

MICHELANGELO GHIO, *Maine de Biran e la tradizione biraniana in Francia*, Torino, Edizioni di « Filosofia », 1962. Un volume di pp. 205.

Quest'opera, già apparsa sotto il titolo: *Biran ed il biranismo*, in edizione litografata (Torino, Edizioni di « Filosofia », 1947), si presenta ora bibliograficamente aggiornata, con tutte le citazioni delle opere di Biran riferite all'edizione nazionale, nel frattempo completata. Anche il testo è stato ampliato e meglio chiarito nella sua interna articolazione; mentre, come lo stesso A. dichiara, rimangono invariati gli elementi interpretativi già presenti nella prima edizione.

L'originalità di Biran non consiste tanto, per M. Ghio, nel metodo di indagine inteso come viva aderenza ai moti della vita interiore, anche se in ciò va riconosciuta una novità di stile di un certo rilievo; quanto invece nella possibilità, posta in atto, di fondare uno spiritualismo cristiano, capace di superare la raffigurazione sensistica della coscienza o la riduzione di questa ad astratta costruzione logica. Pur seguendo il periodizzamento, rimasto classico, operato da E. Naville (cfr. Introd. a *Oeuvres inédites de M. de B.*, Parigi 1859), per cui il periodo giovanile di Biran è caratterizzato da una 'filosofia della sensazione', quello centrale dall'elaborazione della dottrina dell'*effort*, mentre gli ultimi anni sarebbero impegnati nella ricerca di elementi per una 'filosofia della religione', il Ghio si impegna a mettere in luce il senso unitario di tutta l'opera di Biran ed a ridurre soprattutto il rilievo del sensismo della fase giovanile. L'analisi dell'A. è perspicua nel rinvenimento dei motivi spiritualistici che, sin dai primi scritti, animano la riflessione biraniana e che consentono ad essa di sollevare seri spunti critici nei confronti del Condillac e degli ideologi francesi. Il Ghio conduce con passione tale analisi, volta a provare la sua tesi interpretativa, senza cadere per altro in unilaterali forzature; gli stretti vincoli che legano Biran all'ideologia vengono continuamente ribaditi, anche se si insiste nel sottolineare lo spirito nuovo che sin dagli inizi lascia cogliere anticipazioni della dottrina dell'*effort*.

Ci sembra del resto che quest'ultima, nella contrapposizione su cui si struttura di attivo e passivo, di interiorità e di exteriorità, non esca dal quadro in cui si ambienta lo stesso sensismo: alludiamo alla visione gnoseologica della conoscenza, comune a tutta l'epoca moderna, per cui l'essere del mondo è presupposto nella sua ulteriorità al soggetto conoscente. Biran non fa che esplicitare tale impostazione nel tentativo di ritrovare nell'*effort* il punto di congiunzione fra soggettività ed oggettività. Da tale punto di vista la continuità del pensiero in esame si potrebbe cogliere anche più agevolmente che non seguendo l'orientamento, proposto dal Ghio, volto ad isolare gli elementi del nuovo spiritualismo dalle matrici empiristiche e razionalistiche. Il secondo capitolo della prima parte dell'opera, dedicato appunto alla dottrina dell'*effort*, mostra come il principio dell'attività, già presente nelle opere giovanili di cui tratta il capitolo primo, renda possibile una nuova concezione dell'esperienza perchè in esso: « l'opposizione irriducibile tra l'attività del volere e la passività delle sensazioni affettive, sentita originariamente da Biran come un dato della propria esperienza vissuta, si è trasformata nei termini di un'antitesi speculativa tra l'elemento attivo del conoscere o la facoltà del movimento e l'elemento passivo o sensibilità generale. Ora questi elementi entrano anche più intimamente a far parte del fatto conoscitivo, del quale costituiscono rispettivamente, come dirà Biran adottando il linguaggio kantiano, l'elemento formale e l'elemento materiale ». (p. 40). La novità sta dunque nell'intimità di questa sintesi per cui la mantenuta dualità degli elementi in contrasto appare come concretamente esperita: « L'*effort* è un atto unico, la cui essenza sfugge all'analisi proprio perchè è tutto indivisibile; gli elementi che l'analisi crede di scoprire in esso, cioè la determinazione motrice e la sensazione muscolare, non sono l'essenziale; anzi, isolati l'uno dall'altro, divengono pure astrazioni » (p. 41).

