

chiara l'impostazione dei problemi, rigorosa la deduzione dei concetti e senz'altro degno di considerazione il tentativo di vedere nel pensiero moderno la tendenza ad una nuova definizione del concetto di Persona come attività teoretico-pratica, autofondantesi.

Noi tuttavia non ci sentiamo, per più ragioni, di condividere tale posizione di pensiero.

Innanzitutto non corrisponde del tutto a verità l'affermazione, su cui tanto insiste l'Arata, che il valore universale della ragione sia fondata, secondo la filosofia classica, sui primi principi. La ragione, sia in Aristotele che in S. Tommaso, trova il fondamento metafisico del suo valore universale nella sua partecipazione all'Intelletto divino: partecipazione, tuttavia, che non va ontologicamente intesa come presenza della Verità all'Intelletto umano, ma, semplicemente, come creazione dell'Intelletto da parte di Dio. Tale partecipazione dell'Intelletto umano all'Intelletto divino giustifica da una parte il valore universale della ragione umana e dall'altra, data la distinzione fra Dio e l'uomo, la contingenza dell'Intelletto umano e la possibilità dell'errore. Il valore universale del concetto di essere e dei primi principi non è quindi fondamento del valore della ragione, ma è da questa fondato in virtù della sua partecipazione all'Intelletto divino. Cade pertanto, se la posizione tomistica è, come riteniamo, valida, la necessità di ricorrere ad una posizione ontologica.

In secondo luogo ci sembra che l'Arata, identificando il concetto di ragione con il concetto di Assoluto, non abbia poi più altra possibilità di distinguere la ragione umana dalla divina che quella di distinguere la *nozione* di Assoluto dall'Assoluto; ma operando tale distinzione l'Arata nega l'originaria presenza della Verità, sostituendola con la *nozione* della Verità, negando così quell'ontologismo che costituisce la base del suo pensiero (si ricordi l'analoga critica del Gioberti al Rosmini).

In terzo luogo quello che l'Arata fonda, sulla base del concetto di ragione, è il concetto di Persona divina, come Essere necessario, ragione autolegislatrice, ma non il concetto di persona umana. E' tuttavia giusto riconoscere che proprio questo è il principale fine del lavoro dell'Arata: la fondazione metafisica del concetto di Dio come Persona, attraverso un riesame del pensiero moderno e di quello classico.

Ritengo opportuno avvertire il lettore che, nell'intervallo fra la stesura e la pubblicazione di questa recensione, è comparso un nuovo, importante lavoro dell'Arata (*Principii di un'interpretazione trascendentalistica classica*, Milano, Marzorati, 1955, pagg. 146), in cui l'Autore, attraverso un'originale ripensamento dei temi fondamentali della propria speculazione, si inserisce decisamente nell'ambito della metafisica e della logica classica.

ALDO BONETTI

GAETANO CAPONE BRAGA, *Il mondo delle idee*, I vol. di pag. 446, Milano, Marzorati, 1954.

E' la seconda edizione di un'opera, ai più già nota, scritta con intenti storico-teoretici. Fu, ricorda l'Autore, all'epoca della sua prima edizione, « un libro di coraggiose battaglie, poiché di fronte a quell'idealismo soggettivistico, fanatico e intollerante, affermò decisamente l'oggettività della nostra conoscenza, fondata in ultima analisi su un principio divino trascendente; anzi mostrò come per questa via anche la conoscenza delle così dette qualità secondarie — tenute per soggettive pur dalla scienza antica e moderna — sia da considerare come oggettiva » (p. 111). Oggi, prosegue l'autore nella *Prefazione alla seconda edizione*, l'idealismo si può considerare al tramonto e il realismo e l'oggettività della conoscenza è sostenuta da molti, anche da coloro che un tempo seguirono la scia dell'idealismo, sicché, egli afferma « questo mio libro precorse il momento filosofico attuale ».

Ma vediamo un poco meglio in che cosa consiste questo realismo del Capone Braga e che egli stesso si compiace di denominare *realismo teistico integrale*. Per il C. B. non v'ha dubbio che la conoscenza umana sia caratterizzata dal rapporto fra un soggetto conoscente e un oggetto conosciuto. Annullare uno dei due termini a beneficio dell'altro, significherebbe distruggere la conoscenza stessa. Ora, la caratteristica dell'atteggiamento conoscitivo è quella di non soffermarsi alla nostra rappresentazione dell'oggetto, ma di esigere di sapere se, a quella rappresentazione, corrisponda o no un *oggetto reale*. La stessa cosa vale anche per la sensibilità: quale è l'oggetto della sensibilità, ha essa un oggetto reale?

