



I S E M P R E V E R D E

PANTALEO CARABELLESE



# Il circolo vizioso di Cartesio

ATHENA  
EDIZIONI

Athena Edizioni ti regala questo libro in formato cartaceo, stampato e spedito gratuitamente a casa tua. Infatti per ogni libro acquistato dal sito potrai scegliere un libro della collana Sempreverde in omaggio. Visita [edizioniathena.it](http://edizioniathena.it) per maggiori informazioni.

## **I. – IL CIRCOLO INTERNO DELLA CONOSCENZA CARTESIANA.**

1. L'addebito, fatto al metodo cartesiano, di costituire, nella intima essenza sua, un circolo vizioso, risale, come tutti sanno, agli stessi contemporanei di Cartesio: è obbiezione che fu da essi ripetuta tre volte contro le sue *Meditazioni*.

Cartesio rispose direttamente a coloro che la proposero prima, e le altre due volte rimandò a questa prima risposta. L'unicità di tal risposta ha forse contribuito a non far rilevare le differenze e gli sviluppi che ci sono nel ripetersi della obiezione, e il tenore di essa a non far approfondire questa fino a portarla nella stessa metafisica carte-

siana. Il circolo vizioso di Cartesio è rimasto fino ad oggi una difficoltà particolare del suo metodo. Forse è qualcosa d'altro e di più.

Con questo studio noi ci proponiamo un duplice intento: 1° quello di fissare e valutare nei suoi termini esatti ed espliciti il dibattito storico; 2° quello di enucleare da tale esplicito dibattito storico il problema speculativo immanente ad esso e vedere se e quale soluzione consenta.

2. Cartesio, nella prima Meditazione, il *fatto*, che ci erano state fino a lui, ed egli stesso aveva accolte, «false opinioni», lo amplia nella *supposizione*, che tutta la conoscenza sia una falsa opinione, e *che* al luogo di Dio ci sia «*un certo cattivo genio*, non meno astuto ed ingannatore che possente, che ha impiegata tutta la sua industria ad ingannarmi»<sup>1</sup>.

---

1«Supponam igitur non optimum Deum, fontem

Ma soggiunge subito nella seconda: «M'inganni egli fin che vorrà, egli non saprebbe mai fare che io non sia nulla fino a che penserò di essere qualche cosa... Bisogna concludere e tener per

---

veritatis, sed genium aliquem malignum, eundemque summe potentem et callidum omnem suam industriam in eo posuisse, ut me falleret». (*Meditationes de prima philosophia* in *Oeuvres par Adam et Tannery*, vol. VII, p. 22, lin. 22-26).

Si noti, una volta per tutte, che la traduzione italiana, che io riferisco nel testo, è sempre fatta letteralmente sulla traduzione francese, che, come si sa, autorizzata e riveduta, ma non fatta da Cartesio, fu pubblicata nel 1647. La prima edizione latina è del 1641, e la seconda, che noi riportiamo, del 1642. In tal modo, quando qualche divergenza ci sia tra la redazione latina e quella francese, la si può notare.

fermo che questa proposizione, *io sono, io esisto*, è necessariamente vera tutte le volte che la pronuncio o che la concepisco nel mio spirito»<sup>2</sup>...

«Ma che cosa, dunque sono io? *Una cosa che pensa*. E che cosa è una cosa che pensa? Una cosa che dubita, intende, concepisce, afferma, nega, vuole, non vuole, e anche immagina e sente. Certo non è poco, se tutte queste cose appartengono alla mia natura. Ma perchè non le appartenerebbero?... V'è nulla di tutto ciò che non sia così vero quanto è certo che io sono e ch'io esi-

---

2«Fallat quantum potest, nunquam tamen efficiet, ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo. Adeo ut, omnibus satis superque pensitatis. denique statuendum sit hoc pronuntiatum, Ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum». (Vol. VII, p. 25, lin. 8-13).

sto, quand'anche sempre dormissi, e colui che m'ha dato l'essere, si servisse di tutta la sua abilità per ingannarmi?»<sup>3</sup>.

Però nella quinta Meditazione il Cartesio fa riflettere: «Vi è nulla di per sè più chiaro e manifesto del pensare che vi è un Dio, cioè un essere sovrano e perfetto, nell'idea del quale solo è compresa l'esistenza necessaria o eterna, e, per

---

3«Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque et sentiens.

«Non pauca sane haec sunt, si cuncta ad me pertineant. Sed quidni pertinerent?... Quid est horum, quamvis semper dormiam, quamvis etiam is qui me creavit, quantum in se est, me deludat, quod non aequè verum sit ac me esse?». (Vol. VII, p. 28-29, lin. 20-3).

conseguenza, che esiste?... Io noto che la certezza di tutte le altre cose ne dipende così assolutamente, che senza questa conoscenza è impossibile di poter mai saper nulla perfettamente... E così riconosco chiarissimamente che la certezza e la verità di ogni scienza dipende dalla sola conoscenza del vero Dio, di modo che prima che lo conoscessi, non potevo sapere perfettamente alcun'altra cosa. Ed ora che lo conosco, ho il mezzo di acquistare una scienza perfetta riguardante una infinità di cose...»<sup>4</sup>.

---

4«Nam quid ex se est apertius, quam summum ens esse, sive Deum, ad cuius solius essentiam existentia pertinet, existere?... Praeterea etiam animadverto caeterarum rerum certitudinem ab hoc ipso ita pendere, ut absque eo nihil unquam perfecte sciri possit.... Atque ita plane video omnis scientiae certitudinem et veritatem ab una veri



3. Il circolo di dotti, che si riunisce intorno a Mersenne (seconde obiezioni), obietta: «In terzo luogo, giacchè non vi siete ancora assicurato dell'esistenza di Dio, e nondimeno dite che non sapreste essere assicurato d'alcuna cosa, o che non potete conoscer nulla chiaramente e distintamente, se dapprima non conoscete certamente e chiaramente che Dio esiste, ne segue che voi non sapete ancora che voi siete una cosa che pensa, giacchè, secondo voi, questa conoscenza

---

Dei cognitione pendere, adeo ut, priusquam illum nossem, nihil de ulla alia re perfecte scire potuerim. Jam vero innumera, tum de ipso Deo aliisque rebus intellectualibus, tum etiam de omni illa natura corporea, quae est purae Matheseos objectum, mihi plane nota et certa esse possunt». (Vol. VII, p. 69, lin. 7-9, lin. 13-15; p. 71, lin. 3-9).

dipende dalla conoscenza chiara di un Dio esistente, la quale voi non avete ancora dimostrata, là dove concludete che conoscete chiaramente ciò che voi siete»<sup>5</sup>.

Dunque trattasi di questo: Nella prima e seconda Meditazione Cartesio non solo non si fonda su quella «*certa antica opinione*» che da tanto tempo egli ha nel suo spirito, e secondo la quale vi è

---

<sup>5</sup>«Tertio, cum nondum certus sis de illa Dei existentia, neque tamen te de ullâ re certum esse, vel clare et distincte aliquid te cognoscere, posse dicas, nisi prius certo et clare Deum noveris existere, sequitur te nondum clare et distincte scire quod sis res cogitans, cum ex te illa cognitio pendeat a clara Dei existentis cognitione, quam nondum probasti locis illis, ubi concludis te clare nosse quod sis». (Vol. VII, pp. 124-125, lin. 29-5).

un Dio<sup>6</sup>, ma dall'esserci dell'errore e dalla conseguente istituzione del dubbio si ritiene autorizzato a poter, a tutta prima, mutare questa opinione nella supposizione di un supremo ingannatore. Questa supposizione resta poi subito dimostrata falsa dal *mio* pensare per lo meno per quanto riguarda il *mio* essere una cosa pensante, *sempre che pensi*. Questa è certezza che non solo non ha bisogno di fondamento, ma scalza, essa sola, l'onnipotenza dell'ingannatore e quindi l'assolutezza dell'inganno, la scalza per lo meno in questa unica determinata certezza: il *mio* essere una cosa pensante, sempre che io pensi.

E invece per la quinta Meditazione pare che tale non ingannevole certezza determinata del mio

---

<sup>6</sup>«Infixa quaedam est meae menti vetus opinio, Deum esse qui potest omnia, et a quo talis, qualis existo, sum creatus». (Vol. VII, p. 21, lin. 1-3).

esistere pur nella coscienza dell'inganno non solo non può scalzare, essa, quella supposizione; ma essa, proprio perchè sia non ingannevole certezza, bisogna che si fondi sulla «conoscenza chiara di un Dio esistente» (cioè in breve sull'idea di Dio).

Or se è vera la prima posizione (quella della prima e seconda Meditazione), l'idea di Dio non solo non può certificare essa nulla, ma deve esser dedotta come vera, essa stessa, da quella prima determinata certezza della *res cogitans* che sono io nel mio attuale pensare il dubbio. Se è vera la seconda posizione (quella della quinta Meditazione), l'idea di Dio deve essa, con la sua chiarezza e distinzione, porsi primo principio di conoscenza vera. E perciò essa deve, come idea chiara e distinta, prendere subito il posto della antica, tradizionale, soltanto creduta «opinione»

di Dio (la «infixa meae menti vetus opinio»); non deve esser soltanto creduta opinione revocabile in dubbio, ma idea vera. Non darebbe quindi luogo alla cartesiana «supposizione» di un supremo ingannatore al posto di Dio. E allora l'assoluta universalizzazione del dubbio cartesiano sarebbe impossibile. E quindi impossibile e superflua sarebbe quella mia certezza costituita dalla attualità del mio pensare quell'inganno. Anche la mia attualità di pensante sarebbe da dedurre da quella idea vera di Dio, quale si è mostrata l'antica opinione. La conoscenza di Dio quindi, passando immediatamente dall'essere una opinione all'essere un'idea chiara e distinta, e perciò vera, non darebbe luogo alla supposizione dell'ingannatore. E bisogna che il passaggio sia immediato e non mediato da detta supposizione, giacchè altrimenti l'idea di Dio perderebbe quel primato di

verità, che invece la quinta Meditazione afferma. La nozione di Dio, quindi, non è mai sostituibile con la supposizione dell'Ingannatore, perchè è il *principio insuperabile* della conoscenza vera.

Ma il guaio è che per *dimostrare tale insuperabilità* (chiarezza e distinzione, evidenza) della nozione di Dio bisogna premettere quella supposizione dell'ingannatore, la quale, col suo esserci, dichiara superabile quella nozione, e, per poter essere annullata, restituisce l'usurato primato della conoscenza all'attualità dell'io e non alla nozione di Dio.

Dunque l'idea di Dio, per non essere più opinione revocabile in dubbio, ma idea vera e principio di verità, presuppone la certezza che io penso il dubbio; ma questa certezza di me pensante il dubbio, se è una nozione vera, presuppone il principio di verità che è l'idea di Dio. È evidente il

*circolo tra la certezza del soggetto e la verità dell'oggetto di pensiero*, anche se gli obiettanti non parlano nè di certezza nè di verità, nè di soggetto nè di oggetto.

Essi si limitano a mettere in evidenza l'invalidità del cogito come principio, in quanto il cogito ripete la propria verità dalla «conoscenza certa e chiara di Dio esistente». Prima di questa «voi non sapete ancora che siete una cosa che pensa».

Gli obiettanti si limitano dunque a chiedere a Cartesio che liberi il suo cogito da una condizione, che par che egli richieda per tutte le nozioni. Si limitano dunque a chiedere al Cartesio della seconda Meditazione che si liberi dalla incoerenza che per lui costituisce la quinta Meditazione.

4. E Cartesio accetta l'obiezione proprio e soltanto in questo senso. Il cogito attuale è il principio assoluto della certezza. Egli infatti così ri-

sponde: «*In terzo luogo, dov'io ho detto che noi non possiamo saper niente con certezza, se non conosciamo prima che Dio esiste, ho detto espressamente che io non parlavo che della scienza di quelle conclusioni, la cui memoria ci può tornare nello spirito, quando non pensiamo più alle ragioni, dalle quali le abbian tratte. Giacchè la conoscenza dei primi principî o assiomi non suole esser detta scienza dai Dialettici. Ma quando noi appercepiamo che noi siamo delle cose che pensano, è questa una prima nozione che non è tirata da alcun sillogismo; e quando qualcuno dice: io penso, dunque io sono o io esisto, egli non conclude la sua esistenza dal suo pensiero come per la forza di qualche sillogismo, ma come una cosa conosciuta di per sè; egli la vede con una semplice intuizione della mente (simple inspection de l'esprit). Come appare da*



ciò: se egli la deducesse da un sillogismo, egli avrebbe dapprima dovuto conoscere questa maggiore: *tutto ciò che pensa, è o esiste*. Ma, al contrario, essa gli è insegnata dal sentire in se stesso, che non può accadere che egli pensi, se non esiste. Giacchè è il proprio del nostro spirito di formare le proposizioni generali dalla conoscenza delle particolari»<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup>«Tertio, ubi dixi *nihil nos certo posse scire, nisi prius Deum existere cognoscamus*, expressis verbis testatus sum me non loqui nisi de scientia earum conclusionum, *quarum memoria potest recurrere, cum non amplius attendimus ad rationes ex quibus ipsas deduximus*. Principiorum enim notitia non solet a dialecticis scientia appellari. Cum autem advertimus nos esse res cogitantes, prima quaedam notio est, quae ex nullo syllogismo concluditur; neque etiam cum quis dicit, ego

Cartesio, dunque, si attiene alla prima delle due sopradette posizioni: è il Cartesio della seconda Meditazione. Soltanto se il «cogito ergo sum» fosse una illazione sillogistica, io non saprei di essere una cosa che pensa, prima e indipendentemente dalla «conoscenza chiara di Dio esistente». Ma il cogito, anche con l'ergo sum

---

*cogito, ergo sum sive esisto, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit, ut patet ex eo quod, si eam per syllogismum deduceret, novisse prius debuisset istam majorem, illud omne, quod cogitat, est sive existit: atqui profecto ipsam potius discit, ex eo quod apud se experiatur, fieri non posse ut cogitet, nisi existat. Ea enim est natura nostrae mentis, ut generales propositiones ex particularium cognitione efformet».* (Vol. VII, pp. 140-141, lin. 12-2).

che gli è implicito, è una nozione prima, anzi è la nozione prima della seconda Meditazione. Nozione prima, che, se ha un presupposto, è quello del dubbio, il quale soltanto mi costringe a pensare, e mi fornisce così la prima certezza. È quindi confermata l'attualità prima della supposizione dell'ingannatore, del dubbio, che sostanzia la nozione prima del cogito; ed è perciò esclusa, come attualità prima, quella della tradizionale «opinione» (fede) di Dio esistente, la quale è sostituita da detta «supposizione» dell'ingannatore onnipotente. Quella «opinione» di Dio bisognerà, se mai, riguadagnarla come idea vera. Per ora essa è sostituita da tal supposizione, di fronte alla quale per ora, non c'è che questo io penso dunque sono: in principio, come principio, non v'è che il dubbio, nel quale col quale io penso.

Il dubbio e la supposizione dell'ingannatore sono possibili anzi attuali, giacchè l'atto primo della certezza sta proprio in questa attualità del dubbio. Se si togliesse l'attualità del dubbio, si toglierebbe l'attualità del pensare in esso, e si toglierebbe quindi la prima e l'unica certezza. Questo significa la rottura del circolo tra l'idea esistenziale di Dio e il pensare dell'io, in favore di quest'ultimo, come «nozione prima non dedotta da alcun sillogismo» come «cosa conosciuta per se stessa».

In tal modo Cartesio libera il cogito della seconda Meditazione dalla condizione imposta alle nozioni nella quinta Meditazione. Perchè il «cogito ergo sum» sia vero, non c'è bisogno che sia dedotto dalla idea evidente di Dio esistente, o, comunque, la presupponga.

Questa condizione ha valore soltanto per la parte non primaria della conoscenza: la scienza.

