si sentirà di sostenere consapevolmente che la scolastica, ch'egli al suo tempo si trovava di fronte e ch'egli fu costretto a combattere, rappresentasse proprio l'espressione più alta della metafisica dell'essere; che è già una ragione perentoria per negare che vi siano in Cartesio le garanzie *storiche* per un «superamento» di quella metafisica.

D'altra parte, quello fu l'effettivo processo storico, e di esso va tenuto conto, alla luce dell'esigenza di coglierne le linee strutturali. Al nostro scopo, e cioè sul piano in cui ci siamo messi, in cui si considerano soltanto le supreme differenziazioni della mentalità metafisica, non è necessario riferirci ai particolari della involuzione storica della scolastica né a quelli della rivoluzione cartesiana, – materia, questa, che appare tuttavia ricca di nuovi insegnamenti e suggestioni – ma basta il più semplice e tenue rilievo. Quella involuzione si presenta come una superfetazione del metodo e come un abuso dei principî della metafisica dell'essere applicati fuori del loro proprio campo, e, insieme, ed in conseguenza di ciò, come una decadenza «immaginativa», o «immaginosa» di questi stessi principî e dei connessi concetti. Tale caduta del concetto nella immagine è un fenomeno storico che si produce, quasi

secondo una legge, ogni qual volta una dottrina filosofica passa dalla fase costruttiva alla fase applicativa, nella quale i concetti e i principî metafisici sono presi come degl'immediati, come dei dati, fuori di quel processo mentale che, mentre li fonda, ne assegna insieme il significato ed il limite: poiché dati non sono, è così ch'essi principî e concetti vengono a trovarsi nella posizione d'oggetti d'immaginazione. Richiamare esempî particolari sarebbe non solo inutile, ma dannoso, perché si deve dire piuttosto che tutto lo sviluppo della scienza scolastica (ossia dell'applicazione dei principî metafisici allo studio della concreta realtà sperimentale) è una profusa dimostrazione dell'asserto, e in quanto suscita una quantità di enti immaginari (forme sostanziali e accidentali, facoltà, qualità occulte e via via) e in quanto i termini delle grandi distinzioni metafisiche – come atto e potenza, forma e materia, ecc. – sono resi, forse a causa della troppa familiarità e consuetudine, come delle cose che si possano vedere e toccare. Di qui quelle *spiegazioni* dei fenomeni naturali, nelle quali l'oscurità ed il verbalismo erano in proporzione diretta della possibilità d'estenderle ad ogni genere ed ordine di realtà. Non mancarono, anche prima di quelle dei fondatori della scienza moderna, le proteste di alcuni degli stessi scolastici; e in tale direzione si esercita l'opera critica dei nominalisti medioevali, precursori dei moderni empiristi; però costoro, mentre colpivano, così efficacemente, questa metafisica e questa scienza dell'immaginazione, non sapevano poi, come non seppero i loro più recenti epigoni, riguadagnare l'alta sostanza filosofica che stava alle origini di quel processo involutivo e ancor celata sotto l'abbondante fronda dello psittacismo di scuola. È, comunque, in questa sostanza metafisica, più o meno attualmente posseduta dalle menti, che sta sempre fondata quella che poi si sarà soliti chiamare la «visione tradizionale» della vita e del reale tutto, Dio anima mondo, – visione filosofica saldata, pure in unità di tradizione, con la visione religiosa cattolica – la quale si deve chiamare «realistica», e perché fondata sul concetto di *essere*, e perché arriva alla determinazione della natura dell'essere, e perché sottrae questa determinazione alle vicende storiche del pensiero umano.

L'Olgiate ha avuto il grandissimo merito di mostrare che il carattere *radicale* del realismo classico sta nella prima di queste tre ragioni, cioè nell'essere uno sviluppo logico del concetto di essere: ciò che fonda altresì la sua assoluta incondizionatezza o irrelatività, in quanto nulla – oppure, se più piace, soltanto il nulla – sfugge al dominio di tale concetto. Perciò realismo che è anzitutto una metafisica, ossia appunto scienza dell'essere, e solo in un momento idealmente secondo è gnoseologia, ossia riflessione sulla scienza dell'essere: gnoseologia che trova la soluzione del suo problema appunto nel riconoscimento della incondizionatezza di una tale scienza. In questo soprattutto è il senso della affermata priorità della metafisica sulla gnoseologia: che, cioè, questa è un corollario di quella, ne dipende, lungi dal dominarla e ancor più lungi dal demolirla. Da altro punto di vista, invece, si potrà parlare di una sorta di parità o geminazione della metafisica e della

gnoseologia (o logica) in quanto il *primo principio* – il principio di non contraddizione – è oggetto di entrambe. È il punto ai vista del Masnovo, che non è inconciliabile – come si vede, se si bada alla sostanza – con quello dell'Olgiate. A proposito del quale, ad ogni modo, ciò che qui ci interessa è di rilevare che il *realismo*, che vi è sostenuto, non consiste assolutamente nella *concezione dell'essere come altro dal pensiero*, che è invece il senso che comunemente si attribuisce a questo termine, e che è anche ciò che comunemente si vede come caratteristica del pensiero filosofico premoderno. È il *cogito* cartesiano quello che avrebbe iniziato la demolizione di tale realismo.

Avanti di passare all'esame della posizione di Cartesio, giova richiamare che una dottrina dell'essere in quanto tale può avere un significato interessante, a patto che non si limiti alla predicazione della pura identità dell'essere stesso (l'essere è l'essere) né della sua differenza dal non essere (l'essere non è il non essere) e neppure alla constatazione predetta della irrelatività gnoseologica di questo supremo concetto: perché con tutto questo siamo ancora nel vacuo. La grande impresa di una metafisica dell'essere sarà riuscita solo se, per lo *sviluppo* logico di tale concetto, l'essenza dell'essere risulti scoperta fino al punto di poter essere il principio di orientamento della vita morale, base della *sapienza*. Al di qua di un tal punto non ci sono che generalità indifferenti. Anche questo punto è stato messo assai energicamente in chiaro dal Masnovo. S'intende, poi, che quello sviluppo logico può essere benissimo, e deve anzi essere sostenuto ed alimentato da tutta quanta la ricchezza offerta dall'*esperienza*, nel senso più pieno di questo termine, purché tutto l'apporto così dato ridondi in una determinazione del concetto e quindi dell'essenza dell'essere.

Così dalla prima nota del realismo scolastico – esser fondato sul concetto di essere – siamo andati alla seconda – essere lo stesso concetto sviluppato – ed è anche manifestamente guadagnata la terza – la soprastoricità – in quanto, essendo la determinazione dell'essere posta in funzione del principio di non contraddizione, la metafisica dell'essere è per sua natura e diritto un logo immutabile, a differenza di altre dottrine, filosofiche o no, che siano condizionate da particolari esigenze o situazioni storiche, di cui costituiscono l'espressione in termini logici. Immutabile e soprastorica la metafisica dell'essere, diciamo, di diritto. Di fatto, si sa che le cose sono andate diversamente. Si sa che di metafisiche dell'essere se ne presentarono molte, anziché una sola, e contraddicentisi tra loro nella pretesa di attaccarsi tutte al principio di non-contraddizione. E per un'altra sorta di legge storica, – che quando si lotta troppo a lungo intorno ad un valore e il successo non vuol concedersi ad una sola parte sopra tutte le altre, il valore stesso, cioè la base del conflitto, scade di considerazione nelle coscienze – così fu dell'ideale di una metafisica dell'essere: che fu abbandonato prima ancora che si tentasse di teorizzarne la irrealizzabilità. L'opinione della *infcondità* del principio di non-contraddizione – condivisa, com'è noto, da Cartesio – può considerarsi come il suggello di tale

abbandono, e la condizione che crea la necessità di volgersi a nuove vie. È nel giro di questa necessità che viene a determinarsi la posizione cartesiana, il fenomenismo proprio di Cartesio e, in generale, il fenomenismo moderno.

S'è già richiamato che l'alterità dell'essere al pensiero non è per nulla, contro ciò che generalmente si crede, la caratteristica fondamentale del realismo classico; il che non esclude che tale alterità, bene intesa (limitata al pensiero del soggetto creato, limitata all'ordine della fisicità, ecc. ecc.) non si ritrovi tra le tesi di questa dottrina; soltanto, non c'è come un presupposto, o come un principio, o come un punto di partenza, bensì come un punto d'arrivo, guadagnato in forza di determinate ragioni. Questo, diciamo, dal punto di vista logico, dell'organismo della dottrina: e perciò al riparo dalla eventuale obiezione che, storicamente, quell'intento non fu esplicitamente espresso. È chiaro che i termini moderni della controversia non possono ritrovarsi nell'antica letteratura; ma è appunto qui il compito dello storico, che sia insieme filosofo: riconoscere attentamente le diversità dei termini, per poter procedere a stabilire qual è la rispettiva posizione delle varie dottrine nei confronti di una determinata questione. La posizione della metafisica classica nei confronti della trascendenza dell'essere al pensiero è quella che s'è detta, e non già quella che comunemente si crede: che tale trascendenza sia un presupposto.

Questa, del presupposto, è stata invece la posizione che s'è venuta costituendo in seguito allo sfasciamento storico di quella metafisica: allorché rimase negli animi la «concezione tradizionale» della realtà, nel tempo stesso che vi si disseccava la linfa della speculazione che ne doveva costituire il sostegno. Allora, come l'esistenza di Dio, l'immortalità dell'anima, e tutte le tesi che costituivano le basi della sapienza, rimasero quasi dei presupposti – sui quali in un secondo momento si esercitò, con troppo facile successo, la critica demolitrice – così l'alterità dell'essere al pensiero restò come il presupposto dei presupposti, quasi come il ricettacolo di tutti i presupposti, o dicasi anche, se più piace, come il *presupposto in generale* o il *presupporre* (presupporre la realtà, perciò ogni realtà, al pensiero). Ciò che, pertanto, restava della ruina del realismo classico era questo realismo deteriore e deleterio; che fu poi considerato come il realismo per eccellenza, – quando esso divenne, e ben giustamente, il bersaglio della critica filosofica, mentre l'altro, il vero realismo e realismo vero cadeva nell'oblio.

Che in tale posizione di «realismo dualistico presupposto» – mi si perdoni la barbarica formula riassuntiva – si trovasse, in effetto, anche Cartesio, all'inizio della sua indagine, e ci restasse poi, per tanta parte, anche oltre l'inizio e ancora alla fine, non deve fare meraviglia. Ciò è ben connesso col suo stesso fondamentale atteggiamento di «ricostruttore», cioè di chi ha smarrita la realtà, ma confida di poterla riguadagnare e si prepara gli strumenti per la riconquista; quella realtà che, nel frattempo, è ben naturale si ritenga che continui ad esistere. Solo in una fase storicamente più evoluta, allorché anche la giovanile baldanza

di Cartesio e dei suoi seguaci, e la ritornante varietà delle loro avventure metafisiche avrà condotto ad un nuovo e più disperato smarrimento, solo allora comparirà il concetto che la realtà è la stessa ricerca; cioè la *nuova* metafisica, la metafisica della mente. Tra quella dell'essere e quest'ultima il fenomenismo (razionalistico e sensitivo) prekantiano rappresenta come una essenziale fase di transizione.

Per la dimostrazione esauriente dell'esistenza del «realismo dualistico presupposto» in Cartesio faccio rimando ad altri saggi, compresi in questo volume; qui, mentre si rileva che esso realismo nella sua derivazione storico-ideale dal realismo classico, e nella sua funzione – che si sta per descrivere – di provocatore del fenomenismo moderno, costituisce quel punto di raccordo dialettico tra queste due fasi e forme del pensiero umano, che ci si era proposto di cercare, ci si vuol limitare a richiamare, da una parte, l'esistenza di una esplicita formulazione cartesiana del dualismo stesso, e dall'altra parte appunto il riverbero ch'esso ha avuto, anzi la condizione necessaria ch'esso è stato, in generale, per la formazione, lo sviluppo e finalmente l'esaurimento e la caduta del fenomenismo moderno, e, in particolare, per il transito da Cartesio a Malebranche.

Quell'esplicita formulazione del dualismo gnoseologico cartesiano è nella distinzione, ben nota, tra l'*essere formale* e l'*essere oggettivo* e nella concezione della posizione di questo secondo rispetto al primo. Quella distinzione, per se stessa, non è una novità; la stessa terminologia è presa dalla scolastica. Ma presa o non presa da altri, quello che è certo si è che essa compare nel processo cartesiano (*III Meditazione*) in un modo dogmatico o ingiustificato. Nel momento in cui, dopo aver stabilito il «cogito» e il criterio di verità, Cartesio passa a fare l'inventario dei suoi atti spirituali, per vedere quale di essi lo possa mai condurre a dimostrare l'esistenza di Dio, onde togliere il sospetto iperbolico del genio malfelico, egli, cominciando dalle *idee*, dice che «prese in se stesse, non riferite ad altro, non possono essere, in senso proprio, false»; la falsità comparirà nel giudizio, che riferisce le idee ad *altro*. Ma questo *altro* – ci si deve domandare – donde è mai scaturito? Questo *altro* che, si capisce, è poi l'ordine del reale, la realtà in sé, altra dall'idea o dal pensiero, in tanto può scaturire a questo momento in quanto c'era fin dal principio, come figura regolatrice di tutta la problematica cartesiana. Questo altro che è l'essere formale o, diremmo anche, ontologico, non è certamente *dato*, perché il dato è invece, per Cartesio, l'idea, l'essere oggettivo dal quale egli si propone di argomentare l'essere formale. Io avevo prima creduto – dice sempre nella citata *Meditazione* – che le sensazioni che avevo mi provenissero dalle cose a me esterne e fossero simili ad esse: esaminando ora tale opinione veggio ch'è infondata, perché suggerita non dal lume naturale ossia da ragioni obbiettive, ma solo da una inclinazione soggettiva. Perciò, di tale

opinione, Cartesio fa il gran rifiuto. Inizio anche questo, si dice, dell'idealismo moderno. Attenti! tuttavia: che se Cartesio rifiuta, come presupposto volgare, il concetto dell'azione degli oggetti esterni quale causa di sensazioni che li ritraggano, dimentica di sottoporre a critica il concetto di una *esternità in generale*. Egli anzi si propone di riempire tale esternità con la dimostrazione della esistenza di Dio e del mondo materiale. Da un punto di vista strettamente critico, che significa poi, all'inizio della ricerca, non presupporre nulla che non sia dato, la estraposizione in generale dell'essere formale all'essere oggettivo suona come un arbitrio, o meglio come un relitto di quel pregiudizio volgare contro il quale Cartesio ha reagito solo parzialmente, e cioè solo a proposito della produzione delle sensazioni. Cartesio è rimasto certo della esistenza dell'io pensante, in quanto, identificato l'io col pensiero, ossia ridotta l'entità dell'io a quella del pensiero, egli si trovava, in questo caso, davanti ad una *identità* di essere formale ed essere oggettivo; il pensiero, infatti, è dato. Egli potrebbe del pari esser certo di tutte le altre cose («quali la terra, il cielo, gli astri e tutto ciò che rientra nel dominio dei sensi») e ancora di tutto ciò che rientra nel dominio dell'intelletto, come Dio e gli enti geometrici) se intendesse di comprendere sotto il loro concetto soltanto ciò che è effettivamente e originariamente dato. Salvo, in seguito, *costruire* dimostrativamente una ulteriore estensione della loro entità. Questo sarebbe stato *metodo!* Al contrario, Cartesio, nella formulazione dei suoi problemi, precisamente in quanto attribuisce immediatamente a tutti gli enti nominati una dimensione ontologica maggiore di quella data, già suppone il campo dell'«altro dalla coscienza»; e lo suppone non pure come campo di una parte della realtà, ma, per sé, di tutta la realtà (campo dell'*essere formale*). Ciò genera, idealmente, la posizione del dubbio (coscienza al di qua dell'essere); poi riflettendo che la coscienza, rispetto alla quale l'essere è fuori, non può aver fuori di sé l'essere, senza essere anch'essa *un essere*, si fonda – sempre idealmente – il *cogito*: l'ordine dell'oggettività o dell'essere oggettivo, o, appunto, della coscienza, è, *in se stesso considerato*, un elemento dell'ordine dell'essere formale. Il *cogito* è il punto di coincidenza dei due ordini. S'io dico: l'ordine assoluto dell'essere mi sfugge; pongo nell'ordine assoluto *me* cui sfugge l'ordine assoluto. *Io* dunque sono nell'ordine assoluto o ontologico (*sum*). Ma, tolto questo unico caratteristico strutturale punto di coincidenza, il resto dell'ordine *oggettivo*, ossia tutto il sistema delle idee (le quali, come enti formali, sono *modi* dell'io, cioè l'io stesso nella varietà del suo essere) resta, in quanto considerato appunto nella sua natura di oggettività, *separato* dal *correlativo* trascendente ordine formale, che è stato posto arbitrariamente in tale funzione di trascendente correlatività. È questa posizione di separazione o estrinsecità dell'essere formale rispetto all'essere oggettivo, è questo terminare dell'*intentio* conoscitiva all'idea, che costituisce l'essenza prima del fenomenismo. E la causa prima di tutti i grovigli della *gnoseologia* moderna.

* * *

La posizione della Scolastica, com'è noto, o, piuttosto, come non è noto a sufficienza, di regola, a coloro che non la condividono, non era assolutamente questa. Il termine dell'*intentio* là era, anzitutto, l'ente, la *res* (colta nella sua essenza o determinatezza). Che questa posizione fosse tutt'altro che dogmatica o ingenua, come generalmente si dice, lo si può con tutta facilità ricavare anche solo dalla considerazione, che s'è fatta di sopra, su quello che fu, in effetto, il dogmatismo di Cartesio. È chiaro che solo quando avrò costruito e dimostrato, e non semplicemente supposto, una entità o il tipo stesso dell'entità – l'idea dell'essere ontologico o formale – come tale che il termine immediato della mia cognizione gli risulti inadeguato, potrò privare questo della qualifica di essere formale, per lasciargli quella di mero essere oggettivo o fenomeno. Almeno dal punto di vista del *metodo* la superiorità della Scolastica è manifesta.

L'ente di ragione, che pure è ammesso dalla filosofia dei Dottori, e la cui definizione (ente che esiste solo oggettivamente nell'intelletto) corrisponde tecnicamente a quella del cartesiano *être objectif*, è in effetto, come ha messo pure accuratamente in luce l'Olgiate, in una posizione sistematica del tutto differente. Esso nasce, in generale, per una riflessione della coscienza (*intentio secunda*) all'interno dell'orizzonte ontologico dato dall'*intentio prima*; laddove, nella filosofia di Cartesio, esso costituisce la prima fonte della conoscenza, *al di là* della quale si deve ricercare il fondo ontologico. Notisi ancora che, in senso stretto e proprio, l'*ens rationis* degli Scolastici è di tal fatta che non ammette un correlativo ontologico, di cui esso sia la rappresentazione mentale. Enti di ragione sono certe relazioni (come quelle rappresentate dai generi e dalle specie), tutte le negazioni e le privazioni, le quali fuori della mente, cioè fuori dall'esser pensate, non sono nulla (ancorché abbiano il loro *fondamento* nella realtà); esistono *solo* oggettivamente nella mente. In un senso più largo si intende per *ens rationis* tutto l'*essere in quanto* è pensato. E questo senso si accosta ancor più, tecnicamente, al concetto cartesiano; lasciando però sempre intatta la gran differenza speculativa. Si può anzi riassumere questa differenza dicendo che Cartesio e la scolastica divergono nel concepire la posizione dell'*ens rationis* – inteso nel secondo più ampio significato che abbiamo riferito – rispetto all'*ens naturae*. È in conseguenza di questa diversa posizione che l'essere oggettivo, il quale, nella scolastica, è un semplice «in quanto» dell'essere ontologico, in Cartesio viene a costituire quello che l'Olgiate chiama la «nuova realtà», la realtà fenomenica, l'*idea*.

Qui è da notare che l'Olgiate, nell'illustrare il concetto cartesiano dell'*idea*, ha calcolato alquanto la mano – com'è troppo naturale che accada nei punti sui quali si intende richiamare l'attenzione – pretendendo che per Cartesio quella fosse la *vera realtà*, alla quale avrebbe dovuto ridurre tutta la realtà. In effetto la riduzione avvenne, ad opera della filosofia moderna, e già Malebranche ne compirà per parte sua un

certo tratto; ma, da quanto s'è visto, si deve piuttosto convenire che la posizione cartesiana è caratterizzata ancora da espressioni come queste: «per quanto imperfetto sia codesto modo di essere, per cui la cosa è oggettivamente nell'intelletto [...]» (*III Meditazione*); «il quale modo di essere, certamente, è molto più imperfetto di quello con cui le cose esistono fuori della mente» (*Risposta alla I obiezz.*); le quali fanno intendere che Cartesio si accontentava – e non poteva non accontentarsi – che gli si concedesse che la sua *nuova* realtà – cui poi in effetto avrebbe dedicato tutte le sue cure conformemente alle esigenze del suo metodo matematicistico – non era da ridursi a un mero nulla.

E qui giova ancora ribadire la differenza tra Cartesio e la scolastica, perché essa sussiste sempre in direzione diversa da quella che comunemente si crede. Per la scolastica, infatti, (parliamo sempre, s'intende, di quella genuina e non di quella decaduta) l'*esse intentionaliter* non è meno perfetto dell'*esse naturaliter*, ma, per sé, più perfetto, appunto perché include tutta la perfezione di questo, più la consapevolezza. Bisogna naturalmente distinguere tra l'imperfezione che dovrebbe nascere dal modo per sé, e quella che consiste nella imperfetta realizzazione del modo stesso. Così l'*esse intentionaliter* nell'intelletto umano è meno perfetto, riguardo alla maggior parte del reale, che non l'*esse naturaliter*, per l'imperfezione di quella intenzionalità. (La quale imperfezione, per altro, non può essere proclamata immediatamente e inizialmente, per quanto s'è detto). Ma, fondati sulla semplice superiorità dell'essere intenzionale come tale, alcuni tomisti crederono bene di caratterizzare l'essenza metafisica di Dio come Intelletto Sussistente, in sostituzione e in approfondimento della pur classica denominazione di *Ipsum Esse subsistens*; perché nulla di ciò che è contenuto in questa, sfugge a quella.

Così, diciamo, la situazione in cui la coscienza filosofica si trova con Cartesio, e con l'epoca cartesiana, è, come posizione *fenomenistica*, caratterizzata da questa instabilità del rapporto tra l'idea e l'essere: l'idea assume le caratteristiche proprie del fenomeno – nel senso nuovo o moderno – in quanto è presupposto l'essere formale come suo correlativo estrinseco; dall'altra parte tale correlativo non può stare nel posto di presupposto o posto immediatamente, oltre che per generali ragioni di metodo, proprio perché il campo dell'immediato è occupato, anzi, addirittura rappresentato, dall'essere oggettivo. Perciò la cartesiana concezione di quest'ultimo è tale che toglie la condizione (il presupposto del dualismo gnoseologico) per cui essa si costituisce.

Questa contraddizione intima, questa logica autosoppressione del fenomenismo è, diciamo, l'intimo motore della dialettica della gnoseologia moderna; la quale, come oggi è chiaro a tutti, doveva necessariamente sboccare nella negazione del presupposto realistico, sanando, con ciò, il vizio d'origine. Faticose e complicate, in riferimento ai vari particolari tecnici e all'intrecciarsi dei vari problemi, furono le tappe di tale processo; e per il fatto che la verità guadagnata da ultimo era, appunto, il risultato di un processo, anziché una posizione originaria –

quale per sua natura avrebbe dovuto essere – così nacque quella particolare prospettiva per cui la unità del pensiero e dell'essere fu vista come negazione dell'essere, e per cui si proiettò sulla filosofia classica quella, ch'era stata la colpa originaria del pensiero moderno. L'ulteriore perfezionamento del processo di questo pensiero deve pertanto consistere nel togliere al suo risultato questo carattere che nasce immediatamente dall'essere un risultato: in altri termini, visto che tutta la vicenda è nata logicamente da un ingiustificato presupposto, bisogna sottrarre alla vicenda stessa come tale ogni peso nella determinazione del significato del suo risultato. Essa vicenda deve, sciogliendosi, dimenticarsi.

Se, adunque, il fenomenismo ha, come suo ulteriore necessario incremento, l'assoluto idealismo; poiché questo, d'altra parte, nel suo ultimo significato – che nasce dalla dialettica autoeliminazione della sua stessa origine dialettica – si riconduce all'assoluto realismo, ne consegue che la figura propria del fenomenismo stesso si presenta soltanto in quell'ideal momento di instabilità che s'è detto: poiché la coerenza e stabilizzazione logica del fenomenismo ne costituisce la negazione.

La contraddizione fondamentale del fenomenismo non si fece avvertire subito, storicamente, nei suoi termini espliciti, poiché essa implicava la riflessione sul presupposto strutturale più profondo, almeno dal punto di vista gnoseologico, e, come tale, doveva rivelarsi all'ultimo e decisivo momento; ma fu logicamente attiva fin dal principio col provocare una serie di contraddizioni o di inconvenienti subordinati, che diedero luogo, con la loro pressione logica, alla descrizione di tante volute parziali sotto il grande arco della rivoluzione del fenomenismo nell'idealismo assoluto (che è insieme e in definitiva ribaltamento del fenomeno-idealismo nel realismo puro).

Noi consideriamo qui quella che si può ritenere la prima di tali minori volute, che va da Cartesio stesso a Malebranche, senza negare perciò che, volendo spingere lo sguardo al più sottile, anche al di sotto di questa se ne potrebbero trovare altre ulteriormente subordinate, eppure anch'esse d'una cotal importanza: pensiamo ai nomi di Geulincx e di Clauberg.

La formazione della personalità filosofica, anzi, in qualche modo, dell'intera personalità del Malebranche è caratterizzata, come tutti sanno, dall'incontro della spiritualità agostiniana, ch'era propria di quella Congregazione dell'Oratorio nella quale il pensatore ricevette tutta la sua educazione, con la nuova scienza cartesiana, ch'egli invece conobbe in età già avanzata, e quando in lui s'era già consolidato un giudizio nettamente negativo sulla filosofia che dominava negli ambienti ufficiali del tempo. Tale incontro convertì il Malebranche alla speculazione filosofica, in quanto a lui sembrò che ciò che Cartesio gli scopriva gli fornisse il mezzo adatto per esprimere, liberata dalla barba-

rie della scolastica, la sostanza di ciò che Agostino gli aveva insegnato: ed in tal modo nacque il Malebranche che fu detto missionario del cartesianismo nel campo del cattolicesimo, e missionario del cattolicesimo nel campo del cartesianismo. Di qui qualcuno ricaverebbe subito che questo pensatore non va incluso senz'altro nella schiera dei cartesiani, ossia di coloro che, adottando i principî e sia pure sviluppando le dottrine di Cartesio, ne conservano, comunque, l'unità dello spirito: in Malebranche il cartesianismo non è, al più, che la metà del suo pensiero di partenza, anzi, certamente, la metà meno importante, come quella che non fece se non fornire un metodo, un mezzo di sistemazione, forse una semplice occasione (interpretazione appropriata al filosofo delle cause occasionali!), perché un mondo spirituale già tutto in ebollizione trovasse il suo punto di fusione.

Per ragioni generali di metodo non possiamo convenire senza ampie riserve con questa visione della cosa: e precisamente perché l'evoluzione dialettica di una filosofia non va intesa restrittivamente al gioco degli elementi che vi sono contenuti, ma anche in relazione al cemento ed alla lievitazione ch'essa subisce incontrandosi con esigenze che originariamente potevano esserle estranee. Senza dire che, a rigore, nessuna esigenza che abbia un minimo di fondamento può considerarsi, di diritto, estranea ad una filosofia che voglia mantenere il proprio rango, in quanto appartiene alla filosofia di tener conto di ogni elemento del reale, di cui non abbia, almeno genericamente, provata la trascurabilità; basta, ad ogni modo, perché si possa parlare d'una unità dialettica di sviluppo, la presenza delle originarie esigenze e degli originari elementi, senza che ci si debba ridurre esclusivamente a questi ed a quelli che analiticamente e apoditticamente ne discendono. Va da sé che Malebranche può essere oggetto di un interesse che riguardi la sua figura per se stessa; o di un altro che lo inserisca nella storia della teologia, o della spiritualità religiosa; o di altri ancora: nessuno, che non neghi la efficienza dei principî di Cartesio sul suo pensiero, può vietare di vederli il cartesianesimo. Né osta a ciò che, talvolta, il pensiero dell'Oratoriano sia non solo diverso, ma addirittura opposto a quello del caposcuola. Prima di poter parlare, in base a tale constatazione, di un «anticartesianismo» di Malebranche, occorre indagare se, per caso, già in certi teoremi cartesiani non ci sia, almeno da qualche punto di vista, l'esigenza di un capovolgimento.

Il sistema di Malebranche s'apre con la critica della sensazione, considerata come la prima fonte degli errori umani. Nulla, ognuno subito converrà, di più cartesiano. La sensazione era, in effetto, la bestia nera di Cartesio; e non meno nera resta per Malebranche. Né si tratta di un accordo generico. A parte il fatto che persino alcuni particolari dell'ampia trattazione che Malebranche conduce su questo argomento, che, com'è noto, occupa tutto il primo libro della *Recherche de la*

vérité, sono presi dalle opere di Cartesio, — per esempio, dalla *Dioptrica* per la critica della visione oculare — e che il nome di Cartesio è invocato più volte, quasi con entusiasmo, a suggello di certe tappe, ed in modo tale da fare chiaramente intendere che l'autore altro non s'è proposto che di svilupparne il pensiero; ciò che più conta è che l'impostazione e il presupposto della critica del senso sono quegli stessi del grande predecessore. Presupposta è, anzitutto, — e ciò è fondamentale, e ciò ha ufficio di regolatore, come vedremo, non solo di questa teoria della sensazione, ma pure della teoria dell'idea e quindi di tutto il sistema malebranchiano — la concezione dualistica della sensazione, come correlato dell'azione d'un corpo esterno sul nostro apparato sensitivo. «In quasi tutte le sensazioni — così Malebranche riassume la sua teoria — vi sono quattro cose differenti, che volgarmente si confondono, per il fatto che si producono tutte insieme e come in un istante; ciò che è il principio di tutti gli altri errori dei nostri sensi.

La prima è l'azione dell'oggetto, vale a dire, per esempio, nel calore, l'impulso e il movimento delle piccole parti del legno contro le fibre della mano.

La seconda è la passione dell'organo del senso, vale a dire l'agitazione delle fibre della mano causata da quella delle piccole parti del fuoco, la quale agitazione si comunica fino al cervello, perché altrimenti l'animo non sentirebbe nulla.

La terza è la passione, o sensazione o percezione dell'anima, vale a dire ciò che ognuno sente quando è vicino al fuoco.

La quarta è il giudizio, che l'anima fa, che ciò che essa sente è nella sua (*sic*) mano e nel fuoco. Ora, questo giudizio è naturale, o piuttosto non è che una sensazione composta; ma questa sensazione o questo giudizio naturale è quasi sempre seguito da un altro giudizio libero, che l'anima ha preso una così grande abitudine di fare, ch'ella non può quasi più interdirla.

Ecco quattro cose ben diverse, come si vede, che non si ha cura di distinguere e che si è portati a confondere a causa della stretta unione dell'anima e del corpo, la quale ci impedisce di ben sceverare le proprietà della materia da quelle dello spirito.

È tuttavia facile riconoscere, che di queste quattro cose che avvengono in noi, quando noi sentiamo qualche oggetto, le prime due appartengono al corpo, e che le altre due non possono appartenere che all'anima, se appena si ha un poco meditato sulla natura dell'anima e del corpo [...]] (*Recherche de la vérité*, l. I, c. X, § 5-6).

Il difetto di tale meditazione ha portato al pregiudizio generale che «le nostre sensazioni sono negli oggetti», dal quale segue un nugolo di errori, che intaccano il sapere dalla fisica all'etica. Non era necessario di più, non era necessario, cioè, tutto l'ampio esame che il Malebranche fa ad illustrazione delle varie illusioni dei sensi, per concludere alla fenomenicità dei medesimi, per stabilire che «i nostri occhi non ci sono dati per giudicare della verità delle cose, ma solamente per farci conoscere quelle che possono nuocerci o giovarci in qualche cosa» (*ibi*, l. I, c. VI).