La sintesi unitaria di due elementi radicalmente opposti sembra a Biran, ed al suo interprete, assolutamente diversa dal principio monistico che reggerebbe le dottrine sensistiche

e razionalistiche, in cui o tutto è senso o tutto è ragione astratta: « nessuna somma di fenomeni organici potrà mai darci l'*effort*; esso presuppone l'urto di due forze eterogenee; ora la fisiologia non conosce che fenomeni omogenei » (p. 46). Osserviamo a questo, che ci sembra essere uno degli spunti più rilevanti per differenziare il pensiero di Biran dalle basi teoriche comuni alla sua epoca, che le descrizioni fisiologiche della conoscenza solo apparentemente sono monistiche ed omogenee: tutto, è vero, viene ricondotto alla sensazione, ma questa viene intesa come causata dall'incontro della realtà esterna col soggetto, dove quella, pur essendo a questo presente solo sensitivamente, continua a sussistere in modo dualisticamente contrapposto alla conoscenza stessa. L'irriducibilità di tale dualismo rende precario il tentativo sintetico operato da Biran: l'unità degli opposti, rivelata dal fatto primitivo dell'*effort*, sembra da tale punto di vista meno salda di quel che immediatamente appare dalla esposizione del Ghio. È però da riconoscere come questi non aggiri la difficoltà: nel trattare l'antropologia biraniana (cap. III) viene infatti messo in rilievo l'esplicito trasparire della concezione dualistica di fondo di cui abbiamo detto. Biran, ponendosi il problema fondamentalmente naturalistico dell'origine della conoscenza, parla della necessità che esistano intuizioni passive; è una contrapposizione decisamente contraddittoria, e l'A. non manca di rilevarlo: « Come affermare l'esistenza di uno stato puramente affettivo che per definizione sfugge alla coscienza? Se invece si dà una pur labile e fuggevole presenza alla coscienza, come parlare di affettività pura? Biran ritiene di sfuggire a queste difficoltà affermando che la coscienza si limita a cogliere le « tracce » dell'affezione pura deleguandosi al suo apparire, ma il problema si sposta senza risolversi: come si può affermare che ciò di cui la coscienza coglie la fuggevole traccia esista in sè, al di fuori della riflessione? » (p. 59).

Attraverso le oscillazioni e le smentite di Biran, l'A. va tuttavia alla ricerca di tutto ciò che può essere considerato come riconducibile ad una concezione autonoma dello spirito. Ora è abbastanza chiaro che, se si bada più alla direzione storica della meditazione di Biran che alla sua consistenza speculativa, allora appare opportuno il tentativo d'interpretazione del Ghio: « Biran scopre, per un intuito geniale, il principio fondamentale di una *philosophie de l'esprit*, senza tuttavia arrivare a dedurne con rigore le conseguenze. Empirismo e spiritualismo restano così, nel suo pensiero, come due possibilità compresenti, o meglio, come due esigenze contrastanti. . . Tutta la sua dottrina contiene implicitamente la soluzione nel senso dello spiritualismo » (p. 83). I tentativi di fondare metafisicamente la dottrina dell'*effort*, di cui tratta il quarto capitolo, manifestano nello stesso Biran l'insicurezza in un 'fatto primitivo' di cui avverte la natura psicologista; per rinsaldarlo il filosofo di Bergerac si affida alla 'credenza', uscendo così dalla sfera propriamente speculativa. L'esito religioso del pensiero di Biran (cap. V) è posto dal Ghio in continuità con le precedenti fasi, pur denunciandone il calo teoretico: la dottrina dell'*effort* non può attingere l'assoluto, tuttavia può essere posta alle basi di una 'volontà di credere' che porta all'acquisizione religiosa della stessa assolutezza.