5. E quindi egli giustifica ancora l'asserzione della quinta Meditazione che «la certezza di tutte le altre cose dipende così assolutamente da tale conoscenza [di Dio, come essere sovrano e perfetto, nell'idea del quale soltanto è compresa l'esistenza necessaria o eterna e che, per conseguenza, esiste], che, senza di essa è impossibile di poter sapere nulla perfettamente» (quinta Meditazione, loc. cit.), col limitarla alla «scienza di quelle conclusioni, la cui memoria ci può tornare allo spirito quando più non pensiamo alle ragioni da cui le abbiām dedotte» (risp. cit.). La giustifica dunque con l'ammettere, distinta dalle nozioni prime, dalle cose conosciute di per se stesse, la scienza. Non è possibile scienza senza la conoscenza di Dio, la quale ne è il principio. E, pare,

per queste ragioni: V'è scienza soltanto nelle e con le deduzioni; queste importano proposizioni generali; le proposizioni generali importano conoscenza di particolari da cui le formiamo; le proposizioni particolari non sono più pensate in atto, quando abbiamo le proposizioni generali di cui facciamo uso nella scienza. Non v'è dunque nella scienza quella necessitazione, che è intrinseca alle nozioni prime, in quanto le proposizioni dalle quali nella scienza si deduce, sono «*generali*», e non determinate e particolari come invece è la nozione prima dell'io e come pare debbano essere, secondo Cartesio, le nozioni prime. Sottintendere questa necessitazione, che non è intrinseca alla scienza, non si può senza ammettere una nozione prima che la fornisca; questa non può essere più quella del mio essere una *res cogitans*, perchè questa garantisce solo se stessa e

ciò che le appartiene, non altro; ma deve essere tale da garantire se stessa e altro, essere cioè non soltanto necessitante per sè, cioè per la verità del proprio oggetto, ma anche necessitante per altro, cioè per la verità degli oggetti di altre nozioni: e deve dare la necessitazione anche a proposizioni che non l'abbiano intrinseca, come sono tutte le proposizioni scientifiche. Dunque, può confermare Cartesio, «la certezza e la verità di ogni scienza dipende dalla sola conoscenza del vero Dio». Perchè Cartesio riservi soltanto alla nozione prima di Dio questa capacità di assicurare la verità della scienza, e ne spogli quindi la nozione assolutamente prima dell'io, è quanto risulterà dalla discussione che faremo delle altre formulazioni del circolo.

Per ora ci basti aver notato che Cartesio esclude il circolo, in favore dell'assoluta priorità dell'io.

## **II. – IL CIRCOLO TRA IL CONOSCERE E L'ESISTERE.**

6. Cartesio, dunque, ha liberato il cogito da una condizione, che pareva volesse valere per tutte le nozioni: l'idea di Dio non è che una delle nozioni evidenti, tra cui il primato assoluto è tenuto dal cogito; essa non condiziona questo.

L'incondizionatezza del cogito non apparve dimostrata neppure ad Arnauld, il quale, nella seconda parte (quella riguardante Dio) delle sue obiezioni (le quarte), formula nettamente l'accusa di circolo. «Non mi resta più che uno scrupolo, egli dice, quello di sapere in che modo può difendersi dal commettere un circolo vizioso, quando



dice *che noi non siamo sicuri che le cose che concepiamo chiaramente e distintamente, sono vere, se non perchè Dio è o esiste.*

«Giacchè noi non possiamo esser sicuri che Dio è, se non perchè concepiamo ciò chiarissimamente e distintamente; dunque prima di esser sicuri dell'esistenza di Dio, dobbiamo esser sicuri che tutte le cose che noi concepiamo chiaramente e distintamente, sono tutte vere»<sup>8</sup>.

---

8«Unicus mihi restat scrupulus, quomodo circulus ab eo non committatur, dum ait, *non aliter nobis constare, quae a nobis clare et distincte percipiuntur, vera esse, quam quia Deus est.*

«At nobis constare non potest Deum esse, nisi quia id a nobis clare et evidenter percipitur; ergo, priusquam nobis constet Deum esse, nobis constare debet, verum esse quodcunque a nobis clare et evidenter percipitur». (Vol. VII, p. 214, lin.

Non si tratta più dunque soltanto di liberare il cogito, in quanto prima nozione certa, da un'altra pretesa nozione prima che gli tolga l'assoluta priorità vincitrice del dubbio.

Per intendere questo secondo circolo nella sua diversità dal primo, bisogna distinguere tra la determinata nozione che è il cogito, e il carattere suo (chiarezza e distinzione, cioè *l'evidenza*), la cui presenza caratterizza anche la verità delle altre nozioni intuite e non dedotte dal cogito, per quanto condizionate da esso. Su questo carattere della evidenza di tutte le nozioni prime Arnauld getta il suo dubbio nel metterlo in circolo con l'esistere assoluto di Dio. L'idea stessa di Dio è in circolo, come tutte quante le altre, per il suo carattere di evidenza, e sta quindi, dirò, in catena con le altre nozioni evidenti in quanto tali, che so-

---

7-14).

no tutte in circolo con l'esistere assoluto di Dio, che è l'altro principio che fa circolo col primo (l'evidenza delle nozioni). La necessità del conoscere evidente, essendo essenzialmente verità, dimostra l'esistenza di Dio; ma è l'esistenza di Dio a sua volta che dà valore di verità a quella evidenza, a quella dimostrazione. Il circolo è tra quella suprema necessità del vero, da Cartesio trovata nella evidenza, senza della quale l'esistenza dell'Assoluto non risulta, perchè può essere fallace opinione nell'universale inganno, e questa assoluta esistenza dell'Onnipotente, senza della quale quella evidenza non è vera, perchè può essere ingannatrice. Il circolo è tra l'evidenza come verità e l'esistenza di Dio. Assoluta l'una, assoluta l'altra; pur l'assolutezza di ognuna è surrettiziamente condizionata dalla assolutezza dell'altra. Assoluta, domanda Arnauld, è la verità

del pensiero che dimostra l'Esistenza anche dell'Assoluto o questa Esistenza che dà a tutto il pensiero quel valore di verità? Nel cartesianesimo esiste Dio, perchè l'evidenza è verità; ma nello stesso tempo l'evidenza è verità, perchè esiste Dio. Da questo circolo Arnauld invita Cartesio ad uscire.

7. Cartesio risponde rimandando alla risposta già data, e richiamandosi alla «distinzione delle cose che noi effettivamente (en effet) concepiamo chiarissimamente, da quelle che ci ricordiamo d'aver altra volta concepito molto chiaramente.

Giacchè dapprima noi siamo sicuri che Dio esiste, perchè prestiamo attenzione alle ragioni che ci provano la sua esistenza. Ma dopo ciò basta che noi ci ricordiamo d'aver concepita una cosa chiaramente per essere sicuri che essa è vera: ciò che non basterebbe, se noi non sapessimo

che Dio esiste e che egli non può essere ingannatore»<sup>9</sup>.

Così Cartesio, per quanto rimandi alla risposta già data per quello che ci si è presentato come

---

9«Denique, quod circulum non commiserim, cum dixi *non aliter nobis constare, quae clare et distincte percipiuntur vera esse, quam quia Deus est; et nobis non constare Deum esse, nisi quia id clare percipitur*; jam satis in responsione ad secundas Objectiones, numero 3 et 4, explicui, distinguendo scilicet id quod reipsa clare percipimus, ab eo quod recordamur nos antea clare percepisse. Primum enim, nobis constat Deum existere, quoniam ad rationes quae id probant attendimus; postea vero, sufficit ut recordemur nos aliquam rem clare percepisse, ut ipsam veram esse simus certi; quod non sufficeret, nisi Deum esse et non fallere sciremus». (Vol. VII, pp. 245-

circolo, interno alla conoscenza, tra la certezza del dubbio e la verità di Dio, pure, con quel che vi aggiunge, risponde alla nuova difficoltà, cioè al circolo tra la verità della conoscenza e l'esistenza dell'Assoluto, senza però dar rilievo, direi senza accorgersi di questa risposta, che egli dà a una difficoltà nuova, irriducibile alla precedente. La risposta sta nel riconoscere il primato al cogitare, alla evidenza, e non alla esistenza (sia pure la stessa esistenza dell'Assoluto), anche se esplicitamente il primato di questa non è rinnegato. Il Cartesio, infatti, dice che «dapprima siamo sicuri che Dio esiste, *perchè* prestiamo attenzione alle ragioni che ci provano la sua esistenza». Soltanto *il ricordo* di questa esistenza *senza quelle ragioni* è garantito dalla esistenza stessa; ma *dapprima stan «le ragioni che provano»*, sta la deter-

---

246, lin. 25-9).

minata evidenza della nozione di Dio, nella quale quelle ragioni si risolvono (che ci possano essere ragioni nella intuitività non dimostrativa, non staremo qui a ricercare). L'esistenza di Dio, dunque, è dimostrata dalla evidenza della nozione, la cui necessitazione perciò è *prima, assoluta, piena*. Essa non ha bisogno di nessuna garanzia divina: il pensiero dimostra Dio. L'esistenza di Dio la troviamo dopo e mediante la determinata nozione evidente di Dio, che, appunto in quanto determinata nozione, ha questo riferimento esistenziale, che fa tutt'uno con la sua necessitazione (verità) in quanto nozione prima. Che Dio, come quel *quid* della nozione evidente che è l'idea di Dio, *esista, è una necessità della nozione stessa*; il principio è, dunque, la nozione con la sua evidenza, non l'esistenza.

8. La risposta di Cartesio però così vien limitata alla verità dell'idea di Dio di fronte alla esistenza di Lui: l'una dimostra l'altra senza bisogno di aiuto che venga da quest'ultima. Cartesio risponde come se Arnauld gli avesse obiettato il circolo tra la nozione di Dio e l'esistenza di Dio. Laddove l'obiezione è più ampia: il circolo è tra l'esistenza di Dio e la verità di tutte le cose che concepiamo chiaramente e distintamente, compreso Dio.

Or, nella risposta data per la nozione di Dio, è racchiusa anche la risposta per tutte le nozioni evidenti? Siamo noi sicuri che «tutte le cose che concepiamo chiaramente e distintamente sono vere», indipendentemente dalla esistenza di Dio? Il problema posto da Arnauld è il problema della *evidenza* dell'idea nel suo riferimento alla realtà attuale, cioè nella sua verità, giacchè tal riferimento Cartesio e Arnauld intendevano come ve-



rità. Questo riferimento è, in ciascuna nozione evidente, primo, pieno, assoluto, come è nella idea di Dio per le ragioni intrinseche a questa? L'evidenza è, per natura sua, sempre verità, in modo da rendere superfluo il ricorso alla esistenza di Dio per le idee che hanno tal carattere? Se l'evidenza è la stessa determinatezza delle nozioni, di cui costituisce la chiarezza e distinzione, se le determinate nozioni evidenti pongono fuori della loro essenza di idee, cioè fuori della loro realtà oggettiva, l'essenza cioè la realtà attuale delle cose reali, alle quali esse necessitano, il cartesianesimo non consente una risposta affermativa a quella domanda (cfr. § 17). Pure, se ravviciniamo la risposta data da Cartesio al primo circolo, con la quale il cogito rivendica la sua priorità riguardo alla nozione di Dio esistente, se la ravviciniamo a quella data a questo secondo,

con la quale la nozione di Dio in quanto nozione evidente rivendica la sua priorità riguardo alla esistenza, la risposta di Cartesio sarebbe affermativa: l'evidenza sarebbe la stessa verità.

È il problema della verità, che noi esamineremo, discutendo la terza formulazione del circolo.

### III. – ESCLUSIONE DELL'ERRORE DALL'EVIDENZA.

9. Il circolo finalmente che in terzo luogo formula Gassendi contro Cartesio, è una «seconda istanza» del quarto dubbio che egli aveva affacciato contro la quarta Meditazione<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup>Si sa che le obiezioni di Gassendi (le quinte), alle quali appartiene questo dubbio, furono pubblicate, insieme con le *Meditazioni* e le risposte di Cartesio, nel 1641. La «seconda istanza» invece comparve nel volume *Disquisitio metaphysica*, che il Gassendi pubblicò nel 1644 per controbattere le risposte cartesiane.

Perciò questo quarto dubbio e questo circolo, che lo rincalza di nuovi argomenti, non si riferiscono, come i due precedenti circoli, alla quinta Meditazione nella sua coerenza con le due prime, ma bensì alla quarta che, si sa, tratta «del vero e del falso». Questa conclude così: «Del resto, io oggi non solamente ho appreso ciò che devo evitare per non errare più, ma anche ciò che debbo fare per pervenire alla conoscenza della verità. Poichè certamente perverrò se fermo sufficientemente la mia attenzione su tutte le cose che concepisco perfettamente, e se le separo dalle altre che non concepisco se non con confusione ed oscurità»<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup>«Nec hodie tantum didici quid mihi sit cavendum ut nunquam fallar, sed simul etiam quid agendum ut assequar veritatem; assequar enim illam profecto, si tantum ad omnia quae perfecte

Gassendi obietta: Bene; l'evidente è vero. Ma voi ne concludete troppo, credendo di poter liberarvi dall'errore in modo assoluto, con l'evidenza, nell'evidenza. Giacchè «la difficoltà non è quella di sapere se le cose devono essere concepite chiaramente e distintamente, perchè non ci inganniamo, ma è ben quella di sapere come e con qual metodo si può riconoscere che si ha una intelligenza così chiara e così distinta da esser sicuri che essa è vera e che non sia possibile che noi c'inganniamo. Giacchè... spessissimo noi c'inganniamo, anche quando ci sembra di conoscere una cosa così chiaramente e distintamente

---

intelligo satis attendam, atque illa a reliquis, quae confusius et obscurius apprehendo, secernam».

(Vol. VII, p. 62, lin. 20-25).

da non pensare di poter conoscere niente di più chiaro e distinto»<sup>12</sup>.

Gassendi, dunque, qui non mette in discussione nè l'evidenza nè la necessitazione al vero che essa ha; accetta l'una e l'altra come indiscutibili, o, almeno, indiscusse. Soltanto pone in discus-

---

12«Attende tamen, eximie Vir, difficultatem non videri an, ut non fallamur, debeamus clare atque distincte intelligere aliquid, sed qua arte aut methodo discernere liceat, ita nos habere claram distinctamque intelligentiam, ut ea vera sit, nec fieri possit ut fallamur. Quippe initio objecimus, nos non raro falli, tametsi nobis videamur aliquid adeo clare distincteque cognoscere, ut nihil possit clarius et distinctius. Tu quoque id tibi ipse objecisti, et expectamus tamen adhuc istam artem, seu methodum, cui praecipue sit incumbendum».

(Vol. VII, p. 318, lin. 3-12).

sione il determinarsi della evidenza nelle singole nozioni, alle quali appartengono sempre gli errori, il connaturarsi, diciamo, di essa alla determinatezza di queste, e la conseguente eventualità dell'errore in ciascuna nozione evidente.

In tale determinatezza è eliminabile l'errore? Ci sono veramente nozioni determinate, delle quali possiamo essere sicuri in modo assoluto che non si riveleranno mai errori? Il loro carattere di evidenza non basta, perchè spesso nozioni che sembravano chiare e distinte più che mai, ci hanno ingannato: gli errori a loro tempo (quando cioè come tali non erano ancora riconosciuti) ci necessitavano non meno della verità. L'evidenza necessitante non m'assicura che queste determinate verità non mi diventino poi errori. Non nell'evidenza necessitante, adunque, l'impossibilità dell'errore.