L'oggetto delle qualità sensoriali, risponde il C. B., sono le *qualità sensoriali*, la cui caratteristica è di essere *dati* che *constatiamo* e non *produciamo*: « Perciò, egli conclude, è impossibile considerare le qualità sensoriali come semplici modi di essere del soggetto; chè, altrimenti, non si capirebbe perché il cieco nato non possa vedere la luce e i colori, perché noi non possiamo vedere per es. come color rosso il color verde della parete che ci è dinanzi » (p. 383). Dunque le qualità sensoriali sono dei *dati* che acquistano un significato solo relativamente alla coscienza di un essere spirituale.

Erra gravemente l'idealismo ritenendole dei prodotti dell'essere spirituale uomo, di conseguenza « non resta se non cercare d'intenderle come prodotti d'un Essere spirituale superiore all'uomo, che le crei e le presenti dinanzi alla nostra attività percettiva come *dati*. Quest'ente non può essere che lo spirito infinito creatore del reale; poiché abbiamo visto che lo spirito umano finito non è capace di attività creatrice vera e propria (esso constata le qualità sensibili, non le crea) » (p. 386). Risulta da ciò che anche le qualità *secondarie*, tradizionalmente ritenute soggettive, sono invece og-

gettive come prodotti dello spirito infinito. « Io credo che solo così, asserisce il C. B., si possa salvare il realismo dagli attacchi dei soggettivisti, poichè, se si comincia a concedere la soggettività delle qualità secondarie, ossia dei primi elementi dell'edificio scientifico, si scalfano le basi di questo, e tutto ben presto crollerà. Storicamente, infatti... la « valanga idealistica » è cominciata dall'ammissione della soggettività delle qualità secondarie, e poi è andata ingrossando fino a investire tutto l'edificio del sapere, che è crollato » (p. 386). Per ricostruire questo edificio, è ovvio, occorre appunto cominciare a ricostruire le basi.

A prima vista, tale concezione potrebbe confondersi con l'idealismo teistico di Berkeley, per cui il mondo si riduce ad un complesso di idee, il cui autore è Dio. In realtà la concezione del Capone Braga è notevolmente distante da quella berkeleyana; per lui, infatti, il mondo esterno non è già un complesso d'idee « ma di realizzazioni d'idee ». Dio parla « non mediante segni *ideali*, ma mediante segni *reali* (realizzazioni di segni ideali) » (p. 389). Dunque le qualità sensibili non si riducono a mere idee, a un linguaggio di semplici segni ideali, ma di segni *reali*. Esiste perciò una *materia*. Se non ammettessimo degli esseri materiali fuori di noi, non si potrebbe spiegare la nostra esperienza esterna la quale è un fatto incontestabile. « La materia è la sostanza capace di suscitare in noi sensazioni, come l'anima è la sostanza capace di darci fatti d'esperienza interna; e, nello stesso modo che per la produzione di fatti d'esperienza interna è necessaria l'esistenza d'un soggetto, così per la produzione dei fatti d'esperienza esterna è necessaria l'esistenza di una sostanza materiale; ecco tutto » (pp. 391-392).

Del resto, continua ancora il C. B., non si pensi che la sostanza sia ciò che sostiene le qualità; essa non è che *l'idea realizzata d'una cosa*, e chi *realizza l'idea*, cioè chi fa passare l'idea dalla sfera ideale a quella reale, ossia alla sua esistenza nello spazio e nel tempo etc., è Dio. Spazio e tempo sarebbero le forme dell'attività creatrice divina: il tempo è « la forma dell'attività creatrice divina degli esseri psichici » mentre lo spazio (unitamente al tempo) è la forma « dell'attività creatrice degli esseri materiali » (p. 392).

Ecco dunque le ragioni per cui il Capone Braga ha denominato la sua filosofia *realismo integrale teistico*: *realismo*, perchè non riduce la realtà solamente a idee, ma ammette pure degli esseri reali e sensibili, che sono realizzazioni delle idee nello spazio e nel tempo; *integrale*, perchè sostiene avere realtà oggettiva oltre che i dati intelligibili, anche le *qualità secondarie*; *teistico*, perchè considera Dio come principio esplicativo supremo del reale e come « la misura di tutte le cose e di tutti i valori » (p. 398).

Questo è l'intento teoretico che pervade tutta l'opera, come principio motore, e che offre all'a. un vero e proprio filo conduttore attra-

verso l'abbondantissimo materiale storico che egli aduna.

