

GIORGIO FANO

LA SITUAZIONE ANACRONISTICA DI P. CARABELLESE,
ULTIMO DEI GRANDI METAFISICI

Il problema ontologico o metafisico, il quale si chiede quale sia l'essenza assoluta della realtà, è stato per più di tre millenni — dai sapienti dell'antico oriente fino a Kant — l'oggetto peculiare delle speculazioni filosofiche, ma nei pensatori moderni esso è caduto in discredito e viene per lo più considerato come un problema insolubile e mal posto, e talora viene satireggiato come un sorpassato problema teologico, privo di interesse scientifico.

L'interesse precipuo dei pensatori moderni si è spostato sui problemi critici particolari, sulla metodologia delle scienze, sul valore dell'arte, della morale, della politica ecc.

La mente universale del Carabellese si è occupata anche di questi problemi particolari, e si trovano nei suoi scritti degli spunti originali su argomenti epistemologici, estetici, morali ecc., ma l'interesse suo predominante riguarda il problema metafisico, e quasi a sfida della irrisione e incomprendione crociana egli intitolerà uno dei suoi volumi più importanti « *Il problema teologico come filosofia* ».

Se ci richiamiamo alla mente le soluzioni tipiche che il problema ha avuto dai grandi metafisici del passato, sentiamo con evidenza l'affinità di quelle speculazioni coll'indagine del Nostro.

Le metafisiche spiritualistiche diranno, ad esempio, che l'origine di tutte le cose è da ricercarsi in uno Spirito divino onnipotente che ha creato il cielo e la terra, mentre quelle materialistiche riterranno che l'essenza di tutte le cose è la materia inanimata, e che la vita organica e la coscienza non sono che un tardo prodotto, un epifenomeno della materia. I panteisti diran-

no che v'è una sola sostanza infinita, di cui lo spirito e la materia non sono che manifestazioni parziali; mentre, secondo altri, la vera realtà è quella di una molteplicità di monadi inestese, centri di coscienza e di volizione.

Habent sua fata anche le filosofie. Se il nostro C. fosse vissuto pochi anni dopo lo Spinoza e il Leibniz egli sarebbe stato perfettamente a suo posto e la sua posizione originalissima avrebbe probabilmente esercitato la sua influenza su tutto il pensiero europeo e sarebbe considerata oggi come una delle classiche soluzioni del problema.

La sua concezione si può, infatti, considerare come una *contaminatio*, o meglio come un tentativo di sintesi e di superamento del monismo panteistico e del pluralismo monadistico.

Ritengo non inutile riassumere a grandi linee la sua concezione ontologica, perchè, secondo me, essa viene spesso fraintesa, e la mia interpretazione può considerarsi autentica, avendola a suo tempo sottoposta all'autore che ne ha riconosciuta l'esattezza.

La filosofia — dice il C. — è sempre metafisica, cioè essa non può fermarsi ai problemi particolari ma deve studiare l'essere nella sua universalità. Ogni altra scienza ha un oggetto particolare, diverso da quello delle altre discipline, ma tutte riguardano anche quell'essere, che è l'oggetto del sapere filosofico. In quanto un dato sapere viene definito come parziale e relativo, vi si contrappone implicitamente un altro sapere non parziale e non relativo.

La filosofia non deve perciò limitarsi ad una semplice critica della conoscenza, ma deve proporsi una « critica della concretezza » e indagare i termini presupposti da quella concretezza che noi siamo. Al problema Kantiano « come è possibile conoscere? » si deve sostituire l'altro: « come è possibile essere? ».

La realtà concreta è concepita dal C. come una molteplicità di monadi o di centri di coscienza, che hanno però una comune essenza o costituzione spirituale. Due sono quindi i momenti del Concreto: la soggettività delle molteplici esistenze e l'oggettività unica.

Soggettività è ciò per cui ogni singolo si distingue dall'altro, oggettività ciò che v'è di comune in tutti.