Accanto al pregiudizio riferito, che realizza nelle cose il contenuto delle nostre sensazioni, il nostro critico allinea quest'altro: «che gli oggetti dei nostri sensi sono la vera causa delle nostre sensazioni» (*ibi*, l. I, c. XVII). Sotto il cap. XI aveva scritto: «quasi tutti gli uomini s'immaginano che il calore, per esempio, che si sente è nel fuoco che lo causa, che la luce è nell'aria, che i colori sono sugli oggetti colorati. Essi non pensano ai movimenti dei corpi impercettibili, che causano questi sentimenti o piuttosto che li accompagnano». Codesto «o piuttosto», codesta correzione della credenza in una azione dell'oggetto esterno, sia pure spogliato delle proprietà che il volgo e la filosofia peripatetica gli attribuiscono, e ridotto a quelle che gli lascia il meccanicismo cartesiano, è la conseguenza, prepostera, della metafisica malebranchiana della causalità: metafisica che contiene la negazione del presupposto stesso del fenomenismo del senso, ossia, appunto, l'azione del corpo esterno sull'organo di senso. Il ribaltamento, che abbiamo visto essere ingenuo nella posizione generale del fenomenismo, è già in atto. E già, del resto, è avvertito da Malebranche il disagio, anche indipendentemente dal suo occasionalismo. «Noi abbiamo visto, nei capitoli precedenti» – così si esprime all'inizio del citato c. X del libro I della *Recherche* – «che i giudizi che noi formuliamo in base al referto dei nostri occhi intorno all'estensione, la figura ed il movimento, non sono mai esattamente veri: tuttavia bisogna accordare che essi non sono del tutto falsi; essi contengono almeno questa verità, che c'è fuori di noi dell'estensione, delle figure e dei movimenti, quali che essi siano. È vero che noi vediamo spesso delle cose che non esistono e che mai esistettero, e che noi non dobbiamo concludere che una cosa sia fuori di noi dal fatto solo che noi la vediamo fuori di noi. Non c'è nessun legame necessario tra la presenza d'un'idea alla coscienza d'un uomo e l'esistenza della cosa che questa idea rappresenta, e ciò che succede a chi dorme o è in delirio lo prova a sufficienza. Tuttavia si può essere certi che vi è ordinariamente fuori di noi dell'estensione, delle figure e dei movimenti allorché noi ne vediamo. Queste cose non sono meramente immaginarie, esse sono reali, e noi non ci inganniamo credendo ch'esse hanno un'esistenza reale e indipendente dal nostro spirito, quantunque sia molto difficile di provarlo dimostrativamente».

La difficoltà, come tutti sanno, l'aveva già sentita Cartesio, acutamente, e andò a scioglierla passando per l'inclinazione naturale e la veracità di Dio: Malebranche si rifugerà addirittura nella Rivelazione per salvare questa *esteriorità* del mondo corporeo. Sforzi compiuti in sede riflessa per dimostrare ciò che è stato ammesso in sede di sottinteso. È infatti manifesto che solo ammettendo la dualità di oggetto esterno e di contenuto (o oggetto interno) della sensazione, si può tacciare questo di illusorietà. Tant'è vero che l'idea, la quale è, per questi fenomenisti (siano essi razionalisti o empiristi) il gran campo della sicurezza conoscitiva, altro non è, precisamente, se non la sensazione meno l'oggetto esterno: il contenuto immediato di coscienza, come tale indubitabile. Ripete spesso, Malebranche, che quantunque il calore, il colore ecc.

non si possano concepire essere nelle cose, tuttavia è certo che io li sento: ma c'è un passo caratteristico che, benché assai noto, merita d'essere riferito, nel quale è in modo sufficientemente chiaro espressa questa nascita dell'*idea* fenomenista dalla *riduzione* della sensazione realistica. È, proprio, il passo con cui s'apre, nella *Recherche*, il trattato delle idee (parte seconda del terzo libro). «Io credo che tutti convengano che noi non percepiamo gli oggetti che sono fuori di noi per se stessi [*par eux mêmes*, cioè mediante la loro entità]. Noi vediamo il sole, le stelle e una infinità di oggetti fuori di noi; e non è verosimile che l'anima esca dal corpo e vada, per così dire, a passeggiare nei cieli per contemplarvi tutti questi oggetti. Essa non li vede adunque per se stessi: e l'oggetto immediato della nostra mente, allorché, per esempio, vede il sole, non è il sole, ma qualche cosa che è intimamente unita alla nostra anima e che io chiamo *idea*. Così, con questo nome *idea*, io non intendo qui altra cosa che l'oggetto immediato, o il più vicino allo spirito quando questi percepisce qualche oggetto».

Passo, diciamo, caratteristico; che ridà, di scorcio, tutta l'essenza dell'atteggiamento e della preoccupazione da cui nasce il fenomenismo. Indicata vi si vede chiaramente quella *ritirata*, dall'essere al conoscere (a ciò che è «più vicino»), ritirata strategica sulla posizione più sicura, che deve portarci sul terreno della certezza. Nel capoverso immediatamente seguente a quello citato Malebranche adduce ancora una volta la ragione perentoria che ha imposto tale ritirata: ogni volta che noi percepiamo qualche oggetto, è assolutamente necessario che l'idea di questo oggetto ci sia attualmente presente; ma la reciproca non vale: può esserci presente l'idea di un oggetto, senza che questo esista fuori di noi (come accade nei sogni, ecc.). Segue, in un terzo capoverso, la spiegazione della opinione del volgo, per il quale la conoscenza è attestazione infallibile della realtà esterna, mentre l'idea è qualcosa di affatto trascurabile, quasi un nulla, anzi un nulla senz'altro. La difesa, che qui il filosofo fa della realtà dell'idea, è condotta quasi con le stesse parole di Cartesio: le idee differiscono tra loro nelle proprietà, come l'idea di quadrato dall'idea di un numero qualsiasi, ciò che non può accadere al nulla, il quale non ha proprietà alcuna. Conclusione: «è indubitabile che le idee hanno una esistenza *très réelle*». Ancora un capoverso, ed ecco comparire il cartesiano concetto di *pensée*, che esprime «tutte le cose che non possono essere nell'anima senza che essa le percepisca per il sentimento interiore ch'essa ha di se stessa, quali le sue proprie sensazioni, le sue immaginazioni, le sue pure intellezioni, o semplicemente le sue concezioni, le sue stesse passioni e inclinazioni naturali». Queste cose, che sono in lei, l'anima non ha bisogno di idee per percepire: le idee occorrono solo per le cose materiali esterne.

Qui è la precisazione che il Malebranche apporta alla nozione cartesiana dell'idea, e qui si comincia ad aprire il varco alla dottrina ontologica o della visione in Dio, che è propria del filosofo.

La teoria dell'idea, che pure è la base del suo sistema, Cartesio, come

accade, non l'aveva sviluppata¹: cosicché i seguaci, posti nella necessità di determinarla, si trovarono insieme nella condizione, non di soltanto sviluppare le conseguenze di certi principî, ma addirittura di stabilire la natura di tali principî, e costretti, per così dire, ad esser filosofi, da semplici spettatori che, forse, si sarebbero accontentati di essere. Il discorso qui non vuol riguardare Malebranche. Al quale, comunque, si deve l'introduzione o almeno la elaborazione della predetta distinzione tra conoscenza per idea e conoscenza per immediata presenza; distinzione cui vengono ad aggiungersi poi, quali altri modi di conoscenza, quella per inferenza e quella, affatto singolare, che ha per oggetto Dio. Distinzione che, non si dimentichi, è sempre generata dal supposto del dualismo gnoseologico, perché in tanto l'idea viene ad essere disgiunta dalla cosa, in quanto questa è precisamente posta fuori di noi. Senza tale presupposto si avrebbe l'immediata identità di idea e cosa, e, con ciò, quella che qui è la conoscenza per idee verrebbe ad essere, sostanzialmente, nella stessa condizione dell'altra, che è per immediata presenza.

Notisi ancora, frattanto, che la realtà dell'idea, che Cartesio chiedeva modestamente che non si riducesse a nulla, per quanto imperfetta la si facesse, qui è già diventata *très réelle*, mentre, come s'è visto, la realtà della cosa si fa sempre più problematica. Assistiamo ad alcuni di quegli spostamenti che nel loro insieme formano il processo, al termine del quale tutto il peso della realtà sarà passato sul piatto dell'idea, e perciò stesso, tolta la separazione tra idea e cosa, sarà posta la necessità di tornare alla loro originaria identità: quella di cui viveva la filosofia classica, prima che, sotto l'incubo del dualismo d'essere e pensiero, nascesse il grande groviglio della gnoseologia moderna. Di tale groviglio un aspetto interessante si può cogliere di sui testi malebranchiani che abbiamo riferiti, e precisamente nella duplicità di significato che, a manifesta insaputa dell'autore, quivi assume l'espressione *fuori di noi* (*hors de nous*), applicata all'oggetto della conoscenza. Una sola frase, contenuta nel passo citato dal libro I, c. X, § I, esibisce i due significati in violento ed efficacissimo contrasto: «non dobbiamo concludere che una cosa sia fuori di noi dal fatto solo che la vediamo fuori di noi». L'assestamento logico che noi dobbiamo dare a questa frase ci fa vedere che il primo «fuori di noi» accenna alla exteriorità gnoseologica, mentre il secondo si riferisce alla exteriorità spaziale. Manifestamente non ci sarà mai dato di vedere nulla fuori di noi, se fuori di noi significa essere fuori della cognizione: se, pertanto, noi vediamo qualcosa fuori di noi, si tratta della exteriorità spaziale. Bisognerà venire a Kant per avere la netta, riflessa ed efficace distinzione delle due exteriorità con la rimozione dei particolari inconvenienti che sono inerenti alla loro

¹ Lo nota Malebranche stesso, dicendo di Cartesio che «questo grande filosofo non ha esaminato a fondo in che consista la natura delle idee» (*Première lettre contre la défense de M. Arnauld*).

confusione. Appunto perché l'esteriorità spaziale è conosciuta, e cioè è interna alla conoscenza, è evidente che l'anima non ha bisogno di andare a passeggiare nello spazio (ciò che, d'altra parte, non le gioverebbe nulla, sempre perché altro è la presenza spaziale ed altro la presenza gnoseologica) per prendere immediata conoscenza di ciò che è nello spazio: questo – e ciò che vi sta – è già immediatamente presente all'anima, costituisce il contenuto dell'esperienza. La concezione della conoscenza che Malebranche ci presenta, più implicitamente che esplicitamente, in questa sua dottrina e che sta alla base delle sue aporie è, manifestamente, alquanto grossolana².

S'è detto che in Cartesio la concezione dell'idea non era per anco elaborata, e che ciò lasciava un certo margine ad ulteriori divergenti integrazioni. È già notevole che le definizioni dell'*idea* che Cartesio ci ha lasciate si trovino nelle *Risposte alle Obbiezioni* (a Caterus ed a Hobbes), e nella esposizione geometrica delle *Meditazioni*; quindi, manifestamente, sotto la pressione di interventi estranei. Le seguenti tre definizioni, ben note, mostrano i diversi lati dell'ambage: «col nome d'idea intendo quella forma di qualunque pensiero, per l'immediata percezione della quale io sono conscio del pensiero stesso», definizione coscienzialistica; «l'idea è la stessa cosa, in quanto è oggettivamente nell'intelletto», definizione che, per sé, porterebbe sulla strada della tradizione, facendo del conoscere, logicamente considerato, quell'*in quanto* dell'essere che ci vedeva la gnoseologia della scolastica aurea; «prendo il nome di idea per tutto ciò che è concepito immediatamente dallo spirito», definizione fenomenistica, la più piana e più caratteristica; e della quale abbiamo visto la genesi logica.

Si sa, e noi non possiamo certo qui esporre nei particolari, che il Malebranche, sviluppando in una certa direzione la sua teoria delle idee, andò fino a collocare in Dio questo oggetto immediato del nostro conoscere; il quale, mentre era ben distinto dalla cosa materiale esterna, veniva così, insieme, anch'esso fatto esterno al nostro spirito. Ciò sollevò le proteste, in nome di Cartesio, del cartesiano Arnauld. La polemica che questi condusse contro Malebranche è uno dei documenti più istruttivi circa lo svolgimento logico del fenomenismo cartesiano. L'Arnauld sostiene che, secondo lo spirito, ed anche secondo la lettera della dottrina del maestro comune, l'idea non va intesa che come una modalità dell'anima, cioè come percezione. Così la presenta lo stesso Malebranche all'inizio della *Recherche...*; e solo quando viene al libro III (parte seconda), dove ne fa oggetto di trattazione speciale, ci mette innanzi l'idea come una realtà a sé. Realtà a sé che, simile alle detestate «specie intenzionali» degli scolastici, costituisce un inutile doppione delle cose. Queste, infatti, noi le conosciamo immediatamente.

² Poco importa che, rispondendo alle critiche di Arnauld, Malebranche riducesse l'importanza della sua espressione, «l'anima non può uscire dal corpo per andare a vedere il sole» ad un semplice motto di spirito: la sostanza della questione resta immutata, come vediamo anche in seguito.

Arnauld persegue punto per punto, minuziosamente e con soverchia sottigliezza, gli sviluppi della teoria del suo avversario. Come è inutile seguirlo nei particolari, altrettanto è interessante rilevare, da una parte, alcune sue giuste vedute, che costituiscono dei punti di coincidenza con la dottrina tradizionale, dall'altra parte la sostanziale ruina di tutta la sua posizione e la sua sconfitta di fronte a Malebranche come conseguenza dell'essersi posto o, se si preferisce, dell'essersi trovato a combattere sul terreno del fenomenismo cartesiano.

Giuste avvertenze d'Arnauld sono le seguenti:

La presenza dell'oggetto al soggetto è presenza obbiettiva, non locale. «Essere conosciuto» è una denominazione estrinseca dell'oggetto reale (ed essere conoscibile, poi, è una proprietà dell'ente): non c'è bisogno di farne un ordine di realtà a parte. Anche il corpo, in quanto è ente, può essere conosciuto per se stesso. È notevole che la premessa di questa obbiezione già era stata portata contro Cartesio stesso, e precisamente contro la prova di Dio come causa dell'idea di Dio, dallo scolastico Caterus: il quale tuttavia non aveva colto il punto, in quanto dal fatto che essere conosciuto è nulla, ossia una mera denominazione estrinseca, nei riguardi della cosa reale conosciuta, voleva inferire che, non dovendosi né potendosi ricercare la causa del nulla, non c'era da assegnare nessuna causa delle idee in generale e, in particolare, di quella di Dio. Al che Cartesio rispose che egli non aveva riguardo alla cosa reale esterna alla mente, circa la quale concedeva quanto voleva Caterus, ma al contenuto oggettivo della mente, in quanto è nella mente: che non si può certo ridurre a nulla. A questo punto sarebbe stato interessante conoscere l'eventuale replica di Caterus, la quale avrebbe potuto portare al fondo della questione, data la innegabile competenza di questo dotto. Qui ci limitiamo a rilevare, in rapporto a questa concordanza tra Caterus e Arnauld, che, tra questo e Malebranche, chi sta più vicino a Cartesio è l'Oratoriano, nonostante che il maestro vedesse ancora l'idea «nella mente»: Malebranche infatti si afferra al «nuovo concetto di realtà» (l'idea come ente *sui generis*), arrivando fino a dargli fondamento in Dio, mentre Arnauld, quant'è da lui, l'avrebbe lasciato sfumare. Il trasporto dell'idea fuori della mente è, nella concezione malebranchiana, il provvedimento necessario a salvare l'esistenza di questo che potremmo chiamare l'«ente cartesiano». L'idea è l'oggetto immediato del conoscere, vuole Malebranche. In sede di riflessione, concede Arnauld. Ed anche allora non per ciò che l'idea è l'oggetto immediatamente conosciuto ne viene che sia reso sconosciuto o tolto dal fronte del conoscere l'oggetto reale³.

³ A. ARNAULD, *Des vraies et des fausses idées*, c. IV. Magnifica osservazione che va messa in testa alla critica di ogni dottrina fenomenistica, la quale pretenda fondarsi sulla semplice considerazione del rapporto in generale tra il conoscere e l'essere. L'idea di Arnauld rivela il reale, quella di Malebranche lo vela, o, almeno, comincia a velarlo, in quanto tende ad arrestare in se stessa l'intentio conoscitiva.

L'idea è una modalità dell'anima, ma, si badi, una modalità essenzialmente rappresentativa. Quando percepisco, percepisco me percipiente qualche cosa. Ora la percezione la posso considerare come atto mio, ed allora questo nome, di percezione, le conviene propriamente; e la posso considerare in rapporto alla cosa percepita, ed allora si chiama propriamente *idea*. Ma fare di questa una realtà a sé è, ancora, una ipostasi arbitraria. Il pensiero è sempre pensiero di qualche cosa⁴: non è dunque necessario di andare a ricercargli un oggetto speciale, all'infuori della realtà stessa ch'esso effettivamente pensa.

La concezione del conoscere che ci presenta Arnauld non è certo quella della Scolastica, nonostante i manifesti punti di affinità. Egli, soprattutto, esclude dal conoscere ogni recettività: l'anima conosce per natura sua il reale, ed al di sotto di questo fatto originario non c'è da indagare oltre; ecco il ristretto della sua gnoseologia. Intanto però si noti che l'idea è, per lui, nella stessa posizione gnoseologica in cui era la specie intelligibile degli scolastici: *medio*, piuttosto che termine di cognizione. S'egli combatte questa figura della gnoseologia scolastica, gli è che, come allora si era soliti, la intendeva in un modo tutto materialistico, cioè tutto opposto, come si vede, al principio ispiratore della dottrina, ch'era concetto spiritualistico. E rilievo ancor più notevole è che la posizione d'Arnauld è quella dalla quale ognuno deve muovere, e deve muovere, pertanto, anche la *fondazione* della dottrina scolastica. Si vuol dire che l'elemento di recettività che questa introduce deve essere, per l'appunto, logicamente mediato e costruito, e non già posto immediatamente. Non averlo costruito è un difetto o un limite di Arnauld; ma supporlo immediatamente o come un dato è l'arbitrio o l'equivoco del realismo ingenuo.

Ora, questo realismo ingenuo, che è, come si è visto, il presupposto del cartesianismo, e che consiste nella posizione iniziale dell'alterità dell'essere al pensiero, mentre da Arnauld è negato col suo teorema fondamentale – nel quale è racchiuso tutto il merito della sua gnoseologia – della immediatezza e irriducibilità del rapporto tra il conoscere e l'essere, è poi disastrosamente subito nell'altra sua tesi, nella quale la provenienza cartesiana del pensatore ritorna manifesta: che noi immediatamente conosciamo della realtà corporea l'essenza ma non già l'esistenza. L'incongruenza metodologica di una tale asserzione è già stata lumeggiata a proposito di Cartesio, e non ha bisogno d'essere ribadita: in Arnauld essa interviene giusto giusto per far perdere tutto il buono che con la dottrina precedentemente esposta s'era guadagnato, e per far sì che la superiorità, nella sua polemica con Malebranche, passi all'avversario. Giacché è troppo manifesto, se si guarda alle cose, alla reale situazione, e non alle parole e agli intenti, che l'essenza di Arnauld viene a trovarsi nella stessa posizione gnoseologica, rispetto

⁴ Altro luogo, o meglio, altra presentazione del luogo precedente, oggi usitatissimo nella critica del fenomenismo (*ibi*, c. II).

all'ente reale, dell'idea di Malebranche. Non era appunto questo il costui principale argomento a favore dell'esistenza della idea: che spesso noi vediamo qualcosa, e questo qualcosa non esiste (come nei sogni, ecc.), e, che, poi, arduo (per lo meno) è distinguere i casi in cui il qualcosa esiste da quelli in cui no?

Sul terreno cartesiano, Malebranche ha, quindi, partita vinta contro Arnauld, nonostante la debolezza d'alcune considerazioni gnoseologiche con le quali ha cercato di combattere l'avversario sul terreno tecnico. Così quando egli obietta al suo polemista, che se la percezione è una *modalità* dell'anima, non può essere rappresentativa che di se stessa, e che concederle il potere di rappresentare dell'altro da sé è introdurre una qualità occulta; ed ancora quando protesta che, come particolare e finita, tale modificazione non può rappresentare il generale e l'infinito: lavora manifestamente di fantasia, sia pure negativa, adducendo degli astratti preconcetti contro quella che non è, da parte di Arnauld, che l'esatta visione del fatto conoscitivo.

Ma tant'è, quel successo che Malebranche non seppe guadagnarsi per punta di lancia, lo stato storico della problematica gli concedette ugualmente: e perciò è giusto che nella storia della filosofia il suo nome abbia sopravanzato quello del suo contraddittore.

Manca, ancora, la visione in Dio. Se l'essenza o l'idea è vista all'infuori della cosa, non è ancora detto che debba essere portata dove la vuole Malebranche.

Noi ora, passando brevemente in rassegna questo e qualche altro punto caratteristico della dottrina di questo filosofo, non intendiamo proporci di discuterne, nonché la validità assoluta, nemmeno la coerenza relativa; ciò che non potrebbe esser fatto agevolmente altro che in una monografia dedicata all'argomento: a noi interessa solo, qui, di rilevare, più per accenni che per adeguati sviluppi, il rapporto che tale dottrina, vista anche in questi suoi altri tipici elementi, tiene verso il concetto, e quindi nella storia del fenomenismo razionalistico.

La teoria della «visione delle idee in Dio» che, in Malebranche, è connessa all'altro punto della visione di Dio sotto l'aspetto di ente (ente pienissimo, infinito, perfettissimo), è manifestamente generata dall'esigenza di dare un fondamento assoluto al sapere. Esigenza che Cartesio non solo non aveva soddisfatta, ma anzi apertamente contraddetta con la sua teologia spaventosamente volontaristica, dove le verità eterne, ivi compreso lo stesso principio di non contraddizione, erano create liberamente da Dio. In tale concezione il celebre *circolo vizioso*, che appare dapprima, nell'ordine dell'esposizione cartesiana, come circolo tra il criterio di verità e la veracità di Dio, sembra ribadito indelebilmente, in quanto la stessa dimostrazione dell'esistenza di Dio viene, in conseguenza della concezione della verità che è il logico presupposto dell'arbitrarismo teologico, inchiodata sul terreno della

relatività, e quindi incapace d'attingere l'assoluto. Lo potrebbe attingere, se fosse garantita da esso: ma, per l'appunto, in Cartesio, l'assoluto, in quanto è termine di dimostrazione, aspetta, tutt'al contrario, di esser garantito da questa dimostrazione. Il circolo vizioso è rotto da Malebranche con la visione o intuizione di Dio – che, pertanto, non ha più da essere dimostrato –, e con la visione in Dio delle idee delle verità eterne, ossia della struttura essenziale della realtà, per cui questa non è più sospesa all'insondabile arbitrio della divinità, ma è espressa da quella eterna Sapienza, secondo la quale Dio deve agire, non per necessità esterna, ma per quella della Sua stessa natura. Si prepara Spinoza. Con l'elevazione delle idee in Dio, e, più, con la visione di Dio stesso sotto l'aspetto d'essere infinito, il *fenomenismo* di Malebranche si fa *ontologismo*, ossia viene a coincidere col suo opposto. Ma la nota del fenomenismo resta quella dominante e per la ragione dell'*origine* della dottrina, quale s'è vista, e per la ragione della *dogmaticità* o *immediazione* dell'elevazione stessa.

S'è detto che una *prova di Dio* a Malebranche non occorre più: quelle che adduce gli servono, più che altro, come elucidazioni, e in questo senso si serve soprattutto, anzi quasi esclusivamente della *prova a priori*. Quelle *a posteriori*, tratte dalla realtà sperimentale, non sono da lui del tutto respinte, ma non hanno che un valore introduttivo, – se ne vale, per es., nelle *Conversations chrétiennes* – e comunque non portano, secondo l'autore, ad un esatto concetto della divinità. Ora è da molti convenuto che la *prova a priori* si riduce a porre l'intuizione originaria dell'oggetto che si vuol provare; né staremo qui a rifare questa riduzione⁵. Malebranche stesso ci dice (*Entretiens sur la métaphysique*, II, 5) che la proposizione «Dio esiste» è «per se stessa la più chiara di tutte le proposizioni che affermano l'esistenza di qualche cosa»; donde segue che essa è conosciuta immediatamente o per intuito, giacché se fosse dedotta, lo dovrebbe essere da una più chiara o almeno altrettanto chiara. Né, come giudizio esistenziale, può essere dedotto da meri giudizi essenziali: e ciò risulta anche dal testo della prova che il filosofo esibisce nello stesso citato paragrafo degli *Entretiens*. «Soprattutto, badate che Dio o l'infinito non è visibile per mezzo di un'idea che lo rappresenti. L'infinito è a se stesso la propria idea. Egli non ha archetipo. Egli può essere conosciuto, ma non può essere fatto. Solo le creature, cioè degli esseri particolari fattibili, sono visibili per mezzo di idee che le rappresentano, anche prima che esse siano fatte. Si può vedere un cerchio, una casa, un sole, senza che ne esistano,

⁵ Comunque, a scarico d'onere, rimando al mio *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, Urbino 1943², c. II, § III, (ora Vita e Pensiero, Milano 1995, cap. 2, III, n.d.r.) dove l'argomento è svolto nei riguardi di Cartesio. Pertanto anche Malebranche rientra nella corrente che quivi è detta del «platonismo intuizionistico» o «ontologico»: platonismo, però, che, a causa della sua introduzione logica, è passato nella forma del fenomenismo, e costituisce una tappa caratteristica di quel processo di captazione dello stesso platonismo intuizionistico da parte dell'immanentismo moderno, che nel luogo stesso viene descritto.

perché tutto ciò che è finito si può vedere nell'infinito, che ne racchiude le idee intelligibili. Ma l'infinito non lo si può vedere che in se stesso; perché nulla di finito può rappresentare l'infinito. Se si pensa a Dio, bisogna che Dio esista. Un essere particolare, benché conosciuto, può non esistere. Si può vedere la sua essenza senza la sua esistenza, la sua idea senza di lui. Ma non si può vedere l'essenza dell'infinito senza la sua esistenza, l'idea dell'essere senza l'essere: perché l'Essere non ha idea che lo rappresenti. Egli non ha archetipo che contenga tutta la sua realtà intelligibile. Egli è a se stesso il suo archetipo, ed egli racchiude in sé l'archetipo di tutti gli esseri».

Nelle idee si veggono le essenze delle cose, la possibilità del mondo, ma in Dio si vede la stessa esistenza. Si vede o si intuisce. La prova riferita è prova dell'intuito o visione. Ora un intuito o visione non ha bisogno, manifestamente, d'esser provato, ma solo d'essere, per così dire, diretto o corretto.

Codesto intuito è dell'essere o dell'infinito, cioè dell'essere senza restrizioni. Malebranche ha cura di aggiungere subito che noi non ne vediamo «distintamente l'unità», non Lo vediamo «secondo la sua realtà assoluta» ma «secondo ciò che esso è in rapporto alle creature possibili», non Lo vediamo «come un essere semplice, ma vediamo la molteplicità delle creature nell'infinità dell'essere increato». Ciò che, in simili espressioni, più si fatica a rendere intelligibile è il rapporto espresso con la preposizione «in» (vedere *in* Dio). In effetto, vediamo noi, intelligibilmente, dell'altro oltre alle idee? Si sa che Malebranche, dopo aver ammesso una molteplicità di idee, da ultimo le ridusse tutte all'*estensione intelligibile*, ossia all'idea dell'estensione (ricordare che le idee sono idee dei corpi, e che l'essenza dei corpi è, come per Cartesio, l'estensione). Nell'ideale estensione infinita noi, con l'intuito matematico, possiamo disegnare tutti i rapporti possibili, quindi la struttura di tanti mondi possibili. Ora ci domandiamo: oltre l'estensione intelligibile, il nostro intelletto *vede* dell'altro? «Quando io penso a quella estensione, io non vedo la sostanza divina che in quanto essa è rappresentativa dei corpi e partecipabile da essi. Ma fate attenzione: quando io penso all'essere, e non a tale o a tal altro essere; quando io penso all'infinito, e non a tale o a tal altro infinito» non è certo nel mio spirito, che è finito, che io vedo tanta realtà. «Cosicché non c'è che Dio, l'infinito, l'essere indeterminato, o l'infinito infinitamente infinito, che possa contenere la realtà infinitamente infinita che io vedo quando penso all'essere, e non a tali esseri, o a tali e tali infiniti» (per es., all'infinito in estensione) (*Entretiens...*, II, 3).

Dunque: l'infinito che io *vedo quando lo penso*, deve essere *contenuto* in Dio. Ma che cosa è Dio, se non l'infinito stesso? Ed allora perché non dire senz'altro: quando penso a Dio, Lo vedo? Che necessità, che uso di codesto raddoppiamento dell'infinito in contenuto e contenente? La possiamo capire, l'origine di tale sdoppiamento: esso risale alla dualità dell'essere oggettivo e dell'essere formale. L'infinito formale è il contenuto dell'infinito oggettivo. E siccome, come s'è notato, l'ogget-

tivo, in questa situazione fenomenistica, *vela* più che non *riveli* il formale, ne dovrebbe seguire che l'*esistenza* (l'elemento proprio del *formale*) è fuori della visione. E poiché non c'è modo di attingerla mediamente, dovrebbe cadere. E cadendo come distinta dall'essere oggettivo, la sua dignità si dovrebbe trasferire in questo. Se, infatti, non c'è che l'essere oggettivo, l'essere oggettivo è l'esistente senz'altro, il reale assoluto. In Spinoza resterà ancora, ed anzi sarà accentuata, la distinzione dell'infinito contenuto e di quello contenente, e Dio sarà posto come l'ente infinitamente infinito, contenente l'infinità dei finiti, del quale il concetto o il pensiero è la stessa dimostrazione, secondo il medesimo spirito della prova malebranchiana.

L'aporia può essere, tuttavia, prospettata in altro modo. L'infinito contenente è quello dato dall'idea dell'essere, la quale è identica all'essere (epperò non è idea in senso proprio malebranchiano), mentre l'infinito contenuto è quello dato dall'idea dei corpi (estensione intelligibile) la quale è distinta dai corpi stessi, epperò è ente *meramente* oggettivo, e, come tale, bisognoso di *essere in*. Da questo punto di vista, essendo la figura del *fenomeno* (idea, essere oggettivo) limitata alla teoria della conoscenza dei corpi, sembra che la nota dell'*ontologismo* venga a sopravanzare e ad abbassare ad una posizione secondaria quella del *fenomenismo*. Ma, a parte le considerazioni dialettico-storiche che mantengono allo stesso sistema di Spinoza il carattere di fenomenismo, qui, in sede di tecnica particolare, giova, contro la pretesa di tale inversione, fare i rilievi che seguono.

In Malebranche la prova *a priori* non è più accompagnata, come in Cartesio, da quella *a posteriori*, che conclude a Dio come causa dell'idea di Dio che abbiamo in noi. Per la semplice ragione che Malebranche non ammette idea di Dio. Nulla di finito può rappresentare l'infinito. Cartesio avrebbe risposto che l'idea dell'infinito, mentre è finita come essere formale, è infinita oggettivamente. Questa distinzione ora non è più a portata di Malebranche, perché ormai l'idea, di cui egli tratta, non è più un atto dell'anima, — quale invece restava nella gnoseologia di Arnauld — sì che possa essere riguardata in rapporto all'anima ed in rapporto all'oggetto rappresentato. Essa è ora tutta fuori dell'anima, è l'oggetto rappresentato. Se, dunque, è finita, non lo può essere che oggettivamente (giacché questo è l'unico aspetto che le sia rimasto) epperò non può rappresentare l'infinito; se poi è infinita⁶..., allora è lo stesso infinito (giacché non se ne può distinguere senza cadere nella finitezza). Si vede che la prova cartesiana *a posteriori*, in cui funziona ancora il principio di causalità (dal nulla non viene nulla,

⁶ E questa, naturalmente, è la tesi di Malebranche. Per es.: *Entretiens...*, VIII, 1: «In una parola la percezione che io ho dell'infinito è finita; ma la realtà oggettiva nella quale il mio spirito, per così dire, si perde, è infinita». La «percezione» è l'atto dell'anima, del tutto distinto dall'idea; la realtà oggettiva, che qui è infinita, è poi identica alla realtà formale, come s'è visto nella prova dell'esistenza di Dio; cioè non è «idea» nel senso tecnico.

il meno perfetto non può produrre il più perfetto), è ridotta alla prova *a priori*. Fin qui siamo in coerenza con lo spirito del fenomenismo: ma, intanto, ancora, la distinzione tra l'infinito contenente e quello contenuto viene a scadere d'importanza metafisica, nel senso che s'è detto, e sembra, pertanto, lasciare il sopravvento all'ontologismo sopra il fenomenismo. Senonché c'è ancora da insistere in senso contrario.