Il libro può infatti considerarsi una vera e propria storia della filosofia, condotta ed incentrata sul tema delle idee e dei relativi problemi, e va da Platone all'idealismo moderno. Accurate trattazioni sono dedicate specialmente ai classici, mentre man mano si procede verso i moderni la trattazione si assottiglia notevolmente.

Così a Platone è dedicata una vera e propria monografia (pp. 5-113) (che è anche la meglio riuscita) in quanto a lui, per la prima volta, il mondo delle idee « apparve come un sogno, con la freschezza e la ricchezza dei colori d'una regione vergine, scoperta novissimamente » (p. 5). Tutta la ricca problematica relativa alla scabrosa questione delle idee platoniche è messa a tema e discussa con la competenza dello specialista. L'a. si mostra poi informatissimo per quanto concerne l'abbondante letteratura sull'argomento, ampiamente citata nelle note con lodevole esattezza, e si rimpiange davvero che egli non l'abbia aggiornata in occasione della nuova edizione.

Per il Capone Braga le idee platoniche non sono nè ipostasi dei nostri concetti (come sostengono Aristotele e Zeller), nè sostanze-forze, nè sostanze spirituali e razionali, nè pensieri soggettivi o concetti della nostra mente, nè idee della mente divina (cfr. pp. 15-33); che cosa sono allora? Il C. B. risponde: sono « intelligibili assoluti », sono cioè dotate di un puro *essere ideale* « perciò possono agire non imprimendo un urto ai corpi, come le cause-forze della fisica, ma solo come luci dell'intelletto o come fini dell'operare nostro » (p. 34). E puntualizzando questa sua concezione, C. B. fa un esempio tratto dalla geometria; prendiamo un triangolo: esso è un intelligibile « cioè un ente ideale che si può definire (di cui si possono determinare le proprietà essenziali) » (p. 34). Questo intelligibile può realizzarsi, ma solo in modo imperfetto, nel mondo concreto, per ragioni ben note. I sensi, dunque, non mi potranno mai dare il *triangolo ideale* ma solo un triangolo imperfetto e per di più un triangolo equilatero, isoscele, etc., e mai il triangolo in generale.

Nè il triangolo può essere immaginato, perchè l'immaginazione, come la sensibilità, mi può solo dare un'immagine ben circostanziata di un triangolo isoscele, scaleno etc..

« Il triangolo dunque, conclude il C. B., possiamo solo concepirlo, intenderlo, idearlo, cioè definirlo stabilendone l'essenza ideale. Tale definizione o essenza, pur rappresentando una semplice possibilità rispetto al mondo dello spazio e del tempo, stabilisce *le leggi secondo cui dev'essere costruito e può esistere ogni triangolo* (per es. quella di avere gli angoli interni eguali a due retti); queste leggi prescindono dalle condizioni proprie della realtà (dello spazio e del tempo); sono puramente ideali, benchè *servano* per Platone a *renderci intelligibile la realtà*; esse conserverebbero il loro va-

lore, anche se non ci fosse alcuna realtà; tuttavia se si volesse attuare un mondo reale *dovrebbe essere conformato sempre secondo esse* » (p. 35 sottolineature nostre). Le idee sono quindi *fondamento dell'intelligibilità del reale*. Ecco perchè sono via via presentate nei dialoghi come fondamento del divenire (*Cratilo*), come principio d'unità nei confronti della molteplicità individuale (*Filebo*), fondamento della scienza (*Repubblica*, *Timeo*), come modelli di bellezza e perfezione (*Convito*, *Fedro*, *Timeo*) e infine come ideali morali (*Repubblica*) (pp. 35-36).

Non si può negare che cotale interpretazione della natura delle idee realizza un notevole equilibrio fra gli estremismi registrati dalla letteratura platonica, equilibrio di cui l'autore si fa idolo, oltre che in sede storica, anche in sede teoretica (cfr. pp. 403-406).

Le idee platoniche vengono poi ampiamente studiate nei loro rapporti reciproci (pp. 47-75), nei loro rapporti col mondo sensibile (pp. 75-109) e nei loro rapporti col Demiurgo (pp. 109-113).

Ma per questi problemi come per le trattazioni su Aristotele (pp. 115-131), Plotino (pp. 133-175), S. Agostino (pp. 177-262) e S. Tomaso (pp. 163-299) rimandiamo il lettore direttamente all'opera da cui potrà trarre molto profitto.

GIOVANNI REALE

ROBERTO MASI, *L'essere e la verità. Studio critico metafisico della conoscenza*, 1 vol. di pp. 138, Roma, Editiones Urbanianae, s. d.

