

mo, per la Francia, al Brunschvicg, non dovrebbe forse esser difficile dimostrare che il compromesso è pericoloso per il *Metodo*, perchè il *Cogito* una volta entrato fa le parti del leone, e la storia ingoia la matematica, l'*Erlebnis* la *Wissenschaft*. Son cose, inoltre, queste due mentalità, che non esauriscono il Cartesio sincero e vivo. Tornando appunto a quelle intuizioni scagliate nelle *Meditazioni*, non possiamo chiudere gli occhi — per amore dell'interpretazione idealistica o per attenzione esclusiva all'argomento ontologico — al ricco gioco di motivi — d'intuizioni... — sorgenti dall'esperienza della esistenza concreta, della propria attività, del suo permanere sotto gli atti, dei limiti del potere, delle relazioni tra il vario dinamismo del pensare del volere del ricordare, del tempo e della conservazione, ecc. Qui ci sono motivi, che, con buona pace del Serrus, hanno il sostanzialismo e la causalità nelle ossa, e si esprimono nei giudizi di attribuzione e di esistenza (che quindi non spuntano illegittimamente dalle abitudini « ancestrali » (v. pag. 42) del linguaggio, nè sono improvvisati arbitrariamente dalle definizioni o dai principî, ma che sostanziano le une e le altre); e son presentati da Descartes come esperienze, in cui si ricava l'universale dal particolare. (Richiamo quel brano citato dal S. a pag. 54, dove Descartes dice che non si tratta di una deduzione sillogistica da una maggiore [perchè è da qui appunto che la maggiore scaturisce]: uno « *discit, ex eo quod apud se experiatur...* »; e continua: « *Ea enim est natura nostrae mentis, ut generales propositiones ex particularium cognitione efformet* » [2° *Risposte*, vol. VII, Adam etc., pag. 140-141]). Se non erro, dunque, abbiamo qui motivi metafisici e motivi gnoseologici, che forse, guardati bene in fondo, son tutt'altro che lontani dalle posizioni tradizionali ed aristoteliche: e senza di essi il vero movimento delle *Meditazioni* non avrebbe senso per molta parte. Resta però perfettamente vero che essi vengono compromessi da quelle altre tendenze, che dovevano sboccar in quella duplice mentalità sopra accennata: dal dubbio, che taglia i ponti tra l'io e il mondo, ponendo l'attenzione sugli atti soggettivi e mettendo in parentesi l'oggetto; dal criterio dell'idea chiara e distinta, che isola l'idea, mettendo in parentesi l'essere, e che tende a escludere dalla certezza ciò che non ha l'evidenza di tipo geometrico. Da ciò veniva lo sconfinamento della matematica nella metafisica, che il S. deplora, ma anche l'incomprensione per la « logica antica », ch'egli condivide: giacchè gli elementi e i rapporti matematici, a cui si riferisce l'*Analysis* e la *Synthesis* del nuovo *Metodo* sono già astratti, e, per definizione, non si potranno mai incontrare con i problemi dell'individuazione e della classificazione, della sostanza, della causalità e dell'esistenza.

M. CAMPO

ENRICO CASTELLI, *Idealismo e solipsismo e saggi critici*, un vol. in-16 di pag. 108, Roma, ed. A. Signorelli, 1933.

Il volume si compone di tre saggi staccati, ma il primo e il secondo costituiscono, come dice l'A., un tutto organico, e il terzo non è estraneo ai problemi esaminati nei precedenti.

Veramente questa unità organica non è molto evidente, anzitutto perchè appunto si tratta di saggi i quali, come sempre accade, vengono stesi in una particolare circostanza per determinati motivi e quindi trattano di preferenza alcuni punti lasciandone altri nell'ombra; in secondo luogo perchè l'esposizione è a volte involuta, in modo che non sempre traspare bene il pensiero.

Ciò non toglie però il valore dei problemi trattati, dei giudizi e delle considerazioni fatte con acutezza.

Nel primo saggio il Castelli espone le principali forme di solipsismo e le dottrine che necessariamente sboccano in esso. Fra queste è classificato il sistema di Leibniz, come solipsismo teologico, e l'idealismo assoluto. L'A. mostra come l'idealismo è una forma di solipsismo trascendentale e che incorre perciò in tutte le posizioni insostenibili di quello.