Il pensiero del nostro filosofo riesce talora meno chiaro

perchè egli adopera certi termini in un senso diverso da quello tradizionale. Quando, ad esempio, egli parla dell'*oggetto*, egli non intende *l'obiectum mentis*, il pensato, ma l'essere in sè, la sostanza costitutiva di tutti gli esseri.

Egli accetta il principio fondamentale dell'idealismo, cioè la negazione della precritica cosa in sè, perchè affermando l'esistenza di una cosa fuori della coscienza si cade, egli dice, nella più evidente contraddizione, affermando di pensare che esiste qualche cosa fuori del pensiero. La cosa in sè, per noi che col pensiero l'affermiamo, non può essere che un concetto, una idea, qualche cosa che è in noi e non fuori di noi.

Tuttavia il suo idealismo si distingue in alcuni punti fondamentali da quello postKantiano, e segnatamente nell'ammettere una molteplicità di soggetti particolari, nel negare l'esistenza di un soggetto assoluto, nell'affermare l'oggettività e inseità universale dell'Essere (di quell'essere appunto che siamo anche noi stessi) e infine nel negare che l'oggetto sia posto o prodotto dal soggetto. Vediamo ora le ragioni di codeste differenze.

La molteplicità dei Soggetti.

Che l'idealismo assoluto, specie nella forma che ha assunto in Italia col Gentile, negando la molteplicità dei soggetti corra il pericolo di cadere o nel solipsismo o in un astratto misticismo, è sentimento assai diffuso. Il solipsismo non soltanto urta contro il senso comune, ma cade nella contraddizione di considerare come unico essere universale un determinato e singolare soggetto, senza accorgersi che il singolare non può essere unico, poichè esso ha un significato soltanto nella sua relazione con altri. D'altra parte se si ammette un Supersoggetto universale non si può più spiegare l'esistenza e l'autonomia degli enti finiti: se Dio è tutto, noi non siamo nulla.

Il monadismo del C. si può considerare come un tentativo di evitare le opposte assurdità di un'assoluto individuale privo di universalità (solipsismo), e di un assoluto universale privo di concretezza (Supersoggetto trascendente).

Il soggetto non può essere unico perchè soggetto significa individuo, e una caratteristica individuale ha un significato solo in quanto essa si distingue dalle caratteristiche degli altri individui. Per esempio il dire che sono italiano significa qualche cosa

in quanto con ciò mi distinguo da altri che italiani non sono, e il dire che sono un'insegnante ha un significato solo in quanto vi sono delle altre professioni diverse dalla mia. Ma se gli altri non ci fossero, se io fossi l'unico soggetto, tutte le note che mi distinguono perderebbero ogni senso ed io sarei una pura generalità astratta, un soggetto privo di soggettività.

La molteplicità dei soggetti è inoltre condizione assoluta di ogni esperienza. Se ciò che io percepisco è soltanto uno stato singolare della mia coscienza, non posso parlare di una realtà sperimentale: l'esperienza risulta soltanto dal convenire di molti. Quando dico ad esempio che nell'esperienza mi risulta questa tavola con la sua solidità, la sua forma, il suo colore ecc. dico che la mia conoscenza è determinata in un certo modo nel quale convengono quanti questa tavola affermano come tale. La tavola sperimentata da me, vuol dire la tavola comune alla coscienza di tanti che sono soggetti.

L'esperienza è negazione della solitudine del soggetto sperimentante, e la cosa sperimentata non è un inconcepibile oggetto realistico esistente fuori della coscienza, ma è un contenuto di coscienza valido per tutti i soggetti.

Non tutto ciò che v'è nella mia individuale coscienza si trova anche nella coscienza degli altri; per sperimentare io devo dunque astrarre ciò che v'è di comune nelle coscienze diverse.