10. A questo dubbio, fondato sull'esser la determinata proposizione erronea partecipe di evidenza non meno di quella vera, fino a che non è riconosciuta come errore, Cartesio risponde altezzosamente, non rispondendo: «Quanto al metodo che ci insegna a poter discernere le cose che concepiamo di fatto chiaramente, da quelle che crediamo solamente di concepire con chiarezza e distinzione, benchè io creda di averlo insegnato con molta chiarezza, come già ho detto, non oserei nondimeno promettermi che possano facilmente comprenderlo quelli che lavorano sì poco a spogliarsi dei loro pregiudizî»<sup>13</sup>. Ora che il Gas-

---

13«Et quantum ad Methodum qua possimus ea dignoscere, quae revera clare percipiuntur, ab iis quae clare percipi tantum putantur, etsi credam ipsam a me satis accurate traditam esse, ut jam dictum est, nequaquam tamen confido illos, qui



sendi sia carico di pregiudizî, si può concedere; ma che il metodo cartesiano insegni proprio a distinguere la determinata nozione effettivamente evidente, da quella che soltanto è creduta tale, e che quindi la sua applicazione elimini senz'altro l'errore, non c'è, io credo, chi possa ammettere. Vediamo: Già nelle seconde obiezioni Cartesio si era trovato di fronte ad una difficoltà simile a quella mossagli da Gassendi: «Donde avete appreso, gli era stato già obiettato, che riguardo alle cose che voi pensate conoscere chiaramente e distintamente, è certo che voi non siete mai ingannato e che non lo potete essere? Giacchè quante volte non abbiamo noi visto persone in-

---

de praejudiciis exuendis tam parum laborant, ut querantur quod non simpliciter ac paucis verbis de ipsis sim loquutus, eam facile esse percepturos». (Vol. VII, p. 379, lin. 3-10).

gannarsi in cose che esse pensavano di vedere più chiaramente del Sole?»<sup>14</sup>. Senza togliere questa eventualità, non si può parlare di verità delle determinate nozioni. Ora il Cartesio, proprio rispondendo a questo dubbio circa la totale ed assoluta eliminazione dell'eventualità dell'errore

---

14«Sed unde habes quod in iis, quae clare et distincte putas te cognoscere, certum sit te neque decipi, neque posse decipi? Quoties enim quempiam experti sumus deceptum fuisse in iis, quae sole clarius se scire credebat? Hoc igitur principium clarae et distinctae cognitionis ita clare et distincte debet explicari, ut nullus probae mentis possit unquam decipi in iis, quae se clare et distincte scire crediderit: alioqui nullum adhuc certitudinis gradum penes homines, seu apud te, possibilem cernimus». (Vol. VII. p. 126, lin. 12-20).

dalle nozioni evidenti, e proponendosi «di rispiegare da capo il fondamento sul quale poggiare tutta la certezza umana», dice: Vi son cose così chiare e semplici che è impossibile dubitarne, perchè il dubitarne è pensarle, e il pensarle è pensarle vere, come «per esempio, che io esisto quando penso, che le cose, che sono state fatte una volta, non possono non essere state fatte, ed altre cose simili, di cui è manifesto che si ha una perfetta certezza»<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup>«Exponam hic iterum fundamentum, cui omnis humana certitudo niti posse mihi videtur... Ex his autem quaedam sunt tam perspicua, simulque tam simplicia, ut nunquam possimus de iis cogitare, quin vera esse credamus: ut quod ego, dum cogito, existam; quod ea, quae semel facta sunt, infecta esse non possint, et talia, de quibus manifestum est hanc certitudinem haberi. Non

L'intrinsecità della verità alla evidenza, Gas-  
sendi e gli altri obiettanti non contestavano; ma  
pur chiedevano il criterio distintivo della evidenza  
effettiva da quella apparente: solo alla effettiva  
infatti poteva essere intrinseca la verità. E Carte-  
sio concorda in questo: «Tostochè noi pensiamo  
concepire chiaramente qualche verità, siamo na-  
turalmente portati a crederla»<sup>16</sup>. L'evidenza porta

---

possumus enim de iis dubitare, nisi de ipsis cogi-  
temus; sed non possumus de iisdem cogitare,  
quin simul credamus vera esse, ut assumptum  
est; ergo non possumus de iis dubitare, quin si-  
mul credamus vera esse, hoc est, non possumus  
unquam dubitare». (Vol. VII, p. 144, lin. 23-25;  
pp. 145-146, lin. 22-4).

16«Imprimis, statim atque aliquid a nobis recte  
percipi putamus, sponte nobis persuademus illud  
esse verum». (Vol. VII, p. 144, lin. 26 e 27).

con sè una spontanea credenza (la detta necessitazione al vero) insuperabile.

Ora criterio della effettività di questa evidenza, ci dice Cartesio, nel suo distinguersi dalla apparenza, è l'indubitabilità. Il dubitar delle nozioni effettivamente evidenti è impossibile, perchè il dubitar di loro è lo stesso aver coscienza della loro evidenza (si pensi al cogito). Il dubbio iniziale deve dunque investire anche esse, ma col sorprendente risultato che sopprime se stesso: se il dubbio rimane in vita, non c'è evidenza. E dove ci sia stato errore, l'evidenza era fittizia, perchè era mancata la prova della eliminazione del dubbio.

---

Come vedesi, qui il latino è molto più esatto del francese che ho dato tradotto nel testo. Il percepire recte, cioè la chiarezza e distinzione (l'evidenza), è spontanea persuasione di verità. La verità, cioè, è intrinseca alla evidenza.

Ecco dunque il metodo proposto da Cartesio per non errare, per raggiungere l'evidenza effettiva: Dubitate di ogni cosa; vi troverete di fronte a qualcosa, che, per quanto lo riguarda, ucciderà il vostro dubbio. Questo qualcosa sarà effettivamente evidente, infallibilmente vero.

Ora questa indubitabilità elimina veramente l'errore? O non può chiuderci essa invece in una tautologica affermazione, che non è possibile che io non pensi ciò che penso? Questa elimina certo l'errore, ma solo in quanto elimina anche ogni verità, riducendo tutto alla più lampante evidenza ma solo soggettiva, e quindi eventualmente illusoria.

L'evidenza invece di cui trattasi, e da cui deve esser lontana ogni eventuale apparenza illusoria, è quella che si risolve nella necessitazione alla verità. Se vogliamo trovare, come Cartesio ap-

punto vuole, l'evidenza necessitante delle nozioni intuitive come vere, non pare che questa indubitabilità raggiunga lo scopo di non farmi cadere in errore, accertandomi l'assoluta effettività della evidenza nella sua necessitazione al vero. Ci sarà sempre il pericolo che si tratti soltanto di quella tautologica affermazione. E lo stesso Cartesio ne ha dato l'esempio più chiaro, assumendo, come filtrati dal dubbio e quindi resi di assoluta verità, concetti presi di peso, senza esame, dalla tradizione scolastica (è dimostrato l'ampio scolasticismo concettuale di Cartesio), e presentando, come ritrovate col suo metodo, proposizioni scientifiche, che non tutte si sono poi dimostrate tali. Come posso io esser sicuro che questa indubitabilità di una nozione sia effettiva e cioè tale per me e per tutti gli altri (universalità), tale oggi e sempre sia per altri che per me (necessità)? Non

può tale indubitabilità essere apparente, e cioè non può la nozione indubitabile essere tale per me che la penso ma non eventualmente per altri, indubitabile per me oggi, ma non più tale eventualmente domani per me stesso? Finchè la verità non è ridotta senza residui alla stessa soggettività pensante e quindi non perda ogni necessità non soggettiva, dal che Cartesio è lontanissimo, il metodo da lui proposto non può garantire l'assoluta effettività della evidenza: l'indubitabilità stessa potrà anche essa essere effettiva ed apparente. Finchè ci saranno l'uno e l'altro io, cui quella evidenza è manifesta, e che sono giudici di quella indubitabilità, finchè ci saranno l'oggi e il domani, in cui quell'evidenza si manifesta e si dà giudizio della sua indubitabilità, non è consentito escludere, in modo assoluto, dalla indubitabilità l'apparenza illusoria. Resta so-



lo una evidenza indubitabilmente necessitante, quella della coscienza in genere (un po' più che la coscienza in generale di Kant), la cui esplicita affermazione però è pur essa sempre soggetta a quella determinazione che vi porta dentro anche l'eventualità di una parziale apparenza. L'indubitabilità assoluta (vide già con chiarezza Kant) non è consentita alla nozione determinata: rimarremmo nell'analisi definitoria (Spinoza), non passeremmo giammai alla sintesi reale (Rosmini).

In breve per eliminare l'errore si dovrebbe dalla coscienza eliminare la soggettività, la quale invece è indispensabile alla verità concreta. Nella balanzosa affermazione che il suo metodo vince l'errore definitivamente e assolutamente, Cartesio ha certamente errato: l'indubitabilità, in base alla quale egli faceva quell'affermazione era, in parte, apparente. Finchè le nozioni sono determi-

nate, le si dicano o ritengano intellettive quanto si voglia, non si sarà mai sicuri che quella indubitabilità loro, di fronte alla quale io mi sono trovato, e che Cartesio mi garantisce come la assoluta evidenza, non sia, in parte, apparente. Se ad eliminare questa apparenza di indubitabilità il metodo cartesiano non insegna, Gassendi avrà sempre ragione di affermare che «voi, Cartesio, concludete esagerando il frutto che potete trarre da questa Meditazione»: frutto che sarebbe niente meno che «l'aver appreso ciò che devo evitare per non errare più, ciò che devo fare per pervenire alla conoscenza della verità».

E l'umanità posteriore a Cartesio e a Gassendi ha dato col fatto ragione a quest'ultimo e non al primo, continuando ad errare anche dopo che il Cartesio le aveva insegnato un metodo così semplice per non errare, e per di più scoprendo errori

proprio anche nelle nozioni controllate da Cartesio stesso come evidenti mediante la loro indubitabilità.

11. Però Cartesio, già prima di trarre questa conclusione, che Gassendi ritiene esagerata, aveva già data la ragione, per cui la indubitabilità dell'evidenza non può mai essere ingannevole, cioè presentare una evidenza che sia soltanto apparente e non effettiva. E l'aveva data proprio anche nel concludere la quarta Meditazione nei periodi che precedono immediatamente quella illazione generale da Gassendi ritenuta esagerata. Egli lì diceva: «Tutte le volte che io tengo la mia volontà nei limiti della mia conoscenza, in modo che essa non giudichi che di cose che le sono presentate dall'intelletto chiaramente e distintamente, non può avvenire che io m'inganni, giacchè ogni concezione chiara e distinta è senza

dubbio qualche cosa di reale e di positivo, e pertanto essa non può trarre la sua origine dal niente, ma deve necessariamente aver Dio per suo autore, Dio, dico, che... non può esser causa di alcun errore e per conseguenza bisogna concludere che una tale concezione... è vera»<sup>17</sup>. E que-

---

17«Quoties voluntatem in judiciis ferendis ita contineo, ut ad ea tantum se extendat quae illi clare et distincte ab intellectu exhibentur, fieri plane non potest ut errem, quia omnis clara et distincta perceptio proculdubio est aliquid, ac proinde a nihilo esse non potest, sed necessario Deum authorem habet, Deum inquam, illum summe perfectum, quem fallacem esse repugnat; ideoque proculdubio est vera». (Vol. VII, p. 62, lin. 12-20).

Si noti che l'«aliquid» è divenuto nella traduzione francese «quelque chose de réel et de posi-

sto, che Cartesio aveva detto nella Meditazione, egli aveva già confermato anche nella risposta che aveva data alle seconde obiezioni riguardo allo stesso dubbio del Gassendi, prima di quella tif»; frase che certamente accentua di più la realtà dell'idea. Ma questo non giustifica in alcun modo il tentativo (Olgiati) di attribuire a Cartesio l'opinione che non ci sia altra realtà che questo qualcosa di reale e di positivo che è l'idea. A siffatto idealismo il Cartesio non pensava affatto, pur essendoci certamente, nel suo argomentare, motivi che spingano verso di esso.

Nè all'indole del mio studio è necessario esaminare qui l'incoerenza di questa affermazione di Cartesio, per la quale Dio è l'autore di «ogni percezione chiara e distinta», con l'altra (Med. terza) per la quale egli ammette che anch'io posso esser autore di idee che non abbiano una realtà og-

riproposizione di fondamenti della certezza, che abbiano testè (§ 10) vista<sup>18</sup>. Di quella realtà che sono le idee chiare e distinte che sono in noi, è autore Dio. E siccome l'evidenza è necessitazio-  

---

gettiva maggiore della mia realtà attuale. L'incoerenza forse non sarebbe profonda, giacchè anche per queste idee, di cui io sia autore, il principio primo di verità è sempre Dio, creatore veridico, attraverso la mia «reale facoltà per conoscere il vero» a me data da Lui (cfr. nota seguente).

18«In maxime claris et accuratis nostris judiciis, quae, si falsa essent, per nulla clariora, nec ope ullius alterius naturalis facultatis, possent emendari, plane affirmo nos falli non posse. Cum enim Deus sit summum ens, non potest non esse etiam, summum bonum et verum, atque idcirco repugnat, ut quid ab eo sit, quod positive tendat in falsum. Atqui, cum nihil reale in nobis esse

ne al vero, se queste nozioni evidenti non fossero vere, cioè se la loro evidenza fosse soltanto apparente e non anche effettiva, di tale apparenza non effettiva e perciò non conducente al vero e

---

possit, quod non ab ipso sit datum (ut simul cum ejus existentia demonstratum est), realem autem habeamus facultatem ad verum agnoscendum, illudque a falso distinguendum (ut patet vel ex hoc solo quod nobis insint ideae falsi et veri), nisi haec facultas in verum tenderet, saltem cum ipsa recte utimur (hoc est cum nullis nisi clare et distincte perceptis assentimur, nullus enim alius rectus ipsius usus fingi potest), merito Deus ejus dator pro deceptore haberetur».

«Atque ita videtis, postquam Deum existere cognitum est, necesse esse ut illum fingamus esse deceptorem, si ea, quae clare et distincte percipimus, in dubium revocare velimus; et quia decep-

quindi menzognera sarebbe autore Dio. Dunque nelle proposizioni evidenti non c'è possibilità di errore: perchè evidenti sono vere. Da quella apparenza di indubitabilità, che si ammettesse mai pur minimamente nella evidenza necessitante, sarebbe travolto Dio nella sua veridicità, che deve essere assoluta, e quindi sarebbe travolto nella sua esistenza: la minima possibilità di evidenza apparente e non effettiva ci riporterebbe da Dio al supremo ingannatore, dal quale l'evidenza ci aveva salvati. La conclusione cartesiana dunque non pare esagerata, quando si abbia presente che Dio è il creatore della evidenza, cioè di quella che Cartesio ci ha detto «facoltà reale per conoscere il vero e distinguerlo dal falso» e delle tor fingi non potest, illa omnino pro veris et certis esse admittenda». (Vol. VII, pp. 143-144, lin. 27-10).



singole nozioni evidenti nella necessitazione al vero propria a ciascuna.

Cartesio, dunque, ha torto quando dice che il suo metodo insegna a «discernere le cose che concepiamo di fatto chiaramente da quelle che crediamo solamente di concepire con chiarezza e distinzione»; ha torto, perchè il segreto di tal discernimento tra effettualità ed apparenza della evidenza certo Cartesio non ce lo insegna.

Ma ha torto anche Gassendi, quando, senza tener conto della ragione addotta da Cartesio per dare alla indubitabilità dell'evidenza l'effettualità, senza ribattere tale ragione, getta l'ombra del dubbio sulla evidenza come tale. Cartesio avrà sempre ragione di dire: l'indubitabilità dell'evidenza non può essere mai apparente, perchè Dio non poteva farla tale. Infelice dunque la risposta di Cartesio, quando ammette anche una eviden-

za soltanto creduta; ma inefficace il dubbio di Gassendi, in quanto non investe la ragione per cui dalla evidenza sia escluso l'errore.

12. Tutto il metodo cartesiano, tutto il cartesianesimo sarebbe travolto da questo aprire il pur minimo spiraglio al dubbio sulla indubitabilità dell'evidenza, come necessitazione al vero. Sulla indubitabilità non può cadere dubbio, se si vuole uscire (e rimanere, anche volendo, non si può) dal dubbio, cioè dalla supposizione dell'Ingannatore onnipossente. E vinto il dubbio non sarebbe, se si ammettesse una indubitabilità soltanto creduta entro o accanto a una effettiva: non v'ha che una indubitabilità, quella effettiva. Perciò, a parte il valore che ha la ragione per cui Cartesio afferma l'infallibilità della evidenza nella sua necessitazione, cioè nella sua verità, posta quella ragio-

ne, la conclusione che Cartesio dà alla quarta Meditazione non si può dire esagerata.

Quella conclusione il Cartesio aveva già riconfermata, rispondendo all'esaminato n. 4 delle seconde obiezioni. In quella risposta egli nega in pieno la pretesa constatazione dell'errore nelle nozioni evidenti. «Non abbiám visto nè noi nè altri che ciò (l'ingannarsi in cose che si pensa vedere più chiaramente del sole) sia capitato a coloro che han tratta tutta la chiarezza della loro percezione dall'intelletto solo»<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup>«Neque enim unquam advertimus, vel ab ullo adverti potest, id contigisse iis qui claritatem suae perceptionis a solo intellectu petierunt, sed iis tantum qui vel a sensibus, vel a falso aliquo praeiudicio, ipsam desumpserunt». (Vol. VII, p. 146, lin. 6-10).

La nozione evidente, dunque (ed evidente, per Cartesio, è soltanto la nozione intellettuale, non quella sensibile), non può essere fallace. Ragione di questa impossibilità è la sua origine, più che la sua essenza. La necessitazione al vero, implicita alla nozione evidente, trae la sua forza dal creatore di quel *quid* positivo che essa nozione è, dal creatore che ha dato a lei (nozione) quella essenza oggettiva necessitante che è la sua verità (riferimento alla realtà attuale); essenza necessitante, che, se implicasse la menoma possibilità di errore, sarebbe stata fatta ingannevole ad arte. La determinata evidenza intellettuale, adunque, è verità indubitabile proprio perchè non chiusa (principio e fine) in se stessa, ma originata da Altro, dall'Assoluto, che, se mentisse (e mentirebbe dando ad essa nozione una solo apparente indubitabilità), non sarebbe più Dio, ma

quell'Ingannatore supremo, la cui consistenza  
l'evidente mio atto di pensare elimina incontestabilmente. Nè l'evidenza, nè l'indubitabilità con cui  
la si prova, costituiscono la verità in se stessa.  
Questa invece è costituita dalla perfetta corrispondenza della nozione evidente nel suo esser  
un qualcosa di positivo e di oggettivo alla sua  
realtà formale (pensa e dice scolasticamente  
Cartesio), corrispondenza posta nella nozione dal  
creatore di essa e di tale realtà, posta proprio  
perchè essa sia vera, ed Egli, attraverso essa,  
veridico.