Porre Dio come l'infinito (o l'essere, secondo l'equivalenza espressa da Malebranche) non è gran che. «*L'essere è*» è giudizio che tutti passano. L'essenziale è determinare l'essenza dell'essere. La prima determinazione che ne dà Malebranche è quella di «contenente l'estensione intelligibile». Poi prosegue: «certamente la sostanza che racchiude l'estensione intelligibile è onnipotente. Essa è infinitamente saggia, ecc.» (*Entretiens...*, II, 2). Nell'*Entretiens...*, VIII sviluppa la teoria degli attributi divini. Giunto davanti alla *immutabilità*, fa uso anch'egli, per provarla, del principio di causalità. «Non ci può essere effetto o cambiamento senza causa». Questo principio è posto così, immediatamente, senza prova: gli antichi lo fondavano sul «primo principio», quello di non contraddizione, e in tale fondazione stava tutto il nerbo della metafisica: qui è dato come evidente per se stesso. Anche a proposito del principio che «dal nulla non viene nulla», che è una formula appena più approfondita di quello di causalità, il nostro, come già Cartesio, si rimette alla evidenza. «È nozione comune ad ogni uomo che si serve della sua ragione piuttosto che dei suoi sensi, che nulla può annientarsi secondo le forze ordinarie della natura; perché, come naturalmente non può prodursi qualcosa dal nulla, così non può accadere che una sostanza o un essere divenga nulla. Il passaggio dall'essere al niente o dal niente all'essere è ugualmente impossibile» (*Recherche...*, I, IV, c. II, § 4). «È, per esempio, una verità incontestabile ad ogni uomo che faccia uso della sua mente che la creazione e l'annientamento sorpassano le forze ordinarie della natura» (*ibi*, § 5). Insiste sul «far uso della ragione» o della mente, ma non si capisce in che consista, nella fattispecie, tale uso. Agli occhi di ogni buono, anzi d'ogni mediocre scolastico questo è fior di dogmatismo.

In realtà nella filosofia cartesiana, con tutti i propositi di rinnovamento formulati dal suo fondatore, sono entrati già bell'e fatti, sono accolti immediatamente, come chiari e distinti, parecchi concetti della filosofia tradizionale, che in questa erano oggetto di elaborazione e di vera e propria costruzione dialettica. Quel deposito di una «visione tradizionale» del mondo e della vita, rimasto salvo dallo sfasciamento scientifico della scolastica, di cui si è fatto parola di sopra, ha lasciato sentire il suo influsso su questi razionalisti: influsso tanto meno controllato in quanto essi si professavano antistoricisti. La «chiarezza e distinzione», che essi attribuiscono a queste idee o principî onde legittimare il loro immediato accoglimento, non è che una chiarezza e distinzione *psicologica*, personale, per nulla logica. Essi, anzi, non posseggono neppure il

concetto di una evidenza logica: la quale consiste nella riduzione al principio di non contraddizione. La loro criteriologia resta, perciò, alquanto grossolana; né l'ispirazione ch'essi traevano dalla matematica come scienza modello era atta a farli progredire in questo campo. Lo psicologismo, nella concezione dell'evidenza, è ancora più manifesto in Malebranche che in Cartesio. Quando (*Recherche...*, I, I, c. II, § 4) il filosofo della visione in Dio vuol darsi una regola fondamentale «per evitare l'errore», la formula così: «Non si deve mai concedere intero assentimento altro che alle proposizioni le quali si mostrano così evidentemente vere, che non lo si possa loro rifiutare senza sentire una pena interiore e dei rimproveri segreti dalla ragione». Quel «segreto», così in contrasto con la «chiarezza e distinzione»!, ha la sincerità di dichiarare che non si sa in che cosa consista quell'«uso della ragione» che, come si diceva di sopra, deve portarci all'accoglimento del principio di causalità.

In realtà, il concetto della causalità, e altri, tra i quali il concetto stesso di Dio in quanto determinato nel sistema tradizionale degli *attributi*, sono, in questi razionalisti, più che un portato della ragione, un contenuto di *immaginazione*, se con questo termine intendiamo ogni posizione teoretica che non sia giustificata né dalla esperienza né dalla mediazione razionativa. Grandi nemici erano, costoro, della immaginazione, sorella del senso; e Malebranche non meno di Cartesio (a lui si attribuisce l'espressione, diventata tradizionale, di «matta di casa»). Ma l'immaginazione che l'occasionalista combatte è quella che consiste «nella potenza che l'anima ha di formarsi delle immagini degli oggetti, producendo un cambiamento nelle fibre di quella parte del cervello che si può chiamare *principale*» (*Recherche...*, I, II, c. I, § 1) per mezzo di ordini impartiti agli *spiriti animali* e da questi eseguiti. Quell'altra immaginazione, in cui non entrano, che si sappia, fibre e spiriti animali, è fuori del tiro della critica e se la spassa allegramente. La sottoposero al tiro, di piena ragione, gli empiristi, specialmente Hume; e poterono riportare facile successo, dato appunto che i concetti che venivano attaccati si trovavano, nella metafisica cartesiana, privi di quella introduzione logica che ne costituisce l'insuperabile difesa. Era proprio Hume che soleva qualificare questi sistemi dei nuovi razionalisti come opera di immaginazione.

Per la verità bisogna riconoscere che la critica della causalità condotta da Hume è stata in larga parte precorsa da Malebranche: anzi, per ciò che riguarda l'analisi distruttiva del *fenomeno causale*, l'inglese non ha avuto nulla da aggiungere a quanto già aveva detto il francese. Ma diverso è l'uso che di tale critica fanno i due filosofi, diversa la portata delle conseguenze che ne traggono. Il corso del pensiero di Malebranche è il seguente. Gli enti particolari non hanno potere causativo (ragione: perché nulla di chiaro e distinto si vede in quella che dovrebbe essere l'azione che essi eserciterebbero gli uni sugli altri; vedo la palla da bigliardo muoversi, giungere a contatto di un'altra, questa muoversi e quella arrestarsi, ma niente di più, niente che corrisponda

al termine «azione», «causalità» della prima sulla seconda, ecc.), pertanto la causalità va riferita tutta a Dio (ragione: nulla di più chiaro e distinto della proposizione che attribuisce all'Onnipotente la somma della causalità). Dove, manifestamente, la causalità in generale è supposta, e tutta la critica si riduce a rimuoverla dalla realtà empirica. In tali condizioni è chiara la legittimità e la superiore radicalità del procedere di Hume a sopprimerla del tutto.

Che l'Onnipotente possa, che il Creatore crei, sono giudizi che non dicono nulla fin che il concetto che fa da soggetto non sia fondato specularmente.

Tale è dunque l'indole della metafisica di questi razionalisti prekantiani ed antiaristotelici: quell'idea dell'essere (che poi non era idea) la quale ci doveva dare l'infinito *contenente*, l'infinito ontologico, non viene determinata altro che per immaginazione. Tolgasi il contributo dell'immaginazione, e quell'idea resterà affatto indeterminata; indeterminate, cioè, resteranno le rappresentazioni di Dio o dell'assoluto o del fondo dell'essere. Quell'*esistenza ontologica* che l'idea dell'essere infinito ci dovrebbe dare, non si sa, a rigore, di che cosa sia esistenza; quell'infinito esprime solo il vuoto che si apre dietro ciò che costituisce il termine della nostra conoscenza scientifica, termine che, per Malebranche, è dato dalla estensione intelligibile. Al di là, io posso supporre, come supporrà anche Spinoza, che vi siano infiniti ordini infiniti di realtà, e che tale complesso si debba riguardare come l'unità o la sostanza in cui si alloga l'ordine da me conosciuto: ma tutto questo, come si vede, non è in nessuna guisa un andare positivamente, costruttivamente, al di là di ciò che è l'immediato termine del conoscere, non è un mediarlo, un fondarlo; ma semplicemente un ammettere il campo della mediazione, senza sapere conquistarlo.

Che è appunto il limite caratteristico del fenomenismo.

Ben diversa l'indole della metafisica classica, la quale, *costruendo* il principio di causalità, era in grado poi di dedurre gli attributi teologici, e così determinare, sia pure nei limiti di una conoscenza analogica, l'essenza del fondo dell'essere, al di là delle determinazioni che si presentano sulla faccia del mondo (pensiero ed estensione, per Spinoza).

Si è già richiamato quanto basta per vedere che il concetto di causalità non può trovar posto nella concezione fenomenistica⁷. Perciò, neppure quello di creazione. Il Dio-Causa (unica causa) di Malebranche deve,

⁷ Salvo rinnovarne il significato, come accadrà in Kant. Ma tale rinnovamento sarà operato in forza del concetto assolutamente nuovo o moderno della *costruttività del conoscere*, cui il fenomenismo ha aperto bensì la strada, fondandone l'esigenza, ma che, per sé, oltrepassa i confini del fenomenismo, e immette nella superiore sfera dell'*idealismo*.

ancora, cedere al Dio-Sostanza (unità totalità del molteplice raccolta nelle determinazioni intelligibili aventi carattere d'infinità) di Spinoza. La causalità deve ridursi ai rapporti logico-matematici.

L'infinito ontologico di Malebranche, che contiene, quasi luogo intelligibile, l'infinito oggettivo, non è adunque, se lo si riguarda criticamente, che la somma, per così dire, di quell'essere formale che già Cartesio *suppose* al di là dell'essere oggettivo; è quel concetto dell'*esistenza ontologica*, a petto della quale deve risultare *fenomenica* od *oggettiva* quella che compete al contenuto determinato – chiaro e distinto – della nostra conoscenza. L'ontologismo di Malebranche, criticamente ridotto, sta per quel tanto che è necessario a dar vita al fenomenismo.

In un altro luogo del suo sistema Malebranche parla di conoscenza della *esistenza*: a proposito dell'anima, della quale, tutt'all'opposto del corpo, ci resta ignota l'essenza, mentre ci è immediatamente nota, e con una certezza che, come abbiamo visto, è uguagliata solo dal giudizio «Dio esiste», l'esistenza, appunto. Il rilievo che s'è fatto di sopra, a suo luogo, a proposito del *cogito ergo sum* di Cartesio, elimina l'obiezione che si potrebbe trarre da questo punto contro la interpretazione fenomenistica di Malebranche. Anch'esso è richiesto dalla struttura del fenomenismo.

Quanto all'asserita oscurità dell'essenza dell'anima, essa è perfettamente consequenziale in Malebranche, che ha portato fuori dell'anima l'idea, cioè il chiaro e distinto. Mentre dall'idea dell'estensione io posso deduttivamente ricavare tutte le proprietà dei vari corpi, come insegna la geometria, nulla di simile si verifica nei riguardi della realtà psichica: io non posso dall'essenza dell'anima dedurre ch'essa debba avere tali e tali sentimenti. È dunque questa ragione, che nasce dall'aspetto razionalistico matematico del fenomenismo, che spinge Malebranche, in mera coincidenza con la dottrina tomistica, a negare l'apprendimento immediato dell'essenza dell'anima, limitandolo all'esistenza. Nel tomismo invece questa tesi insorge, al solito, da ciò che l'essenza dell'anima è, come quella di Dio, determinata con un processo dialettico o inferenziale, che, come tale, proclama che il suo termine oggettivo è fuori dell'immediata esperienza.

Spinoza, col suo trattare geometricamente anche delle proprietà dello spirito, riporterà pienamente anche quest'ordine della realtà dell'esperienza (quello che si dice costituire l'*esperienza interna*) nell'orbita della razionalizzazione fenomenistica.

L'*oscurità* dell'esperienza interna era, forse, anche ispirata, a Malebranche, da motivi religiosi.

Tornando alle origini della formazione della sua personalità – incontro del cartesianismo con la spiritualità berulliana – merita d'esser notato che la sua impresa di missionario cartesiano in campo cattolico non è riuscita nel modo più felice; lasciando di giudicare quanto sia riuscita quella di missionario cattolico in campo cartesiano. È stato argutamente notato che nelle *Méditations chrétiennes* il *Verbo*, che Malebranche introduce come principale interlocutore, in analogia con la *Veritas* agostiniana dei *Soliloqui*, appare spesso chiamato all'ufficio di un «professore di filosofia cartesiana». La fusione, che talvolta sembra rasentare la confusione, tra soprannaturale e naturale, ma soprattutto la particolare posizione del fenomenismo malebranchiano, che coincide, come s'è visto, con l'ontologismo, ha l'inevitabile effetto di *abbassare* il contenuto della religione a proporzioni troppo umane. Il metodo matematico delle idee chiare e distinte non è il più adatto a trattare dei *misteri religiosi*. Fin che la natura della scienza è concepita in tal modo, fin che altri metodi o altra logica non vengono riconosciuti, la miglior via dell'apologetica cattolica resta quella di Pascal. Lo conferma il diverso successo storico, la diversa ripercussione spirituale che ancor oggi hanno sugli spiriti la parola dell'uno e quella dell'altro pensatore. Pascal è ancor vivo, è nostro contemporaneo; quella di Malebranche è una geniale esperienza che appartiene alla storia. Il generoso tentativo dell'Oratoriano – di portare alla religione la gran luce del metodo cartesiano, fino al punto di spiegare chiaramente e distintamente, per mezzo del dogma del peccato originale, l'esistenza dell'oscurità e della confusione nel nostro sapere! – ha avuto il risultato di dimostrare che la via così intrapresa era chiusa. Il cartesianismo non poteva fare da base al cattolicesimo. Era piuttosto la critica o la coscienza del limite del cartesianismo quella che confermava, nel dato momento storico, le ragioni di perenne vitalità del cattolicesimo. E questa fu l'opera di Pascal. La quale è ancora viva, perché, sebbene il cartesianismo sia stato sorpassato di gran lunga dal corso del pensiero moderno, tuttavia lo è stato nella direzione che da esso medesimo, dalle sue aporie, dalle sue esigenze al pensiero moderno era indicata; in quella direzione verso l'immanentismo umanistico, del quale il fenomenismo razionalistico costituisce un primo lineamento o almeno un prodromo. Ora, qualunque in questa storia del progresso dell'immanentismo moderno, molte altre forme, distinte, ed opposte, anche, a quella della ragione cartesiana, siano state introdotte e sviluppate, in una varietà di atteggiamenti mentali, in una ricchezza di modi mai visti nel passato; tuttavia la protesta e la richiesta di Pascal restano intatte: nessun immanentismo, per stretta che sia la sua coerenza logica, è ancora riuscito a soddisfare l'uomo intorno al problema del suo destino. La *scommessa*, che il grande giansenista imponeva all'uomo, resta ancora; e resta ancora «ragionevole» scommettere nel senso ch'egli ha insegnato.

L'argomento, s'intende, è da trattare in altra sede. Qui si voleva soltanto notare la differenza tra quelle due apologetiche. E, ancora una volta, la posizione particolare del tomismo, che è diversa da quella che

generalmente gli imputano i suoi critici. I quali, sul punto in questione, non esiterebbero, almeno i più, a schierare, posti al bivio, S. Tommaso dalla parte di Malebranche e contro Pascal: perché anch'egli razionalista, perché anch'egli convinto di potere con la ragione fondare quella concezione della realtà che sia capace di accogliere e sostenere nei suoi quadri la religione cattolica. Affinità troppo debole, perché troppo diversa è la concezione della *ragione* nella Scolastica e nel cartesianismo: qui la ragione non è che una esperienza purificata e sistemata e unificata, là è mediazione trascendente dell'esperienza. Non è possibile, in questa sede, aggiungere nulla a quanto s'è già accennato su questo punto, della differenza strutturale delle due metafisiche: soltanto, se Pascal avesse conosciuta quella tomistica nella sua genuinità, non l'avrebbe trattata, crediamo, alla stessa stregua dell'*esprit géométrique*, ma l'avrebbe collocata dalla parte dell'*esprit de finesse*, e come suo coronamento.

L'apologetica pascaliana ha avuto, si sa, una tradizione. M. Blondel è l'ultimo grande pensatore che ne tiene accesa la fiaccola. Pensatore «moderno» tra moderni. La sua apologetica ha l'efficacia e il limite di quella originaria pascaliana: è essenzialmente negativa e quindi fideistica; in quanto prova che tocca alla fede religiosa di risolvere quel problema – unico necessario – che la ragione (nella molteplicità delle foggie in cui è stata tradotta dall'uomo moderno) rimanda insoluto, se pure elaborato. Apologetica, diciamo, negativa: eppure storicamente efficace oltre ogni dire; e preparatrice del ritorno della apologetica positiva o costruttiva, che è costituita dalla metafisica tomistica. La quale, in seguito a quel ribaltamento o svuotamento del fenomenismo-idealismo di cui s'è parlato, ossia in seguito al fatto che la stessa vicenda del pensiero moderno ci riporta verso la sua posizione (prima largamente fraintesa, per quel difetto di prospettiva storica che si è detto) si trova ad essere essa stessa moderna ed, anzi, modernissima. L'accostamento dell'*ultimo* Blondel allo spirito – ed anche, in certo senso, alla tecnica – del tomismo, può essere una riprova, tra le tante, di questa evoluzione storica. Da tale punto di vista si può pensare che, come non è propriamente coerente, ma piuttosto indulgente e «francese» il suo più recente giudizio su Cartesio, cui abbiamo richiamato in principio, così pure egli dovrebbe essere disposto a rivedere il suo vecchio giudizio sull'*anticartesianismo* di Malebranche. Non basta, a stabilire questo, il fatto che Malebranche avesse delle esigenze originali rispetto a quelle di Cartesio, e che, in forza di esse, parecchie tesi cartesiane venissero trasvalutate o contraddette, sempre, in ogni caso, diversamente lumeggiate e valorizzate; egli, tutt'al contrario, era cartesiano proprio per ciò: che cercava di dar corpo e fondamento a tali sue esigenze, religiose, con lo strumento, sia pure affilato a suo modo, del cartesianismo. Se non ci si prospetta la cosa in tal modo, non si intende la funzione storica di Malebranche.

II.

L'ESSENZA DELL'IDEALISMO COME ESSENZA
DELLA FILOSOFIA MODERNA

Premessa

Nella concezione della storia della filosofia moderna sostenuta dall'idealismo immanentistico, secondo la quale la filosofia moderna deve essere vista come la progressiva affermazione dell'immanenza, è già dato e concesso che, agli inizi di tale progresso, la coscienza filosofica facesse largo posto alla trascendenza. E questo punto è, in verità, universalmente lasciato fuori discussione: perché le divergenze nascono in seguito, quando si tratta di stabilire la realtà storica e il valore teoretico (due lati della questione che tendono a farsi uno solo) della critica immanentistica di tale originaria trascendenza. Deve essere bensì notato che, perché l'accordo si possa ritenere pacifico circa l'esistenza storica di quest'ultima, dovrebbe anzitutto esser fissato il significato del termine, rispetto cui si parla di trascendenza: ma in realtà e per buona ventura, in che cosa consista, almeno in forma generalissima, quella trascendenza che si riscontra nei primi documenti della speculazione moderna, è facilmente convenuto; ancorché tocchi, per inevitabile destino, al seguito della discussione, di complicare questa iniziale facilità. Il termine rispetto cui quella trascendenza è determinata come tale è il *conoscere* in generale. Va da sé che una tal forma di trascendenza non esclude punto, anzi, manifestamente, implicherà la presenza di altre.

È conveniente, per le solite ragioni d'ordine, che la trascendenza sia, anzitutto, presentata in quella formula genericissima (la realtà, l'Assoluto trascende il conoscere umano). Ma ognuno sa che, fin dall'inizio della speculazione moderna, essa trascendenza si mise avanti sotto aspetti più determinati, sui quali ebbe a convergere la discussione. Così l'aspetto più dinamico, sotto il quale essa si impose, ci presenta un *abbassamento* dei due termini del rapporto di trascendenza – l'Assoluto o la realtà e il conoscere – che sono ridotti rispettivamente alla *cosa* (*res naturae*) e alla *sensazione*. Come subito vedremo è questa forma di trascendenza – la *cosa* trascende la *sensazione* – quella che più caratteristicamente e primitivamente avrà da agire sullo sviluppo del pensiero moderno. Forma di trascendenza gnoseologica: il *gnoseologismo* si pone come caratteristica della filosofia moderna, della sua problematica. Se, sempre per semplificare e ordinare l'indagine, possiamo mettere l'accento sull'accordo, esistente tra gli storici, circa la trascendenza che esiste agli albori della speculazione moderna, subito poi dobbiamo distaccarci dalla storiografia dell'idealismo immanentistico sul punto

di determinare il rapporto di condizionalità, che esiste tra tale trascendenza iniziale e lo sviluppo successivo del pensiero. Più che di un distacco si dovrà, forse, parlare di una precisazione; però di tale natura, da alterare, anzi da capovolgere il significato stesso di quello sviluppo ed il suo risultato finale.

La precisazione è questa. Che il significato delle affermazioni o tesi che il pensiero moderno, a cominciare dai principî cartesiani e empiristici, è venuto producendo nell'opera di ridurre e finalmente negare la trascendenza ch'esso dapprima riconosceva, è un significato che si costituisce soltanto in funzione del presupposto di questa trascendenza. Si potrebbe dire che l'affermazione idealistica si costituisce nel suo proprio volume non già in contrasto, ma piuttosto in funzione o dipendenza dalla premessa della trascendenza realistica: che l'idealismo s'è venuto sviluppando non già *nonostante* quella trascendenza, ma proprio come una costei conseguenza.

Se le cose stanno così – che è quanto ci resta da provare – si deve subito qui fare la previsione che l'idealismo, in quanto giunga finalmente alla totale soppressione del realismo da cui è partito, giungerà insieme alla soppressione di se stesso.

Il fenomenismo cartesiano

La posizione di Cartesio è quella sulla quale più ampiamente bisogna fermarci, perché in essa è dato l'*impianto*, per così dire, della problematica della filosofia moderna, e quindi proprio in essa si deve scorgere in qualche modo predeterminato l'ulteriore svolgimento.

Che il dualismo cartesiano di essere e conoscere sia alla base di quell'impianto, se non proprio come costitutivo della base, certo come una condizione sua, è ciò che universalmente si riconosce. Il nostro compito è, qui, quello di tramutare questa pacifica e passiva ammissione in un attivo principio della dinamica storica.

1. Il dualismo nella conoscenza sensibile

Bisogna anzitutto, in conformità a quanto già si è annotato circa la natura della trascendenza iniziale del pensiero moderno, distinguere, in questo dualismo cartesiano, due momenti o aspetti, verso i quali il filosofo si comporta diversamente: l'aspetto relativo alla conoscenza sensibile e quello relativo alla conoscenza intellettuale.

Nei riguardi del primo Cartesio denuncia il *pregiudizio* secondo il quale la sensazione, mentre è effetto dell'azione della *cosa* esterna sul soggetto, dovrebbe insieme darci l'*immagine* della medesima cosa esterna. Pregiudizio volgare, che Cartesio trovava condiviso e teorizzato nella teoria delle *specie sensibili* di certa Scolastica decaduta. La critica che Cartesio ne fa è troppo nota, ed è anche troppo facile. In effetto egli spinge tale critica fino a rigettare non solo l'opinione che la sensazione dia l'immagine della cosa, ma pure quella dell'esistenza stessa della cosa come causa della sensazione, almeno – egli dice – fino a tanto che non si trovi di ciò una prova veramente garantita dal lume naturale, e non suggerita da una semplice naturale inclinazione (*III Meditazione*) Questa critica del razionalista Cartesio si ritroverà, sostanzialmente, nei maestri dell'empirismo moderno; e, presso questi saranno da rilevarsi, come può essere facilmente previsto, le sue più caratteristiche conseguenze: giacché l'empirismo si ferma appunto sul terreno della conoscenza sensibile. Al contrario in Cartesio e nei razionalisti che da lui dipendono essa ha una portata ed una risultanza prevalentemente negative, e cioè precisamente quelle di allontanare il sapere dalla esperienza sensibile, per trasferirne le basi nella ragione. In

verità questo allontanamento e questo trasferimento non saranno senza equivoco, e proprio la critica empiristica, svolgendosi parallelamente alla evoluzione del razionalismo, avrà il compito di denunciarlo. Non si vede, infatti, chiaramente in Cartesio in che cosa il *razionale* differisca dall'*empirico*, quando questo non sia più visto come «derivazione dall'esterno» o «immagine della cosa che agisce sugli organi di senso», ma come dato immediato. La denuncia sporta dall'empirismo dovrà essere poi integrata da tutto il successivo lavoro della gnoseologia moderna – principale autore Kant – perché l'equivoco sia del tutto fugato.

Comunque sia di ciò, noi siamo senz'altro invitati a passare alla considerazione del dualismo che affetta la concezione cartesiana della conoscenza razionale. Soltanto, prima di lasciare quello della conoscenza sensibile, giovi rilevare che esso, mentre è stato da Cartesio *ricosciuto* come un presupposto ingiustificato, e, come tale, *esplicitamente* respinto, continuerà poi, tuttavia, ad esistere *implicitamente*, ossia ancora come un presupposto cui aderisce la mente del filosofo, perché sarà solo la sua permanenza che giustificherà logicamente il discredito in cui Cartesio lascerà pur sempre giacere la conoscenza sensibile come tale. Tale permanenza è documentata pure dal modo come Cartesio affronta in seguito il problema del «mondo esterno», quale problema consistente non già nella ricerca di una realtà nuova, ma semplicemente della dimostrazione razionale di una credenza naturale: cioè non come fondazione radicale del concetto di *esteriorità*, ma come semplice *riempimento* di tale esteriorità presupposta, con la mole del mondo. Nei razionalisti successivi, fino a Leibniz escluso, e in modo particolarmente chiaro in Malebranche, la concezione e la relativa critica della sensazione come recezione è sempre presente. Soltanto in Leibniz si arriverà alla coscienza pienamente matura che quella *critica* del valore gnoseologico della recettività sensibile impedisce di concepire che la sensazione manifesti se stessa come recettività. Ciononostante questo presupposto apparirà ancora alla base della critica kantiana. Venendo allora al dualismo proprio della conoscenza razionale, si deve dire ch'esso, al contrario di quello della sensibilità, non è, in Cartesio, un presupposto avvertito e più o meno radicalmente respinto, ma accolto e subito in pieno.

2. Il dualismo nella conoscenza razionale

La sua enunciazione è ben nota, e merita appena d'essere richiamata. Essa è contenuta nella distinzione dell'essere oggettivo e dell'essere formale. Il primo è l'essere conosciuto in quanto conosciuto, è l'idea considerata nel suo contenuto rappresentativo: come atto di rappresentare, ossia come modo del soggetto pensante, essa è, invece, un essere formale. Questo poi è, come dice il termine stesso nel suo significato tradizionale, l'essere come tale, l'*ὄντως ὄν*, l'essere *per*

prius, l'essere *simplicitate*; il quale, ad ogni modo, si distingue dal primo precisamente perché [...] se ne distingue, ossia perché sta *al di là* di esso, «fuori dell'intelletto». In effetto si può subito renderci conto, dal punto di vista della progredita gnoseologia moderna¹, che quella distinzione, in quanto distinzione non di due aspetti, ma di due ordini (dei quali uno è precisamente al di là dell'*aspetto*, o della manifestazione in generale) è puramente *imposta*, ossia non ha altro fondamento che lo stesso atto con cui i termini si immaginano distinti. Ma giovi, poi, renderci conto più in particolare della cosa.

Riferiamoci al testo della esposizione «geometrica» del contenuto delle *Meditazioni*, che è in calce, come è noto, alla *Risposta alle Seconde Obbiezioni*. Le definizioni terza e quarta ci danno i due concetti in parola; mentre la prima e la seconda avevano già chiarito i termini di «pensiero» e «idea». Nella illustrazione di quest'ultimo è introdotto il concetto di *cosa*: «non posso nulla esprimere per mezzo di parole, quando intendo ciò che dico, senza che da ciò stesso non sia cosa certa che ho in me l'idea della cosa che è significata dalle mie parole». Introduzione legittima (ancorché non sistematicamente legittimata secondo l'assunto di questa esposizione *geometrica* o *sintetica*), in quanto per essa si può intendere che è espressa nella sua completezza la *sequenza intenzionale* e cioè la semplice natura del conoscere. I termini di tale sequenza sono appunto quelli qui nominati da Cartesio: la parola, l'idea, la cosa. Ma quello che ora ci interessa di richiamare è il particolar modo cartesiano di intendere il rapporto tra il secondo e il terzo di questi termini, e cioè il rapporto di intenzionalità nel suo momento più importante. Che, intanto, tale rapporto ci sia, è detto esplicitamente, oltre che dal citato chiarimento del concetto di idea, anche dalla già richiamata definizione terza: «*Per realtà oggettiva di una idea* intendo l'entità o l'essere della cosa rappresentata dall'idea, in quanto questa entità è nell'idea». La cosa, dunque, è rappresentata dall'idea. La natura del rapporto ci può essere insegnata dall'*Assioma quinto* (oltre che, si capisce, da tanti altri passi, e, anzi, come stiamo per mostrare, da tutto il sistema). Tale assioma non è altro che il principio che sorregge la dimostrazione *a posteriori* della esistenza di Dio, la dimostrazione che va dall'idea di Dio a Dio come causa dell'idea stessa: il principio che ogni nostra idea, presa come realtà oggettiva, «richiede una causa nella quale questa stessa realtà sia contenuta [...] formalmente». All'enunciazione dell'assioma, Cartesio fa seguire questo commento: «questo assioma dev'essere ammesso così necessariamente, che da esso solo dipende la conoscenza di tutte le cose, tanto sensibili, quanto non sensibili. Poiché, donde sappiamo noi, per esempio, che il cielo esiste? Forse perché lo vediamo? Ma questa visione non tocca punto lo spirito, se non in quanto essa è un'idea [...] e, all'occasione di questa

¹ La quale però, su questo punto, si riporta alla più genuina gnoseologia classica!

idea, noi non possiamo giudicare che il cielo esiste se non supponiamo [...]» quanto è detto dall'Assioma.

Nell'Assioma decimo si trova affermato che «noi non possiamo nulla concepire se non sotto la forma di una cosa che esiste» (di esistenza almeno possibile): con che è ottimamente espresso l'essenziale riferimento del pensiero all'essere. Concezione sana del conoscere. Ma intanto l'essere non è *mai* colto immediatamente, se si sta, per ora, al commento citato dell'Assioma quinto, dove si diceva che «tutte le cose» sono conosciute per la mediazione di quell'assioma stesso. Il termine immediato della conoscenza è dunque l'idea, non come quella in cui o attraverso cui si attinge l'essere, ma da cui l'essere si argomenta, come causa. È questa la concezione *fenomenistica* del conoscere. Concezione malata. Che essa contenga, implichi il dualismo di conoscere ed essere – essere oggettivo o fenomeno, ed essere ontologico – ed in qual forma lo implichi risulta dalla sua stessa descrizione. Che poi tale dualismo, da cui si genera il fenomenismo, non sia qualcosa di fondato, ma di semplicemente presupposto, già lo si rileva dal citato testo dell'Assioma quinto: anzitutto dal fatto stesso che quivi tale dualismo è enunciato appunto come un assioma, e cioè come qualcosa di indimostrato; poi perché nel commento che accompagna l'assioma, la considerazione, che da esso «dipende la conoscenza di tutte le cose», ha valore precisamente solo se si *suppone* che esistano tali cose come distinte dall'essere oggettivo, a questo estraposte. Tale commento, perciò, lungi dal risolvere il presupposto, lo ribadisce.

Se manca, del dualismo in parola, una dimostrazione, tanto meno esso si può presentare come un *dato*: giacché uno dei due termini è precisamente posto come ciò che trascende il dato. Tale termine non potrebbe essere che inferito.

L'esame dei più caratteristici punti del sistema cartesiano continuerà a confermare che, in luogo dell'inferenza, non c'è, nel sistema, che la presupposizione del dualismo.

In sede critica notiamo che il compito della inferenza in generale non è e non può essere di *passare* dall'ordine fenomenico all'affermazione dell'ordine ontologico; poiché il fenomenico risulta tale in quanto l'ontologico è già affermato per presupposto. L'inferenza va da realtà ontologica a realtà ontologica: non dalla *cosa in noi* alla *cosa in sé*, ma da una cosa data ad una cosa non data. (Onde si può fare fin d'ora la previsione che quando Kant avrà colpito la prima forma di inferenza, la possibilità della seconda – che è poi il *vero* tipo d'inferenza – resterà intatta).

3. Instabilità teoretica del fenomenismo

Sul fenomenismo cartesiano – matrice o punto di partenza della storia del fenomenismo e dell'idealismo moderno – merita d'esser fatta quest'altra osservazione, che s'indirizza, per l'appunto, all'essenza del

fenomenismo in generale. Nel quale, come è posta la dualità dell'ordine fenomenico e dell'ordine ontologico, così si trova affermato che il primo ha, nei confronti del secondo, valore di *rappresentazione* (quasi di *sostituto rappresentativo*, cioè, secondo l'espressione usata pure da Cartesio, di *immagine*). Si suole obbiettare al fenomenismo – lo obbiettava già, tra gli altri, il nostro Galluppi – che pure tale concezione del rapporto intenzionale è un presupposto, ed un'incongruenza. Un presupposto: perché a stabilire fondatamente quel valore rappresentativo, quell'essere immagine – più o meno adeguata o fedele ch'essa sia – occorrerebbe aver preso visione diretta, oltre che della immagine, anche dell'immaginato, cioè dell'essere ontologico, ed istituito il paragone tra questi due termini: il che, per definizione, non è dato al fenomenista. Una incongruenza, poi, perché, quando tale visione si desse, l'essere fenomenico, nella sua funzione di vicario o rappresentante dell'ontologico, diverrebbe superfluo: onde il fenomenismo è, sotto questo rispetto, una dottrina che, non soltanto manca di giustificazione, ma la rende impossibile – una dottrina di cui la giustificazione sarebbe la soppressione.