Se io fossi il solo soggetto al mondo, non potrei distinguere fra la realtà e le rappresentazioni soggettive della mia fantasia: la realtà si distingue dall'illusione in quanto essa non vale unicamente per me, ma anche per tutti gli altri. Già dicendo « io sono », cioè affermando la mia esistenza come una realtà universalmente valida, affermo implicitamente l'esistenza degli altri: l'egoità implica l'alterità.

L'Oggetto unico.

Secondo il C. l'idealismo postKantiano è partito dal concetto realistico di un essere in sè, di un oggetto esteriore ed estraneo alla coscienza; bisogna invece partire da quell'essere in sè che è presente in ogni coscienza. Cartesio ha visto giustamente che nel *cogito* è implicito il *sum*: se io non fossi nulla, se non avessi al-

cun positivo essere, non potrei di certo pensare. Questo essere che costituisce l'essenza spirituale mia e di tutti gli altri soggetti esistenti, è l'oggetto in sè.

Oggettività ha sempre significato universalità che costringe i molti soggetti a consentire, significa dunque ciò che v'è di comune nei molti.

Infatti se gli enti senzienti e pensanti avessero una costituzione spirituale del tutto diversa l'uno dall'altro, non potrebbero in alcun modo consentire e non sarebbe possibile alcun giudizio universalmente valido.

Ora Kant ci ha insegnato che la validità universale dei giudizi scientifici deriva dalle forme *a priori* e dalle categorie, e che il fondamento di tutti i principi a priori è « la coscienza in generale », *Das Bewusstsein ueberhaupt*.

Le verità universali che conosciamo non sono dunque proprietà di supposti oggetti esteriori, ma derivano dall'essenza stessa dei soggetti pensanti.

Kant sembra ritenere che le categorie siano un'attività del soggetto, ma ove si consideri che i soggetti sono molti e che la nostra soggettività consiste in quello che ci distingue dagli altri, si dovrà concludere che le categorie non sono produzione dei soggetti, non vengono prodotte, ma *sono*. Basta considerare che le categorie sono necessitanti per il soggetto come tale, per comprendere che non possono essere il suo prodotto.

Il problema fondamentale della critica Kantiana era: come è possibile una metafisica? E per metafisica Kant intendeva, come si deve, una scienza dell'essere in sè. L'idealismo posteriore ha negato l'oggetto e ha dichiarato che non v'è altra filosofia che la critica del conoscere, una filosofia, cioè, che nega l'essere e intanto vuol risolvere il problema di come l'essere si possa conoscere.

L'essere in sè noumenico è invece — secondo il Nostro — una imprescindibile necessità della ragione. Ma non bisogna confondere, come ha fatto Kant e più di lui i suoi immediati seguaci, l'oggetto puro con lo specifico causante del sentito nella sua diversità. E' questa una concezione grossolanamente realistica per cui ci si figura che sotto le singole cose che ci appaiono vi siano altrettante cose noumeniche come cause delle nostre impressioni.

Soggetti e Oggetto come momenti del concreto.

Nella realtà concreta abbiamo una molteplicità di soggetti che costituiscono e attuano l'unico oggetto. La singolarità dei molti e l'universalità dell'unica essenza sono condizioni trascendentali della concretezza.

Per spiegarci con un paragone: i singoli corpi pesanti non sono tali che in quanto realizzano la legge della gravità, ma questa legge, d'altra parte, non sarebbe che un'idea astratta se non si concretasse nei singoli gravi. O, per prendere un esempio più chiaramente spirituale, i singoli esseri virtuosi, i soggetti morali, sono tali in quanto realizzano l'ideale del Bene, cioè *l'oggetto* della morale, ma questo ideale non è confinato nell'iperuranio, ma sussiste soltanto in quanto si realizza nelle azioni degli esseri virtuosi.

Lo stesso vale per il bello e per il vero: « la singolare potenza di sentire che costituisce la mia soggettività è condizione della universale bellezza del mondo, dalla quale però essa è, a sua volta, condizionata ».