#### **IV. – IL CIRCOLO NELLA VERITÀ.**

13. Il circolo, che formula Gassendi, si connette strettamente col problema dell'errore, e quindi col problema della verità, che, indirettamente richiamato in esame dal dubbio che Gassendi affaccia sulla possibilità di eliminare l'errore dalla evidenza, è il vero problema in discussione. Di questo nesso bisogna tener conto se si vuole intendere lo specifico valore che assume il circolo formulato da Gassendi.

La ragione, per cui l'indubitabilità, che è la prova dell'evidenza intellettuale, non può essere apparente (soltanto creduta e non effettiva), e quindi racchiudere un errore, è, abbiám visto, la veri-

dicità di Dio, creatore sia delle nozioni evidenti nel loro essere un qualcosa, sia della stessa facoltà umana dell'evidenza (lo stesso conoscere intellettuale). La indubitabilità intrinseca alla effettiva evidenza resta fondata in questa sua ragione, la veridicità di Dio. È questa, quindi, in ultima analisi, la ragione prima che esclude dall'evidenza l'eventualità dell'errore. Or Gassendi, con la seconda istanza a rincalzo del suo dubbio, porta questo contro quella stessa ragione, che pareva dovesse escluderlo senza possibilità di replica, e cioè contro la veridicità di Dio. Questa ragione, egli mostra, non scalza il dubbio, perchè, col suo apparire, non fa che mettere in piedi un circolo vizioso. Senza di essa forse non ci sarebbe stato il circolo vizioso; ma l'indubitabilità sarebbe sempre potuta essere soltanto apparente e non effettiva.

In niun caso dunque il dubbio circa l'effettività dell'evidenza resta eliminato.

Ed ecco come egli formula il circolo da addebitarsi al cartesianesimo: «Voi ammettete che un'idea chiara e distinta è vera, perchè Dio esiste, perchè egli è l'autore di questa idea e perchè egli non può essere ingannatore; e d'altra parte voi ammettete che Dio esiste, che egli è creatore e verace, perchè voi ne avete un'idea chiara. Il circolo è evidente»<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup>Non avendo potuto avere a disposizione la *Disquisitio metaphisica*, riporto il testo francese, quale gli storici contemporanei (GILSON, *Discours...* 1930, p. 360; HAMELIN, *Le syst. de Descartes*, 1911, p. 139) traggono dalla ediz. Garnier delle opere, Paris, 1834, vol. II, p. 523: «Vous admettez qu'une idée claire et distincte est vraie parce que Dieu existe, qu'il est l'auteur de



A me par chiaro che Gassendi, nel confermare il suo dubbio («desideratam methodum adhuc desiderari»), non fa che risalire dai periodi conclusivi della quarta Meditazione, contro i quali tal cette idée et qu'il n'est pas trompeur; et, d'autre part, vous admettez que Dieu existe, qu'il est createur et vérace, parceque vous en avez une idée claire. Le cercle est évident». Ecco poi come erano annunciati nell'indice (riportato, «a titolo di documento» dall'Adam) della *Disquisitio* il dubbio quarto da noi già esposto (III) e le due istanze che dovevano rafforzarlo ed eliminare la risposta cartesiana:

«Dubitatio IV. De desiderata adhuc Methodo, qua agnoscamus nos ita clare distincteque aliquid percipere, ut periculum ne erremus non subsit...

Instantia.

dubbio prima era rivolto, al periodo immediatamente precedente, da noi già riportato (§ 11), col quale Cartesio aveva già data la ragione della eliminazione del dubbio: l'origine divina delle proposizioni evidenti. Dio da Cartesio era stato già esplicitamente chiamato a garantire la verità di queste, e perciò il dubbio affacciato da Gassendi non doveva aver luogo. Ora Gassendi dimostra che il dubbio ha luogo ugualmente, perchè Dio

---

1. Ut agnosci posset, an promissa Methodus foret tradita, fuisse praecipuas Meditationum particulas sigillatim expendendas. 2. Circulum commissum, probando esse Deum, ipsumque veracem, quia clara distinctaque est ejus notitia; et notitiam Dei esse claram distinctamque, quia Deus est, ipse que verax. Desideratam denique Methodum adhuc desiderari». (Vol. VII, pp. 404-5).

non risulta che come una nozione evidente, la quale ha bisogno perciò di aver giustificata la sua propria indubitabilità.

14. Cartesio risponde rimandando alle risposte precedenti: *«Ch'io abbia commesso un circolo, provando l'esistenza di Dio con certe nozioni che sono in noi, e dicendo dopo che non si può essere certi d'alcuna cosa senza sapere prima che Dio è... Si veda su ciò la mia risposta alle seconde obiezioni, numeri 3 e 4, e la fine della seconda parte della quarta»*<sup>21</sup>. Vede e ammette Cartesio

---

<sup>21</sup>*«1. Que i'ay commis un cercle, en prouvant l'existence de Dieu par certaines notions qui sont en nous, et disant après qu'on ne peut estre certain d'aucune chose saus scavoir auparavant que Dieu est. 2. Et que sa connaissance ne sert de rien pour acquerir celle des veritez de Mathematique. 3. Et qu'il peut estre trompeur. Voyer sur*

la detta connessione del circolo addebitatogli con la soluzione da lui data del problema della verità assoluta, della infallibilità della evidenza? Per il rimandare che egli fa ai nn. 3 e 4 delle seconde obiezioni, si può dire che egli veda tal nesso, giacchè nel n. 3 trattasi del circolo, ma nel n. 4 trattasi proprio della infallibilità della evidenza. Tale rinvio però non può bastare a risolvere il circolo gassendiano, che nasce proprio dal portare la soluzione del problema dell'infallibilità a sostanziare il circolo cartesiano. Finchè questo cir-

---

cela ma réponse aux second objections, nombre 3 et 4, et la fin de la 2 partie des quatriemes». In «Lettre de M. Des Cartes a M. C. L. R. (Clerse-lier) servant de réponse à un recueil des principales instances faites par M. Gassendi contre les precedentes reponses». (Vol. IX, p. 211, lin. 18-26)

colo non si connette col problema della infallibilità, può parere che separatamente bastino la distinzione tra conoscere intuitivo e conoscere dimostrativo a togliere il circolo da una parte, e il ricorso alla veridicità di Dio a togliere l'eventualità dell'evidenza apparente dall'altra. Ma la formulazione gassendiana del circolo non sarebbe ancora neppur vista. La distinzione tra conoscere intuitivo e conoscere dimostrativo, con la quale si risolveva il primo circolo, non serve a risolvere il circolo nella formulazione gassendiana, perchè in questa esso riguarda proprio l'evidenza del conoscere intuitivo, quale è risultata dalla soluzione del problema della sua infallibilità. Con Gassendi possiamo veder con chiarezza che non è vero che il principio della esistenza e veridicità divina debba, per Cartesio, valere soltanto pel conoscere discorsivo. Se il conoscere evidente vuol esser

vero, deve ammettere anch'esso tal principio. Non c'è, a rimanere con Cartesio, altra possibilità per escludere dal conoscere evidente l'eventualità dell'errore. Se Cartesio questa vuole, come deve, escludere, non può non incorrere nel circolo vizioso. Questo è intrinseco alla evidenza, e perciò, ad evitarlo, è vano il ricorso alla distinzione della evidenza stessa dal conoscere discorsivo: il conoscere discorsivo qui non è più in questione. È proprio la nozione evidente, che è vera, solo perchè Dio l'ha creata tale. Il rinvio poi anche alla soluzione del problema della infallibilità (n. 4 delle seconde obiezioni e risposte) non risolve il circolo, ma lo conferma, perchè conferma la soluzione che abbiām già vista di quel problema. Infatti, a parte la riassuntiva e profonda riesposizione del «fondamento della certezza», da noi già esaminata (§ 10), la risposta che Cartesio

dà per assicurare l'impossibilità di eventuali errori nella evidenza, è che «ripugna che qualcosa venga da Dio, che tende positivamente alla falsità». La risposta è, dunque, la veridicità di Dio, la quale appunto è l'elemento essenziale nella formulazione gassendiana del circolo.

Finchè eravamo nella precedente, anche arnauldiana, formulazione del circolo, la veridicità di Dio nella evidenza non era ancora esplicitamente messa in discussione: essa è richiamata dalla soluzione del problema della infallibilità. È questo nesso che dà al circolo formulato da Gassendi quella maggiore profondità unanimemente riconosciuta dagli storici e critici.

15. Ma c'è di più: la fattura divina della nozione evidente, invocata ad eliminare l'eventualità dell'errore, ci fa comprendere perchè la nozione di Dio esistente era da Cartesio chiamata, nelle

precedenti risposte, a garantire la memoria e così anche la deduzione scientifica. La validità della garanzia divina per la scienza sussiste, proprio perchè la intuizione, che si conserva nella memoria, è di fattura divina.

Il ricordo di una nozione evidente, che prima, in un certo momento, io abbia pensata, in tanto ha bisogno, per conservarsi vero, del fondamento della veridicità divina, in quanto quella nozione è di fattura divina: se tale non fosse, non si capirebbe in nessun modo questo intervento divino solo in quanto io ricordo. Ne ha bisogno, perchè la verità dell'evidenza in atto non era una necessità a se stante, e intrinseca alla nozione, ma una necessitante parola di Dio, la quale, nella sua attualità, io direttamente subivo in questa necessitazione creata da Dio. Solo per questo è sufficiente e necessaria a garantire la verità del ricor-



do, la divina veridicità. Dinanzi a qualunque nozione, che io in un certo momento, ieri p. es., abbia pensata come vera per la sua evidenza nella sua indubitabilità, ma che possa oggi non risultarmi più vera, Dio, creatore di essa, potrebbe essere tacciato di mendacio, cioè non sarebbe più Dio, ma ingannatore. Presupposto è che le oggettive nozioni umane create da Dio corrispondenti alle formali realtà (cfr. § 11), siano, come queste, immutabili. In tanto, dunque, l'evidenza ricordata è vera, in quanto si riconosce come principio della evidenza attuale, lo stesso principio (la veridicità di Dio) della evidenza ricordata.

Se Cartesio, dunque, vuole sostenere radicalmente l'assoluta priorità della evidenza, che ha difesa di fronte ad Arnauld, deve abbandonare ogni ricorso alla esistenza veridica di Dio, anche per la conoscenza ricordata e discorsiva. Ma

questo ricorso Cartesio non abbandona e non può abbandonare, perchè per lui è il fondamento primo della verità.

Questo mette in evidenza la formulazione gassendiana del circolo, la quale perciò, lungi dall'essere risolta con la soluzione data alla seconda formulazione, e cioè con l'assoluta priorità dell'evidenza conoscitiva di fronte alla esistenza assoluta, è invece la prova della falsità di essa nell'ambito del pensiero cartesiano.

16. Ma c'è ancora di più: la formulazione gassendiana del circolo non solo dimostra la vanità della difesa cartesiana di un univoco principio della conoscenza vera, ma denuncia anche il vizio del circolo in ciascuna determinata nozione: nel cartesianesimo ogni nozione vera, in quanto tale, non è che un circolo vizioso. Ciascuna nozione, infatti, ha, nella sua determinatezza,

l'eventualità dell'errore: eliminare questa con la veridicità di Dio esistente è togliere alla evidenza della nozione l'intrinseca verità, e lasciarle questa come carattere puramente estrinseco, per avere il quale l'evidenza della nozione si mette in circolo con l'esistenza di Dio veridico.

È questa una conseguenza diretta dell'essere, la formulazione gassendiana del circolo, una seconda più profonda istanza del dubbio circa l'infallibilità dell'evidenza; ed è, quindi, questo puntualizzarsi del circolo in ciascuna nozione evidente come tale, uno dei caratteri distintivi della formulazione di Gassendi da quella di Arnauld. Contro questo circolo che sostanzia ogni idea evidente cartesiana, ogni difesa precedentemente fatta da Cartesio è vana. È inoltre, con Gassendi, nettamente abbandonato il terreno metodologico. Non si tratta più di un metodo di cono-

scenza; si tratta del valore sostantivo di questa: la conoscenza è o non è verità. Per Gassendi non è; la conoscenza cartesiana invece non solo vuole essere vera, ma, nel suo campo intellettuale, non consente errori. Ora al problema della verità si perviene, nella obbiezione di Gassendi, attraverso una chiarificazione della conoscenza come tale.

Infatti nel discutere dall'una parte e dall'altra i precedenti circoli si parlava sempre indifferentemente di cose conosciute per sè e di nozioni prime, scambiando l'una con l'altra espressione e così quasi identificando, senza rendersene conto, le cose conosciute con le nozioni prime. Ma nello stesso tempo si ammetteva un passaggio, immediato, non dedotto, dal cogito al *sum*, dall'idea di Dio alla sua esistenza, dall'idea della cosa alla cosa; così quasi si postulava una distinzione tra

conoscere ed essere, la quale invece, nel sopra notato scambio di espressioni, era soppressa.

Gassendi invece non parla più, come invece ancora parlava Arnauld, di «cose che noi concepiamo chiaramente e distintamente», ma di «*idee* chiare e distinte nella loro verità», e stabilisce nettamente il circolo tra tale *verità delle idee* (come tali e non come cose concepite) condizionante l'esistere assoluto, e questo *esistere assoluto* condizionante quella verità. Proprio per questa chiarificazione gnoseologica, per la quale l'idea si pone nettamente, con la sua positività ideale, con la sua realtà oggettiva, di fronte alla cosa, nella sua essenza; nella sua realtà attuale, il campo di discussione da gnoseologico si fa ontologico. E si fa tale a principio e specialmente per l'idea e l'esistenza di Dio, ma poi e genericamente per l'idea e l'essenza attuale di qualunque cosa. Per

l'idea e l'esistenza di Dio, l'idea ci dà, essa con la sua verità, l'esistenza assoluta; ma poi, viceversa, l'esistenza, con la sua creatività veridica, ci dà l'assoluta verità dell'idea. Per le rimanenti idee si tratta di sapere da che cosa mai è provato quel riferimento della nozione alla cosa, dell'idea all'essenza, della realtà oggettiva alla realtà attuale; riferimento che, comunque si rigiri il problema, costituisce la verità di essa idea. E perciò, come per la nozione di Dio, così per tutte le altre nozioni evidenti la prova della loro indefettibile verità richiede il ricorso alla veridicità di Dio. Tale ricorso è necessario, perchè l'idea per Cartesio non è, come è invece per Platone, la cosa stessa, l'essenza, nè d'altra parte deriva, come per Aristotele e Tommaso d'Aquino, da questa essenza. Un passo verso Platone lo farà nel cartesiano soltanto Malebranche, ma con le sostan-

ziali modificazioni del cartesianesimo, che tutti sappiamo. È quindi, per Cartesio, inevitabile il circolo in ciascuna idea, in quanto nozione vera. Circolo veramente vizioso così per l'idea di Dio, come per qualunque altra idea evidente.

17. Questo psicologismo della conoscenza, nel quale si muove Gassendi, ma che non è certo rinnegato dallo stesso Cartesio, esclude l'intrinsecità del vero alla conoscenza e quindi rende inevitabile il circolo per chi non voglia abbandonare la verità. Sotto questo aspetto Agostino resta forse superiore a Cartesio, il quale, traviato da tutta la scolastica precedente, non può vedere Dio come oggettiva verità intrinseca alla coscienza.

Perciò, se, sciogliendo la riserva allora (§ 8) fatta, facciam valere per tutte le nozioni evidenti la risposta che Cartesio aveva data ad Arnauld

per la nozione evidente Dio, pur in questa apoteosi del pensiero troviamo una radicale falsità, in quanto il pensiero, ritenuto soltanto determinato fatto psicologico, e scisso, proprio per la sua psicologità, dall'essere attuale delle cose, invano richiamerà direttamente a queste senza una superiore garanzia di tal richiamo.

L'evidenza non è elevabile a verità, finchè è identificata con la determinatezza delle nozioni soggettive: sarà sempre soltanto un criterio estrinseco di essa. La necessitazione, che voglia davvero essere e sia prima, assoluta, piena, non può esser mai soltanto della singolare nozione chiusa in sè in quanto tale, non solo di fronte alle altre nozioni del proprio soggetto, ma anche di fronte all'essenza attuale della cosa cui essa si riferisce.