In verità, presso Cartesio il rapporto di rappresentazione tra l'essere oggettivo e l'essere formale è fondato sul solito assioma quinto: l'essere formale, come causa dell'oggettivo, contiene, nel modo suo proprio, tutta la perfezione di questo, epperò, reciprocamente, questo trova il suo corrispondente in quello, ossia, come essere oggettivo, ne è la rappresentazione. L'assioma stesso, però, suppone, oltre al principio generale di causalità, anche che l'essere oggettivo cada sotto il costui dominio, ossia che l'essere oggettivo debba essere, come tale, causato. Ciò si rileva con sufficiente chiarezza dal luogo della III *Meditazione* dove l'argomento è trattato (subito dopo la critica, che già abbiamo citata, del volgare realismo della sensazione). Quivi, mostrato che le idee, mentre non differiscono tra loro come esseri formali, differiscono invece grandemente come esseri oggettivi (tanto, quanta è la differenza che corre tra la realtà che esse rappresentano, dall'Essere sommo giù fino agli esseri più tenui), si passa a richiamare la verità «manifesta per lume naturale» che la causa (totale) contiene almeno tanta realtà quanto l'effetto, o che dal nulla non viene nulla².

² Il passo intero merita d'essere richiamato, in vista della osservazione che facciamo più innanzi sulla posizione del concetto di causa nel cartesianismo. «È una cosa manifesta per lume naturale che vi deve essere almeno altrettanta realtà nella causa efficiente e totale, quanto ve n'è nel suo effetto. Giacché l'effetto da dove può trarre la sua realtà se non dalla sua causa? E come può la causa comunicargliela se non l'ha in sé? Conseguente da ciò che dal nulla non può derivare alcuna cosa, né che il più perfetto [...] può derivare dal meno perfetto [...]».

Dove appare che il principio di causa è ammesso per immediata evidenza, ossia come irriducibile: il che è confermato dell'incertezza medesima intorno alla sua formula più radicale, incertezza espressa da quel «consegue». In effetto l'impossibilità, per la causa, di comunicare ciò che non ha, è piuttosto conseguenza, che non ragione, della impossibilità che dal nulla derivi nulla (che è, in effetto, la formula più radicale del principio in parola, dopo la quale si passa alla sua riduzione al primo principio).

Ciò fatto, si passa appunto a mostrare che tale principio si applica non solo agli esseri formali, ma pure agli esseri oggettivi o idee: la perfezione che è in queste, deve ritrovarsi nella loro causa. Né, tale causa, può riporsi in un altro essere oggettivo, in un'altra idea, – ultimamente, in una suprema idea – ma bisogna far capo ad un essere formale. Perché? «Perché come il modo di essere oggettivamente compete per la loro natura alle idee, il modo di essere formalmente è proprio delle cause delle idee». Nulla più, o, che è lo stesso, la sola aggiunta che «quanto più lungamente e diligentemente esamino tali cose, tanto più chiaramente e distintamente conosco che sono vere». Aggiunta che ha appunto l'incarico di dirci che non v'è nulla da aggiungere. Poiché, in effetto, non siamo dinnanzi ad una evidenza di contraddizione, dobbiamo riconoscere qui un asserto che promana semplicemente dalla situazione mentale dell'autore. L'essere oggettivo è posto come causato senza che ciò sia imputato a qualche suo particolare carattere o condizione (p. es. al suo essere diveniente o simili), epperò si deve ritenere che esso è causato come tale, ossia come oggettivo. Ora che così dovesse esser pensato da Cartesio è del tutto naturale, se si tien conto che l'essere oggettivo è visto senz'altro come *ordinato* all'essere formale, – appunto per la sua natura d'essere rappresentativo dell'essere formale – e perciò da questo dipendente o causato. Con ciò il tentativo di mediare l'affermazione del rapporto di intenzionalità è venuto meno: oltre che per la ragione generale della dogmaticità del principio di causa, perché tale rapporto è supposto come quello che legittima l'applicazione di quel principio all'essere oggettivo come tale (come quello, cioè, che fonda l'asserto: l'oggettivo è causato dal formale).

Onde l'osservazione che Cartesio fa qui, subito dopo aver concluso al suo intento principale – l'osservazione che «il lume naturale mi rende così manifesto che le idee sono in me quasi immagini» delle cose, – contiene uno scambio nell'ordine della conseguenza: poiché è piuttosto dal presupposto che le idee siano immagini, che se ne argomenta la loro causa trascendente. A torto quindi il filosofo crede di aver qui costruito o fondato il rapporto di rappresentatività. Si vede da ciò che il fenomenismo di Cartesio non può sfuggire alla critica riferita, ed alla condizione messa in luce da tale critica: essere il fenomenismo una concezione, che non può giustificarsi senza sopprimersi.

Questa situazione paradossale denuncia la essenziale *instabilità* del fenomenismo, la sua logica esigenza di evolvere in cerca di un assestamento logico. In questo senso si diceva che un processo storico è predeterminato in questa concezione.

4. Dogmatismo (e sua parentela con l'antistoricismo)

L'impiego del principio di causa non è dunque bastato a riscattare il presupposto dualistico che è alle radici del cartesianismo: esso non ha fatto al contrario che denunciarne più chiaramente la presenza. Ma

intanto anche quello stesso principio, come s'è visto, appare in veste di un semplice presupposto o semplice ammissione dogmatica. Non è solo il concetto di causa che, nel sistema, si trovi in tali condizioni. Questo razionalismo, che trae origine da Cartesio, si vuol chiamare dogmatico, non solo in quanto afferma la corrispondenza, pari pari, dell'ordine dei concetti con l'ordine delle cose – dopo che tra questi due ordini si era scavato l'abisso che s'è visto³ – ma anche perché concetti e principi sono, in gran parte, posti senza la preparazione o deduzione conveniente: sono ereditati. Perciò la «chiarezza e distinzione» sotto il cui crisma sono accolti e tutelati è, in questi casi, una chiarezza e distinzione di pura immaginazione, priva di contenuto veramente concettuale. Indubbiamente la storia del razionalismo successivo reagirà su queste acritiche ammissioni originarie, e andrà limando quei concetti e riducendoli entro i limiti dell'indole del razionalismo stesso. Così il concetto di causa, in particolare, subirà una progressiva assimilazione ai concetti di *sostanza* e di *ragione*, che sono appunto, come proveranno Spinoza e, per certi lati, anche Malebranche e Leibniz, i più conformi a quell'indole. Questo aspetto della storia del razionalismo prekantiano non interessa direttamente il nostro argomento, se non in quanto integra la nostra interpretazione del presupposto del dualismo gnoseologico, mostrandoci la filosofia cartesiana come la «filosofia dei presupposti». Difficilmente se ne può trovare un'altra più carica. Come difficilmente – ciò che costituisce il paradossoso della situazione – se ne può trovare un'altra più radicale nell'intento deliberato di eliminarli.

Il paradosso si attenua se si considera che questi due aspetti della speculazione cartesiana, che sembrano così contrastanti, in effetto si richiamano, e che l'atteggiamento di revisionismo radicale proprio del padre della filosofia moderna, doveva, all'atto pratico, del tutto naturalmente tradursi in una abbondante dose di dogmatismo, ossia in una accettazione immediata o immaginosa di un patrimonio di cui da una parte non si voleva indagare la genesi storica, e dall'altra non si era in grado di ridare, ad opera d'un sol uomo, l'integrale mediazione teorica. Ché altra è la situazione di chi realmente comincia ed altra quella di chi vuol ricominciare: per *tabulae rasae* che si vogliano fare della tradizione, non ci si può rifare alla pura verginità dello spirito.

In verità, l'unico modo di liberarsi dal peso della tradizione – quando lo si senta gravarci addosso – è quello di renderci determinato conto di essa, di farne la critica esplicita, trattandola, appunto, come tradizione, – cioè come processo in cui i singoli momenti sono condizionati dai precedenti – e non prendendola nei suoi astratti risultati, che, così astratti, perdono, come s'è visto, la loro propria intelligibilità e restano come termini d'immaginazione. In questo senso si deve dire che l'in-

³ Cioè dopo che si era posta la condizione perché il valore del pensiero non potesse essere affermato altro che dogmaticamente.

tento *metodico* – per sé sanissimo e, anzi, doveroso, – che, in Cartesio, si manifestava nel suo antistoricismo, non sarà assolto che dal posteriore storicismo moderno.

Nella critica dei concetti e dei principi troppo facilmente ammessi dal padre della filosofia moderna, il posteriore razionalismo sarà fiancheggiato e sopravanzato dall'empirismo, il quale si mostrerà, in questo, assai più radicale e spregiudicato: anche perché esso esaurirà precisamente in tale critica la sua essenziale funzione storica. Il cartesianismo in effetto, considerato come figura della storia della cultura in senso ampio, ha portato un suo contenuto particolare, costituito dalla nuova scienza di tipo matematico: da tale ampio punto di vista esso deve anzi essere considerato come un *matematismo*, in quanto si propone di elevare la matematica a modello di tutto il sapere umano. L'empirismo, al contrario, non ha portato alcun nuovo contenuto, ma ha limitato il suo compito – del resto essenzialissimo – a quella critica, che s'è detta. Nella quale procedette assai avanti, pur senza arrivare, come vedremo, alla risoluzione del più profondo dei presupposti cartesiani, che è poi come il ricettacolo di tutti gli altri, il solito presupposto della dualità di pensiero ed essere.

5. *Rapporti del presupposto dualistico coi più caratteristici atteggiamenti del pensiero cartesiano*

Noi possiamo ora utilmente considerare, con la massima brevità, il rapporto che le principali e più note tesi del sistema di Cartesio hanno con tale presupposto; allo scopo duplice di confermare l'esistenza e illuminare l'essenza e la funzionalità di quest'ultimo.

Ed anzitutto può essere rilevato che tale rapporto sussiste, sia pure in un grado alquanto indeterminato, tra gli stessi più generali atteggiamenti ed assunti del pensiero cartesiano ed il presupposto. Così è, a ben guardare, dello stesso atteggiamento antitradizionalistico. Le ragioni di questo sono ben note, e si possono compendiare nello sfasciamento della filosofia della Scuola e nella troppo varia esuberanza speculativa – che accompagnò e seguì quello sfasciamento – cui si era abbandonato il Rinascimento. Il nuovo ideale matematico ch'era sorto e s'era impadronito della mente di Cartesio doveva tradursi in quell'avversione per il passato. Intanto però è chiaro che colui che, per qualsiasi ragione, è portato a tale partito, deve essere insieme disposto a ritenere che quella realtà, di cui egli intende di *ricostruire*, con rigore e fondatezza, la visione, che le speculazioni precedenti avevano intorbidata, *continui a sussistere* nel mentre che tale visione si sta preparando. È la presupposizione solita dell'essere al conoscere, vista sotto questo speciale titolo. Una visione costituita può (e deve, nella misura ch'essa stessa precisa) proclamare la propria identità con l'essere (perché appunto la visione è l'identificarsi, intenzionalmente, con l'essere): ma una, che è da costituire, no: perché ciò equivarrebbe a ridurre l'essere

a nulla. Ciò è confermato dal fatto che solo quando l'antistoricismo del razionalismo cedette il luogo alla visione storica del pensiero, fu rivendicata – e persino esasperata – l'identità di questo con l'essere: e che tale identità crebbe col crescere dello storicismo (quantunque dovesse toccare poi ancora a questo, alla sua peculiare dialettica, come si vedrà, di tornare a diromperla: però in senso e forme del tutto diverse da quelle cartesiane).

Con analoga considerazione è dato scorgere il collegamento tra il *presupposto* e l'atteggiamento o impostazione *metodicistica*, che è quella con la quale il pensiero cartesiano si annuncia: altro aspetto della situazione di chi *si accinge a ricostruire* il sapere. Metodo vale programma; e fin che il pensiero è programma non può congruarsi all'essere, senza che questo si torni a ridurre a nulla. Metodo vale via; e la via presuppone il luogo cui deve portare, come distinto da esso (sempre per lo stesso motivo).

Lo stesso si ripeta della posizione di chi *dubita*. In tanto dubita in quanto conviene che l'essere gli sfugge. Tutti questi aspetti della situazione mentale di Cartesio vanno tenuti compresenti, perché se ne colga e misuri la portata che noi attribuiamo a ciascuno di essi. Verrà momento in cui si crederà di risolvere l'essere nello stesso dubbio: ma, allora, questo non sarà più nella posizione di un dubbio iniziale, ma sarà un dubbio carico di storia. (E d'altra parte sarà proprio la impossibilità strutturale di risolvere l'essere in un pensiero che è dubbio o ricerca, quella che, come vedemmo, dovrà riportare l'idealismo moderno alla riammissione della trascendenza).

6. *La morale provvisoria*

Proseguiamo a percorrere l'ordine di esposizione del *Discorso sul metodo* e delle *Meditazioni*, integrandoli tra loro.

Una *morale provvisoria* può imporsela – secondo che lo stesso Cartesio riconosce e vuole che si riconosca – chi non dispone di un *sapere costituito*, vale a dire chi sa di non conoscere l'essere, e, con ciò, ne ammette la trascendenza. Qui poi è da osservare che non soltanto la *morale*, ma anche la *metafisica* di Cartesio deve riguardarsi come essenzialmente *provvisoria* (con la differenza, s'intende, che tale provvisorietà non è avvertita dall'autore), in quanto si trova ad essere costituita per larga parte – e precisamente, come si può già rilevare da quanto si è detto precedentemente, per tutta la parte che oltrepassa l'ordine dell'essere oggettivo o del fenomeno – da presupposti: anzitutto da quello fondamentale su cui verte il discorso che stiamo facendo, poi sulla presupposizione del concetto e del principio di causa; e ce n'è già abbastanza. Questa essenziale provvisorietà nasce, come è chiaro, dalla già notata impotenza in cui un individuo non può non trovarsi di fronte al compito di ridare, con la sola sua opera, il sistema dell'essere: sistema o totalità concettuale cui, d'altra parte, Cartesio doveva mirare

di proposito per poter riscattare la provvisorietà della sua morale, ossia per risolvere razionalmente il problema della vita, che è l'intento stesso del filosofare.

Se scorriamo il contenuto di questa morale, possiamo ancora utilmente notare alcune caratteristiche denunce, del resto prevedibili già in forza del concetto stesso d'una morale provvisoria, del nostro solito presupposto. Così nella seconda e nella terza delle *regole* che costituiscono questa morale: la regola della rigida linearità dell'azione, e quella, stoica, di piegare se stesso piuttosto che la sorte. Sta per quella linearità, e rinuncia alla prerogativa di modificare la propria condotta secondo le vicende della vita, soltanto chi si sente non in grado di giudicare queste alla luce del concetto dell'essere. Questa regola cartesiana è come un pallido preannuncio di quel formalismo della morale che suppone precisamente un abisso tra la coscienza teoretica e la realtà ontologica assoluta. Medesimamente la morale stoica, che ispira la terza regola, è quella morale della «coscienza infelice» che, come mise in rilievo Hegel, è tale perché si sente separata dall'essere.

Quanto alla prima regola – seguire i costumi tradizionali – può essere rilevata come una tipica conversione dell'astratto antitradizionalismo cartesiano in un astratto (ancorché saggio, estremamente saggio) tradizionalismo.

7. Il dubbio e i suoi motivi

Del *dubbio* s'è detto. Circa i motivi che lo sostengono, – cioè che inducono Cartesio a dubitare (errori del passato, sogni, spirito maligno ingannatore) – lasciamo al lettore di fare le opportune considerazioni circa la loro connessione col dualismo gnoseologico.

8. Il «cogito»

Intorno al *cogito* ci limitiamo a poche e rapide riflessioni, poiché questo è un argomento che, dato il nostro tema, sarà poi sempre tenuto presente nel seguito del discorso. D'altronde esso è troppo carico d'interpretazioni e discussioni perché si possa presumere di farne una trattazione esauriente. Per questi stessi motivi ci esprimeremo in forma piuttosto dogmatica.

Il *cogito* in Cartesio è il *primo certo*. Noi sappiamo che, assolutamente parlando, il primo certo è, invece, l'Unità dell'Esperienza⁴. Tra i due termini c'è differenza: il *cogito* è soggettività – esistenza ontologica del soggetto – è l'essere del pensiero; l'Unità dell'Esperienza è unità di

⁴ Per questa teoria della Unità della Esperienza debbo rimandare al mio *Saggio di una metafisica dell'esperienza* già citato: ma la funzione del concetto in parola è chiara anche dal presente contesto; e dalla funzione si desume la natura.

soggetto e oggetto, esistenza ontologica di entrambi, essere del pensiero e pensiero dell'essere (di un certo essere). La differenza è data precisamente dal fatto che Cartesio pone il *cogito* ritirandosi, mediante il dubbio, dall'incerto essere che è al di là del pensiero, nel tempo stesso che il contenuto della *cogitatio* è visto ancora come orientato verso tale essere. In una simile situazione esso contenuto viene ad essere incerto nel suo valore di rappresentazione dell'essere trascendente, e certo solo se preso nella sua immediatezza, come qualcosa presente alla coscienza, essere oggettivo. Il contenuto del *cogito* è, di diritto, lo stesso di quello dell'Unità dell'Esperienza: la differenza è solo formale e, ciò che ci interessa, nasce dal *presupposto* che affetta il primo. Questo è il punto in cui si vede il presupposto stesso generare la concezione *fenomenistica*. Si vede, cioè, che il presupposto del dualismo realistico è la condizione necessaria e insieme anche sufficiente perché si costituisca il fenomenismo. Anche sufficiente, diciamo: ed in questo senso Cartesio e tutto il seguito storico del fenomenismo rappresentano un progresso dialettico essenziale, in quanto misero in luce precisamente le conseguenze di quel presupposto, portando allo scioglimento la situazione iniziale della filosofia moderna.

Nel *cogito* e per il *cogito* io son certo di tutte le cose, in quanto sono pensate, cioè, in quanto esseri oggettivi, e dell'io, cioè dello stesso *cogitare*, come essere formale. L'essere oggettivo è poi anche un essere formale, ma, in questo senso, è un modo del *cogitare*. E in questo senso Cartesio enumera come modi del *cogitare* tutte le attività psicologiche: sentire, volere, ecc., cioè tutta l'entità empiricamente data di quel che diciamo il soggetto, la persona, l'io. Resta che dell'io si coglie immediatamente l'essere formale, mentre del cielo e della terra, no, soltanto l'essere oggettivo. Questa eccezione, questo privilegio fatto all'io, – all'io empirico, si ricordi, non al puro conoscere – sembra sistematicamente ingiustificato, e sa di psicologismo (critiche di Vico e Gioberti). Si dovrebbe pensare ch'esso è sostenuto, implicitamente, dalla convinzione che per *io* noi dobbiamo intendere e comprendere solo quella parte dell'entità, che comunemente si designa con tale pronome, la quale è sullo specchio della coscienza, in modo tale che, a proposito di questa entità, non sia dato neppure immaginare una ulteriore prosecuzione ontologica del suo volume, ossia non sia concepibile di ricomprendere in essa quella parte della concezione ordinaria che è stata omessa. In effetto l'io è, sotto questo riguardo, in una condizione diversa dagli altri enti; tuttavia, la implicitezza in cui Cartesio lascia questo punto permetterà a Malebranche di parlare d'una nostra ignoranza dell'essenza dell'anima, e quindi di fare anche dell'anima come dei corpi, – dei quali, invece, ignoreremmo, per Malebranche, l'esistenza – qualcosa che è al di là della nostra conoscenza immediata.

Una riduzione rigorosa del concetto cartesiano del *cogito* è contenuta virtualmente nei *Principia philosophiae cartesianae* di Spinoza, sotto lo scolio della proposizione IV. Quivi si nota che vi sono delle verità che non sono soltanto evidenti quanto il *cogito*, ma «forte etiam magis

distincte» percepite, – in quanto «non tantum affirmant nos cogitare, sed etiam quomodo cogitemus»: dove è appunto da notare la repulsa dello psicologismo cartesiano, a tutto favore di un più rigoroso e puro fenomenismo, dell'eccezionale realismo del soggetto a favore dell'oggettivismo fenomenistico. Detto ciò, lo Spinoza aggiunge che tali verità non possono esser messe in dubbio senza che vi si metta pure il *cogito*. Così, se uno dubita del principio «ex nihilo nihil fit» potrà anche dubitare di esistere mentre pensa: giacché «si de nihilo aliquid affirmare possum, nempe quod potest esse causa alicuius rei, poterit simul eodem jure cogitationem de nihilo affirmare, ac dicere me nihil esse quamdiu cogito. Quod quum mihi impossibile sit, impossibile etiam mihi erit cogitare, quod ex nihilo aliquid fiat». Osservazione interessante, che, in quanto condiziona la certezza del *cogito* a quella dell'*ex nihilo nihil*, prende l'*ego* in un senso realistico, come un soggetto che stia sotto al pensiero e di cui il pensiero sia una ulteriore attribuzione; ma che, insieme, apre logicamente la strada alla rigorosa interpretazione fenomenistica del *cogito* già accennata nella osservazione precedente, in quanto fa vedere che se il *cogito* s'ha da prendere come una verità prima e che sta per se stessa, è da intendere come nulla più che «l'essere formale dell'essere oggettivo». In altri termini la riduzione critica operata mediante il dubbio deve intendersi che investe anche l'*io* se questo si prende come qualcosa che oltrepassa l'essere oggettivo. Il discorso perciò è da formulare, rigorosamente, in questi termini: se anche il pensiero è fallace, è certo che esso esiste; e non già in questi altri: se anche io mi inganno, è certo che io esisto; giacché l'*io*, se lo si prende come qualcosa più dell'ingannarsi – ossia di quel pensiero di cui è posta in dubbio la corrispondenza rappresentativa con l'essere formale – viene nella posizione di un particolare contenuto pensato od essere oggettivo, come tale investito da quello stesso dubbio generale, circa la sua corrispondenza all'essere formale. Il *cogito* è dunque – se lo si prende nella misura in cui è validamente fondato da Cartesio – l'ordine del pensiero, l'ordine della *res cogitans*, e in tal significato sarà ripreso e svolto nella metafisica spinoziana. L'*ego*, come tale, non aggiunge nulla al concetto di *cogitatio*⁵. Né, per vero, vi aggiungeva nulla, concettualmente, Cartesio quando parlava di *substantia cogitans*, poiché la definizione cartesiana di *sostanza* (*res quae ita existit ut nulla alia re indigeat ad existendum*) non importa che questa sia qualcosa d'aggiunto, di *sottoposto* alla *cogitatio*; ma, piuttosto,

⁵ Oppure si può dire che l'*io* che Cartesio ha guadagnato è l'*io trascendentale*, e non l'*io personale* o empirico. Quell'*io trascendentale* che solo in un particolare senso si può dire *io*. Questa precisazione del *cogito* cartesiano è ben a ragione sostenuta dai critici idealisti, come quella che è portata dallo stesso affinamento del processo cartesiano. Noi però nel testo parliamo d'«ordine del pensiero», anziché addirittura d'*io trascendentale*, perché con la prima espressione si resta più aderenti allo sviluppo immediatamente successivo del fenomenismo, mentre con la seconda ci si riferisce addirittura all'ulteriore dominio dell'idealismo.

sto, che la *cogitatio* sia separata da ogni altro principio, essendo qualcosa di già compiuto in se stessa.

9. Il criterio di verità

Sui restanti momenti del sistema cartesiano vogliamo limitarci a pochi cenni, giacché, ormai, la «*situazione*», l'«*impianto*» di cui ci premeva renderci conto, è visto nelle sue linee essenziali.

E quanto al *criterio di verità* – fissato da Cartesio nella chiarezza e distinzione – è da notare che esso, in conseguenza appunto della situazione fenomenistica, perde la sua naturale efficacia, e non serve a superare il soggettivismo, o, diciamo, il relativismo gnoseologico. Vero criterio è, sappiamo, la chiarezza o l'evidenza, che vuol poi dire lo stesso conoscere, lo stesso vedere; ma Cartesio s'è messo in condizioni tali da renderlo, appunto, inoperante. Giacché lo stesso vedere o lo stesso conoscere è il criterio di se stesso (*veritas norma sui*, dirà Spinoza) in quanto sia attingimento dell'essere, in quanto cioè chiuda in sé quella «*adaequatio*» all'essere in cui consiste il vero: ma quando io ho supposto un essere al di là dell'orizzonte oggettivo del conoscere, e fino a tanto che resto in tale supposizione, senza riscattarla, solo dogmaticamente posso affermare quella *adaequatio*, per quanto chiare e distinte siano le idee, evidenti i giudizi. Ed in questo appunto consiste il dogmatismo che si suole imputare al razionalismo prekantiano: in questo essersi messo in condizioni di non poter attribuire altro che arbitrariamente al conoscere quel carattere di manifestazione dell'essere, che è, invece, la stessa genuina essenza del conoscere.

Ricorrere a Dio ed alla Sua veracità per sanare questa paradossale situazione e riscattare il dogmatismo non sembra che valga, se Dio stesso – l'Essere formale per eccellenza – è, rispetto al conoscere, in posizione tale che si debba dubitare della verità del Suo apprendimento. Di qui il circolo vizioso di Cartesio.

10. L'arbitrarismo teologico

Al di là dell'affermazione di Dio, il sistema cartesiano si svolge come cosmologia, e come cosmologia che pretende di andare fino alla più fondamentale e semplice struttura delle cose.

E poiché il valore realistico, in senso gnoseologico, di tale scienza del mondo, è ancora garantito, una volta per sempre, e cioè in forma generale ed astratta, dalla veracità divina, il filosofo – a questo punto lo scienziato – sente di potersi abbandonare con tutta fiducia allo sviluppo logico delle idee chiare e distinte, secondo il corso della deduzione matematica. Così il pensiero si chiude nel proprio giro, rilasciando il suo riferimento all'essere, che è ora fondato su quell'estrinseca garanzia teologica.

La concezione dell'arbitrarismo divino, secondo cui Dio è libero autore delle stesse verità di ragione, ribadisce questa chiusura, questo distacco. Nella metafisica classica tali verità (e, cioè, anzitutto, il principio di non contraddizione) erano *assolutamente necessarie* perché espressive dell'essere stesso, cioè dello stesso assoluto. Qui, al contrario, esse appaiono nella luce di una soltanto relativa (meglio che soggettiva, per quanto s'è detto al n. 8) necessità, in quanto sono viste costituire un ordine a sé, separato (tendente a separarsi) dall'essere. Vedremo tosto in qual senso la dialettica del fenomenismo porterà, con Malebranche e Spinoza, a contraddire, sul punto dell'arbitrarismo teologico, il pensiero di Cartesio.

11. *Realismo e non realismo*

Frattanto questo pensiero ci appare come un *realismo* (nel senso di una dottrina contenente la rappresentazione del fondo dell'essere)⁶ dal punto di vista della sua esplicita pretesa: ma dismette tale carattere dal punto di vista critico quando s'è avvertito che tutto il volume di affermazioni – teologiche e cosmologiche – ch'esso contiene, al di là del *cogito* o dell'ordine dell'essere oggettivo, è insostenibile, non fosse altro per la ragione generale della *relatività* della evidenza o chiarezza e distinzione.

⁶ Questo concetto del realismo, è sviluppato nei saggi: *Realismo gnoseologico e metafisica dell'essere*, e *Idealismo e realismo*, ora entrambi in *Studi sull'idealismo*, ed è quello che si dovrà ritrovare alla fine di questi studi come il vero termine antitetico del vero idealismo (ossia dell'idealismo precisato attraverso la sua stessa dialettica storico-ideale).

Dualismo gnoseologico e monismo metafisico in Spinoza

1. *La certezza dell'assoluto trascendente*

Se il valore di verità della conoscenza in tanto può esser messo in dubbio, in quanto si presuppone un essere trascendente, o, meglio, la trascendenza dell'essere conosciuto (art. prec.), ne consegue che tale trascendenza deve essere annoverata tra quelle cose, che non si possono revocare in dubbio, senza che il dubbio stesso sia reso impossibile! Ne fece un elenco, di tali condizioni del dubbio, s. Agostino (*De Trinitate*, X, 10), e nessuno vorrà negare che l'analisi riflessiva è assai più ricca e metodica nel testo di questo pensatore che non in quello corrispondente cartesiano.

In fondo, a stare a quest'ultimo, visto che il *cogito* non è, a rigore, che il dubbio stesso – e punto un *io* pensante o dubitante, che sia di più dello stesso pensare come dubitare – ci si limita a concludere che il dubbio suppone il dubbio (la certezza del dubbio – una certezza, d'accordo). Ora ci si deve vedere in grado di aggiungere che la certezza implicita nel dubbio si estende fino alla esistenza della realtà trascendente, cioè fino all'essere formale.

E poiché, d'altro canto, proprio l'essere formale così trascendente è – tanto per il capo della sua esistenza come per quello della sua natura – ciò di cui precisamente si dubita, ciò che è la fonte e il ricettacolo di ogni dubbio¹, s'apre qui un nuovo scorcio di considerazioni intorno a questa origine della speculazione moderna, alla sua strutturale contraddittorietà, e alla conseguente intrinseca necessità d'evolvere storicamente. Qui per seguire i momenti di tale evoluzione si deve anzitutto notare che il naturale movimento del pensiero, il quale, nel suo mo-

¹ Alla tesi che il dubbio implica la certezza della realtà trascendente (in tanto si dubita in quanto la realtà trascende il conoscere) si potrebbe obiettare che per poter dubitare non è necessario esser certi di quella trascendenza, ma basta esserne in dubbio: ancorché io dubiti, la realtà potrebbe ridursi al mio conoscere. Basta osservare, per sciogliere l'obiezione, che se la realtà può ridursi al mio conoscere, cioè se io non sono in grado di escludere tale riduzione, tuttavia, mentre dubito e appunto perché dubito, *non conosco* tale riduzione o identità, e perciò essa trascende, *formalmente*, il mio conoscere. L'immanenza o identità del conoscere e del reale sarebbe, in tal caso, puramente materiale e come un caso limite della trascendenza. Vero è come si nota nel testo, che la *certezza del trascendente*, implicita nel dubbio, è poi ragione di una riadduzione del dubbio.

mento riflettente, si volge ai presupposti delle posizioni assunte, doveva in primo luogo mettere in piena luce quella certezza, che s'è detta implicita nel dubbio, dell'essere formale trascendente, e farne la base della filosofia (la base del *cogito* che, in Cartesio, è la base della filosofia).

Il che avvenne con Malebranche e con Spinoza. In tal senso di questi filosofi si deve dire ch'essi sono la coscienza di Cartesio.

È un ragionamento comune ad entrambi, e di evidente ispirazione cartesiana, che delle cose particolari noi possiamo avere l'idea, ossia la conoscenza dell'essenza, senza che esse, perciò, abbiano ad esistere: come accade nei sogni, nelle illusioni, ecc., dice Malebranche, ovvero in quanto la loro essenza «ita in alio comprehenditur, ut per idem concipi possint», dice Spinoza (*Eth.* I, Prop. VIII, Schol. II). Ma dell'essere infinito o della Sostanza ciò non è possibile. La posizione di Malebranche è, su questo punto, tipica. Dell'infinito o dell'essere, egli osserva, non possiamo avere un'idea: perché nulla può rappresentare l'infinito, che sia distinto dall'infinito stesso; perché, in altri termini, a proposito dell'essere perfettissimo non c'è luogo alla disgiunzione tra l'essere oggettivo e l'essere formale. Pensare all'infinito o all'essere è già pensarlo reale, senza alcuna mediazione. Se io, riferendomi all'infinito, ne cogliessi l'essenza e non l'esistenza, non mi riferirei all'infinito, ma, evidentemente, a qualcosa di limitato (almeno per un aspetto). Questo teorema di Malebranche esprime nel modo più chiaro che si possa desiderare la natura della sua filosofia, in quanto ci mette innanzi quella comprensione della totalità dell'essere, quella idea della struttura dell'essere, dentro alla quale prendono luogo le particolari dottrine del filosofo e in specie il suo fenomenismo della conoscenza dei corpi. Questa comprensione dell'essere getta nuova luce sull'indole dell'argomento ontologico.

2. L'argomento ontologico

Il quale, come si mostrò altrove (*Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cap. 2, III, 5 ss.), si riduce ad una immediazione: alla affermazione, si disse allora, dell'intuito dell'essere. L'intuito però è, come tale, in contrasto, troppo immediatamente, con la forma discorsiva inferenziale ch'è propria dell'argomento come tale. Giacché non si ricorre alla dimostrazione, o vi si ricorre solo in via accessoria, quando si dispone dell'intuito.

Ora si vede che l'immediazione di cui qui si deve parlare è quella propria non già dell'intuito, ma del *Presupposto*. Quest'ultimo infatti, come presupposto dell'essere trascendente – e perciò non immediatamente noto – lascia modo di credere ad un processo inferenziale, anzi spinge a crederci, fino a tanto che non sia scoperta la sua natura di presupposto. Noi siamo infatti davanti alla presupposizione, ossia all'affermazione logicamente immediata, di ciò che è il termine dell'in-

ferenza o della mediazione in generale, – o meglio il campo entro cui ogni inferenza deve scegliere il suo termine.