Al momento soggettivo corrisponde quella che si dice pratica della vita, al momento oggettivo, la teoria. La pratica indica sempre l'insieme degli atti nella loro molteplice diversità; per esempio la pratica della moralità consiste nelle varie azioni dei soggetti morali.

La teoria esprime invece ciò che v'è di comune in quei singoli atti, la loro *idea* unica ed essenziale.

Poichè, come il Berkeley ha dimostrato, non sono ammissibili degli enti non pensanti, l'essere assoluto non può realizzarsi se non nei singoli atti di pensiero: il pensare, dunque, è la pratica attuazione dell'idea generale dell'essere. Molteplicità e unità, pratica e teoria, pensare ed essere, individualità ed universalità, sono termini che indicano tutti la stessa fondamentale opposizione fra i soggetti e l'oggetto.

Pensiero ed essere, presi a sè, sono astrazioni; in concreto si trova soltanto il pensiero che è, e l'essere che pensa.

Gli enti concreti.

Il soggetto puro, nella sua assoluta opposizione all'oggetto è un'astrazione; ma noi, soggetti viventi e pensanti, non siamo di

certo qualche cosa di astratto. L'ente concreto, cioè l'io, è coscienza con entrambi i suoi termini.

Se per autocoscienza s'intende la coscienza che l'io ha di quell'essere in sè che costituisce anche la sua propria essenza, si potrà dire che la coscienza è autocoscienza. Non si potrà invece dire che l'io non conosce che se stesso, poichè l'essere è unico, e l'io, conoscendo la propria oggettività conosce l'essenza oggettiva di tutti gli altri enti.

Gli idealisti considerano di solito il soggetto come attivo e l'oggetto come passivo; per cui si dice, ad esempio, che il soggetto sente e l'oggetto viene sentito. Ciò è falso. Il sentire, come il pensare e l'agire, implica la presenza di tutti e due i termini, e il soggetto puro, in quanto termine astratto non può essere attivo. Chi agisce è l'ente-io concreto, non il soggetto.

Falsa è pure la distinzione fra enti-io che sarebbero puramente soggetti, ed enti-cose che sarebbero puramente oggetti. A ben guardare nei primi si troverà l'oggettività propria degli enticose, e in questi ultimi la soggettività caratteristica degli enti-io.

Io stesso, gli altri uomini, un'albero, o un grave, in quanto siamo enti concreti, abbiamo tutti la nostra singolare soggettività e il nostro essere oggettivo. Gli altri uomini mi risultano nell'esperienza proprio come mi risulta un albero. Non giova dire che l'altro uomo mi parla e io l'intendo. Io comprendo in qualche modo tutti gli enti, ma solo a condizione che essi, ciascuno a suo modo, comprendano me. Un corpo materiale, privo di coscienza, è inconcepibile.

Infine il C. si chiede se oltre ai singoli enti-io si possa ammettere una Coscienza o Io universale. La sua risposta è negativa per le seguenti ragioni: o si concepisce questo Soggetto come trascendente, e allora non ne possiamo saper nulla e si cade nella contraddizione di ogni trascendenza, di porre un « *di là* » che non può constarci che nel « *di quà* ».

Ugualmente falsa è la concezione immanentistica. Infatti ammettendo che il Soggetto universale è il Tutto nella sua concretezza, i singoli enti finiti non possono essere che astrazioni, apparenze fenomeniche senza consistenza. Si afferma l'Assoluto, ma si nega la concretezza di noi che quell'assoluto affermiamo. Si deve invece ammettere, secondo il C., che i singoli enti sono

concreti e che Iddio è in essi immanente e costituisce la loro essenza. Dio, in questo caso non è Soggetto, ma Oggetto assoluto, fondamento universale di ogni verità e di ogni valore.

Osservazioni critiche.

