

la critica più valida della scienza va fatta internamente al sistema scientifico stesso.

Molte conclusioni audaci (eliminazione della scienza moderna, incompatibilità di scienza e religione, superiorità di valore della scienza antica, e altre di minore rilievo) non possono non lasciare perplessi, e richiederebbero un discorso più lungo e più verificato di quello dell'A. per giustificarle. La stessa tesi fondamentale del libro — l'istituzione di una scienza dipendente da Dio, che colga l'essenza delle cose — permane problematica. E' possibile una tale scienza? Non è forse significativo che la scienza moderna abbia preso la via che sta battendo proprio perchè — secondo l'espressione galileiana — il « tentar l'essenza l'ha per impresa impossibile e vana »?

Del resto, i pochi esempi che l'A. porta per illustrare quale possa essere la scienza perfetta, esprimono una sorta di vago simbolismo naturale, di allegorismo fisico, cui è dubbio se possa darsi il nome di scienza; e alquanto ostica riesce l'idea di una scienza non basata sul ragionamento.

Sono posizioni paradossali, che richiamano certe concezioni medioevali di carattere mistico e neoplatonico, sia per quel che riguarda la lettura del mondo fisico in chiave divina, sia per quel che si riferisce alla conoscenza di Dio, che si raggiunge per uno sorta di indimento dell'intelletto, sia per una forma di illuminazione divina ai fini della stessa conoscenza del mondo fisico. Questo fatto non stupisce, quando si pensi che l'A. è un impegnato studioso di filosofia medioevale (lo attesta il suo scritto su Ibn Gabirol), che a certe dottrine medioevali può naturalmente essere portato a dare la sue simpatie.

La scienza perfetta da lui tratteggiata lascia perciò, dicevamo, perplessi; essa appare più una aspirazione che una possibilità: probabilmente ciò accade perchè l'A. accetta anch'egli, inconsapevolmente, il presupposto gnoseologico della scienza moderna, l'alterità di fenomeno e noumeno, onde non resta più possibile spiegare un trapasso del fenomeno per cogliere il noumeno al di là di esso.

Nonostante queste difficoltà l'opera presenta un innegabile valore di carattere dinamico: le aporie che mette in luce nell'ambito del conoscere scientifico, della storiografia, della fenomenologia, della tecnica, delle dissociazioni del vivere sociale e dalla vita stessa del pensiero, aprono altrettanti interrogativi ai quali l'autore offre le sue risposte, alcune delle quali già accettabili, altre che richiedono, invece, ulteriore approfondimento, pur nel loro valore euristico e nella loro provocazione da ipotesi, da saggiatura per la soluzione di problemi ai quali bisogna pure rispondere, anche se in modo probabilmente diverso.

Il volume può anche essere considerato come un appello alla considerazione di certe questioni ed allo studio di certi problemi ai quali la mentalità moderna è ormai disavvezza, ma la cui soluzione potrebbe forse offrire una

chiave per la composizione di tante aporie in cui il pensiero moderno si dibatte ancor senza uscita.

EVANDRO AGAZZI

MARINO GENTILE, *Come si pone il problema metafisico*, I vol. di pagg. 134, Padova 1955.

L'autore raccoglie in queste pagine le lezioni di un corso tenuto a Bressanone nell'estate del 1952. La sua continuazione è costituita da un secondo corso di lezioni avente per titolo « Come si risolve il problema metafisico ». Tuttavia nel « porre il problema » l'autore già accenna i termini, sviluppando i quali deve darsi la soluzione del problema stesso. Il Gentile si preoccupa di sottoporre alla critica moderna i cardini della metafisica classica per farne emergere la perenne validità.

La prima lezione accenna alle principali negazioni moderne della metafisica, a causa delle quali è stata seriamente compromessa la validità della stessa proposizione del problema metafisico: espone brevemente il nucleo del positivismo, del kantismo e dell'idealismo crociano e rileva che queste tipiche posizioni antimetafisiche sono esse pure riducibili alla metafisica, per la loro ricerca di principi assoluti (l'esperienza, la storia).