3. Il criterio di verità in Cartesio e in Spinoza

La trasformazione dell'*impianto* fenomenistico da Cartesio a Spinoza² è prodotta dalla necessità di liberarsi dal «circolo vizioso». Il *cogito* non può più fare da fondamento o principio del sapere da poi che s'è vista la impossibilità di uscire da esso alla realtà formale, a Dio, senza avvolgersi nel detto circolo; da poi che s'è visto che altra è la certezza della realtà del *cogito* stesso, ed altra quella della realtà affermata con un procedimento di pensiero che, oltrepassando il *cogito*, entra nella zona della dualità dell'essere e del pensiero. In verità la certezza del *cogito* non è fondata sulla semplice chiarezza e distinzione: perché, se io pongo che il *cogito* è certo e vero perché chiaro e distinto, posso in eguale maniera, cioè ad assoluta parità di diritto, porre come prime tutte le altre verità, come quelle delle matematiche, che mi si presentano chiare e distinte. E ricavare il criterio della verità dalla riflessione su una qualsiasi di tali verità, anziché sul *cogito*. Ma Cartesio avverte che il *cogito* è fornito di una certezza privilegiata. Lo avverte, ma non lo esprime. Si limita ad asserire che «per quante stravaganti supposizioni si facciano dagli scettici» (oppure – dopo aver emessa l'ipotesi dello spirito maligno – «mi inganni chi può») quella certezza resta inconcussa. Ciò che è verissimo: ma la mancanza di riflessione, che qui notiamo, sulla *ragione* della indubitabilità, non ci permette di cogliere la natura e la funzionalità o estensibilità della medesima. In effetto noi sappiamo che l'assoluta certezza del *cogito* è data dal fatto che, a proposito di esso, il dubbio non avrebbe nessun *significato*. Giacché il dubbio, quando è portato sulle stesse proposizioni chiare e distinte o evidenti, significa semplicemente la possibilità che tali proposizioni non si trovino avverate nell'ordine trascendente dell'essere. È questo il dubbio trascendentale, che si distingue dal dubbio empirico, il quale ha per oggetto le proposizioni non evidenti. Ora, se il dubbio suppone la trascendenza o la dualità, esso non ha luogo ad essere, come già avvertimmo, là dove la dualità non entra in gioco, ossia dove si ha riguardo alla medesimezza di quell'uno – il pensiero – che fa due con l'essere considerato come suo altro. Qui il dubbio non ha *significato*, appunto perché non esiste quell'*altro* come altro trascendente, rispetto al quale si può essere incerti se la nostra proposizione si avveri o no. Certo una differenza esiste pure tra la proposizione *cogito* e la realtà – l'atto del pensare – che essa esprime ed afferma. Ma di una tale realtà io potrei dubitare soltanto se la collocassi oltre l'orizzonte intenzionale

² Per ciò che riguarda Malebranche confronta lo studio precedente: «Il fenomenismo razionalistico da Cartesio a Malebranche».

della proposizione. Ora quando anche così facessi, resterebbe sempre determinato, cioè sempre fornito di un certo contenuto, lo stesso orizzonte intenzionale (come intimità o immediata presenza del contenuto del pensiero al pensiero stesso, senza della quale non si potrebbe pensare punto, dire nulla, quindi neppure «cogito»). Onde appare essere *a priori* certo o indubitabile che c'è una sfera di realtà assolutamente certa o indubitabile. A priori: ossia in base alla struttura stessa del rapporto tra pensiero ed essere come è concepita dal fenomenista, struttura che è poi data dal presupposto dualistico.

La ragione ultima della certezza del *cogito* è dunque questa del *non-significato* del dubbio a suo riguardo, non-significato che emerge dalla considerazione del detto rapporto dualistico tra il conoscere e l'essere. Il criterio della verità del *cogito* è dunque, propriamente, la *struttura del conoscere*³. Si vede allora che la portata o funzionalità di tale criterio è ben diversa da quella della chiarezza e distinzione, ossia dal criterio che Cartesio credeva di poter desumere dal «cogito». È la differenza tra il criterio fenomenistico e il criterio razionalistico. Quest'ultimo, per sé, si estende ad ogni ordine di verità e di realtà: il primo invece ha già dichiarato in se stesso che non può applicarsi che all'unico caso del *cogito*: appunto perché la concezione fenomenistica del rapporto tra il conoscere e l'essere predetermina il *cogito* come l'unico caso di verità non sottoponibile al dubbio trascendentale.

L'eliminazione del dubbio trascendentale e la fondazione assoluta del sapere sono perseguite da Spinoza non più affidandosi al *cogito* e alla chiarezza e distinzione in generale, ma alla idea chiara e distinta di Dio. Questo trapasso è espresso in quel tratto dei *Principia philos. cartes.* (*Prolegom. III, Liberatio ab omnibus dubiis*) nel quale, non soddisfatto della risoluzione del «circolo vizioso» tentata da Cartesio con la distinzione tra sapere attuale e memoria, Spinoza ne propone la sua. Il sospetto di uno *spirito maligno* ingannatore (che è, tra tutti i motivi adottati da Cartesio per assumere la posizione di dubbio, il più universale) può sussistere fino a tanto che io non ho l'idea chiara e distinta di Dio. Ma avuta questa, e visto, in essa, che l'essere ingannatore non può competere a Dio, più che ad un triangolo possa competere l'aver la somma degli angoli diversa da due retti, il sospetto è fugato.

Anche questo *criterio* o fondamento del sapere, come già il criterio fenomenistico che fondava il *cogito*, trae la sua forza dal costituirsi sul piano del *significato*. Esso infatti mostra che l'ipotesi dello spirito maligno, onnipotente ingannatore, è priva di significato.

Questa «mancanza di significato» nasce, a sua volta, dalla *contraddizio-*

³ Il criterio è veramente sempre dato dalla struttura del conoscere. Il criterio realistico, l'evidenza, non è altro che il conoscere medesimo (cioè il *vedere*). Il conoscere come tale ha inerente a sé la verità. Ciò si scorge quando si sta sulla considerazione pura e non pregiudicata del conoscere stesso. Al contrario il fenomenista, avendo presupposto la trascendenza dell'essere al conoscere, ha pregiudicato la situazione di quest'ultimo, e non può più tenere la evidenza come criterio di verità.

ne. Contraddittorio è dubitare del *cogito*, perché ciò implica, in ultima analisi, l'identificazione dell'uno e del due, come si vede, Contraddittoria l'ipotesi dello spirito maligno onnipotente o perfettissimo. Il criterio ultimo, — come prima determinazione logica del contenuto dell'evidenza o vedere — è sempre il principio di contraddizione. La non-significanza, di cui si sostanziano il criterio fenomenistico e quello spinoziano, è una non-significanza mediata o costituita tale (appunto per virtù del principio di contraddizione), e tale non può non essere quella che deve produrre il criterio. Giacché una che fosse immediata o originaria sarebbe al di qua di ogni problema e di ogni concetto, e perciò assolutamente inoperante. Sarebbe il semplice non-nascere o non esser nato del pensiero, della oggettività. La non-significanza mediata sorge invece dalla soppressione di un *significato complesso*, che presuppone la posizione di significati semplici.

L'analisi riflettente del criterio di verità è, come si vede, alquanto progredita in Spinoza rispetto a Cartesio. In Cartesio c'era, anzitutto, l'equivoco, che s'è denunciato, lo scambio tra la generica «chiarezza e distinzione» e la fenomenistica immediatezza. Tanto meno c'era il progresso fino al riconoscimento della non-significanza e della contraddizione.

In Spinoza questo progresso c'è, anche se non attuato in forma del tutto esplicita.

E tuttavia il suo criterio, che, per essere l'idea chiara e distinta di Dio, coincide poi col suo stesso sistema, è ben lungi dall'aver guadagnato la grande posta in gioco, di produrre una scienza assoluta dell'assoluto, superando il vallo del dualismo fenomenistico. Basta notare che l'ipotesi dello spirito maligno non è altro che la traduzione immaginosa, quasi la personificazione dello stesso dualismo. La dualità o l'alterità è, infatti, la radice del male. Speculativamente parlando, l'idea dello spirito maligno non fa che ridare, nella forma esplicita di una ipotesi, quello che già si era tacitamente supposto. Se lo Spinoza avesse esaminata e criticata quell'idea, anziché nella sua forma immaginosa, nel suo puro contenuto logico, si sarebbe già messo sul terreno della risoluzione del presupposto, ossia della sua eliminazione come presupposto. Così, invece, egli si trova impegnato nella eliminazione delle conseguenze scettiche del presupposto stesso.

4. Il «presupposto» in Spinoza

Conviene anzitutto, prima di procedere all'esame di questo tentativo operato dallo spinozismo, riassicurarci che il presupposto esiste in esso non meno che nel cartesianismo, da cui lo eredita, e non vi è meno attivo e determinante che in quest'ultimo.

Non sarà necessario, oramai, elencare tutti i documenti che di ciò si possono trovare. Basterà richiamare la teoria del rapporto tra l'idea e l'ideato. L'idea, come si sa, è, per Spinoza, perfetta o adeguata, è,

insomma, se stessa, indipendentemente dal suo riferimento all'ideato o oggetto, indipendentemente, quindi, dalla intenzionalità. Concezione fenomenistica del conoscere, che è, rispetto a Cartesio, accentuata, come lo è in Malebranche, perché in Spinoza questo slegamento dell'idea dall'ideato porta già a fare dell'idea, da quell'essere imperfetto ch'era in Cartesio, un essere a pari titolo – se non addirittura a maggior titolo – dell'ideato stesso, e d'ogni altro ordine di cose (gli infiniti attributi).

Nella dimostrazione della Proposizione XXX della I Parte dell'*Ethica* si legge: «Idea vera debet convenire cum suo ideato [questo non è che l'assioma VI della stessa Parte] hoc est (ut per se notum) id, quod objective in intellectu continetur, debet necessario in natura dari». Ciò che denuncia la concezione dualistica e fenomenistica del conoscere è quel *debet*. Giacché che il conoscere convenga con l'essere, che è suo oggetto, è cosa veramente per sé nota o assiomatica in quanto il conoscere stesso (spoglio di presupposti) è l'attestazione di tale convenienza. La convenienza è, dico, *data* nel conoscere stesso, in quanto esso (per se stesso) è rappresentazione dell'essere. Per chi concepisce così le cose non v'è alcun bisogno di questo assioma spinoziano, – che non è poi che l'assioma cartesiano, V della esposizione geometrica delle *Meditazioni*, esaminato di sopra –: giacché lo stesso conoscere, per sé, determina quello che è da ritenersi esistente o reale in genere, volta per volta, in concreto. L'applicazione estrinseca del detto assioma, per operare il passaggio dall'essere oggettivo all'essere formale, denuncia la concezione della estrinsecità dello stesso rapporto tra il pensiero e l'essere. Porre, in tali condizioni, la convenienza dei due senza ulteriore dimostrazione è dogmatismo: quel dogmatismo che si dovrebbe superare. La necessità di tale superamento è tanto sentita da Spinoza che nella Proposizione XXXIV della Parte II egli si pone precisamente a dimostrare ciò, che in quella precedentemente citata era dato come *per se notum*. «Omnis idea, quae in nobis est absoluta sive adaequata et perfecta, vera est». Il fatto stesso che Spinoza voglia provare questo asserto mostra ch'egli non prende il conoscere come immediata manifestazione dell'essere, come terminante intenzionalmente all'essere – ché in tal caso non ci sarebbe bisogno di prova alcuna –; e perciò conferma la nostra interpretazione del *debet* della proposizione precedente. La prova passa attraverso Dio, ed attraverso la dottrina del parallelismo. Dire che noi abbiamo una idea adeguata, significa dire che un'idea adeguata è in Dio, in quanto Dio costituisce l'essenza della nostra mente. Ora tutte le idee che sono in Dio sono vere, ossia convengono coi loro ideati – in forza del parallelismo. Il quale, finalmente, si appoggia ad un altro assioma (il IV della I Parte): la conoscenza dell'effetto dipende dalla conoscenza della causa. Con questo assioma lo stesso rapporto di causa ed effetto è presupposto pari pari – come avveniva in Cartesio, e come è perfettamente congruente con la situazione del dualismo presupposto. Giacché una deduzione di quel fondamentale rapporto – deduzione che deve muovere dalla conside-

razione dell'essere in quanto essere⁴ – avrebbe messa la mente in una disposizione più favorevole a percepire la convenienza o adeguazione del conoscere al reale, a percepire, al di là del semplice (estrinseco) parallelismo, la loro intenzionale identità (da scorgere al di sopra di tutti i particolari modi ed espedienti di cui il pensiero si vale per giungere a stabilirla, ossia per costituire se stesso come pensiero del reale).

La necessità di passare attraverso Dio per mediare il dogmatismo dell'assioma VI nasce dalla ragione già esaminata, che una cognizione particolare potrebbe anche non avere nell'ordine del finito il corrispondente ideato, potrebbe essere, cioè, *cognitio rei non existentis*: ma in ogni caso la perfezione qualunque, che viene conosciuta, deve ritrovarsi, almeno eminentemente, in Dio. Per il solito motivo – cartesiano e platonico – che tutta la perfezione che è nella mente deve essere nella realtà. Lo si trova espresso, questo motivo, ma non ulteriormente mediato, in una nota del *De intellectus emendatione* (IX), dove si richiama che Dio, ossia l'«*omne esse, praeter quod nullum datur esse*», ossia, infine, l'essere formale nella sua integrità assoluta, esiste necessariamente, perché, se non esistesse, non potendo essere prodotto, «*mens plus posset intelligere, quam natura praestare*». «*Quod supra falsum esse constitit*», aggiunge Spinoza. Ma *supra* nel *De intellectus emendatione* si trova ripetuto non ciò che fonda, ma ciò che è fondato dal detto principio: «*idea eodem modo se habet objective, ac ipsius ideatum se habet realiter*»; «*idea omnino cum sua essentia formali debeat convenire*» (*ibi*, VII); e simili espressioni.

Intanto si osservi che questo postulato – la mente non può superare il reale, ossia pensare più di quanto esiste – mentre ha l'esplicita pretesa di dimostrare l'esistenza dell'essere formale – Dio, infatti, è qui identificato con l'«*omne esse*» –, lo viene a presupporre sotto il concetto di «*natura*». Ciò che è nella mente è in natura. Bisognerebbe anzitutto provare che c'è una natura oltre alla mente, prima di sostenere che in tale natura non c'è meno realtà che nella mente. La presupposizione della natura non sarebbe così evidente, dico, se proprio quel postulato non avesse l'ufficio di provarne la realtà, di fondare il concetto dell'«*omne esse*» (in quanto si estende oltre l'essere oggettivo).

Ed il postulato, poi, resta postulato. Nei *Principia philos. cartes.* (Pars I, axiomata ex Cartesio deprompta, IX), enunciato nella forma più caratteristicamente cartesiana: «*realitas objectiva nostrarum idearum requirit causam in qua eadem ipsa realitas non tantum objective, sed formaliter vel eminenter contineatur*», Spinoza annota: «*hoc axioma apud omnes, quamvis multi eo abusi sint [probabilmente per la trascu-*

⁴ Mostriamo a suo luogo che anche in Kant la deduzione della categoria della causa, la fondazione della seconda analogia dell'esperienza, benché intenda appellarsi alle condizioni di conoscibilità, in realtà non giunge al termine, se non si appella ad una considerazione ontologica, che in Kant è presupposta.

ranza della chiosa "vel eminenter", che è quella che stabilisce la superiorità in certezza della metafisica o teologia sulla fisica o cosmologia] in confesso est. Ubi enim aliquis aliquid novi concepit, nullus est qui non quaerat causam illius conceptus sive ideae. Ubi vero aliquam assignare possunt, in qua formaliter vel eminenter tantum realitatis contineatur, quantum est objective in illo conceptu, quiescunt». Nel qual passo si assiste ad un tentativo di mediazione o fondazione o dimostrazione dell'asserto in questione: tentativo che si riduce però ad un semplice e fugace accenno. Dovrebbe essere il concetto del «*novum*» (ossia, infine, del divenire) a dare il principio della mediazione. Si cerca la *causa* del concetto, perché il concetto si presenta come un *novum*. Ma perché poi il *novum* debba essere causato non è ulteriormente detto: qui saremmo perciò davanti all'ultima regressione analitica. Nel momento storico spinoziano la necessità della prova poteva anche non essere avvertita – lo sarà di lì a poco: ma la metafisica classica era certo progredita più oltre, nella riduzione di questo asserto al principio di non-contraddizione.

Poiché siamo in caccia di presupposti dobbiamo qui annotare, allora: platonismo presupposto. Il riscontro di questa immediazione è di fondamentale importanza, in quanto chiude la via al riscatto del generale presupposto dualistico. Tale riscatto, come risultato della lotta contro le conseguenze scettiche del presupposto stesso, doveva avvenire appunto in virtù dell'enunciato principio platonico: ma poiché anche questo è in posizione di immediatezza, esso, non potendo dare ciò che non ha, ossia l'assoluta fondazione teoretica, non vale allo scopo. Il commento spinoziano all'enunciato cartesiano, mentre non riesce a darne la mediazione, è sufficiente però a fare intendere che questa è sentita come doverosa.

5. L'itinerario del sapere

Il principio platonico, al quale sono affidate in ultima analisi le sorti del sistema spinoziano, quello è pure che impone a questo la sua propria curvatura. La quale, già chiaramente delineata in Cartesio, in Spinoza viene alla sua perfezione, appunto in quanto, in armonia con la correzione del «circolo vizioso», il principio platonico viene posto esplicitamente come la chiave di volta del sistema, che sorregge il sistema premendolo dall'alto.

La curvatura spinoziana del sistema e, insieme, del sapere in generale, è quella che va dall'ordine dell'essere oggettivo alla sua suprema unificazione nell'idea dell'essere infinito, unico, *Deus sive natura*, Sostanza, *Causa sui*; da questa idea all'affermazione della realtà formale della stessa Sostanza (per il principio platonico); dalla quale poi – come *origo et fons totius naturae*, ossia come *natura naturans* – si discende agli enti particolari o modi. È questo l'andamento proprio del sapere imposto dal fenomenismo razionalistico: e questo andamento diciamo essere

sollecitato dal principio platonico, giacché, dopo tolta la naturale *intentio* del conoscere all'essere, in virtù della quale ogni conoscenza è attestazione della correlativa realtà, solo a quel principio viene commesso il compito di garantire – una volta per sempre e per un estrinseco riferimento – la corrispondenza del conoscere all'essere. Tale estrinsecità è quella che impone, al fine di evitare gli *abusi* del principio stesso genericamente denunciati da Spinoza nel citato commento, di salire previamente all'idea dell'assoluto, di pervenire *quam ocius* a questa idea, per passare poi da essa, con unico tratto, all'ordine formale.

6. Identità speculativa delle dimostrazioni teologiche

Da ciò che si è detto qui e più addietro (n. 2) è dato scorgere la sostanziale identità della dimostrazione a priori o argomento ontologico e della dimostrazione a posteriori dell'esistenza di Dio, quali sono presentate dal fenomenismo razionalistico. Entrambe dipendono dal *Presupposto* e, nella luce di questa dipendenza, possono essere facilmente ridotte ad un'unica formulazione.

7. Metafisica razionalistica e metafisica classica

Per mettere in risalto l'accennata struttura o particolare curvatura del sistema spinoziano – in cui il fenomenismo razionalistico attinge la sua forma storicamente più perfetta – giova metterla a confronto con quella della metafisica classica di tipo aristotelico (atteso che col platonismo esiste il punto di coincidenza rilevato di sopra). La metafisica aristotelica e tomistica si presenta come una mediazione dell'esperienza (tale è, in effetto, ogni metafisica) in virtù della quale si costituisce, sopra la conoscenza empirica, una conoscenza razionale, come conoscenza ad un tempo dell'essere in quanto essere e del divino. Conoscenza del divino che si guadagna attraverso la considerazione dell'essere in quanto essere. Le definizioni della metafisica date da Aristotele, che ad alcuni parvero tra loro divergenti, vengono, alla luce di questa prospettiva, unificate. Così la metafisica è anche scienza della causa e della sostanza, in quanto questi sono i principali concetti attraverso i quali passa il pensiero nell'ascesa sua dall'esperienza al divino. Metafisica, quindi, come conoscenza *analogica*, appunto perché, come dottrina dell'essere in generale, tiene sotto di sé il sensibile ed il soprasensibile, ciò che è presente «per speciem propriam» e ciò che è semplicemente pensato.

La metafisica fenomenistica si presenta invece come una proiezione della esperienza sul fondo dell'essere assoluto o formale. Mediazione, ancora e sempre, della esperienza, ma in questa diversa forma. Come sia posta la distinzione tra lo stesso essere assoluto e l'esperienza, e quale significato essa abbia, sappiamo: perché è la distinzione in cui si

costituisce la figura stessa del fenomenismo, in contrapposto al realismo classico. Posta tale distinzione, tutto il lavoro del metafisico consiste nella elaborazione della esperienza, nella sua immanente integrazione logica, o ordinamento sintetico. Compiuto il quale, non c'è che da considerarlo come rappresentazione dello stesso fondo dell'essere, come determinazione delle essenze (attributi) della Sostanza. Quindi, non passaggio dalla realtà sensibile alla realtà sovransensibile, ma trasvalutazione della prima in realtà intelligibile, trasformazione della conoscenza di primo grado (oscura e confusa, o frammentaria) in conoscenza di secondo e terzo grado (adeguata o unificata). Integrazione dell'esperienza sensibile in una esperienza intelligibile. Il trapasso o superamento della esperienza è compiuto una volta sola e una volta per sempre con la posizione dell'ordine dell'essere formale: posizione, però, che si effettua solo in quanto è già presupposto ciò che si vuole porre, come s'è dimostrato. Il Presupposto non è riscattato, in Spinoza, ma ribadito.

8. Il problema della sintesi

L'elaborazione dell'esperienza, che conduce alla visione delle cose nella loro necessaria connessione, è compiuta da Spinoza mediante un certo numero di assiomi, coi quali si collegano appunto le essenze semplici, espresse da un certo numero di definizioni. La matematica offre il modello. Ma la natura della sintesi in generale – così nella matematica come nella filosofia – non è da Spinoza fatta oggetto di una riflessione esplicita. La sua natura e la sua portata resta con ciò nell'ombra. La sintesi di tipo aristotelico – operata in virtù del principio di non-contraddizione (il quale nell'epoca intorno a Kant era ritenuto, invece, il principio dei giudizi meramente identici o analitici in senso stretto) – connetteva per se stessa la realtà empirica alla realtà metempirica. La sintesi spinoziana connette tra di loro i dati empirici. Tale nesso viene poi riferito anche all'ordine formale (ossia si proclama che esso esiste in Dio) ed in particolare all'ordine della estensione. È sempre la differenza delle due curvature. Intanto non si sa se la sintesi, che si costituisce nell'interno dell'esperienza, non ripeta la sua possibilità precisamente da questa sua condizione. In caso affermativo, essa non potrebbe più manifestamente essere trasferita, pari pari, nell'ordine dell'essere formale, se non per uno di quegli «abusi» del principio platonico che sopra s'erano previsti. Il problema kantiano si affaccia: e Kant riscontrerà nello spinozismo il vero tipo della metafisica dogmatizzante.

9. Dalla dualità all'unità

Se l'essenza della sintesi in generale non è indagata da Spinoza, la sua esistenza è da lui presupposta in senso naturalistico. Ciò si è già rilevato

a proposito dell'assioma IV dell'*Ethica*, dove si trattava del rapporto di causalità e della sua conoscenza. Nel *De intellectus emendatione* (VII, 41) l'esistenza della sintesi logica è ricavata dall'esistenza del *commercium* tra le cose di natura: «*quae habent commercium cum aliis rebus, uti sunt omnia quae in natura existunt, intelligentur et ipsorum etiam essentiae obiectivae idem habebunt commercium, id est, aliae ideae ex eis deducuntur*». Donde si ricavava che la mente – affinché «*omnino referat naturae exemplar*» – deve «*omnes suas ideas producere ab ea, quae refert originem et fontem totius naturae, ut ipsa etiam sit fons ceterarum idearum*». Dall'ordine naturale (presupposto secondo lo schema del meccanicismo) all'ordine logico; ma in un successivo momento, come già accennano le ultime parole citate, dall'ordine logico a quello reale – seguendo la curvatura generale del sistema.

Che un nesso vi sia, è desunto dalla corrente concezione meccanicistica della natura; ma poi, una volta tradotto questo nesso in termini logici, è dallo sviluppo del sistema della logicità che ci si deve aspettare la determinazione più approfondita dello stesso ordine dell'essere formale. In Spinoza a questo ribaltamento – che è quello proprio e fatale del fenomenismo in tutta la sua storia – resiste la teoria della estensione o della corporeità, la quale è ancora determinante in rapporto alla teoria della mente. Per esempio Prop. XV della Parte II dell'*Ethica*: «*Idea, quae esse formale humanae mentis constituit, non est simplex, sed ex pluribus ideis composita. DEMONSTR. Idea, quae esse formale humanae mentis constituit, est idea corporis quod ex plurimis valde compositis individuis componitur*», etc. (Cfr. anche la Prop. XXIII della stessa parte: «*mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus corporis affectionum ideas percipit*»). Ma poi tutta la II Parte è un documento di questo che diciamo). I rapporti stretti tra il meccanicismo e il fenomenismo si vedranno particolarmente in Hobbes – dal quale sotto questo aspetto, così come in altri capitoli della filosofia, Spinoza non è lontano – ma già li abbiamo implicitamente riconosciuti nell'art. precedente, trattando della concezione cartesiana e fenomenistica in genere della conoscenza sensibile. In Spinoza l'evoluzione del fenomenismo è rallentata – anche questo rallentamento è ben caratteristico – dal fatto che la corporeità non è ancora concepita come ideale, come una determinazione oggettiva della mente. La quale è *idea corporis*; e come tale legata alla costui struttura. Era, qui, il razionalismo della estensione intelligibile quello, che manteneva ferma la trascendente realtà della corporeità.

Ma questo permanente e caratteristico dualismo – di pensiero ed estensione – è qualcosa di particolare, quasi un episodio, nel generale andamento del pensiero spinoziano, del grande dualismo presupposto alla sua risoluzione o neutralizzazione, che si tenta di dare col monismo della Sostanza. I termini estremi di questo processo, tra i quali si tende tutto il pensiero di Spinoza, possono essere dati dal passo del *De intell. emend.* (VI, 33): «*Idea vera est diversum quid a suo ideato. Nam aliud est circulus, aliud idea circuli; [...] nec idea corporis est ipsum corpus*»; e dall'altro dell'*Ethica* (II, Prop. VII. Schol.): «*circulus in natura exi-*

stens et idea circuli existentis, quae etiam in Deo est, una eademque est res quae per diversa attributa explicatur».

Superamento della dualità ottenuto faticosamente – e infine solo dogmaticamente, come si vide – col passare attraverso la teoria dell'unità della Sostanza e dei suoi infiniti attributi. Teoria tutt'altro che perspicua, se non è facile concepire come un unico ente possa avere infinite essenze diverse; teoria, peraltro, su cui è inutile insistere, da poi che si vide la dogmaticità di un punto essenziale della sua fondazione.

10. *L'impaccio del fenomenismo*

Questa unità del pensiero e dell'essere, che Spinoza vuol guadagnare colla grandiosa impresa del suo sistema, egli dice, nello stesso luogo ultimo citato, essere stata intravista da alcuni filosofi Ebrei: «quod quidam Hebraeorum quasi per nebulam vidisse videntur, qui scilicet statuunt, Deum, Dei intellectum resque ab ipso intellectas unum idemque esse». Codesti Ebrei, che costituiscono una delle fonti principali del pensiero di Spinoza, vivevano in effetto nel clima della metafisica classica, dove la detta identità era stata, per vero, vista con molta chiarezza e sicurezza. Tale chiarezza si comprende come a Spinoza potesse invece parere una *nuvola*: perché non vi trovava quella mediazione, che, per lui, fenomenista, era diventata necessaria.

11. *Realismo dogmatico*

Lo Spinozismo è, per sé, un sistema di realismo. Esso è anzi, forse, il più assoluto sistema di realismo (secondo il significato che di questo termine s'è stabilito altrove): perché sostiene che abbiamo una idea adeguata dell'assoluto, e perché vede come determinazioni dell'assoluto le stesse determinazioni empiriche.

Il realismo è, come sappiamo, l'anelito della mente e dello spirito; l'ideale spinoziano del sapere è sempre quello che più si brama di realizzare: si rinuncia ad esso e lo si muta in altro, solo per la coscienza della sua inaccessibilità.

Spinoza ha potuto sovrapporre al suo fenomenismo di partenza il suo realismo assoluto solo per un appello al platonismo, il quale gli risponde in forma meramente dogmatica. Per questo il poderoso sforzo dell'«ebbro di Dio» deve ritenersi non riuscito. E solo sotto questo angolo visuale valgono contro Spinoza le critiche fondamentali che più comunemente gli si rivolgono. Come, per esempio, ch'egli non riesca a dedurre il molteplice dall'uno, ma che debba, di sottomano, ricorrere all'esperienza. La deduzione spinoziana non è, in effetto (in coerenza con tutta la struttura del suo pensiero), altro che la collocazione del molteplice nell'uno, in un atto di intuizione, di cui la matematica offriva un opportuno paradigma. Una tale deduzione, lungi dal rifiuta-

re l'esperienza, la richiede, come quella di cui essa è l'integrazione assoluta.

Così è dell'altra critica, analoga, che, dato l'assoluto razionalismo ed il monismo metafisico, non si spiega come possa esserci l'illusione, o la conoscenza frammentaria, di primo grado. Spinoza stesso risponde con la Prop. XXXXVI della II Parte (*Ideae inadequatae et confusae eadem necessitate consequuntur, ac adequatae sive clarae et distinctae ideae*). Se l'assoluto è l'assoluta integrazione dei finiti, esiste in esso necessariamente il punto di vista del finito.

12. *Essenza e storia del fenomenismo razionalistico*

Se togliamo il dogmatismo platonizzante, il fenomenismo, abbandonato a sé, deve ridursi a darci ed a descriverci il mero *ordo idearum*, il mero *cogito* interpretato come l'*essere formale dell'essere oggettivo*: quell'*ordo idearum* che, nel seguito della filosofia moderna, accentuerà sempre più questa sua pretesa di solitudine ed assolutezza. Ma nello spinozismo, visto come tensione tra il fenomenismo ed il realismo, si spiegano perfettamente le differenze ch'esso presenta nei confronti del sistema cartesiano (quali le accenna lo stesso Spinoza, per es., nella lettera ad Oldenburg del settembre 1661). Ciò si è già visto a proposito della eliminazione dell'arbitrarismo teologico, per cui Dio era creatore libero delle stesse verità necessarie; ciò ora si vede anche per quello che riguarda la eliminazione della stessa creazione come tale, della libertà dell'arbitrio (quindi della libertà come causa dell'errore) ed altri punti. L'esame del sistema di Leibniz, mentre ci presenterà un nuovo imponente tentativo di costruire una metafisica movendo dalla situazione fenomenistica, ci servirà insieme per saggiare se e in qual misura queste ed altre particolarità dello spinozismo sono connesse con l'essenza del fenomenismo razionalistico.

La riforma baconiana: intento naturalistico, risultato fenomenistico

1. *Fenomenismo razionalistico e fenomenismo empiristico*

Condotto lo studio del fenomenismo razionalistico fino a Spinoza, è conveniente, prima di venire al Leibniz e al Wolff, prendere in esame il processo storico della tendenza empiristica: giacché nel Leibniz confluiscono elementi e fattori di assai varia provenienza, e, tra questi, fa sentire il suo peso proprio la corrente del fenomenismo empiristico.

Bisogna intanto subito notare che la differenza tra i due indirizzi – razionalistico ed empiristico – non è così radicale, come s'era venuti a rappresentarcela in un giudizio, che dipendeva da una considerazione degli indirizzi stessi, fatta soprattutto dal punto di vista della critica kantiana, raffigurata a sua volta quale conciliatrice e superatrice delle due opposte tendenze. Checché ne sia di questa posizione del kantismo di fronte a empirismo e razionalismo – l'argomento ci interesserà più innanzi – è certo che l'opposizione – la quale indubbiamente sussiste, anche quando s'è fatto lo sconto delle esagerate interpretazioni, di cui furono responsabili, reciprocamente, i rappresentanti dei due indirizzi – non solo sorge su elementi comuni, ma ha, nei confronti di questi, una importanza minore. (Il che – sia detto per anticipo – si potrà in verità scorgere anche dall'eminente osservatorio kantiano e meglio ancora dal punto di vista di una comprensione unitaria della filosofia moderna). Nello stesso Locke, che pure, con la critica dell'innatismo, codifica ed esplicita l'opposizione tradizionale, ci sarà dato scorgere una estesa affinità con l'*impianto* del fenomenismo cartesiano, quale lo abbiamo rilevato. In Bacone la coincidenza è minore; anzi la struttura del sapere ha una linea del tutto diversa da quella cartesiana: esiste però il tratto fondamentale comune, che è dato dal solito presupposto dualistico. In generale possiamo dire che, mentre il razionalismo si impegna nella *comprensione* del presupposto, e quindi attinge ad una metafisica in cui il dualismo è implicato e come dedotto (ciò s'è visto specialmente in Spinoza), l'empirismo si dedica specialmente alle *conseguenze* del dualismo. E questa diversità – come è agevole intuire e come del resto potremo vedere per disteso – è appunto congruente con la diversità delle due tendenze, quale è comunemente presentata.