Il C. ha il merito di aver voluto intendere il reale nella sua unità, come è compito del filosofo, e di averci offerto una costruzione intellettuale sistematica in cui si accentrano organicamente tutti i più importanti problemi della filosofia.

Egli non fa alcuna concessione alle dottrine di facile voga, nè all'ingenuo teismo antropomorfo, nè al positivismo o al materialismo grossolano, e si oppone pure alla impostazione che i post-Kantiani, da Fichte al Gentile, hanno dato alla dottrina idealistica.

Tuttavia egli presenta il suo sistema come idealistico e riconosce la contraddizione di ogni realismo che affermi con il pensiero l'esistenza di qualche cosa al di là del pensiero.

Sorge da ciò una difficoltà fondamentale: come si può conciliare con la premessa idealistica il realismo monadistico? Se io non posso uscire dal pensiero mio, come mai posso affermare che esistono degli altri enti-io che esistono in sè al di fuori del mio pensiero?

Che differenza c'è fra questa trascendenza degli altri, che il C. ammette, e quella ad esempio della materia, che egli riconosce definitivamente confutata? Come posso io sapere che nel *tu* c'è non soltanto qualche cosa che trovo in me, ma anche qualche cosa d'altro?

E' stato osservato che il Leibniz, dopo aver negato che le monadi, per la loro indivisibile semplicità, possano avere alcuna comunicazione fra loro, cade nella contraddizione di affermarne la molteplicità, senza avvedersi che il filosofo, che è una di queste monadi, non potrebbe nulla sapere delle altre e tanto meno chiedersi se vi sia o no un'armonia fra di loro. Similmente il C., per poter dire che nel *tu* c'è qualche cosa che non v'è nell'*io*, dovrebbe uscire dalla sua egoità ed entrare in una coscienza diversa dalla sua.

Il C. ritiene di aver superata la difficoltà col suo concetto di alterità. Il concetto dell'altro, egli dice, è essenziale all'io stesso, e non vi potrebbe essere oggettiva esperienza se non vi fossero degli altri soggetti.

Questa gnoseologia dell'esperienza non sembra sostenibile. Se per distinguere le mie impressioni soggettive dalle mie condizioni sperimentali io dovessi uscire da me stesso ed entrare nella mente altrui, non vi sarebbe possibilità di scienza. La scienza richiede universalità, cioè identità, costanza e coordinazione fra i *miei* concetti, e il consenso o l'approvazione altrui hanno valore solo in quanto, in ultima analisi, si riducono ad affermazioni mie, a impressioni, credenze, concetti, che trovo entro la mia coscienza e non fuori.

Dice il C.: « Il controllo di un senso sull'altro non basta. Tutta la mia esperienza, finchè non è confortata dall'esperienza altrui, dà solo me e non ancora un'esperienza valida universalmente ». Se ciò fosse vero, quando noi siamo soli e non abbiamo alcuna coscienza di comunicare con altri, non potremmo distinguere la realtà dalla fantasia. Quando Galilei sperimentò la caduta dei gravi e riuscì ad inquadrare vari fenomeni osservati nelle formule matematiche, le leggi da lui scoperte non avrebbero avuto alcun valore senza il consentimento altrui. Come se il controllo critico esercitato dallo sperimentatore stesso avesse minor valore di quello esercitato da altri.

Per provare che il consenso altrui è essenziale il C. osserva che nel sogno, ad esempio, noi possiamo avere l'esperienza di un ulivo e in essa trovare l'accordo fra le nostre immagini tattili visive ecc. e tuttavia si tratta di un sogno.

Il C. non si accorge che le immagini dell'ulivo da me sognato sono poi smentite da altre *mie* ben coordinate della veglia, e soltanto per questo le distingo dalla realtà, ma se le immagini del sognante fossero perfettamente coerenti fra loro e non trovassero mai una interiore smentita, come mai potrei chiamarle illusorie?