La seconda lezione sviluppa il raffronto tra la metafisica classica e il criticismo kantiano affermando che erroneamente vengono opposti come un prima e un poi della storia della filosofia. Metafisica e criticismo si oppongono dal punto di vista del sistema, non del metodo; l'autore propone di guardare queste due posizioni nel loro inizio, per constatare che alla radice della filosofia classica, come della filosofia kantiana, è quel problematicismo integrale, ossia quella domanda intorno all'essere del tutto, che è l'essenza della filosofia come metafisica.

La lezione successiva insiste sul concetto di metafisica come ricerca problematica intorno al tutto dell'esperienza e della storia (interpreta il termine « metafisica » proprio nel senso non empirico di « oltre » la fisica). La metafisica come problema del tutto è eminentemente critica, quindi criticismo moderno e metafisica classica possono andare d'accordo: il criticismo semplicemente « consente di intendere meglio le premesse tacite su cui la metafisica classica è fondata » (pag. 42).

Nella quarta lezione l'autore cerca di definire il concetto di esperienza; l'esperienza nella sua totalità è qualchecosa in perenne flusso, e che, pertanto, travolge le singole certezze di cui essa è costituita. L'esperienza è quindi essenzialmente problema, e il problema metafisico è il problema dell'esperienza. Si contesta la distinzione di soggettivo e oggettivo nell'ambito dell'esperienza, la quale non prescinde nè dal soggetto, nè dall'oggetto, ma li abbraccia ambedue.

Intendere l'esperienza è il principio della metafisica, aggiunge in seguito, ma questa operazione è difficile, come è dimostrato dalla storia della filosofia, dove raramente l'esperienza è intesa nella sua purezza e più spesso è riguardata sotto il profilo pratico.

Nel seguito dell'opera (lezioni 6, 7), l'a. propone un'altra definizione del problema metafisico, non più come problema dell'esperienza, ma come problema della storia. Egli, personalmente, accetterebbe la definizione classica del problema metafisico come problema della realtà, ma sostituirebbe questa nuova terminologia, che ha lo stesso significato di totalità, allo scopo di avvicinarsi maggiormente all'esigenza moderna, che ha come oggetto principale, appunto, l'esperienza e la storia.

Al termine « storia » il Gentile attribuisce la stessa estensione che Aristotele dava al termine « istoria », come totalità fluente, comprensiva delle vicende cosmiche e delle vicende umane. Nell'epoca moderna si sono date tre definizioni della storia: 1) la definizione illuminista, storia=progresso, cioè fluire verso un sempre maggiore miglioramento etico ideale; 2) la definizione idealista, storia=progresso, con l'aggiunta della complessità dialettica; 3) definizione marxista, storia=progresso, che comporta anche salti qualitativi e rovesciamenti completi, e implica un'azione sulla storia stessa. Ora, occorre considerare la storia, come la esperienza, nella sua pura semplicità, come puro fluire che si presenta alla coscienza con la richiesta di una spiegazione.

Questo è ancora e soltanto metafisica. Identificare il problema metafisico col problema della storia è suggestivo al fine di convertire i moderni alla metafisica, ma presenta delle difficoltà. La prima difficoltà pregiudiziale, secondo il Gentile, è costituita dal fatto che si ritiene essere la concezione della storia, secondo i moderni, compenetrata di quel soggettivismo che è proprio dello gnoseologismo dominante. Ma lo gnoseologismo altro non è che una riproposizione critica del classico problema dell'essere; quindi non vi è radicalmente opposizione tra concezione classica e concezione moderna neppure riguardo alla storia. Tanto più che la critica interna dell'idealismo ha oggi dissolto la stessa pretesa della filosofia idealista, secondo la quale la storia sarebbe stata giustificazione immanente dello stesso. Donde emerge la concezione della storia come problema che esige una giustificazione trascendente.

Nelle successive lezioni (8, 9, 10) l'a. si propone di indicare sommariamente la via per risolvere il problema metafisico. Innanzi tutto bisogna sviscerare il rapporto tra ragione ed esperienza. La soluzione idealista, secondo la quale la ragione è intrinseca alla esperienza o storia, è scartata per le aporie che sorgono nell'ambito dell'idealismo assoluto. Ora, qualcuno può dire: se l'esperienza è un fluire continuo, come c'entra la ragione? Questa obiezione presuppone una mentalità da razionalista, che tiene la ragione per qualche cosa di sistematico

e di definito, che mal si adegua all'esperienza; donde poi viene il nominalismo razionalista ed empirista. Ma il nominalismo stesso, se ben inteso, significa una cosa: che il concetto « non è mai una conoscenza conclusa, bensì un principio che rende possibile la conoscenza » (pag. 105). Questa definizione della conoscenza intellettuale come non mai conclusa è ripresa anche più avanti dal Gentile (pagg. 107-8, pag. 111), al quale piace anche dire che invece la conoscenza sensibile possiede una compiutezza e determinatezza particolare. Quest'ultimo concetto non ci è riuscito ben chiaro e mi pare si presti a più di una critica, almeno nel modo come è formulato.