Il più profondo, il più comprensivo circolo cartesiano, perciò, più che tra l'evidenza della nozione e la veridicità di Dio in quella nozione è tra l'evidenza soggettiva di ogni nozione in quanto tale e l'assolutezza sostanziale dell'essere reale cui essa si riferisce. Questo essere resta sempre, in Cartesio, esterno e contrapposto a quello della nozione come tale. E perciò il circolo si presenta a tutta prima esplicito soltanto tra la nozione e l'esistenza di Dio. Ma è presente, non meno, in ogni nozione evidente. La difficoltà per le altre nozioni è non minore ma duplicata da una parte dalla realtà attuale della cosa cui la nozione è necessitata, e dall'altra dalla esistenza di Dio, che ha creata quella realtà attuale e questa nozione (realtà oggettiva), in modo che quest'ultima necessiti alla prima, cioè sia vera.

18. Siamo, dunque, a questo punto: Cartesio, se vuole difendere l'infallibilità della evidenza, incorre nel circolo vizioso, che egli stesso riconosce che è un vizio da eliminare, perchè, presente, toglierebbe l'universalità del metodo, e quindi in definitiva toglierebbe il metodo. Se vuole, invece, liberare il metodo dal circolo vizioso, incorre nella intrinsecità del dubbio anche alla evidenza, intrinsecità che bisogna eliminare, perchè, se presente, la presunta scoperta cartesiana della certezza va in fumo.

Dunque o dubbio radicale ed assoluto, o circolo vizioso: pare che il cartesianesimo non abbia altra via d'uscita. E ciascuna di queste due vie d'uscita è il suo annullamento.

Il nodo che strozza il cartesianesimo, si è stretto proprio con l'idea di Dio: questa, con la sua evidenza, afferma, pone, implica l'esistenza di

Dio, e solo così è vera; ma è Dio esistente, che creando quella idea evidente in ciascun soggetto, ne pone la verità. È il *circolo della verità*: l'evidenza dell'idea si appoggia sull'esistenza, la quale invece non ha altro punto di appoggio che quella evidenza. Questo circolo della verità chiude la sua stringenza quando è portato verso la verità somma. Questa, come vide con chiarezza Kant, o si difende con l'ontologismo, cioè col circolo vizioso dell'idea che chiude in sé l'esistenza, la quale invece è il presupposto creatore dell'idea; o non si può difendere. Ma la difesa della verità somma col circolo non è una difesa, è un abbandono. In tutti i casi, dunque, la verità non è difendibile. Aveva, dunque, ragione Hume, quando, prima di Kant, abbandonava la verità al suo destino? Kant, col valore esplicito e superficiale della sua dottrina, che dai suoi epigoni tedeschi fu pre-

so come il solo vero valore di Kant, cercò di salvare almeno la verità umana; Rosmini tentò invece di salvare la verità, condannando Cartesio, Hume, Kant.

## **V. – L'ARGOMENTO ONTOLOGICO.**

19. Pure il cartesianesimo non può essere abbandonato: è una di quelle posizioni spirituali, che par che siano implicitamente negate, solo fino a che non sono esplicitamente poste. Quando sono poste, ci potranno chiudere in tutte le difficoltà che si vogliano, ci potranno indurre alla disperazione dello scetticismo; ma, se noi vorremo continuare a pensare, ad aver coscienza (scetticismo è rinuncia al pensiero, alla coscienza in genere), non potranno mai essere abbandonate: in esse la spiritualità pensante riconosce delle esigenze, da cui non può prescindere.

Nell'abbandono del cartesianesimo quindi Rosmi-

ni aveva torto; ma l'abbandono rosminiano di Cartesio era solo alla superficie, perchè vi era invece una adesione sostanziale, un sostanziale connubio delle due dottrine. Ma a che aderire si può o si deve, se il cartesianesimo si strozza entro le sue stesse spire, se il metodo cartesiano, che è la stessa metafisica cartesiana, finisce con l'annullarsi o nell'assoluto dubbio che è la negazione esplicita del metodo, o nel circolo che ci pone davanti non a uno, ma a due metodi, dei quali bisogna sceglier uno?

La difficoltà del cartesianesimo, al punto in cui l'abbiamo ridotta, è in fondo la difficoltà del classico argomento ontologico. Questo infatti non è parte accessoria o caduca del cartesianesimo, ma parte vitale e centrale, così che senza di esso il cartesianesimo non sussiste in alcun modo.

Io credo che questo non sia stato ancora visto almeno con quella nettezza, che è necessaria per intendere il cartesianesimo nel suo stesso intrinseco valore. L'argomento ontologico cartesiano non è negazione del cartesianesimo; è invece la sua stessa vita, anche se lo chiude in difficoltà grandi. E queste difficoltà in primo luogo, in secondo la rinuncia alle ragioni portate dall'argomento ontologico per l'affermazione di Dio (rinuncia fatta specialmente da parte della tradizione scolastica che veniva sempre più rimanendo sola ad occuparsi di tale affermazione), infine l'elevazione dell'io psicologico di Cartesio all'io metafisico di Fichte (elevazione che è anche conseguenza della stessa rinuncia) sono stati tutti motivi che han contribuito ad escludere dal cartesianesimo l'argomento ontologico con l'idea di Dio che lo so-

stanza, e così a deformarlo in un puro soggettivismo dell'evidenza.

E invece, dicemmo, l'argomento ontologico è essenziale al cartesianesimo non meno del cogito. Infatti essenza del cartesianesimo è il raggiungimento dell'esse col cogito, e questo raggiungimento non si ha, nella sua forma necessitante, che con l'idea di Dio, la quale sola richiede, proprio con la sua idealità, l'essere assoluto, cioè l'essere che è veramente essere. Questa richiesta imprescindibile è l'argomento ontologico.

Spogliare, dunque, il cartesianesimo, dell'argomento ontologico è privarlo della sua essenza. Il mio stesso *sum* consegue al cogito solo in base a quella necessità, per cui l'esse è inerente alla evidenza veritiera dell'idea, dell'atto di coscienza in genere, necessità che culmina nell'idea di



Dio<sup>22</sup>. Perciò anche il *sum* ha un significato solo dall'essere, che è richiesto da questa idea. Il cogito, senza l'idea di Dio, è un cogito vuoto, che non dà nessuna certezza, perchè non è neppure un cogito, non è senz'altro. Giacchè un cogito senza idea, per Cartesio, non sussiste (questo significa l'innatismo di Cartesio), giacchè non si avrebbe che cosa pensare: e, pensando, si pensa l'essere; e l'essere (dal quale ogni altro essere procede, o è limitazione) è Dio. Senza questo presupposto, dunque, tutt'altro che recondito o implicito, anzi sempre esplicitamente affermato da Cartesio, quell'«ergo sum» non significa nulla,

---

22«Manifeste intelligo plus realitatis esse in substantia infinita quam in finita, ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei quam mei ipsius».

(Vol. VII, p. 45, lin. 26-29).

perchè l'esse sarebbe escluso dal cogito. L'essere positivo per Cartesio o è Dio o è creazione di Dio: anche il sum, quindi, non è creazione del cogito. Importi tutte le difficoltà che si vogliono, questo è il cartesianesimo.

20. Quello che abbiām detto (§ 18) circolo della verità, non è altro, dunque, che la difficoltà, in cui trovasi il classico argomento ontologico, nel suo esser visto esplicitamente come evidenza di pensiero.

La difficoltà non sussisteva come circolo per Anselmo e per i suoi contraddittori, perchè non era stata scoperta ancora l'imprescindibilità dell'evidenza del cogito, cioè della schietta appartenenza al pensiero, di qualunque affermazione riguardo all'essere. Scoperta questa – ed è la scoperta di Cartesio – l'argomento ontologico da una parte acquista maggior valore, giacchè la

sua essenza sta proprio nel partire dal pensiero, nel fondarsi su di esso per l'affermazione dell'essere; ma, dall'altra, questa evidenza di pensiero, una volta vista nella sua nudità, crea il problema di questa affermazione dell'essere in quanto qualcosa che non è l'affermazione stessa, e quindi inasprisce la sempre vista difficoltà (da Gaunilone in poi) dell'esistenza posta dal pensiero come qualcosa più che il pensiero, qualcosa più che l'idea, nella quale e per la quale la si pone. Quella scoperta dell'evidenza necessitante del cogito trasforma la difficoltà anselmiana da una certa gratuità di prova (fede dell'uno, la quale non può avere maggior valore della miscredenza dell'altro) in un vero e proprio circolo vizioso tra l'evidenza vera dell'idea e l'esistenza veridica di Dio. Quella scoperta, infatti, pone il problema di quel superamento dell'idea nell'essere (verità):

problema, che prima non era visto, e che Cartesio risolve con la veridicità di Dio. Questa garantisce il superamento, che ciascuna idea evidente fa di se stessa nell'affermare l'essere in quanto essa è vera, e che l'idea di Dio, in particolar modo, fa nell'affermare, proprio come idea, l'esistenza di Lui. Ma il guaio è che, per l'anzidetta scoperta, garante della veridicità di Dio è proprio quell'evidenza che da questa è invece garantita come vera.

L'idea anselmiana di Dio, *l'id quo maius cogitari nequit*, non ha bisogno nè per Anselmo nè per i suoi oppositori di una garanzia di verità. Questo bisogno nasce in seguito alla scoperta di Cartesio.

Si può tornare a fare a meno di questa garanzia trincerandoci, come Cartesio stesso vuole,

nella evidenza dell'idea di Dio, come verità prima, piena, assoluta?

Si può, solo se facciamo conseguire dalla scoperta cartesiana della evidenza del pensiero non un irrigidimento della esistenza (esse in re) come un qualcosa di più ancora dell'idea (esse in mente), ma una superfluità di tale superamento dell'idea nell'esistenza. Si può, cioè, solo se correggiamo l'argomento ontologico secondo l'esigenza voluta da tale scoperta. Correzione, che è tutt'altro che un abbandono, ma è invece un approfondimento di esso. Infatti essenza dell'argomento ontologico è l'imprescindibilità dell'essere assoluto vista dal pensiero. Or tale essenza non può non coincidere con la scoperta cartesiana della evidenza del pensiero, evidenza che dice proprio la stessa cosa.

L'argomento ontologico, dunque, può e deve esser ridotto ad una sola delle due posizioni dell'alternativa del circolo: quella della evidenza dell'idea come necessità prima piena assoluta.

Il circolo sarebbe così risolto secondo la risposta che Cartesio aveva data ad Arnauld.

21. Ma l'accettazione pura e semplice di questa posizione con una trasformazione dell'argomento ontologico in senso cartesiano, risolverebbe sì il circolo, ma importerebbe nel sistema cartesiano l'impossibilità di distinguere il vero dal falso; ogni idea come tale, nella sua soggettività di fatto psichico esistente in ciascun io pensante, rimanderebbe alla cosa reale. Ogni sogno sarebbe vero allo stesso titolo di qualunque verità non sognata.

Il problema si suddivide in due altri: 1° la necessità di una garanzia dell'evidenza come ve-

rità; 2° la possibilità di spiegare l'eventuale errore della evidenza.

Quanto al primo la stessa correzione dell'argomento ontologico, proposta come necessaria e consentanea alla scoperta cartesiana, esclude la necessità di tale estrinseca garanzia.

Infatti esigenza fondamentale dell'argomento ontologico è che l'idea dell'Essere non consente qualcosa più dell'idea stessa, ed essa è imprescindibile. È la grande scoperta di Hegel, il quale però nello stesso porla, per il suo pregiudizio realistico e empiristico umano, la tolse col ridurre l'essere al puro non essere, proprio perchè ideale e non reale. Scoperta di Hegel, che fu restituita o meglio posta nel suo valore dal nostro Rosmini. Cioè l'idea stessa di essere è quel tale «più» che è l'essere: quel «di» non è oggettivante, è esplicativo: l'idea dell'essere è l'essere ideale.

Nell'argomento ontologico l'idea dell'essere è l'idea che è essere, l'idea di Dio è l'idea che è Dio. L'idea è l'assoluto oggetto di coscienza, proprio in quanto assoluto essere. Tolto questo «più» (e dico a ragione più, invece che fuori, per escludere, più che sia possibile, un riferimento soltanto all'esteso, al materiale, al fenomenico), il circolo dell'equivoco è definitivamente rotto in favore dell'evidenza spirituale. È rotto tal circolo: l'esistenza di Dio non entra in gara con l'idea di Dio a fornire il principio di verità: quel «più», che sarebbe l'esistenza, l'argomento ontologico non solo non lo esige, ma lo esclude. E l'esistenza non entra in gara, perchè, siccome l'Essere assoluto è la stessa idea dell'Essere, è l'Essere ideale, non c'è più bisogno di estranee garenzie alla verità: la verità è nella stessa evidenza.



Quello che nell'argomento ontologico sembra superamento dell'idea dell'essere nella sua esistenza, in verità è soltanto superamento dell'affermazione dell'idea nell'idea; affermazione, la quale non è l'evidenza necessaria, ma la suppone; affermazione, la quale è fatta sempre dal soggetto pensante. È questi, che supera la soggettività della propria affermazione nell'argomento ontologico; non è l'idea affermata, che supera se stessa. Il voluto superamento dell'idea nell'argomento ontologico tradizionale (compreso Cartesio e lo stesso Hegel), deriva dalla confusione della affermazione dell'idea con l'idea stessa, del concetto che i soggetti fanno, con l'idea, che invece sostanzia i soggetti. E finchè non è vista chiaramente questa confusione, finchè non si vede chiaramente che l'idea (l'idea evidente di Cartesio, l'idea senza realtà di Hegel, l'idea inde-

terminatissima di Rosmini) deve essere soltanto l'unica, l'assoluta idea che è l'Essere assoluto, l'argomento ontologico invano ci stringerà nelle sue spire: avremo ragione noi col nostro argomento ontologico, ma avranno ragione anche i nostri oppositori con le loro isole, i loro talleri, i loro universi.

Quando, dunque, è accettata, come devesi, tale esigenza fondamentale dell'argomento ontologico, resta sola in campo, delle due alternative del circolo, quella che costituisce detto argomento, giacchè è tolto dalla evidenza il bisogno di una assicurazione della verità, nella sua distinzione dall'errore, assicurazione estranea alla evidenza stessa, è tolta cioè quella esistenza veridica di Dio, che entra in circolo con l'idea evidente di Dio. Questa è la verità stessa, e non necessita a nulla che le sia fuori, che sia più dell'Idea. Ve-

rità escludente l'errore da se stessa nella sua unicità somma, assoluta, indeterminatissima: nell'Oggetto puro non v'ha possibilità di errore.

22. Ma questa esclusione dell'errore (e passiamo così al secondo dei suaccennati problemi, § 21) dalla evidenza è fatta proprio escludendo, insieme con l'eventualità dell'errore, anche quella determinazione, nella quale soltanto l'errore, nascente dalla soggettiva affermazione, può aver luogo. Quella Verità, che esclude da se stessa, nella sua absolutezza, ogni errore, ne consente l'eventualità nelle determinazioni che i soggetti con le proprie affermazioni ne esplicano. Ma perciò, si badi bene, quella evidenza, che non può non essere assoluta ed unica, è anche, come voleva Rosmini, *indeterminatissima*, non perchè astratta, pura concettualità senza consistenza di essere, *non perchè priva di determinazioni, ma*

*perchè principio unico di esse.* E, come unica in quanto evidenza dei soggetti, non esclude dalle affermazioni che questi fanno, l'eventualità dell'errore (dico eventualità, non erroneità necessaria).

Questa eventualità consente ed esige la Critica. La Critica non solo non esclude, ma richiede a suo fondamento l'assolutezza della coscienza. In base a questa assolutezza, la Critica, intrinseca alla coscienza anch'essa, corregge gli errori, approssimando sempre più le affermazioni dei soggetti a quella assoluta evidenza che è loro intrinseca. Questa eventualità di errori, questa possibilità di correzione postulano quella evidenza intrinseca, nella quale soltanto la Critica può trovare il suo fondamento, dalla quale soltanto questa può essere giustificata nella sua funzione immanente ed autonoma. L'autonomia della Critica

non può scaturire che da quella evidenza, senza della quale non v'ha coscienza. È questo il solo fondamentale progresso umano; ogni altro progresso è progresso di natura in natura, e questo è progresso destinato a finire col sistema di natura cui appartiene, e non è quindi effettivo progresso.