Se la mia fede nella verità scientifica dovesse fondarsi sul supposto consenso altrui, essa avrebbe delle ben fragili basi. Chi sono questi altri? Come faccio a sapere se alcuni o molti o tutti consentono con me? Se più persone ripetono lo stesso errore non per questo hanno ragione, come non avevano ragione le moltitudini di fronte alle verità scoperte da Galilei.

Non mi sembra perciò che si possa parlare di una esigenza dell'alterità come il C. la intende, pur ammettendo che per renderci conto della volontà giuridica e morale, il concetto di altri

soggetti ci possa risultare necessario. Ma dovremmo perciò andare contro il principio fondamentale dell'idealismo, o non si dovrà piuttosto parlare di molteplicità trascendentale posta necessariamente dal pensiero nostro?

Osservazioni analoghe sono da farsi intorno all'oggettività: il concetto trascendentale è necessario, quello trascendente è insostenibile. Dice il C.: « La coscienza razionale richiede che ci sia una cosalità (oggettività) della quale chi dice io, afferma l'appartenenza alla coscienza anche sua ». In quell'*anche* c'è il presupposto dogmatico che si possa parlare non solo di ciò che è nella nostra coscienza, ma anche di ciò che è fuori ». Il tutto — è detto altrove — trascende l'io che pur vi s'immerge con la sua coscienza universale. L'io che è individuazione dell'universale non è individuazione del tutto ». Siamo sempre lì: se nel Tutto c'è qualche cosa che in me non c'è, come posso parlarne e in qualche modo comprenderlo?

Se si definisce la Concretezza come un'organicità spirituale in cui l'unico essere si individua in una molteplicità di soggetti che reciprocamente si trascendono, si tratta evidentemente di qualche cosa che il pensiero pensante suppone senza poterla possedere. Essa viene affermata come pienezza dell'Essere, come unica vera realtà, ma intanto nessuno mai potrà incontrarla in alcuna sua concreta esperienza. Per afferrarla il pensiero dovrebbe uscire da se stesso, nè più nè meno che per incontrare gli atomi di Democrito o le idee di Platone.

In genere il concetto delle monadi o enti-io appare assai impreciso. Tutti gli enti — dice il nostro filosofo — in quanto hanno realtà sono senzienti e pensanti. Ma sorge il problema: quali fra le rappresentazioni che si presentano alla mia mente hanno realtà?

Il C. chiama giustamente grossolana la concezione realistica che attribuisce l'esistenza in sé ai singoli oggetti dell'esperienza. Tuttavia egli sembra ammettere che gli enti-io concreti siano tutti gli oggetti che mi si presentano: gli altri uomini, gli animali, le piante e i corpi gravi.

Vediamo; io ho raggruppato certe mie rappresentazioni e mi sono formato il concetto di un determinato ulivo. Secondo il C. quell'ulivo sarebbe in sé un centro di coscienza, una monade. Ma si dovrà dire la stessa cosa di qualunque altro raggruppa-

mento di rappresentazioni? Saranno singoli esseri senzienti una montagna, una nuvola, una città, un pianoforte? Come faccio a sapere se quell'ulivo è un ente-io o non forse un agglomerato di innumerevoli enti?

Secondo il C. non si può fare differenza fra un uomo e un sasso dicendo che l'uno mi parla e l'altro no, perchè ogni cosa, in suo linguaggio, mi parla. Certo, anche i libri e le formule algebriche, in loro linguaggio, mi parlano. Si dovrà perciò dire che la radice di due è una monade esistente in sè? Che essa ha una sua volontà e una sua vita, indipendente dal mio pensiero? E perchè alcuni dei miei concetti avrebbero una loro propria spontaneità spirituale e altri no?

Questi sono, secondo me, le difficoltà principali che il pensiero Carabellesiano presenta e con le quali dovrebbero cimentarsi coloro che giustamente sentono il bisogno di rimeditare e sviluppare il suo pensiero.