Si veda per esempio a pag. 105: « Di un determinato oggetto sensibile è possibile in un certo senso conoscere tutto ciò che esso è; invece, anche del concetto che si possiede più pienamente, non è possibile affermare un possesso nello stesso senso in cui si può dire di possedere una determinata conoscenza sensibile... ». E a pag. 111: « La conoscenza razionale è presente nell'esperienza come un principio regolativo... la conoscenza razionale non può mai avere la fissità e la definitività proprie della conoscenza sensibile ». Quel che è chiaro, tuttavia, si è che questa fissità e definitività della conoscenza sensibile in sé, si perdono rispetto alla conoscenza intellettuale, come appare a pag. 115: « si intende il carattere problematico dell'esperienza, in quanto essa non viene commisurata ad un termine che abbia lo stesso carattere del suo fondo sensibile, ma in quanto l'immediata conclusa certezza delle singole conoscenze sensibili è posta, dal raffronto con la ragione, in una condizione di indigenza, di mancanza e di povertà e quindi messa in movimento per raggiungere la perfezione, che manca all'esperienza, se questa venga vista sotto la prospettiva sensibile ». Queste affermazioni le troviamo nel capitolo nono, dal titolo « La presenza virtuale della ragione »; in esso l'a. si sforza efficacemente di provare che la posizione problematica dell'esperienza o storia equivale all'affermazione della presenza virtuale della ragione nella esperienza o storia. Questo sarebbe pacifico per la filosofia classica, nella quale l'esperienza sensibile pura è mediata dalla ragione, virtualmente presente in essa in quanto l'esperienza chiede una spiegazione che da se stessa non si può dare.

La cosa diventa più complessa per la filosofia kantiana, nella quale i concetti hanno diversa funzione nei confronti dell'esperienza: i concetti matematico-fisici hanno funzione costitutiva, i metafisici funzione soltanto regolativa. E il significato di « regolativo » e di « costitutivo » per Kant è ben diverso da quello che il Gentile vuol dare a questi termini in un ordine di idee che è classico benchè critico.

Se non interpretiamo malamente, l'a. intende che la ragione nei confronti dell'esperienza non è meramente regolativa, secondo che dice Kant, per il quale, in funzione di ciò, viene esclusa una scienza metafisica; non è però costitutiva

nel senso idealistico del termine. La ragione non costringe e determina l'esperienza, ma è virtualmente presente in essa, manifesta alla coscienza, onde richiederne la spiegazione.

La ragione è presente nell'esperienza come potenza, non come semplice possibilità di risposta al problema che è in essa connaturato, ma come esigenza di diritto di una risposta, che è la stessa ragione venuta dalla potenza all'atto.

Posti così i termini del problema metafisico, visto il loro significato e la loro dinamica, l'a. preannuncia semplicemente la soluzione sistematica, proponendo lo schema dei Padovani, che va dalla contraddittorietà della esperienza alla causa trascendente, « principio razionale che fa essere l'esperienza non una dispersa molteplicità di elementi, ma la dinamica unità del fluire ».

Siamo grati a Marino Gentile per questo libro che riespone in termini moderni i motivi del problema metafisico, sottolineandone l'attualità di sempre. Tranne che nel punto oscuro, cui sopra facevamo riferimento, lo scritto è caratterizzato da una limpida semplicità, che non è facile quando vi si congiunga la profondità: specialmente di fronte a questi temi che introducono con timore reverenziale nel regno dell'assoluto. Il Gentile ha vivo questo senso di riverenza, in forza della quale si fa rigorosamente critico.

LUCIA ZANI

ROBERTO GIORDANI, *Il transistenzialismo*, vol. I, pp. 314; vol. II, pp. 244, Roma, Edizioni del Fuoco, 1954.