L'elemento spiritualistico, essendo stato dall'A. ritrovato solo implicitamente nei testi biraniani, viene rimandato, per una definitiva conferma, alla fortuna di Biran nel pensiero francese: « Perchè l'interpretazione della filosofia di Biran nel senso dello spiritualismo sia valida, è necessario coglierne il prolungamento nel pensiero posteriore. Soltanto studiando la tradizione biraniana, cioè la grande corrente dello spiritualismo francese, il biranismo, ritrovato in quei pensatori che ad esso si ispirano, ci svelerà sempre meglio il suo autentico significato » (p. 115). In tal modo risulta introdotta la seconda parte dell'opera, dedicata alla « eredità vivente del biranismo nel pensiero francese ». Vengono messi in relazione con Biran vari pensatori; ricordiamo: Ravaisson, Renouvier, Lachelier, Boutroux, Bergson, Blondel, e soprattutto i rappresentanti della *philosophie de l'esprit*, Le Senne e Lavelle. Molti di questi riferimenti hanno carattere vagamente sentimentale, di generica concordanza nell'attacca-

mento a certi temi; talora però l'appello all'interiorità si costituisce, come nel caso di Lavelle, in un preciso rapporto di derivazione. Ambedue le parti dell'opera sono pertanto essenziali per chi voglia accostarsi da vicino a Biran ed ai motivi che il suo pensiero ha ispirato. Da segnalare, a questo proposito, l'ampia bibliografia ragionata che arricchisce il volume.

UMBERTO REGINA

MARIO CASULA, *Studi kantiani sul trascendente*, Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Genova. Milano, Marzorati Editore, 1963. Un volume di pp. 218.

Il volume consta di tre studi: I. « La negazione del trascendente: la confutazione kantiana dell'argomento cosmologico », II. « La sostituzione del trascendente: la dottrina kantiana sulla cosa in sè », III. « La fondazione del trascendente su basi morali: il mito del primato della ragion pratica ».

Il primo studio è assai interessante perchè colloca la critica kantiana alla prova cosmologica nel suo contesto storico: esamina cioè le formulazioni della prova in Leibniz, Wolff e Baumgarten; rileva poi che la prova criticata da Kant nella Dialettica trascendentale riflette sostanzialmente la formulazione wolffiana (p. 55). « Ma si notano anche delle differenze rilevanti. È anzitutto, una sbrigatività sommaria di esposizione, in contrasto netto colla completezza vigilante e un po' tormentata di Wolff. In secondo luogo, colpisce la completa messa in ombra, da parte di Kant, di quello che era il fondamentale mezzo termine wolffiano: il principio di ragion sufficiente... » (p. 56). Quanto alla prima differenza, l'A. aveva rilevato molto bene, esponendo la formulazione wolffiana della prova, che Wolff non identifica immediatamente l'Essere necessario con Dio, ma cerca di dedurre metodicamente prima il concetto di Essere a sè da quello di Essere necessario, poi altri attributi dell'Essere a sè (eternità, incorruttibilità ecc.) che portano a distinguere l'Essere a sè dall'anima nostra e dal mondo che ci circonda, infine, a concepire l'Essere a sè come ragion sufficiente dell'anima nostra e del mondo (pp. 31-35).

Quanto alla seconda differenza sarei invece un po' meno d'accordo con l'A., poichè Kant discute il principio di ragion sufficiente nella seconda parte della sua critica alla prova cosmologica. Come è noto, infatti, e come risulta anche dalla esposizione dell'A., Kant rivolge due critiche alla prova cosmologica: quella di passare indebitamente (ossia facendo surrettiziamente uso della prova ontologica) dall'affermazione che esiste un ente necessario alla determinazione di tale ente come Essere perfettissimo (*Ens realissimum*) — e quella di passare dall'affermazione di un esistente qualsiasi all'affermazione di un Ente necessario facendo un uso « trascendente » del principio di causa. Ora questa seconda critica, che presuppone l'Analitica trascendentale e che non è esaminata dall'A., è proprio quella che spiega perchè Kant « metta in ombra » il principio di ragion sufficiente usato da Wolff. Non solo lo mette in ombra, direi, ma spiega perchè, secondo lui, sia impossibile adoperarlo per dimostrare l'esistenza di Dio. Quello che l'Autore osserva, quindi, nella conclusione e cioè che, nella critica alla prova cosmologica, Kant non fa mai appello a presupposti critici (p. 80), vale per una delle critiche kantiane (indebito passaggio dall'*ens necessarium* all'*ens realissimum*), ma non per l'altra critica (indebito passaggio da un'esistenza qualsiasi all'esistenza necessaria).

Ripeto tuttavia, nonostante questo parziale dissenso, che l'esposizione dell'A., coi suoi precisi riferimenti ai testi che Kant aveva effettivamente presenti, è estremamente utile a chi voglia rendersi conto del significato e della portata della critica kantiana.