2. Sistema e metodo in Bacone

Nella complessa personalità speculativa di Bacone tutto ciò non è dato cogliere a linee nette; anche per la mancanza di una esposizione sistematica del suo pensiero: anzi per la stessa mancanza di un sistema. La quale, per vero, deve già considerarsi come una capitale conseguenza del presupposto dualistico. Comunque, pur restando vero che la preoccupazione di Bacone è più metodologica che sistematica, o, se si vuole, si esaurisce nel momento metodologico, mentre la speculazione cartesiana passava a quello sistematico, bisogna anche aggiungere che non troviamo negli scritti del filosofo inglese qualcosa di strettamente paragonabile al *Discorso sul Metodo* o alle *Meditazioni*, in cui siano tracciate nella loro rigorosa successione le singole affermazioni, attraverso le quali si articola il pensiero. E ciò ha attinenza pure con la diversità dei due metodi professati – e magnificati – dai due autori: il metodo matematico, costruttivo, e quello sperimentale¹.

Intanto noi già vedemmo a proposito di Cartesio quale proporzione abbia col presupposto dualistico l'atteggiamento di chi si preoccupa di formulare un metodo avanti di possedere il sistema: ed il rilievo ha la sua opportunità anche per Bacone, nonostante che l'enunciazione dei canoni metodici sia sorretta da una geniale anticipazione di quello, che sarà poi, in parte, l'effettivo cammino della scienza.

3. Il programma della «*Instauratio magna*»

Accanto al metodo – come pure in Cartesio – un *programma*: che in Bacone, tuttavia, è assai più particolareggiato che non in Cartesio, estendendosi alla minuta designazione di quelle zone della realtà, che si vogliono aprire al sapere, ossia delle discipline *desiderate*. Questa determinatezza del programma baconiano denuncia un carattere della sua speculazione, che lo avvicina anche più intrinsecamente alla corrente razionalistica, e che comunque vieta di fare di lui un puro empirista: la determinazione a priori delle linee di sviluppo della ricerca sperimentale. In questo suo compito Bacone dovrà ingerirsi di quella comprensione del Presupposto, che abbiamo detto essere la caratteristica del razionalismo nei confronti dell'empirismo. Vedremo tosto come quella determinazione dei campi di indagine e dei *desiderata* equivalga precisamente e si risolva in questa comprensione – nel recupero analitico del Presupposto. A parte ciò, ossia a parte quella dose di

¹ Lo avverte Bacone stesso – per es., nella Prefazione alla quarta parte della *Instauratio magna (Prodromi sive anticipationes philosophiae secundae)* – che egli s'è proposto di esporre i risultati delle sue meditazioni in forma libera, anziché di consegnarli in un ordine metodico; essendo ciò più conveniente ad una scienza giovane e bisognosa di essere esaminata nelle sue radici. La scienza cartesiana, invece, nasceva in qualche modo già perfetta.

sapere già conquistata – o, meglio, anticipata –, di programma, che il programma suppone, non appena rivesta una certa determinatezza, si ripete dell'atteggiamento *programmatico* quello, che si disse dell'atteggiamento metodocistico: che anch'esso suppone la lontananza, almeno attuale, dell'essere dalla mente. E così si applica anche a Bacone il discorso, che si fece a proposito dell'antistoricismo o antitradizionalismo cartesiano, ossia dell'atteggiamento di chi intende «ricominciare da capo», che è speculativamente diverso da quello di chi semplicemente comincia: giacché chi comincia è preso dal contenuto effettivo del suo cominciamento, mentre chi ricomincia, con la coscienza del suo ricominciare, ha come contenuto lo stesso ricominciare, ossia è, propriamente, privo di contenuto – mera possibilità di pensiero. E poiché l'essere non può ridursi a mera possibilità, riluce la parusia del Presupposto anche in questo lato della situazione.

4. La ricerca

Su questo sfondo comune – metodocistico, programmatico, innovatore – in Bacone si staglia con particolare rilievo il motivo della *ricerca*. Il quale, in Cartesio, resta più in ombra, in conseguenza della natura matematica e perciò deduttiva del suo metodo; per cui, dati i principî o elementi fondamentali, non c'è che da procedere alla costruzione secondo uno schema predeterminato; cosicché tutti i ritrovamenti debbono già considerarsi contenuti potenzialmente nel momento iniziale, nel patrimonio innato dello spirito, mentre la parte avventizia gioca, nel sapere, un ruolo nettamente secondario. In Bacone, al contrario, è essa, che ci deve dare, attraverso le manifestazioni della natura e il lavoro dell'*inductio vera*, le informazioni sull'essenza delle cose. L'apriori o innato non è certo escluso da Bacone, anzi esplicitamente ammesso nella sua teoria dell'anima umana, anche se non è illustrata la sua funzione in sede di logica; e questa ammissione è perfettamente coerente col suo atteggiamento di comprensore del Presupposto. Tale comprensione, infatti, lungi dal poter essere offerta dall'esperienza, conferisce essa alla esperienza il suo peculiare significato (di recettività). Quando l'empirismo successivo vorrà fare giustizia dell'apriori e ridursi alla pura fonte dell'esperienza, si inizierà il conflitto tra il Presupposto e le sue stesse conseguenze.

5. Quasi meccanicismo di Bacone

Intanto in Bacone la comprensione in parola si riduce alla intuizione meccanicistica della natura, non rigida peraltro, ma attenuata dalla considerazione qualitativistica, dalla dottrina delle nature semplici. Quasi meccanicismo, quindi, che è ben lontano dal rigoroso meccanicismo di Hobbes, e che, a ben guardare, si riduce, anche per la sua

stessa indeterminatezza, pressoché all'ammissione di ciò che, proprio, è strettamente necessario a formulare il Presupposto. Si riduce ad affermare che c'è un mondo di *forme*, ossia di enti reali forniti di certa essenza (*ipsissimae res*), le quali si manifestano a noi in un certo sembiante, che Bacone chiama *natura*. Il determinismo baconiano consiste nell'ammettere, che tra la forma e la natura – e così tra le molteplici forme e le molteplici nature – esistono dei rapporti fissi di comportamento. Che è poi il presupposto comune della scienza della natura ed il fondamento dell'induzione. Nulla più. Anche Bacone, come, poi, più esplicitamente Hobbes, appoggerà questo determinismo al principio *ex nihilo nihil* – che abbiamo visto usato pure da Cartesio, e cui presterà assenso tutta la filosofia moderna prima del Romanticismo – ma prenderà questo stesso principio come primo, senza preoccuparsi di ridurlo ulteriormente al principio di contraddizione, ossia alle ragioni di ente e di non ente. Nel che consiste il difetto che propriamente impedisce al filosofo di arginare le conseguenze fenomenistiche, cui porta, per sé, il Presupposto.

6. Forma baconiana e forma aristotelica

Questi enti di natura, queste forme, che Bacone ammette, sono originariamente nascoste alla conoscenza umana, ed è compito della scienza, della nuova scienza, il scoprirle. *Latens* è lo *schematismus*, ossia la struttura della forma, *latens* è il *processus*, ossia il moto o l'azione che la forma esercita sulle altre forme e sulla natura, che ne è la manifestazione e di cui essa è pertanto il *fons emanationis*. È per questa sua posizione – la posizione dualistica – che la forma baconiana differisce da quella aristotelica, e il programma della scienza baconiana da quello della scienza aristotelica. Potremmo anzi dire che nella diversa concezione – o posizione – della forma è indicata la distanza tra le due filosofie. Di questa diversità Bacone aveva chiara, anche se non adeguata coscienza, perché avvertiva ripetutamente, che egli usava bensì le vecchie denominazioni – come questa di forma e quella connessa di materia – ma in un senso nuovo. Che era un modo di procedere da altri redarguito, come facile agli equivoci; ma che ha pure il suo vantaggio, e precisamente di segnalare in un termine solo la lontananza delle posizioni speculative. Conoscere la forma è, in effetto, così lo scopo dell'aristotelismo come del baconismo: ma la differenza dei metodi usati dall'uno e dall'altro nasce appunto dalla diversa posizione in cui la forma si trova, rispetto alla mente, nella concezione antica e in quella baconiana. Il metodo aristotelico comportava come primo momento l'astrazione. Questa non è più, per Bacone, un punto di partenza positivo, dal quale si possa muovere con sicurezza, perché esso non ha che un valore fenomenico soggettivo, al pari del dato – la *natura* – su cui è operato. Di qui l'opposizione all'universale e il nominalismo che, con poche eccezioni, andrà in seguito generalizzandosi ed esplicitan-

dosi nel pensiero moderno². L'universale, astratto dall'esperienza sensibile, non può avere che un valore soggettivo, in dipendenza dalla soggettività del senso (che è a sua volta la più ovvia conseguenza del Presupposto) e perciò, come termine del discorso umano, ha una importanza solo relativa a questo, e non può riguardare la realtà reale. Di qui l'accusa fondamentale di verbalismo che Bacone rivolge alla scienza antica e che riassume tutte le altre. È la denuncia dei misfatti o delle vacuità dell'*intellectus sibi permissus* e della filosofia speculativa o meditativa, che ne è il prodotto; la quale, partendo appunto da quelle nozioni – *male terminatae* – che l'astrazione ci ammannisce, procede discorsivamente, dialetticamente, senza più avere uno sguardo per l'esperienza. Il che, negli antichi, avveniva con fiducia, perché si riteneva appunto che il fondamento primo fosse reale.

7. Bacone e la metafisica classica

Fra queste nozioni mal nate Bacone elenca insieme con le categorie della logica e della fisica aristoteliche, anche quella di *essere*. Nell'aforisma XV del l. I del *Novum Organum* egli sembra avvertire la importanza particolare, che questo concetto ha nei confronti degli altri tutti, quasi che solo colpendo esso si possa dire colpita la sapienza degli antichi. Lo stesso concetto nel *De dignitate et augmentis scientiarum*, l. III, cap. I, dove parla di quella parte (*desiderata*) della filosofia prima, che dovrebbe trattare delle condizioni degli enti, alle quali Bacone impone i nomi di accidentali e di trascendenti: tra queste, il grande e il piccolo, il simile e il diverso, il possibile e l'impossibile, e persino l'essere e il non essere.

Di queste condizioni la nuova scienza desiderata dovrà trattare non secondo le leggi del discorso – come s'era fatto per l'addietro – ma secondo quelle della natura. In un altro luogo (*Temporis partus masculus*, l. I, cap. II) s. Tommaso e Scoto sono qualificati di miserabili per aver confuso le proprietà dell'essere con quelle del non essere, ossia, si deve intendere, per aver scambiato le distinzioni e le relazioni logiche per distinzioni e relazioni reali. (Confrontare con la critica spinoziana dell'ente di ragione: sotto l'una e l'altra critica c'è la stessa aspirazione all'*universale concreto*, ossia a cogliere la realtà ontologica nella sua individualità assoluta. La diversità dei metodi impiegati per soddisfare tale aspirazione rende ancor più interessante l'identità costatata). L'essere *come tale* non esercita in effetto alcun richiamo sulla mente di

² E che per gli stessi motivi s'era già imposto nella scolastica decadente. Per gli stessi motivi: ossia in conseguenza del dualismo gnoseologico, che, nato per una materialistica concezione della specie intenzionale, aveva inquinato quella filosofia, e fu da essa lasciato in retaggio alla filosofia moderna. Fenomeno storico che finora non abbiamo preso in considerazione, dati i limiti proposti al nostro studio attuale, ma che in seguito ci interesserà di integrare a questo.

Bacone, il quale, nella sua pure interessante storia della scienza – che si trova sparsa in tutti i suoi scritti – non sa individuare la *metafisica* come avente una sua propria essenza appunto in quanto scienza dell'essere come essere. Il nome di metafisica – che è proprio quello a proposito del quale è fatta l'affermazione sull'uso nuovo dei termini vecchi (*De dignitate*, loc. cit.) – è riserbato da Bacone a indicare la scienza della forma (oltre che del fine), ossia la scienza che rappresenta la massima aspirazione della sua indagine, e, insieme, quello che è per lui l'estremo limite della conoscenza umana, l'universale concreto, oltre il quale non resta che la *lex summaria universi*, che deve essere considerata inaccessibile dalla mente umana. Il termine vecchio cela la novità, ma insieme indica il passaggio: la successione cioè della nuova forma al vecchio essere in generale.

8. Fisica e metafisica

Questa metafisica baconiana, non è, dunque, che la *pars potior* della scienza della natura, e precisamente quella in cui è determinata l'essenza degli ultimi costitutivi della natura stessa. L'altra parte, la fisica propriamente detta, si occupa della causa efficiente e della materiale, ossia dell'azione esercitata dalla forma (per cui la forma si annuncia nelle apparenze sensibili) e del soggetto, in cui la forma agisce. Queste due cause sono più vicine a noi, alla nostra esperienza, ai fatti (il cui inventario è l'oggetto della *storia naturale*) ed è attraverso di esse, che noi dobbiamo giungere alla scoperta della forma. Cosicché il tragitto schematico del sapere è questo: dai fatti empirici, storia naturale, base della piramide del sapere, all'indagine della loro causa efficiente, la quale deve farsi largo attraverso le circostanze imputabili alla materia; e dalla conoscenza della causa efficiente, la quale è il *vehiculum formae*, a quella della causa formale – *ipsissima res*. La visione unitaria dell'universo resta al di là di questo programma, come s'è detto: ma il programma stesso ha un termine reale, e non meramente soggettivo. Il che suppone come certo appunto quello che abbiamo detto il quasi meccanicismo di Bacone, ossia questa esistenza di forme semplici o elementi della realtà, determinati per se stessi, indipendentemente dai loro rapporti con l'universo. Nel che appare un altro lato della differenza tra la forma baconiana e quella aristotelica: in quanto quest'ultima è il principio di unità del composto, mentre quella è appunto un elemento a sé stante. Nella concezione baconiana della natura diviene allora particolarmente difficile intendere in che consista la materia. Essa è ricondotta da Bacone al concetto di soggetto o sostanza, o almeno è intimamente connessa con questo. Così nel *De dignitate* (l. III, cap. IV) dopo aver detto che la fisica tratta delle cose immerse nella materia e variabili, mentre la metafisica si occupa di ciò che è costante, aggiunge che perciò la prima di queste discipline abbraccia ciò che le cause hanno di incerto e variabile secondo la natura del soggetto. Così il caldo e il

freddo, il denso e il raro, e altre siffatte forme di *prima classe*, che Bacone riconosce, sono immutabili nella loro essenza; ma la loro efficienza varia in ragione dei soggetti o sostanze nei quali esse si trovano realizzate. E in questo senso l'efficiente e la materiale, tra le cause, spettano alla fisica. Ma se la forma – e non il composto di forma e materia – è, da sola, l'*ipsissima res*, la cosa in sé, appare anche che la materia è il mezzo, in cui la realtà della forma si fenomenizza, perde la sua piena intelligibilità e si pone a noi come termine di ricerca; laddove, senza tale mezzo, ci apparirebbe nella sua pura struttura. In questo senso, di principio contrario alla intelligibilità, la materia di Bacone corrisponde a quella di Aristotele, così come le rispettive forme si corrispondono nel senso correlativo di principio di intelligibilità; ma la differenza nasce, anche per i due concetti di materia, propri dei due filosofi, dalla differente posizione, che la materia stessa occupa in Bacone e in Aristotele, nei riguardi del rapporto essere-conoscere, ossia, sempre, dalla presenza, nel pensiero baconiano, del Presupposto dualistico.

9. L'intelletto «sibi permissus»

È ancora mettendoci dal punto di vista del Presupposto che si intende il concetto baconiano di *intellectus sibi permissus*. Concetto che ha importanza soltanto polemica – e precisamente ancora in relazione alla critica del sapere tradizionale – perché, teoricamente parlando, quegli ausili, quegli strumenti, quelle regole, che all'intelletto si devono prescrivere, perché la sua opera sia feconda e la natura gli si discopra, sono manifestamente somministrati dall'intelletto stesso. Il quale, in ultima analisi, è sempre, di necessità, *sibi permissus*, in quanto è esso la suprema norma, l'arbitro in ultimo appello, lo strumento degli strumenti: esso che è, bensì, strutturalmente ordinato all'essere, ma che è chiamato, lui e lui solo, a giudicare, in astratto ed in concreto, di tale suo ordinamento e della relativa attuazione. Solo polemico, adunque, il concetto baconiano, che teoreticamente considerato, si risolverebbe in una ingenuità: polemico, sappiamo, contro la vecchia scienza discorsiva o astrattistica. La quale invece, come già rilevammo – e se si prescindesse dalle sue degenerazioni – era saldamente attaccata alla realtà nel suo stesso punto di partenza. Nell'aristotelismo, in effetto, il pensiero era pensiero del senso, penetrazione della realtà sensibile nella linea dell'essenza, e perciò funzionalmente legato all'esperienza. È proprio questo legame che, invece, vediamo rilassato in Bacone, dove l'esperienza si vorrebbe introdurre come un estrinseco correttivo o aiuto dell'intelletto; quasi che questo, come intelletto umano, fosse ancora qualcosa all'infuori della sua vivente relazione al senso. Con ciò è dato ancora vedere come la situazione o impianto del Presupposto nascesse sempre dal fenomeno di disfacimento o incomprendimento della filosofia classica, dal restare innanzi alla sua opera operata, al suo castello di

concetti, senza che più se ne percepisse la forza operante, la segreta realtà speculativa, il suo preciso ritmo metodico. Era naturale allora che il risultato materiale di quella filosofia apparisse come un pensiero vano, meramente verbale, avulso dalla realtà, esempio, quindi, di un *intellectus sibi permissus*. Era naturale allora, che Bacone non sapesse più scorgere il vero lineamento della metafisica classica, e prendesse la *filosofia prima* degli antichi per un ammasso indigesto di materiale tolto dalla teologia naturale, dalla logica e da qualche parte della fisica (*De dignit.*, II, 1). Giacché egli non scorgeva il principio unitario, che induceva Aristotele ed i suoi seguaci a riunire sotto quel titolo delle considerazioni, che, materialmente considerate, possono appartenere, ed appartengono effettivamente, a discipline diverse.

10. La filosofia prima: il razionalismo di Bacone

La filosofia prima, che Bacone intende sostituire a quella tradizionale, non coincide, come è noto, né con la sua metafisica, della quale si è detto, né con la teologia naturale. Essa è la scienza degli assiomi comuni alle diverse scienze, la disciplina – essa pure desiderata – che dovrebbe raccogliere le analogie più profonde e più ampie esistenti nella realtà. Tra quegli assiomi Bacone ricorda il principio che dal nulla non deriva nulla, e quello che due quantità eguali ad una terza sono eguali tra loro. Verità che si dovrebbero considerare come aprioristiche o analitiche o, comunque, puramente razionali, e che Bacone considera implicitamente tali, quando denomina (loc. cit.) questa disciplina come madre delle altre, tronco comune da cui queste si diramano. Ma che poi tratta ben diversamente quando, parlando della induzione vera, ammonisce che essa deve andare dalle verità particolari, dalla esperienza, per gradi ben dosati, a verità sempre più universali: laddove il costume tradizionale sarebbe stato quello di *volare* dall'esperienza alle verità universalissime, per poi discendere da queste agli assiomi medî. In questa critica c'è sempre il misconoscimento dell'essenza e quindi della struttura della filosofia classica, e della funzione che in essa hanno rispettivamente l'esperienza ed i principî; ma oltre a ciò essa mette in contrasto Bacone con se stesso, e precisamente il suo empirismo col suo razionalismo. Giacché quando il nostro critico ci insegna che si deve muovere dai particolari ed avanzare per generalizzazioni dapprima limitate e successivamente più ampie, egli ci presenta l'ideale empiristico del sapere, quale poi sarà ripreso e perfezionato nei secoli successivi, allorché, appunto, la filosofia sarà concepita o, più propriamente, programmata come *sintesi* delle varie scienze particolari. Ma quando poi Bacone ci delinea la sua classificazione delle scienze e, insieme, e come presupposto di essa, quella visione della realtà, cui sopra abbiamo accennato, dalla quale nasce la prospettiva di ciò che si deve ricercare, allora egli fa uso di verità che non sono punto ricavate induttivamente, ma sono piuttosto il fondamento della stessa induzione. Tale è soprattutto il principio *ex nihilo nihil*, che Bacone stesso

chiamerà la verità più sicura di tutte. E ben a ragione: giacché da essa dipendono poi tutte le verità più determinate della scienza della natura, in quanto questa sorpassa i limiti della mera esperienza o storia, (o, se si vuole, della esperienza integrata dal calcolo). Conflitto, adunque, in Bacone, tra l'istanza empiristica e quella razionalistica. Ma poi, a che cosa si riduce quest'ultima? Giacché Bacone né ci offre una fondazione speculativa dei principî razionali, e in ispecie dell'*ex nihilo nihil* (il che per verità non faceva neppure il razionalista Cartesio); né ci presenta una dottrina che faccia perno sull'esistenza di questa verità indipendente dall'esperienza, e si sviluppi su' tale piano. Tutto ciò che egli si limita a dirci da questo ultimo punto di vista si trova nella sua psicologia, e precisamente nella dottrina dell'anima razionale, direttamente infusa da Dio e dotata di un lume naturale, che deve appunto rivelarci le supreme verità razionali. Ma nella logica, e cioè nella disciplina che richiama la maggior parte della fatica di Bacone, non si trova nulla di corrispondente. Quella baconiana è infatti la logica dell'empirismo e per essa il filosofo è stato giustamente chiamato dell'empirismo il padre. Il dualismo anzidetto, tra le due opposte istanze, resta, allora, insoluto? In realtà quello che noi abbiamo chiamato il razionalismo di Bacone, non avendo in lui né l'esplicitatezza, né l'apologia, né lo sviluppo che *per sé* gli converrebbero, resta precisamente come l'equivalente del Presupposto: soltanto aggiungendo, a quello che sarebbe la mera alterità dell'essere al pensiero, la determinazione quasi meccanicistica dell'essere stesso. La quale aggiunta non è gran cosa, se si considera che per l'appunto il meccanicismo è la forma dell'alterità e comunque ha stretto rapporto con la dottrina dualistica della sensazione, quale abbiamo vista presente anche in Cartesio e quale sarà teorizzata più rigorosamente dallo Hobbes. Di guisa che – come già abbiamo notato –, se in queste filosofie, che stanno al cominciamento del pensiero moderno, il Presupposto come tale, nella sua semplicità, riguarda il conoscere, pure preso nella sua semplicità, l'aggiunta determinazione meccanicistica si riferisce al conoscere come sensibilità. Ciò che vedremo tosto anche a proposito di Bacone stesso.

Qui vogliamo dunque notare che il fatto, di sopra rilevato, che il razionalismo attese alla *comprensione* del Presupposto e si sviluppò in questa direzione, specie nel passaggio da Cartesio a Spinoza³, mentre

³ Questo passaggio possiamo riassumerlo così. Esso ha come termini l'arbitrarismo divino asserito da Cartesio, e l'assoluta necessità di Spinoza, (e, in forma meno netta, di Malebranche). Ora la tesi cartesiana era connessa al Presupposto, in quanto Iddio, come Onnipotente, era chiamato a mettere l'accordo estrinseco tra l'essere e il conoscere. Da questo lato il cartesianismo è piuttosto *conseguenza* del Presupposto. Ma il passaggio allo spinozismo è governato dalla considerazione che la esigenza di un estrinseco accordo tra il conoscere e l'essere suppone la posizione dell'essere, e quindi l'accordo intrinseco. Il passaggio è dunque dominato dalla *comprensione* del Presupposto, così come il passaggio da Bacone a Hume sarà dominato dalla *conseguenza*. Ricordiamo che l'essenza del fenomenismo si coglie appunto nei passaggi, perché essa è intrinsecamente instabile, come si notò.

l'empirismo si dedica alle conseguenze – in ultima analisi scettiche – del Presupposto stesso, non era accidentale, ma propria della natura dei due indirizzi. E con ciò vediamo pure come la stessa esistenza di due indirizzi del fenomenismo fosse in rapporto all'essenza di questo, e quindi neppure essa accidentale: giacché i due motivi – quello della comprensione e quello della conseguenza – erano entrambi legittimi, ma non potevano entrambi svilupparsi, su un piano di parità, nello stesso organismo di pensiero, essendo l'uno all'altro contrari. Il fenomenismo doveva dunque scindersi dal principio, o nascere scisso, e restare tale fino a quel momento della sua duplice evoluzione, nel quale comparisse un superiore principio a introdurre l'unità.

11. Critica del senso

È conseguenza del Presupposto il bando della guerra contro l'intelletto *sibi permissus*, così come è conseguenza del Presupposto la concezione della soggettività o fallacia del senso. Anche a proposito di quest'ultimo si potrebbe parlare di un senso *sibi permissus*, ossia di una ingenua fiducia accordata al senso preso nella sua immediatezza. Fiducia mal collocata, e che, in ogni tempo, ha generato lo scetticismo. Tra questo e l'ingenuo dogmatismo, tra l'*acatalessia*, e la *catalessia*, Bacone segna il giusto mezzo con la sua *euacatalessia*, la quale consiste nel giudicare il senso e, solo attraverso la sua critica, giungere alla percezione del reale. Giacché duplice è il difetto del senso: esso o ci abbandona o ci inganna. Ci abbandona, in quanto non ci riferisce nulla sui più piccoli elementi delle cose e sui loro movimenti, su quella *latio per minima*, in cui è l'essenza riposta di tutti i fenomeni naturali. Ci inganna poi, in quanto anche quelle cose, che esso riesce a toccare, le riferisce come sono in relazione all'uomo, e non in relazione all'universo. (*Instauratio magna, Distributio operis*, II, e luoghi paralleli). Entrambi questi difetti del senso sono manifestamente concepiti in relazione al Presupposto e alla sua determinazione meccanicistica. E, come i difetti, così i rimedi. Giacché noi in tanto sappiamo il difetto del senso, in quanto abbiamo, per via non sensibile, conoscenza di ciò che gli manca, ovvero che gli sfugge, o di ciò che in esso è alterato. E stabilendo allora il rapporto tra questa realtà e la sensazione, interpretando il referto della sensazione in rapporto al modello della realtà, si attua quella che è insieme critica del senso e *interpretatio naturae*. Questo Bacone esprime dicendo che il senso non giudica delle cose, ma solo dell'esperimento: l'esperimento, poi, della cosa (loc. cit.).

Accostando le due critiche – dell'intelletto e del senso – ci si avvede, che il risanamento di queste due facoltà sta nel loro connubio, per cui il senso venga pensato nel sistema della realtà, in cui esso rientra come particolare processo, e venga quasi ad esso articolato, e l'intelletto trovi in tale pensiero la sua vera applicazione. Così le nozze della mente e dell'universo, in cui consiste il fine della filosofia, hanno come pro-

dromo le nozze delle due facoltà umane. Ora, come già s'è ricordato, questo sinergismo di senso e intelletto, era già proprio dell'aristotelismo: ma in questo esso era una unità originaria, fondata sul formale riferimento del pensiero al senso, mentre in Bacone esso è una unità stabilita in base ad una certa visione della situazione dell'uomo, soggetto conoscente, nell'universo; situazione espressa dal Presupposto.

12. Il compito della nuova scienza: l'«*interpretatio naturae*»

La nuova logica di Bacone è, in sostanza, la legge che deve regolare l'anzidetto connubio del senso e dell'intelletto, la norma da osservare per impedire che le due facoltà restino *sibi permissae*, affidate, cioè, al loro naturale svolgimento, e non costrette nei quadri della visione della realtà offerta dal presupposto.

Conoscere le forme, questo è per Bacone il fine del sapere; fine intrinseco (circa il fine estrinseco, la potenza dell'uomo, il dominio della natura, faremo riflessione più avanti). Ma è lo stesso fine che al sapere s'era posto prima di Bacone, a cominciare dal primo uomo, o, se si vuole, dal primo filosofo, e che si continuò e si continua ad approvare, anche se la filosofia attuale è giunta, in alcuni suoi rappresentanti, a sostituirlo. Conoscere le forme, ossia la struttura del reale. Ciò che è peculiare di Bacone è, sappiamo, la concezione della forma. In forza di essa egli riesce a proporsi di conoscere sotto certi aspetti (possibilmente sotto la totalità degli aspetti, e cioè nella sua integrale realtà) ciò, che egli conosce già in una certa misura, ciò che egli già sa che esiste, e, per certi lati, come esiste. Per questo la ricerca baconiana non è metafisica nel senso suo, non mira a stabilire che cosa è l'essere, ma, sapendolo già, a determinare questo essere, a scoprire l'individualità della natura. Ciò conferma che la metafisica, il concetto della realtà, è presupposta. Dato, allora, il mondo, e dato in esso l'uomo, soggetto intelligente e senziente, che per natura sua si rappresenta il mondo, ma se lo rappresenta alla sua maniera – come farebbe uno specchio curvo o comunque irregolare, dice Bacone, che riproduca bensì l'oggetto, ma alterandolo, mescolandogli la sua propria natura, – il compito della scienza – della nuova scienza – è quello di eliminare, quanto più è possibile, tale aberrazione soggettiva. Questa eliminazione deve avvenire nei confronti così del senso come dell'intelletto.

Della critica del senso si è detto già. Occorre, anzitutto, prendere di esso coscienza riflessa, riconoscerlo in quello che è, in quanto giudica dell'esperimento. In secondo luogo si integrano i suoi referti alla luce dell'idea della realtà. In questa visione è già manifestamente inclusa la distinzione delle qualità in primarie e secondarie; le primarie essendo quelle, che noi attribuiamo alla cosa in sé, in quella idea della realtà, che è *presupposta all'esperienza* (mentre dal punto di vista della testimonianza dell'esperienza, come annoterà poi il Berkeley, non v'è differenza alcuna tra le diverse qualità).

La critica dell'intelletto è data dalla teoria degli *idola*: le cui quattro specie (l'elenco baconiano qualche volta varia), si possono agevolmente, dal punto di vista speculativo, ridurre ad uno, ad un *idolum* fondamentale, che assume poi le forme più variate nei singoli individui, nella collettività, nelle scuole, e si estende in qualche sua forma a tutto il genere umano: e che consiste nel concepire le cose *ex analogia hominis*, anziché *ex analogia universi*, cioè in rapporto a quel centro di rappresentazione, che è l'uomo, anziché in rapporto all'ordine assoluto delle cose, del quale l'uomo è un termine particolare. In quanto Bacone riteneva che l'*analogia hominis* dominasse il sapere tradizionale⁴, la riforma che egli intendeva introdurre era una rivoluzione nel senso contrario a quella, che sarà sostenuta da Kant, una rivoluzione che, più appropriatamente di quella kantiana, poteva assumere il nome di copernicana, come è evidente. Quella kantiana sarà, pertanto, una rivoluzione della rivoluzione baconiana, per altro già preannunciata nel pensiero effettivo di Bacone, come rileveremo innanzi.

L'esigenza di Bacone appare allora quella di eliminare la soggettività, spogliare l'uomo di ogni sua particolare attribuzione, ridurlo a puro specchio, assolutamente liscio, senza alcuna curvatura. Sembraerebbe, quindi, una esigenza da attuare in forma soltanto negativa, e quindi, senza grande difficoltà. In effetto gli *idola* esemplificati da Bacone non sono certo ostacoli insuperabili: basta, anzi, averne preso coscienza, per essersi già a metà o per tre quarti liberati da essi; il resto è questione di attenzione e di abitudine. Si tratta, anche per ciò che riguarda gli stessi *idola tribus*, di tendenze funzionali o di esercizio perfettamente obbiettivabili alla riflessione: e non di conseguenze di una particolare struttura trascendentale dello spirito. Ma, operatane l'eliminazione, forse che, allora, la natura ci apparirà nei suoi genuini elementi? Per nulla affatto; ovvero, se si vuole, la natura sì, ma non la forma, non la *forma indita*, quella che Dio ha posto in essere: il fenomeno sì, ma non il noumeno (*Novum Organ.*, II, 13). Si tratta, allora, di andare dal primo al secondo, dall'apparenza alla realtà, dall'esteriore all'interiore, dalla relazione all'uomo alla relazione all'universo (*ibidem*). Questo andare è l'*interpretatio naturae*, che deve prendere il posto dell'*anticipatio naturae* – opera, questa, dell'intelletto *sibi permissus* – e che deve essere perseguita col nuovo metodo induttivo, con l'*inductio vera*.

13. L'«*inductio vera*» e la critica della logica antica

La quale, a mente di Bacone, differisce dalla induzione tradizionale, in quanto questa procedeva per *simplicem enumerationem*, ossia dalla semplice constatazione dei fatti e delle loro concomitanze, senza va-

⁴ Tale gli doveva apparire, dalla sua nuova prospettiva, dalla quale il dominio del concetto sul reale deve essere giudicato come una pretesa infondata.

gliarli mediante l'analisi, ma accontentandosi, al solito, dell'astrazione. Invece, nei riguardi della natura, val meglio *secare* che *abstrahere*. *Secare*, si intende, non col fuoco, ma con la mente. Che è ancora una forma di astrazione, ma nel nuovo senso scientifico, di isolamento di una proprietà da un'altra, sostituita alla astrazione concettualizzante, di cui si vale il pensiero comune così come la metafisica.

E come la nuova e *vera* soppianta la vecchia induzione, così caccia di sede anche la vecchia deduzione sillogistica. Alla quale, veramente, Bacone non rivolge una obiezione formale, perché la sua critica consiste nel rilevare che, essendo il sillogismo fatto di proposizioni, e le proposizioni di nozioni, se queste ultime sono mal costrutte, tutta la argomentazione è inficiata. Ora tali sono le nozioni correnti. Di guisa che la critica baconiana non si indirizza al sillogismo come tale, e lascia supporre che, una volta risanate le nozioni, sarebbe possibile una scienza deduttiva. Di fatto, egli vuole che l'uso del sillogismo si limiti alle scienze morali, come quelle in cui, egli dice, regna l'opinione. Noi annoteremmo: come quelle, che, trattando della realtà che è vicina all'uomo, e quindi non fenomenizzata, ci presentano la sua essenza, e quindi il *medium* del sillogismo; laddove nella scienza della natura il *medium* o l'essenza è, anzitutto, ciò che importa di scoprire. (Si impone il confronto, assai istruttivo, con l'analoga posizione che Socrate assunse nel giro del pensiero classico).

14. Fenomenismo della scienza baconiana

Scoprire le forme: sciogliere i fili che legano la *natura* all'uomo, e riannodarli secondo la trama dell'universo. Bacone aveva fede nella possibilità di ciò. La sua scienza, fenomenistica nel punto di partenza, si proponeva una meta realistica. Il che è perfettamente consentaneo alla traiettoria storica del fenomenismo; il quale nel suo primo momento deve sentire la sete del vero essere, e continuare a sentirla, fino a che non si convincerà della sua inappagabilità. Così la logica baconiana ha carattere inferenziale; e l'inferenza va, intenzionalmente, non da fenomeno a fenomeno, ma dal fenomeno alla cosa in sé. Questa fede, la fede nella possibilità di questa inferenza, egli professa innumerevoli volte; e la connette alla speranza che, con la conoscenza delle forme, si avrà il dominio della natura; e la mantiene anche se è pronto a riconoscere, che non tutte le forme potranno essere determinate, e che pertanto sfuggirà sempre all'uomo la *lex summaria universi*. (Questa possibilità, di conoscere realmente, anche se non si conosce integralmente, è, in Bacone, dipendente manifestamente dalla sua concezione quasi atomistica e quasi meccanicistica della natura). In qualche luogo (Aforisma 10 del primo *Temporis partus masculus*) dice anche che il mezzo di trovare la forma è semplice ed unico. In realtà il metodo induttivo non può avere una siffatta portata, giacché, nelle sue *tabulae*, esso non fa che prendere in considerazione il comportamento di due fenomeni e

non la relazione del fenomeno con la cosa in sé. Così, prendendo l'esempio del fuoco, che è quello sistematicamente svolto da Bacone, si conclude che la forma del fuoco consiste in un certo movimento, in quanto si constata che quel certo movimento, a differenza di ogni altra determinazione offertaci dalla esperienza, accompagna sempre il fuoco, scompare al suo scomparire, cresce e scema con esso. Ma così il fuoco come il movimento, che ne è la forma, sono termini dell'esperienza, senza di che non se ne potrebbe constatare il reciproco comportamento. La effettiva portata del metodo baconiano è dunque ben diversa da quella, che gli assegnava il suo autore; essa voleva essere una inferenza metempirica, ed invece non riesce ad essere che collegamento di fenomeni.

15. Scienza e potenza

Questo ripiegamento del significato dell'induzione si fa ancor più chiaro, ed esso stesso significativo, se si considera il momento *operativo* del metodo. Avverte Bacone che, mentre la nostra indagine sale lentamente, come deve, i gradini del sapere, movendo i noti passi (raccolta del materiale, tavole, prima enunciazione di una ipotesi, ecc.), ad ogni acquisizione teorica è da far seguire una applicazione pratica, ossia una produzione di effetti. Giacché questa produzione è l'unica garanzia assoluta della verità acquisita, ossia della realtà della forma, che noi abbiamo determinato come forma di una certa natura.

Compare qui quel lineamento del pensiero baconiano, che generalmente si prospetta come primo, e che invece abbiamo ritenuto conveniente riserbare per ultimo, in quanto solo così esso può rivelare la sua importanza speculativa. Giacché il fatto che Bacone anelasse, come a suo maggior interesse, a dotare l'uomo di potenza (ideale maggiore, egli diceva, che fare grande la propria patria) e che perciò egli vedesse nella scienza soprattutto tale capacità, questo non sarebbe che affar suo, e, rispetto alla scienza, una esplicazione estrinseca (quale si trovava anche in Cartesio, e non si può dire con minor passione che in Bacone). E così che, per ciò che riguarda la natura, ciò, che nella conoscenza è causa, nella pratica sia regola, e che pertanto la potenza dell'uomo sia misurata dalla sua scienza (poiché per se stesso l'uomo non può che accostare od allontanare di poco tratto le cose, e il resto *natura intus transit*) è verità di dominio comune, anche se da Bacone messa in prospettiva particolare, e cioè alla soglia e insieme alla fine del suo pensiero. E anche al centro, come stiamo dicendo. Il fatto che la produzione dell'effetto si inserisca nel processo teoretico come essenziale momento di verificazione, mostra che esso non è semplicemente una estrinseca applicazione: anzi un limite caratteristico. Per cui il sapere effettivamente viene, come sapere certo, a restringersi al sapere del potere, al sapere di quei nessi causali, che noi uomini possiamo mettere in atto, e che costituiscono insieme il nostro dominio sulle

natura. Mancando questo passaggio alla pratica, manca la verifica propriamente sperimentale. Di conseguenza si scorge, che l'ordinamento della scienza alla potenza non era dettato a Bacone soltanto da un immediato interesse utilitario, ma dalla coscienza della natura stessa della scienza, la quale riconosceva come suo elemento essenziale, come suo compimento, il rapporto alla potenza. E conseguenza anche più notevole è, che il sapere baconiano, il quale, in programma, mira alla natura, in realtà riesce all'uomo, ossia alla natura in quanto interferisce con la potenza dell'uomo, si organizza intorno all'azione umana, costituendo il mondo umano, il mondo *ex analogia hominis*, ossia legato all'uomo come a suo centro⁵. Non occorre insistere su questo punto: l'itinerario che porta a Kant e a Fichte è già manifestamente tracciato.

16. Fede e ricerca

Pieno di fede era, adunque, Bacone intorno alla realizzabilità del suo programma; fede tanto più vigorosa, quanto più scarsi erano i successi, che, con le sue maldestre opere di ricercatore, gli riusciva di conseguire. Ma anche la fede è, qui, un elemento caratteristico, che si riconnette al primo lineamento del pensiero baconiano, quello della ricerca. Giacché spesso ripete Bacone che è inutile stare a discutere, se sia possibile o no una scienza della natura, ma che meglio vale risolvere l'impaccio operando, costruendo quella scienza: che gli scettici antichi avevano ragione in tutto quanto essi dicevano (intorno alle fallacie del senso e alla inesattezza del discorso umano), ma avevano torto di fermarsi lì; mentre andando oltre, sforzando la natura, può essere che si ritrovi qualcosa di interessante. È adunque questa fede operativa, quella, che costituisce la differenza specifica della posizione di Bacone, nei confronti di una posizione già conquistata dall'antichità. Fede operativa o

⁵ È appena necessario ripetere che quando Bacone insisteva che, per sfuggire all'*anticipatio* e accedere alla *interpretatio*, era necessario fare tacere l'uomo e lasciar parlare le cose egli era in gran parte (e cioè dopo scontato il senso storico-polemico della sua esigenza) vittima di una ingenuità; giacché da una parte non c'è uomo che non voglia precisamente ascoltare le cose stesse, ossia coglierne la natura, e dall'altra parte le cose non hanno alcun linguaggio, ma esse parlano soltanto per bocca dell'uomo, ossia della mente. L'astrattismo di Bacone è quello stesso che ancor oggi si ritrova in tanti che, per esempio, nella storia vogliono l'oggettività, e questa oggettività intendono come un lasciar da parte ogni categoria, ogni criterio, ogni discussione, perché, essi dicono, compaia il nudo fatto. In realtà, a parte che quel fatto non è mai nudo, il supposto di questa pretesa è lo scetticismo circa la virtù del pensiero, il quale, invece, è organo assoluto della oggettività. L'oggettività, che si consegue non già lasciando da parte la soggettività, ossia quella che potremmo dire l'industria del soggetto (nella quale rientrano l'induzione e l'esperimento baconiani), ma, al contrario, potenziandola, ossia pensando sempre più energicamente, moltiplicando i metodi e le iniziative, e, quindi, sempre più soggettivando o umanizzando la realtà. Giacché, tolto l'uomo, le cose ammutoliscono e infine scompaiono. Scetticismo, adunque, quello che sta sotto alla istanza naturalistica o positivista, a sua volta sotteso ed ispirato dal Presupposto dualistico, per cui la soggettività appare come il contrario della oggettività.

spirito d'avventura, o ricerca, o mobilità essenziale del sapere, che segna la nascita del pensiero moderno, contrapponendolo all'antico, il quale (e di questo Bacone aveva chiara coscienza, anche se poi era deficiente nel valutarlo) e come metafisica e come scetticismo era *essenzialmente* immobile.

17. La ricerca come concetto fondamentale del pensiero moderno

Ricerca è dunque la parola con cui s'apre il pensiero moderno, come è la parola che, si sa, conclude il pensiero contemporaneo. Ricerca della natura era il programma iniziale del pensiero moderno: ritrovamento della ricerca (dell'uomo come ricerca) è il suo risultato ultimo. Le due ricerche – l'iniziale e la finale – differiscono in quanto la prima presuppone la trascendenza, mentre la seconda, dopo aver risolto, nel momento apollineo dell'idealismo, quella trascendenza presupposta, la ripone per l'intima e formale esigenza del concetto stesso di ricerca. In tale modo questo concetto si rivela come quello fondamentale della filosofia moderna, e come quello che, avendo carattere idealistico (in quanto coincide con la stessa attività dello spirito) fa dell'idealismo l'essenza della filosofia moderna e contemporanea.

Materialismo e fenomenismo in Hobbes. Fenomenismo metafisico e fenomenismo gnoseologico

1. Razionalismo ed empirismo in Hobbes

Il fenomenismo dello Hobbes è, quanto alla sua esistenza storica, fuori discussione: troppo chiari ed inequivocabili sono gli aforismi in cui questo scrittore – incisivo quanto Bacone, e di lui anche più sobrio – l'ha espresso, riassumendo trattazioni, il cui significato è esso stesso inequivocabile. Fuori discussione è, d'altra parte, anche il suo realismo, inteso come ammissione della alterità (o esteriorità o preesistenza) dell'essere alla coscienza. Non fuori discussione è, invece, il rapporto che intercorre tra questi due elementi o aspetti del pensiero hobbesiano, quale dei due sia originario e quale derivato; come si compatiscano. La risposta, per noi, non può essere dubbia: dico che la visione della storia della filosofia moderna, alla quale crediamo si debba accedere, comprende in sicura luce la posizione del filosofo di Malmesbury, e, di rimando (ciò che più importa), ne riceve una ragguardevole conferma. Il motivo del fenomenismo dello Hobbes non è diverso da quello corrente ai suoi tempi: soltanto, egli ha avuto il merito di teorizzarlo nel modo più chiaro e coerente, e inoltre gli ha attribuito una funzione esclusivamente determinante. Per queste caratteristiche la filosofia di Hobbes riveste una primaria importanza, se è considerata come *esperienza mentale* mentre ne ha una ridottissima – ed è facilissimamente confutabile – se viene valutata come sintesi di sapienza (la sua importanza reattiva o storica, è qui, si potrebbe dire, in proporzione diretta della sua confutabilità, ossia in proporzione inversa della sua importanza soprastorica). Quel motivo è, adunque, già lo sappiamo, la *recettività* della conoscenza. Propriamente, della sensazione: ma la sensazione è, poi, per lo Hobbes, l'unica conoscenza originaria.

Il sistema dello Hobbes comprende, come è noto, una prima parte, nella quale egli svolge – *a priori*¹ – la sua rappresentazione della strut-

¹ L'esistenza di siffatta trattazione aprioristica o razionale è, in ultima analisi, come si comprende, precisamente incompatibile con l'istanza empiristica, ossia con la derivazione di tutto il sapere dalla sensazione. In Hobbes non è più conservata la dottrina baconiana dell'anima razionale, fornita di una luce che oltrepassa il senso e capace perciò di cogliere i principii primi, logici e metafisici: dottrina che faceva eccezione al naturalismo meccanicistico professato anche da Bacone, ma eccezione necessaria a giustificare come l'anima potesse conoscere e sostenere lo stesso naturalismo meccani-

tura dell'universo, ed una seconda in cui determina *a posteriori* – ossia movendo dalla esperienza o dalla sensazione – la stessa rappresentazione. Questa divisione in due parti è conforme alla stessa definizione che Hobbes dà della filosofia come «Effectuum sive Phaenomenon ex conceptis eorum Causis seu Generationibus, et rursus Generationum quae esse possunt, ex cognitis effectibus per restam rationem acquisita cognitio» (*De Corpore*, I, I, 2). La prima parte è razionale e apodittica; la seconda induttiva e probabile (come avvertito nella definizione stessa), e si svolge con l'ausilio della prima. Questa, che corrisponde alle prime tre parti del *De Corpore* (o, se si vuole, alla seconda e alla terza), svolge il puro razionalismo di Hobbes; mentre l'altra, che corrisponde alla quarta parte della stessa opera, e inoltre al *De Homine* e al *De Cive*, contiene quell'empirismo, che da quel razionalismo nasce, e che con esso è destinato ad entrare in conflitto. Empirismo (che è insieme fenomenismo) nel cui solco viene da questo momento messa decisamente la filosofia inglese. Empirismo che, conforme a quanto già osservammo, svolge le *conseguenze* del Presupposto, così come il razionalismo, anche in Hobbes, ne tenta la comprensione.

Questa *comprensione* è data essenzialmente dalla teoria del *moto*, che è esposta appunto nella seconda e nella terza parte del *De Corpore* (la seconda trattando del moto interno ad ogni corpo, o del moto generatore del corpo, e la terza del moto, che si comunica da un corpo all'altro); ma poiché essa è valorizzata, come organo d'esplicazione, nella quarta parte, così noi possiamo convenientemente muovere da questa. Convenientemente, dico, in quanto il nostro scopo non è qui di portare un giudizio critico sul pensiero dell'Hobbes (giudizio, d'altronde, già acquisito dalla storia e, come già s'è detto, troppo agevole) ma solo di rilevarne le caratteristiche, per cui esso prende un posto tipico nella storia del fenomenismo moderno. Così possiamo evitare di affrontare *in limine* la questione dell'indole e del valore del *metodo* o della logica hobbesiana: del metodo analitico e di quello sintetico; del concetto dell'*addizionare* e del *sottrarre*, del computare, in cui, per il nostro filosofo, consiste il pensare; del suo *arbitrarismo* delle definizioni. Qualche luce potrà rifluire, su questi argomenti, da ciò che stiamo per mettere in rilievo: ma in particolare vogliamo lasciare da parte, per ora, l'interrogativo che più si impone a proposito della portata dell'*analisi hobbesiana*: la quale, mentre termina agli elementi primi della esperienza (i quali sono *naturae notiora*: i complessi invece sono più noti *quoad nos*), e quindi sembra restare nell'ambito della mera fenomenologia;

cistico. Lo Hobbes toglie l'eccezione, ma cade in contraddizione insanabile (la contraddizione che, in forme svarianti, ritroveremo sempre nel fenomenismo): guadagna in linearità, ma perde in verità. Così però, rende il suo servizio al pensiero umano, che ha piuttosto bisogno che si conducano all'ultima prova le singole direzioni di pensiero (le quali in tal modo rivelano la loro essenza ed il loro valore), che neanche vengano contaminate ecletticamente, e smorzate nella ricerca di un facile, ma infecondo equilibrio.

menologia; pretende poi di darci la rappresentazione della realtà quale è in sé, al di là dell'esperienza. Effettivamente giocano qui sotto alcuni equivoci, che riteniamo più facilmente risolvibili, se abordiamo l'argomento dal lato che s'è detto.

2. Posizione dell'hobbesismo di fronte al presupposto dualistico

La quarta parte del *De Corpore – Physica, sive de naturae phaenomenis* – si rifà, adunque, dalla riferita definizione della filosofia, e dal rilievo sulla diversa indole delle sue due parti. I *fenomeni*, di cui qui si tratta, sono definiti come «quaecumque apparent sive a natura nobis sunt ostensa», e si deve intendere, per ciò che subito viene aggiunto, che l'apparenza od ostensione di cui è parola, è quella sensibile. Si aggiunge, infatti, che, di tutti i fenomeni, il più imponente è lo stesso esserci del fenomeno, il fenomenizzarsi, τὸ φαίνεσθαι, di guisa che, se i fenomeni sono i principi della conoscenza delle altre cose (cioè delle cose che non appaiono o non sono *a natura ostensa*), il principio della conoscenza dei fenomeni è la *sensazione* (identificata adunque col τὸ φαίνεσθαι), dalla quale pertanto deriva ogni scienza, e dalla quale bisogna partire nella ricerca delle sue stesse cause. Essa poi non ha bisogno di un principio da sé distinto per essere conosciuta: ma si conosce con sé medesima.

La sensazione sembra, adunque, essere qui presa dallo Hobbes come pura presenza, e non, immediatamente, come recezione. Il punto di partenza di questa seconda parte della filosofia hobbesiana si presenterebbe, pertanto, come non affetto dal Presupposto. Esso sarebbe anzi addirittura il perfetto punto di partenza, addirittura l'Unità della Esperienza, se non fosse, per altro verso, immediatamente presentato in termini fenomenistici, in quanto la *sensio* è fatta equivalere al complesso delle «idee o fantasmi che continuamente sperimentiamo sorgere in noi senzienti». Non, dunque, presenza della realtà, ma presenza dell'idea è la *sensio*. L'espressione riferita echeggia in modo che colpisce la definizione cartesiana della *cogitatio*. Ed effettivamente il concetto è strettamente analogo nei due autori, come è analoga la situazione del punto di partenza. Situazione fenomenistica: che non dovrebbe avere senso se non in rapporto al Presupposto, ed alla ritirata del termine della intenzionalità dall'essere ontologico all'essere fenomenico. Questa ritirata, che in Cartesio era eseguita mediante il dubbio, qui in Hobbes non appare. Appare invece lo sforzo di *dimostrare* che al di là del dato, che è il fenomeno², esiste una realtà ontologica, causa dello

² Hobbesianamente: il *fantasma*. Per fenomeno, infatti, Hobbes intende la realtà che appare, per fantasma o idea la realtà il cui essere consiste nell'apparire, ossia, come egli si esprime, che è un accidente del soggetto. Il termine propriamente fenomenistico è adunque il *fantasma*, mentre il *fenomeno* di Hobbes è, per sé, indifferentemente realistico o fenomenistico.

stesso fenomeno. Fondazione del dualismo realistico, che sembra prendere il luogo del Presupposto. Senonché questa *prova* del dualismo si riduce alla applicazione della concezione *meccanicistica* al fatto della sensazione. Riflettendo su di essa noi possiamo scorgere come lo stesso dualismo ch'essa intende a fondare, sia, invece, ancora presupposto.

3. Teoria della sensazione

Per stabilire che la sensazione o il fantasma (*phantasma enim est sentiendi actus; neque differt a sensone aliter quam fieri differt a factum esse, De Corp. IV, XXV, 3*) suppone una causa esteriore, basta in effetto a Hobbes di ricorrere alla sua teoria generale del movimento, secondo la quale questo è sempre generato, in qualsiasi entità (corpo) esso si avveri, dal movimento contiguo di un'altra entità. Così, poiché le sensazioni divengono, si rinnovano – e con ciò dimostrano di essere *corporis sentientis mutationem aliquam (ibi, 2)* – si deve loro assegnare come causa il moto di un corpo esterno al soggetto senziente; e precisamente, come causa immediata, quel moto che «sensionis organum primum et tangit et premit». Questa pressione, esercitata sulla parte esteriore (*pars extima*) dell'organo di senso, da un lato si comunica alle parti interne, fino alle intime; dall'altro procede da una ulteriore pressione di un corpo più remoto, che a sua volta dipende da un'altra, «e così in perpetuo, finché arriviamo a ciò, da cui giudichiamo che il fantasma stesso deriva come da prima fonte» (*ibidem*). Questa *prima fonte* si chiama l'*oggetto*. E poiché ogni moto suscita una reazione, ossia un moto o conato in senso contrario, così al moto che va dall'oggetto all'organo si oppone un moto, che va dall'organo all'oggetto; e, finché dura tale reazione, esiste il fantasma; il quale, a causa della direzione della stessa reazione verso il corpo esterno, appare sempre come qualcosa situato fuori dell'organo. Si ha con ciò la piena definizione – genetica – della sensazione, come di un «fantasma, che è prodotto dal conato, permanente per un certo tempo, dell'organo sensorio verso l'esterno, – conato a sua volta provocato da quello che procede dall'esterno verso l'interno» (*ibidem*).

Pochi altri elementi e rilievi bastano per completare questa classica descrizione della sensazione, il cui contenuto è desunto, da una parte, dalla fenomenologia (elemento comune, di diritto, ad ogni sistema) e dall'altra dalla teoria del moto, che è determinante degli asserti metempirici contenuti nella descrizione stessa.

È da questa teoria, manifestamente, che nasce l'aspetto fenomenistico: è per essa, infatti, che i contenuti immediati di coscienza – le qualità sensibili – vengono riguardati come degli *effetti* prodotti nel senziente dal moto esterno, e quindi non realtà oggettiva, ma *accidenti del soggetto*. «Lux enim et color, et calor, et sonus, et ceterae qualitates quae sensibiles vocari solent, objecta non sunt, sed sentientium phantasmata. Phantasma enim est sentiendi actus» (*ibi, 3*). «Illa enim (il calore, ecc.), cum sint phantasmata, sentientis sunt, non ejus quod sentitur

accidentia» (*ibi, 10*). E si porta, di questo asserto, la ragione, che «le cose visibili spesso appaiono in quei luoghi, nei quali sappiamo con certezza ch'esse non sono; e che a diversi soggetti appaiono di diverso colore, e che possono apparire simultaneamente in molti luoghi» (*ibidem*). Ma è, questa, una considerazione puramente ausiliaria, benché ricorrente in tutti i fenomenisti, giacché basterebbe la predetta teoria della sensazione a stabilire, appunto, che i dati sensibili non sono realtà in sé e neppure rappresentazioni di realtà in sé, ma meri effetti meccanici della pressione esercitata da quella, che è la vera realtà (il corpo) sugli organi di senso. O, se si vuole, realtà lo sono nel mero senso che non si può dire che sian nulla: ma quanto al loro *valore rappresentativo*, nessuno può stabilire che il risultato di quella azione meccanica debba proprio essere la rappresentazione, l'immagine, la riproduzione dell'essenza della causa agente. «Phantasmata [...] obiectorum in organa agentium effectus [...] producti in subiecto sentiente» (*ibidem*). In questo consiste, essenzialmente, la concezione fenomenistica o soggettivistica del conoscere: la quale non si può fondare su una base meramente fenomenologica, ma dipende, nel suo momento decisivo, dalla dottrina meccanicistica. Se si prescinde da tale dottrina, se, come per un momento s'è trovato a fare lo stesso Hobbes, si sta nella pura considerazione fenomenologica, ossia nella considerazione della pura sensazione, che si conosce con se stessa, allora le cose appaiono diversamente. Allora il dire che il colore e il suono sono accidenti del soggetto non ha significato alcuno, perché il colore ed il suono si *presentano* come oggetti conosciuti, e come distinti dal soggetto conoscente. La tesi soggettivistica acquista invece il suo *significato* in dipendenza dalla teoria della sensazione, che abbiamo sentito esporre dallo Hobbes: teoria non meramente descrittiva, ma essenzialmente esplicativa o metempirica. Nella luce di tale teoria io posso intendere in qual *senso* il colore, che vedo, sia riguardato come un mio accidente: nel senso che esso si costituisce in dipendenza da quella certa reazione dei miei organi alla pressione esterna. In tale teoria si cerca anche di dare la spiegazione del fatto che il rosso appare distinto da me ed esterno a me, come abbiamo visto: ciò dipende dal fatto che la reazione suddetta si dirige appunto verso l'esterno. Analogamente si spiega perché altre sensazioni, e precisamente quelle del piacere o del dolore appaiono immediatamente come *mie* (cioè mie in un *significato* ulteriore a quello per cui son miei anche gli altri anzidetti contenuti di coscienza): perché esse sono legate ad un altro genere di reazione, che va dalla periferia al centro dell'organismo. «Et sicut phantasmata, a conatu ad externa extra existere, ita voluptas et dolor in sensone, propter conatum organa ad interiora videntur intus esse» (*ibi, 12*).

Il vero *oggetto* della sensazione non sono, adunque, per Hobbes, i contenuti immediati di coscienza, ma l'ente, il corpo, che è la loro causa. «Obiectum est id quod sentitur – egli dice, ma subito aggiunge: itaque videre nos solem accuratius dicimus, quam lucem; lux, enim et color, etc.», come da citazione già fatta, sono meri *phantasmata*. In

realtà, come metterà in chiaro la fenomenologia lockiana, se io tolgo la luce, il calore, il colore, ecc., non resta altro che corrisponda, nella cerchia della pura esperienza, al sole. Ciò che il sole contiene, al di là di quelle qualità sensibili, non è altro se non ch'esso è la loro *causa*. Esso che è, insieme, naturalmente e perciò stesso, il vero ente e perciò il termine essenziale della aspirazione conoscitiva. *Id quod sentitur*, se vogliamo; in quanto appunto il contenuto della coscienza sensibile è una sua conseguenza, o una traduzione della sua realtà attraverso il noto processo meccanico: ma essendo ben avvertito che non v'è alcuna *somiglianza*, alcun rapporto di *rappresentazione* tra quella conseguenza e l'ontologico antecedente. La sensazione è una *generatio aequivoca*, secondo Hobbes, ossia di natura diversa dal suo generatore. (Alla stessa guisa, nella scienza medioevale, si parlava di *generatio aequivoca* proprio a proposito del sole e dei vermi, che si credevano nascere dalla sua azione). L'oggetto è dunque, in questa gnoseologia, soltanto, propriamente, ciò che si pensa essere al di là del dato fenomenico (*sub spatio imaginario substerni et supponi videtur, ut non sensibus sed ratione tantum aliquid ibi esse intelligatur. De Corp. II, VIII, 1*) e cui noi dal dato fenomeno vorremmo risalire, ripercorrendo la successione dei movimenti fisici, che hanno portato alla nostra sensazione attuale. In realtà questo risalire dal fenomeno al noumeno, in quanto pretenda avvalersi delle particolari determinazioni del fenomeno, non può aver luogo, per l'anzidetta eterogeneità dei due termini; ma tutta la teoria del noumeno è prodotta a priori; ed in tale forma appunto ce la presentano la seconda e la terza parte del *De Corpore*. Non senza, tuttavia, l'equivoco fondamentale, dato dal fatto che il *moto* è un fenomeno anch'esso, offerto dall'esperienza: lo stesso equivoco cui abbiamo già accennato, insidente nella metodologia hobbesiana: e che verrà eliminato soltanto con la proclamazione della inconoscibilità della cosa in sé. Intanto noi vediamo già predeterminata nella posizione hobbesiana buona parte del cammino, che dovrà percorrere la gnoseologia moderna, attraverso i suoi impacci, anche terminologici (come per es. quello relativo al termine *oggetto*). Indubbiamente questa concezione della oggettività, che Hobbes ci propone, ha importanza storica fondamentale.

Non sarà poi inutile considerare che essa non fu la concezione originaria del filosofo, ma fu preceduta da un'altra, che noi conosciamo dal *Tract on First Principles*. Tale gnoseologia era data da un realismo integrale, il quale non soltanto ammetteva (sempre per mero presupposto) l'esteriorità del reale alla conoscenza, ma ancora che la conoscenza si adeguasse al reale esterno, lo apprendesse nella sua essenza. Questa fiducia cadde il giorno che l'Hobbes, ispirato dalla *Dioptrica* di Cartesio, credette di dover rifiutare la teoria delle *specie intenzionali*, sulla quale effettivamente poggiava quel suo primitivo realismo. Teoria incompatibile con la nuova concezione meccanicistica, che, avvalorata dalla nuova scienza fisico-matematica, si radicava sempre più nella mente del filosofo. Superfluo richiamare che, anche in Hobbes, la

specie, di cui egli faceva il rifiuto, era intesa in un senso tutto materiale, e che appunto perciò, mentre da essa era facile il passo al sistema materialistico, altrettanto facile doveva essere scorgere la sua imparità al compito gnoseologico, che le era affidato, di garantire la fedele riproduzione dell'essere nel conoscere.

Il passaggio dalla prima alla seconda gnoseologia di Hobbes – cioè dal realismo al fenomenismo – è determinato appunto da questa eliminazione della specie intenzionale (già intesa, del resto, in senso materialistico), a favore di un meccanicismo integrale. Allora l'elemento della alterità o esteriorità dell'essere al conoscere diviene esclusivamente determinante, non trova più alcun principio che ne limiti le conseguenze; le quali si riassumono appunto nella gnoseologia fenomenistica, ossia nel riconoscimento della eterogeneità manifestamente esistente tra l'urto o la pressione (che è ciò che veramente accade in natura) e la sensazione, che ne consegue.

Va da sé che tale fenomenismo della conoscenza sensibile si accompagna ancora, anzi è condizionato dal realismo della conoscenza razionale, ossia di quella conoscenza, che ci riferisce la natura delle cose in sé, che ci dice la realtà in sé essere materia e moto. Questo realismo e quel fenomenismo sono strettamente correlativi, – l'uno implica l'altro: il realismo materialistico porta al fenomenismo, e questo ha significato come conseguenza di quello.