La concezione dunque di Dio, quale è richiesta dalla essenza profonda dell'argomento ontologico, come idea assoluta necessariamente evidente, immanente alla coscienza dei soggetti come loro necessario oggetto, esclude, come diminutiva di Dio, la veridicità di Lui e la richiede invece nei soggetti per le affermazioni che in nome di quella evidenza essi fanno. Questa nostra veridicità è tale che consente, sì, l'eventualità dell'errore nelle affermazioni soggettive, ma richiede anche la revisione continua di queste sul fonamen-

to di quella oggettiva assoluta evidenza. Veridico in tal modo, e cioè racchiudente l'eventualità dell'errore (e in modo diverso non si può esser veridici, perchè l'esser veridico importa un'affermazione, soggettiva da una parte, determinata dall'altra), è inconcepibile che sia Dio (è una ingiuria verso di Lui, che è la stessa Verità, concepirlo tale); ma veridici possiamo e dobbiamo essere noi, soggetti pensanti, nelle affermazioni nostre; noi io, cioè ciascuno di noi nella nostra insuperabile alterità di coscienza fondata tutta nella Verità che è Dio stesso.

## **VI. – INSOLUBILITÀ PSICOLOGICA DEL CIRCOLO DELLA CONOSCENZA.**

23. Dunque, col solo rendere esplicita l'esigenza dell'argomento ontologico, è superato il terzo dei circoli rimproverati a Cartesio, quello che abbiamo detto circolo della verità, e che ora, dopo i chiarimenti dati, possiamo dire circolo tra la verità dell'idea e la veridicità dell'esistente. Quest'ultima non può essere principio. Perché l'esistente dica il vero, bisogna che ci sia la Verità, la quale non dice, ma è. E l'esistente può affermare un vero (cioè una determinazione della Verità), solo in quanto la Verità è il suo principio. Noi, soggetti, noi, esistenti nella individuale singolarità, possia-

mo e dobbiamo dire il vero: questo significa esser conoscenti. Il *solo principio* resta, come già vide chiaramente Spinoza, *la verità*; ma la *veritas*, quae seipsam patefacit, rende impossibile la sua distinzione dalla veridicità; e perciò questa distinzione non vide Spinoza, perchè forse non vide nettamente che la verità è l'Idea.

E quindi, come è superato il circolo della verità, è superato anche il circolo esterno tra il conoscere e l'esistere. Questo secondo circolo infatti, vedemmo, non differisce dal terzo, se non per una minore maturità dipendente dal non implicare il problema della verità nella fissazione del principio di certezza. Principio della certezza è il conoscere che le è intrinseco, non l'esistere che le sia estraneo. È superato questo secondo circolo, perchè è tolto di mezzo quell'esistere per sè dell'Assoluto, esistere che rendeva l'Idea esterna



a se stessa. L'esigenza dell'argomento ontologico non consisteva in altro che nel togliere tale esteriorità: l'Idea non può necessitare al fuori-di-sè.

Resta il primo circolo, quello che dicemmo (cfr. I) circolo interno del conoscere tra il «penso» dell'io e «l'idea» di Dio. Primo circolo, che risulta anche più in rilievo dalla soluzione degli altri due. Questa infatti è stata ottenuta colla pura e semplice soppressione della esteriorità dalla Idea di Dio. Ma quando tale sua intrinseca insuperabilità l'Idea ha guadagnata, e così è divenuta principio unico della conoscenza, ecco che essa trova di fronte a sè nella conoscenza un altro principio, l'io, il quale ha se non maggiore certo non minore evidenza. Il circolo, dicevo, resta più in rilievo. Inoltre, se vogliamo tener ferma la soluzione raggiunta dagli altri due circoli (l'Idea di Dio come

principio), troviamo questa in deciso contrasto con la soluzione che del primo circolo aveva presentata lo stesso Cartesio: della genuina conoscenza primaria (l'intuitiva), egli ci ha ripetuto, principio è il cogito, l'io.

E non soltanto con la lettera di Cartesio ci troviamo in contrasto, ma con tutta la tradizione cartesiana. Questa infatti anche su tale esplicita soluzione cartesiana del primo circolo fonda l'interpretazione del cartesianesimo. E questa, per rendere Cartesio coerente a se stesso, per liberarlo completamente dal circolo, ha abbandonato, insieme a quella povera distinzione tra conoscere intuitivo e conoscere discorsivo, la quale permetteva sì a Cartesio di conservare anche il secondo principio quello dell'idea di Dio, ma solo a scapito dell'assolutezza di esso, anche questo secondo principio. Ed aveva ragione: si rigiri come si vo-

glia la cosa, il vero principio cartesiano, per quella risposta, rimaneva l'io. E là dove si è già trovato il principio, per Dio, idea o esistenza che lo si voglia, non c'è più posto: Dio o è principio, o non è. Però tale interpretazione, ammesso pur che salvi l'esplicita soluzione che Cartesio dà al circolo in cui la sua dottrina incorre, certamente, con tale soppressione dell'idea di Dio come assoluto principio evidente di conoscenza, mutila il cartesianesimo. E questo, mutilato dell'idea di Dio che gli è essenziale (§ 19), è reso vuoto e assurdo. Per quella mutilazione infatti non si è più visto: 1° Che per Cartesio, come per tutti, *cogito* in prima persona singolare vuol dire *io esisto nella mia singolare individualità*. Non si è potuto più vedere ciò per il contrasto che c'è tra l'assolutezza del cogito concepito come principio senza l'idea di Dio, e tal vero e comune suo significato. Il falso

valore datogli ha ucciso (o meglio ha invano tentato di uccidere) il suo vero significato. 2° Che, quando si pone, con Cartesio, come assoluto unico principio il «cogito», in verità non il cogito si pone come principio, ma il dubbio in quanto presupposto necessario del cogito. E il dubbio è concepibile come presupposto del cogito nel suo vero significato, che era quello che Cartesio aveva presente; ma non è più concepibile come principio assoluto, quale esso diventa, quando si tenta di dare l'assolutezza di principio unico al cogito, del quale esso dubbio è presupposto.

Da quella vuotezza e da questo assurdo, dipendenti dalla mutilazione della dottrina cartesiana, derivano tutti gli errori, in cui è incorsa la filosofia moderna post-cartesiana fino ai nostri giorni: la dichiarazione di soggettivismo del pensiero moderno ne è la sintesi. Questi errori quindi non

sono da addebitarsi tutti a Cartesio, ma in gran parte alla interpretazione che lo mutilava.

Intendere dunque e risolvere questo primo circolo cartesiano, mostrando la conformità della soluzione di esso a quella degli altri due, è, a nostro avviso, *restituire integrità al cartesianesimo* da una parte, e *correggere* dall'altra il *soggettivismo di cui soffre la speculazione contemporanea*.

24. Dobbiamo, a tal fine, prima di tutto intender bene in se stesso quel primo circolo e la soluzione cartesiana di esso. Vedremo poi questa anche in rapporto al risultato delle discussioni finora fatte. Da quell'intendimento e da questo rapporto verrà fuori spontaneamente la soluzione complessiva del circolo cartesiano, compresa anche la prima forma di esso.

Lasciamo da parte quel complesso di difficoltà gnoseologiche, che, dalla distinzione della cono-

scienza in due zone facenti capo ciascuna a un principio diverso (§ 4, 5), sorgono e rimangono insolute, come, p. es., la formazione delle proposizioni generali da quelle particolari, nelle sue modalità e nella sua indipendenza o meno dalla scienza, la possibilità e l'essenza della memoria, il valore di taluni principî universali (il tutto è maggiore della parte ecc....) che Cartesio ammette anche come nozioni evidenti, non dedotte e quindi intuitive e perciò non richiedenti la memoria con la conseguente condizionatezza all'idea di Dio esistente, ecc....; lasciamo da parte anche la stessa distinzione tra intuire e inferire, che certo in Cartesio non è così rigorosa da escludere che il primo non richieda anche il secondo.

Sta di fatto, che con Cartesio noi ci troviamo dinanzi a due principî conoscitivi, giustificanti ciascuno prima se stesso come determinata nozio-

ne prima e poi un ordine di nozioni che ad esso fa capo: il primo un ordine di nozioni intuitive, in quanto fa riconoscere in ciascuna quella chiarezza e distinzione che formano la sua propria evidenza (intrinseca necessitazione all'uscita dal dubbio), e quindi fa riconoscere intrinseca a ciascuna di loro questa stessa evidenza: il secondo un ordine di nozioni, che, per la loro generalità costruita sulla memoria, sono prive di tale intrinseca necessitazione e la traggono da questo secondo principio. Il quale, però, come nozione prima, ha intrinseca a sè quella necessitazione, dirò, vincitrice del dubbio, la quale primo e solo il cogito ci fornisce: la conoscenza chiara di Dio esistente elimina la supposizione dell'ingannatore e le si sostituisce solo in virtù del cogito. La scienza nasce, par che dica Cartesio, col nascere della conoscenza di Dio; ma la conoscenza di

Dio, nella sua irrefutabilità, nel suo essere «la sola conoscenza del vero Dio» ha la stessa necessità intrinseca che il cogito per primo ci dà, e quindi nasce dal cogito, non è presupposta da questo. Cioè l'idea di Dio fa parte di quell'ordine di nozioni (le intuitive evidenti) condizionate dal cogito come principio gnoseologico.

Così il cartesianesimo, con questa soluzione del circolo, si riconferma in pieno solo quello della prima e seconda Meditazione, ed implica quindi la supposizione del supremo ingannatore come fondamentale ed assoluta. Cartesio non si accorge che questa supposizione non è così fondamentale e radicale quale egli la fa divenire con tale soluzione del circolo. La supposizione, infatti, non è mai assoluta, perchè a sua volta presuppone e il supponente (colui che la fa) e il vero che tiene in effetto il posto della supposizione: la sup-



posizione cartesiana presuppone l'io e Dio. La bizzarria dell'io nel fare la supposizione è donchisciottesca: egli inventa un supremo ingannatore per salvarsi da esso: se egli non fosse già salvo (cioè se non fosse già io con la sua coscienza), se l'inganno fosse qualcos'altro che una sua invenzione, non egli vincerebbe il mostro, ma il mostro dell'inganno inghiottirebbe, avrebbe già inghiottito *ab aeterno* lui conoscente che non sarebbe tale. Fichte da una parte col suo soggettivismo assoluto avrebbe ragioni da vendere contro Cartesio: l'io, nella sua assolutezza di principio, non ha bisogno di inventarsi un principio ingannatore. Questa invenzione è fondata proprio sul rinnegamento dell'assolutezza dell'io, il quale quindi invano, con questo po' po' di presupposto, cercherebbe poi di essere principio assoluto della conoscenza. E così il silenzio assoluto di Dio,

quando il mostro del dubbio iperbolico rugge, sarebbe la anselmiana insipienza, la totale ed assoluta assenza di coscienza, dalla quale nessun cogito ci salverebbe perchè non ci sarebbe. Spinoza, perciò, dall'altra, col suo dogmatismo avrebbe, anche lui, ragioni da vendere contro Cartesio: Quella «opinione» di Dio (§ 3) non può e non deve che saldarsi in assoluta sostanza.

Di queste difficoltà non si accorge il Cartesio che invoca siffatta liberazione dal primo circolo. Cioè non si accorge di quanto sia essenziale allo stesso cogito come nozione prima l'idea di Dio con la sua esigenza di assolutezza universale, messa in evidenza con le Meditazioni terza e quinta. Cioè, in breve, la soluzione data da Cartesio al primo circolo rinnega la priorità della idea di Dio, che la sua dottrina non può rinnegare senza rinnegare anche come supposizione la supposi-

zione che apre la via al metodo, e senza chiudere il cartesianesimo nel principio assoluto dell'ingannatore, il quale doveva essere soltanto una supposizione, e non un principio.

25. Impossibile, dunque, per questa ragione, partire dall'assoluto dubbio (in realtà Cartesio non parte da esso); impossibile quindi il cogito come assoluto principio.

Ma altrettanto impossibile sarebbe stato partire dalla tradizionale opinione di Dio, dalla *conoscenza determinata della esistenza* di Lui: in questa determinatezza a Lui manca quella necessità che costituisce la verità del pensare (§ 21). In primo luogo sarebbe perduta la mia intrinsecità al cogitare, sarebbe perduta l'esigenza dei soggetti nel pensare e sarebbe quindi perduto il vivo pensare: il dogmatismo (negazione del pensare vivo) sarebbe ineliminabile. In secondo luogo,

con questa perdita della soggettività, non sarebbe neppure guadagnata l'oggettività. Giacchè tale esistenza di Dio non potrebbe costituire il principio oggettivo della coscienza. L'idea, con tutta la sua realtà oggettiva, rimarrebbe soggettiva, e l'esistenza se ne starebbe per suo conto inaccessibile.

E come nessuno dei due può essere per sè solo principio del conoscere non presupponente l'altro, così non possono essere neppure tutti due insieme anche nella loro circolarità, cioè nella loro reciproca presupposizione. Ciascuno dei due pretesi principî, chiuso nella propria soggettiva determinatezza, è incapace e di giustificare l'altro principio, e di dare valore di verità a tutto il conoscere.

Di tutto ciò il Cartesio non s'accorge e non può accorgersi, perchè le positive nozioni che gli ri-

sultano come prime e quindi come principî inde-rogabili, sono per lui anch'esse nozioni puramente psicologiche e determinate, e perciò non aventi quella necessità e universalità che superi la loro soggettività e la loro determinatezza (cfr. brano citato a § 4). Questa soggettività e determinatezza possiamo dire psicologicità delle nozioni cartesiane. Or proprio questa psicologicità rende impossibile la soluzione del circolo cartesiano. Finchè la nozione non è che un fatto di coscienza del soggetto, fuori del quale c'è l'essere attuale, è impossibile che una qualunque nozione sia principio di conoscenza.

Il fatto psicologico, dunque, «penso», proprio non mi garantisce nessuna certezza di verità, e non risolve perciò nessun circolo, se questa certezza di verità invece affermo come garantita. Quando dormo non penso, opporrà già subito

Locke a Cartesio; e Cartesio non avrà altra difesa che un'idea, la quale sostanzi la mente umana anche quando questa esplicitamente non pensa.

Da questo primo circolo e dalla sua soluzione risulta in tutta evidenza l'insufficienza della pretesa cartesiana di salire da una pura regola di metodo del mondo psichico della conoscenza con le sue speciali entità che sono le nozioni, a un'assoluta affermazione di verità, che importa sempre il porsi della spiritualità conoscente nel cuore stesso della realtà come tale.

Il circolo interno del conoscere, dunque, resta tutt'altro che risolto dalla innocente risposta cartesiana.

26. Quando noi mostriamo che il circolo gasendiano investiva ciascuna nozione (§ 16), evitammo di proposito l'esame riguardo all'io penso. Le nozioni tutte, questi *quid* positivi creati da Dio

a rappresentare nell'anima umana le realtà attuali, mostrammo circolari, e cioè equivoche, proprio per questa rappresentatività che è la loro verità: la loro verità è un equivoco tra l'evidenza e la realtà attuale.

Or possiamo domandarci: il circolo gassendiano investe anche il cogito in modo che anche questo risulti equivoco?

Io credo di sì: il circolo, che Gassendi nota tra una qualunque nozione evidente e l'esistenza di Dio, sussiste anche, e per la stessa ragione (la verità della nozione mediata dalla veridicità dell'Esistente), per il «cogito». L'evidenza del cogito in tanto è la verità del sum, in quanto quel cogito è fatto evidente da Dio a tale scopo. Perché ci sia verità nella evidenza, l'esistenza di Dio condiziona non solo la sua idea, ma ogni idea, ogni atto di pensiero. Se questa condizione non

si avverasse per un qualunque atto di pensiero, questo non avrebbe verità. Quel sum che faccio conseguire all'evidenza del cogito, in tanto non sarà un sogno, in quanto c'è la garanzia della veridicità di Dio a salvarci dall'iperbolico dubbio, che nasce di fronte alla stessa evidenza, che, cioè, anche essa sia un sognare, cioè non vera.

Posso io, cartesianamente, passare dal cogito al sum, senza introdurre l'opera creatrice di Dio nella evidenza del cogito? È, o non, Dio creatore anche di tale determinata evidenza che è il cogito (si ricordi quanto mostrammo circa la determinazione della evidenza, § 13)? Io credo che per Cartesio, che sia posto di fronte al problema della verità quale egli l'intende, debbasi dir di sì; e allora, è chiaro, il circolo gassendiano è applicabile tal quale, come alle altre nozioni, anche al «cogito». Il «sum», che ne costituisce la realtà attuale,



in tanto è intuito col cogito, in quanto l'evidente cogito è fatto vero da Dio.

