

anzi, in verità, talora perfino esuberante. Una buona metà del volume è dedicata ad uno studio minuto dello sviluppo della personalità di Bergson attraverso i fatti della sua vita; ed il fine è quello di dimostrare il profondo impegno pedagogico del filosofo. Forse, qui, una maggiore sinteticità non avrebbe nuocuto. Metodica ed amplissima è la bibliografia aggiunta in fondo al volume: attraverso 92 fitte pagine, viene seguita prima la produzione bergsoniana, anno per anno; poi, la letteratura su Bergson, raggruppata pure secondo il criterio cronologico, fino al 1952; si tratta di uno strumento di lavoro utilissimo, di cui va reso grazie all'Autrice. Il volume è inoltre scritto con chiarezza e limpidezza; e questo favorisce la lettura, rendendola meno gravosa, anche là ove essa parrebbe ostacolata da una eccessiva pressanza documentativa, o da una certa dispersione irradiante, in zone periferiche, non tutte vitali. È comunque da riconoscersi che, nel suo insieme, il libro presenta buoni meriti, e, anche, non pochi.

ADRIANO BAUSOLA

C. ARATA, *Principi di un'interpretazione trascendentalistica e personalistica della metafisica classica*. Un vol. di pagg. 146. Milano, Marzorati, 1955.

Questo libro di C. Arata è succoso e persuasivo ripensamento, a tratti fortemente personali, del trattato classico di ontologia; quello che sulla scorta dell'indicazione tomistica del *De Verit.* I, 1, si occupa delle caratteristiche trascendentali dell'essere. Il ripensamento personale — che è il carattere saliente — si nota sia nel martellamento indefesso delle tesi classiche, sì che sprizzano nuove scintille e nella spirale dialettica alimentano un vivo fuoco di teoresi; e sia in un certo stupore di scoperta per certe tesi da parte di chi ha errato per altri sentieri. Per l'uno e l'altro motivo, il libro dell'Arata diventa saggio e testimonianza. Testimonianza al trascendentalismo classico da parte di chi ha errato (si prenda la parola nel senso etimologico; sebbene l'A. ne segnali arditamente molto spesso e con molta sicurezza l'aspetto dell'errore), mi pare, lungo i sentieri dell'hegelismo (come si direbbe dal contrappunto insistente in questo libro con lo Hegel) e quindi dell'ontologismo (come è documentato dal primo libro dell'Arata, *Lineamenti di un ontologismo personalistico*). Il saggio, fatto scaltro anche da questi errori, imbocca decisamente la strada del trascendentalismo ontologico classico, tenendo d'occhio continuamente due pur classiche maniere di tradire l'ontologia: il *naturalismo* (quello che il La Via chiama «l'ingenua illusione empiristica» dell'ontologia) e l'*ontologismo*, che è l'ontologia della visione diretta immediata abbondante, senza mediazione. Questo distanziarsi del genuino sapere ontologico dal soffocante abbraccio di posizioni entrambe elusive e compro-

mettenti (sebbene in maniera opposta: l'una feconda l'antropomorfismo e l'altra non sfugge alla qualifica teologale) è uno degli aspetti più convincenti del saggio. Da allineare a quest'altro: al nesso, dico, che Arata istituisce tra ontologia e scienza, tra ontologia e criticità, onde l'esigenza della necessità propria dei secondi termini (la scienza) vien soddisfatta dal primo, cioè l'ontologia. Cui viene conferito anche il compito di presentarsi come un sapere unitario e necessario, come un sapere onnicondizionante nell'unitaria necessità.

Per questa difesa della metafisica di fronte allo storicismo e di fronte all'accusa di dogmatismo da parte dell'antimetafisica si veda l'efficace cap. I, dedicato a questi due motivi.

Il cap. II, imperniato sull'essere trascendentale, è, a mio avviso, il più originale. Lo puntualizzerei così. Arata tende all'ontologia come scienza, quindi all'ontologia dotata del carattere della necessità; ora questa necessità implica l'unità o l'univocità del sapere in esame; questa univocità ed unità dell'essere appartiene all'essere *in quanto* essere, inteso cioè nel suo orizzonte di totalità in quanto il tutto dell'essere come onnicomprensivo, come onnicondizionante è necessario, è univoco, è uno: l'unità anzi è il suo principio, la sua suprema categoria.