Siamo di fronte ad un coraggioso tentativo di « ricostruzione metafisica », che non teme di impegnarsi in una ricerca amplificata fino ai confini dell'essere universo, nelle sue varie, fondamentali categorie.

Frutto, come ci avverte l'Autore stesso, di venti anni di meditazioni, questa ampia trattazione, che viene ad acquistare il carattere di una ricostruzione summulare, vuole essere un « éclaircissement » unitario sul significato dell'essere, maturato attraverso un lungo silenzio esteriore: posto che lo spirito organico che guida l'opera non tollerava anticipazioni astratte e saggi dividenti (poco ha, infatti, pubblicato in precedenza il Giordani; lo scritto più noto riguarda la *Vita come amore* di U. Spirito, ed è stato recensito, in questa stessa Rivista, da O. Conti nel 1954).

Il G. è tra coloro, rari, oggi, se si prescindono dagli studiosi impegnati spiegatamente in terreno neoscolastico, che non hanno paura di porre la loro speculazione a contatto con i problemi più universali sul significato della realtà, nei confronti dello stesso problema dell'assoluto; e noi lo segnaliamo, subito, a lode del nostro Autore.

Come, anche, dobbiamo riconoscere l'effica-

cia e l'autenticità (pur nella estrema semplificazione, non illegittima, del resto, dato il fine dichiarato dell'opera) dell'impostazione storica che costituisce l'avvio di fatto (e, come subito vedremo, in certo senso, anche di diritto) dell'impresa speculativa dell'autore.

Il transistenzialismo — si badi alla allusività del nome — si pone come un superamento dell'esistenzialismo contemporaneo (assunto nella forma esponenziale heideggeriana), e — al di là di questo — dell'idealismo ottocentesco (in ispecie: hegeliano); l'esistenzialismo, per il Nostro, rappresenta lo sbocco totale dell'idealismo con il quale non è in opposizione, ma del quale rappresenta, piuttosto, la decantazione. Esatta delineaione di rapporti, ci pare, come l'interpretazione che stiamo per riportare può dimostrarci. Caratteristica dell'idealismo — dice infatti il G. — è la dialetticità radicale che viene attribuita ad ogni momento del reale: « nessuna realtà, sia nel suo tutto che in ciascuna sua parte può concepirsi o farsi concreta se non nella contraddizione e cioè se non mediante l'opposizione che si determina sotto tutti gli aspetti e sotto tutte le forme »; la prima triade dialettica hegeliana: essere - non-essere - divenire, assorbe in sé senza scampo tutta la realtà, e la conseguenza è che il puro divenire si pone assolutamente senza l'esistere (senza cioè una consistenza metadialettica). L'esistenzialismo, in fondo, non fa che riprendere, e radicalizzare, la posizione hegeliana; « Per l'esistenzialismo la unità degli opposti ed in essa qualsiasi forma di reale esistenza, non si determina razionalmente e « mediatamente » come la sintesi idealistica che si persegue nella composizione e nel superamento della tesi e dell'antitesi: essa affiora, invece, balza immediatamente ed irrazionalmente come di getto, fenomenizzandosi nella forma scorrente del tempo in cui vive angosciata nell'ambiguità paradossale di stati antitetici, non risolti ». In entrambi i casi, quello che è veramente *reale* è il divenire, come unità di contraddittori: « essere e non essere, e, cioè, tesi ed antitesi, sono, nella triade primordiale, pure indeterminazioni concettuali, e cioè mere categorie trascendentali, ed il solo momento in certo modo reale invece — sia pure di una realtà trascendentale — appare essere la sintesi, cioè il divenire ».

Se questo è vero per Hegel, vale anche per Heidegger, il quale, riconoscendo che quell'essere e quel non essere ideali e trascendentali non erano se non sinonimi di nulla, tradusse la formula hegeliana nell'altra: nulla - essere-nulla; « l'Esistenza — Dasein — sorge, balza dal nulla: ma questo balzo non avviene come nella dialettica idealistica, ma di getto, come per immediata lacerazione... In realtà l'esistenza è al nulla ancora in certo modo legata, e quindi è dal Nulla in certo modo attratta e dal Nulla da un momento all'altro richiamata: vive in tal modo nell'angoscia del paradossale e cioè lacerata nella tensione non composta dell'antitesi di Non Essere ed Essere ».