Cioè ci troviamo, anche col cogito, di fronte alla stessa duplicazione della difficoltà che abbiām visto (§ 17) trovarsi nelle altre nozioni che non siano quelle di Dio: il cogito deve essere conforme al sum, e deve essere da Dio fatto tale, mentre esso, proprio come cogito evidente, condiziona con la sua evidenza tale conformità e tale origine sua. E a conferma di ciò si badi che Cartesio col cogito vede, più che l'existo (tale visione è riservata all'idea di Dio), il sum, e proprio il «sum res cogitans». Vede cioè la mia realtà attuale di res cogitans strettamente connessa con l'idea di me; vede questa con la sua evidenza necessitante a quella. Se nella evidenza del cogito io vedessi senz'altro l'exsisto, io applicherei a me quell'argomento ontologico che Cartesio invece, in tale for-

ma esistenziale, vuole riservato alla nozione di Dio. A Cartesio sta sempre a cuore la scoperta della verità, cioè della corrispondenza della realtà attuale<sup>23</sup> alla realtà oggettiva che ad essa si riferi-

---

23Se per Cartesio questa realtà formale od attuale sia, o no, identificabile con l'esistenza, e, nel caso che non sia, che cosa mai essa sia nel suo essere un qualcosa che non si riduce alla oggettività ideale che è schietta rappresentazione, non voglio qui esaminare. Certa cosa è che per Cartesio in primo luogo l'argomento ontologico è un raggiungere con l'idea l'esistenza dell'oggetto di tale idea, e in secondo luogo che esso argomento è valido soltanto per Dio. E perciò, qualunque possa essere il risultato a cui l'indagine, che addito ma non compio, ci conduca, certa cosa è che l'esistenza di tutte le altre cose (compreso me) che non siano Dio, non dovrebbe essere, per

sce; a tale verità in fondo egli non viene a dare altro fondamento che l'esistenza di Dio. Soltanto tale esistenza è necessaria e perciò da dedursi dalla nozione dell'oggetto che la possiede: solo Dio è tale che dalla evidenza della sua nozione se ne debba concludere anche l'esistenza come appartenente alla Sua essenza. Anche dell'io quindi a Cartesio importava soltanto la verità

---

Cartesio, raggiungibile così direttamente e necessariamente come è raggiunta l'esistenza di Dio. Eccettuare la *res cogitans* che sono io da questa conseguenza (e convengo che i motivi sono tanti e validi) e ammettere che anche io, come Dio, raggiunga l'esistenza direttamente dal pensiero di me è far porre da Cartesio l'io con la stessa esigenza di Dio: io e Dio dovremmo esistere in assoluta indipendenza l'uno dall'altro: saremmo due Dio.

dell'idea di me come *res cogitans*, non l'attività con la quale io penso. La duplicazione della difficoltà, dunque, anche per il *cogito* dipende dal dover l'argomento ontologico (esigenza della esistenza di un *quid* posta dalla stessa idea di esso) essere applicabile solo a Dio: soltanto per Lui l'esistenza è una esigenza della Sua idea.

Può il «*cogito ergo sum*» sottrarsi a questa esclusione dall'argomento ontologico, e farlo proprio? Io credo che per Cartesio debba dirsi di no, anche se incontestabilmente esso è e rimane il motivo metafisico fondamentale del cartesianesimo. Ma anche quando il *cogito* possa far propria l'esigenza ontologica e si sottragga così a quella duplicazione della difficoltà, nella quale incorrono tutte le altre nozioni cartesiane tranne quella di Dio, non per questo, nella sua determinatezza di *cogito*, si sottrae al circolo della verità: questo,

come tra l'idea e l'esistenza di Dio, rimarrebbe tra il cogito e il sum, che si contenderebbero la priorità. In tal caso, da una parte il vero necessitante del cogito, ciò che dà alla sua evidenza la necessitazione al vero, è il sum. Solo per questa necessitazione del sum, può il Cartesio affermare che il «cogito ergo sum» non è una illazione sillogistica ma una intuizione. Se l'intuizione è del sum cogitans, la necessitazione al vero la dà il sum al cogito. Ma d'altra parte, siccome per il dubbio che suppongo, devo partire dal cogito, questo «cogito» si mette in circolo col sum (cfr. § 24).

L'io penso cartesiano, dunque, nonostante la sua specialissima natura e lo specialissimo posto che assume nel cartesianesimo, non va neppur esso esente dalla difficoltà del circolo della verità,

in cui incorre ciascuna nozione evidente come tale.

## **VII. – L'ALTERNATIVA PSICOLOGISTICA.**

27. Ma è l'io penso cartesiano soltanto l'idea evidente della res cogitans?

Io non so se Cartesio si sia mai posta esplicita tale domanda; ma certo una risposta affermativa, cioè la riduzione pura e semplice del cogito alla nozione di res cogitans rinnegherebbe in pieno tutto il suo metodo e toglierebbe a questo ogni possibilità di trasformarsi, come deve, da puro metodo psicologico in coscienza concreta dell'essere. Non l'idea di me salva me dal dubbio; ma io, che penso, salvo me, con l'atto mio, da esso dubbio, lo nego in quanto penso, traggio me fuori di quella negazione che è il dubbio. Dal dub-

bio non mi porterebbe fuori l'idea di me come res cogitans, perchè anche questa idea starebbe tra le infinite cose messe in dubbio e dovrebbe anch'essa salvarsi soltanto come una di quelle entità psicologiche ad arte da Dio fatte evidenti perchè testimoniassero la verità. E se essa idea sta con le altre, mancherebbe il modo di salvar lei e le altre, non ci sarebbe la molla che da questo assoluto dubbio mi faccia scattare verso tale evidenza.

Ridurre dunque il cogito alla nozione di res cogitans sarebbe rinunciare alla scoperta speculativa di Cartesio. Il cogito, abbia in sè tutti i circoli, tutte le contraddizioni, tutte le difficoltà che si vogliono, è il cogito nella sua inconfondibilità con le altre nozioni, con l'idea stessa di Dio, in quanto esso ci apre il varco a questa nella sua evidenza necessaria, a quelle nella loro concettualità su-



scettibile di correzione. Ciò che costituisce la grandezza di Cartesio, è questo speciale posto e questa speciale natura che egli scopre ed addita nella piccola banale affermazione: io penso. Togliere a quest'affermazione questo posto e questa natura, riducendola una tra le nozioni evidenti (e per far ciò ci sono certo motivi nella lettera cartesiana); conservare in tal modo il primato esclusivo all'idea di Dio (§ 20) e credere di avere così risolto anche il primo circolo cartesiano in coerenza con quella che abbiamo data come soluzione degli altri due, è rinnegare tutto Cartesio nella lettera e nello spirito, e saltare senz'altro dall'argomento ontologico di Cartesio a quello di Anselmo. Giacchè Cartesio è il Cartesio del cogito come cogito e non come idea della res cogitans; il Cartesio del solo argomento ontologico preso a sè c'era già in Anselmo. L'argomento on-

tologico cartesiano acquista il suo valore solo dal suo nesso, non con l'idea della *res cogitans* che sono io, ma proprio con l'*ego cogito* come *cogitans* in prima persona singolare. Noi, col mettere in valore l'argomento ontologico, non solo non rinneghiamo Cartesio del *cogito*, ma intendiamo confermarlo più di quanto facciano coloro che negano il valore del primo ad esclusivo preteso vantaggio del secondo.

Perciò non ci è lecito – e ci riuscirebbe forse relativamente facile – prendere alla lettera Cartesio nel suo psicologismo della *res cogitans* e abbandonar questo per proseguire, seguendo o Malebranche o Spinoza, l'ontologismo cartesiano, privato del vivo *mio* atto di pensiero. In tal modo la soluzione anche del primo circolo sarebbe bella e trovata, e, parrebbe, in conformità di quella data agli altri due: anche nella conoscenza come tale,

principio sarebbe l'idea di Dio e non il «penso» dell'io.

Tale soluzione non ci è lecita; e perchè il psicologismo di Cartesio è del Cartesio superficiale, è residuo tradizionale, non è del Cartesio che dice una nuova parola nel processo speculativo; e perchè tale soluzione sarebbe solo in apparenza conforme a quella che abbiám data degli altri due circoli, ma in verità la negherebbe.

Se mutilazione di Cartesio dicemmo quella di Fichte, non minore mutilazione è quella di Spinoza o Malebranche. E la soluzione che noi abbiám data degli altri due circoli, non esclude anzi implica necessariamente che il cogito cartesiano sia preso come mio atto vivo singolare che è soggetto di concreto pensiero, e non come idea oggettiva di tal soggetto: *di me forse non ho o non v'ha idea*. Chi vuol capire qualcosa dell'ontologismo

critico ch'io deduco da tutto il processo speculativo, bisogna che ponga ben mente a questo.

28. Dobbiamo, dunque, anche contro il Cartesio superficiale, ma col Cartesio profondo, anche se ciò par contrario alla soluzione che abbiām data dei circoli dell'esistenza e della verità, restituire al cogito il suo valore inconfondibile. E questa restituzione, che a tutta prima pare rincrudisca la difficoltà e renda incompatibile con la soluzione di questo circolo quella prospettata degli altri due, questa restituzione ci aprirà la via a risolvere anche questo circolo senza rinnegare anzi sviluppando la soluzione data degli altri due.

L'apparenza di inconciliabilità, che era già manifesta (§ 23), si fa più grave dopo questa restituzione. Infatti i circoli dell'esistenza e della verità furono risolti nell'*evidenza, interiore, di Dio come idea assoluta*. Ma l'evidenza interiore (proprio

l'evidenza cartesiana non nella meccanica schematicità, che direi atomistica, della chiarezza e distinzione delle singole idee nella loro separazione, ma in quella *necessitazione* unica, in quella profonda *innegabilità*, che è il sottinteso e il segno di tale chiarezza e distinzione, e in cui sta la coscienza, comunque la si dica, comunque la si distingua) non può fare a meno di quel vivo atto di pensiero, che sono *io nella mia indeducibilità*, come tale atto, *da niuna altra evidenza*, sia pur quella della Idea assoluta.

Ci si può quindi dire: α) Una volta restituito all'io penso il posto e il significato che gli compete, non è esso il vero principio della coscienza, e non hanno quindi ragione quelli, che voi dite mutilatori del cartesianesimo, nel sostenere tale principio e quindi negare che il principio sia l'idea di Dio, in quanto questa (come ben mise in evidenza Fich-

te confutando Spinoza) darebbe luogo ad un dogmatismo di coscienza, nel quale l'io penso cartesiano non avrebbe il valore, che voi stesso ritenete giusto che gli sia dato, di principio attivo, ma sarebbe tutt'al più una nozione come le altre (cfr. § 26), una malebranchiana rappresentazione di Dio (fatta da Dio), o uno spinoziano modo di sostanza e niente più? Il vizio della vostra indagine precedente e della soluzione da voi prospettata dei circoli cartesiani sta nel partire dalla oggettiva astratta evidenza di coscienza invece che dal concreto cogito che è la gloria di Cartesio. Partite da questo e tutto il vostro argomentare crolla.

β) O, direbbero continuando i miei oppositori, se non volete dar ragione a questi mutilatori, perchè per intendere, sviluppare, correggere Cartesio, voi dite, bisogna averlo presente nella sua integrità con i suoi due estremi, io che penso e Dio

che esiste, e date ad entrambi questi estremi valore di principio insuperabile, restituendo all'io il valore inconfondibile di principio di certezza, come sperate mai di superare quel circolo che potrebbe dirsi dell'equivoco dei due principî? Non vedete che la circolarità viziosa di questi due estremi balza fuori più nettamente e crudamente dalla vostra primitiva dimostrazione che Dio, come idea, è principio, e da quella che ora gli aggiungete, che il cogito non è una nozione, una subordinata idea, ma un principio anch'esso? Che Cartesio non possa rompere neppure questo primo circolo tra l'io e Dio, in quanto anche per questo rimane valida la formulazione gassendiana, vi concediamo: l'estrinsecità cartesiana della realtà attuale alla evidenza dell'idea esige la veridicità estrinseca di Dio nella evidenza intrinseca dell'io. Ma il vostro ridurre l'evidenza da una parte

ad oggettiva verità intrinseca (l'Idea come Verità) e dall'altra al singolarissimo atto indeducibile che sono io, non vi pone di fronte ad un più rigido e più vizioso circolo o ad un dualismo insanabile? La sostituzione della vostra intrinsecità alla cartesiana estrinsecità della Verità alla evidenza, senza la conseguente esclusione dell'io dalla evidenza, non risolve il circolo, ma lo irrigidisce, o lo spezza in un dualismo assoluto dei due principi: Dio, io.

y) Infine, continuerebbero: Con la vostra intrinsecità della oggettiva verità alla soggettiva evidenza, principio di coscienza fate l'assoluta verità stessa, cioè Dio come Idea. E quindi non potete più difendere la singolarissima evidenza dell'io come principio; per voi, più che per Cartesio, l'io diventa una pura e semplice res. Solo a questo patto potete salvare quel principio, a patto che



voi non siate un *io* pensante, ma un concetto di *res cogitans*, che voi cioè non siate persona, e forse neppure essenza o cosa, ma schietta nozione di Dio (fatta da Dio), uno di quegli enti positivi che Dio crea come idee. Se il principio è l'oggettiva verità, anzi se v'ha una oggettiva verità assoluta, non v'ha più luogo a io pensante sul serio; il soggetto in tal caso non può più esser principio: l'intrinseca sua evidenza di soggetto è sostituita in pieno da quella dell'oggetto.

In conclusione, si direbbe, se diamo, come voi anche volete, valore intrinseco a questa evidenza innegabile del soggetto pensante, dell'io come tale, dobbiamo cercar di dedurre da tale io evidenze, da me soggetto, l'oggetto vero, che dovrò quindi concepire, nella sua opposizione a me soggetto, come prodotto da me. Solo con questo fare la verità oggettiva, dipendenza (comunque si

determini questa dipendenza: creazione, produzione, negazione ecc.) del cogito soggettivo, dell'io, diamo unità di principio alla coscienza, usciamo dall'equivoco.

Quella, dunque, che voi avete detta mutilazione del cartesianesimo, è l'unico possibile chiarimento logico e sviluppo di questo.

Questa obiezione (impossibilità di una verità oggettiva positivamente intrinseca a me) ha la più persuasiva apparenza, e, per di più, ha il conforto di un processo storico attuatosi.

29. Dicemmo però che questo ergersi della pura attualità dell'io contro chi sostenga la verità oggettiva come positiva e intrinseca alla evidenza soggettiva è soltanto apparente. Che anzi dicemmo subito chiaramente che proprio da questa rivendicata attualità singolare dell'io anche contro

Cartesio, aspettavamo una conferma sostanziale della data soluzione dei circoli cartesiani.

Accennammo già (§ 28 γ) ad una implicita ammissione, che il sopra esposto nodo soggettivistico di correggere e sviluppare Cartesio presuppone, ammissione che conviene rendere esplicita. Quando si fa della verità oggettiva, e cioè dell'idea, una – quale che sia – dipendenza dell'attualità soggettiva, non si fa altro che negare detta verità soggettiva. Fichte aveva completamente ragione, quando, supposta quella dipendenza dall'io come principio assoluto, riduceva la verità oggettiva a Non io. Quindi salvare il cartesianesimo nel modo anzi detto, vale *rinunziare alla oggettiva verità*. Se il principio è il cogito, cui non sia intrinseca tale verità, io devo abbandonare, negare questa.

La soluzione oggettivistica del circolo, dunque, costringerebbe alla negazione della viva attualità dell'io penso, ma la tradizionale soluzione soggettivistica costringe alla negazione pura e semplice della verità. O, dunque, *rinunzia a me pensante, o rinunzia alla oggettiva verità* (cioè Dio).

Bisogna avere ben chiara questa alternativa, della quale l'interpretazione tradizionale di Cartesio assume senz'altro un termine, per non essere costretta ad assumere l'altro. E invece l'uno è tanto assurdo quanto l'altro. Sarà, infatti, impossibile, nullo, che io per pensare rinunzi a me pensante come principio del pensiero; ma altrettanto impossibile, nullo è che io per pensare rinunzi alla verità oggettiva come principio del pensiero. *Quest'ultima rinunzia è rinunzia totale al pensiero non meno della prima.* Pensare (io più propriamente qui, nel problema in discussione che è

quello della verità, direi conoscere, ma su tale distinzione si può ora sorvolare senza danno) e aver coscienza della verità oggettiva è la stessa cosa; come la stessa cosa è pensare ed io ho coscienza.