Egli prende in esame soprattutto il problema della conoscenza e sostiene con vari argomenti che il concetto di alterità è insopprimibile; esso è necessario per il problema stesso della conoscenza. « Negare la distinzione fra io e altro significa non concepire

più l'altro; anzi neppure noi stessi, perchè la nostra coscienza ci proietta per una necessità innegabile, di fronte a noi stessi come oggetto ».

Questo problema non viene risolto dall'idealismo assoluto in cui l'esperienza non è esperienza del fatto ma creazione; l'atto dell'io non è che il suo divenire, negazione di ogni dualismo.

Il criticismo poi col distinguere fra soggetto empirico e razionale, invece di eliminare le difficoltà riguardo al problema della conoscenza le ha aumentate.

Non si capisce infatti come sia possibile una molteplicità di soggetti fenomenici conoscenti quando il conoscente non può essere che uno: lo Spirito.

Anche il Berkeley rimane, senza volerlo, in una posizione solipsistica perchè la prova che dà dell'esistenza di Dio è insufficiente. Permane quindi il dubbio sulla indipendenza esistenziale della natura.

La realtà si risolve per il solipsista nel pensiero attuale: non esiste che il mio pensiero presente; passato e futuro sono riflessioni del presente.

Ma la posizione solipsistica è insostenibile: praticamente la vita ha un valore solo se la necessità razionale è indipendente dalla ragione stessa. Anche riducendo il pensiero dell'altro a un pensiero mio, riconosco che il pensiero dell'altro può essere in disaccordo col mio. L'interpretazione che dà il solipsista della convivenza è insufficiente; d'altronde non può prescindere dalla storia; e questa ha un valore solo se la considero qualche cosa di indipendente dal mio pensiero. Di fatto la considerazione solipsistica della vita svaluta la storia, riducendola a un complesso di pensieri contingenti dell'unico soggetto.

Per il solipsismo trascendentale il soggetto conoscente è unico e non si realizza che attraverso i soggetti empirici: tale è l'idealismo assoluto. In esso non si può parlare di coscienze individuali, ma soltanto di coscienza dell'individuo, cioè di coscienza universale realizzantesi attraverso quelle forme empiriche che definiscono soggetti particolari.

Gentile si oppone recisamente alla interpretazione solipsistica dell'idealismo assoluto. Secondo il Castelli questa è invece inevitabile, perchè l'autocoscienza è lo stesso io trascendentale che rende possibile la trascendenza e idealmente la precede. Questa forma di solipsismo cade poi sotto le medesime difficoltà opposte al solipsismo empirico.

In conclusione il Castelli vuol dimostrare che il solipsismo lascia insoluti alcuni problemi fondamentali e specialmente il problema della conoscenza.

Il secondo saggio contiene una confutazione dello scetticismo.

Per quanto si voglia dubitare di qualsiasi cosa, una base di certezza c'è sempre.

Hume stesso, negando la causalità e ponendo quindi di nuovo in questione il problema della conoscenza, non nega che quello che viene chiamato comunemente nesso causale sia evidente.

Così viene a trovarsi nella stessa posizione di Platone, per il quale la conoscenza è reminiscenza; e questa non è posizione scettica.

Il Castelli vuole dimostrare che il dubbio scettico si riduce al dubbio metodico: chi dubita non può estendere il dubbio fino a sospendere l'assenso.

Cartesio, estendendo il dubbio a tutti i giudizi, non può più uscirne. Ne esce perchè il dubbio del dubbio è ancora certezza del dubbio, ma che la certezza di essere soggetto dubitante sia un'affermazione della mia esistenza, non è esatto perchè il contenuto del mio pensiero determina il pensiero del mio contenuto e non viceversa.

Un nuovo dubbio può cadere ancora sulle idee avventizie.

Il contenuto del mio pensiero che pensa se stesso come soggetto empirico fenomenico è nullo, perchè la necessità logica ha la radice nel soggetto, e d'altra parte il soggetto fenomenico non può darci ragione di alcuna necessità perchè l'esperienza è accidentale.

Cartesio risolve il problema gnoseologico, attraverso il problema teologico, eliminando ogni dubbio sulla realtà dell'ideato.