Da notare che l'Arata conduce lunga battaglia per far coincidere l'essere con la categoria dell'unità, e per stabilire che il principio di identità è il vero primo principio: «è da rilevare che presso la Metafisica classica la struttura fondamentale dell'essere è rappresentata dalla identità» (pag. 57). Oppure: «Sia ben chiaro invero come questi nostri rilievi tendano essenzialmente a rendere sempre più esplicito come la contraddizione possa porsi e riconoscersi solo per opera dell'identità e non viceversa» (pag. 59). O infine: «La struttura che originariamente e tipicamente definisce l'essere e lo rivela è l'«identità»» (pag. 93).

Dunque l'essere come oggetto dell'ontologia è dotato di necessità e di unità e di univocità: l'A. la chiama «necessità metafisica» (pag. 75) ed è da contrapporre all'unità e necessità teologica, propria dell'ontologismo. Senza questa unità non si attuerebbe la *scientificità* o criticità del sapere ontologico, non si attuerebbe il valore legato all'essere. Come infatti poter dire che *Omne ens est bonum*, se questo essere fosse solo l'infinita polvere ontica, ora qui ora là, ora sì ora no, e mancasse una identità costante, valida appunto? Identità, si badi, non naturalistica, ma permeata di pensiero, di coscienza, Persona. Se la prima richiesta lega il valore all'essere e l'essere all'identità, fondando così il trascendentale del *unum* e del *bonum*, la seconda lega entrambi questi motivi, coestes con l'essere, al *verum*, all'autocoscienza.

Di qui si vede come un'ontologia che voglia essere scientifica, che voglia essere non naturalistica e che voglia dare senso al valore deve far coincidere l'essere con l'identità, l'identità con l'autocoscienza, l'autocoscienza con la

finalità — il tutto cioè con la Persona che nella caratteristica della necessità e dell'unità vien riconosciuta dall'A. nella classica figura dell'*Ipsum Esse Subsistens*. Ecco quel che scrive giustamente l'Arata a proposito del nesso essere-valore: « il concetto di essere, trascendentalisticamente inteso, è in grado di istituire e rivelare immediatamente e originariamente quella dimensione di necessità metafisica che, a nostro avviso, rappresenta l'unico rigoroso strumento capace di realizzare una fondazione autenticamente speculativa del concetto di valore » (pag. 75).

Il cuore della meditazione metafisica dell'Arata è dunque nel « piano di necessaria univocità e di necessità univoca che costituisce appunto l'originaria e più profonda struttura dell'essere » (pag. 75). Di qui discendono rigorosamente: unità, verità, valore, persona, *Ipsum Esse Subsistens*, la scientificità dell'ontologia.

Senonchè la struttura unitaria dell'essere è solo una sua vena. Se fosse l'unica avremmo o l'ipotesi platonica dell'unità con conseguente nullismo cosmico o avremmo il panteismo. Cose troppo lontane dalla vigile coscienza critica dell'A. Urgono dunque i motivi del molteplice, i motivi della libertà, della possibilità, della trascendentalità analogica. Questo secondo filo dell'ontologia, di ogni ontologia critica, s'intreccia con l'altro in tutto il libro dell'Arata conferendogli una sofferta dialetticità. Sull'ordito di fondo che è l'unità egli tesse e ritesse con mano instancabile la tela dell'*analogia entis*, della libertà e della molteplicità. Domina questo *leit-motiv*: « l'affermare che "il tutto" è necessario, non coincide affatto col dire che "tutto" è necessario e che cioè il possibile è impossibile » (pag. 56). Per tre quarti il saggio dell'Arata è una (disperata?) difesa di questi diritti della molteplicità e della necessità univoca.

Con l'interrogativo or ora messo nella parentesi sono passato dal motivo del resoconto critico alla critica vera e propria. È tempo ormai che scopriamo le carte del consenso (che è molto) e del dissenso (che è pure sulla sostanza del metodo: il merito delle tesi è fuori questione).

1) Sono d'accordo nell'esigenza che ritiene indispensabile quella or ora detta univoca necessità per garantire il fondamento dei trascendentali, la persona e il valore. Da questo punto di vista il plesso istituito dall'Arata tra questi termini è veramente paradigmatico. Condivido pure che la spina dell'ontologia stia nel conciliare questo orizzonte di unità necessità totalità con la molteplicità libertà parzialità.

2) Mi pare però che l'A. ha dotato di univocità necessaria un orizzonte ontologico che non la possiede: e che per questo ha fallito il compito di togliere la spina, di superare l'antinomia. Mi spiego: l'ontologia nel suo punto di partenza ha a che fare con l'essere trascendentale il quale non possiede quelle caratteristiche di consistenza unitaria che l'Arata ragionando scopre, in quanto ha il non essere

conficcato nelle ossa. In questo stadio di semantizzazione l'essere non sorge come coincidente con l'unità-identità-necessità, ma si presenta nella nudità esperienziale come plesso di essere e di non essere; come plesso che però estende l'irriducibilità dell'un termine all'altro, onde si origina il principio della non coincidenza assoluta di essere e di non essere o il principio di non contraddizione. Da questo accostamento della norma o principio e dell'esperienza che questo principio verifica alla rovescia o non verifica *simpliciter*, scatta il motivo — inferito — dell'*Ipsum Esse Subsistens* o la vera Identità-Necessità-Unità. Solo a questo stadio entrano in scena i problemi del punto 1. Saltando questo modulo che assiste al configurarsi della semantizzazione e della inferenzialità ontologica l'Arata gonfia di teologicità lo stesso punto di partenza ontologico, dando luogo al « condizionamento ontologico », all'interferenza teologica.

3) Per questa duplice caratteristica — l'aver saltato il momento istitutivo del principio di contraddizione e dell'esperienza del non-essere e l'aver iniziato dal momento costitutivo dell'identità — l'A., mi pare, ha commesso un errore metodologico, antepoendo il *quoad se* al *quoad nos*, la discesa all'ascesa, l'irraggiamento dell'Assoluto all'inferenza teologica. E, per questo, quella dell'Arata più che una metafisica dell'esperienza deve dirsi una metafisica neoplatonicheggiante.

4) Questo consenso-dissenso sul centro del saggio si riflette su un altro motivo che vi inside prossimamente. Dico, la deduzione dei trascendentali. Sono d'accordo con l'Arata che l'unità il valore e la verità vanno legati ad un concetto d'essere che goda della unità e stabilità necessaria; ma anche qui io credo che la vera unità necessaria sia solo quella di Dio; mentre è unità necessaria posticcia, da princisbecco, quella che si vorrebbe far emergere dall'orizzonte trascendentale dell'essere *ut sic*.

A meno che questo orizzonte stesso non venga già iscritto nel supporto teologico, nell'*Ipsum Esse Subsistens* (come fa a volte l'Arata, il quale invero ondeggia fra la necessità dell'orizzonte dell'essere *ut sic* e la necessità conferita analogicamente dalla persona creante), ed allora ritorna il motivo neoplatonico, il gonfiamento teologico dell'ontologia. Faccio un esempio. Il valore è legato al concetto di fine, e questo alla vocazione, e la vocazione non è che la chiamata di Dio ordinatore, dotato di quella autocoscienza sulla quale l'Arata insiste giustamente per ovviare al naturalismo nel processo di scoprimento del valore. Questo è un caso eminente che mostra come i fondamenti dell'etica normativa, riconducibili alla dottrina del valore finalistico dell'essere, sono nella zona prossima della divinità. Anche S. Tommaso deduce nella *Summa Theologica* i trascendentali dalla dimostrata esistenza del Principio indivenibile. Il trascendentale del *bonum* è legato dunque così a Dio creante.

ITALO MANCINI