Tutto raccolto intorno al problema dei rapporti tra il conoscere e l'essere, il presente saggio costituisce un sondaggio, intenzionato teoreticamente, delle difficoltà più gravi che alla soluzione realistico-trascendentistica (nella forma antimediazionistica) sono state portate nel corso della storia della filosofia.

L'autore intende valorizzare, ed elaborare concettualmente (indicandone implicazioni e corollari) la convinzione del senso comune sul carattere di rivelatività del vero, propria del conoscere; il discorso del Masi muove perciò, anzitutto, contro le posizioni scetticheggianti, o, anche, semplicemente dubitative (di un dubbio elevato, sia pur metodicamente, ad universalità) relative al problema critico.

Tre sono le articolazioni fondamentali della posizione di dubbio universale che il Masi — *in limine* — intende contrastare (e demolire!); e noi qui le riporteremo, con una sintesi della critica del Nostro: 1) dubbio universale definitivo: l'Autore ne mostra la insostenibilità, indicandone la preclusività negativa di ogni possibile discorso, qualora lo si accettasse; 2) dubbio universale, metodico, reale; 3) dubbio universale, metodico, fittizio. A proposito della 2ª forma, il Masi si riferisce soprattutto alla posizione cartesiana, per rilevarne la contraddittorietà; la

tesi di Cartesio è un circolo vizioso, protesta il Nostro, che in fondo — ci pare di poter interpretare — riporta ancora alla prima posizione criticata. In realtà — apriamo subito una breve parentesi critica — ci pare che la posizione dubitativa di Cartesio si salvi, *da questo punto di vista*, dalla critica del Masi; perchè Cartesio non dubita di *tutto*; ma soltanto del conoscere, in quanto esso pretenda di riferirsi ad un essere trascendente il conoscere stesso; non del conoscere (ne fa fede il *cogito!*) in quanto rivelativo, sempliciter, di ciò che è sul piano stesso della coscienza; che poi il salto al *fuori* sia, in Cartesio, ancora contraddittorio, è verissimo; ma almeno nella affermazione del « *Cogito ergo sum* », nell'inventario-classificazione delle idee, ecc., il filosofo francese sfugge alla critica mossagli.

Il Masi polemizza con le posizioni scettiche, esaminandole anche nelle formulazioni più esplicitamente coraggiose di *Sesto Empirico* per gli antichi, e di G. Rensi, per i moderni (pp. 49-57); e mostra la insincerità della posizione di questi pensatori, perseguendoli implacabile, anche nei loro più sottili e sofisticati rifugi anti-teoristici; siamo di fronte, qui, a delle pagine veramente efficaci, dalle quali vorremmo almeno rilevare l'ottima presa di posizione nei confronti dello scetticismo *dialettico*. Di fronte, cioè, a chi cerca di cogliere in contraddizione ogni sistema filosofico, per dimostrare l'impossibilità della filosofia, il Masi oppone qui, semplicemente, la positività incontraddittoria del discorso metafisico classico, rilevando che, in fondo, è su questa strada che ci si deve mettere, per decidere la questione sulla possibilità di un discorso non antinomico; lo scetticismo, cioè, potrebbe essere situazione conclusiva, una volta constatato il fallimento dell'impresa metafisica (o delle imprese metafisiche), ma non una posizione iniziale: chè, in questo caso, diventerebbe posizione aporetica. Eliminata così la pregiudiziale scettica, l'indagine si propone, positivamente, di illustrare e difendere il carattere rivelativo (nei confronti di un essere *dato* come trascendente) del conoscere. Vengono qui respinte, come estremistiche, non soltanto le posizioni soggettivistiche (il conoscere termina solo a se stesso) ma anche quelle che affermano il carattere di validità del conoscere, sulla scorta, semplicemente, dell'analisi delle facoltà conoscitive. Richiamando una distinzione di mons. Masnovo (pp. 20-23 e 38-40), il Masi rileva che il problema della struttura ontologica del conoscere, primo in ordine di realtà, è secondo in sede gnoseologica, dove si dovrà studiare non già il valore in genere dell'intellettualismo, ma, piuttosto, partire dalla sua attività concreta e singolare, per rilevarne il valore: « tutte le nostre conoscenze non hanno valore se la conoscenza in genere non è valida: ma questo è l'ordine ontologico del problema. Pertanto a noi interessa l'ordine gnoseologico: chiediamo infatti non del valore della conoscenza in genere, nè da che cosa esso ontologicamente dipende: