

CULTURA

Studium

25.

Nuova Serie



La Dialettica / 9.

Antonio Russo (ed.)

**CORNELIO FABRO
E FRANZ BRENTANO**
Per un nuovo realismo

EDIZIONI STUDIUM - ROMA

In memoriam di:
Tommaso Federici
(Canterano, 30 aprile 1927 - Roma, 13 aprile 2002)

Il volume viene pubblicato
con i fondi del PRIN2009 Prot. 2009ZWY9HC,
Coordinatore scientifico Prof. Russo Antonio,
Università degli studi di Trieste.

Copyright © 2014 by Edizioni Studium - Roma
ISBN 978-88-382-4240-3
www.edizionistudium.it

INDICE

Introduzione, di <i>Antonio Russo</i>	7
I. Brentano e Fabro: per un nuovo realismo, di <i>Antonio Russo</i>	17
II. Fabro e il realismo tommasiano, di <i>Umberto Galeazzi</i>	65
III. L'interpretazione tomista della creazione in Platone e Aristotele, di <i>Marcelo Sánchez Sorondo</i>	79
IV. Fabro critico di Brentano: dalla fenomenologia della coscienza alla metafisica della conoscenza, di <i>Antonio Livi</i>	95
V. Fenomenologia e metafisica nei primi scritti di Cornelio Fabro, di <i>Antonio Pieretti</i>	109
VI. La psicologia di Aristotele secondo Brentano e Fabro, di <i>Piero Di Giovanni</i>	123
VII. La parentesi brentiana di Fabro, di <i>Roberto Poli</i>	135
VIII. Fabro e Chisholm sulla natura dell'intenzionalità in Brentano, di <i>Matteo Negro</i>	147
IX. Fabro, Zamboni, Brentano: percorsi di gnoseologia, di <i>Ferdinando L. Marcolungo</i>	161
X. Bonatelli, Fabro e l'eredità brentaniana, di <i>Davide Poggi</i>	181
XI. L'eredità di Brentano nel realismo conoscitivo di Fabro, di <i>Gabriele De Anna</i>	203
XII. Carl Stumpf nell'interpretazione di Fabro, di <i>Riccardo Martinelli</i>	223
XIII. "God in Exile" in the USA, di <i>Joshua Furnal</i>	243
XIV. Fabro e lo spirito del diritto, del Card. <i>Francesco Coccopalmerio</i>	251

INTRODUZIONE

La riflessione di Brentano si è sviluppata con notevole ampiezza attorno a vari nuclei tematici¹, che sono stati oggetto di un vasto dibattito e hanno fatto sì che egli trovasse un posto di rilievo «alle origini delle correnti principali del ventesimo secolo»². Tuttavia, la ricezione del suo pensiero, in mancanza di una rigorosa edizione critica delle sue opere e per via del loro rimaneggiamento non di rado sconsiderato, ha dato vita a numerosi fraintendimenti, come è stato messo in risalto da vari studiosi³.

Questo comporta e ha comportato non pochi problemi. Non dovrebbe stupire perciò se alcuni aspetti della visibilità del suo pensiero necessitano ancora di una adeguata ricostruzione.

E questo è appunto il caso della presenza di Franz Brentano, non solo fisica, in Italia, dove egli visse per vent'anni (1895-1915) a Palermo, Roma, e prese anche la cittadinanza, fino a stabilirsi definitivamente a

¹ Cfr., per una sintetica, ma efficace, panoramica della letteratura più recente che gravita attorno a Franz Brentano, L. ALBERTAZZI, *Introduzione a Brentano*, Laterza, Bari 1999, pp. 133-184.

² L. ALBERTAZZI, *Introduzione a Brentano*, cit., p. 135. Della Albertazzi si veda anche: *Immanent Realism. An introduction to Brentano*, Springer, Dordrecht 2006.

³ Cfr., T.J. SRZEDNICKI, *Remarks concerning the interpretation of the philosophy of Franz Brentano*, in «Philosophy and Phenomenological Research», XXII, n. 3, 1962, pp. 309-316; ID., *A reply to professor F. Mayer-Hillebrand*, in «Philosophy and Phenomenological Research», XXXIII, n. 3, 1963, pp. 445-446. Per queste questioni, si veda ora P. TOMASI, *The unpublished "History of Philosophy" (1866-1867) by Franz Brentano*, in «Axiomathes», 1, 2007, pp. 99-108; e poi, ID., *Una nuova rilettura dell'Aristotele di Franz Brentano alla luce di alcuni inediti*, UNIservice, Trento 2009; si veda anche L. MCALISTER, *The development of Franz Brentano's ethics*, Rodopi, Amsterdam 1982, pp. 1-2.

Firenze – da dove nel 1915, a seguito dell'entrata in guerra dell'Italia, si trasferì a Zurigo, in Svizzera, senza in apparenza lasciare traccia alcuna della sua operosità nella penisola italiana. Da più parti ormai sorge il dubbio che le cose non stiano semplicemente in questo modo. E però, per poter cogliere e fissare i tratti principali del suo lungo soggiorno e della recezione del suo pensiero, una prima difficoltà è costituita dalla mancanza di documenti o da informazioni scarse e incomplete. Quest'ultima lacuna può oggi essere in parte colmata da due ponderosi testi di Cornelio Fabro (1911-1995) dati alle stampe nel 1941 per i tipi delle edizioni Vita e pensiero di Milano.

Per chiarire questi aspetti, dal 22 al 24 maggio 2012, è stato organizzato presso l'Università di Trieste un Convegno internazionale, anche col patrocinio di numerose istituzioni europee, nell'ambito delle attività del PRIN2009 coordinate in sede nazionale da Antonio Russo e incentrate sulla diffusione europea di alcune tematiche fondamentali del pensiero di Franz Brentano e della sua scuola⁴. Tale manifestazione ha avuto come unico ed esclusivo ambito tematico quello di illustrare alcuni tra i più importanti passi dell'ancora, per non pochi aspetti, inedito confronto Fabro-Brentano, attraverso l'analisi diretta dei testi.

Spendere fatiche su questo compito può sembrare nel migliore dei casi una inutile disquisizione accademica, tanto più che su di esso, come appare evidente da un'analisi della letteratura secondaria che gravita su entrambi gli autori, non si innesta, salvo errore, se non qualche sintetico e lodevole richiamo. Al punto che, nei numerosi lavori che, in occasione del centenario della nascita di Fabro, sono stati dati alle stampe, i due suoi volumi del 1941, che svolgono un serrato confronto col progetto di rinnovamento del Tomismo messo in cantiere da Franz Brentano (1838-1917) con una rinnovata comprensione di Aristotele, non sono stati finora oggetto di adeguato approfondimento.

Il proposito di questo confronto, tuttavia, non dovrebbe stupire più di tanto se si tiene a mente che lo stesso Fabro, nel 1950, in un'autopresentazione ancora inedita, nel parlare dell'orientamento dottrinale dei primi vent'anni della propria attività scientifica, aveva a chiare lettere

⁴ Il Convegno si è svolto, tra l'altro, ed è qui più che doveroso il ricordarlo, oltre che con i fondi del PRIN2009 anche con il contributo dello www.studiotorrisighedina.com/it/index e della www.farmaciaallamadonnadelmare.it delle sorelle Claudia e Giulia Torrisi di Trieste.

precisato d'essersi impegnato "quasi esclusivamente" nella sistematica trattazione di "due argomenti": 1) la struttura dell'ente, e 2) la struttura della coscienza.

E parlare del secondo ambito tematico significa affrontare «il sorgere della teoria moderna della coscienza nell'intento di individuarne quel principio che l'ha portata al dissolvimento» e, poi, dimostrare come tuttora valida l'esigenza aristotelica che «il conoscere in qualsiasi forma si presenti ha sempre una sua struttura corrispondente alla sfera noetica dell'oggetto rappresentato». Questo secondo aspetto, nei suoi tratti essenziali, per Fabro altro non era che il compito, il metodo e il risultato che il Brentano «affidava al suo insegnamento nella seconda metà del secolo XIX»⁵.

Il Convegno, dove sono convenuti circa 50 studiosi, perlopiù noti e apprezzati studiosi di Fabro e di Brentano, che hanno partecipato attivamente ai lavori e alle discussioni, ha inteso porre al centro dell'attenzione e verificare questa affermazione di Fabro e perciò il suo scopo non è stato quello di essere una celebrazione e né, tanto meno, una commemorazione di un qualche evento. Il suo intento di fondo, infatti, è stato quello di discutere e confrontarsi su tematiche non certo marginali, presenti come sfondo e presupposto il tutto il discorso dei due autori. I lavori, dopo i saluti delle autorità accademiche – in particolare della Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia, Cristina Benussi –, con la accorta e autorevole "regia" di G. Federici Vescovini dell'Università di Firenze, sono stati aperti da una prolusione di M. Sánchez Sorondo, Cancelliere della Pontificia Accademia delle scienze e già allievo di Fabro, sul classico tema brentaniano e tomista dell'interpretazione della creazione alla luce del pensiero aristotelico e platonico, riletto a partire soprattutto dal testo *De Substantiis separatis* (1272-1273) dell'Aquinate.

Dopo la relazione inaugurale, nei tre giorni in cui si è snodato il Convegno, si sono avuti altri dodici interventi e una densa e importante comunicazione, che viene qui allegata agli Atti, del Cardinale Francesco Coccopalmerio (tra l'altro docente alla Università Gregoriana di Roma) su Fabro e lo spirito del diritto.

In concreto, con la moderazione di Fulvio Longato dell'Università di Trieste, Antonio Livi – della Pontificia Università Lateranense, noto

⁵ C. FABRO, *La fenomenologia della percezione*, Vita e Pensiero, Milano 1941, p. 39.

per le sue pubblicazioni sulla filosofia del senso comune -, ha parlato di Fabro critico di Brentano: dalla fenomenologia della coscienza alla metafisica della conoscenza; Rosa Goglia, antica allieva di Fabro a Perugia e sua biografa, poi, ha messo in risalto e delineato le caratteristiche più salienti della sua cosiddetta “pausa scientifica”. Elvio Fontana, Direttore del progetto culturale Fabro, che si occupa della ri-edizione delle opere dell’illustre Stimmato, infine, ha fatto cadere l’accento sulle iniziative tuttora in corso di svolgimento. Seguendo le stesse indicazioni programmatiche, si è articolata poi ulteriormente la discussione. Nella seconda sezione, moderata da Fabio Polidori dell’Università di Trieste, Antonio Pieretti, dell’Università di Perugia, ha trattato il problema del rapporto tra metafisica e fenomenologia, con una puntuale analisi dei testi di Fabro, per metterne in evidenza gli elementi di continuità e discontinuità con la tradizione fenomenologica analitica e continentale che proprio in Brentano ha il suo punto di avvio. Lo stesso ambito tematico è stato affrontato e svolto da Gabriele De Anna, dell’Università di Udine. Infine, Umberto Galeazzi, dell’Università di Chieti, si è occupato *ex professo* del modo in cui Fabro «intende superare la scissione cartesiana “tra percezione e pensiero”, avvalendosi soprattutto della ricerca aristotelica e tommasiana, ma anche dell’itinerario di quella che chiama “fenomenologia sperimentale”, o “fenomenologia descrittiva”, o “nuova fenomenologia” e così tornare “alla connessione naturale, ovvero inscindibilità di percezione e pensiero”», evitando, però, gli esiti idealistici di parte della scuola di Brentano e in particolare di Husserl, «per conservare un realismo pienamente coerente ed impedire che il principio della intenzionalità non trapassi, per logica spontanea, nell’affermazione della interiorità assoluta dell’idea come per Husserl».

Nella quarta sezione di mercoledì pomeriggio 23 maggio, presieduta da Antonio Palmisano dell’Università di Lecce, i lavori sono stati aperti da una relazione di Piero di Giovanni, dell’Università di Palermo, che ha parlato della psicologia di Aristotele, svolgendo un confronto tra l’interpretazione di Fabro e quella di Brentano. In questo modo, egli ha introdotto le tematiche dei relatori successivi che hanno affrontato aspetti e questioni di carattere psicologico, come ad esempio Davide Poggi, dell’Università di Verona, che si è concentrato su di un singolare raffronto con le opere di Bonatelli – una delle quali riporta lo stesso titolo

Percezione e pensiero di Fabro – che è alle spalle di Zamboni ma anche di De Sarlo e di una certa “tradizione brentaniana” italiana.

Nella giornata conclusiva dei lavori, infine, Roberto Poli, dell’Università di Trento, ha trattato della *Parentesi brentaniana in Fabro*, cercando di mostrare pregi e anche certe inadeguatezze dei suoi volumi del 1941, conscio che «l’idea di provare a far dialogare aspetti della filosofia di precedenti momenti storici con la ricerca scientifica anche contemporanea è tuttora interessante», ma presenta, a suo avviso alcuni punti critici. Ferdinando Marcolungo, dell’Università di Verona, poi, ha ripreso, ulteriormente approfondito e ampliato, nella sua relazione, il discorso di Poggi, concentrandosi su alcuni fondamentali aspetti gnoseologici affrontati da Fabro, Zamboni e Brentano, che a suo parere devono essere visti in stretta connessione tra di loro, nel fitto tessuto di relazioni che intervengono a connetterli.

Infine, la relazione di Riccardo Martinelli si è concentrata sul rapporto Fabro-Carl Stumpf (allievo prediletto di Brentano) nel tentativo di mostrare gli indiscussi pregi dei volumi dello studioso Stimmato, considerati per non pochi aspetti ancor oggi insuperati per quanto riguarda l’interpretazione di Stumpf. Antonio Russo, poi, ha svolto il tema del rapporto Fabro-Ugo Spirito-Agostino Gemelli. Nel farlo, egli si è avvalso di non pochi documenti inediti e di un carteggio Fabro-Gemelli, per mostrare che le posizioni di Fabro, perlomeno a partire dalla metà degli anni Trenta, si avvicinano sempre di più a quelle di Ugo Spirito. Per queste ragioni, a suo dire, solo impropriamente esse possono essere considerate affini a quelle del fondatore dell’Università Cattolica di Milano, soprattutto per quanto riguarda la visione della storia della filosofia, nonostante Gemelli annoveri esplicitamente e a più riprese Fabro tra i propri discepoli.

A questi interventi, qui negli Atti sono stati aggiunti altri contributi, previsti nel Convegno. Si tratta di testi, redatti da alcuni qualificati studiosi del pensiero di Fabro come Matteo Negro, dell’Università di Catania, Josh Furnal, dell’Università di Durham (UK), che contribuiscono ulteriormente ed in maniera efficace a comporre un quadro di pensiero il più possibile unitario del pensiero fabiano giovanile e così a colmare delle significative lacune interpretative.

Quali sono le conclusioni da trarre dall’analisi, sia pure sintetica, dei tre giorni di lavoro scientifico svoltosi a Trieste?

Le tematiche discusse sono state circoscritte deliberatamente ai due libri di Fabro del 1941, e al tema in essi prevalente del rapporto con Brentano e la sua scuola. Nel suo complesso, il Convegno è stata una manifestazione, sul terreno delle scienze filosofiche, ben strutturata e positiva, per l'apporto scientifico dei relatori, per la partecipazione costante e attenta di un pubblico qualificato, per le sollecitazioni prodotte. Per la prima volta, infatti, è emersa in maniera chiara e per quali ragioni il progetto brentaniano viene preso dal Fabro a costante termine di confronto per riproporre, sul terreno speculativo, una difesa del realismo gnoseologico aristotelico-tomista. In questa prospettiva trova giustificazione anche il recupero che Fabro mette in cantiere del pensiero maturo di Carl Stumpf: quest'ultimo evita gli scogli contro cui va a finire lo stesso Franz Brentano e parte della sua scuola, che non risolve le tensioni interne al suo pensiero e in definitiva finisce col pervenire a forme di razionalismo e di spinozismo. Stumpf, soprattutto con i testi della tarda maturità, perciò «costituisce uno dei contributi più notevoli per la difesa del realismo gnoseologico» di chiara impronta aristotelica. Per Fabro, infatti, egli, riappropriandosi della famosa teoria aristotelica dei sensibili comuni e, poi, della teoria della «funzione sintetica della coscienza ('senso comune') [...] arriva ad una teoria puramente psicologica che s'avvantaggia di molto – anche oggi – su qualsiasi altra, finora proposta dal pensiero moderno, Kant compreso, perché conserva il carattere originario delle strutture primitive e riconosce il contributo dell'esperienza». Non a caso, questa prospettiva portata avanti dallo Stumpf costituirà per Fabro il quadro concettuale e programmatico, su cui fondarsi per poter dar vita, nel secondo volume del 1941, ossia in *Percezione e pensiero*, alla «costruzione di un realismo gnoseologico della esperienza a sfondo funzionalistico».

Tuttavia, nonostante i meriti indiscussi, le posizioni di Stumpf presentano delle lacune. Secondo Fabro, infatti, Stumpf critica giustamente l'Associazionismo e si riappropria della teoria aristotelica dei sensibili comuni, ammettendo, con la sua teoria delle *Erscheinungen*, un certo grado di struttura che è proprio delle qualità sensoriali. Così giunge ad individuare, con la sua teoria delle *Funktionen*, il carattere embrionale di questa struttura e la necessità di un suo sviluppo ulteriore per il problema della conoscenza. In tal modo, fa emergere tre problemi:

«1) verso il basso, rispetto ai sensibili propri in generale;

2) *nella propria sfera*, rispetto agli altri sensibili comuni per ciascuno di essi in particolare;

3) *verso l'alto*, rispetto alle funzioni superiori del pensiero, di cui i sensibili comuni, a differenza dei propri, costituiscono, in una coscienza sviluppata, un campo di oggetti che può raggiungere la più alta elaborazione noetica (scienze matematiche ed attività artistica, tecnica)»⁶.

Per Fabro, Stumpf ha preso in esame e analizzato soltanto i primi due aspetti, trascurando del tutto il terzo, che non è di certo marginale nell'ambito dell'organizzazione dei fenomeni psichici. Ci troviamo così di fronte ad un quadro di sistemazione teorica, il cui ulteriore svolgimento è ancora tutto da fare, anche se ci sono stati degli autori che si sono mossi in questa direzione e hanno cercato di effettuarne una tematizzazione, proprio per ben cogliere il fitto tessuto di relazioni che interviene in maniera essenziale a connettere questo punto agli altri due nella vita psichica presa nella sua interezza.

In particolare, scrive Fabro, su questo terreno si è mossa la Neoscolastica, il cui merito perciò è stato quello «d'aver prospettato il terzo punto». Quindi, l'analisi delle sue posizioni formeranno, da questo momento in poi «l'oggetto esclusivo della indagine, data la importanza decisiva che essa ha, almeno per noi, per il superamento dell'idealismo e, prima, della sua radice, il criticismo kantiano»⁷.

In questo stesso contesto si colloca anche il rapporto con Ugo Spirito, proprio per quanto riguarda alcuni momenti centrali della sua riflessione (come ad esempio il rapporto scienza-filosofia e la comprensione della filosofia moderna e contemporanea), ancora tutto da verificare e analizzare. Durante l'estate del 1935 e gli inizi del 1936, poi, quando era già passato agli studi di teologia presso l'Angelicum, Fabro ottiene un "tavolo di studio" alla Stazione zoologica di Napoli, dove ha modo di discutere lungamente con Aldo Spirito⁸ e di prepararsi alla tesi di laurea in embriologia. E fu proprio Aldo Spirito, docente di embriologia e fratello del filosofo Ugo Spirito, verso la fine del 1937, che dopo una vivace discussione lo convinse a "far filosofia" e a chiudere "la pausa scientifica"⁹.

⁶ C. FABRO, *Percezione e pensiero*, cit., p. 149.

⁷ *Ibid.*, pp. 149-150.

⁸ *Ibid.*, pp. 35 e 39.

⁹ *Ibid.*, p. 39.

Fabro prosegue così gli studi di psicologia e filosofia, che comunque non aveva mai abbandonato, come dimostrano gli scritti di questo periodo e il carteggio con il fondatore dell'Università Cattolica di Milano, Agostino Gemelli. Tra l'altro, gli stessi suoi studi scientifici, condotti sotto la guida di Reverberi, come egli stesso ricorda nel concludere la Bibliografia posta agli inizi dell'opera, confluirono nelle loro linee di fondo nel volume *La fenomenologia della percezione* del 1941, che per Fabro altro non è se non la continuazione e la sintesi definitiva di un cammino intrapreso già da anni, ossia l'intento di condurre ad una «ripresa franca del pensiero classico aristotelico tomista secondo l'indole del Tomismo [...] di cui voleva essere una particolare attuazione, per le scienze biologiche, anche il Laboratorio di Biologia dell'Ateneo Lateranense fondato e diretto dal Prof. G. Reverberi, mio primo maestro in questi campi»¹⁰.

Queste citazioni e questi passi, tuttavia, hanno bisogno di una attenta analisi critica e di essere rigorosamente controllate, attraverso un confronto diretto e testuale tra le posizioni di fondo di Fabro e quelle di Gemelli, ma anche prendendo in considerazione il carteggio Fabro-Spirito e gli scritti di Fabro su Spirito. Tutto questo materiale può servire egregiamente a chiarire il problema del rapporto Fabro-Gemelli, ma anche quello del pluridecennale rapporto con Ugo Spirito, finora del tutto obliato.

In conclusione, il quadro espositivo che è emerso durante i lavori del convegno può servire a chiarire i seguenti aspetti:

per la prima volta, dopo vari decenni di oblio, dalla analisi dei due ponderosi testi a stampa pubblicati da Cornelio Fabro – per i tipi delle edizioni Vita e Pensiero dell'Università Cattolica di Milano –, qui presi in considerazione, emerge una evidente e sostanziale unità di intenti, di metodo, con le posizioni di fondo espresse dal filosofo di Aschaffenburg e da alcuni esponenti di spicco della sua scuola.

Questo quadro di pensiero colma una lacuna, di cui è quasi superfluo sottolineare la gravità, nella chiarificazione delle linee di fondo del pensiero del filosofo friulano e del suo deciso e costante impegno contro lo scetticismo nelle sue più varie configurazioni e contro il moderno principio di immanenza;

¹⁰ C. FABRO, *La fenomenologia della percezione*, cit., p. XXVIII.

offre, poi, spunti di riflessione per la precisazione di un compito per non pochi aspetti, e di certo non marginali, non ancora assolto, riguardando il posto di Fabro nell'ambito della filosofia europea contemporanea;

costituisce un contributo alla chiarificazione del problema dei rapporti Fabro-Gemelli-Università Cattolica di Milano, a tutt'oggi ancora quasi del tutto inesplorato e che copre però un arco di tempo che si snoda a partire dalla metà degli anni '30 fino alla fine del 1958, con una collaborazione e un confronto ininterrotto, oltre che col fondatore della Cattolica, anche con Mons. Olgiati e altri esponenti di spicco dello stesso Ateneo¹¹.

Allarga, infine, considerevolmente la riflessione sulla *vexata quaestio* della presenza speculativa, e quindi non solo fisica, del filosofo di Aschaffenburg in Italia, che come è ben noto trascorse vent'anni (1895-1915) nella penisola, con soggiorni a Palermo, Roma, fino a stabilirsi definitivamente a Firenze, da dove nel 1915, a seguito dell'entrata in guerra dell'Italia, si trasferirà a Zurigo, in Svizzera.

ANTONIO RUSSO
Università di Trieste

¹¹ Sin dal 1935, ben prima di chiudere la sua "parentesi" scientifica, Fabro per approfondire ulteriormente le proprie ricerche di psicologia, instaura un intenso rapporto epistolare con Gemelli e di collaborazione con il suo Laboratorio di psicologia – che per via della sua biblioteca, delle sue strutture e delle sue attrezzature scientifiche, attirava studiosi e specializzandi da ogni parte del mondo, in particolare dalla Romania, dalla Bulgaria, Jugoslavia, Cina, Giappone, Svizzera, Irlanda, Stati Uniti e Svezia, oltre ovviamente che dall'Italia. La prima lettera a Gemelli è del 12 giugno 1935, mentre l'ultima è datata 14 maggio 1958. Si tratta di ben 128 lettere, conservate nell'Archivio storico dell'Università Cattolica di Milano, altre però sono andate perse, durante i bombardamenti che nel 1943 distrussero i due terzi degli edifici dell'Università Cattolica e il Laboratorio di psicologia. Queste ricerche di psicologia hanno anche il compito di assolvere ai compiti istituzionali che gli derivano dall'incarico, nel biennio 1939-1940, di insegnare Biologia e psicologia teoretica presso il Corso di perfezionamento della facoltà di Filosofia della Pontificia Università Lateranense. Inoltre, a partire dal Natale 1939, trascorre alcuni periodi di studio all'Istituto di Psicologia dell'Università Cattolica di Milano, dove approfondisce e completa le proprie ricerche e prosegue il progetto di una ricostruzione teoretica sulla base della nuova Fenomenologia. Come frutto maturo di queste ricerche, Fabro dà alle stampe nel 1941 i due volumi *Percezione e pensiero* e *La fenomenologia della percezione*, in cui sfrutta, rielaborandolo e integrandolo, il materiale raccolto per i corsi del biennio 1938-1940.

Sul filosofo friulano Cornelio Fabro (1911-1995), in occasione del centenario della sua nascita, non mancano ormai le miscellanee, gli interventi e le commemorazioni che si concentrano sull'uno o sull'altro dei molteplici aspetti della sua pluridecennale ricerca. Qui, l'intento è quello di indagare e precisare, nei loro tratti essenziali, i momenti teoretici che reggono l'impalcatura discorsiva dei suoi testi del 1941, dedicati all'analisi dei rapporti fra percezione e pensiero, mettendoli a confronto col progetto di rinnovamento del Tomismo messo in cantiere da Franz Brentano (1838-1917) attraverso una nuova comprensione di Aristotele.

Spendere fatiche su questo compito può sembrare nel migliore dei casi una inutile disquisizione accademica, tanto più che su di esso, come appare evidente da un'analisi della letteratura secondaria che gravita su entrambi gli autori, non si innesta, salvo errore, se non qualche sintetico e lodevole richiamo. Questo confronto, tuttavia, non dovrebbe stupire più di tanto se si tiene a mente che lo stesso Fabro, nel 1950, in un'autopresentazione ancora inedita, nel parlare dell'orientamento dottrinale dei primi vent'anni della propria attività scientifica, aveva a chiare lettere precisato d'essersi impegnato "quasi esclusivamente" nella sistematica trattazione di "due argomenti":

- 1) la struttura dell'ente,
- 2) la struttura della coscienza.

Al primo tema appartiene il volume su *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino* (1939), tutto rivolto a sganciare

il pensiero dell'Aquinate dalle superfetazioni della Scuola, per riportarlo alle sue fonti e, poi, mettere in risalto l'originalità e la fecondità della sua sintesi di platonismo e aristotelismo, su cui si era già arrovellata la filosofia ellenistica e scolarchi come Alessandro di Afrodisia, Giamblico, Simplicio, Proclo, con esiti inadeguati¹; invece, parlare del secondo significa affrontare «il sorgere della teoria moderna della coscienza nell'intento di individuarne quel principio che l'ha portata al dissolvimento» e, poi, dimostrare come tuttora valida l'esigenza aristotelica che «il conoscere in qualsiasi forma si presenti ha sempre una sua struttura corrispondente alla sfera noetica dell'oggetto rappresentato». E questo secondo aspetto, sostanzialmente, per Fabro altro non era che il compito, il metodo e il risultato che il Brentano «affidava al suo insegnamento nella seconda metà del secolo XIX»².

Ma vediamo di illustrare alcuni passi di questo confronto, attraverso l'analisi diretta dei testi, esaminandone i punti centrali.

Franz Brentano

La riflessione di Brentano si è sviluppata con ampiezza attorno a vari nuclei tematici³, che sono stati oggetto di un vasto dibattito e hanno fatto sì che egli trovasse posto «alle origini delle correnti principali del

¹ Su questi aspetti, per avere un'idea del dibattito suscitato in quegli anni dall'opera di Fabro su San Tommaso, si vedano soprattutto le recensioni di F. OLGATI, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», VI, 1940, pp. 595-604; G. ISAYE, in «Nouvelle Revue Théologique», 1940, pp. 367-368; J.B. LOTZ, in «Scholastik», 3, 1941, pp. 390-393.

² C. FABRO, *La fenomenologia della percezione*, Vita e Pensiero, Milano 1941, p. 39. I due testi del 1941 vennero recensiti da A. ROSSI, nella «Rivista di Filosofia Neoscolastica», XLIV, 1943, pp. 413-416 e pp. 416-419, che concluse, scrivendo: «i due studi sono pregevoli ancor più per l'ampiezza delle ricerche; ampiezza che gareggia con la profondità dell'analisi, con la sicurezza e con la completezza della sintesi, con la ricchezza e la profondità dei risultati [...] Nessuno studioso di filosofia dovrebbe ignorare questi due volumi» (*Ibid.*, p. 416).

³ Cfr., per una sintetica, ma efficace, panoramica della letteratura più recente che gravita attorno a Franz Brentano, L. ALBERTAZZI, *Introduzione a Brentano*, Laterza, Bari 1999, pp. 133-184. In Italia, tra l'altro, di recente è stata tradotta e data alle stampe una delle opere principali di Brentano, a cura di L. Albertazzi, e cioè *La psicologia dal punto di vista empirico*, Laterza, Bari 1997, 3 voll. Sulla scuola di Brentano, cfr. il volume collettaneo – che offre un primo quadro d'insieme dei principali autori e correnti di pensiero che si richiamano al filosofo di Aschaffenburg – di L. Albertazzi – M. Libardi – R.

ventesimo secolo»⁴. Tuttavia, la ricezione del suo pensiero, per via del rimaneggiamento non di rado sconsiderato e dei criteri arbitrari seguiti nella pubblicazione postuma delle sue opere, ha dato vita a vari fraintendimenti⁵; e studiosi come L. Albertazzi, T.J. Szrednicki⁶ e L. McAlister⁷, lo hanno ampiamente messo in risalto. In particolare, alcuni aspetti della sua produzione necessitano ancora di una adeguata ricostruzione e sistematizzazione non solo storico-critica e biografica, ma anche di natura concettuale. Fra di essi, la formazione del pensiero di Franz Brentano, e proprio per quanto riguarda alcuni momenti centrali della sua riflessione, è a tutt'oggi un terreno poco esplorato, anche perché gran parte dello sviluppo delle sue concezioni è «depositata in un vastissimo epistolario (1400 lettere con il solo Marty)» solo in minima parte rintracciata e data alle stampe⁸.

Una delle linee, e forse la più importante, che necessitano di un rinnovato approfondimento, è costituita dal suo intento di condurre fuori

Poli (a cura di), *The School of Franz Brentano*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht-Boston-London 1996 (con contributi, oltre a quelli dei curatori, di K. Schumann, P. Bozzi, P. Simons, B. Smith, J. Wolenski, ecc.).

⁴ L. ALBERTAZZI, *Introduzione a Brentano*, cit., p. 135. Della Albertazzi si veda anche: *Immanent Realism. An introduction to Brentano*, Springer, Dordrecht 2006. Per quanto riguarda la ricezione di Brentano in certi settori della filosofia analitica contemporanea, cfr. E. BERTI, *Aristotele e il "Mind-Body Problem"*, in «Iride», 23, 1998, pp. 43-62.

⁵ Per queste questioni, si veda ora P. TOMASI, *The unpublished "History of Philosophy" (1866-1867) by Franz Brentano*, in «Axiomathes», 1, 2007, pp. 99-108; e poi, dello stesso autore, *Una nuova rilettura dell'Aristotele di Franz Brentano alla luce di alcuni inediti*, UNIservice, Trento 2009.

⁶ Cfr., T.J. SRZEDNICKI, *Remarks concerning the Interpretation of the Philosophy of Franz Brentano*, in «Philosophy and Phenomenological Research», XXII, n. 3, 1962, pp. 309-316. ID., *A reply to professor F. Mayer-Hillebrand*, in «Philosophy and Phenomenological Research», XXXIII, n. 3, 1963, pp. 445-446.

⁷ L. MCALISTER, *The Development of Franz Brentano's Ethics*, Rodopi, Amsterdam 1982, pp. 1-2.

⁸ L. ALBERTAZZI, *Introduzione a Brentano*, cit., p. 162.

delle secche della deteriore scuola tomista⁹ «lo sviluppo della Scolastica nei suoi motivi più profondi»¹⁰.

Questo suo progetto non dovrebbe meravigliare se si tien presente, solo per citare alcuni esempi, che egli sin dal 1859 si reca a Münster per sentire le lezioni di Franz Jakob Clemens (1815-1861), considerato l'iniziatore della Neoscolastica tedesca; poi decide di conseguire sotto la sua guida il dottorato in filosofia con un lavoro su Suarez. Inoltre, nella stessa città, dove rimarrà fino al marzo 1861, intrattiene proficui e frequenti rapporti personali e scientifici con Christoph Bernhard Schlüter (1801-1884), maestro dello storico della neoscolastica C. Baeumker e precursore dei neoscolastici Hermann Ernst Plassmann e Joseph Kleutgen; infine, nel 1862, entra come novizio nel Convento domenicano di Graz e due anni dopo viene ordinato sacerdote a Würzburg. Tra l'altro, dei suoi primi allievi che occuparono delle cattedre universitarie ben tre insegnarono in Istituti a carattere teologico, e cioè Ludwig Schütz (1838-1901)¹¹

⁹ Non a caso, uno dei suoi più ostinati critici, Franz Hoffmann, allievo di Franz von Baader e collega di Brentano all'Università di Würzburg a partire dal 1866, nel presentarne la figura dice che: «als Philosoph steht kaum etwas Anderes von ihm zu erwarten als eine unzulängliche Repristination der vorwiegend unter aristotelischen Einflüssen erwachsenen mittelalterlichen Scholastik, in moderne Formen gegossen und mit einigen modernen Zutaten ausgeschmückt» (F. HOFFMANN, *Separatvotum zum Gesuch Brentanos um Verleihung einer a. o. Professur der Philosophie*, in TH. FREUDENBERGER, *Die Universität Würzburg und das erste vatikanische Konzil*, Verlag Degener, Neustadt a. D. Aisch 1969, p. 461. Lo stesso Franz Brentano, in una lettera indirizzata a Carl Stumpf, in data 19.11.1872, riferisce: «Bei der Würzburger Borniertheit ist zu fürchten, daß man mich [...] bloß weil der Bischof seinen Studierenden meine Kollegien nicht gesperrt hat, demnächst wieder für einen Ultramontanen hält. HOFFMANN tut es gewiß schon jetzt. Anders könnte ich es mir nicht erklären, wie MICHELIS, der, ich glaube von HOFFMANN eingeladen, jüngst unsere Stadt beglückte, in seiner Rede eine feindliche Anspielung auf mich machte. Die Theologie und, wie er höre, auch die Philosophie werde hier in dem scholastischen Geiste vorgetragen; und dann donnerte er kräftig gegen das Unchristentum der Scholastik» (F. BRENTANO, *Briefe an Carl Stumpf. 1867-1917*, Akademische Druck -u. Verlagsanstalt, Graz 1989, p. 37).

¹⁰ F. BRENTANO, *Gesuch an das Staatsministerium d. Inn. f. Kirchen- u. Schul-Angelegenheiten um Ernennung zum a. o. Professor*, 26 Juni 1870, in TH. FREUDENBERGER, *Die Universität Würzburg und das erste vatikanische Konzil*, cit., p. 455.

¹¹ Per quanto riguarda Schütz, si veda il sintetico contributo, con indicazioni bibliografiche essenziali, di G. JÜSSEN, *Schütz Ludwig*, in *Lexicon für Theologie und Kirche*, Bd. 9, Herder, Freiburg i. Br. 2000, coll. 307-308. Ludwig Schütz (1838 -1901), fu autore di un *Thomas-Lexicon* (Paderborn 1881) ancor oggi di utilità, docente di filosofia a Trier dal 1868 al 1897, co-fondatore, assieme a Georg von Hertling e Paul Leopold Haffner, della Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland.

presso il Priesterseminar di Trier, Heinrich Denifle O.P.(1844-1905)¹² nello Scolasticato domenicano di Steinamanger e poi a Graz, inoltre Anton Marty (1847-1914) nella Theologische Lehranstalt di Schwyz¹³. Un altro dei suoi allievi della prima generazione, e cioè Herman Schell (1850-1906), ordinato sacerdote nel 1873 e considerato un precursore del Concilio Vaticano II, nella sua tesi dottorale, elaborata sotto la guida di Brentano, sviluppò nel 1872 il tema della «Unità della vita dell'anima a partire dai principi della filosofia aristotelica», mettendo a confronto, sulla scia di Brentano e su di un terreno filosofico-teologico, il pensiero moderno con quello antico e della Scolastica¹⁴.

¹² Insigne medievista, archivista, studioso della mistica tedesca e di Lutero, Heinrich-Suso Denifle O.P. (1844-1905), nel settembre del 1861 entrò nel convento di Sant'Anna di Graz (Austria) per essere accolto nell'Ordine dei Frati Predicatori e come compagno degli ultimi mesi di noviziato ebbe Franz Brentano, ammesso nella stessa comunità il 18 giugno 1862 con il nome di Frater Angelicus e uscì il 25 settembre dello stesso anno *propria voluntate*. Sul suo controverso, ma in ogni caso decisivo, contributo alla *Lutherforschung*, cfr. l'autorevole giudizio di uno studioso di Lutero e storico della Chiesa, già docente di Kirchen-und Dogmengeschichte presso l'Università di Hamburg, come B. LOHSE, *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1981, pp. 241-242: «Beispiele der traditionellen Vorurteile gegen Luther bieten noch die grossen Luther-Darstellungen von dem Dominikaner H. Denifle und dem Jesuiten H. Grisar zu Anfang des 20. Jahrhunderts. Dabei hat Denifle zugleich der Lutherforschung ausserordentlich wichtige Impulse gegeben: er hat eigentlich als Erster die Frage nach dem reformatorischen Neuen im Vergleich mit dem Mittelalter wissenschaftlich gestellt und erörtert [...] Die Schärfe und Leidenschaft der Polemik gegen Luther hat den wichtigen Beitrag, den Denifle trotzdem geleistet hat, in den Hintergrund treten lassen». Da parte cattolica, poi, si veda R. GARCIA VILLOSLADA, *Radici storiche del luteranesimo*, Morcelliana, Brescia 1979, p. 11: «Il nome di Heinrich S. Denifle (1844-1905) deve figurare in ogni storiografia riguardante Lutero e il luteranesimo. Il suo libro, tanto erudito quanto violento e appassionato, apparso nel 1904, apre il sipario sul Medioevo, facilitando così lo studio delle radici teologiche del luteranesimo, ma rimase sfortunatamente incompiuto per la morte dell'autore».

¹³ Su Marty, cfr. O. KRAUS, *Anton Marty. Sein Leben und seine Lehre*, Halle 1916; poi L. ALBERTAZZI, *Anton Marty (1847-1914)*, in L. Albertazzi – M. Libardi and R. Poli, *The School of Franz Brentano*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1996, pp. 83-108.

¹⁴ J. HASENFUSS, *Herman Schell als Wegbereiter zum II. vatikanischen Konzil. Sein Briefwechsel mit Franz Brentano und Nachschriften seiner Vorlesungen über Friedrich Nietzsche, über christliche Kunst und über Fundamentaltheologie*, Schöningh, Paderborn 1978, p. 16. Herman Schell (1850-1906) viene ormai quasi comunemente considerato come un precursore del Concilio Vaticano II. Dal 1870 studiò all'Università di Würzburg, sotto la guida di Franz Brentano; conseguì però il dottorato a Freiburg i. Br., nel 1872, con una tesi dal titolo *Über die Einheit des Seelenlebens aus den Prinzipien der aristotelischen Philosophie*. Egli «hörte Brentanos philosophische, psychologische,

In questo arco di tempo, che copre gli anni della sua formazione e quelli di insegnamento a Würzburg, Brentano ha di mira un progetto di rinnovamento del tomismo, attraverso una «nuova comprensione di Aristotele e [...] una più corretta interpretazione di Tommaso rispetto a quella che ne aveva dato l'Illuminismo scolastico»¹⁵. Tale progetto, che orienta in maniera unitaria tutta la sua riflessione, è possibile ricavarlo da alcune lettere che egli scambia, tra il 2 giugno 1861 e il 16 febbraio 1863, con Christoph Bernhard Schlüter e inoltre dalla corrispondenza intercorsa tra la poetessa Luise Hensel – fedele amica di Clemens Brentano e della zia di Franz, cioè Frau von Savigny nata Gundel Brentano – e lo stesso Schlüter e sua sorella Therese. Da questi carteggi vien fuori che il giovane si reca nel semestre estivo del 1859 a Münster allo scopo di farsi «introdurre più a fondo nel pensiero di *Tommaso d'Aquino*»¹⁶. Con Schlüter, poi, Brentano avrà frequenti e regolari contatti personali durante tutto il periodo della sua permanenza nella città della Westfalia, dove rimarrà non un solo semestre, come era nel suo progetto iniziale, ma perlomeno fino al 15 marzo 1861, nonostante il suo maestro Clemens nel frattempo cada gravemente ammalato e si rechi nel sud della Francia per riposarsi e curarsi.

metaphysische und geschichts-philosophische Vorlesungen, trat mit ihm persönlich und brieflich in Kontakt und wurde so auch belastet mit seinen Problemen und Zweifeln über Glaube, Inkarnation und Trinität, wie das auch die anderen Brentano-Schüler C. Stumpf und A. Marty gestehen» (J. HASENFUSS, *Herman Schell als Wegbereiter zum II. Vatikanischen Konzil*, cit., p. 16).

¹⁵ J. NETTESHEIM, *Christoph Bernhard Schlüter und Franz Brentano. Zwei unbekannte Briefe Brentanos*, in «Zeitschrift für Philosophische Forschung», 2, 1962, p. 285.

¹⁶ Lettera di Ch. B. Schlüter alla sorella Therese del 23 maggio 1859, cit. in J. NETTESHEIM, *art. cit.*, p. 285. Per questo motivo, viene raccomandato da Luise Hensel al filosofo Christoph Bernhard Schlüter (1801-1884). Su Schlüter e gli inizi della Neoscholastica in Germania, cfr. J. HÖFER, *Zum Aufbruch der Neoscholastik im 19. Jahrhundert: Christoph Bernhard Schlüter, Franz von Baader und Hermann Ernst Plassmann*, in «Historisches Jahrbuch», 72, 1953, pp. 410-432; poi J. NETTESHEIM, *Christoph Bernhard Schlüter über Franz Xaver von Baader*, in «Philosophisches Jahrbuch», 65, 1957, pp. 245-250 e della stessa autrice *Anton Günther (1783-1863) und der Schlüter-Kreis in Münster*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 44, 1962, pp. 283-312. Schlüter viene considerato «einen Wegbereiter für die westfälischen Neuscholastiker Plassmann und Kleutgen» (P. WALTER, *Die neuscholastische Philosophie im deutschsprachigen Raum*, in E. Coreth-W.M. Neidl-G. Pfligersdorfer (hrsg. von), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bd. 2, Verlag Styria, Graz 1988, p. 132).

Questa attività si inserisce nel clima culturale e religioso che ha uno dei suoi principali centri propulsori nel seminario vescovile di Mainz¹⁷ – attorno al vescovo Ketteler, e che comprende anche i genitori di Franz Brentano, tra cui soprattutto il padre Christian –, allo scopo di opporsi, con il ritorno al pensiero della Scolastica, alla filosofia idealistica vista come espressione sia del Protestantismo liberale sia del movimento nazionalistico tedesco. Brentano si muove qui nella linea, che sin dalla fine degli anni '50 caratterizza i suoi studi, cioè l'interesse congiunto per Aristotele e per il suo insuperato commentatore San Tommaso. Aveva seguito, infatti, nel 1858 le lezioni a Berlino di Trendelenburg e poi si era sempre di più accostato ai commenti dell'Aquinate¹⁸. Le stesse sollecitazioni le aveva ricevute dal proprio contesto familiare¹⁹, in particolare dal padre Christian, che era legato da rapporti di stretta collaborazione al circolo di Mainz, e in particolare a Ketteler, Moufang, Heinrich (1816-1891) e a Paul Leopold Haffner (1829-1899), che avevano assunto la redazione della rivista «Katholik» ben presto entrata in rotta di collisione con la Scuola di Tubinga e con la rivista della locale facoltà teologica, la *Tübinger Theologischer Quartalschrift* che si ispirava all'Idealismo tedesco²⁰.

¹⁷ W. BECKER, *Georg von Hertling (1843-1919)*, Bd. 1, Matthias Grünewald, Mainz 1983, p. 52 : «Der nach Darmstadt und nach Aschaffenburg in die Familie Christian Brentanos wirkende Kreis um Kettelers Mainzer Priesterseminar hatte den Ehrgeiz entwickelt, gegenüber der vom liberalen Protestantismus und der nationalen Bewegung beeinflussten Philosophie des Idealismus die alten Denkschulen des christlichen Mittelalters wieder zu beleben». Secondo lo stesso autore, (*op. cit.*, p. 52, nota 183), «so hatte sich 1850 die vom zweiten Mainzer Kreis (Moufang, Haffner) übernommene Redaktion des „Katholik“ der verstärkten Erörterung der „Prinzipienfragen“ zugewandt, um 1859 kam es zur Kontroverse mit der idealistischen inspirierten „Tübinger Theologischen Quartalschrift“». Si venne così a creare un clima che «kirchlich und geistig herrschte im Mainzer Kreis [...] durch das Mainzer Priesterseminar wurde diese alte Tradition auf deutschem Boden neu eingepflanzt» (*ibid.*, pp. 36-37). E già Christian Brentano, padre di Franz, soprattutto a partire dal 1827 «betheiligte sich lebhaft an dem von Weis redigierten „Katholik“, für den er sich schon in Roma interessiert hatte: seine Abhandlungen „über die Namen der Aposteln“ und seine Homilien „über die Verehrung der Heiligen“ erschienen in demselben in den Jahren 1829 und 1830» (*Christian Brentano Biographie*, in *Nachgelassene religiöse Schriften von Christian Brentano*, Bd. 1, München 1854, pp. XL ss.).

¹⁸ F. BRENTANO, *Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*, Leipzig 1911, pp. 1 ss., nota 1.

¹⁹ Cfr. in merito, W. BECKER, *op. cit.*, p. 52.

²⁰ *Ibid.*, p. 52, nota 183.

In forza di queste convinzioni, in tutto il pensiero del giovane Brentano il rapporto Aristotele-San Tommaso viene additato positivamente ed assume una funzione di privilegio, come capace di essere fruttuoso e di rispondere veramente alle esigenze dei tempi moderni. Si tratta di un riconoscimento che implica una rinnovata considerazione, in un orizzonte speculativo post-kantiano, della Scolastica nelle sue espressioni filosofiche e teologiche più mature, per individuare e accogliere una misura sicura in vista di una rifondazione del sapere obiettivo. Tale orientamento trae con sé precise conseguenze in tutti gli scritti successivi del Brentano ed è perciò opportuno individuarne e precisarne le ragioni di fondo e le principali tappe.

Ad esempio, nel 1862, nel dare alle stampe la sua prima opera, *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, la cui discussione è propedeutica alla metafisica²¹, egli riconosce in San Tommaso il maggior esponente dell'aristotelismo medioevale, colui che fu «l'origine del prestigio inviolabile di Aristotele nelle scuole, al punto che Pico della Mirandola poteva dire: “Senza Tommaso Aristotele sarebbe muto (*Sine Thoma mutus esset Aristoteles*)”»²². Nello stesso testo, inoltre, nel trattare della questione del filo conduttore nella deduzione delle categorie aristoteliche, recupera e dà la preminenza alle spiegazioni fornite dall'Aquinate nei suoi *Commentaria in XII libros Metaphysicorum Aristotelis*, considerate di «estrema chiarezza», «date con stupefacente precisione» e che perciò non hanno bisogno di «nessun ulteriore commento»²³. Quel che si viene così a colpire è, sul terreno storico e speculativo, soprattutto la celebre accusa di Kant «secondo il quale Aristotele avrebbe raccolto la tavola delle categorie affrettatamente, non seguendo un metodo in funzione di un principio, ma in modo rapsodico»²⁴.

Questo atteggiamento di fondo, e cioè il recupero dei frutti migliori della Scolastica e di Aristotele, va quindi di pari passo con la critica di Kant e dell'Idealismo e trova voce e continuità anche nell'altra opera di

²¹ F. BRENTANO, *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1995, p. 8.

²² *Ibid.*, p. 181.

²³ *Ibid.*, pp. 165-167.

²⁴ G. REALE, *Saggio introduttivo*, in F. BRENTANO, *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, cit., p. XXXV; si legga anche, nello stesso testo, quanto afferma Brentano, in conclusione del suo lavoro: «volevamo rispondere alle critiche contro la dottrina aristotelica delle categorie» (p. 193).

Brentano sullo Stagirita degli anni '60, *La psicologia di Aristotele* (1867). In essa viene esaminata la dottrina della conoscenza, non solo perché in generale merita un'attenzione particolare, ma anche perché Aristotele più di ogni altro autore «ha edificato con grande successo il campo della logica, nel quale i suoi principi sono rimasti intoccati più che in ogni altro settore, e la posterità riconoscente lo onora come creatore e padre di questa scienza»; e la logica affonda le sue radici nella psicologia²⁵.

Il testo di Brentano si caratterizza in opposizione esplicita alla interpretazione della scuola hegeliana²⁶, in un duro contrasto con lo storico della filosofia greca Eduard Zeller²⁷ e, poi, nel tentativo di chiarimento

²⁵ F. BRENTANO, *La psicologia di Aristotele*, Pitagora, Bologna 1989, pp. 3-4.

²⁶ S. BESOLI, *La formazione aristotelica del pensiero di Brentano*, in F. BRENTANO, *La psicologia di Aristotele*, cit., p. X.

²⁷ Cfr. F. BRENTANO, *Über den Creatianismus des Aristoteles*, Wien 1882; poi *Offener Brief an Herrn Prof. Dr. Eduard Zeller aus Anlass seiner Schrift über die Lehre Aristoteles von der Ewigkeit des Geistes*, Leipzig 1883 e *Über die Theologie des Aristoteles: Polemische Bemerkungen gegen Zeller und Gomperz*, in F. BRENTANO, *Über Aristoteles*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1986, pp. 217-223. Su queste polemiche, si veda R. GEORGE, *Einleitung*, in F. BRENTANO, *Über Aristoteles*, cit., pp. IX-X. Cfr., in merito, anche C. FABRO, *Introduzione a San Tommaso. La metafisica tomista e il pensiero moderno*, Ares, Milano 1983, p. 21, n. 17: «Fece epoca a suo tempo la polemica ad alto livello sul "creazionismo" di Aristotele fra il Brentano e lo Zeller; il primo sosteneva una tesi decisamente affermativa, mentre il secondo stava non meno decisamente per la negativa [...] Prese le parti del Brentano, in difesa dell'esegesi creazionistica di Aristotele, proposta dall'Aquinate (contro gli Averroisti), al quale si riallaccia esplicitamente il Brentano, il grande Trendelenburg che anche KIERKEGAARD prese a maestro del suo realismo contro Hegel e gli hegeliani (cfr. Papirer, V A 98; VI A 155; spec. VIII A 18) [...] Questo riconoscimento di Trendelenburg e Brentano verso l'Aquinate è senz'altro il più significativo di tutto l'Ottocento». Su Zeller, si veda F. DE SARLO, *Eduard Zeller*, in ID., *Filosofi del nostro tempo*, Firenze 1916; poi il profilo tracciato da G. GENTILE, *Due storici della filosofia: Höffding e Zeller*, in ID., *La riforma della dialettica hegeliana*, Sansoni, Firenze 1975, p. 160: «Dal Baur fu attratto nell'orbita delle idee hegeliane, dal cui spirito storico e razionalista tutta la scuola di Tubinga ricevette un potente impulso», e, poi, «combatté bensì il metodo speculativo o logico hegeliano [...] ma volle uno sviluppo storico soggetto a leggi [...] In realtà, suo malgrado, dello hegelismo, a cui era stato educato il suo spirito, ne rimase nella sua storia assai più che egli non credesse. E per questo, anche inconsapevole, hegelismo, per il profondo senso storico e il grande buon senso, [...] l'opera sua ha resistito e resisterà lungo tempo» (*ibid.*, pp. 164-165). Per un quadro della letteratura più aggiornata su Zeller, è utile la voce *Zeller* di A. PLEBE, *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2010, vol. 18, pp. 12465-12466, in particolare p. 12465: «La particolare posizione speculativa di Zeller, a metà strada tra hegelismo e kantismo, si ripercuote anche nella metodologia storica da Zeller instaurata. Nello studio della filosofia egli polemizza contro l'idealizzazione hegeliana dei momenti storici e contro la teoria hegeliana del 'superamento' storico, tuttavia mantiene nelle grandi linee la direzione

della dottrina del *nous poietikos*, vista come un punto tra i più importanti dell'insegnamento gnoseologico aristotelico e, nello stesso tempo, il più oscuro²⁸. In questa sua discussione, l'Aquinate viene considerato «il maggior pensatore del Medioevo» e come colui che «offre una spiegazione che [...] concorda in modo notevole» col «frammento di Teofrasto che ci è stato conservato»²⁹. Nel concludere, poi, la sua trattazione, Brentano infine riconosce che tra tutti i precedenti sforzi interpretativi quello di san Tommaso è stato quello che di più si è avvicinato alle effettive posizioni dei testi aristotelici e, quindi, alla verità³⁰, anche se non sempre egli ha compreso correttamente lo Stagirita e vi sono in lui affermazioni non felici, deviazioni e oscurità. Tant'è che l'Aquinate, nonostante manifesti qua e là oscillazioni e incertezze terminologiche, penetra profondamente nello spirito dei testi di Aristotele e ne rielabora con «identica maestria» l'insegnamento, innalzando su di esso il proprio edificio teologico. Per tutte queste ragioni «non si sa più allora con quale espressione di ammirazione gli si debba rendere giustizia. In effetti, non ci si è ricordati di Tommaso quando si è designato il figlio del Macedone come il massimo discepolo di Aristotele, ma sicuramente più di ogni altro lui, il principe della Scolastica e il re di tutti i teologi, merita questo nome»³¹.

data da Hegel allo studio della filosofia antica»; poi AA.VV., *Seminario su Eduard Zeller*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa» (Classe di Lettere e Filosofia), 19, 1989, pp. 1065-1254. Sull'interpretazione che Zeller dà di Aristotele e della dottrina delle categorie, si veda quanto afferma E. BERTI, in AA.VV., *Seminario su Eduard Zeller*, cit., p. 1242: «A tale dottrina egli muove la nota critica già avanzata da Kant e ripetuta da Hegel, ossia il carattere 'rapsodico' dell'esposizione delle categorie e la mancanza di una loro deduzione logica». Di recente è uscito su Zeller il volume collettaneo, a cura di G. Hartung, *Eduard Zeller*, Walter de Gruyter Verlag, Berlin 2010. Per Berti c'è «differenza tra la 1ª edizione dell'opera maggiore [dello Zeller, ossia della *Philosophie der Griechen*] (I-III, 1844-1852), giudicata di ispirazione fortemente hegeliana, e la 2ª (I-V, 1855-1868), giudicata, quanto al metodo, di impostazione più kantiana. La mia impressione è però, nonostante questa differenza e nonostante l'indubbiamente maggiore obiettività della 2ª edizione – dove si concede più spazio all'esposizione storica e alla documentazione, e meno spazio alle valutazioni filosofiche ed alle schematizzazioni concettuali – che anche quest'ultima, come tutte le successive (specialmente la 3ª e la 4ª che non arrecano importanti novità), rimanga fortemente influenzata dalla prospettiva hegeliana» (*ibid.*, p. 1233).

²⁸ F. BRENTANO, *La psicologia di Aristotele*, cit., p. 4.

²⁹ *Ibid.*, p. 16.

³⁰ *Ibid.*, p. 215.

³¹ *Ibid.*, p. 217.

La identica misura dell'alto apprezzamento dei due autori la si trova anche, per esempio, in un manoscritto inedito di 951 pagine, intitolato *Geschichte der Philosophie* (da Talete a Lotze), di recente scoperto a Graz dall'autore di queste pagine, datato Würzburg 1866/67 e frutto del primo corso universitario tenuto da Brentano³². In esso, in un costante e assiduo dialogo con entrambi gli autori, ben 230 pagine vengono dedicate ad Aristotele e 37 a San Tommaso³³. L'Aquinate, poi, viene collocato nell'alveo di una sostanziale convergenza col pensatore greco ed emerge sin da principio come espressione di un pensiero ulteriore, perché se è vero che nel Medioevo lui e Alberto Magno hanno assicurato allo Stagirita una duratura egemonia nelle scuole in Europa, non è men vero che l'Aquinate, nel suo complesso, con i suoi scritti di fatto si annalza verso un piano più elevato, in particolare per quanto riguarda le dottrine teologiche³⁴. Il Tomismo, invece, negli ulteriori suoi svolgimenti, si è rivelato inadeguato, incapace di comprendere il Maestro stesso e di leggerlo alla luce delle sue fonti aristoteliche.

³² Su questo testo, la sua importanza e il suo contenuto, si veda il lavoro di P. TOMASI, *Una nuova lettura dell'Aristotele di Franz Brentano alla luce di alcuni inediti*, UNIServe, Trento 2009, pp. 46 ss.

³³ «Wenn er in Einem Zweige nur gearbeitet hätte, er schon Einer von den Männern genannt werden müsste, die die Philos. am meisten gefördert haben» (p. 546).

³⁴ «Schüler wie er sie sich gewünscht. Alb. Thom. diese sicherten ihm zugleich s.[eine] dauernde Herrschaft in d. Schule. Alle Lehrstühle von ganz Europa vertraten damals die arist. Phil.; zugleich bedeutende Vervollkommnung der Lehre. Thom., obwohl er ihn [im] einzelnen mißverstand, geht doch im Ganzen über ihn hinaus [namentl. theolog. Lehre.]» [p. 549]. Tale progresso ulteriore lo si è ottenuto anche perché il Cristianesimo: «Kenntniß der Resultate gab, das Ziel an, wornach [die] Forsch[un]g zu steuern hatte u. erleichterte so bedeutend das Auffinden [...] die christl. Denker. [...] Aus Arist. lernten sie auch gleich die richtige Methode. Mit Beobacht[un]g u. scharfen Schlußfolgerungen fingen sie sogleich an. Die Methode d. Scholastik war also gleich im ersten Anfang die naturwissenschaftl. u. richtige. [...] Unter so günstig.[en] Bedingungen machte die scholast. Philos. rasche Fortschritte und gelangte in weit kürzerer Zeit als das Alterthum zu Resultaten, die weit höher als die d. griech. Philos. [sind]. Diese Res.[ultate] machte die Scholastik sogleich auch für d. Theologie nutzbar» (pp. 638-639).

Brentano e il ritorno ad Aristotele

Per ovviare a questi esiti, occorre reinserire l'Aquinate sul terreno della storia dalla quale egli è stato sconsideratamente sradicato; e ciò significa spostare l'attenzione dalle degenerazioni della scuola tomista al maestro Aristotele e poi tener conto dei progressi dei tempi moderni. Per intendere in tutta la sua portata questa risposta, è necessario qui far ricorso ad altri testi di Brentano, dello stesso periodo, in cui egli si concentra sull'analisi dei testi aristotelici relativi alla psicologia, nell'intento di trovare nello Stagirita, e poi, in San Tommaso (visto come il principe della Scolastica e il più grande discepolo di Aristotele)³⁵, lumi per la rifondazione di un sapere obiettivo, universalmente riconosciuto, e ottenere così gli stessi risultati che le scienze della natura hanno già conseguito in tempi diversi.

1. *La psicologia come scienza*

Aristotele, secondo Brentano, è stato colui che per primo ha fornito una corretta articolazione della psicologia e dei suoi rami, dando vita a una sua trattazione organica e sistematica e «parlando in tutto e per tutto come uno psicologo moderno»³⁶. Ed è perciò a lui che occorre risalire per iniziare un nuovo cammino e trarre spunti in vista di un rinnovamento della ricerca. Non tutti i moderni psicologi, è vero, afferma Brentano, concordano con la definizione aristotelica della psicologia come scienza della psyche; e, infine, rispetto ai tempi in cui visse Aristotele, ci sono numerose questioni aperte, che hanno bisogno di ulteriore precisazione³⁷. La differenza principale tra le due scuole, semmai, consiste nell'ammettere o rifiutare i presupposti metafisici del discorso psicologico; e per questo motivo è meglio oggi parlare soltanto di psicologia come scienza dei fenomeni psichici. L'antica definizione della psicologia come scienza della psiche porta con sé sin da principio determinati presuppo-

³⁵ F. BRENTANO, *Die Psychologie des Aristoteles*, cit., p. 229.

³⁶ F. BRENTANO, *La psicologia dal punto di vista empirico*, Laterza, Bari 1997, vol. 1, p. 69.

³⁷ *Ibid.*, p. 73.

sti metafisici, ossia una coloritura di una scuola contro la quale è insorta non poca parte del pensiero moderno; invece, il punto di vista della nuova scuola evita questi scogli e ottiene il riconoscimento di indirizzi e correnti tra di loro contrapposti. Secondo Brentano, questo modo di lavorare semplifica il lavoro dello studioso, offrendogli, per ciò stesso, la possibilità di evitare complesse ricerche preliminari, perché «mostra che i risultati della ricerca dipendono da un minore numero di precondizioni, e così risulta maggiormente convincente»³⁸.

2. *Il metodo della psicologia*

Una volta chiarito il fatto che la psicologia, secondo la nuova scuola, è la scienza dei fenomeni psichici, questa precisazione di per sé stesso fornisce gli strumenti per poter procedere ulteriormente nella ricerca e così di delimitare il tessuto delle sue relazioni rispetto alle altre scienze. Occorre allora individuare un suo metodo scientifico corretto. Per far questo, Brentano mette a confronto la psicologia con la matematica. La ragione è evidente: quest'ultima prende in considerazione i fenomeni più semplici (leggi, deduzioni, ecc.) e quindi serve a caratterizzare, in termini immediatamente evidenti, il suo oggetto di indagine e il suo raggio d'azione; e così viene presa a modello da tutte le altre scienze e prenderla come termine di paragone consente di precisare meglio il discorso. La psicologia, invece, esamina i fenomeni più complessi³⁹. La differenza fondamentale tra le due discipline consiste nel fatto che la psicologia si applica ad una maggior ricchezza di connessioni dei fenomeni esaminati e presenta un uso più grande di mezzi ausiliari. Nella psicologia, come anche nelle scienze della natura, tuttavia, la base è data dalla percezione e dall'esperienza; in particolare, la psicologia trova di che nutrirsi nella percezione, non nell'osservazione interna, e in questo consiste la ragione principale della sua peculiarità. Sempre di più, infatti, secondo Brentano, si insiste nell'impossibilità di avere un'osservazione interna, perché non siamo mai in grado di riuscire nell'intento. Così, rispetto alle altre scienze, la psicologia però parte grandemente svantaggiata, perché

³⁸ *Ibid.*, p. 83.

³⁹ *Ibid.*, p. 92.

senza osservazione non si dà scienza alcuna⁴⁰. Per cercare di sopperire a questa lacuna, essa può fare ricorso all'analisi di situazioni psichiche pregresse presenti ancora nella nostra memoria. Tuttavia, anche questo tentativo non costituisce un effettivo sostituto e un'alternativa possibile all'osservazione, perché la memoria non di rado incorre in errori, è insicura e può dare adito a fraintendimenti. Inoltre, la stessa percezione interna ha una limitazione che complica la ricerca di un fondamento solido su cui poter costruire la psicologia come scienza: l'oggetto della percezione interna è parziale, singolo, appartiene alla vita individuale, soggettiva, e lascia al di fuori del proprio orizzonte ogni altra manifestazione extra-soggettiva, per quanto ricca, importante e complessa essa possa essere. Ma non si incorre così nel rischio di scambiare le caratteristiche della propria vita individuale per leggi generali?

Secondo Brentano, qui, a dispetto delle apparenze, non è questo il caso. E che non lo sia dipende, da ultimo, soprattutto dalla circostanza che «alla percezione diretta dei nostri propri fenomeni psichici va ad aggiungersi *una indiretta conoscenza di quelli altrui*»⁴¹. Le operazioni della vita interiore hanno conseguenze esteriori, e noi possiamo mettere a confronto la nostra esperienza interiore con le esperienze altrui. Aumenta così il numero dei fenomeni che ricadono nell'ambito di indagine della psicologia e perciò la lingua comune ad un popolo, i fenomeni dello stesso tipo, i mutamenti psichici, le autobiografie, gli stati psichici patologici, l'analisi di soggetti ciechi sin dalla nascita, possono essere una fonte di conoscenza di grande aiuto per gettare luce sulla vita psichica del singolo individuo e della stessa società umana. A partire dall'osservazione dei fenomeni della vita sociale è possibile, quindi, comprendere meglio i fenomeni psichici del singolo e viceversa. In questo modo è possibile stabilire le peculiarità comuni dei vari fenomeni psichici e, nello stesso tempo, classificarli⁴². È necessario allora individuare e determinare con precisione le caratteristiche comuni di tutti i fenomeni psichici e, poi, suddividerle in classi, altrimenti, si corre il rischio di restare ancorati soltanto all'enumerazione di leggi puramente empiriche, generiche e quindi inesatte.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 98.

⁴¹ *Ibid.*, p. 102.

⁴² *Ibid.*, p. 108.

3. *Sbarrare porte e finestre allo scetticismo*

Per scansare questo pericolo, tuttavia, è necessario recuperare *ex positivo* un criterio certo ed evidente, che valga per tutti i fenomeni psichici e renda possibile una suddivisione del mondo fenomenico in due grandi classi. Solo in questo modo è possibile raggiungere un accordo tra gli psicologi e, poi, il guadagno di un criterio sicuro e incontrovertibile della nostra conoscenza. Un tale guadagno, secondo Brentano, lo si è già avuto nella Scolastica. Per essa, infatti:

Ogni fenomeno psichico è caratterizzato da ciò che gli scolastici medioevali chiamarono l'in-esistenza intenzionale (ovvero mentale) di un oggetto, e che noi, anche se con espressioni non del tutto prive di ambiguità, vorremmo definire il riferimento a un contenuto, la direzione verso un oggetto (che non va inteso come una realtà), o l'oggettività immanente. Ogni fenomeno psichico contiene in sé qualcosa come oggetto, anche se non ciascuno nello stesso modo. Nella presentazione qualcosa è presentato, nel giudizio qualcosa viene o accettato o rifiutato, nell'amore qualcosa viene amato, nell'odio odiato, nel desiderio desiderato, ecc. Tale in-esistenza intenzionale caratterizza esclusivamente i fenomeni psichici. Nessun fenomeno fisico mostra qualcosa di simile⁴³.

La percezione interna, e soltanto essa, ha inoltre la caratteristica di avere una evidenza immediata e infallibile: essa è di conseguenza: «l'unica immediatamente evidente; di fatto è la sola percezione nel vero senso del termine»⁴⁴, perché secondo Brentano i fenomeni della percezione esterna non sono «veri e reali». Per ciò stesso solo i fenomeni psichici sono quelli di cui è possibile dire che «vengono percepiti nel vero senso del termine»; e allo stesso modo possiamo affermare che soltanto ad essi «spetta, oltre all'esistenza intenzionale, anche una *esistenza reale*»⁴⁵.

Di conseguenza, tutti i fenomeni psichici hanno in comune la peculiarità di essere caratterizzati da una evidenza immediata e infallibile che è propria soltanto di essi⁴⁶. Fare riferimento ad essi, quindi, significa essere in grado di delimitare e di dare un fondamento dotato di una

⁴³ *Ibid.*, p. 154.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 157.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 158.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 157.

certezza assoluta alle condizioni di possibilità della nostra facoltà di conoscere, con cui contrastare efficacemente, una volta per tutte, ogni specie di scetticismo gnoseologico. Si tratta, qui, di una nuova apologetica della ragione, o, come afferma testualmente Brentano, in un testo ancora inedito del Wintersemester 1868-1869 (Manuskript 96, I, S. 31945), di quella apologetica che Kant chiamava «parte trascendentale della metafisica». Gli esiti a cui essa giungeva non sono comunque i nostri, aggiunge Brentano a mo' di ulteriore esplicitazione. Egli, ossia Kant, «conclude in maniera scettica con l'inconoscibilità delle cose in sé, con la soggettività dei nostri principi. Noi, al contrario, abbiamo visto di avere dei principi sulla cui validità non si può dubitare [...] per riguadagnare attraverso di essi ciò che è essenziale»⁴⁷, proprio perché la «percezione interna è infallibile ed esclude ogni dubbio»⁴⁸.

La psicologia, perciò, secondo Brentano, con la sua ricerca preliminare circa i principi della conoscenza umana, fornisce le basi per una rifondazione rigorosamente scientifica della metafisica. Essa, da un lato fa riguadagnare fiducia nell'affidabilità della nostra conoscenza nei confronti dello scetticismo; e, poi, dall'altro lato, rende possibile anche scansare gli errori del dogmatismo che si basava in maniera acritica su tutto ciò che potesse sembrare immediatamente evidente. Perciò, la ricerca trascendentale deve avere perlomeno la stessa precisione e lo stesso rigore delle scienze esatte, e deve sottoporre il problema della conoscenza ad una revisione critica per rendere possibile la rappresentazione e la determinazione corretta di fenomeni quali spazio, tempo, estensione, divenire. In questo ambito un ruolo speciale viene occupato dall'idea di intenzionalità.

Non a caso, comunemente, Brentano viene considerato, nell'ambito della filosofia contemporanea, come il pensatore che, richiamandosi ad Aristotele e alla Scolastica, ha riscoperto il problema dell'intenzionalità⁴⁹, anche se nel corso di tutta la sua vita egli ha sottoposto a continua revisione e apportato variazioni alla sua idea iniziale. Nel suo celebre

⁴⁷ Wintersemester 1868-1869 (Manoscritto delle lezioni di Brentano a Würzburg, inedito, M 96, S. 31919), Nachlass Franz Brentano, Universität Graz.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Cfr., H. SPIEGELBERG, *Der Begriff der Intentionalität in der Scholastik, bei Brentano und bei Husserl*, in «Philosophische Hefte», 5, 1936, poi riprodotto in *The Philosophy of Brentano*, a cura di L. McAlister, London, 1976, pp. 108-127.

testo sulla *Psicologia dal punto di vista empirico* (1874), dove il problema dell'intenzionalità compare per la prima volta, egli sottolinea il fatto che ogni atto psichico è orientato verso un oggetto. Tuttavia, questa posizione iniziale è espressa in maniera molto concisa ed è difficile farsene un'idea precisa, tanto che alcune questioni restano aperte proprio per questo⁵⁰. E per chiarirle è necessario far ricorso ai suoi manoscritti. Sull'idea di intenzionalità si trovano elementi e una trattazione più esaustiva solo nelle opere della tarda maturità di Brentano, nella sua cosiddetta fase reistica. Per tutti questi motivi, i primi ed entusiasti editori delle sue opere, come ad esempio Oskar Kraus, Alfred Kastil e Franziska Mayer-Hillebrandt, si sono concentrati sui suoi ultimi scritti e hanno, di conseguenza, relativizzato l'importanza delle tesi iniziali considerandole un primo passo ancora non del tutto maturo verso formulazioni più articolate⁵¹, senza tener conto però del fatto che Husserl, Meinong e Twardowski, solo per citare alcuni nomi ben noti, si sono formati proprio leggendo e interpretando il testo del 1874⁵².

Cornelio Fabro interprete di Brentano

Per poter comprendere adeguatamente l'interesse di Fabro nei confronti di Franz Brentano e della sua scuola, occorre precisare l'inizio (o gli inizi) del suo cammino intellettuale che poi darà effettivo significato all'ulteriore svolgimento della sua *Entdeckungsreise*; è necessario, allora, riandare indietro con la memoria agli studi e alle ricerche condotte dal filosofo friulano nei primi anni della sua attività scientifica e accademica. In particolare, nel 1931 egli si laurea in Filosofia, con una tesi su *La oggettività del principio di causa e la critica di David Hume*, un autore al quale, secondo lo stesso Fabro, viene fatta risalire «la prima forma di Associazionismo» contro cui è insorta direttamente, e a volte in maniera

⁵⁰ A. CHRUDZIMSKI, *Intentionalität beim frühen Brentano*, Kluwer, Dordrecht/Boston/London 2001, p. 4.

⁵¹ Cfr. P. TOMASI, *The unpublished "History of Philosophy" (1866/67) by Franz Brentano*, in «Axiomathes», 1, 2007, pp. 99-108.

⁵² K. HEDWIG, *Über die moderne Rezeption der Intentionalität*, in J. Follon et J. McEvoy, éditées par, *Finalité et Intentionnalité. Doctrines historiques et perspectives modernes*, Peters, Paris-Leuven 1992, p. 233.

persino dura, la *Gestaltpsychologie* – espressione di alcuni dei migliori allievi della scuola di Franz Brentano, come Ehrenfels, Stumpf, Meinong – consentendo così il recupero e la ri-costruzione di un realismo gno-seologico fedele all'Aristotelismo⁵³. Poi, nel 1934, vince il premio della Pontificia Accademia Romana di S. Tommaso d'Aquino con una dissertazione su *Il principio di causa, origine psicologica, formulazione filosofica, valore necessario ed universale*; nel 1937 pubblica, sulla *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, un saggio su *L'origine psicologica della nozione di causa*⁵⁴ e, nello stesso anno, sul *Bollettino filosofico* (Roma) una lunga recensione al volume *Vita e psiche* di Francesco De Sarlo⁵⁵. Infine, nel biennio accademico 1938-1940, il giovane Fabro riceve l'incarico di insegnare Biologia e Psicologia teoretica presso il Corso di Perfezionamento della Facoltà di Filosofia alla Pontificia Università Lateranense; e, nello stesso arco di tempo, dà alle stampe vari contributi sul *problema della percezione sensoriale*⁵⁶, su *Idealismo e realismo nella percezione sensoriale*⁵⁷, *Knowledge and Perception in the Aristotelic-Tomistic Psychology*⁵⁸. Inoltre, a partire dal Natale 1939 trascorre alcuni periodi di studio all'Istituto di Psicologia dell'Università Cattolica di Milano, dove approfondisce e completa le proprie ricerche e accoglie e fa propria la proposta di Gemelli «di una ricostruzione teoretica sulla base della nuova Fenomenologia, di cui aveva dato alcuni ampi Saggi in precedenti articoli, passati in buona parte in questa sintesi definitiva»⁵⁹.

In questa sintesi, ossia ne *La fenomenologia della percezione*, Fabro sfrutta, rielaborandolo e integrandolo, il materiale raccolto per i corsi del biennio 1938-1940 e presenta criticamente «i risultati, i principi e la dottrina della “Gestalt”», per metterne in evidenza valore e limiti per quanto riguarda il problema della conoscenza⁶⁰. E su questi aspetti, con il suo

⁵³ C. FABRO, *La fenomenologia della percezione*, cit., p. 47. Su Fabro, si veda, tra i tanti testi usciti negli ultimi anni, il recentissimo e ben strutturato volume collettivo, a cura di A. Acerbi, *Crisi e destino della filosofia. Studi su Cornelio Fabro*, EDUSC, Roma 2012.

⁵⁴ XXIX, 2-3, 1937, pp. 207-245.

⁵⁵ C. FABRO, *Un saggio di filosofia della biologia*, in «Bollettino filosofico», 1, 1937, pp. 65-77 (recensione a F. DE SARLO, *Vita e Psiche. Saggio di filosofia della Biologia*, Firenze 1935).

⁵⁶ «Bollettino filosofico» (Pontificia Università Lateranense), IV, 1, 1938, pp. 5-63.

⁵⁷ «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 1939, pp. 117-135.

⁵⁸ «The New Scholasticism», XII, 4, 1938, pp. 337-368.

⁵⁹ C. FABRO, *La fenomenologia della percezione*, cit., p. XXVIII.

⁶⁰ A. GEMELLI, *Prefazione*, in C. FABRO, *La fenomenologia della percezione*, cit., p. IX.

insegnamento, ma anche nella sua reazione contro il fenomenalismo inglese, per Fabro fu proprio Brentano ad accendere il dibattito che poi si sviluppò attorno al problema della “forma”(Gestalt).

Per tutte queste ragioni, quindi, Fabro si accosta con «particolare attenzione»⁶¹ alla pagina brentaniana, perché il filosofo di Aschaffenburg ha avuto chiara consapevolezza della «insufficienza dell'empirismo, sul terreno dell'osservazione psichica»⁶², e, poi, ha tracciato «le linee di fondo» di una «ripresa del problema della conoscenza, al di là di Kant»⁶³. Ne analizza perciò il testo principale sulla psicologia e riconosce giustamente che in esso «la nozione centrale [...] è quella d'intenzionalità»⁶⁴, di cui coglie i tratti peculiari, mette in risalto le fonti aristoteliche e medioevali, le direzioni tensionali e gli ulteriori svolgimenti. Questa prospettiva, guardata nel suo complesso, a suo dire, comporta un rigetto delle gnoseologie moderne, che a partire da Cartesio in avanti hanno preteso di liquidare l'antica via tracciata da Aristotele e S. Tommaso; e hanno dato vita ad una scissione tra percezione e pensiero e al principio dell'associazione, per cui «i contenuti percettivi sono dati alla coscienza immediatamente»⁶⁵, e poi al «celebre principio della autonomia, “punto di partenza della filosofia moderna e fondamento delle teorie della conoscenza che si richiamano a Hume e a Kant e sfociano nel principio della „creatività e irrelatività assoluta del Pensiero” (Idealismo)»⁶⁶.

Brentano, per Fabro, nel momento iniziale della sua opera ha espresso un giudizio di dissenso nei riguardi dei principali teoremi associazionistici, e nello stesso tempo ha proposto il ritorno ad una concezione creduta ormai debellata e obsoleta. Si è così reso conto che qualora l'associazionismo non riuscisse a soddisfare le sue pretese o risultasse addirittura infondato nelle sue premesse di fondo, verrebbe a crollare tutta l'impostazione del problema gnoseologico che su di esso si basa. A tale scopo, il filosofo di Aschaffenburg, e con lui tutta la sua scuola, compiendo «un'autentica rivoluzione»⁶⁷, ha «raccolto in tutti i campi dovizia di

⁶¹ C. FABRO, *La fenomenologia della percezione*, cit., p. 151.

⁶² *Ibid.*, pp. 150-151.

⁶³ *Ibid.*, p. 38.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 151.

⁶⁵ C. FABRO, *Percezione e pensiero*, Vita e Pensiero, Milano 1941, p. XIV.

⁶⁶ *Ibid.*, p. XV.

⁶⁷ *Ibid.*, p. V.

argomenti contro il principio dell'associazione», che così, «nel significato e nei compiti che esso ebbe dalle filosofie e dalle psicologie che si rifanno al dualismo cartesiano, è stato bandito per sempre»⁶⁸. Le ricerche dei Brentanisti hanno così posto le basi per un ritorno ad Aristotele, colto «la profonda bellezza della gnoseologia aristotelica»⁶⁹ e aperto la strada al recupero ad una posizione «veneranda e antica, quella che Cartesio aveva preteso di liquidare e che ora, con la morte del pretendente si fa avanti per rivendicare i propri diritti»⁷⁰.

Riassumendo i termini del discorso, possiamo affermare che il progetto brentaniano dal Fabro viene preso a costante e assiduo termine di confronto, che si risolve sul terreno speculativo in una comune difesa del realismo gnoseologico aristotelico-tomista. Quel che così si viene a colpire nei suoi capisaldi è il principio dell'associazione, il concetto kantiano di sintesi a priori e la tesi idealistica della irrelatività assoluta del pensiero. Ciò non impedisce, tuttavia, che su taluni punti si avverta anche un chiaro dissenso tra i due autori: vengono respinti, infatti, taluni sviluppi del pensiero di Brentano e della sua scuola perché le giuste istanze portate avanti dal filosofo tedesco, negli ulteriori sviluppi del suo argomentare, si diramano in una diversità di modi che presentano non pochi problemi e inadeguatezze. In altri termini, Brentano

per aver accettato, da una parte, con soverchia fiducia, il primato dell'analisi empirica, e per essersi fermato ad un aristotelismo troppo storicamente determinato, senza tener conto degli sviluppi della tradizione posteriore arabo-latina, non è riuscito ad arginare la corrente di problemi nuovi che venivano ad imporsi, e ad impedire che prima i suoi discepoli, come il Meinong, il Marty e lo Husserl fra i principali, e poi egli stesso sconfinassero in forme aperte di razionalismo. I problemi che erano stati con sagacia ammirevole prospettati, ritornavano, a questo modo, allo stato iniziale, qui si vorrebbe tentare in forma modesta quanto si voglia, di colmare questa inadeguatezza che il metodo Brentaniano ha mostrato nella parte speculativa, a partire dall'analisi fenomenologica in cui egli è stato maestro⁷¹.

⁶⁸ *Ibid*, p. XIV.

⁶⁹ C. FABRO, *La fenomenologia della percezione*, cit., p. 421.

⁷⁰ C. FABRO, *Percezione e pensiero*, cit., pp. XIV-XV.

⁷¹ C. FABRO, *La fenomenologia della percezione*, cit., p. 39.

Le inadeguatezze che Fabro intende colmare nel suo lavoro, e che costituiscono anche i punti di dissenso nei riguardi del Brentano e della sua scuola, si possono riassumere nei due seguenti punti:

1. «soverchia fiducia» nel «primato dell'analisi empirica»;
2. «un aristotelismo storicamente troppo determinato»

Questi limiti, secondo Fabro, *sembrano* non solo non consentire al filosofo tedesco di assolvere al compito di raggiungere un equilibrio che risolva le tensioni interne al suo pensiero, ma, anzi, *paiono* invalidargli anche ogni tentativo di arginare l'emergere di nuovi problemi; e, poi, sembrano far sì che in definitiva egli, e ancor di più i suoi discepoli, vadano a parare in forme di razionalismo. In particolare, nel caratterizzare «i fenomeni psichici attualmente presenti», Brentano ritiene che essi siano i «soli fatti immediatamente evidenti», non i fenomeni fisici, non le *res* concrete; e così, per il filosofo friulano, «pare» che il filosofo tedesco «alla fine, faccia delle concessioni notevoli al fenomenismo che vuol criticare, soprattutto con l'affermazione che l'immediatezza gnoseologica è riservata, in modo esclusivo, all'atto psichico come tale»⁷². In tal modo, però, questa esclusione «non è estranea probabilmente sia allo indirizzo spinoziano che prese l'ultimo pensiero del Brentano ed all'idealismo senza veli dell'ultima gnoseologia husserliana, sia all'intellettualismo esagerato mostrato dalla maggioranza dei suoi discepoli nella trattazione dell'origine della 'qualità di forma'»⁷³.

1. *Fabro e la scuola di Brentano: Carl Stumpf*

Sfugge, sia pure in parte, a questi rilievi critici, la posizione di Carl Stumpf, allievo prediletto di Brentano, che con i testi della sua tarda maturità «costituisce uno dei contributi più notevoli per la difesa del realismo gnoseologico contro ogni forma di fenomenismo e d'idealismo», soprattutto con la sua opera postuma *Erkenntnislehre* (1939-1940), in cui egli si muove nel senso di una «adesione più fedele all'Aristotelismo»⁷⁴. Per Fabro, infatti, Carl Stumpf, riappropriandosi della famosa teoria

⁷² *Ibid.*, p. 155.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*, p. 39.

aristotelica dei sensibili comuni e, poi, della teoria della «funzione sintetica della coscienza ('senso comune') [...] arriva ad una teoria puramente psicologica che s'avvantaggia di molto – anche oggi – su qualsiasi altra, finora proposta dal pensiero moderno, Kant compreso, perché conserva il carattere originario delle strutture primitive e riconosce il contributo dell'esperienza»⁷⁵. Non a caso, questa prospettiva portata avanti dallo Stumpf costituirà per Fabro il quadro concettuale e programmatico, su cui fondarsi per poter dar vita, nel secondo volume del 1941, ossia *Percezione e pensiero*, alla «costruzione di un realismo gnoseologico della esperienza a sfondo funzionalistico»⁷⁶, perché, sempre secondo Fabro, Stumpf ha portato un «contributo decisivo alla soluzione del problema fenomenologico»⁷⁷; e ha, poi, investito della sua critica, e a ragione, «le deviazioni idealistiche della fenomenologia husserliana»⁷⁸.

2. Lettera inedita di Cornelio Fabro ad Agostino Gemelli su Stumpf

In una lettera tuttora inedita, indirizzata il 19 maggio 1939 ad A. Gemelli, Fabro testualmente, e senza mezzi termini, afferma:

Rev.mo Padre,
ho ricevuto lo Stumpf e Le sono gratissimo dello squisito favore. Ne ho già cominciata la lettura che è facile e piacevole; quanto al contenuto, a giudicare da una prima impressione, mi pare molto interessante particolarmente per il problema della percezione. Fra tutti i discepoli di Brentano mi pare che lo St. sia quello che è rimasto più fedele all'Aristotelismo, ed in questo libro riprova apertamente le direzioni idealiste e spinoziste nelle quali si era messo il suo maestro negli ultimi anni. Quando mi sarò reso conto delle proporzioni e del contenuto generale del lavoro, Le manderò volentieri una

⁷⁵ *Ibid.*, p. 434.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 41.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 35.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 36. Sulla figura e sull'opera di Carl Stumpf, e sui suoi rapporti con Franz Brentano, tra i lavori più recenti, cfr. «Brentano Studien», X, 2002-2003, numero monografico sul tema: *Essays über Carl Stumpf und Franz Brentano*, a cura di W. Baumgartner e A. Reimherr; inoltre, la biografia di Stumpf, a cura di H. Sprung (unter Mitarbeit von L. Sprung), *Carl Stumpf – Eine Biographie. Von der Philosophie zur experimentellen Psychologie*, Profil Verlag, München/Wien 2006.

recensione anche perché lo St. pone il problema psicologico della percezione al centro delle tante deprecate discussioni gnoseologiche da Locke in qua ed ha parole forti contro il Kantismo e l'Idealismo⁷⁹ (Archivio storico Università Cattolica, Milano, prot. 82/127/1170).

Allora Stumpf con la sua riflessione assurge a termine di confronto privilegiato e occorre spostare su di essa l'obiettivo, mettendone in risalto il valore speculativo. Questo compito viene svolto, con piena consapevolezza critica, nel testo *Percezione e pensiero*, che, non a caso, vuol essere una continuazione e un completamento, da un punto di vista rigorosamente speculativo, della ricerca condotta avanti in *La fenomenologia della percezione*⁸⁰. In particolare, in *Percezione e pensiero*, Fabro intende mostrare «l'eccezionale importanza»⁸¹ degli esiti a cui sono giunti alcuni studiosi e indirizzi, sul terreno della psicologia moderna più progredita e autorevole che ha voluto ri-effettuare una tematizzazione di esigenze che necessitavano ancora di una soluzione. Stumpf per varie ragioni – allievo di Brentano, fine conoscitore del pensiero dello Stagirita, psicologo di vaglia, maestro degli iniziatori del movimento gestaltista – costituisce «l'accostamento più suggestivo dei nuovi problemi con l'Aristotelismo»⁸², con la sua appropriazione della qualità di forma, in opposizione alla scuola di Graz e contro il Meinong, e poi con la sua teoria della «unificazione immediata dei dati sensoriali [...] possibile per via dell'*unità di coscienza*: dottrina aristotelica questa, rimessa in onore dal Lotze e dal Brentano. E le cosiddette 'qualità di forma' altro non sono che i *χωρὰ αἰσθητά* di Aristotele»⁸³.

Queste ragioni inducono Fabro ad affermare senza mezzi termini: «È questa sostanzialmente la soluzione che intendo di riprendere ed integrare in questo lavoro»⁸⁴.

Per il filosofo friulano, lo Stumpf muove, nelle sue analisi psicologiche, dalla distinzione di *Erscheinungen* (o presentazioni fenomenali,

⁷⁹ Si tratta, qui, del primo dei due volumi postumi di C. STUMPF, *Erkenntnislebre*, come si evince da altre lettere indirizzate allo stesso Gemelli oltre che dalla recensione che ne fece Fabro, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 1939, XVII, pp. 431-435.

⁸⁰ C. FABRO, *Prefazione*, in C. FABRO, *La fenomenologia della percezione*, cit., p. VII.

⁸¹ C. FABRO, *Percezione e pensiero*, cit., p. 87.

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*, p. 89.

⁸⁴ *Ibid.*

contenuti immediati) e *psychische Funktionen* (funzioni psichiche, o atti che colgono i contenuti sensoriali unificati in complessi), che riveste un carattere fondamentale, perché per lui, nel processo conoscitivo, l'intimo e reciproco interagire dei due termini condiziona tutta l'apprensione del reale. Infatti, non si danno presentazioni intese come contenuti reali senza riferimento alle funzioni e viceversa: entrambe cioè si oggettivano le une per le altre nell'atto del percepire⁸⁵. Inoltre, le qualità di questi fatti in genere si presentano «sempre assieme ad altre qualità che le integrano e che perciò si dicono *attributi* delle sensazioni». In ciò, dunque, appare chiaro che le sensazioni si manifestano non isolate, ma di solito come complessi di sensazioni, o meglio come il materiale, su cui, poi, si viene esercitando il processo di astrazione, che, di costruzione in costruzione, darà vita infine alle elaborazioni della scienza e delle arti⁸⁶.

Due, quindi, sono i punti attorno a cui si snoda la riflessione psicologica di Stumpf:

1. La teoria degli attributi, di esplicita derivazione aristotelica;
2. La teoria della percezione delle relazioni, condivisa con la

Denkpsychologie.

Per poter intendere in tutta la sua portata questo discorso, secondo Fabro, occorre tener presente che il filosofo di Berlino parla del percepire come di un «accorgersi di qualcosa» e opera una distinzione tra percezione esterna ed interna: la prima ha a che fare con le presentazioni fenomenali o sensoriali; la seconda invece si occupa delle funzioni psichiche. E, poi, distingue tra «*percezione di contenuti assoluti e percezione di relazioni*», perché «è l'apprensione di una relazione fra le parti di un tutto o di molteplici relazioni in un complesso ciò che costituisce propriamente la percezione al suo stadio di conoscenza distinta [...] Questo complesso di relazioni del materiale sensoriale è ciò che costituisce la Gestalt [...] L'apprensione di una Gestalt sorge perciò sul fondamento delle presentazioni sensoriali, interne ed esterne, che formano il sostrato di tutta la macchina psichica; come la Gestalt si pone, a sua volta, sostrato per i processi di pensiero»⁸⁷. Di conseguenza, l'apprensione di una *Gestalt*, o anche tutto relazionale, è immediata allo stesso modo dei contenuti assoluti: essa non è una *Nachwahrnehmung*, come voleva l'Associazioneismo,

⁸⁵ *Ibid.*, p. 90.

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 90-91.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 92.

ma una *Mitwahrnehmung*, una «con-percezione [...] le ‘Gestalten’ sono percepite *assieme e nei* (in und mit) *contenuti assoluti*»⁸⁸ e perciò la loro percezione implica necessariamente il riferimento all'esterno, agli oggetti cui esse si riferiscono e su cui si fondano.

Questo percepire in e assieme «è una percezione di relazioni sul fondamento di una presentazione unica o ripetuta di contenuti sensoriali relativi»⁸⁹; e di conseguenza, la *Gestalt* ha come *Träger* «un complesso *membrato*», perché essa viene «appresa come un'unità, come un tutto, in cui però vi sono dei membri, delle parti da distinguere, come per ogni relazione rispetto al suo fondamento»⁹⁰. Varie sono le categorie di *Gestalten*, tra cui in particolare quelle fondate (naturali e date nel complesso sensoriale), che precedono le altre e fanno sì che la coscienza possa operare l'analisi e la sintesi, e quelle non fondate (dovute a interventi di carattere soggettivo). Altra divisione è quella tra *Gestalten* spaziali, ma anche acustiche, ulteriormente suddivisibili in *simultanee* e *successive*; le seconde, a loro volta, si distinguono in *continue* e *discrete*. Qui riemerge il problema della percezione del continuo. Stumpf, infatti, considera l'estensione come un attributo inscindibile dai contenuti della sensazione e dai complessi di sensazione. Tuttavia, sorge una difficoltà: per lo Stumpf il continuo è divisibile all'infinito, epperò

percepiamo solo il continuo in relazione ai limiti che in esso sono tracciati. Ma perché noi percepiamo il reale, non anche il possibile? [...] Secondo lo St. le apparizioni sensoriali sono fatte così, che nella loro natura non vi è alcuna necessità di porre un termine al processo di partizione di punti, anche se la qualità dei nostri organi di senso [...] pone in realtà tali limiti. La percezione di continuità è, a questo modo, una conoscenza che noi abbiamo per via di certi determinati contenuti di percezione, ma essa stessa non è un contenuto di percezione⁹¹.

Questa discussione induce lo Stumpf ad ammettere che, poiché esiste la «possibilità di una divisione indefinita del continuo, se si danno perciò delle differenze di sensazione inavvertita [...] si possono dare

⁸⁸ *Ibid.*, p. 93.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 94.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 95.

⁹¹ *Ibid.*, pp. 97-98.

anche delle 'sensazioni inavvertite'»⁹². E proprio l'introduzione di questo ulteriore aspetto lo porta ad un ritorno a posizioni aristoteliche. In altri termini, ci sono delle relazioni «che possono nei singoli casi restare non percepite [...] si trovano presenti nel complesso sensoriale, in modo puramente fisico [...] restano in qualche modo 'compresenti' a quelle avvertite nella coscienza: questa 'coscienza concomitante' è dallo St. identificata con la *χοινὴ αἴσθησις* di Aristotele»⁹³.

Lo Stumpf, quindi, prende atto del fallimento dell'Associazionismo, e anche dei tentativi di spiegazione razionalista, e realizza un progresso rispetto ad entrambe le posizioni, considerando

le relazioni immanenti ai contenuti percettuali. L'*Empfindungskomplex* contiene le relazioni, sia che queste vengano avvertite, sia che restino inavvertite: avvertite che siano, l'*Empfindungskomplex* diventa per la coscienza un *Verhältnissanz*, cioè una Gestalt. Il percepire raggiunge perciò il suo sviluppo completo in due stadi:

- a) il distinguere le relazioni percettuali
- b) il riunirle 'sinotticamente' in una unità (*Zusammenfassung*), onde sia possibile la intuizione unitaria della Gestalt (*Zusammenschauen*). I due stadi [...] possono essere anche indicati con i termini di *selezione* ed *organizzazione* e formano la struttura portante del processo percettivo⁹⁴.

Questo, secondo Fabro, è il maggior guadagno della teoria dello Stumpf. E tuttavia, nonostante i pregi, essa presenta delle difficoltà. Riassumendo i termini del discorso, possiamo affermare che:

- Stumpf critica giustamente l'Associazionismo e si riappropria della teoria aristotelica dei sensibili comuni, ammettendo, con la sua teoria delle *Erscheinungen*, un certo grado di struttura che è proprio delle qualità sensoriali;
- poi, dalla critica al Gestaltismo perviene a riconoscere, con la sua teoria delle *Funktionen*, il carattere embrionale di questa struttura e la necessità di un suo sviluppo ulteriore per il problema della conoscenza;
- questo sviluppo, ossia l'organizzazione dei fenomeni, viene reso più complesso dal rapporto con le condizioni fisico-fisiologiche, che fa sì

⁹² *Ibid.*, p. 99.

⁹³ *Ibid.*, p. 100.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 103.

che ci sia un passaggio dall'indistinto al distinto, ossia una “*differenziazione*” di contenuti distinti, ma anche una «*integrazione*» dei medesimi nelle caratteristiche per le quali è possibile la differenziazione dal nucleo primario e la loro sussistenza fenomenale»;

- questi due momenti avvengono in maniera simultanea, e ciò fa sì che ci sia una necessaria reciprocità nell'acquisizione dell'uno e dell'altro: quanto avviene nell'uno passa anche nell'altro e viceversa⁹⁵.

Questo processo di differenziazione-integrazione dei contenuti formali o sensibili comuni, secondo Fabro, *ex parte objecti*, fa emergere tre problemi, perché esso si svolge attraverso *tre direzioni*:

1. *verso il basso*, rispetto ai sensibili propri in generale;
2. *nella propria sfera*, rispetto agli altri sensibili comuni per ciascuno di essi in particolare;
3. *verso l'alto*, rispetto alle funzioni superiori del pensiero, di cui i sensibili comuni, a differenza dei propri, costituiscono, in una coscienza sviluppata, un campo di oggetti che può raggiungere la più alta elaborazione noetica (scienze matematiche ed attività artistica, tecnica)⁹⁶.

Secondo Fabro, Stumpf ha preso in esame e analizzato egregiamente soltanto i primi due aspetti, ignorando completamente il terzo, che non è di certo marginale nell'ambito dell'organizzazione dei fenomeni psichici. Ci troviamo così di fronte ad un quadro di sistemazione teorica, il cui ulteriore svolgimento è ancora tutto da fare, anche se ci sono stati degli autori che si sono mossi in questa direzione e hanno cercato di effettuare una tematizzazione, proprio per ben cogliere il fitto tessuto di relazioni che interviene in maniera essenziale a connettere questo punto agli altri due nella vita psichica presa nella sua interezza. In particolare, scrive Fabro, su questo terreno si è mossa la Neoscolastica, il cui merito perciò è stato quello «d'aver prospettato il terzo punto (Michotte, Gemelli, Moore)», che «da questo momento formerà l'oggetto esclusivo della indagine, data la importanza decisiva che essa ha, almeno per noi, per il superamento dell'idealismo e, prima, della sua radice, il criticismo kantiano»⁹⁷.

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 148-149.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 149.

⁹⁷ *Ibid.*, pp. 149-150.

Fabro, la Neoscolastica e Agostino Gemelli

Qui si apre un altro capitolo nelle vicende filosofiche del filosofo friulano, che può essere riassuntivamente indicato come il problema del rapporto Fabro-Neoscolastica-Gemelli. Esso è ancora da chiarire, nonostante da più parti ormai si avverta l'esigenza di saggiarne le ragioni di fondo, perché trae con sé importanti conseguenze speculative e riguarda un episodio non certo marginale della vita culturale italiana; e, nei suoi svolgimenti, si dirama in una diversità di modi e direzioni, con un confronto, oltre che col fondatore della Cattolica, anche con mons. Francesco Olgiati⁹⁸, con Sofia Vanni Rovighi⁹⁹, che culminerà nelle sue

⁹⁸ In una nota, su *Cristianesimo e Neoscolastica*, pubblicata sul «Bollettino filosofico» (Roma, Pontificio Ateneo Lateranense), 2, 1938, pp. 189-196, Fabro parla della scuola di Milano che ha «raccolto frutti considerevoli, malgrado le enormi difficoltà, in un campo così aleatorio come quello del pensiero» (*op. cit.*, p. 190) e considera il volume *La filosofia di Descartes* (Milano 1937) di mons. Olgiati, come il «contributo più voluminoso, più importante apparso nel centenario cartesiano» (*art. cit.*, p. 194). Su Olgiati, si veda anche C. FABRO, *Il filosofo sulla breccia*, in «L'Osservatore Romano» del 23 maggio 1962, p. 3.

⁹⁹ S. Vanni Rovighi cita di rado Fabro. Cfr. S. VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Laterza, Bari 2011, pp. 154-157 e, poi, *Bonaventura da Bagnoregio e Tommaso d'Aquino*, in S. VANNI ROVIGHI, *Studi di filosofia medioevale*, Vita e Pensiero, Milano 1978, vol. II, p. 58. Su *Il posto di Sofia Vanni Rovighi nel panorama delle interpretazioni dell'ontologia tomista*, cfr. G. Ventimiglia, in M. Lenoci, M. Paolinelli, M. Sina, a cura di, *Ricordo di Sofia Vanni Rovighi nel centenario della nascita*, Vita e Pensiero, Milano 2009, pp. 421-444. Il giudizio della Vanni Rovighi su Fabro lo si può leggere, comunque, già a partire da una recensione del 1948. Dietro esplicita richiesta di Gemelli, infatti, la studiosa della Cattolica discute il volume S. KIERKEGAARD, *Diario, I (1834-1848)*, a cura di C. Fabro, Brescia 1948, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 4, 1948, pp. 365-366; collabora, poi, con un capitolo su *La filosofia patristica e medioevale* (pp. 131-305), alla *Storia della filosofia*, a cura di C. Fabro, Coletti, Roma 1954. Nel carteggio Gemelli-Fabro, il nome della Vanni Rovighi ricorre in varie occasioni. Ad esempio, Fabro, in una lettera, datata Roma 6 febbraio '49, indirizzata a Gemelli, scrive: «Grazie anche per la rec. della Vanni, che non si trova d'accordo con me nella polemica anticomunista, come neanche tanti santoni anticattolici: vedremo chi avrà ragione. Mi auguro sinceramente che il mio pessimismo sia esagerato» (Archivio storico dell'Università Cattolica di Milano, prot. 212/ 373/2711). Si tratta, qui, probabilmente della recensione al *Diario* di Kierkegaard. Gemelli ne parla in una lettera del 23 marzo 1948: «La signorina Vanni è anzi l'unica persona che potrebbe occuparsi del Suo Kierkegaard, poiché ha testé pubblicato diversi articoli intorno all'esistenzialismo, ed è forse la persona meglio in grado di darne un esame approfondito» (Archivio storico dell'Università Cattolica di Milano, prot. 201/357/2568). Poi, il 16 aprile 1948 (lettera con Prot. n. 4608/52), ritorna sullo stesso argomento: «Caro Fabro, ho ricevuto la copia che ha voluto farmi mandare del *Diario* di Kierkegaard, e La ringrazio vivamente. Subito ho letto la Prefazione che mi

espressioni più mature, dopo la morte di Gemelli, in una dura polemica con Gustavo Bontadini ed Emanuele Severino¹⁰⁰.

La prima impressione che si ricava dalla lettura dei testi del 1941 e, in particolare, dalla *Prefazione* a *La fenomenologia della percezione*, sembra avvalorare l'idea di Fabro che si colloca sulla scia della Neoscolastica, tanto più che lo stesso Gemelli lo annovera tra i suoi discepoli e mons. Olgiati lo definisce «una delle più belle promesse della neoscolastica nostra nel campo della ricostruzione filosofica del pensiero medioevale»¹⁰¹. Gemelli, ad esempio, nella prefazione alla prima edizione di *La fenomenologia della percezione*, dice di aver «dato ad un valoroso giovane, il dott. Fabro [...] l'incarico di esporre criticamente i risultati, i principi e la dottrina della 'Gestalt', e soprattutto di dimostrare quale valore ha tale dottrina per chi affronta il problema della conoscenza»¹⁰². Nelle stesse pagine, poi, afferma: «mi ha mosso, nel sospingere il Fabro nella sua dura fatica e nel sostenerlo nel suo arduo compito, il proposito di giovare alla cultura psicologica del nostro paese»¹⁰³. Infine, parlando, in un suo testo autobiografico del 1952, della psicologia della percezione si rammarica di non avere sufficiente spazio per trattare dell'argomento in esteso e rinvia agli studi «attained in this area, under my guidance, by my students Gatti, Galli, Cossetti, Zama and Fabro»¹⁰⁴.

è molto piaciuta, e ho raccomandato alla signorina Vanni di parlarne ampiamente; essa lo farà con quella competenza altissima che essa ha anche in questo campo di studi» (Archivio storico dell'Università Cattolica di Milano, prot. 195/349/2529). Per quanto riguarda l'accenno al comunismo, contenuto nella lettera di Fabro del 6 febbraio 1949, è da tener presente che Fabro aveva pubblicato sulla «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 1, 1948, pp. 91-100, un articolo su *La non filosofia del comunismo*, che evidentemente non aveva trovato il gradimento della Sofia Vanni Rovighi.

¹⁰⁰ Cfr. in proposito, C. FABRO, *L'alienazione dell'Occidente. Osservazioni sul pensiero di E. Severino*, Quadrivium, Genova 1981.

¹⁰¹ F. OLGIIATI, *La filosofia tomistica e la nozione metafisica di partecipazione*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 32, 1940, pp. 595-604, in part. p. 595. Olgiati, inoltre, nella stessa recensione, parla di Fabro come di un «egregio tomista», che unisce in sé «un complesso di doti non comuni e preziose» e del suo lavoro sulla nozione metafisica di partecipazione come di un «geniale ripensamento della filosofia di S. Tommaso», anche se esprime «qualche dubbio a proposito della via seguita» (*ibid.*, p. 601).

¹⁰² A. GEMELLI, *Prefazione* a C. FABRO, *La fenomenologia della percezione*, Vita e Pensiero, Milano 1940, p. IX.

¹⁰³ *Ibid.*, p. X.

¹⁰⁴ A. GEMELLI, in *A History of Psychology in Autobiography*, Worcester, Mass., Clark University Press, a cura di E. Boring – H. Werner – H. Langfeld – R. Yerkes, vol. IV, 1952, p. 105. Su Gemelli, cfr. ora M. Bocci, a cura di, *Storia dell'Università Cattolica del*

Fabro, poi, nella prima delle sue lettere a Gemelli che ci sono pervenute, datata Roma 17 nov. 1938, scrive: «Rev.mo Padre, mi permetto d'inviarLe questo mio secondo lavoro sul problema della percezione, che dovrebbe integrare, dal punto di vista speculativo, quello uscito sul nostro Bollettino e che Ella già conosce. L'accento alla questione zamboniana non è, nella mia intenzione, che un invito ad una comprensione integrale dei testi e delle dottrine psicologiche quali si hanno nell'opera tomista ed ove ho incontrato, per coerenza d'idee, il problema della percezione. Colgo l'occasione per chiederLe, con ogni Suo comodo, un benevolo consiglio: dietro i Suoi magistrali suggerimenti ho riveduto in questo frattempo tutta questa mia prima indagine ed ho trovato dei materiali che danno alle mie precedenti conclusioni una maggiore consistenza. Per parte mia io sarei più disposto a riprendere tutto il problema in una monografia a parte, che sarei ben lieto di compilare sotto la Sua direzione: ma mi rimetto completamente al Suo parere. Con i più profondi sensi di stima, mi creda Suo dev. mo ed obb. mo Cornelio Fabro»¹⁰⁵.

In effetti, sin dal 1935, ben prima di chiudere la sua «parentesi» scientifica, Fabro per approfondire ulteriormente le proprie ricerche, instaura un intenso rapporto epistolare e scientifico con Gemelli e di collaborazione con il suo Laboratorio di psicologia, che per via della biblioteca, delle strutture e delle attrezzature scientifiche, attirava studiosi e specializzandi da ogni parte¹⁰⁶. La prima lettera a Gemelli è del 12 maggio 1935, mentre l'ultima è del 3 settembre 1958, se si prescinde da una lettera inviata da Roma al Senato Accademico dell'Università Cattolica di Milano il 15 settembre 1958, in cui Fabro comunica «di non poter assistere alla pross. sessione autunnale di esami “per motivi di dignità personale”» e che chiude i rapporti con l'Università Cattolica¹⁰⁷. Si tratta

Sacro Cuore, vol. VI, *Agostino Gemelli e il suo tempo*, Vita e Pensiero, Milano 2009.

¹⁰⁵ Archivio storico dell'Università Cattolica di Milano, prot. 86/135/1235.

¹⁰⁶ Cfr. A. MANOIL, *La psychology expérimentale en Italie: l'école de Milan*, Felix Alcan, Paris 1938 e, poi, L. I. Esposito – V. Fenaroli – S. Vanetti, a cura di, *Padre Agostino Gemelli e il laboratorio di psicologia*, Vita e Pensiero, Milano 2009. Su Gemelli e il suo tempo, si veda anche M. Bocci, a cura di, *Storia dell'Università cattolica del Sacro Cuore*, vol. II, *Le fonti*, Vita e Pensiero, Milano 2009.

¹⁰⁷ Il 30 settembre 1958, la segretaria dell'Istituto Universitario pareggiato di Magistero Maria SS. Assunta, su richiesta esplicita del segretario dell'Università Cattolica di Milano, risponde: «Spett. Segreteria, in risposta alla lettera del 22 settembre u.s. di codesta Segreteria, si comunica che il Consiglio Direttivo di questo Istituto, nella seduta del 29 settembre, ha deliberato di chiamare alla cattedra di filosofia di

questo Magistero il Prof. Cornelio Fabro. Con ossequi». Fabro era stato chiamato a Milano per coprire il posto di mons. Olgiati che andava fuori ruolo, alla fine dell'anno accademico nel 1956. Gemelli, in una lettera a Fabro del 30 marzo 1956, scrive infatti: «Carissimo Fabro, vive grazie per la Sua lettera del 28, la quale mi offre l'occasione di inviarLe affettuosi auguri per la Santa Pasqua. Che il Signore ci conceda, se questa è la Sua volontà, di lavorare insieme per il progresso degli studi e per la formazione della gioventù cristiana. Già Mons. Olgiati mi ha fatto vedere la Sua lettera, e io Le spiegherò con più precisione ciò che è opportuno fare. Essendo Lei professore straordinario di Filosofia in una Facoltà di Magistero, conviene chiedere il trasferimento ad una eguale cattedra in una eguale Facoltà. Per questo scopo noi dobbiamo chiedere al Ministero che dichiari la vacanza della cattedra di Filosofia nella Facoltà di Magistero. Ciò può essere fatto perché già il Ministero ha dichiarato che Mons. Olgiati deve essere messo fuori ruolo alla fine dell'anno accademico. La vacanza della cattedra viene dichiarata mediante avviso pubblicato nella Gazzetta Ufficiale e quindi tutti possono concorrere; ma questo non dice nulla, perché è la Facoltà che deve decidere con il suo proprio voto. Nell'anno accademico successivo divenuto Lei Professore di ruolo, allora è molto più facile il trasferimento alla Cattedra di Storia della Filosofia, anche perché avendo Lei numerose pubblicazioni di questa disciplina è facile fare una relazione che certo otterrà l'approvazione del Consiglio Superiore della P. I., al quale il Ministro è obbligato a chiedere il parere per il trasferimento; e naturalmente al Consiglio Superiore vigilerò io stesso. Come Le scrisse Mons. Olgiati, Lei avrà anche l'incarico di un'altra disciplina filosofica. Anch'io sono del parere di Mons. Olgiati, che Lei deve trasferirsi totalmente a Milano. Io avevo ceduto al di Lei desiderio, o almeno mi pareva tale, quando Le parlai a Roma. Non trasferendosi a Milano, Lei sarebbe obbligato a passare lungo tempo in treno e dedicarsi a due attività diverse. Trasferendosi a Milano, ha il vantaggio di dedicarsi completamente agli studi e questo è importante, perché avendo Lei ormai raggiunta una maturità filosofica, può metter mano ad un'opera fondamentale, che lasci una traccia profonda nella vita filosofica del nostro paese. Questo mi pare che dovrebbe essere il compito Suo principale» (copia dattiloscritta di una lettera di Gemelli a Fabro, senza indicazione di protocollo). I rapporti di Fabro alla Cattolica, dopo la sua chiamata a Milano, avvenuta il 24 maggio 1956, furono inizialmente improntati ad un atteggiamento di reciproca stima con i colleghi, come lo stesso Fabro racconta a Ugo Spirito, in una lettera del 28 nov. 1956: «Caro Spirito, sono al terzo giorno di lezione e le mie impressioni sono molto buone: gli alunni sono ormai numerosi e attenti. Quel che subito impressiona profondamente in quest'ambiente è il clima di serenità tranquilla e d'impegno di questi giovani che facilita di molto il compito dell'insegnante. P. Gemelli e Mons. Olgiati, Bontadini e gli altri colleghi mi hanno fatto un'accoglienza molto cordiale che mi solleva un po' dalla nostalgia di Roma. Ora vorrei dirti qualcosa del problema che ti accennai prima di partire. Ho ricevuto ieri una lettera da Pisa che Scaravelli è stato chiamato a Firenze e Luporini ha avuto la catt. di Storia della fil. a Pisa: resta ora scoperta la teoretica e non è stato ancora deciso se verrà coperta per concorso o per trasferimento. Tutto dipenderà dall'orientamento della Facoltà. Questa, come ti accennavo, è divisa nei due noti gruppi: ho ricevuto in questi giorni da Pisa (Picotti) una lettera in cui si ritiene variabile la candidatura di un cattolico: anche Fazio Allmayer si sarebbe espresso in senso favorevole per avere una voce nuova. Ora c'è il guaio della doppia candidatura cattolica, come ti accennai: c'è Petruzzellis e il Sottoscritto. Ieri ho avuto una lettera di Petruzzellis che mi prega di favorirlo per Pisa o di garantirgli la mia successione

alla Cattolica. Il mio punto di vista, che farò conoscere anche a P., è molto semplice: 1) È mio proposito di cercare una cattedra di teoretica, che non potrò avere alla Cattolica perché coperta degnamente da Bontadini che non intende lasciare Milano. 2) Se Petr. riuscirà a convergere su di sé gli elettori pisani, io sono ben lieto che vada lui: ho già fatto qualche passo in suo favore. 3) Nell'ipotesi che Petr. non riuscisse e fosse possibile una mia candidatura, accetterei senz'altro. Mi consta che l'autorità eccl. sarebbe favorevole al passaggio. Molti amici (fra cui Milone) sarebbero contenti che mi avvicinassi a Roma e Pisa mi consentirebbe il domicilio romano. Vedi tu: non vorrei che sprecassi il tuo prestigio per un povero prete, ma sarei tanto contento di esserti ancora vicino e di trovarmi su di una trincea di prima linea. Comunque le cose vadano, io sono contento dappertutto. Con vivo affetto, p. Fabro». In un'altra lettera sempre indirizzata a Spirito, del 3 novembre 1957, Fabro ritorna sulle stesse questioni e confessa: «di finire in "Storia della filosofia", non mi ci vedo. Come sai, per tutto questo, in passato non meno di oggi, io devo tutto a te e non ho fiducia che in te. E il bello è che lo dico a tutti». Alla Cattolica, ben presto i rapporti iniziali improntati a cordialità sfociarono in conflitto e, infine, in rottura esplicita. Tanto che, in una lettera di Giuseppe Nangeroni a Guido Rossi (all'epoca segretario accademico dell'Università), senza indicazione di data, ma probabilmente del settembre 1958 (la data è ricavabile, come *terminus a quo*, dal riferimento all'intenzione di Fabro di non far più parte di commissioni di esami), si legge: «Caro Dr. Rossi, ho ricevuto un biglietto da P. Fabro, dove però non parla di denunce e dove dice d'aver informato il Rettore che non intende partecipare a sedute d'esami. Ho scritto al P. Fabro, pregandolo di recedere da questa Sua posizione, almeno per la propria materia nel Magistero. Io però sono del parere che: a nemico che fugge, ponti d'oro, pur spiandomi di assimilare P. Fabro ai nemici, mentre così non è se non nella forma. Caro Dr. Rossi: ora tocca proprio a Lei mettere pace». Di questa lettera di Fabro a Gemelli, di cui qui sopra si parla, si fa cenno in un'altra comunicazione formale, datata Roma, 15 Settembre 1958, ed indirizzata alla «Spett. Segreteria Senato Acc. Univ. Cattolica, MILANO». In essa, Fabro scrive: «Prego portare a conoscenza di Cotesto Illustre Senato Acc. che in data 3 c.m. ho inviato al Rettore M. comunicazione di non poter assistere alla pross. sessione autunnale di esami "per motivi di dignità personale". A tale dichiarazione sono stato spinto dai seguenti fatti, che mi sembrano gravi e che sottopongo alla considerazione di Cotesto Senato. 1. La voce propalata nel maggio scorso, da un collega, nell'ambiente dell'Univ. Catt., di una presunta mia domanda di trasferimento alla cattedra di teoretica dell'Univ. di Napoli. In seguito a tale voce, di cui non riuscii a ottenere la ritrattazione, e che si rivelò per il modo e gli effetti una vera calunnia e diffamazione, il sottoscritto in data 16 giugno u.s. inviiò al M.R. la rinunzia alla cattedra. 2. La lettera inviata in data 30 giugno u.s. dal Sig. Preside della Facoltà di Lettere con la quale mi comunicava il mancato rinnovo dell'incarico di Storia della filosofia. Al riguardo mi permetto di osservare che ritengo il provvedimento del tutto illecito: a) perché provvedimenti del genere e la rispettiva comunicazione, così come si è fatto per la nomina, spettano al Rettore M. dopo la deliberazione del Senato Acc. e del Consiglio di Amministrazione: tanto più trattandosi di un collega di pari grado. b) perché detto incarico era compreso nei patti della mia chiamata. c) infine è soprattutto perché la motivazione, oltretutto offensiva nella forma, è completamente insussistente poiché la faccenda pisana era stata superata fin dall'estate del '57, col conferimento da parte del Rettore M. di detto incarico a seguito della mia dichiarazione di rinunciare a qualsiasi progetto per l'avvenire. Ciò che mantenni, come ha dimostrato la completa infondatezza della

di 128 lettere, indirizzate a Gemelli e protocollate nell'Archivio storico della Cattolica. Tra di esse, non poche, però, e proprio quelle del 1935, sono andate perse durante i bombardamenti che nel 1943 distrussero i due terzi degli edifici dell'Università. Restano ancora da rintracciare le lettere di Gemelli a Fabro di cui non si è conservata copia a Milano. Tutti questi dati hanno bisogno di essere rigorosamente vagliati, attraverso un confronto testuale tra le posizioni di fondo di Fabro e quelle del neoscolastico Gemelli.

Innanzitutto, è da tener presente che Fabro, in *Percezione e pensiero*, rinvia sì a Gemelli e alla Neoscolastica, ponendola in una posizione di ulteriorità rispetto alle tesi di Stumpf, ma nelle pagine successive a questa affermazione Gemelli viene citato soltanto 3 volte e, poi, la sua *Prefazione* al volume *La fenomenologia della percezione*, nella seconda edizione dell'opera, nel 1961, viene sostituita da un testo di Fabro. Infine, Gemelli, come risulta da una lettera inedita, datata 19 luglio 1939, cioè precedente la pubblicazione dei due volumi sulla percezione, per evitare a Fabro di sobbarcarsi le onerose spese di stampa gli propone di farlo passare per suo allievo e collaboratore, e gli consiglia testualmente:

Caro Padre, Le mando un numero del Journal de Psychologie, nel quale Ella troverà un interessante articolo di Cassirer, che desidero abbia a leggere. Mi è venuta un'idea: poiché penso che Ella troverà difficoltà per pubblicare il lavoro sulla percezione, quando sarà finito, Le proporrei di fare in questo modo: dire che si tratta di un lavoro del Laboratorio di Psicologia e ciò per poterlo inserire nelle pubblicazioni dell'Università e quindi dare a Lei il diritto di pubblicarlo gratuitamente come per i nostri Professori ed Assistenti. Se questo a Lei va, io allora ho dinnanzi al Consiglio accademico il titolo di dire che Ella può pubblicare il lavoro nella nostra Collezione. Ci pensi e, con comodo, mi riferisca. Cordiali saluti e auguri di bene¹⁰⁸.

A seguito di questo esplicito invito, il 20 settembre 1939 Fabro manda al Gemelli la pratica per l'iscrizione alla Scuola di Psicologia

calunnia suddetta. Se mi sarà data soddisfazione, col ritiro della calunnia (di cui a suo tempo informai il Rettore M.) e della lettera del 30 giugno, mi terrò onorato di mettere la mia povera persona a vostro servizio. Con deferenti ossequi P. Cornelio Fabro».

¹⁰⁸ Archivio storico dell'Università Cattolica di Milano, prot. 82/128/1175.

dell'Università Cattolica di Milano. E una settimana dopo, il 28 settembre dello stesso anno, Gemelli scrive a sua volta a Fabro, dicendogli:

Caro Fabro, faccio spedire il volume da Lei desiderato. Ricevo il Suo manoscritto e lo faccio comporre. Per la iscrizione alla Scuola di Psicologia, troverò il modo di farLe rimborsare le tasse di iscrizione e quindi, per ora, Ella nulla paghi. Sono lieto delle notizie che Ella mi dà del Suo lavoro e sono certo che riuscirà un buon lavoro. Mi pare giusto fermarsi, in modo speciale, sul Müller però riguardando la polemica che ha avuto con la scuola di Külpe, specie il Bühler ed il Selz. Affettuosi saluti¹⁰⁹.

Gemelli, quindi, come risulta dalle lettere citate, annovera Fabro tra i suoi discepoli per motivi di ordine squisitamente pratico, del tutto estranei alle categorie della ricerca scientifica. Ad ogni modo, per avere un quadro più preciso e così chiarire meglio il consenso e il dissenso tra i due autori, occorre spostare il confronto su di un terreno molto più ampio di quanto possa racchiudersi in una semplice questione di tasse e spese di stampa. Ciò comporta la necessità di individuare e sottoporre a vaglio critico i punti di convergenza e divergenza di entrambi nei riguardi dei principali problemi della Neoscolastica.

a. *La Neoscolastica secondo Fabro e Gemelli*

I testi su cui porre le basi per istituire questo confronto non mancano di certo.

Fabro, sin dal momento iniziale della sua attività scientifica si forma in un contesto Neoscolastico, all'Angelicum e al Laterano. I suoi primi lavori, poi, si concentrano nella difesa del principio di causalità dalle critiche di Hume e sfociano in una ricerca storico-speculativa sui testi di San Tommaso, con l'intenzione di riportarne la speculazione alle sue fonti originarie. Questa prospettiva comporta un sempre ritornante confronto con problemi e autori che erano in gran parte anche quelli della Neoscolastica.

¹⁰⁹ *Ivi*, prot. 82/128/1180.

Il tema dell'oggettività del principio di causalità era allora un aspetto di grande importanza, come Fabro riconosce, nel parlare della genesi occasionale della sua tesi del 1931: «Petenti a cl. Professore meo Logicae et Metaphisicae ut Subjectum quodam qualiscumque tractationis, a meo pro periculo subeundo tractandae, indicaret, proposuit mihi Quaestionem “De objectivitate principii causalitatis” subiungens illam perpulchram esse necnon maxime momenti sive pro Philosophia universa sive pro S. Theologia»¹¹⁰. Il metodo fatto proprio da Fabro nello svolgimento del suo lavoro era *stricte scholasticum*¹¹¹ e la sua ricerca intendeva essere una difesa dell'oggettività della conoscenza contro la convinzione che «principii causalitatis oritur ex associatione psychologica sc. ex abitudine considerandi uti causas et effectus facta quae invicem se succedunt»¹¹². Il giovane stigmatino prendeva in rassegna i vari tentativi di risposta e concentrava le proprie attenzioni sulla nozione di ente perché «in illa immediate fundantur prima principia quae transcendentia et objectivitate ejus participant»¹¹³; poi, trattando dei *fundamenta cosmo-metaphisica*, esaminava gli aspetti ontologici del problema della causalità e giungeva ad una *conclusio finalis* che si risolveva in una palese difesa di argomentazioni e posizioni della Neoscolastica: il plesso *essentia-existentia* era commentato usando una terminologia e una impostazione formalistica e l'*existentia* veniva intesa come un *complementum possibilitatis*, *esse extra causas*, sulla linea di A. Goudin o della *Summa Philosophica* di T. Zigliara, testi e autori in cui «abbondano espressioni simili a quelle usate da Fabro [...] Possiamo trovare un'argomentazione analoga nel famoso commento di Edouard Hugon alle ventiquattro tesi tomistiche»¹¹⁴.

Questo *milieu* viene preso a termine di assiduo confronto critico nello svolgimento ulteriore del suo pensiero. In un testo del 1936, apparso sulla «Rivista di Filosofia Neoscolastica», nel tracciare un bilancio dei propri studi in difesa del principio di causa, egli conclude affermando

¹¹⁰ C. FABRO, *Principii causalitatis*, Roma 1931, p. 8, cit. in E. FONTANA, *Metafisica della partecipazione. Genesi e significato della scoperta fabriana*, Edivi, Segni 2011, pp. 10-11.

¹¹¹ E. FONTANA, *Metafisica della partecipazione. Genesi e significato della scoperta fabriana*, cit., pp. 10-11, che qui cita dalla tesi dattiloscritta di Fabro ancora inedita, Roma, 1931, p. 8.

¹¹² *Ibid.*, p. 16

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 24.

che secondo l'Aquinate «il principio di causa è fornito di un fondamento intrinseco di necessità e validità, e il negare la reale dipendenza, che esso comporta, implica l'impossibile e l'assurdo: se la nostra ricerca non è stata vana, la giustificazione critica di questa posizione nel tomismo è affidata alle nozioni di essere per essenza e di essere per partecipazione»¹¹⁵.

Una tale verità, tuttavia, deve essere ancora pienamente accolta e messa in risalto, perché il «metodo della partecipazione conta ancora pochi difensori e non ha avuto la considerazione che meritava»¹¹⁶. Nella *Dissertazione teologica* dell'anno successivo, questo discorso viene chiarito ulteriormente, contro la Neoscolastica, a cui si imputa l'errore di essersi limitata al solo concetto di contingenza¹¹⁷.

La precisazione della nozione metafisica di partecipazione e della natura del Tomismo acuirà, in un modo o nell'altro, ulteriormente lo scontro di Fabro con alcuni dei principali esponenti della Neoscolastica. Solo per una sommaria indicazione di quel che Fabro scrisse quasi negli stessi anni della pubblicazione dei suoi volumi sul tema della percezione, si possono vedere i numerosi interventi e articoli apparsi nella rivista «Divus Thomas» (Piacenza). Nel 1940 egli recensisce, sia pure con alcuni apprezzamenti positivi di un certo rilievo, *Geist in Welt*, una delle opere fondamentali di Karl Rahner¹¹⁸; poi, nel 1941 dà alle stampe un vero e proprio saggio polemico su *Neotomismo e Neosuarézismo*, contro l'interpretazione tomista di P. Descoqs¹¹⁹; nel 1942, inoltre, pubblica una

¹¹⁵C. FABRO, *La difesa critica del principio di causa*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», II, 1936, p. 138.

¹¹⁶*Ibid.*, p. 139.

¹¹⁷C. FABRO, *Dissertazione teologica* (1937), p. 228, citato in E. FONTANA, *Metafisica della partecipazione*, cit., p. 73.

¹¹⁸C. FABRO, rec. a K. RAHNER, *Geist in Welt*, in «Divus Thomas Pl.», XLIII, 1940, pp. 168-171. Fabro, pur riconoscendo a Rahner il merito di essere «arrivato per altra via a risultati identici a quelli presentati» dal recensore, giudica «sconcertante [...] la presentazione della dottrina tomista intorno alla percezione sensoriale, ove il R. adotta la terminologia kantiana di "spazio" e "tempo", quali strutture *a priori* della sensibilità. L'accettazione di una tale terminologia, sorta in ambiente completamente estraneo all'aristotelismo, non può che generare confusioni e fraintesi, e non soltanto verbali. Se si vuol parlare di un "*a priori*" nella teoria tomista della conoscenza, tanto intellettuale quanto sensitiva, esso è di natura assai diversa da quello kantiano, a cui quelle formule fanno pensare; ed in verità sarebbe stato meglio l'evitare senz'altro di parlare di "*a priori*" nel tomismo» (*ibid.*, p. 170).

¹¹⁹C. FABRO, in «Divus Thomas Pl.», XLIV, 1941, pp. 168-215 e 420-498. Il testo è stato ristampato come capitolo nel volume di C. FABRO, *Esegesi Tomistica*, Roma 1969, pp. 137-278.

ampia nota sulla teologia della predicazione, dove analizza criticamente in particolare i contributi di Hugo Rahner, Johannes B. Lotz, Josef A. Jungmann¹²⁰.

Agostino Gemelli, da parte sua, si è sempre attribuito il merito di aver fondato la Scuola che è espressione della Neoscolastica in Italia¹²¹. Essa non vuole arrestarsi al Medioevo, ma apprezza e intende «assorbire gli utili risultati raggiunti dal secolo XIII sino ai nostri giorni»¹²². Insomma, afferma Gemelli: «tra il San Tomaso dei ripetitori, che l'hanno mummificato, ed il S. Tomaso dei carnefici, che vorrebbero trucidarlo, pare a noi che ci sia posto per il S. Tomaso di coloro che nello sviluppo della coltura credono al programma enucleato da Marsilio Ficino: *a bono in bonum*; di coloro, cioè, che la storia non concepiscono come un succedersi di corsi e ricorsi, né un avvicinarsi di costruzioni e di distruzioni, bensì come la spirale di Goethe, come un vero progresso, in cui la inadeguatezza fra un sistema costruttivo e le esigenze sperimentali della coscienza sospingono innanzi, per via anche di affermazioni, errate se si vuole, le quali però si armonizzano poi nella *Philosophia perennis*, dopo esser state corrette e spogliate dalle loro esagerazioni e dalle loro scorie»¹²³. Queste parole «riassumono [...] il programma ispiratore della mia attività culturale, che sono andato svolgendo dal 1909» e che «conferisce unità ai miei lavori ed ai miei scritti [...] sempre ho fatto questo, ispirandomi ad un unico pensiero, attuando gradatamente un identico piano, che sintetizza le varie forme della mia attività e le unisce a quelle dei miei compagni di lavoro e dei miei scolari»¹²⁴.

Tutto ciò implica la costruzione di una nuova sintesi, perché quelle «medioevali, le quali tanto onore fanno ai nostri maggiori, sono per noi, e debbono sempre essere, una linea di orientamento. Ciò che San Tomaso fece per la cultura dei suoi tempi e dei secoli a lui precedenti, deve essere rinnovato da noi per la cultura dei nostri giorni e per tutta la storia del pensiero e delle attività umane»¹²⁵. Tale punto di vista vede in

¹²⁰C. FABRO, *Una nuova Teologia: La "Teologia della predicazione"*, in «Divus Thomas», XLV, 1942, pp. 202-215.

¹²¹A. GEMELLI, *Il mio contributo alla filosofia Neoscolastica*, Vita e Pensiero, Milano 1932².

¹²²*Ibid.*, p. 97.

¹²³*Ibid.*, p. 9.

¹²⁴*Ibid.*, p. 10.

¹²⁵*Ibid.*, p. 25.

«un modo del tutto proprio la vitalità e le deficienze del Tomismo»¹²⁶. In particolare, San Tommaso viene inteso come «un'idea e un programma», a cui non bisogna bruciare incensi o «offrire un fiore di retorica convenzionale alla memoria»¹²⁷, perché la sua riappropriazione «deve permettere alla personalità nostra di svolgersi e di arricchirsi, assorbendo tutti i contributi di vero, conquistati dall'umanità, dal secolo di S. Tommaso sino ai giorni nostri»¹²⁸. Questa è l'istanza fondamentale che esprime il programma di Gemelli, la cui attenzione è rivolta a Lovanio¹²⁹, ma anche agli studi e alle ricerche portate avanti da Billot e Mattiussi¹³⁰, da E. Chiochetti sul neohegelismo italiano, dai saggi di Olgiati, dalle pubblicazioni di Masnovo, Zamboni, Padovani, e di tutti coloro che, stretti attorno alla «Rivista di Filosofia Neoscolastica»¹³¹, hanno dato il loro contributo e «cooperato armonicamente agli sforzi di assorbire tutto ciò che è assimilabile nella cultura moderna», per «*ripensare San Tommaso in funzione delle esigenze del pensiero attuale*»¹³².

b. Fabro: dalla Neoscolastica al tomismo essenziale

Lo sfondo su cui si muovono entrambi gli autori, cioè Fabro e Gemelli, è quindi dichiaratamente di impronta Neoscolastica. I legami che stringono Fabro alla Neoscolastica ben presto però incominciano ad allentarsi e a venir meno e il dissenso emerge sempre di più. Nel 1936¹³³, egli mette in risalto il fatto che «tra le formule proposte per ovviare alle istanze critiche che da alcuni anni si vanno facendo circa la "perseità" (analiticità) del principio di causa, la più adatta, secondo la lettera e lo spirito del Tomismo, sembra essere quella enunciata in funzione della

¹²⁶ *Ibid.*, p. 9.

¹²⁷ A. GEMELLI, *Il significato del centenario di San Tommaso*, in AA.VV., *S. Tommaso d'Aquino. Pubblicazione commemorativa del sesto centenario della canonizzazione*, Vita e Pensiero, Milano 1923, p. 22.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 29.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 37.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 23.

¹³¹ *Ibid.*, p. 39.

¹³² *Ibid.*, p. 40.

¹³³ C. FABRO, *La difesa critica del principio di causalità*, in «Rivista di filosofia Neoscolastica», 2, 1936, pp. 102-141.

nozione di partecipazione»¹³⁴, riconoscendo che «una ricerca esauriente su questo interessante lato della dottrina dell'Angelico, mi pare che la Neoscolastica non ce l'abbia ancor data»¹³⁵. L'anno seguente consegue il grado accademico di dottore in teologia con un lavoro su *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tomaso d'Aquino*, inteso come una prosecuzione della dissertazione sul principio di causalità del 1931 (rielaborata nel 1934), perché ne costituisce il fondamento metafisico, ossia «l'ultima ragione metafisica sulla struttura dell'ente finito (nozione di creatura) tanto nell'ordine predicamentale come trascendentale, sia nell'ordine naturale come soprannaturale»¹³⁶. Alla luce di queste ricerche, Fabro non esita a definire «autentiche falsificazioni della nozione tomista di partecipazione quelle di quei scolastici che vogliono fermarsi al concetto di *contingenza*, passando a lato della composizione reale»¹³⁷. Egli investe della sua critica, in particolare, le posizioni del suareziano P. Descoqs¹³⁸, ma anche di A. Gardeil che considerava sospetta o superflua la nozione di partecipazione¹³⁹. Qui, rispetto ai suoi testi precedenti, il giovane stigmatino introduce nuovi elementi critici nei confronti della neoscolastica; e il problema della distinzione reale di essenza ed atto di essere (*actus essendi*), che si fonda sulla nozione metafisica di partecipazione, lo spinge a risalire alle fonti e ai tratti essenziali del Tomismo e, nello stesso tempo, a superare progressivamente le posizioni Neoscolastiche accolte agli inizi della propria formazione filosofica e teologica.

¹³⁴C. FABRO, *Dissertazione teologica sulla nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tomaso d'Aquino*, tesi di dottorato, Roma 1937, *Prefazione*, p. II, cit. in E. FONTANA, *Metafisica della partecipazione*, cit., p. 62.

¹³⁵C. FABRO, *La difesa critica del principio di causalità*, in «Rivista di filosofia Neoscolastica», 2, 1936, p. 132.

¹³⁶E. FONTANA, *Metafisica della partecipazione*, cit., pp. 61-62.

¹³⁷C. FABRO, *Dissertazione teologica sulla nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tomaso d'Aquino*, Pontificio Ateneo "Angelicum", Tesi di dottorato, Roma 1937, pp. 356-357, citato in E. FONTANA, *Metafisica della partecipazione*, cit., p. 73.

¹³⁸E. FONTANA, *Metafisica della partecipazione*, cit., p. 73.

¹³⁹C. FABRO, *Dissertazione teologica*, p. XXV, citato in E. FONTANA, *Metafisica della partecipazione*, cit., p. 81.

c. *Fabro critico della Neoscolastica*

Il confronto di Fabro con la Neoscolastica, a partire dal 1937, si caratterizza, quindi, sia pure gradualmente, sempre di più in termini di dissenso, e non certo su punti o aspetti marginali. Lo si può vedere se si prende in considerazione il giudizio che egli esprime a più riprese nei confronti di F. Suarez, in cui vede una: «persistenza frequente, a volte persino nella frase, di temi e della stessa mentalità nominalista in un pensatore della statura di F. Suarez, che tanto influsso ebbe nella successiva Scolastica ed ha tuttora presso alcune direzioni»¹⁴⁰. Nel 1941, in un ampio saggio su P. Descoqs (1877-1946) e il Neosuarismo, parla esplicitamente di «nozione fundamentalmente diversa di ente, e per conseguenza di essenza e atto di essere che hanno il Tomismo ed il Suarezismo»¹⁴¹. Conclude, poi, la propria disamina circa la distinzione reale tra essenza ed *esse*, dicendo che «il Tomismo è una sintesi originale, in quanto è un “Aristotelismo speculativo”, e non puramente storico; vale a dire che è un “Aristotelismo progressivo”, ed il progresso sopra l’Aristotelismo storico è dato dall’incorporazione “ab intra” dalla nozione platonica di partecipazione, che fu respinta dall’Aristotele maturo. Il Suarezismo non sente il pungolo di questo problema e perciò vive fuori del Tomismo»¹⁴². Infine, a proposito del realismo tomista, ribadisce con forza, a scanso di equivoci, che «nessun Tomista è disposto a lasciar passare il concetto di “concreto metafisico” che Storckenau e la maggioranza degli Scolastici tedeschi dei secoli XVII e XVIII hanno ereditato da Suarez»¹⁴³.

Da questa analisi Fabro non si discosta negli ulteriori svolgimenti del suo pensiero. Infatti, nel recensire il volume di Goergen sul Gaetano¹⁴⁴, riconosce che la «metafisica neoscolastica dell’analogia è per la maggior parte gaetanista senza restrizioni. Il Gaetano ebbe anche un notevole ascendente nella corrente più ufficiale del Tomismo che si raccolse attorno a Giovanni di San Tommaso. Dalla quale del resto, dipendono i

¹⁴⁰ C. FABRO, rec. a C. GIACON, *Guglielmo di Occam*, Milano 1941, in «Divus Thomas Pl.», XLVI, 1943, p. 128.

¹⁴¹ Ora in C. FABRO, *Esegesi Tomistica*, cit., p. 138.

¹⁴² *Ibid.*, p. 217.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 270.

¹⁴⁴ C. FABRO, rec. a A. GOERGEN, *Die Lehre von der Analogie nach Kard. Cajetan und ihr Verhältniss zu Thomas von Aquin*, in «Divus Thomas Pl.», XLIII, 1940, p. 524,

Neoscolastici». Nello stesso testo, poi, considera il Gaetano come un innovatore rispetto all'Aquinate e lo accusa di aver posto l'accento in maniera troppo sproporzionata sul

momento della diseguaglianza sopra quello della convenienza o somiglianza, sopravvalutando l'aspetto logico-matematico su quello metafisico puro. Questo non può lasciare l'analogia di attribuzione di ordine puramente estrinseco, senza rassegnarsi a dover accettare con ciò una nozione una nozione di Dio e delle cose divine che, se proprio non coincide, è a pochi passi da quella agnostica di Mosè Maimonide contro la quale San Tommaso propone la sua teoria dell'analogia.

Fabro intende restituire San Tommaso ad una sua ben distinguibile peculiarità e presentarne il pensiero come una sintesi originale di platonismo e aristotelismo. Questa ricerca non rimane senza conseguenze in riferimento alla Neoscolastica. Tuttavia, per il suo rapporto di collaborazione con la Cattolica, egli non istituisce e non può istituire un diretto ed esplicito confronto critico con le posizioni di Gemelli e della sua scuola, almeno fino a tutto il 1958. Ciò non gli impedisce, invece, sul terreno speculativo, di rieffettuare progressivamente una tematizzazione di concetti e aspetti della filosofia moderna e contemporanea, che avrà come sbocco, dopo gli anni '60, una sistematica negazione dei teoremi fondamentali della Neoscolastica e di Gemelli, una profonda e sostanziale divergenza.

d. Fabro critico del pensiero moderno e contemporaneo

Un esempio può servire qui egregiamente per distinguere le rispettive posizioni.

Nel 1941, Fabro scrive che per orientarsi nel confronto tra i vari sistemi filosofici e, in particolare, per poter distinguere il Tomismo dalle posizioni di Suarez e dei suoi sostenitori, si ha bisogno di un criterio ermeneutico fondamentale, occorre cioè tener presente «che le polemiche a nulla gioveranno fin quando non ci si deciderà a toccare la radice

fondamentale della divergenza»¹⁴⁵. Qualche anno dopo, nel 1946, in un articolo su *Logica e metafisica*, egli ribadisce con maggior forza la stessa convinzione e afferma che, nel valutare la metafisica agostinista, quella scotista e quella suareziana, bisogna tener presente che:

non si tratta di alcune tesi che siano controverse; è l'orientamento stesso che nel suo fondo è diverso e opposto, esclusivo a vicenda. Anche per i diversi sistemi della Scolastica vale il criterio di discriminazione che Trendelenburg proponeva per i sistemi di filosofia in genere. L'ultima differenza fra i sistemi filosofici ha da essere vista nella massima opposizione di quelle nozioni che condizionano e generano le altre nozioni e con ciò son fatte apposta per essere il punto di volta di un sistema. Nelle varie forme di filosofia si osservano i tentativi di far valere rispettivamente varie nozioni come le ultime e creative e di mettere a confronto la potenza che l'una ha contro l'altra. Se fosse possibile riuscire a determinare l'ultima opposizione su tali nozioni, di collocare queste nozioni in modo tale che siano distanziate al massimo, allora si riuscirebbe probabilmente a mostrare l'ultima loro differenza. È probabile allora che la lotta estrema consista fra due nozioni fondamentali opposte [...] E questo è, se non mi sono completamente sbagliato, ciò che occorre fare con le nozioni fondamentali della metafisica tomista, come quelle di atto e potenza, materia e forma, essenza ed *esse*¹⁴⁶.

L'applicazione rigorosa di questo criterio, gli consente la difesa *contra impugnantes Thomismum* e nello stesso tempo di avere gli strumenti concettuali per istituire un confronto oltremodo critico tra Tomismo e pensiero moderno, tra la metafisica tomista e le elaborazioni filosofiche che si sono avvicendate nel corso della storia a partire dal XIII secolo in poi. Non si tratta, qui, di individuare delle divergenze o delle convergenze su punti o aspetti particolari, ma di esaminare i principi informativi dell'una o dell'altra concezione filosofica.

Per quanto riguarda San Tommaso, secondo Fabro, le nozioni fondamentali del suo pensiero ci sono date dalle formule "essere per essenza" e "essere per partecipazione", che sono quindi «del più grande

¹⁴⁵ C. FABRO, *Neotomismo e Neosuarézismo*, 1941, ora in C. FABRO, *Esegesi Tomistica*, cit., p. 271.

¹⁴⁶ C. FABRO, *Logica e metafisica*, in «Acta Pontificia Academia S. Thomae Aquinatis», Torino-Roma 1946, vol. XII, pp. 129-150, ora in C. FABRO, *Esegesi Tomistica*, cit., pp. 294-295.

interesse»¹⁴⁷. Tanto che, come viene affermato nel testo *Intorno alla nozione tomista di contingenza* del 1938, «da un punto di vista ancora più generale, si può dire che nell'opera di S. Tommaso la nozione di partecipazione pervade tutti gli aspetti dell'ente finito e ne fonda l'intelligibilità, sia per quanto riguarda l'ordine della natura come per quello della grazia»¹⁴⁸. Poco più oltre, nel concludere il discorso, Fabro aggiunge che «non sarebbe difficile mostrare che nell'opera di S. Tommaso l'ultima radice della composizione reale fra essenza ed atto di essere nelle creature, viene assicurata, soprattutto nelle opere della maturità, con un ricorso esplicito, e spesso anzi esclusivo, alla nozione di partecipazione»¹⁴⁹.

Alla luce di questi risultati, quel che così si viene ad istituire, in sostanza, è la possibilità, da un lato, di «risalire direttamente al pensiero personale dell'Angelico Maestro» e metterne in risalto l'originalità¹⁵⁰; mentre, dall'altro, di avere un criterio con cui valutare i vari tentativi di assimilazione di indirizzi, aspetti o temi, del pensiero moderno e contemporaneo. In base a questa convinzione, già nei testi del 1941, Fabro rigetta le gnoseologie moderne, che a partire da Cartesio hanno preteso di liquidare l'antica via tracciata da Aristotele e S. Tommaso, dando vita ad una scissione tra percezione e pensiero e al principio dell'associazione, e poi al principio della autonomia della ragione, che costituisce il punto di partenza della filosofia moderna e il «fondamento delle teorie della conoscenza che si richiamano a Hume e a Kant»¹⁵¹.

Comunque, per quanto riguarda la valutazione della filosofia moderna e contemporanea, un esempio, in particolare, viene preso e ripetutamente a termine di riferimento da Fabro. Si tratta della filosofia di Ugo Spirito, col quale egli instaura un pluridecennale rapporto di amicizia e di dialogo scientifico, e che rappresenta un importante capitolo della produzione dello studioso stigmatino finora del tutto obliato. A primo acchito potrebbe sembrare strano un simile accostamento, se si tiene conto del fatto che i due autori sembrano aver ben poco in comune. Ma

¹⁴⁷ C. FABRO, *La difesa critica del principio di causa*, 1936, ora in C. FABRO, *Esegesi Tomistica*, cit., p. 37.

¹⁴⁸ C. FABRO, *Intorno alla nozione Tomista di contingenza*, ora in C. FABRO, *Esegesi Tomistica*, cit., p. 67.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 69.

¹⁵⁰ C. FABRO, *Neotomismo e Neosuarismo*, ora in C. FABRO, *Esegesi Tomistica*, cit., p. 137.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. XV.

non è questo il caso, a dispetto delle apparenze. Basti tener presente che, secondo lo stesso Spirito «il rapporto con padre Fabro non rappresenta un episodio secondario della mia vita, perché il colloquio con lui dura da alcuni decenni e si è svolto lungamente anche in occasione di alcuni viaggi nell'America latina».¹⁵²; e ancora: «ho avuto con lui una dimestichezza non comune»¹⁵³.

Queste affermazioni trovano conferma nel *Ricordo di Ugo Spirito* tracciato da Fabro nel 1979, in occasione delle esequie del filosofo aretino¹⁵⁴. In ogni caso, in una ampia recensione apparsa nel 1949¹⁵⁵, egli parla di Ugo Spirito come dell' «esempio forse più notevole per la radicalità e la spregiudicatezza dell'analisi» circa «la dissoluzione definitiva dell'idealismo»; e afferma a chiare lettere che

il problematicismo costituisce l'accentuazione più forte della “impasse” in cui si è venuto a trovare il pensiero moderno, più che non facciano lo stesso scetticismo e il relativismo più deciso, perché quest'indirizzi alla fine “concludono” anch'essi in quanto concludono di non concludere, affermando che si può concludere e permettendo all'uomo di darsi al buon tempo. Non così il problematicismo. Esso consta di due esigenze apparentemente opposte, ma solidali: da una parte esso accoglie la istanza critica che sta alla radice del pensiero moderno e, portandola al suo estremo, mostra l'inconsistenza e la dogmaticità di ogni metafisica sistematica; dall'altra ciò non l'acqueta ma riafferma l'imprescindibilità

¹⁵²U. SPIRITO, *Cattolicesimo e comunismo*, Ed. Armando, Roma 1975, p. 5.

¹⁵³*Ibid.*, p. 16.

¹⁵⁴C. FABRO, *Ricordo di Ugo Spirito*, in «Humanitas», 3, 1979, p. 277. Durante l'estate del 1935 e gli inizi del 1936, poi, quando era già passato agli studi di teologia presso l'Angelicum, Fabro ottiene un “tavolo di studio” alla Stazione zoologica di Napoli, dove ha modo di discutere lungamente con Aldo Spirito (R. GOGLIA, *op. cit.*, pp. 35 e 39), e di prepararsi alla tesi di laurea in embriologia. E fu proprio Aldo Spirito, docente di embriologia e fratello del filosofo Ugo Spirito, verso la fine del 1937, che dopo una vivace discussione lo convinse a “far filosofia” e a chiudere “la pausa scientifica” (*ibid.*, p. 39).

¹⁵⁵C. FABRO, rec. a U. SPIRITO, *Il Problematicismo*, in «Il Ragguaglio librario», 11, 1949, p. 1. La recensione venne concordata con l'autore, tanto che in una lettera del 4 nov. 1949, Fabro scrive al suo interlocutore nei seguenti termini: «Caro Spirito, grazie moltissime per il riassunto: mi è servito molto per affermare il volume che spero di aver compreso nell'essenziale. Ho rispedito al Ragguaglio librario il compte-rendu che spero non ti dispiacerà. Rileggendolo a un anno di distanza, il vol. mi ha fatto un'impressione più forte. Ti ringrazio di tanta squisita cortesia e perdonami le continue seccature, aff. P. Fabro».

dell'esigenza metafisica dimostrando l'esigenza metafisica implicita in ogni manifestazione del pensiero.

Il pieno accoglimento di queste esigenze rappresenta la «radicale "sincerità"» del problematicismo, che non si piega «a compromessi o a scappatoie».

Continuando quasi lo stesso discorso, in una lettera inedita, indirizzata a Ugo Spirito, in data 19. V. (1953?)¹⁵⁶, afferma: «Non so cosa il Signore voglia da me per il futuro. Comunque vadano le cose, a te sono grato, e lo sarò sempre, in modo particolare per avermi fatto sentire la radicalità del problema teoretico e di avermi aperto alle esigenze del pensiero moderno».

Ma come si presentano le posizioni di Spirito nei confronti del pensiero moderno e del problema religioso, nel volume *Il Problematicismo* recensito da Fabro? Spirito, sin dalle prime battute discorsive, parla del capovolgimento di prospettiva operato dalla rivoluzione copernicana che «è alla radice di tutto il pensiero moderno [...] esso emerge, si trasforma e diventa dominante soltanto dopo il Medio Evo, dall'Umanesimo in poi, quando l'esigenza immanentistica si potenzia e si sviluppa fino a rinnegare ogni forma di trascendenza»¹⁵⁷. Questa esigenza immanentistica che si esplica nel «passaggio dalla terza alla prima persona varrà a caratterizzare tutta la fisionomia del mondo moderno»¹⁵⁸. Si tratta qui di una «concezione immanentistica della realtà», o meglio di un processo che «si è andato realizzando nel senso di una sempre più accentuata esigenza critica»¹⁵⁹, giungendo a porre «in pericolo sempre più grave il passaggio dall'io a Dio»¹⁶⁰.

¹⁵⁶La lettera è senza indicazione di anno. Per poterla datare, occorre tener presente che in essa Fabro scrive «Ho anche pronte due note su S. Tommaso per la tua Rassegna, secondo la tua richiesta: Studi moderni sul Tomismo e Tomismo e pensiero moderno». Esse furono effettivamente pubblicate con qualche ritocco nel titolo della prima nota, ossia *Nuove interpretazioni del Tomismo*, in «Rassegna di filosofia», II, 3, 1953, pp. 239-251 e *Tomismo e pensiero moderno*, in «Rassegna di filosofia», II, 4, 1953, pp. 339-349. Per queste ragioni, il *terminus ad quem* non può essere posteriore al 1953; e poi, come *terminus a quo*, ricavabile dalla stessa lettera, vi è il riferimento alla voce *Filosofia della storia* apparsa nell'Enciclopedia Cattolica, di cui si fa cenno nella stessa lettera.

¹⁵⁷U. SPIRITO, *Il Problematicismo*, Sansoni, Firenze 1948, p. 18.

¹⁵⁸*Ibid.*, p. 19.

¹⁵⁹*Ibid.*, p. 30.

¹⁶⁰*Ibid.*, p. 31.

Sembra qui quasi di leggere, *ante litteram*, alcune pagine della *Introduzione all'ateismo moderno*, in cui Fabro parla della «cadenza inarrestabile» della filosofia moderna¹⁶¹, che ha portato alla «negazione di Dio» – e in essa vede la «condizione fondamentale per salvare l'uomo»¹⁶² –, espressione dell'esigenza più profonda, cioè della «essenza stessa della filosofia moderna dell'immanenza», che nella sua «corsa alla coerenza» ha condotto all'ateismo¹⁶³. Su questi punti, la convergenza con Spirito è profonda e sostanziale e si risolve in un riconoscimento, comune, e polemico, degli esiti ultimi del pensiero moderno e, quindi, della necessità di porre le basi e di riefettuare una filosofizzazione del problema di Dio.

Conclusioni

In conclusione, alcune osservazioni si impongono; e soprattutto, giunti fin qui, ci si può chiedere: quali considerazioni è possibile fare dopo questa rapida analisi dei testi di Cornelio Fabro del 1941, messi a confronto con alcune delle opere principali di Franz Brentano?

In primo luogo, e per la prima volta, dopo vari decenni di oblio, dalla analisi dei due ponderosi testi a stampa pubblicati da Cornelio Fabro – per i tipi delle edizioni Vita e Pensiero dell'Università Cattolica di Milano –, qui presi in considerazione, emerge una evidente e sostanziale unità di intenti, di metodo, con le posizioni di fondo espresse dal filosofo di Aschaffenburg e da alcuni esponenti di spicco della sua scuola. E perciò il quadro espositivo che fin qui abbiamo cercato di tracciare, può servire:

- a colmare una lacuna, di cui è quasi superfluo sottolineare la gravità, nella chiarificazione delle stesse linee di fondo del pensiero del filosofo friulano. Finora, infatti, l'ormai vasto gruppo di volenterosi amici e di studiosi che di lui si è occupato, ha fatto cadere l'accento in maniera unilaterale solo su alcuni aspetti della sua pagina, ignorando altre esigenze non meno cruciali della sua produzione giovanile e dando così una immagine della sua speculazione che non ne conserva il vigore e la fisionomia originale;

¹⁶¹ C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, vol. 1, Studium, Roma 1970, p. 9.

¹⁶² *Ibid.*, p. 17.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 23.

- di conseguenza può servire a intendere meglio il pensiero di Fabro; e quel che più conta a sottrarlo ad una fittizia intemporalità, inducendo a vedere come, dove e perché c'è stata un'evoluzione nella sua riflessione filosofica, su cui la letteratura critica che su di lui gravita finora non sembra aver colto l'importanza e né tanto meno i tratti essenziali;

- può essere valutato come un tentativo di offrire spunti di riflessione per la precisazione di un compito per non pochi aspetti, e di certo non marginali, non ancora assolto, riguardo il posto di Fabro, nel suo complesso, nell'ambito della filosofia europea contemporanea. Manca, a dire il vero, un quadro d'insieme della sua riflessione filosofica, a parte qualche tentativo di sintesi, parziale e che resta confinato, nella maggioranza dei casi, agli studi sul Tomismo e a taluni aspetti della sua produzione kierkegaardiana;

- a precisare, nei suoi tratti essenziali, i termini del rapporto speculativo Fabro-Ugo Spirito, finora mai affrontato dalla letteratura che dei due autori si è occupata;

- a dare un contributo alla chiarificazione del problema dei rapporti Fabro-Gemelli-Università Cattolica di Milano, a tutt'oggi ancora poco esplorato e che copre però un arco di tempo che si snoda a partire dalla metà degli anni '30 fino alla fine del 1958, con una collaborazione e un confronto ininterrotto, oltre che col fondatore della Cattolica¹⁶⁴, anche con Mons. Olgiati¹⁶⁵ e altri docenti dello stesso Ateneo;

¹⁶⁴Cfr. A. GEMELLI, *Prefazione*, in C. FABRO, *La fenomenologia della percezione*, cit., pp. IX-X: «ho dato ad un valoroso giovane, il dott. Fabro [...] l'incarico di esporre criticamente i risultati, i principi e la dottrina della 'Gestalt' [...] Il dott. Fabro ha assolto il non facile compito con tale onesto scrupolo di vedute e di informazioni, da essere riuscito a scrivere un'opera originale, così da staccarsi del tutto da quelle opere sopra ricordate [...] Mi preme attestare, perché questo ha una grande importanza, che il Fabro ha preso conoscenza diretta di tutta la vasta letteratura; egli ha ripetute alcune delle più significative esperienze; di altre si è preso cura di conoscere metodi e risultati; egli si è messo cioè in condizione di presentare al lettore italiano una quadro fedele, completo e soddisfacente dei dati di fatto che sono alla base della dottrina della 'Gestalt'». Su Gemelli, cfr. ora L.I. Esposito – V. Fenaroli – S. Vanetti, *Padre Agostino Gemelli e il Laboratorio di Psicologia. Le testimonianze dei protagonisti*, Vita e Pensiero, Milano 2009.

¹⁶⁵In una recensione apparsa sul «Bollettino filosofico», 2, 1938, pp. 189-196, Fabro parla della scuola di Milano che ha «raccolto frutti considerevoli, malgrado le enormi difficoltà» (*op. cit.*, p. 190) e, poi, considera il volume dell'Olgiati su *La filosofia di Descartes* (Milano 1937), come il «contributo più voluminoso, più importante apparso nel centenario cartesiano» (*op. cit.*, p. 194).

- *last but not least*, ad allargare e a consolidare una rinnovata riflessione sulla *vexata quaestio* della presenza speculativa, e non solo fisica¹⁶⁶, del filosofo di Aschaffenburg in Italia, che nasce a Marienberg am Rhein (Germania), in una famiglia di origine italiana, e poi trascorre vent'anni (1895-1915) nella penisola.

¹⁶⁶Introduzione. Brentano: il puzzle incompleto, in *Brentano in Italia*, a cura di L. Albertazzi e R. Poli, cit., pp. 11-18; per le vicende personali di Brentano, cfr. O. KRAUS, *Franz Brentano. Zur Kenntniss seines Lebens und seiner Lehre, mit Beiträgen von Carl Stumpf und Edmund Husserl*, Beck, München 1919.

È ancora possibile, oggi, dopo quella che Adorno ha chiamato la «svolta soggettivistica»¹ del pensiero moderno, operata a partire da Cartesio, parlare in modo convincente di conoscenza veritativa della realtà e, quindi, sostenere posizioni che si ispirano creativamente al realismo tommasiano? Certe preclusioni contemporanee non derivano, forse, logicamente da quella svolta, nel senso che, posto un certo punto di partenza o fondamento del sapere, gli esiti aporetici o fallimentari sono predeterminati?

Cornelio Fabro intende superare la scissione cartesiana “tra percezione e pensiero”², avvalendosi soprattutto della ricerca aristotelica e tommasiana, ma anche dell’itinerario di quella che chiama “fenomenologia sperimentale”, o “fenomenologia descrittiva”, o “nuova fenomenologia” (PP, pp. 5-6) e anche della “psicologia moderna” (PP, p. 373). L’obbiettivo della sua ricerca è di tornare «alla connessione naturale, ovvero inscindibilità di percezione e pensiero» (PP, p. 5), evitando, però, gli esiti idealistici del secondo Husserl: «l’ammissione di una percezione intelligibile dei singoli materiali è essenziale per conservare un realismo pienamente

¹ TH. W. ADORNO, *Philosophische Terminologie*, 2 voll., Frankfurt a. M., 1973-1974, trad. it. di A. SOLMI, *Terminologia filosofica*, Einaudi, Torino 1975, 2 voll. con numerazione continua delle pagine, p. 497. D’ora in poi quest’opera sarà indicata con la sigla TF.

² C. FABRO, *Percezione e pensiero*, Vita e Pensiero, Milano 1941; II ed. riveduta Morcelliana, Brescia 1962; III ed. e prima nella serie delle *Opere complete*, vol. 6, EDIVI (Editrice del Verbo Incarnato), Segni (Roma) 2008, p. 5. D’ora in poi quest’ultima edizione sarà citata con la sigla: PP.

coerente ed impedire che il principio della intenzionalità non trapassi, per logica spontanea, nell'affermazione della interiorità assoluta dell'idea come per Husserl» (PP, p. 371).

Subito dopo *Fenomenologia della percezione* (1941) Fabro pubblica l'opera *Percezione e pensiero* (1941), che vuole essere una continuazione della prima, con un intento non solo fenomenologico, ma "strettamente speculativo" (PP, p. 5), mirando a dare «un'interpretazione d'insieme degli oggetti, degli atti e delle funzioni della conoscenza» (PP, p. 6), per indagarne il valore veritativo, la capacità di manifestare e di comprendere il reale. In questa impresa non si nasconde le asperità del cammino, che in una vasta ricerca affronta "non pochi e non lievi" (*ibid.*) problemi.

Attraverso un dialogo critico con moltissimi autori, sia in ambito filosofico, sia in ambito fenomenologico e psicologico, articola e giustifica efficacemente la tesi, secondo cui «non v'è percezione senza qualche pensiero (implicito), e non v'è barlume di pensiero senza un qualche riferimento a contenuti di percezione (*conversio ad phantasmata*). Quando dico pertanto "io vedo la casa, l'albero, il cielo", non si tratta né di un'espressione metaforica, e neppure di un'estensione illecita del linguaggio: l'espressione, oltre che essere l'affermazione di un fatto evidente, porta in sé e rivela la condizione imprescindibile per l'esercizio della conoscenza umana come tale» (PP, p. 11).

Qui non possiamo seguire analiticamente l'itinerario della vasta ricerca del filosofo di Flumignano, perciò cerchiamo di sottolinearne alcuni momenti non secondari, che troviamo nell'opera *Percezione e pensiero*.

1. *Aristotele e l'originalità della conoscenza umana*

Per Fabro Aristotele ha il grande merito di aver rivendicato, in opposizione sia a Democrito che a Platone, l'originalità assoluta della conoscenza umana, a partire dalla sensazione. Infatti per lo Stagirita la sensibilità è «capacità di ricevere la forma senza la materia»³, ma attraverso la conoscenza della materia, in quanto «il senso subisce l'azione e si assimila ciò che ha colore, suono [...], non secondo il contenuto fisico degli oggetti che portano quelle qualità, ma secondo il solo aspetto formale»

³ ARISTOT., *de Anima* II 12, 424 a 17; citato in PP, pp. 58-59.

(PP, p. 59). Si tratta di un alterarsi, da parte del soggetto, di natura speciale e irriducibile a quello fisico, che si può indicare come «l'esempio più tipico del passaggio dalla potenza all'atto» (*ibid.*), onde si può parlare propriamente di attuazione conoscitiva, di alterazione perfettiva, perché il conoscente attua in tal modo le proprie potenzialità più peculiari e il proprio dinamismo perfettivo.

È questa la meraviglia della conoscenza umana – che in un certo senso è misteriosa e offre occasione di riflessione a un certo acritico materialismo scientifico – in quanto dall'incontro tra due realtà apparentemente solo materiali, come l'oggetto fisico e il soggetto senziente, scaturisce qualcosa di immateriale, cioè la forma dell'oggetto, attraverso cui al soggetto è presente l'oggetto, certamente non nella sua fisicità, o materialità. «L'organo, per la sua materialità – scrive Fabro – rende possibile il contatto con la realtà esteriore e ne riceve gli influssi. Questa ricezione dello stimolo nell'organo, per misteriosa che sia, implica sempre [...] una alterazione [...] La ricezione ed alterazione, che già nello stesso organo non è più completamente fisica – altrimenti l'organo si corromperebbe, crescerebbe, diminuirebbe – viene avvertita e come trascritta dalla facoltà ed è detta la forma dell'oggetto, presente nell'anima conoscente e che costituisce l'originalità della vita conoscitiva» (PP, p. 50).

Di qui la grandezza mirabile dell'anima umana: in virtù di questa trascrizione immateriale della molteplicità delle cose nella potenza conoscitiva, Aristotele può dire che «l'anima è, in certo modo, tutti gli enti»⁴, è l'apertura alla totalità del reale, diviene progressivamente tutte le cose, in un certo modo, perché le accoglie in sé e le lascia manifestare, cioè le conosce. Tutto ciò costituisce un arricchimento, un perfezionamento dell'anima, che «è chiamata, nelle condizioni opportune, a trasformare gradualmente la propria infinità attitudinale e potenziale nella possessione reale di atti e forme» (PP, pp. 43-44).

Come è possibile questo? Come avviene «che i corpi materiali, oltre l'alterazione fisica evidente che producono sull'organo di senso, riescano a causare un'immutazione occulta sulla facoltà e ad amplificare l'anima stessa?» (PP, p. 53). Ciò è possibile perché, come dice Aristotele, «non la pietra è nell'anima, ma la sua forma, o specie»⁵. E il Fabro spiega: «il

⁴ ARISTOT. *de An.* III 8, 431 b 21. Cfr. PP, p. 50.

⁵ ARISTOT. *de An.* III 8, 431 b 29-432 a 1.

sensibile produce nella facoltà e nell'anima [...] una particolare modificazione qualitativa, detta "specie conoscitiva" [...] La "specie", anche quella che si ha nella sensazione, rappresenta [...] la "risonanza" provocata dall'oggetto sulla facoltà e sull'anima, ma essa è una "risonanza" nell'anima e nella facoltà, ed è una vera "ignoratio elenchi" il confonderla con i processi nervosi che avvengono negli organi periferici e nei centri cerebrali» (PP, p. 60). Questi processi sono solo la fase preparatoria della conoscenza che avviene nella facoltà e nell'anima per mezzo della specie. Questa ha un modo di essere particolare, l'essere "intenzionale": infatti, dice Fabro, «la specie che ontologicamente è una qualità accidentale dell'anima, gnoseologicamente è quello che è l'oggetto a cui si riferisce e che riferisce, perché da esso è specificata e ne ripete la struttura oggettiva nella facoltà e nell'anima» (PP, p. 61).

In tal modo la gnoseologia aristotelica non prescinde dalla dimensione corporeo-sensibile dell'uomo, ritenendo che da essa inizi la conoscenza, la quale, tuttavia, può arrivare a dei traguardi che superano il sensibile. Così è superato quello che Fabro chiama il «preconcetto platonico-cartesiano che il conoscere in tutte le sue forme non possa essere che un'attività pura dello spirito, alla quale sia interdetta qualsiasi partecipazione del corpo» (PP, p. 53).

Nondimeno una retta comprensione della teoria aristotelica del sentire va incontro a non lievi difficoltà, per il fatto che «essa resta a mezza via fra la spiritualità dell'assimilazione intellettuale e la causalità materiale, partecipando in due momenti realmente distinti sia dell'una come dell'altra» (PP, p. 65). Ma, per il Fabro, queste difficoltà sono il prezzo che conviene pagare per essere fedeli all'esperienza reale della conoscenza, per evitare di darne una lettura scorretta e falsificante: «Una teoria adeguata della percezione umana deve, fin dove è possibile, mostrare la natura e i limiti di questa doppia partecipazione per cui la percezione sensoriale realizza appunto il fatto di essere una conoscenza vera, pur essendo applicata al concreto contingente» (*ibid.*).

Onde anche a proposito del sentire, in quanto è una forma di conoscenza, si può parlare di assimilazione conoscitiva, in quanto ricezione, da parte del soggetto, di ciò che all'inizio era dissimile nella sua alterità materiale, ma che poi è stato reso simile, in virtù della specie, con il suo modo di essere particolare, di cui abbiamo detto.

Ma l'osservazione più preziosa che Fabro, provocato dal testo aristotelico, ci comunica riguarda la conoscenza vera del reale extrasoggettivo, dell'ente, altro dal soggetto, che Adorno chiamerà il non identico, irriducibile e non catturabile nell'immanenza soggettiva, anche se conosciuto nell'itinerario della conoscenza del soggetto. Aristotele aveva un'evidenza originaria dell'ente, "una certezza", dice Fabro, «che non poteva essere scossa da alcuna delle difficoltà circa il *modo* secondo il quale si svolge il processo conoscitivo nel suo intimo» (PP, p. 54). Dovremo riprendere questa considerazione così importante, indagando sul pensiero di Tommaso d'Aquino, che la corrobora notevolmente, approfondendo il tema del fondamento del sapere.

2. *Realismo tommasiano e conoscenza veritativa*

Per quanto riguarda l'ampia ricognizione critica che Fabro fa della posizione gnoseologica tommasiana soffermiamoci qui su un punto cruciale. Tenendo conto della ricerca aristotelica, l'Aquinate considera l'umana conoscenza, coniugando due aspetti, che *prima facie* si presentano come difficilmente conciliabili: da un lato l'assimilazione conoscitiva, la somiglianza, nell'atto del conoscere, tra conoscente e conosciuto, anzi la presenza, l'unità intenzionale; dall'altro, l'irriducibile alterità, rispetto al soggetto conoscente, dell'ente conosciuto, che non si risolve nelle impressioni, nelle rappresentazioni, nelle idee, o nei vissuti coscienziali del soggetto.

Ora, l'apparente situazione aporetica si può superare se si considera che questa alterità dell'oggetto non è un presupposto ingiustificato rispetto all'atto del conoscere, ma, all'opposto, è un dato fenomenologico, che scaturisce proprio dalla concreta esperienza conoscitiva. «Al presentarsi dei contenuti di coscienza [...] – scrive Fabro – noi abbiamo l'impressione costante non solo di aver presenti delle immagini od idee, ma delle immagini od idee *di cose* [...] Ogni rappresentazione è, nella conoscenza, la "presentazione" di un oggetto [...] quest'oggetto irrompe nella coscienza fin dalle prime volte con uno spiccato carattere di alterità ed estraneità e per questo si dice che è "dato", "presentato"» (PP, pp. 365-366).

Quanto Fabro dice a proposito di Aristotele, il cui atteggiamento «pare ancor oggi il più fondato perché improntato ad una saggia valutazione dei dati di esperienza interna ed esterna», vale anche per Tommaso: «Il punto di partenza del Filosofo è [...] la constatazione che noi passiamo dal non sapere al sapere, dal non sentire al sentire; e che il sentire avviene sempre e solo quando un dato stimolo esterno arriva agli organi in certe particolari condizioni; che se lo stimolo viene a mancare o si muta, viene a mancare o si muta anche la sensazione» (PP, p. 54).

Ora, la concreta esperienza della percezione fonda e implica la persuasione dell'esistenza di realtà extrasoggettive: «La persuasione di esistenza – secondo Fabro – è di ordine pratico e, *praticamente* per molti oggetti, anzi per la maggioranza di quelli che formano l'ambito della nostra vita, si tratta di una persuasione di massima certezza. Certezza non significa probabilità, tutt'altro; significa che si tratta di una persuasione fondata, non su principî astratti, ma sulla *dipendenza* che di fatto sperimenta il soggetto, nell'atto della percezione, dalla realtà esteriore» (PP, p. 377, corsivo dell'Autore).

Tommaso rileva che per noi uomini è connaturale conoscere le realtà materiali, quelle, cioè che «non hanno l'essere se non nella materia individuale; perché l'anima nostra, con la quale intendiamo, è anch'essa forma di una materia» (*S. th.*, I, q. 12, a. 4)⁶. Ma l'anima ha due potenze, o facoltà: il senso e l'intelletto. Il senso conosce ciascuna realtà in quanto è nella materia individuale, in quanto è questa singola realtà determinata. L'intelletto, invece, conosce le nature, o essenze delle realtà materiali, le quali, tuttavia, «non sono percepite da noi in quanto esistenti nella materia, ma in quanto ne sono astratte dall'intelletto che le considera. Cosicché noi possiamo conoscere intellettualmente tali cose con una conoscenza universale: il che supera la capacità del senso» (*ibidem*). Ma qui conviene sottolineare che questa conoscenza intellettuale dell'universale è possibile in quanto già nella sensazione c'è un certo superamen-

⁶ Si tengano presenti le sigle con cui saranno citate le opere di S. Tommaso: CG = *Summa contra Gentiles*, ed. leonina, Roma 1918-30; per la traduzione italiana mi riferisco di T.S. Centi, UTET, Torino 1970. QDV = *Le questioni disputate*, con testo latino a fronte dell'ed. leonina, voll. I, II, III, *La verità*, trad. it. a cura di R. Coggi e V. O. Benetollo, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992-1993. S. th. = *Summa theologiae*, testo latino dell'ed. leonina con trad. it a fronte a cura dei Domenicani italiani, Edizioni Studio Domenicano, 35 voll., Bologna 1985.

to della materia, attraverso l'immagine intenzionale, o specie, con una trasmutazione del senziente, che Tommaso chiama, in senso analogico, spirituale. Due sono le specie della trasmutazione, che il senso subisce, dice Tommaso, «una fisica, l'altra spirituale. Fisica, in quanto la forma di chi produce la trasmutazione è ricevuta secondo il suo essere fisico, così come il calore è ricevuto nell'oggetto riscaldato. Spirituale, in quanto la forma di quello che produce la trasmutazione è ricevuta in modo spirituale, come avviene per la forma del colore nella pupilla, la quale per questa recezione non diventa colorata. Ora, per la sensazione si richiede questa trasmutazione spirituale, mediante la quale la forma intenzionale dell'oggetto sensibile viene a trovarsi nell'organo del senso. Altrimenti, se bastasse la sola trasmutazione fisica per avere una sensazione, tutti i corpi fisici avrebbero una sensazione, quando subiscono un'alterazione» (*S. th.*, I, q. 78, a. 3). Come stiamo vedendo attraverso l'analisi di testi inequivocabili, un punto essenziale per intendere la gnoseologia aristotelico-tomistica è questo: quanto è ricevuto, cioè accolto conoscitivamente in un soggetto è ricevuto in conformità alla natura del ricevente, quindi in modo immateriale, come specie intenzionale, ma ciò non impedisce di conoscere la realtà per quella che è, anche se questa realtà è materiale (cfr *S. th.*, I, q. 75, a. 5).

Scrive lucidamente Tommaso: «Anche se un soggetto conoscente conosce l'oggetto secondo l'essere che ha nel conoscente stesso, nondimeno lo conosce pure conforme all'essere che ha fuori del soggetto» (*S. th.*, I, q. 14, a. 6, ad 1). Infatti «l'occhio non conosce la pietra secondo l'essere che la pietra ha nell'occhio, ma, mediante l'immagine della pietra che ha in sé, conosce la pietra nel modo di essere reale che ha fuori dell'occhio» (*ibidem*). Ugualmente chiaro è un altro testo riferito specificamente alla conoscenza intellettuale, in cui emerge, ancora una volta, quella che Fabro chiama «la necessità di un intermediario soggettivo dell'oggetto»⁷. Dice Tommaso nella *Summa contra Gentiles*: «l'oggetto esterno da noi conosciuto intellettualmente si trova nel nostro intelletto non quale esistente nella propria natura, ma nel nostro intelletto deve esserci una sua specie

⁷ PP, p. 368. Nella stessa pagina Fabro così argomenta questa necessità: «Questo passare ad aver presente in sé l'oggetto dopo che non lo si aveva e mentre l'oggetto nel suo essere fisico continua a restare quello che era, suppone che il soggetto abbia in sé non l'oggetto come tale, ma una *somiglianza* del medesimo ed è questa somiglianza che è detta specie conoscitiva od intenzionale».

o immagine, mediante la quale l'intelletto diviene conoscente in atto. Attuato però da codesta specie come da una propria forma, l'intelletto conosce la realtà stessa. Non che l'intellezione sia un'azione transitiva che passa sull'oggetto, come il calore passa su ciò che viene scaldato; anzi rimane in chi intende: ma essa consegue una relazione con la realtà conosciuta, per il fatto che la specie suddetta, principio dell'atto intellettuale quale sua forma, è immagine di codesta realtà» (CG, I, c. 53).

Il conoscere avviene, dunque, attraverso questa presenza intenzionale, cioè la specie, che è «il puro *mezzo* del nostro conoscere»⁸ e che non va cosificata in modo da impedire di conoscere la realtà, né la si può assolutizzare come se fosse l'oggetto primo ed esclusivo della conoscenza. Questa, dunque, non è limitata a conoscere la specie, ma, attraverso la specie, si apre all'intelligenza della realtà.

Alla luce di questa prospettiva teoretica Fabro può prendere sul serio l'obiezione idealistica e superarla criticamente: «Ciò di cui si fa questione è [...] se il conoscere possa mai essere un andare oltre l'idea. Ora è chiaro che andare oltre l'idea può sembrare un assurdo – poiché importerebbe uscire dal conoscere – solo se si consideri l'idea come il termine primario ed esclusivo del conoscere, ciò a cui il conoscere si riferisce. Se, invece, l'andare oltre l'idea significa precisamente il riferirsi dell'idea alla realtà, allora l'andare oltre l'idea è la natura stessa dell'idea, come quella per cui si attua il conoscere. La distinzione fra idea e realtà non è fuori del conoscere» (PP, pp. 368-369).

In tal modo Fabro può prendere le distanze dalla svolta soggettivistica del pensiero moderno, che da Cartesio arriva fino al secondo Husserl e a Sartre, dandone una qualche responsabilità, in un accenno polemico, anche a Brentano, quando scrive: «Nella posizione tomista, checché sia della posizione di Brentano, l'oggetto è appreso in modo diretto ed è il soggetto che è appreso in modo obliquo in quanto cioè si fa presente nell'atto di apprendere l'oggetto» (PP, p. 366). È difficile sopravvalutare l'importanza di questa presa di posizione speculativa, che, evidenziando la vitalità del pensiero tommasiano anche nell'odierna temperie culturale, rovescia radicalmente l'impostazione che è all'origine di un filone importante del pensiero moderno, secondo cui la prima nozione,

⁸ J. MARITAIN, *Distinguer pour unir, ou Les degrés du savoir*, Paris 1932, VI édition revue et augmentée, ivi 1959; *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, trad. it. di E. Maccagnolo (da cui cito), Morcelliana, Brescia 1974, p. 151, corsivo dell'A.

fondamento di tutto il sapere, sarebbe la conoscenza che il soggetto ha di sé, con i propri contenuti mentali, con le proprie idee, con i propri vissuti coscienziali. Ma così il pensiero moderno percorre un itinerario aporetico, perché in esso il soggetto rimane rinchiuso nella propria immanenza, riuscendo a ripetere solo se stesso e tradendo così l'autentica esperienza conoscitiva, che è conoscenza del *novum*, del diverso, dell'altro rispetto al soggetto. Da ciò consegue quello che è stato chiamato gnoseologismo moderno, in quanto la gnoseologia assurge al rango di ricerca preliminare e condizionante tutti gli altri ambiti del sapere filosofico: è il soggetto che, a partire dall'unica certezza che è quella di sé, cerca di capire se e come può conoscere la realtà. La ricerca sul *come* avviene il conoscere problematizza la conoscenza del reale extrasoggettivo, senza riuscire ad andare, in modo convincente, oltre il problema.

Se, invece, si riconosce che l'apertura della coscienza è apertura sull'ente, sulla realtà, allora le cose cambiano radicalmente perché la ricerca sul *come* avviene il conoscere non può mai mettere in questione la conoscenza originaria del reale, che è fondamento di ogni altro tipo di ricerca, compresa quella gnoseologica.

La posizione moderna, basata sul *cogito* cartesiano, nasce dal presupposto che la coscienza solo nel cogliere se stessa, conosce qualcosa senza intermediari. Come se ciò che ci è dato immediatamente fosse solo la coscienza con i suoi dati, ma non la realtà; per cui, per conoscere l'essere ci sarebbe bisogno della mediazione dei contenuti coscienziali, i quali sarebbero i soli ad essere immediatamente dati. Perciò da questi dati assoluti bisognerebbe cercare di arrivare agli enti reali che sono considerati, a questo livello del discorso, solo probabili e dubitabili. È la posizione cartesiana ripresa anche da Husserl, come se la coscienza intenzionasse direttamente solo se stessa, i suoi vissuti, cioè i fenomeni e non gli enti reali. Ora, i dati possono essere interpretati come fenomeni e la conoscenza può essere rinchiusa fondamentalmente nell'ambito dell'immanenza coscienziale solo in quanto gli enti reali sono presupposti come trascendenti, al di là del pensiero. Ma questa presupposizione è ingiustificata e contraddittoria: se, infatti, qualcosa è al di là del pensiero, inconoscibile, non si vede in base a che cosa lo si afferma e non si vede come questa affermazione possa essere compatibile con l'asserita inconoscibilità. Se il presupposto da cui si parte è la chiusura nell'immanenza soggettiva, ne consegue la dimenticanza o la censura della costitutiva e prioritaria

apertura ontologica della coscienza, che in tanto si costituisce, in quanto è apertura all'essere. Infatti, come dice Maritain, «San Tommaso [...] ha gran cura di avvertirci che le *species*, o forme rappresentative, non sono l'oggetto che conosciamo, ma il puro mezzo del nostro conoscere. Le *species* divengono oggetti di conoscenza solo riflessivamente»⁹.

Sicché ciò che originariamente conosciamo è l'ente: «ciò che innanzi tutto (*primo*) l'intelletto concepisce come la cosa più nota di tutte, e in cui risolve ogni concetto, è l'ente» (QDV, q. 1, a. 1).

L'uomo è originaria apertura alla realtà che non dipende da lui e non chiusura autarchica nella propria immanenza. Il contrario di un certo razionalismo soggettivistico che inizia con Cartesio. Tommaso è immune dall'angelismo cartesiano¹⁰, perché per lui il soggetto umano conoscente non è una mera cosa pensante (*res cogitans*), ricavata per astrazione dall'uomo concreto, ma è un intelletto «congiunto al corpo» (*S. th.*, I, q. 84, a. 7), non giustapposto ma unito sostanzialmente al corpo, che perciò «fa parte dell'uomo» (*S. th.* I, q. 76, a. 1). Ciò implica che la conoscenza umana, iniziando dalla sensazione, ha come suo «oggetto proprio» la natura delle cose corporee [*«quidditas sive natura in materia corporali existens»* (*S. th.* I, q. 84, a. 7); *«quidditas rei materialis»* (*S. th.* I, q. 88, a. 3)], per cui è in queste ultime, colte nel loro aspetto intelligibile, che per primo viene conosciuto l'ente. E la possibilità di ascendere alla cognizione anche delle realtà immateriali sta tutta in questa capacità di cogliere i corpi sotto un aspetto che trascende la corporeità, cioè in quanto enti.

Sicché la prima verità su cui si può costituire il sapere non è la soggettività in una sorta di assolutezza autosufficiente, ma al contrario è la realtà che in primo luogo viene conosciuta, si manifesta. Ogni pretesa di assolutezza della soggettività è originariamente destituita di fondamento, può essere frutto dell'immaginazione, o di un sogno¹¹, che misconosca sia la natura della soggettività umana sia la concreta esperienza conoscitiva. «C'è [...] un intelletto, quello dell'uomo – dice Tommaso – che non si identifica con la sua intelligenza, né l'oggetto primo [*obiectum primum*] del suo conoscere è la sua (propria) essenza, ma qualcosa di altro da sé [*aliquid extrinsecum*], cioè la natura della cosa materiale. Perciò questo

⁹ J. MARITAIN, *Distinguer pour unir*, cit., p. 151. Cfr. *ibid.*, p. 453 ss.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 193 ss.

¹¹ Cf. J. MARITAIN, *Le songe de Descartes*, Paris 1932, ora in J. et R. MARITAIN, *Oeuvres complètes*, vol. V, Fribourg (Suisse) - Paris 1982.

è l'oggetto che innanzitutto viene conosciuto dall'intelletto umano; in secondo luogo viene conosciuto lo stesso atto con cui viene conosciuto l'oggetto; e mediante questo atto si arriva a conoscere l'intelletto medesimo che ha la sua perfezione proprio nella conoscenza» (*S. th.* I, q. 87, a. 3). Infatti una realtà è conoscibile in quanto è in atto non in quanto è in potenza, così la vista non percepisce un oggetto colorato in quanto lo è solo in potenza, ma in quanto è colorato in atto (cfr. *Ibid.* I, q. 87 a. 1). Ora la perfezione (e l'atto) dell'intelletto è la sua operazione conoscitiva (cfr. *Ibid.* q. 87, a. 3), la quale, nell'uomo, per attuarsi ha bisogno, come abbiamo visto, di qualcosa di altro da sé. Ne consegue che l'intelletto umano «per conoscersi deve prima essere in atto, e non è in atto se non è attuato dalla specie intelligibile del suo oggetto proprio, quindi si conosce mediante la conoscenza dell'oggetto»¹². Perciò non si può dire che l'intelletto umano conosce in primo luogo i suoi contenuti mentali, le sue idee, o i suoi vissuti coscienziali e non le cose, la realtà. Perché ciò si può sostenere solo in base ad una indebita e scorretta reificazione dei contenuti di coscienza, quasi fossero delle fotografie che impediscono di cogliere l'originale. Invece le specie sensibili, o quelle intelligibili, non sono delle cose (come le fotografie) che in primo luogo sarebbero conosciute; al contrario, dice Tommaso, «la specie sensibile non è ciò che viene percepito, ma il mezzo col quale il senso percepisce. Dunque la specie intelligibile non è l'oggetto dell'atto intellettivo, ma il mezzo di cui si serve l'intelletto per conoscere [...] Ma poiché l'intelletto riflette su se stesso, in forza di questa riflessione conosce sia la propria intellesione sia l'idea [*speciem*] per mezzo della quale conosce. Ma ciò che innanzitutto conosce è la realtà, di cui l'idea è un'immagine [*similitudo*]» (*S. th.* I, q. 85 a. 2).

Sicché il dato originario, il fondamento del sapere è la conoscenza della realtà o la realtà in quanto conosciuta: è questa l'*intentio prima* che è la condizione imprescindibile per conoscere ciò che viene colto con una riflessione logicamente successiva, e cioè il nostro conoscere e le idee con cui conosciamo. Ora è assurdo pretendere che il fondamento originario del sapere, in base al quale *soltanto* viene conosciuto ciò che è oggetto di qualsiasi riflessione successiva, possa essere messo in dubbio o relativizzato dalla conoscenza dei contenuti mentali, che proprio

¹² S. VANNI ROVIGHI, *L'antropologia filosofica di San Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1965, rist. 1982, da cui cito, p. 74.

in quanto sono conosciuti presuppongono la presenza del fondamento, cioè la conoscenza della realtà. La non verità della opinione secondo cui possiamo conoscere solo i nostri contenuti mentali (opinione sulla base della quale si sono costruiti edifici concettuali arditi ma fantasiosi e quindi capaci non di ospitare l'uomo, ma di imprigionarlo, perché ciechi di fronte alla realtà e nemici della verità del suo essere) è evidenziata, come ci insegna l'Aquinate, da due conseguenze assurde che ne derivano. In base a quella opinione si dovrebbe dire che, allora, tutte le scienze hanno per oggetto non le cose reali, ma solo le nostre idee, ma questa opinione è falsa perché pretende di vanificare le scienze, le quali, invece, nella loro dimensione euristica e con le loro applicazioni tecnologiche sono per noi sempre più evidenti e tangibili. Un'altra conseguenza assurda di quella opinione è che ogni parere sarebbe ugualmente vero e quindi dovrebbero essere vere anche asserzioni contraddittorie (cfr. *Ibid.*).

Ora, ciò è assurdo, come ha mostrato Aristotele. È così confutata la pretesa chiusura della conoscenza nella mera dimensione soggettiva. Al contrario questa, nel conoscere, dipende dalla realtà a cui si deve conformare, che deve lasciar manifestare.

Ciò implica che la filosofia prima non è la gnoseologia, ma è la ricerca metafisica o ontologica. E questo è decisivo per intendere la posizione tommasiana non solo per quanto abbiamo visto fin qui, ma anche perché quella ricerca ontologica, approdando alla *metafisica della creazione*, consegue il fondamento incontrovertibile del realismo, cioè della verità della conoscenza del reale. Infatti, se nel testo appena citato l'Aquinate ha confutato l'opinione errata, secondo cui le nostre potenze conoscitive «possono conoscere solo le nostre impressioni» (*S. th.*, I, q. 85, a. 2), facendo vedere le conseguenze assurde che ne derivano e indicando la corretta prospettiva gnoseologica, in un altro testo analogo affronta la questione della verità alla luce della metafisica, come conquista suprema della ragione. L'«errore di antichi filosofi» (*S. th.*, I, q. 16, a. 1, ag. 2) di cui parla Tommaso, è anche quello di parecchi moderni e richiede una risposta non solo sul piano di una corretta lettura dell'esperienza conoscitiva, ma anche e più radicalmente sul piano metafisico. Tommaso considera questo errore, secondo cui «è vero quello che appare tale» (*ibid.*), e rileva che da ciò «seguirebbe che affermazioni contraddittorie sarebbero contemporaneamente vere, perché tesi contraddittorie possono apparire simultaneamente vere a diversi soggetti» (*ibid.*). Ma ciò è assurdo. Tommaso

fa vedere che questo esito scaturisce dal fatto che «Questi antichi filosofi dicevano che la natura non deriva da un'intelligenza, ma dal caso: e siccome, d'altra parte, vedevano che il vero dice rapporto all'intelligenza, erano costretti a far consistere la verità delle cose nel loro rapporto con la nostra mente» (*S. th.*, I, q. 16, a. 1, ad 2).

Ma ciò conduce a pretendere che affermazioni contraddittorie siano vere, pretesa confutata da Aristotele che, nel IV libro della *Metafisica*, ne denuncia gli inconvenienti logico-semantiche, mostrando che qualsiasi discorso che voglia negare il principio di non contraddizione in tanto è significativo, in quanto implicitamente lo riafferma. Tommaso allora conclude che «questi inconvenienti non si verificano se poniamo che la verità delle cose consiste nel loro rapporto con la divina intelligenza» (*ibid.*). In effetti, se la verità degli esseri dipendesse esclusivamente dalle opinioni degli uomini e il conseguente rispetto dal loro mutevole arbitrio, allora veramente essa sarebbe dissolta nella labilità delle apparenze soggettive. Al contrario, un ente creato «dice ordine essenzialmente a quell'intelligenza da cui dipende nel suo essere», come «la casa dice relazione essenziale alla mente dell'architetto [...] vera si dice quella casa che riproduce la forma che è nella mente dell'architetto». Analogamente gli esseri creati «si dicono veri in quanto attuano la somiglianza delle idee che sono nella mente di Dio» (*S. th.*, I, q. 16, a. 1). In questo rapporto costitutivo con l'Intelligenza creatrice è la verità degli esseri creati, che perciò non dipende dalle opinioni, dall'arbitrio o dalle prepotenze degli uomini.

L'Intelligenza divina è radicalmente diversa da quella umana, perché la sua verità non è normata sulle cose, al contrario la verità ontologica di queste ultime dipende dall'unica verità della mente divina che le ha pensate e su cui tutte sono esemplate. «Se parliamo – dice Tommaso – della verità in quanto è nelle cose, allora tutte le cose sono vere in virtù dell'unica prima verità, alla quale ciascuna di esse si conforma nella misura del proprio essere. E così, sebbene siano molteplici le essenze e forme delle cose, tuttavia unica è la verità dell'intelletto divino» (*S. th.*, I, q. 16, a. 6). Perciò «la verità dell'intelletto divino è del tutto immutabile, perché dipende da essa che le cose create possano dirsi vere» (*S. th.*, I, q. 16, a. 8). Infatti è impossibile che ci sia un difetto nel conformarsi alle cose (come nell'uomo), o una dipendenza dalla mutevolezza delle cose nell'Intelligenza divina, «al cui sguardo non c'è nulla che possa sfuggire» e in cui non c'è «l'alternarsi delle opinioni» (*S. th.*, I, q. 16, a. 8). Onde la verità

non è passeggera, o caduca: «se non vi fosse nessuna mente eterna, non vi sarebbe alcuna verità eterna. Ma siccome il solo intelletto divino è eterno, solo in esso la verità ha la sua eternità» (*S. th.*, I, q. 16, a. 7).

Sicché la verità (e dignità) degli esseri creati non è mutevole, la loro natura non è in balia della labilità delle opinioni, ma ha una determinata consistenza ontologica, pur trattandosi di esseri divenienti e, nel caso dell'uomo, di un essere che ha il compito di realizzare, *nella libertà*, la sua natura e cioè la piena conformità al disegno del Creatore.

III. L'INTERPRETAZIONE TOMISTA DELLA CREAZIONE IN PLATONE E ARISTOTELE

MARCELO SÁNCHEZ SORONDO

Sono grato al caro amico Antonio Russo del suo importante invito e molto contento di essere qui con voi, «amici delle idee». Sono soddisfatto di essere con gente che è convinta che la filosofia sia una forma di conoscenza della verità e quindi pensa che sia importante essere insieme perché come dice Aristotele: «dall'unione di più contributi nella conoscenza della verità deriva un risultato considerevole» (*Metaph.* 993 b 3). Come noto, Cornelio Fabro cita spesso F. Brentano per sostenere la dottrina secondo la quale Aristotele afferma la creazione del mondo per parte di Dio. Naturalmente, Brentano deriva quest'affermazione da San Tommaso che è il primo in assoluto a dimostrare teoreticamente che sia Platone sia Aristotele attestano la dottrina della creazione. Sant'Agostino, nel *De Civitate Dei*, pur confutando con molti argomenti l'eternità del mondo, afferma: «Noi ragioniamo con chi ammette, come noi, un Dio incorporeo, creatore di tutte le cose diverse da lui»; e poi aggiunge: «questi filosofi superano in nobiltà e autorità tutti gli altri» (*De Civ. Dei*, XI, 5). E questo risulta chiaro anche a chi consideri attentamente le affermazioni di Platone e di Aristotele, i quali ritengono che il mondo sia sempre esistito e nondimeno credono che sia stato creato da Dio, non trovando in ciò alcuna contraddizione. Dunque, Platone e Aristotele – per Tommaso – sono uomini che percepiscono tanto acutamente la creazione da ritenere che con essa abbia avuto origine propriamente la Sapienza, intesa come sviluppo dello spazio metafisico dell'ente in quanto ente, a

differenza della fisica che considera esclusivamente quella parte dell'ente che si dà nello spazio e nel tempo.

San Tommaso, presupponendo con fede cattolica, che il mondo abbia avuto inizio nel tempo, si pone il problema se sia potuto esistere da sempre, come pensavano Platone e Aristotele. Per rendere comprensibile il vero significato del problema bisogna chiarirne i termini. Pensare che, oltre a Dio, possa esserci qualcosa di eterno, quasi fosse possibile l'esistenza di una cosa da lui non creata, è «un errore abominevole», non solo nei riguardi della fede, ma anche nei riguardi dei grandi filosofi come Platone e Aristotele, i quali ammettono e dimostrano che quanto in un qualche modo esiste può essere solo se è stato causato da chi possiede l'Essere, la Verità e il Bene in grado sommo e perfettissimo. Pensare invece che una cosa esista da sempre, ma sia causata da Dio in tutto il suo essere, è quanto bisogna esaminare per verificare se questa sia una dottrina sostenibile. Si tratta dunque di vedere se queste due affermazioni, essere creato da Dio ed esistere da sempre, siano compatibili tra loro. In breve, il problema è questo: se essere creato da Dio e non avere inizio temporale, siano asserzioni tra loro contrastanti o meno. Come diremo, il tema può sembrare un dibattito accademico medievale ma invece è di grande attualità tenendo conto dell'esigenza della fisica contemporanea e di una risposta tendenzialmente concordistica o fideistica da parte della teologia e della filosofia odierna.

Per la dimostrazione di San Tommaso mi riferirò principalmente a quel gioiello di informazione storica e di speculazione metafisica che è l'opuscolo *De Substantiis separatis seu De Angelorum natura* (a. 1272-1273), rimasto incompiuto per la prematura morte del Santo. A differenza della *Somma Teologica* e di altri scritti, quest'opuscolo ha, nella prima parte, un approccio decisamente filosofico. È noto che la prima sezione dell'opuscolo è di carattere prevalentemente storico e contiene l'esame critico delle dottrine sostenute dai filosofi precedenti. La seconda sezione è di carattere prevalentemente teoretico e in essa Tommaso espone la propria dottrina su Dio, sulla creazione, la composizione sia di partecipante e partecipato che di atto e potenza nelle creature, e sulla provvidenza di Dio. Poiché si tratta di un'esposizione libera, ossia non legata a un testo specifico, il ragionamento procede con una spiccata forza di sintesi e di critica e costituisce il testamento dell'Angelico, la sua visione ultima circa i problemi più ardui e sublimi della metafisica.

1. *Convergenza tra la tesi di Platone e di Aristotele*

La parte storica si apre con lo studio dei primi filosofi chiamati, con Aristotele, i Naturalisti, dai quali – pensa Tommaso – non si può ricavare la dottrina della creazione poiché sostenevano che esistessero soltanto i corpi e ponevano quali principi delle cose degli elementi di natura corporea, uno oppure molti, ma sempre intesi come particelle piccolissime e infinite. Qualcosa di analogo alla contemporanea fisica delle particelle, se non fosse per le differenze diametrali delle misure non umane della fisica attuale. Anassagora invece, com'è noto, fu il primo a proporre l'esistenza di un principio incorporeo, ossia l'Intelletto. Ma la sua opinione, anche se si presentava certamente più vera rispetto a quella di quanti presumevano soltanto una natura corporea, tuttavia si discosta dalla verità, poiché non ammetteva che un solo intelletto separato, il quale aveva formato questo mondo separando i corpi mescolati insieme. Ora, riguardo alla creazione del mondo per parte di Dio, da quest'opinione non ci è dato ricavare nulla. Anassagora considerò, infatti, l'intelletto, che egli riteneva separato dalle cose, non quale principio universale dell'essere, ma solo quale principio di separazione dal caos, determinante l'ordine. Ossia, riteneva che i corpi, fra loro mescolati, ricevessero dall'intelletto separato, non l'Essere, ma soltanto la separazione e l'ordine.

Ora, dopo un'attenta e geniale analisi della dottrina di Platone e di quella di Aristotele, San Tommaso arriva al punto che ci interessa proponendo l'ardita tesi della convergenza fra le dottrine dei due filosofi circa la creazione. Infatti, nel capitolo terzo si espongono i tre punti fondamentali intorno ai quali le due diverse teorie sembrano convergere: la dipendenza totale da Dio di tutti gli esseri, la composizione di atto e di potenza nelle creature, e la provvidenza divina.

Mi sia permesso riportare i due primi punti del breve capitoletto per intero, poiché offre l'esatta portata di quella che potrebbe chiamarsi, con Fabro, la «metafisica tomista definitiva» e che è la ragione di essere della nostra ricerca e della fonte dell'ispirazione di Brentano.

«His igitur visis, de facili accipere possumus in quo conveniant et in quo differant positiones Aristotelis et Platonis circa immateriales substantias» ossia «viste queste cose possiamo facilmente capire quali siano i punti di convergenza e di divergenza tra le tesi di Aristotele e Platone riguardo alle sostanze immateriali».

Anzitutto, Platone e Aristotele convergono sul modo di esistere [di Dio e degli esseri dipendenti da Lui]. Platone, infatti, ritiene che tutte le sostanze immateriali inferiori siano uno e bene per partecipazione del primo, che è uno e buono per sé; ora, ogni essere che partecipa di una cosa, prende ciò di cui partecipa da colui dal quale partecipa, e, per quanto riguarda questo, ciò da cui partecipa è la sua causa; come l'aria, che ha la luce partecipata dal sole, il quale è la causa della sua illuminazione. Così quindi, secondo Platone, il sommo Dio è per tutte le sostanze immateriali la causa che le fa essere ognuna uno e bene. E questo lo ritiene anche Aristotele, perché, come egli afferma, è necessario che ciò che è massimamente ente e massimamente vero sia causa dell'essere e della verità di tutti gli altri esseri (*Metaph.*, II, 1, 993 b 24-31).

Secondo, convengono sulla condizione della loro natura; perché entrambi ritengono che tutte queste sostanze siano assolutamente immuni dalla materia, non però esenti dalla composizione di potenza e atto. Poiché ogni partecipante deve essere composto di potenza e atto: ciò infatti che viene ricevuto come partecipato deve essere l'atto della stessa sostanza partecipante; e così, dal momento che tutte le sostanze, eccettuata la suprema che è uno per sé e bene per sé, sono, secondo Platone, partecipanti, è necessario che siano tutte composte di potenza e atto. Cosa che necessariamente deve dirsi anche della dottrina di Aristotele. Infatti, egli ritiene che la nozione di vero e di bene si attribuisca all'atto; per cui il primo vero e il primo bene devono essere atto puro, mentre tutto ciò che si allontana da essi deve implicare una composizione con la potenza (*Metaph.* IX, 9, 10, 1051 a 4-1052 a 14)¹.

¹ «Primo quidem conveniunt in modo existendi ipsarum. Posuit enim Plato omnes inferiores substantias immateriales esse unum et bonum per participationem primi, quod est secundum se unum et bonum. Omne autem participans aliquid, accipit id quod participat, ab eo a quo participat: et quantum ad hoc, id a quo participat, est causa ipsius; sicut aer habet lumen participatum a sole, quae est causa illuminationis ipsius. Sic igitur secundum Platonem summus Deus causa est omnibus immaterialibus substantiis, quod unaquaeque earum et unum sit, et bonum. Et hoc etiam Aristoteles posuit: quia, ut ipse dicit, necesse est ut id quod est maxime ens, et maxime verum, sit causa essendi et veritatis omnibus aliis. Secundo autem conveniunt quantum ad conditionem naturae ipsarum: quia uterque posuit omnes huiusmodi substantias penitus esse a materia immunes, non tamen esse eas immunes a compositione potentiae et actus; nam omne participans oportet esse compositum ex potentia et actu. Id enim quod recipitur ut participatum, oportet esse actum ipsius substantiae participantis; et sic, cum omnes substantiae praeter supremam, quae est per se unum et per se bonum, sint participantes secundum Platonem, necesse est quod omnes sint compositae ex potentia et actu; quod etiam necesse est dicere secundum sententiam Aristotelis. Pone enim quod ratio veri et

2. *Il materialismo di Avicbron e la scuola neoagostiniana*

Alcuni pensatori posteriori, allontanandosi dalle tesi di Platone e di Aristotele, caddero in errori gravi riguardo alla struttura della realtà spirituale e della stessa creazione. Per primo, Avicbron, nell'opera *Fons Vitae*, sostiene che le sostanze spirituali abbiano una struttura diversa sia da quella di partecipante-partecipato indicata da Platone, sia pure da quella di atto-potenza proposta da Aristotele. Come corollario, quindi, Avicbron nega pure che Platone e Aristotele abbiano sostenuto la dipendenza di tutti gli esseri dal primo essere, cioè la dottrina della creazione. Egli, infatti, pensa, in pieno disaccordo con la dottrina di Platone e di Aristotele, che tutte le sostanze sottostanti Dio siano composte di materia e di forma, cioè sostiene il cosiddetto "ilomorfismo universale", che nega la spiritualità delle forme sussistenti. San Tommaso si sofferma maggiormente sulla confutazione di questa dottrina materialista perché tra i suoi contemporanei trova dei sostenitori di Avicbron camuffati da agostiniani, specie tra la scuola neoagostiniana dei Francescani. San Tommaso mette risolutamente Avicbron fuori dalla tradizione speculativa di ambedue i grandi filosofi e lo collega al materialismo degli antichi filosofi: «stando alle sue parole, in un qualche modo ritorna alla vecchia opinione dei Naturalisti, i quali ritenevano che tutte quante le cose fossero una cosa sola, dal momento che pensavano che la sostanza di tutte le cose fosse nient'altro che la materia, da essi considerata non come un qualcosa soltanto in potenza, come Platone e Aristotele, ma come un ente in atto»². L'Angelico conclude perentoriamente affermando che «mentre Platone nello studio degli enti supremi procede elevandoli mediante l'analisi dei principi formali, [Avicbron] segue la via opposta e del tutto illogica e cioè quella di abbassarli mediante l'analisi dei principi materiali (*Unde et Plato investigando suprema entium, processit resolvendo*

boni attribuitur actui: unde illud quod est primum verum et primum bonum, oportet esse actum purum; quaecumque vero ab hoc deficiunt, oportet aliquam permixtionem potentiae habere» (*De substantiis separatis*, c. 3).

² «quantum ex suis dictis apparet, in antiquam quodammodo naturalium opinionem rediit, qui posuerunt omnia esse unum ens, dum ponebant substantiam rerum omnium non esse aliud quam materiam: quam non ponebant esse aliquid in potentia tantum, sicut Plato et Aristoteles, sed esse aliquid ens actu» (*De substantiis separatis*, c. 6).

in principia formalia, sicut supra dictum est. Inconvenientissime igitur hic per contrariam viam processit in principia materialia resolvendo».

Ora, come la tesi di Avicbron e della scuola neoagostiniana (che non è quella di Agostino, come l'Angelico cerca di mostrare con precisi riferimenti a testi e contesti) si allontana dalla dottrina di Platone e di Aristotele per quanto riguarda la condizione delle sostanze spirituali, dal momento che nega ad esse la semplicità dell'immaterialità, così lo stesso Avicbron e gli altri pensatori neoagostiniani che lo seguono si allontanano della verità anche riguardo al modo di essere delle forme sussistenti, in quanto negano che esse abbiano origine dal primo e sommo Autore, e cioè che siano state create.

