

la condizione suprema della realtà; se tali caratteristiche non si trovano (come di fatto non si trovano) nell'io e nella sua esperienza personale, è necessario trascendere l'io per scoprire quella che è la causa ultima di diritto di tutta la realtà.

Certamente la radice più profonda del solipsismo del Levi è nella sua incapacità di distinguere il punto di vista psicologico da quello metafisico. Dal punto di vista psicologico è evidente che io non posso uscire da me stesso, dal mio pensiero e che ogni realtà è da me affermata in relazione al mio io. Ma altra è la considerazione metafisica del reale; dal punto di vista della metafisica io posso benissimo rimanere nell'ambito della mia soggettività, ma tale soggettività non la colgo più in quanto soggettività, ma nella sua caratteristica più universale, e cioè in quanto realtà. In tal modo, pur rimanendo nell'ambito del soggetto, io non sono più limitato alla mia soggettività, ma colgo nel soggetto le note della realtà in quanto realtà, applicabili quindi ad ogni e qualsiasi realtà, e supero perciò il punto di vista soggettivo. Naturalmente la considerazione metafisica della realtà è possibile solo mediante l'astrazione universalizzante, che il Levi non mostra di avere presente nel corso della sua opera, soprattutto nella parte teoretica, in cui rimane per lo più sul piano di una fenomenologia dell'esperienza.

Una volta raggiunto il concetto della realtà in quanto realtà e riconosciuto con la filosofia classica tale concetto nel concetto di essere, è possibile riconoscere nell'essere del soggetto l'essere di un ente finito, che in quanto finito, e cioè non avente in sé la ragione del proprio essere, richiede l'esistenza dell'*Ipsum Esse subsistens* come condizione del suo esistere. Resta in tal modo garantita, nella considerazione metafisica della realtà, la possibilità di superare il solipsismo in una visione della realtà fondata da una parte sulla trascendentalità dell'essere (l'essere in quanto essere) e dall'altra sulla necessaria trascendenza dell'essere di Dio.

Queste le considerazioni fondamentali che ci sono suggerite dalla lettura critica del libro del Levi. Non vogliamo tuttavia chiudere con una critica, ma, anche se la cosa può apparire insolita, con una preghiera. Non con una *quasi preghiera*, a un Dio la cui esistenza non è certa, ma con una fervente preghiera al Dio che la ragione e la fede ci fanno conoscere ed amare; che Egli abbia, nel mistero della sua misericordia, pietà dell'anima nobile e smarrita di Adolfo Levi, quella pietà che il filosofo stesso invoca contraddittoriamente, nel tormento del dubbio, nella *quasi preghiera* che chiude la sua opera.

A. BONETTI

C. GIACON, *L'oggettività in Antonio Rosmini*.
Un volume di pp. 360. Silva editore, Milano-Genova, 1960.

Indubbiamente fondamentale per uno studio approfondito della filosofia rosminiana è il punto di vista del problema dell'oggettività: questo essendo per unanime consenso il punto di partenza della problematica rosminiana, è lecito attendersi da esso la chiave esplicativa e valutativa più efficace di tutto il pensiero del Roveretano.

Ottima quindi l'impostazione iniziale del lavoro in esame del Giaccon, procedente di pari passo col supposto filo-logico-genetico del rosminianesimo, dalla critica al soggettivismo kantiano (cap. I) ad una fondazione dell'oggettività del conoscere nell'idea dell'essere (cap. II) e ad un passaggio inevitabile alla metafisica, per il cui "intervento" tale idea può soltanto rendersi valida (cap. III); ed in sede conclusiva si dovrebbe poi riscontrare presente in Rosmini una base fenomenologica essenziale dell'oggettività del conoscere (cap. IV) e una corrispondenza almeno parziale dell'essere ideale rosminiano con il vero oggetto formale dell'intelligenza umana (cap. V).

Nella sua esecuzione, tuttavia, questo lineare e costruttivo programma di interpretazione e valutazione storica, cedendo forse alle suggestioni molteplici della materia e dei problemi in discussione, si amplia e si complica, uscendo spesso dal puro campo dell'esposizione e dell'apprezzamento del pensiero rosminiano per entrare in quello della pura e semplice impostazione teoretica, sia pure con riferimenti storico-polemici; una impostazione che forse sarebbe risultata più chiara se fosse stata svolta sistematicamente.

Ciò vale soprattutto per gli ultimi due capitoli sopra indicati, che rappresentano un buon terzo dell'opera, ed in cui l'interpretazione rosminiana passa decisamente in seconda linea, per riapparire poi soltanto nell'estrema conclusione. Precedentemente invece l'A. aveva seguito con fedeltà e penetrazione i testi rosminiani, rilevando ottimamente, nei confronti di Kant, l'ambigua posizione di critica (del soggettivismo del trascendentale kantiano) e insieme di accettazione parziale (del conoscere come giudicare, cioè in sostanza della sintesi a priori e del pensiero come funzione) assunta dal Roveretano, e passando poi, sulla scorta principalmente del *Nuovo saggio*, all'esposizione della dottrina rosminiana dell'essere ideale ed al suo tentativo di fondazione o di sviluppo metafisico che sia insieme fondante od autogiustificante, avente principalmente luogo nella *Teosofia*.

Tuttavia, già in questa parte, che diremmo specificamente di studio rosminiano, traspare la tendenza dell'A. a considerare la ricerca e la dottrina gnoseologica in certo modo *non dipendente* dalla considerazione metafisica, nel presentare l'« intervento della metafisica » come una specie di $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\beta\alpha\sigma\iota\varsigma \epsilon\iota\varsigma \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron \gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$,

senza ben distinguere la situazione (e la posizione, rosminiana da quella, eventualmente diversa, da cui l'A. stesso muove nel suo sforzo valutativo. A nostro avviso, non esiste nel Rosmini (che il Giacon stesso a più riprese qualifica "platonico") una effettiva distinzione fra momento gnoseologico e momento metafisico, bensì una fondamentale ed unica posizione *ideologica*, che è poi nel suo valore metafisica, passibile di due diversi usi in due direzioni, quella gnoseologica (che sottolinea la funzione conoscitiva dell'idea dell'essere, come fonte di oggettività ed oggetto primo essa stessa dell'intuizione intellettuale) e quella metafisica (passaggio alla affermazione dell'essere reale, dell'assoluto trascendente).

E poichè non vediamo, nel Rosmini, una distinzione gnoseologia-metafisica, ma una unica fondamentale dottrina *ideologica* con valore e sviluppo di volta in volta gnoseologico e metafisico, non ci sentiremmo neppure di parlare di "intervento" della metafisica a sostegno della oggettività gnoseologica: piuttosto è stata la stessa affermazione ideologica iniziale rosminiana ad assumere valore anche metafisico per influsso del prevalente interesse gnoseologico (anzi, gnoseologista) del Roveretano, che perciò, a nostro avviso, si inquadra, pur col suo platonismo, nel ciclo fenomenistico-idealistico del pensiero moderno, la cui curvatura è, appunto, gnoseologista: il che è provato dal *Nuovo saggio*, così come la *Teosofia* prova invece il carattere metafisico della ideologia stessa e dell'essere ideale su cui essa si basa.

Ma forse la differenza sopra accennata fra il Giacon e lo scrivente nella interpretazione del Rosmini dipende da una visione un po' diversa del rapporto gnoseologia-metafisica, inteso, ora, in assoluto e non più con riferimento al Rosmini, visione che risulta dai due ultimi capitoli, già sopra distinti dal resto dell'opera. Nel primo di essi l'A. scopre il valore della fenomenologia rosminiana del conoscere assumendo a sua volta un atteggiamento "fenomenologico puro", come ricerca dei dati immediati con cui il conoscere si presenta (p. 237, n. 8), quindi non nel senso specifico e ormai tecnicamente sviluppato dallo Husserl, ma sulla scorta degli esempi di N. Hartmann e di F. Van Steenberghe. Osserviamo innanzitutto che ci si limita di proposito alla fenomenologia del conoscere, ad un campo cioè più ristretto e qualificato rispetto a quello fenomenologico generale (dato che il conoscere è solo parte dei tanti dati immediati in nostro possesso), e pertanto, anche se nel seguito della trattazione si afferma a più riprese che conoscere è presenza di oggettività (quindi in sostanza di essere), però mai tale presenza (nella prospettiva della fenomenologia del conoscere, in cui l'immediato è il conoscere appunto) viene davvero presentata come *immediata*, bensì sempre inevitabilmente, benchè si affermi il contrario, come presenza al conoscere ed attraverso

di esso, come presenza puramente gnoseologica e come oggettività non metafisicamente ancora qualificata: mentre invece una fenomenologia integrale mi presenta tutto l'immediato, incluso nel conoscere e da esso espresso, ma non ad esso riducibile, anzi condizionante la conoscenza che di esso ho, e che senza di esso sarebbe vuota, cioè non sarebbe. A nostro avviso, cioè, soltanto una fenomenologia integrale (e vorremmo dire l'"unità dell'esperienza") ci permette di rilevare la vera natura conoscitiva del conoscere, come relazione trascendentale all'essere, e ci impedisce di darne interpretazioni vitalistiche o idealistiche o fenomenistiche.

Viceversa, pur affermando (pp. 260 e 265) che il conoscere è immediatamente "trasparenza" o presenza di un'alterità o trascendenza dell'oggetto (che sarebbe l'essere) e distinguendo una fenomenologia del conoscere da una fenomenologia della coscienza (p. 257), il Giacon introduce nella sua considerazione e ripete in seguito (p. 238, p. 267, p. 274) l'affermazione che il conoscere è un atto ed una perfezione «vitale», appartenente ontologicamente al soggetto conoscente ed implicante l'immanenza ontologica dell'atto e dell'oggetto (p. 237): osservazione esatta se collocata in una considerazione *psicologica* del conoscere e non in una fenomenologia pura anteriore ad ogni valutazione gnoseologico-metafisica. In caso contrario si rischia di scambiare il *valore* del conoscere e la sua *essenza* con il *luogo* in cui esso ha sede, e di ridurre all'immanenza gnoseologico-soggettiva la stessa apparenza di oggettività del conoscere o di alterità e presenzialità dell'essere. Né ci sembrano del tutto convincenti le distinzioni con le quali il Giacon vuol escludere un esito idealistico alla fenomenologia del conoscere, come, ad esempio, la distinzione fra oggetto conosciuto ed oggetto conoscibile (il primo sarebbe immanente, il secondo no: p. 292), e quella fra immanenza vitale e immanenza gnoseologica (p. 278), con cui si afferma che la prima non è necessariamente legata alla seconda, ma può stare insieme con una "trascendenza gnoseologica". Ma per trascendenza gnoseologica il Giacon non intende affatto un'affermazione di esistenza al di là dal pensiero, bensì il fatto che, benchè «tra conoscente in atto e conosciuto in atto» (ci sia) «identità e immanenza gnoseologica, l'oggetto anche come conosciuto in atto, essendo vissuto come altro da sè, come chi sta di fronte al conoscente, rimane, in questo senso, gnoseologicamente trascendente» (pp. 278-279). Ora è chiaro che questa osservazione fenomenologica, ammesso che sia davvero fenomenologica, cioè immediata e non riflessa (noi diremmo che immediatamente non si avverte di «vivere gli oggetti conosciuti come altro da sè», ma che si è molto più semplicemente in presenza di essi, *li si conosce*), nulla prova contro l'idealismo, in forza appunto di quel *vissuto*, che l'idealista sfrutterebbe immediatamente per riassor-

bire nella coscienza l'alterità e oggettività dell'oggetto.

Sorvolando su altre distinzioni a nostro avviso non del tutto chiare, come quella fra coscienza chiusa e aperta (p. 286) e quella di realismo dualistico presupposto, realismo critico, realismo gnoseologico e ontologico (p. 287), abbiamo l'impressione che l'A. abbia troppo accentuato e mantenuto isolate posizioni (come quella, in primo luogo, della pura fenomenologia del conoscere, prescindente da ogni valutazione e qualificazione metafisica) che possono valere per lo studio di problemi particolari, ma non per la determinazione fondamentale del valore e della oggettività del pensiero, valore e oggettività che non possono non essere di natura metafisica e non implicare un punto di vista metafisico. Tal valore infatti, a nostro avviso, si può spiegare soltanto con un giudizio metafisico, *evidenziare al suo interno*, quando si scopre che tal giudizio qualifica la realtà (e quindi anche i dati fenomenologici immediati, in cui può esser messo alla prova e da cui può ricevere appoggio) con un concetto onnicomprensivo del reale e primitivamente necessario ed evidente, anche se di origine, eventualmente, empirico-astrattiva, per elaborazione dei dati fenomenologici stessi. Altrimenti si giunge ad affermare che « dell'esistenza ontologica affermata dal conoscere, da qualunque conoscere, dal punto di vista fenomenologico e gnoseologico, non si dice nulla dal punto di vista dell'essenza o natura o consistenza di tale esistenza » (p. 271). Ma allora, a che serve la pura fenomenologia del conoscere? Come può servire a fondarne il valore (l'oggettività) se nulla dice della natura del suo oggetto?

In questa situazione anche il confronto conclusivo fra idea rosminiana dell'essere ed oggetto formale dell'intelligenza secondo S. Tommaso assume una colorazione un po' diversa da quella che esso avrebbe agli occhi dello scrivente, poichè a nostro avviso si tratta di differenza profondissima fra trascendentalità vera e piena e metafisica di questo e trascendentalismo ambiguo, kantiano-idealistico e quindi inefficiente di quella. L'ente tomistico è, per usare i termini giobertiani polemicamente applicati al Rosmini, proprio quel "primo" logico e reale insieme che il Gioberti, a causa della fenomenicità da lui (come dal Rosmini) attribuita all'esperienza, trova invece soltanto nell'"intuito originario" dell'Essere Reale, ravvisando nell'essere puramente ideale del Rosmini una trascendentalità ancora meramente psicologista e soggettivistica. La logicità del pensiero si esprime infatti fundamentalmente con lo stesso concetto di ente che esprime la realtà in quanto tale (*ens et verum convertuntur*) e l'evidenza tomistica è sempre evidenza dell'essere in quanto essere, immediatamente o mediatamente, per ciò che all'ente è riconducibile: evidenza di un'intuizione astrattiva ed ana-

logica, e non ontologista e tendenzialmente univoca.

Il Giacon si sforza invece di riaccostare l'idea dell'essere rosminiano ed il concetto tomistico di ente, ravvisando in quest'ultimo aspetti di *innatismo potenziale*, ed in quella una funzione di oggettivazione o di evidenziazione che effettivamente il Rosmini le assegna nei confronti di tutto il reale; e con ciò si restringe la considerazione del concetto di ente alla sua funzione gnoseologica, si prescinde dal suo valore metafisico, e lo si assimila (salvo che per l'origine) all'essere ideale rosminiano (di cui si afferma che « è conforme alla fenomenologia del conoscere, è coerente a se stesso, rimane nel proprio ambito gnoseologico ed è elemento di inconfondibile verità e di perenne attualità » p. 347). Noi, come si è accennato sopra, sottolineeremo di più le differenze fra le due concezioni:

D'altro canto, il Giacon stesso riafferma che il pensiero rosminiano è da ritenersi « idealismo oggettivo », secondo l'interpretazione già datane da Martinetti, Carabellese e Sciacca (p. 222) e con ciò stesso ammette che esso fundamentalmente si discosti dal realismo.

Ricordiamo infine che l'opera, di cui il primo capitolo cita ed espone le principali interpretazioni date del pensiero del Rosmini, da quella del Gentile a quelle sopradette, si chiude con una nota bibliografica utile ad un primo orientamento nell'ambito degli studi rosminiani.

G. PENATI

REGIS JOLIVET, *Trattato di Filosofia*, vol. V, tomo I: *Morale generale*, trad. italiana di G. Scotuzzi e M. Perrini. Un volume di pp. 243. Morcelliana, Brescia, 1959.

Stabilito l'oggetto materiale (gli atti umani) e l'oggetto formale (dal punto di vista del loro valore relativamente al fine ultimo dell'uomo) della morale, l'A. ne critica alcune definizioni inadeguate che ne trascurano il carattere normativo e propone una definizione precisa: « scienza che tratta dell'uso che l'uomo deve fare della sua libertà per raggiungere il suo fine ultimo » (p. 16). Contro l'empirismo morale che fa dell'istinto o coscienza morale il solo criterio per giudicare delle azioni, l'A. mostra come la coscienza non sia assolutamente sufficiente a regolare la condotta umana (p. 18); contro lo storicismo fa vedere l'impossibilità di ricavare dalla storia leggi rigorose, data la rarità di fatti equivalenti (p. 20).

Riconosciuto nella natura umana il fondamento prossimo della morale, l'A. chiarisce che la natura non è da intendersi alla maniera empiristica come l'insieme dei comportamenti della media degli uomini, suscettibile di continue variazioni e, come tale, incapace di spiegare una morale normativa, ma è un concetto universale definito dalla ragione,