Perciò il dubbio non può sorgere nè sul pensato, perchè è evidente, nè sul pensante, perchè la realtà del pensiero dev'essere presupposta, essendo impossibile una critica della conoscenza se non con la conoscenza. Dal fatto che Dio non può ingannare

non si può dedurre tuttavia la realtà del mondo esteriore; reale è il pensiero dell'estensione, cioè il pensato e nulla più.

In questo modo però si può rimanere nell'errore, ma si può sempre uscire dallo scetticismo.

Non si può dubitare della ragione, perchè per eliminare poi il dubbio bisogna servirsi di quei procedimenti dei quali s'era prima dubitato. Cartesio cadde appunto in questa contraddizione, che non è la sola.

Infine non vale l'argomento ontologico per uscire dallo scetticismo. « Che dall'essenza del pensiero sia lecito derivare l'esistenza del soggetto pensante è vero solo per l'essere « *quo maius cogitari nequit* », non per il mio io. Il mio pensare perchè dubito è la ratio conoscendi non la ratio essendi dell'essere pensante ».

Sapere che il pensare implica un pensante non prova la derivazione del mio essere dal pensiero di essere.

L'argomento ontologico è valido per l'affermazione di un essere perfettissimo mentre il *cogito* è valido soltanto per un soggetto universale, dove la « ratio essendi » e la « ratio conoscendi » « *unum et idem sunt* ».

In un terzo breve saggio il Castelli, per dimostrare l'indeterminismo iniziale, osserva che la fisica, sia essa fisica del continuo o del discontinuo è basata su leggi fisse, cioè è deterministica, perchè essa si limita a considerare ciò che consta.

Ma quando dal campo della fisica ci si estende a quello della filosofia, si trova che in ogni accadere non c'è uniformità assoluta, ma c'è al contrario una inesauribile varietà.

« Così due fatti sono sempre diversi perchè le condizioni di ambiente in cui si manifesta il primo non sono identiche a quelle del secondo sebbene la legge che regola l'accadere sia la stessa ». Perciò le connessioni causali si possono ridurre a leggi ma queste non ci danno tutto l'accadere. Questo presenta sempre delle eterogeneità che non possono essere ridotte a leggi. « Insomma siamo costretti ad ammettere un indeterminismo iniziale per intendere l'accadere stesso; questo insieme di variazioni indeterminate costituisce il *principio* dell'accadere. Questo è fuori dall'ambito della fisica la quale perciò conserva tutto il suo valore, purchè si limiti al suo campo ». « Il determinismo scientifico non resta scosso dalle moderne teorie fisiche, ma soltanto da una critica filosofica che non assuma come vero solo ciò che consta ».

Quindi la fisica come fisica rimane deterministica e rimane valido per essa il principio di causalità.

A. DAL SASSO

UGO SPIRITO, *Scienza e Filosofia*, un vol. in-16 di pag. 160, Firenze, Sansoni, 1933.

In questo volume lo Spirito raccoglie alcuni suoi scritti già pubblicati, soprattutto allo scopo di segnare le tappe del cammino percorso sul problema trattato. Egli ritiene che l'attualismo sia giunto ad una fase costruttiva. Pur partendo, nella sua ricerca, dalle scienze particolari, la filosofia attualistica si propone di vedere queste nella luce dello Spirito universale. E partendo da questa premessa, è possibile giungere ad una tesi fondamentale la quale viene esposta e svolta, in questo volume, nei suoi varî aspetti. Tesi del resto già nota all'attualismo: quella dell'identità tra filosofia e scienza. Identità, e lo si noti, non astratta, ma concreta. E che ritrova la sua precipua espressione nella storia.

Di fronte a questa tesi cadono i concetti intellettualistici di scienza e di filosofia, che l'idealismo attualistico ha superato. Si afferma la filosofia non più come scienza suprema, che assorbe le altre scienze; anzi riuscirà possibile, pur partendo dalle singole scienze, giungere attraverso esse alla filosofia. Infatti tutto è problema — problema filosofico — anche la scienza, se veramente di essa si sa scoprire quella che ne costituisce la profonda esigenza. E, rifacendo la storia dei rapporti tra scienza e filosofia, si scorge come effettivamente, ancora una volta, i due termini siano identici, a chi ben li consideri, e perciò non vi sia, nè possa esservi, un nuovo sapere, quello dei loro rapporti.