L'interpretazione soggettivistica, dunque, non s'accorge che per evitare una impossibile rinunzia (quella al me soggetto di pensiero) incorre in un'altra rinunzia altrettanto impossibile (quella alla verità oggetto di pensiero).

## **VIII. – SOLUZIONE COMPLESSIVA DEL CIRCOLO CARTESIANO.**

30. Chiarita l'alternativa di fronte alla quale ci troviamo, torniamo alla nostra tesi, che proprio la da noi (e, vedremo, da noi soltanto) restituita attualità dell'io contribuisca a far risolvere anche il primo circolo in conformità della soluzione degli altri due. Io credo che basti ricercare qual'è l'effettiva esigenza che attuo in questo mio evidente vivo atto di pensiero, come abbiamo fatto per l'evidente idea di Dio, perchè l'una esigenza venga a confermare l'altra, l'una soluzione quindi si integri nell'altra, e si superi quell'alternativa di assurdi, che è il presupposto della soluzione sog-

gettivistica. Superare questa alternativa è necessario, per superare la rinunzia al pensiero, che ne consegue. Rinunzia al pensiero, che ha un significato, solo in quanto ci indica l'errore in cui la speculazione è incorsa, e dal quale essa deriverebbe.

Vediamo tal errore. La rinunzia alla positiva oggettività del vero (rinunzia che abbiām vista come necessità, implicita in alcuni soggettivisti, esplicita in altri, e che dà origine alla esposta alternativa) è determinata dal conservare la concezione della verità come estrinseca alla evidenza: il prenderla come positivamente intrinseca, ci si è detto, è togliere l'attività, l'attualità viva dell'io. In Cartesio l'estrinsecità della oggettiva verità alla evidenza soggettiva è conseguenza della tradizionale separazione scolastica della realtà attuale o formale dalla realtà ideale o oggettiva,

dell'esse in re dall'esse in mente. Ora annullare questa separazione (come il pensiero speculativo post-cartesiano è venuto a poco a poco facendo) doveva essere ridurre la realtà attuale a realtà ideale, l'essere formale a essere oggettivo, l'esse in re a esse in mente. E invece di questa riduzione, per escludere, in quanto estranea alla coscienza, la realtà attuale, si negò insieme con questa la realtà oggettiva che la rappresentava e in quanto la rappresentava nella coscienza. Si doveva, invece, è chiaro, negare la natura rappresentativa di questa realtà oggettiva, di questo essere ideale: l'essere ideale è oggettivo, perchè ideale, cioè perchè oggetto di coscienza e non perchè rappresentativo di una realtà attuale cui misteriosamente risponda. In tal modo abbandonare la concezione della verità oggettiva come estrinseca alla coscienza soggettiva non vuol dire



negare l'oggettività del vero, ma ammettere la verità come positivamente intrinseca alla evidenza soggettiva, cioè all'io attivo: è negare l'estrinsecità del vero, non la sua oggettività. Il concetto della oggettività come negazione fatta dal soggetto (concetto dialettico antitetico fichtiano) è conferma della estrinsecità della verità alla evidenza, e non condanna, non abbandono di tale estrinsecità.

L'obiezione, che si presenta subito, è questa: «Ammessa la verità oggettiva come intrinseca a me, sarebbe abbandonata l'attività di me, dell'io, che rimarrei come determinato da tale verità oggettiva a me intrinseca». Questa obiezione non fa che ripetere quell'atteggiamento speculativo, che dovrebbe invece essere abbandonato, della separazione dell'ente-oggetto di cui si ha coscienza, dall'ente-soggetto che ne ha coscienza, della

realtà attuale dalla realtà oggettiva che rappresenta quella realtà attuale e solo così è oggettiva. Posto quell'ente-oggetto come intrinseco all'ente-soggetto, è chiaro che ogni attività di questo secondo è o una mera apparenza o una schietta conseguenza di quel primo, che, essendogli intrinseco, lo determina. Cioè non si vede quella che, a mio avviso (cfr. *La filosofia di Kant*, 1927), è la scoperta che devesi trarre dalla critica kantiana: la coscienza come concretezza. Questa scoperta naturalmente non era ancora vista da Cartesio, fu solo intravista da Kant, non fu vista anzi fu coperta dall'idealismo tedesco post-kantiano, non è vista ancora oggi, nonostante gli sforzi che io vengo facendo per mostrarla. Questa scoperta ci mostra che l'intrinsecità della positiva verità oggettiva alla coscienza del soggetto

non toglie anzi richiede l'esistenza attiva del soggetto (§ 28, α).

31. Cartesio, la cui scoperta consisteva nel cogito come insuperabile spontaneità di coscienza del soggetto come tale, non vedeva, dissi, questa scoperta della concretezza, che deve integrare necessariamente la sua, la quale solo così può reggersi. Per Cartesio, infatti, esigenza del cogito è il sum (e in questo ritenere il sum la sostanza stessa del cogito sta la proclamata non discorsività sillogistica del cogito ergo sum, il suo essere una intuizione), ma solo perchè, come vedemmo, egli riteneva anche il cogito una nozione, che, tranne nella priorità di offerta della evidenza, si accomunava con tutte le altre nozioni evidenti, nel differenziarsi, tutte, dall'idea di Dio, che sola, con la propria evidenza, imponeva anche l'esistenza, e nel richiamare, tutte, compresa l'idea di

Dio, con la loro evidenza, alla realtà attuale della cosa pensata. Anche il cogito richiama l'attualità della res cogitans.

Il «sum», che è l'esigenza cartesiana del cogito, è il «sum res cogitans», è la realtà attuale del soggetto, non è la sua attività di esistente; il sum di Cartesio è un id più che un ego.

Per tale atteggiamento spirituale di Cartesio in fondo non v'ha che un vero e proprio esistente: Dio. L'esistenza di me singolare direi che non preoccupa Cartesio, pur avendola egli scoperta. Troppo a lui preme la scoperta della verità esente da errori per attardarsi nella salvezza dell'io singolare da lui scoperto. Io, con Cartesio, non esisto come esistente attivo nella conoscenza. Per l'atteggiamento spirituale di Cartesio, ontologista esistenziale da una parte e psicologista dall'altra, non vi può essere che un esistente solo: Dio. E

quando è di Dio, l'esistenza non può essere d'altri.

Al contrario, si pensi alla intrinsecità di Dio come Idea assoluta nella evidenza del cogito, e, come noi abbiamo già mostrato anche qui, ma più diffusamente nei nostri scritti precedenti, si vedrà che quella intrinsecità esclude da Dio l'esistenza, proprio perchè Egli è intrinseca Verità assoluta, e come tale richiede esistenti gli enti, alla cui evidenza di coscienza egli è intrinseco. Dare l'esistenza a Dio è un negarne la divinità, perchè esistenza, se ha un significato, è soggettività singolare, e Dio non può essere un soggetto singolare (cfr. *Problema teologico*). Questa la ragione fondamentale, per cui l'argomento ontologico era, in Cartesio come nei predecessori suoi, un assurdo.

Nè basta contestare ed escludere l'esteriorità dell'esistenza e conservar questa come esisten-

za interiore alla coscienza, per poterla attribuire a Dio, cioè alla Verità assoluta. In tal caso l'io è perduto ugualmente. E perduto l'io attivo non v'ha coscienza, e dove non v'ha coscienza, non v'ha concreto essere, non v'ha nulla. Se Dio *esiste* in me, Dio è io; e, per la necessaria convertibilità di ogni proposizione che abbia a soggetto Dio, io nella mia esistenza sono Dio. Se Dio è un io, o l'io, io sono Dio. Non c'è via di mezzo: è *inevitabile l'elevazione della mia singolarità come tale a Dio, a coscienza assoluta*. Perciò la nostra dimostrazione della intrinsecità di Dio, come Idea assoluta, alla evidenza, che solo così è vera, se non è abbandono della esistenza di Lui, comunque intesa, esterna o interna, non significa nulla. Non si può abbandonare l'estrinsecità della assoluta verità senza abbandonare insieme, non

l'assoluta verità si badi, ma l'esistenza di essa come assoluta verità.

32. Se non si abbandonasse l'esistenza dell'assoluta verità, si dovrebbe abbandonare l'evidenza del cogito, al quale è intrinseca la verità stessa. Infatti esistenza intrinseca della verità, dell'assoluta Verità si intende, non significa nulla, perchè assolutezza vuol dire inseità, ed esistenza vuol dire relatività in quanto singolarità. Dire quindi esistenza – estrinseca o intrinseca che la si voglia – della Verità assoluta è come dire triangolo quadrilatero: pensiamo il triangolo, pensiamo il quadrato, ma non pensiamo il triangolo quadrilatero. Così pensiamo l'esistenza, pensiamo la verità assoluta, ma non pensiamo esistenza di Verità assoluta. È quel che c'è di vero nella dimostrazione kantiana che non può mai risultare l'Incondizionato.

La verità oggettiva non può essere che intrinseca alla evidenza soggettiva della coscienza.

E questa evidenza non può non essere in soggetti, cioè in esistenti, cui sia intrinseca la verità, e cioè che abbiano coscienza, che siamo noi pensanti nella singolarità nostra. L'esistenza (questo famoso «più» del concetto, quale l'alta speculazione di Kant riuscì ad individuare proprio per combattere l'argomento ontologico), l'esistenza non può nè mancare nè sfuggire alla coscienza cui è intrinseca la verità. E appunto perchè l'esistenza non sfugge alla coscienza, gli esistenti sono i soggetti di coscienza e non l'eventuale oggetto del concetto, di cui siano il «più». L'esistenza è, sì, il «più» di tal concetto, ma solo in quanto investe non l'oggetto del concetto, ma i soggetti del concetto stesso. I quali soggetti, in tanto hanno questa comune facoltà di concepire, in quanto



sono esistenti; ciascuno è «altro», io dico nel mio linguaggio, che ritengo sia quello comune visto nella sua profondità. E perciò gli esistenti, se non sono intrinseci alla evidenza, di cui sono esistenti, non sono per questo estrinseci ad essa o eterogenei o com'altro si voglia. Non ne sarebbero più gli esistenti. Anche in tal caso non diremmo che triangolo quadrilatero, come dicevamo, quando dicevamo la verità esistenza intrinseca. L'esistenza non è dunque intrinseca alla coscienza, la cui intrinsecità è l'oggettiva verità; ma neppure è la non coscienza, cioè non le è estrinseca. Gli esistenti sono i pensanti, gli io, cui è intrinseca la verità. Se gli esistenti non fossero proprio i pensanti come tali, l'oggettiva verità non potrebbe essere intrinseca a nulla, cioè non sarebbe intrinseca: torneremmo alla verità estrinseca.

L'esistenza, dunque, è esigenza di me, che in tanto cogito, in quanto sono soggetto dell'Idea che è oggetto. E questa esistenza, se vogliamo, possiamo anche continuare con Kant a dirla un «più» del concetto, a patto che non si scambi il concetto con l'Idea. E quindi anche io esistente sono un «più» del concetto di quella *res cogitans* che sono io, se pur di tal concetto si possa mai parlare. Solo così dò veramente attualità attiva al mio io, ed ecco perchè dicevo che noi, con la nostra dottrina della concretezza, per primi restituiamo all'io, nella sua inconfondibile singolarità, la piena attualità. Il soggettivismo, che da Kant ad oggi ha imperversato in tutti gli indirizzi filosofici, si dicano essi speculativi od empirici, si appoggino all'idealismo assoluto o si dichiarino relativisti ad oltranza, si dibatte, senza accorgersene, in

quell'alternativa (§ 29), che solo la coscienza come concretezza supera.

33. La coscienza, dunque, come concretezza di noi, esistenti, cui è intrinseca la verità, sfugge a quell'alternativa, che, contrapponendo, per un nascosto pregiudizio realistico, oggetto a soggetto, rendeva assurdo il pensiero. Le sfugge e ne mostra la radicale falsità. La verità oggettiva può e deve essere positivamente intrinseca ai soggetti esistenti, perchè la concretezza dell'essere è proprio la coscienza, la quale, in quanto conoscenza, non significa altro che questa intrinsecità della verità ai soggetti, a noi, che, nella nostra reciprocità, siamo, ciascuno, anche tu.

E se la Verità assoluta, che è Dio come Idea, è intrinseca al cogito, che solo così è io, cioè un esistente tra esistenti di coscienza, è chiaro che quella Verità assoluta che abbiamo fatto principio

che rompeva i circoli viziosi cartesiani dell'esistenza e della verità, è anche principio che rompe il circolo vizioso cartesiano della conoscenza. Io, «cogitans», in tanto sono quell'indeducibile atto singolare di coscienza, che non perdo la mia spontaneità nella reciprocità degli esistenti, in tanto sono proprio il cogitans cartesiano che supero ed elimino il dubbio, in quanto ho come mio principio quell'assoluta verità che mi è intrinseca. E io non rinunzio, con questo dichiarare mio principio tale Verità, non rinunzio al mio esser principio, perchè questo mio esser principio consiste proprio nell'individuare che io faccio quella verità intrinseca che mi costituisce, in mezzo alle infinite individuazioni costituite dalla stessa Verità. Ma devo dichiarare mio principio tale Verità, e non me stesso, proprio perchè io pongo, in questa infinitamente molteplice individuazione della Verità,

la spontaneità che sono io tra le infinite spontaneità, con cui sono in rapporto. Se mio principio non fosse quella Verità, non ci sarei con questa mia spontaneità, nè ci sarebbe il rapporto tra le spontaneità, cioè l'alterità di coscienza nel convenire ciascuno con la propria spontaneità (§ 28, γ).

Ostacolo a vedere questo permanere, anche nel cogito, Dio come principio assoluto in quanto Oggetto puro di esso, sta in una falsa concezione di principio. Spesso anche chi esplicitamente dice di distinguere il principio dal cominciamento, l'universale dal singolare, l'Unico dai molti, l'Assoluto dai reciproci ecc., quando si pone alla ricerca del principio, par che vada ricercando (colpa di Aristotele, o forse più della interpretazione scolastica di Aristotele) un esistente a sè, che sia, con questo suo esistere a sè, principio di tutti i singolari, di tutti i molti, di tutti i reciproci. Non si vede

che il principio non può non essere immanente al principiato.

Il quale principiato – quando si intenda bene questa immanenza – non è affatto un creato, un posto, un prodotto, un dato: tutte queste concezioni escludono dal principiato l'immanenza del principio, ed escludono quindi dal principio questo suo esser principio, che non può risolversi in altro che in quella immanenza.

Perciò il mio riconoscere in Dio il mio principio non è nè dualismo nè circolo vizioso tra me e Dio. Sarebbe circolo vizioso o dualismo, se non riconoscessi quella immanenza (§ 28, β).

E, riconoscendo Dio immanente in me, sono lontanissimo dal dire che Dio è Io (e quindi che Io sono Dio, § 31). Anche questo è cadere in quella confusione tra Assoluto e relativo, e quindi in quel misconoscere il Principio che pur si cerca, e quin-

di in quel porre il Principio come un principiato. Misconoscimento, del quale non va esente anche chi pone, come Hegel e i suoi epigoni, il Principio nella totalità del principiato. È questa una falsa deduzione dalla meditazione kantiana sull'Incondizionato, della quale abbiām visto qual è il vero valore (§ 32; cfr. anche la mia comunicazione al congresso di Praga: *Dalla critica della scienza alla critica del concreto*).

34. Noi dunque riteniamo risoluto il circolo cartesiano in tutte tre le sue forme con l'*elevazione* (dico ad arte elevazione, perchè non si pensi che sia invece uno spogliare, come alcuni mi hanno obiettato, manifestando così di non aver capito i concetti fondamentali della dottrina che volevano criticare) *dell'idea di Dio* dell'argomento ontologico cartesiano *ad assoluta Idea*, che come Idea assoluta è Oggetto assoluto. Il che la differenzia

profondamente dalla Idea di Hegel, che, anch'essa, non è che una derivazione di quella mutilazione del cartesianesimo, della quale abbiamo, sopra, mostrato l'assurdo. Anche Hegel non ha vista l'esigenza della intrinsecità della Verità alla coscienza, cioè l'esigenza della immanenza. Immanenza, voglio ripetere qui a scanso di equivoci, che porta a tutt'altro che a limitare la coscienza alla fenomenica natura. Questa limitazione il mio immanentismo esclude in modo più reciso di ogni trascendentismo passato e presente, che spesso sono larvato naturalismo, e in modo più univoco di ogni neohegelismo che da una parte abbandona la natura come non spirito e dall'altra riduce lo spirito alle naturali contingenze umane, paludate da storia, storicistica o speculativa, per nascondere tale naturalezza.



*[Licenziato dall'autore per la stampa il 16 giugno 1938].*