4. Il moto

Dicevamo che in Hobbes la esteriorità dell'essere al conoscere – propriamente alla sensazione – ha una parvenza di *prova*, e perciò di riscatto. Tale prova vorrebbe essere data, come abbiamo visto, dalla stessa dottrina del meccanicismo materialistico: quella dottrina che è esposta nella parte *aprioristica* del *De Corpore*; e che consiste essenzialmente nella posizione di un certo numero di definizioni e in una successiva costruzione, di tipo matematico, di quello che dovrebbe essere lo schema dell'esistente. Questo schema, esso stesso geometrico, viene poi, nella parte *aposterioristica* dell'opera, applicato alla natura concreta, per spiegarne i determinati comportamenti. Così nella parte aprioristica, dopo poste le definizioni del *luogo* e del *tempo*, del *corpo* e dell'*accidente*, della *causa* e dell'*effetto*, della *potenza* e dell'*atto*, dell'*identico* e del *diverso*, della *quantità* (definizioni che, come già in Bacone, spostano, in dipendenza della peculiare concezione hobbesiana della realtà, il significato, che questi termini avevano nella dottrina tradizionale) vediamo che si tratta del *retto*, del *curvo*, dell'*angolo*, della *figura*, e, nella terza parte, dopo che s'è discusso del *moto* in generale e del *conato*, esser parola dell'*equazione delle rette e delle linee paraboliche*, degli *angoli di incidenza e riflessione*, e simili. Nella parte empirica ci incontriamo invece con la *luce*, il *calore*, i *colori*, il *freddo*, il *vento*, il *duro*... la *folgore*, l'*origine dei fiumi*... Ma quella che non si trova in

nessuna parte è la fondazione speculativamente radicale di questa concezione *materialistico-meccanica* della realtà: la quale vorrebbe raccomandarsi piuttosto per la sua capacità, appunto, di *spiegare* i fenomeni concreti della natura, e, soprattutto, per la sua fecondità nella teorica della società umana. Senonché è proprio in questa ultima e principale sua estensione deduttiva che la filosofia hobbesiana trovò subito e definitivamente la sua critica, appunto per la sua troppo facilmente constatata incapacità a render conto dei fatti della vita spirituale, in particolare, ma già anche di quelli dell'ordine biologico. Rinunciando, adunque, a trovare da questa parte il nerbo dell'hobbesismo, e rivolgendoci di nuovo alla presentazione dei suoi concetti e principî fondamentali, noteremo come essi *tendano* ad appoggiarsi al principio generale *ex nihilo nihil*. Ciò lo si intravede in particolar modo se si segue il processo di formazione e di assestamento della dottrina, e specialmente il suo liberarsi dalla primitiva forma di dinamismo (che si ritrova anch'essa nel *Trattato sui Primi Principii*), nella quale la forza era concepita come causa del movimento. Quantunque i motivi del passaggio non mi risultino espliciti, essi si possono tuttavia con buona congettura ricondurre alla ragione fondamentale, che, ponendo l'originalità del moto, e cioè che la causa del moto non è altro che il moto, si ritrovava il *permanente*, che è voluto dal principio *ex nihilo nihil*, e insieme si dava ragione della mutazione – appunto in quanto quel permanente è il moto stesso. Con la sua dottrina panmeccanicistica lo Hobbes poteva adunque ritenere di aver soddisfatto l'*esigenza della ragione*, che è espressa appunto nel principio *ex nihilo nihil*: riproducendo il tentativo e la posizione dell'antico atomismo democriteo, il quale appunto aveva inteso di salvare il principio eleatico insieme con la realtà dei fenomeni. È giusto mettere in rilievo ciò che di positivo contiene tale tentativo, e come esso superi altri del genere: per es. quelli esperiti, nell'antichità, da Empedocle e da Anassagora, i quali essenzialmente ponevano che, nella realtà, vi fosse qualcosa di immutabile (gli elementi) e qualcosa di mutevole (le combinazioni degli elementi); con che l'esigenza eleatica era ancora insoddisfatta, manifestamente. Lo Hobbes, al contrario, mettendo al centro della considerazione lo stesso movimento, di cui la nuova fisica galileiana aveva svelato la natura, poteva perfezionare il materialismo democriteo (che, nella sua forma storica, non isfuggiva alla stessa insufficienza degli altri sistemi ricordati) e presentare l'equazione della permanenza. Progresso dialettico innegabile, tipico perfezionamento teorico. Ma, in ultima analisi, insufficiente, giacché il principio eleatico si fondava sulle ragioni di essere e di non essere, e su tali ragioni continuò ad appoggiarsi la grande metafisica antica, concludendo all'immobilità dell'essere originario. E solo su tali ragioni quel principio dimostra di essere veramente ed assolutamente *razionale*, ossia ricondotto all'ultima richiesta della logica. Fuori di tale fondazione metafisica, esso resta in una posizione piuttosto equivoca, su una base semiempirica e semirazionale, come un principio che può, bensì, – traducendosi nella

concezione deterministica – *spiegare* un certo ordine di fenomeni (ciò che andava mostrando la scienza moderna), ma che manca in definitiva esso stesso di spiegazione, ossia di imposizione assoluta. Ed in realtà erano proprio i *successi*, che la nuova investigazione della natura – aperta essenzialmente da Galileo – andava raccogliendo, quelli che imponevano il principio meccanicistico, e lo stesso *ex nihilo nihil* preso quasi come un equivalente del nuovo principio di inerzia. Ma in sede strettamente critica quel principio, che Hobbes, come abbiamo visto, esprimeva nella formula «*motus non nisi a motu et contiguo*» è preso senza mediazione, e quindi come un presupposto. Noi siamo ora invitati a constatare che questo presupposto, in base al quale si sarebbe dovuto riscattare quello della dualità dell'essere e del conoscere, in realtà gli equivale.

5. La realtà come corpo o come esistenza extra-mentale

Lo Hobbes, sappiamo, concepisce la realtà come *corpo*. Ogni ente è, per lui, corporeo, corpo in movimento. È in forza di questa concezione della realtà, ch'egli attribuisce la corporeità anche a Dio: giacché negarGliela, egli nota, significherebbe negarGli insieme l'esistenza. Ma quale è, poi, l'essenza del corpo? «*Corpus* – risponde Hobbes – *est quidquid non dependens a nostra cogitatione cum spatii parte aliqua coincidit vel coextenditur*» (*De Corp.* II, VIII, 1). Due sono dunque gli elementi della corporeità, l'esistenza extra-mentale e la spazialità o estensione. Ora bisogna por mente al rapporto che corre tra di essi. Intanto è già curioso che l'esistenza extra-mentale venga posta come nota definitoria di questa entità, che è il corpo³, giacché essa dovrebbe convenire a tutti gli enti, in quanto non siano enti di ragione o di immaginazione. Invece sembra, qui, che la corporeità consista nello stesso essere fuori della mente, appunto perché l'essere fuori della mente è dato come suo carattere definitorio. Senonché resiste a tale identificazione la presenza del secondo carattere, quello della estensione. Il corpo sarebbe allora, propriamente, ciò che è esteso («*appellari solet propter extensionem quidem, corpus*» – *ibidem*); ciò che è esteso, poi, è anche, e sia pure soltanto esso, ciò che è reale fuori della mente. Ma questa resistenza – alla pura identificazione di corporeità ed extra-mentalità – cessa se noi passiamo a considerare che cosa lo Hobbes intende per estensione o spazio (il corpo è esteso in quanto, come s'è visto, coincide con una parte dello spazio). «*Spatium* – egli definisce –

³ È curiosa, dico, questa attribuzione, se il corpo vien preso, appunto, come una realtà: ma la stranezza cessa quando si pensi che il corpo è in effetto *la realtà*. Allora questa definizione fondamentale dell'hobbesismo viene a dirci che, per questa dottrina, la realtà è concepita come l'*opposto del pensiero*. Che è il significato – di importanza storica assolutamente primaria – che alla dottrina stessa compete, e che ci resta da illustrare.

est phantasma rei existentis, quatenus existentis, id est – ed aggiunge ad evitare equivoci – nullo alio eius rei accidente considerato praeterquam quod apparet extra imaginantem» (*De Corp.* VII, 2). La seconda nota della definizione del corpo è dunque ridotta formalmente alla prima, ovvero si dica che le aggiunge semplicemente l'elemento del *phantasma*: il corpo è la realtà in sé, extra-mentale; lo spazio è la rappresentazione di questa esteriorità. Inutile stare, qui, a rilevare che è presente un equivoco tra l'esteriorità spaziale e quella gnoseologica; che l'esteriorità gnoseologica non può essere rappresentata, appunto perché essa è l'esteriorità alla rappresentazione. Lo si ha ben segnalato, quell'equivoco, in parole di Hobbes (che richiamano da vicino altre non meno note di Malebranche; giacché l'equivoco è proprio di tutta questa fase del fenomenismo): «imo vero si ad ea, quae ratiocinando facimus animum, diligenter adverterimus, ne stantibus quidem rebus aliud computamus, quam phantasmata nostra; non enim si coeli et terrae magnitudines computamus, in coelum ascendimus, ut ipsum in partes dividamus, aut motus ejus mensuremus, sed quieti in musaeo, vel tenebris, id facimus» (*De Corp.* II, VII, 1). Qui il fenomenismo (*nihil aliud computamus quam phantasmata nostra*) è fondato, come già in Malebranche, sullo scambio della presenza o vicinanza spaziale (che dovrebbe esser guadagnata mediante l'*ascendere in coelum*) con la presenza intenzionale. Sappiamo che si dovrà venire a Kant perché l'equivoco si cominci a sbrogliare; e non senza che ancora in Kant si facciano sentire sue conseguenze. A proposito di Hobbes noi dobbiamo solo notare che, per verità, nonostante che lo spazio sia un *phantasma*, la estensione o grandezza compete realmente al corpo. Che lo spazio sia un *phantasma* lo si mostra, qui, mediante l'ipotesi, con cui s'apre questa *Philosophia Prima*, l'ipotesi, dico, che l'universo reale sia annientato, ad eccezione di un solo soggetto conoscente. Tale soggetto continuerà ad avere le *idee* o *fantasmi*, che erano stati in lui impressi dall'azione delle cose reali, prima che avvenisse la universale annichilazione: e perciò a rappresentarsi le stesse cose, che si rappresentava prima. Le quali cose «etsi ideae tantum et phantasmata sint, ipsi imaginanti interna accidentia, nihilominus tamquam externa, et a virtute animi minime dependentia» appaiono (*ibidem*). E tali – cioè esistenti *ad extra* – appaiono grazie allo spazio, *phantasma rei existentis quatenus existentis*. Noi abbiamo visto che in un altro luogo, e cioè dove viene a trattare della sensazione, lo Hobbes dava un'altra ragione della *esteriorizzazione* delle sensazioni, e precisamente la riponeva nel fatto che la sensazione avviene per una reazione *ad extra* dell'organo di senso. Ma le due ragioni – addotte per illustrare questo punto cruciale del fenomenismo, che diventerà esplicitamente tale col Condillac – si possono agevolmente integrare, giacché lo stesso significato di reazione *ad extra*, suppone la rappresentazione della esteriorità come tale. Comunque, grazie a questa rappresentazione, le cose *appaiono* fuori di noi, ancorché non lo siano. Appaiono fuori di noi anche quegli accidenti, che, dopo che «*ratiocinatione investigatum sit*», si riconosceva essere soltan-

to nostri, ed ai quali, quindi, si sottrae la esistenza extra-mentale. Tale sottrazione, sappiamo, non può avvenire a proposito della estensione e del moto, perché questi sono accidenti del corpo, necessari a spiegare la produzione, in noi, delle sensazioni. Noi non diremo allora, per l'esattezza, che la seconda nota della definizione del corpo aggiunga soltanto l'elemento della fenomenicità, giacché questo riguarda lo *spazio*, che lo Hobbes distingue dalla estensione reale (*De Corp.* VIII, 4); diremo invece che essa aggiunge precisamente ciò che è necessario ad integrare la raffigurazione del Presupposto dualistico. Si deve infatti considerare che la materia, la corporeità, l'estensione è appunto l'elemento della *esteriorità*, della *separazione*, dell'*alterità*, il principio della divisione: che, in questo senso strettamente speculativo, il presupposto della dualità o separazione del conoscere e dell'*essere* è, *per sé*, materialistico. (Anche nella metafisica classica, nel momento – e nel limitato senso – in cui tale separazione è dimostrativamente introdotta, lo è in base al concetto di materia). Il materialismo perciò, ossia la nota della *estensione*, non è una aggiunta al concetto del dualismo, ma la sua riconferma, la sua interpretazione, il suo chiarimento. L'*alterità* dell'*essere* al pensiero viene vinta in quanto compaia un principio spirituale; si conserva invece fin che la realtà è concepita materialisticamente. (Vero è che tale concezione, in quanto concezione, è già per sé un superamento della dualità, ma questa è sempre la difficoltà, o un aspetto della fondamentale difficoltà, del fenomenismo, e ora, in particolare del materialismo: che in una realtà materialisticamente concepita non si vede come ci sia posto per lo stesso sistema del materialismo, in quanto rappresentazione adeguata del fondo dell'*essere*).

La concezione materialistico-meccanicistica che, in Hobbes, sembrava dovesse esibire la prova della esteriorità dell'*essere* al conoscere equivale invece, adunque, alla pura e semplice ammissione di tale esteriorità. Pura ammissione, diciamo, perché tale concezione è introdotta per semplice *definizione* – la definizione di *corpo*, e, ausiliariamente, quella di spazio –: cioè, puro Presupposto, giacché il *corpo* è quella realtà – anzi la realtà – che si dice *subsistens per se* «propter independentiam a nostra cogitatione» e *existens* «propterea quod extra nos subsistit» (*De Corp.* II, VIII, 1). Di guisa che *esistere* per Hobbes, vale già – immediatamente, per definizione – come esistere fuori di noi. Il Presupposto è già inoculato nel primo e fondamentale concetto.

6. L'importanza storica dell'hobbesismo

Le osservazioni che si sono fatte sono già sufficienti a mettere in risalto la straordinaria importanza storica di Hobbes. Più volte noi abbiamo scorto delinearci, dentro ai suoi enunciati ed alle sue preoccupazioni, lo svolgimento successivo della gnoseologia moderna; più volte abbiamo avvertita la parusia di problemi addirittura kantiani. E se ci inoltrassimo in particolari, questa prospettiva non farebbe che allargarsi. La

verità è che il materialismo, da Hobbes sistematicamente espresso, è appunto quel fondo oscuro, sul quale il pensiero moderno cercherà poi di sollevarsi: giacché l'idealismo sarà, poi, tutta una lotta contro il materialismo, ovvero contro la trascendenza materialisticamente intesa, contro la trascendenza dell'essere opaco, insondabile, opposto allo spirito, contro l'esistenza o l'essere concepito come estraneità alla mente. Quale è concepito, esplicitamente, da Hobbes; quale, tuttavia, non dovrebbe essere – secondoché si notava – se per Hobbes è ancora possibile una *teoria* di tale essere, una metafisica: la solita contraddizione fra l'esistenza di una tale teoria ed il suo stesso assunto fondamentale. Noi sappiamo già, adunque, che questa lotta contro il materialismo, in cui consiste l'idealismo, è predeterminata nell'essenza del fenomenismo come necessità di negare il proprio presupposto. Lotta intestina, pertanto, del pensiero moderno. La *tipicità* del pensiero di Hobbes, e la sua aderenza al presupposto comune, spiegano come il suo nome non sarà, in seguito, frequentemente richiamato: giacché la sua concezione sarà tenuta presente solo in forma anonima. Di fatto egli è stato colui, che più radicalmente ha formulato e subito il Presupposto, e che, interpretandolo materialisticamente, ne ha messo in luce l'essenza speculativa.

7. Altro senso del fenomenismo hobbesiano

Intorno al fenomenismo di Hobbes, di cui abbiamo visto il rapporto di dipendenza dal materialismo, o dalla sua concezione della realtà come alterità rispetto al conoscere, si possono convenientemente fare altre considerazioni. Ed anzitutto proprio intorno al detto rapporto di dipendenza, osservando che il principio del *meccanicismo* – *motus nonnisi a motu* – specificazione necessaria del materialismo in ordine alla spiegazione fenomenistica della sensazione, è presentato esso stesso su una base meramente fenomenistica: cosicché, da questo lato almeno, il fenomenismo parrebbe essere la premessa e non la conseguenza. Diciamo che quel principio ha una base fenomenistica, – e non già, come s'è visto, una metafisica – in quanto esso è imposto per una evidenza *sui generis*, che non è, appunto, quella logico-metafisica, ma la chiarezza e distinzione di uno schema semplice, che sia adatto a dare una spiegazione dei fenomeni complessi. Si direbbe: una sintesi a priori. In effetto, nel luogo (*De Corp.* VIII, 19) dove lo Hobbes vuol fondare il principio, fa ricorso alla considerazione della ragione sufficiente, notando che un corpo, che passa dalla quiete al moto, deve pur muoversi in una certa direzione, e, se non è mosso dall'esterno, in sé non ha ragione di muoversi in una piuttosto che in un'altra, onde dovrà muoversi in tutte le direzioni contemporaneamente, il che è assurdo. Ora in questa prova, a parte che il principio di ragione, di cui si fa uso, non è ridotto a quello di contraddizione, e quindi non ha esso stesso fondamento assoluto, si muove dall'ipotesi del cominciamento del moto,

ossia dall'ipotesi di un corpo in quiete, il quale ad un certo momento si muova. In tale ipotesi è evidente la necessità di un intervento di un agente, estrinseco, in base al principio *ex nihilo nihil*. Ma oltre che – ancora – questo principio, al pari di quello di ragione sufficiente, non è in Hobbes radicalmente fondato, quella che si tratterebbe di eliminare è, invece, l'ipotesi del moto come originaria spontaneità (dinamismo puro). Da tutte queste considerazioni è confermato che lo schema meccanicistico non è ridotto da Hobbes alle ultime ragioni metafisiche, ma assunto immediatamente, sulla base di quella che abbiamo detta evidenza *sui generis*, intuitivo-esplicativa. Evidenza fenomenistica, in tale senso.

Che esista in Hobbes il fenomenismo anche in questo altro significato, e cioè non, formalmente, quale concezione della intenzionalità conoscitiva – che termini al *phantasma* anziché alla *res naturae* – ma come concezione del reale sulla base di una evidenza offerta da certi schemi sperimentali (metafisico-empirici, intuitivo-razionali) quale è appunto quella del meccanicismo, anziché sulle ultime ragioni dell'essere, è innegabile. Come è innegabile altresì il rapporto abbastanza stretto tra i due significati del fenomenismo. Giacché il fenomenismo nel primo senso, che è quello da noi considerato, spinge a ricercare nel campo dell'immediatezza (empirico-intellettuale) ciò che ormai si dispera di trovare nelle ragioni ontologiche; così come i successi storici del fenomenismo inteso nel secondo senso – studio della realtà sulla base della detta evidenza particolaristica – riempiendo la coscienza della luce della matematica, della meccanica, e, in genere, della nuova scienza, inducevano a respingere sempre più nel buio dell'alterità l'essere ontologico, che era dominio della vecchia metafisica.

Questa respinta la riscontriamo anche in Hobbes. Il quale, per verità, non è ancor giunto al punto di dimenticarsi dell'essere reale, per occuparsi solo dei fantasmi o idee; che anzi il compito principale del sapere è, per lui, proprio quello di passare da questi – immediatamente noti – a quello *per rectam ratiocinationem*. Se la *ratiocinatio* o *computatio* hobbesiana abbia virtù di operare tale passaggio, è ciò di cui si deve fortemente dubitare; ma che esso sia l'anelito di tutta l'indagine del filosofo, non altrettanto. La scienza è scienza delle cause, e precisamente delle cause dei fantasmi, dai quali la scienza stessa muove. «Principia itaque scientiae omnium prima sunt phantasmata sensus et imaginatio-nis, quae quidem cognoscimus naturaliter quod sunt; quare autem sunt, seu a quibus proficiscuntur causis cognoscere ratiocinatione opus est, quae consistit [...] in compositione et divisione sive resolutione» (*De Corp.* I, VI, 1). Ora queste *compositio et divisio*, questo metodo dell'analisi e della sintesi, non possiede, in quanto tale, alcuna portata metempirica. Esso consisteva nel risolvere il concreto – il singolare, il particolare, l'individuale – che è più noto *nobis*, negli elementi o *partes* che lo costituiscono (*partes naturae*), nelle determinazioni universali, che sono più note *naturae*; per poi risalire ad una visione ordinata dell'ordine di natura. Ma è evidente che come è fenomenico il singolo, così lo sono

gli universali, che lo costituiscono; e che tutto questo gioco di scomposizione e ricomposizione si svolge sullo specchio dell'esperienza. Oltre l'esperienza ci deve portare invece la ricerca delle cause degli universali. Queste cause degli universali fenomenici sono poi gli enti reali. Ora come si scoprono tali cause, come si investigano, con quale metodo? «Causae autem universalium – ci risponde Hobbes – (eorum quorum causae aliquae omnino sunt) manifestae sunt per se sive naturae (ut dicunt) nota; ita ut nulla omnino methodo indigeant; causa enim eorum omnium universalium una est motus» (*De Corp.* I, VI, 5). Infatti, prosegue, la varietà delle figure dei corpi nasce dalla varietà dei moti con cui si costruiscono, né il moto può avere altre cause all'infuori di un altro moto, né la varietà delle cose percepite sensibilmente, come i colori, i suoni, i sapori hanno altra causa, che non sia il moto, il quale si sviluppa parte «in obiectibus agentibus» parte «in ipsis sentientibus» (*ibidem*). Ora tutto questo – per Hobbes – è manifesto, non ha bisogno di prova alcuna, di alcun metodo. La *ratiocinatio* sarà necessaria per sapere quale determinato moto è causa di tale determinato effetto; ma non per sapere che, in ogni caso, la causa è il moto (*ibidem*). Il trapasso dell'esperienza, l'affermazione di qualche cosa indipendentemente dalla sua constatazione è fatta da Hobbes una volta per sempre con questo suo teorema della universalità del moto come causa, e causa trascendente o esteriore all'effetto; mentre la successiva *ratiocinatio*, che dovrebbe determinare la natura dei singoli moti-causa non può che muoversi ancora nel campo della esperienza. Come già in Bacone, le pretese inferenziali, metempiriche del metodo vengono scornate, e tutto il risultato si riduce ad un concatenamento dei fenomeni, secondo lo schema geometrico-meccanico. Risultato fenomenistico, che ben si addice alla premessa essa stessa fenomenistica, nel senso che a questo termine abbiamo sopra attribuito come secondo. Senso non ancora, in sé, ben definito; ma che piuttosto si tratta di definire seguendo l'ulteriore sviluppo del pensiero moderno, sul quale esso agirà, e nel quale andrà sempre meglio accertandosi. Senso introdotto dalla nuova scienza, la quale, mentre, nella fondazione analitica dei suoi presupposti, non giungeva fino alle ragioni di ente e non ente, si arrestava ad una evidenza *sui generis*, quale è questa, hobbesiana, del principio meccanicistico. Senso, tuttavia, che ha un lato, per il quale esso coincide né più né meno – e già sappiamo il motivo – con la figura del Presupposto. L'argomento, prima d'essere abbandonato, merita una sistemazione riassuntiva, che valga a gettare luce sulla sua mediocre complicazione.

8. Coincidenza del fenomenismo metafisico col presupposto dualistico

C'è dunque in Hobbes, come tutti riconoscono, e come, anzi, Hobbes stesso per primo affermò e sostenne, un fenomenismo gnoseologico, consistente in ciò che la conoscenza – che è essenzialmente sensazione – non termina direttamente alla cosa in sé, all'*oggetto* (al sole), ma al

fantasma (alla luce, al colore; ed anche lo spazio, o l'estensione *percepta*, è fantasma). Tale fenomenismo suppone dunque il dualismo, di oggetto e fantasma. Ma, dicevamo, il dualismo, in Hobbes, si può sostenere che non è un presupposto, bensì una conclusione dimostrata; dimostrata in forza della concezione meccanicistica: noi abbiamo conoscenza del nostro mutare; ora, poiché ogni mutazione è moto, ed ogni moto dipende da un moto esteriore, si *conclude* all'esistenza della causa esteriore della sensazione, e quindi al dualismo. Ciò che è presupposto sarebbe allora, radicalmente, il meccanicismo: che, infatti, noi abbiamo visto non essere ulteriormente mediato. Non mediato o dimostrato, e perciò, osservavamo, posto per una cotale evidenza *sui generis*; la quale, pure osservammo, era particolarmente confermata dal prestigio della nuova scienza. In tal senso abbiamo detto che il meccanicismo era dato su una base fenomenistica. Fenomenismo razionalistico, – in quanto non è certo l'esperienza, che può dar fondamento al principio meccanicistico –; ma razionalismo in cui la ragione è ridotta ad una sorta di immaginazione; e, perciò, razionalismo fenomenistico.

Il fenomenismo in senso gnoseologico si manifesta, allora, appoggiato e dipendente da quest'altro fenomenismo; che diremo anche metafisico in quanto si sostanzia in un concetto della realtà, la realtà come moto, estensione in movimento⁴.

Senonché questo fenomenismo metafisico *equivale* poi, rigorosamente, alla *presupposizione dualistica*, per le ragioni che si sono mostrate. Dire, pertanto, che il fenomenismo gnoseologico dipende dal Presupposto, non è diverso dal dire che dipende dal fenomenismo metafisico.

Avvertito ciò, lasciamo in ombra gli altri rapporti, che sopra abbiamo accennato, fra i due fenomenismi, quali si intrecciano nello svolgersi del pensiero moderno: giacché essi verranno in luce poi da sé, nel prosieguo di tale svolgimento, ed in esso sarà dato più agevolmente di coglierli.

Qui vogliamo soltanto riprendere un motivo fondamentale, pure richiamato di sopra, il quale, anziché a complicare, giova a semplificare fin d'ora la visione dell'essenza del fenomenismo moderno.

9. Fenomenismo e metafisica dell'essere

Il quale, come tesi dell'arresto della intenzionalità al fantasma, e come presupposta tesi della struttura meccanicistica del reale e della esteriorità del reale alla coscienza, può vivere solo grazie alla assenza della

⁴ Rimando allo studio di F. Olgiati, *La metafisica di Galileo Galilei* (nel vol. *Nel terzo centenario della morte di Galileo Galilei*, Vita e Pensiero, Milano) chi desiderasse rendersi conto dei rapporti tra questo concetto e la scienza moderna. In questo saggio l'autore mostra come Galileo fornisse nuove basi alla metafisica, e non semplicemente alla scienza della natura, appunto presentando un nuovo concetto di realtà, ossia, per usare un termine dello stesso Olgiati, una *metafisica iniziale*.

metafisica dell'essere; della scienza, dico, dell'essere in quanto essere: la quale, col suo costituirsi, unifica la mente col reale, portando o confermando questo nell'orizzonte intenzionale di quella, e scioglie la rappresentazione meccanicistica, ancorando al principio di contraddizione la concezione dell'essere assoluto come Immobile. Di guisa che in totale assenza ci si deve disporre a veder sempre meglio rivelarsi l'essenza ultima del fenomenismo⁵.

Che l'hobbesiano «*motus non nisi a motu*» non abbia a che vedere con l'aristotelico e tomistico «*omne quod movetur ab alio movetur*» già lo sappiamo da ciò, che quello non è *reductum in primum principium*; ed è confermato da quanto Hobbes osserva circa la «dimostrazione dell'esistenza di Dio», che sul principio del moto si fonda. Ci riferiamo al passo fondamentale del *De Corpore*, XXVI, 1, nel quale è detto, che da quel principio si può bensì inferire l'esistenza di un *primo motore eterno*, ma non già la sua *immobilità*: che anzi si concluderà, piuttosto, tale motore essere eternamente in moto, o, che è lo stesso, che eterno è il moto. Giacché il principio non dice solo che ciò che è in moto è mosso da altri, ma aggiunge che questo altro, il motore, è sempre mosso. Di tale aggiunta non si ritrova in Hobbes alcuna ulteriore motivazione, quale pure sarebbe richiesta: e perciò si è sempre costretti a concludere che si tratta della imposizione immediata (fenomenistica!) dello schema meccanicistico, e nulla più. Al contrario, nella metafisica classica, l'esclusione della aggiunta hobbesiana, e perciò della concezione di una serie infinita e assoluta di moventi mossi, è fondata, in ultimo, sulla dottrina ontologica.

Infinita e assoluta risulta allora, per Hobbes, la detta serie: diciamo che, mancandogli la visione del fondamento metafisico, egli non può concepirla altrimenti. Con ciò egli si trova dinnanzi a quello che il Leibniz chiamerà poi il *labirinto dell'infinito* (del falso infinito), ed alle difficoltà che saranno sviluppate dalla dialettica kantiana. E che Hobbes avverte chiaramente; sì da ridursi ad una posizione agnostica nei confronti del problema: egli dichiara infatti nel luogo citato, luogo propriamente dedicato a questo argomento, che intorno alla grandezza ed alla origine del mondo non si può nulla determinare secondo la scienza umana; che i filosofi vi hanno perduto il tempo; che un intelletto finito non può sorpassare la considerazione del finito. Perciò egli si atterrà a ciò che insegnano in proposito la tradizione e la Scrittura. Ed anche intorno a Dio egli sembra essersi attenuto, almeno esteriormente,

⁵ Per una determinazione essenzialmente teoretica, e solo genericamente storica, di questa tesi rimando al mio saggio «Idealismo e realismo» (in *Studi sull'idealismo*, citato). Qui invece, in questo studio su Hobbes – come negli altri che l'hanno preceduto su Cartesio, Spinoza e Bacone, e in quelli che immediatamente lo seguiranno, – prevale la figura del Presupposto, come quella che meglio si attaglia alla interpretazione del determinato svolgimento storico delle idee. Meglio vi si attaglia, come presupposto della dualità dell'essere e del conoscere, ed ancor più determinatamente vi si attaglia come specificazione di tale dualità nella concezione meccanicistica, e nel riferimento gnoseologico alla *sensazione*.

te, a questo ultimo criterio; giacché il passo da me citato del cap. XXVI del *De Corpore* è l'unico in cui egli arrivi alla identificazione di Dio coll'universo in movimento (che è veramente una esigenza del suo modo di pensare): altrove egli si esprime intorno a Dio secondo la concezione comune, pur non cessando, naturalmente, di rappresentarlo come corpo (cioè come *esistente*, o, propriamente, come la stessa *esistenza*, come l'ordine dell'essere formale). Ciò è stato con ogni probabilità suggerito a Hobbes dalle necessità della trattazione del problema politico, che era quello che gli stava più a cuore, e per amore del quale soltanto sembra ch'egli si sia dedicato allo studio della nuova scienza: per ricavare, cioè, da questa una soluzione razionale di quello. Ma a mano a mano ch'egli si andava convincendo della irrealizzabilità di questa deduzione, – dell'ordine politico da quello naturale e cioè dalla sua nuova concezione dell'assoluto, – era fatale ch'egli lasciasse sussistere, come insostituibile nel suo ufficio, la tradizionale rappresentazione della divinità, la quale esercitava *effettivamente* il suo influsso nella costituzione della coscienza politica degli uomini. Ma se non fosse per ciò, noi scorgiamo chiaramente in quali termini avrebbe dovuto concludersi il suo pensiero; – e come la scappatoia agnostica, cui abbiamo accennato, non gli fosse consentita. L'agnosticismo sarebbe dovuto insorgere, ed insorge effettivamente da un'altra parte, ossia come conseguenza della hobbesiana non agnostica concezione della natura in generale (il meccanicismo). S'è visto che per Hobbes l'oggetto del conoscere (ciò che si conosce, l'ultimo termine intenzionale della coscienza) non è il fantasma (il contenuto immediato e soggettivo della coscienza stessa), ma la causa esterna del fantasma: cosicché, egli annotava, è più corretto dire che si vede il *sole*, anziché la *luce*. (La luce, potremmo tradurre, si sente, il sole si percepisce). Ma è chiaro che la posizione del *sole* (che è la causa della luce) come oggetto in cui si acquieti l'*intentione* conoscitiva, rappresenta un arbitrario ingenuo e finalmente contraddittorio arresto nella serie delle cause: una arbitraria ipostatizzazione della causalità. *Opponitur hypostasis phantasmati*, – diceva Hobbes, scolpendo in uno la sua concezione metafisica e quella gnoseologica, – *sicut causa effectui*: ma la causa del fantasma, che è il moto (e della quale noi non sappiamo altro per l'appunto se non che è moto) è a sua volta causata da altro moto, e così via in infinito; cosicché l'*oggetto*, il termine finale della conoscenza, che si pretende in qualche modo di caratterizzare, viene protratto all'infinito. Del *sole*, inteso come ciò che è al di là della luce, noi non solo non possiamo dire nulla di più del suo esser causa della luce; ma anche così dicendo non abbiamo per nulla indicato (e sia pur solo indeterminatamente) un particolare oggetto. Ogni distinzione di oggetti come trascendente la distinzione, immediatamente data, dei fenomeni, è impossibile. L'oggettività noumenica è volatilizzata, e sarà giocoforza restringersi – per parlare con proprietà – a quella fenomenica, o *oggettività soggettiva*. Rassegnazione definitiva al fenomenismo: chiusura della coscienza in se stessa, inevitabile dopo che s'era smarrita l'unica chiave capace di

aprire la porta dell'essere: quella della mediazione propriamente metafisica.

Di questa *chiusura*, di questa *soggettività* della *oggettività* (che, così espressa, sembrerebbe una contraddizione in termini) noi conosciamo già il *significato*; il quale va ben tenuto presente per intendere anche tutta la successiva gnoseologia moderna, e per non acquietarsi, nei suoi confronti, in una troppo facile critica. Il fantasma è, cioè, considerato come soggetto (accidente del soggetto) solo in contrapposizione alla oggettività esteriore o trascendente del corpo, che ne è la causa, ossia ne provoca la insorgenza col suo agire sugli organi sensoriali del soggetto. Se, tuttavia, io non dico, allorché percepisco un *bianco*, di essere io bianco, mentre riconosco me sofferente, allorché provo un dolore; anche di questa differenza (tra quelli che potremmo chiamare gli accidenti *soggettivi* e gli accidenti *oggettivi* del soggetto) lo Hobbes, come vedemmo, dà la sua *spiegazione* mediante la considerazione del *motus ad intra* e del *motus ad extra*, ossia della *reactio* (*omnis sensatio fit per reactionem*) dell'organismo senziente alla pressione esercitata dal corpo esteriore. Per criticare, pertanto, la gnoseologia soggettivistica hobbesiana, e tutta quella che in qualche modo ne dipende (e ne dipende, in qualche modo, come vedremo, tutta la gnoseologia moderna) non basta, pertanto, richiamarsi alla semplice constatazione fenomenologica della oggettività delle qualità; ma occorre scaltarne il presupposto, in base al quale è *conferito* il significato soggettivistico a quella oggettività.

III.

LA POSIZIONE STORICA DEL «SAGGIO SULL'INTELLETTO UMANO» DI GIOVANNI LOCKE