Infatti, tali pensatori abbassando l'altezza metafisica della posizione di Platone e di Aristotele, impregnati dal materialismo avicbroniano, credono che le forme sussistenti siano assolutamente increate, desumendo questa loro opinione dal modo in cui sono causate le sostanze naturali, e prendendo come fondamento la comune tesi fisica dei filosofi: «dal nulla non viene nulla» (ARISTOT. *Phy.*, I, 4, 187 a 26). Quindi, sembra che divenga ciò di cui esiste la causa del proprio essere; e dunque, qualunque cosa di cui esista la causa del proprio essere deve derivare da un altro. Ma se ciò da cui una cosa diviene è materia, per questi pensatori ne consegue che non esiste una causa del proprio essere.

A tale riguardo, alcuni portano come prova perfino l'opinione stessa di Aristotele e Platone, i quali considerano che queste sostanze sono eterne. Ora essi sostengono che nessun essere eterno è stato fatto o creato, perché l'ente viene dal non-ente, come il bianco dal non-bianco; per cui ciò che diviene, a parer loro, prima non esisteva. Da qui la conseguenza: se le sostanze spirituali e le forme sussistenti sono eterne, non sono state fatte, e del loro essere non vi è né principio né causa.

Per San Tommaso, se si considera attentamente il tema, si scopre che la menzionata opinione secondo cui le sostanze spirituali non sono state create, analogamente a quella precedente che attribuisce alle forme sussistenti una materia, hanno una medesima radice naturalista. Infatti, l'opinione di Avicbron e della scuola neoagostiniana era che le sostanze spirituali fossero della stessa natura delle sostanze materiali percepibili dai sensi, data l'incapacità di trascendere l'immaginazione. Così pure l'opinione secondo cui le sostanze spirituali non sono state create deriva dall'incapacità dell'intelletto di elevarsi all'intuizione di un modo

di causare diverso da quello proprio delle cose materiali (*ad intuendum alium modum causandi quam iste qui convenit materialibus rebus*).

Come ripete più volte San Tommaso le menti umane procedono passo passo nell'indagine sull'origine delle cose. Egli ha una filosofia della storia della filosofia o storiografia dominata dal parallelismo, suggerito certamente da Aristotele, fra il progredire cronologico del pensiero e la graduazione delle forme del divenire. In sostanza vi sono due modi di divenire o causare: uno derivato cioè mediante il moto e questo corrisponde alle cause particolari; ed un altro iniziale, ovvero senza moto e questo è riservato a Dio, vale a dire la produzione delle realtà originarie. Quindi nell'opuscolo che stiamo analizzando, Tommaso sostiene che oltre al modo di divenire della natura «se ne deve porre, secondo la dottrina di Platone e di Aristotele, uno più alto»³ e propriamente metafisico ossia appartenente alla considerazione dell'ente in quanto ente. «Quindi – afferma – bisogna presupporre che al di sopra del modo di divenire mediante cui una cosa, quando sopravviene la forma alla materia, diviene, ci sia un'altra origine delle cose, in base alla quale viene attribuito l'essere a tutte quante le cose dall'ente primo che è il proprio essere»⁴. Ed egli conclude: «Bisogna dunque che, al di sopra del modo di divenire mediante il quale una cosa diviene per mutazione o movimento, vi sia un altro modo di divenire ossia di origine delle cose, assolutamente privo di mutazione o movimento, cioè per influsso dell'essere (*per influentiam essendi*)»⁵.

Ora in queste cose che divengono per semplice emanazione o influsso, senza mutazione o movimento, nell'azione del principio influente non si riscontra alcuna successione del prima e del poi; per cui l'effetto causato per influsso deve stare alla causa influente fino a quando questa agisce, come nelle cose che divengono per movimento l'effetto sta alla

³ «Ultra hunc modum fiendi necesse est, secundum sententiam Platonis et Aristotelis, ponere alium altioem» (*De substantiis separatis*, c. 9). È importante osservare che anche gli altri due testi capitali sull'argomento (*S. Th.*, I, 44, 1 e *De Subst. sep.*, c. 3 primo) si concludono con il richiamo esplicito all'accordo di Platone e Aristotele.

⁴ «Oportet igitur supra modum fiendi quo aliquid fit, forma materiae adveniente, praeintelligere aliam rerum originem, secundum quod esse attribuitur toti universitati rerum a primo ente, quod est suum esse» (*De substantiis separatis*, c. 9).

⁵ «Oportet igitur supra modum fiendi quo aliquid fit per mutationem vel motum, esse aliquem modum fiendi sive originis rerum absque omni mutatione vel motu per influentiam essendi» (*Loc. cit.*).

causa agente quando con il movimento dell'esistente giunge al termine dell'azione.

Dunque non si deve ritenere che Platone e Aristotele, per il fatto di aver considerato eterne le sostanze materiali e i corpi celesti, abbiano ad esse negato la causa dell'essere; infatti, non si allontanano dalla dottrina della fede cattolica per aver ritenuto queste sostanze increate, ma perché, contrariamente a quanto ritiene la fede cattolica, le hanno ritenute eterne cioè senza un inizio temporale.

3. *Il punto di partenza della prassi umana: il suo ri-centramento nell'essere*

Orbene, se adesso la nostra riflessione cerca di illuminare il punto di partenza di Aristotele, e con lui di San Tommaso, diverso dal movimento e dall'energia della natura che ha reso possibile ad Aristotele e poi a San Tommaso di arrivare alla nozione di una composizione metafisica di potenza e di atto non materiale e da questa alla nozione di dipendenza causale metafisica, è necessario che la nostra attenzione si rivolga alla prassi umana della conoscenza e della libertà.

C'è un frammento della *Metafisica* di Aristotele, IX, 6 (1048 b 18-35) – che non è passato inavvertito o irrilevante a San Tommaso – dove la nozione dell'atto è francamente dissociata da quella di movimento (*kinesis*) ed è invece associata in una maniera privilegiata a quella di azione, nel senso di prassi (*praxis*). Ciò che rende questo testo rimarcabile è che la disgiunzione fra l'atto e il movimento è sostenuta da un criterio grammaticale concernente la funzione dei tempi verbali. Si tratta della possibilità di dire “insieme” (*hama*), egli ha visto ed egli vede, egli è vissuto bene ed egli vive bene, egli è stato felice ed egli lo è ancora. Il gioco dei tempi verbali, e in certo modo il suo superamento che si articola sulla differenza fra il movimento e la prassi umana, rivela un fenomeno fondamentale che tocca la temporalità dell'agire umano. Il fatto che il perfetto e il presente siano “insieme”, implica che tutto ciò che il perfetto contiene di passato è ricapitolato nel presente e viceversa. L'essere umano quindi non solo è capace di misurare la successione temporale secondo un prima e un poi, ma è anche, in certo qual modo, sopra il tempo e il fondamento

della sua successione che è la materia. Nelle operazioni spirituali l'essere umano trascende il movimento della natura e infine la stessa materia, ed è proteso, secondo la suggestiva affermazione di San Tommaso, all'Infinito: «Simpliciter quidem, sicut intelligere, cuius obiectum est verum, et velle, cuius obiectum est bonum, quorum utrumque convertitur cum ente; et ita intelligere et velle, quantum est de se, habent se ad omnia»⁶.

Ora è essenziale per un approfondimento ontologico dell'agire umano, inteso come diverso dal movimento della natura, che gli esempi presi dalla prassi umana appaiano allo stesso tempo come centrati e decentrati. Mi spiego: se l'*energeia-dynamis* non fosse che un'altra maniera di dire la *praxis*, la lezione metafisica sarebbe senza alcun significato. È giustamente nella misura in cui l'*energia-dynamis* può irrigare altri campi di applicazione diversi dall'azione umana che manifesta la sua fecondità analogica. L'essenziale è il decentramento stesso verso il basso e verso l'alto, in Aristotele, e con lui in San Tommaso, in virtù del quale l'*energeia-dynamis* indica un fondo di essere, al contempo potente ed effettivo, sul quale si staglia l'agire umano. In altri termini, appare egualmente importante che l'agire umano sia il luogo privilegiato di leggibilità di questo significato di essere, perché distinto da tutti gli altri della natura fisica, e che l'essere come atto e potenza abbia altri campi di attuazione diversi dell'agire umano. Centralità dell'agire e decentramento in direzione di un fondo di atto e di potenza che Aristotele stesso definisce come "atto primo", poiché distinto da tutti gli altri, quando si tratta di spiegare l'anima come forma. Quest'analogia attesta che per Aristotele l'essere dell'uomo è quel fondo di essere come atto a partire da cui può essere agente e paziente trascendente la materia e capace di misurare il tempo.

Ed è qui, nella sfera superiore della prassi umana quale è il conoscere (e la libertà per Tommaso e Fabro), che Aristotele distingue ancora per la prima volta due atti e due potenze: l'atto quiescente, che è la scienza acquisita, e l'atto operante, che è l'esercizio della scienza da parte di colui che la possiede: «pensa infatti colui che ha la scienza» (417 b 6 s). Questo secondo è un passaggio speciale, diverso dal primo, che è dall'ignoranza alla scienza, detta a suo modo alterazione, ma si presenta come un incremento in se stesso e nell'atto: «colui che pensa infatti diventa il conoscente e ciò non comporta alcun alterarsi – esso infatti è un incremento in se

⁶ S. Th, I^a, q. 54 a. 2 co.

stesso e nell'atto». E questo deve essere un altro genere di atto e perciò un altro genere di passaggio; non certamente un passaggio da potenza a potenza attiva, ma da atto in atto. Qui allora la dinamica dell'agire esprime l'intreccio dell'atto quale atto primo e atto secondo, che è il punto di partenza della considerazione metafisica di San Tommaso.

Se decentriamo quindi l'attività dell'uomo verso il basso e verso l'alto di ciascuno di noi, ci troviamo con un fondo di essere, potente ed effettivo, un atto primo per Aristotele, che non è immerso nella materia ed è di diverso genere dal resto della natura. Ciascuno ha la capacità di agire secondo quello che è, perciò se le nostre azioni testimoniano il giusto, il bene e il vero, è necessario che l'essere di questa capacità che opera spiritualmente, che fa dell'uomo in parte un essere eterogeneo alla natura, sia un essere (*esse, actus essendi*) che ha una forma emergente sopra la materia corporale e non dipendente dal corpo o dal composto. Così questo essere appartiene inscindibilmente all'anima intellettiva, come la rotondità al circolo. L'anima umana è una «forma sussistente» perché ha l'essere per sé che trasmette al corpo e lo ritiene in sé quando il corpo con la morte non è più in grado di ricevere la vita dall'anima. Il ragionamento di San Tommaso è assai convincente:

la più perfetta delle forme, vale a dire l'anima umana, che è fine di tutte le forme naturali, ha un'attività che eccede interamente la materia e che non si svolge mediante un organo materiale, cioè il pensare. E poiché l'essere di una realtà è proporzionato alla sua operazione, come si è detto, perché ogni cosa agisce secondo ciò che essa è, è necessario che l'essere dell'anima umana trascenda la materia corporea e non ne sia totalmente inglobata, ma tuttavia in qualche modo sia in contatto con essa. Perché dunque essa trascende l'essere della materia corporea, potendo per sé sussistere e agire, l'anima umana è sostanza spirituale; in quanto invece è in contatto con la materia e comunica il proprio essere a questa, è forma del corpo⁷.

Ciò apparirà chiaramente pure se si considera l'attività propria capace di sviluppare l'essere umano. La perfezione dell'intendere e del volere in quanto tali risiede nel possesso di ciò che è inteso come intelligibile nell'intelletto e di ciò che è amato come amore nell'amante. Corrisponde

⁷ SAN TOMMASO D'AQUINO, *De spiritualibus creaturis*, 2.

quindi alla capacità umana di avere una potenzialità tale da essere proporzionata all'assunzione della realtà intelligibile e amabile. Ora, «questa capacità non è la potenza della materia prima, poiché la materia prima riceve la forma contraendola in modo da individualizzarla. Invece la forma intelligibile si trova nell'intelletto senza subire una simile contrazione: infatti l'intelletto conosce ciascun intelligibile in quanto la forma di quest'ultimo è in esso. Inoltre, l'intelletto conosce l'intelligibile soprattutto nella sua natura comune e universale, e così la forma intelligibile si trova nell'intelletto nella sua universalità. Dunque la sostanza intellettuale non accoglie la forma al modo in cui lo fa la materia prima, ma in modo opposto (*sed magis per oppositam viam*)»⁸. In un brano parallelo dell'opuscolo *De Substantiis separatis* che stiamo analizzando, l'Angelico si esprime in modo analogo: «La materia delle realtà corporee riceve la forma come particolarizzata, ossia non secondo la nozione comune di forma: e questo la materia corporea non lo ha in quanto soggiace alla dimensione o alla forma corporea, perché essa riceve come individualizzata anche la stessa forma corporea; per cui si rende evidente che ciò è dovuto a tale materia per la natura stessa della materia, la quale, essendo infima, riceve le forme nel più debole dei modi: la recezione infatti si effettua secondo il modo proprio del ricevente. E perciò è massimamente deficitaria a una piena recezione della forma, che è secondo la totalità della stessa, perché la riceve come particolarizzata. È invece evidente che ogni sostanza intellettuale riceve la forma intellettuale secondo la sua totalità, altrimenti non sarebbe in grado di conoscerla interamente. L'intelletto, infatti, intende la realtà in quanto la forma della realtà esiste in lui. Rimane quindi che la materia – ammesso che ve ne sia una per le sostanze spirituali – non è la stessa che quella delle realtà corporali, ma è molto più alta e sublime, per essere in grado di ricevere la forma secondo la sua totalità»⁹.

⁸ *Ibid.*, 1 co.

⁹ «Materia autem corporalium rerum suscipit formam particulariter, idest non secundum communem rationem formae. Nec hoc habet materia corporalis inquantum dimensionibus subiicitur aut formae corporali, quia etiam ipsam formam corporalem individualiter materia corporalis recipit. Unde manifestum fit quod hoc convenit tali materiae, ex ipsa natura materiae, quae quia est infima, debilissimo modo recipit formam: fit enim receptio secundum modum recipientis. Et per hoc maxime deficit a completa receptione formae, quae est secundum totalitatem ipsius particulariter ipsam recipiens. Manifestum est autem quod omnis substantia intellectualis recipit formam

E più precisamente, in analogia all'affermazione di Aristotele circa la doppia potenza e il doppio atto nell'analisi della prassi umana della conoscenza, sia come abito sia come teoresi, San Tommaso andando verso il profondo del nostro se medesimo può parlare di un doppio atto e di una doppia potenza:

nelle realtà composte è possibile prendere in considerazione un duplice atto e una duplice potenza. Infatti, in primo luogo la materia è potenza rispetto alla forma, e la forma è atto rispetto ad essa. In secondo luogo, la natura, costituita di materia e forma, è potenza rispetto al proprio essere, in quanto è capace di riceverlo. Dunque, se si elimina il substrato materiale e rimane la forma di una natura determinata, sussistente non nella materia, ma in sé, essa si rapporterà ancora al proprio essere come la potenza all'atto. Non però come potenza separabile dall'atto, ma come sempre accompagnata dal proprio atto¹⁰.

Esploratore di queste sublimità metafisiche, Santo Tommaso riesce ad affermare qualcosa di sorprendente riguardo all'altissima dignità dell'essere umano:

si manifesta un certo grado di infinitezza nelle cose. Poiché le sostanze materiali sono finite nei due sensi: cioè dalla parte della forma, che viene ricevuta nella materia, e dalla parte dell'essere stesso, di cui essa partecipa secondo il proprio modo, venendo a essere come limitata dalla parte superiore e inferiore; la sostanza spirituale – l'Angelo e l'anima umana –, invece, è finita nella parte superiore, in quanto partecipa dell'essere secondo il modo che le è proprio, ma è infinita nella parte

intellectam secundum suam totalitatem; alioquin eam in sua totalitate intelligere non valeret. Sic enim intellectus intelligit rem secundum quod forma eius in ipso existit. Relinquitur igitur quod materia, si qua sit in spiritualibus substantiis, non est eadem cum materia corporalium rerum, sed multo altior et sublimior, utpote recipiens *formam secundum eius totalitatem*» (*De substantiis separatis*, c. 7).

¹⁰ «In rebus compositis est considerare duplicem actum, et duplicem potentiam. Nam primo quidem materia est ut potentia respectu formae, et forma est actus eius; et iterum natura constituta ex materia et forma, est ut potentia respectu ipsius esse, in quantum est susceptiva eius. Remoto igitur fundamento materiae, si remaneat aliqua forma determinatae naturae per se subsistens, non in materia, adhuc comparabitur ad suum esse ut potentia ad actum: non dico autem ut potentiam separabilem ab actu, sed quam semper suus actus comitetur» (*De spiritualibus creaturis*, a. 1 co.).

inferiore, in quanto non viene partecipata in un soggetto [materiale]. Il principio primo, invece, che è Dio, è infinito in tutti i sensi¹¹.

4. *La creazione come posizione dell'essere partecipato*

L'approccio di Aristotele, in questa determinazione dell'essere umano nei due momenti di potenza ed atto, e di atto primo e atto secondo, seguito da San Tommaso con l'atto della forma e l'atto di essere, è molto accorto, esistenziale e metafisico ad un tempo: esistenziale perché viene attinta dall'analisi della prassi umana con lo spandersi della vita dello spirito (intelligenza in Aristotele e Brentano, e libertà in San Tommaso e in Fabro), ed insieme metafisica perché attinge l'ente in quanto ente come potenza ed atto, e poi come atto in atto nel suo fondamento che è *logos* e *Principio* ad un tempo.

Aristotele procede nella sua elevazione metafisica fino alla posizione di primo *movens* immobile e solo questo è sempiterno e non è mosso e perciò in nessun modo in potenza. In questa rigorosa elevazione o «*reductio*» fino all'estremo atto del pensiero attinge il primo ed ultimo principio dell'Essere: «ch'è eterno, sostanza ed atto» (1072 a 25) poiché «il principio è il pensiero» ed è perciò il *movens* immobile, l'atto per essenza, che è «ente per necessità» e da cui tutto dipende e che tutto attira

¹¹ «Sic igitur apparet gradus quidam infinitatis in rebus. Nam materiales substantiae finitae quidem sunt dupliciter: scilicet ex parte formae, quae in materia recipitur, et ex parte ipsius esse, quod participat secundum proprium modum, quasi superius et inferius finita existens. Substantia vero spiritualis est quidem finita superius, in quantum a primo principio participat esse secundum proprium modum; est autem infinita inferius, in quantum non participatur in subiecto. Primum vero principium, quod Deus est, est modis omnibus infinitum» (*De substantiis separatis*, c. 8). Cfr. anche il principio generale: «secondo il Filosofo, anche nelle cause formali si trova un più e meno [metafisico]; perciò nulla impedisce che una forma si formi per la partecipazione di altra forma; e così, al vertice, lo stesso Dio, che è solo essere, è in certo modo pero con proprietà la specie di tutte le forme sussistenti che partecipano dell'essere [di un modo necessario] e non sono l'essere [per essenza]» i.e. «secundum philosophum, etiam in causis formalibus prius et posterius invenitur; unde nihil prohibet unam formam per alterius formae participationem formari; et sic ipse Deus, qui est esse tantum, est quodammodo species omnium formarum subsistentium quae esse participant et non sunt suum esse» (*De Pot.*, q. 6, a. 6 ad 5).

a sé come oggetto di amore. E l'atto del pensiero è vita: infatti, questo è Dio (1072 b 30). Così Aristotele riesce ad affermare:

Ogni cosa, che possiede in grado supremo la natura che le è propria, costituisce la causa in virtù della quale anche alle altre conviene quella stessa natura: ad esempio, il fuoco è la cosa più calda perché esso è causa che le cose siano calde. Dunque la verità somma è quella che è la causa alle cose posteriori di esser vere. È quindi necessario che le cause degli esseri eterni siano veri più di tutte le altre: poiché esse non sono vere solo talvolta, e non c'è una ulteriore causa del loro essere, ma sono esse le cause dell'essere delle altre cose¹².

E questo lo ritiene anche Platone perché egli afferma che «come il sole non conferisce ai corpi soltanto la capacità di essere visti, ma dà loro anche la genesi, l'accrescimento e la nutrizione, anche se lui stesso non è la loro genesi: così le cose non ricevono dal Bene soltanto la capacità di essere conosciute, ma dal medesimo ad esse proviene l'essere e l'essenza, non che il bene sia la loro essenza ma esso è qualcosa che supera l'essenza per dignità e potenza»¹³. Ora ogni essere che partecipa di una cosa, prende ciò di cui partecipa da colui dal quale partecipa, e, per quanto riguarda questo, ciò da cui partecipa è la sua causa. Proprio in questo punto Platone e Aristotele incontrano San Paolo, che afferma che «In lui [Dio] infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo»¹⁴. La creazione non è perciò un semplice fatto storico nel divenire reale, ma è la posizione metafisica continuamente in atto della creatura (*creatio continua*) sulla quale si fonda l'essere e l'agire di ogni realtà partecipata da Dio, specialmente

¹² ἕκαστον δὲ μάλιστα αὐτὸ τῶν ἄλλων καθ' ὃ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει τὸ συνώνυμον (οἷον τὸ πῦρ θερμότατον: καὶ γὰρ τοῖς ἄλλοις τὸ αἷτιον τοῦτο τῆς θερμότητος): ὥστε καὶ ἀληθέστατον τὸ τοῖς ὑστέροις αἷτιον τοῦ ἀληθέσιν εἶναι. διὸ τὰς τῶν αἰεὶ ὄντων ἀρχὰς ἀναγκαῖον αἰεὶ εἶναι ἀληθεστάτας (οὐ γὰρ ποτε ἀληθεῖς, οὐδ' ἐκείναις αἷτιόν τί ἐστι τοῦ εἶναι, ἀλλ' ἐκείναι τοῖς ἄλλοις), ὥσθ' ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας (*Metaph.* II, 1, 993 b 24 s.).

¹³ τὸν ἥλιον τοῖς ὀραμένοις οὐ μόνον, οἶμαι, τὴν τοῦ ὀραῖσθαι δυνάμιν παρέχεν φῆσεις, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὐχὴν καὶ τροφήν, οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα / Πῶς γάρ; / Καὶ τοῖς γινωσκομένοις τοῖνον μὴ μόνον τὸ γινώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἁγατοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἁγατοῦ, ἀλλ' ἐτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεῖα καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος (*Rep.* VI, 509 B).

¹⁴ *Atti*, 17, 28.

dell'essere umano, perché come dice l'aristotelico Arato citato da Paolo: «di lui stirpe siamo»¹⁵.

Il tema è di grande attualità perché se anche oggi riduciamo tutto l'orizzonte della conoscenza alla natura, come fecero i presocratici e Avicbron, e non ritorniamo con la scuola socratica e San Tommaso all'analisi di quelle prassi umane che sono dissociate dal movimento fisico, quali la conoscenza e la libertà, difficilmente possiamo dimostrare la spiritualità del nostro essere e la sua dipendenza diretta da Dio per la creazione, come dimostrarono, ognuno per la propria epoca, Platone e Aristotele per i greci, e San Tommaso per i medievali¹⁶.

Così ogni individuo singolo sussistente, come anche ha dimostrato Kierkegaard nella modernità, ha la sua origine verticale come persona creata e questa era l'*intentio* fondamentale di Platone e Aristotele, rivendicata sia da San Tommaso, che da Brentano e da Fabro.

¹⁵ *Loc. cit.*

¹⁶ L'anteriorità della conoscenza sensibile su quella intellettuale nell'essere umano, l'origine sensibile della conoscenza intellettuale umana e l'affermazione che l'anima può arrivare a conoscersi come spirituale soltanto tramite le specie intellettive astratte dal sensibile, hanno impedito il più delle volte, non solo di intendere, ma pure di arrivare a leggere i testi di San Tommaso il quale riporta la questione al suo vero punto e mostra che: «il principio della conoscenza umana proviene dal senso. Tuttavia non è necessario che tutto ciò che l'uomo conosce sia sottoposto al senso o che si conosca immediatamente solo per mezzo di un effetto sensibile». Infatti egli afferma quello che possiamo chiamare la posizione epistemologica decisiva del principio socratico «conosci te stesso»: «Lo stesso intelletto conosce se stesso mediante il proprio atto, che non soggiace al senso. E similmente, conosce anche l'atto interiore della volontà, in quanto la volontà è in qualche modo mossa per mezzo dell'atto intellettivo e in quanto l'atto dell'intelletto è causato in altro modo dalla volontà, come l'effetto è conosciuto mediante la causa e la causa mediante l'effetto» i.e. «principium humanae cognitionis est a sensu; non tamen oportet quod quidquid ab homine cognoscitur, sit sensui subiectum, vel per effectum sensibilem immediate cognoscatur; nam et ipse intellectus intelligit seipsum per actum suum, qui non est sensui subiectus: similiter etiam et interiorem actum voluntatis intelligit, in quantum per actum intellectus quodammodo movetur voluntas, et alio modo actus intellectus causatur a voluntate, ut dictum est, sicut effectus cognoscitur per causam, et causa per effectum» (*De Malo*, q. 6 ad 18). Oppure anche: «anima intelligitur per remotionem omnis corporeitatis» (*De spiritualibus creaturis*, a. 2, ad 7). Inoltre, San Tommaso afferma che è in virtù dell'anima spirituale che l'intelletto umano può elevarsi a Dio: «etiam ipsa anima per quam intellectus humanus in Dei cognitionem ascendit», ossia, «l'anima stessa, per la quale l'intelletto umano si eleva alla conoscenza di Dio» (*ScG*, I, 3).

IV.

FABRO CRITICO DI BRENTANO:
DALLA FENOMENOLOGIA DELLA COSCIENZA
ALLA METAFISICA DELLA CONOSCENZA

ANTONIO LIVI

Un giudizio storico-critico di Cornelio Fabro su Franz Brentano (1838-1917) si può trovare già in due delle sue opere prime: *Fenomenologia della percezione* (Vita e Pensiero, Milano 1941) e *Percezione e pensiero* (Vita e Pensiero, Milano 1941), nelle quali Fabro affronta il tema della conoscenza empirica (la conoscenza degli enti dell'esperienza immediata) confrontando la sua personale interpretazione della gnoseologia aristotelico-tomista con il pensiero di Brentano e della sua scuola. L'intento della mia relazione è di individuare la ragione di fondo per la quale Fabro, in questi testi del 1941, prende le distanze da Brentano, pur apprezzandone il progetto di rinnovamento del tomismo attraverso una nuova comprensione della psicologia razionale di Aristotele. Qualche rapido accenno alle opere successive del filosofo friulano servirà a precisare la consistenza teoretica di tale posizione. Di Brentano, ovviamente, un pensatore aristotelico-tomista come Fabro doveva apprezzare soprattutto l'attenzione verso la dottrina aristotelica della percezione, ritenendo in un primo momento che ciò comportasse anche e la stima per il realismo metafisico proprio di Aristotele, e di conseguenza un ulteriore allontanamento dall'idealismo hegeliano, del tipo di quello avviato da Adolf Trendelenburg con i suoi nuovi studi aristotelici. In effetti, in *Percezione e pensiero* Fabro scriveva:

Il fatto curioso che la prima indicazione e il punto di partenza della *Gestalttheorie* è venuto proprio da una scuola aristotelica, quella di Franz Brentano, ed è ormai luogo comune nella trattazioni moderne di Biologia e Psicologia il vedere nella nozione biologica di *Ganzheit* e in quella psicologica di *Gestalt* un contenuto aristotelico, e come un indizio del ritorno che la scienza più moderna, dopo tanta aberrazione di meccanicismo e associazionismo sensista, verso le concezioni fondamentali di chi è meritatamente ritenuto il padre dell'indagine sperimentale in Occidente nelle scienze della Vita¹.

Già qui, pur non esplicitando le sue riserve critiche, Fabro limita molto la portata della dottrina di Brentano, che ha sì il merito di superare, nell'ambito della psicologia sperimentale, il «meccanicismo e associazionismo sensista», ma non è in grado di recepire di Aristotele l'intrinseca connessione tra scienza della natura (organica e inorganica) e scienza dell'«ente in quanto ente», ossia la metafisica². Per questa sua limitazione epistemologica, la concezione brentaniana di ciò che viene considerato «empirico» nella conoscenza non potrà coincidere con ciò che Fabro, da metafisico, intende per «percezione» come momento iniziale pre-riflessivo e pre-scientifico (in questo senso «empirico») di quella che è in sé la conoscenza, la quale è sempre – in ogni suo momento e in ogni suo modo – un «*feri aliud in quantum aliud*», dove l'intenzionalità della percezione è sì metafisicamente *immanente* al soggetto, ma proprio perché presuppone metafisicamente la *trascendenza* dell'oggetto.

Per illustrare meglio questa dialettica di sintonia e dissonanza tra Fabro e Brentano riprendo una citazione assai opportuna ricordata dall'organizzatore di questo convegno, il prof. Antonio Russo. Egli ha ricordato che Fabro, nel 1950, in un'autopresentazione ancora inedita,

¹ C. FABRO, *Percezione e pensiero*, Vita e Pensiero, Milano 1962, p. 90.

² A questo proposito devo segnalare un recente studio sulla gnoseologia di Aristotele (cfr. T. REGO, *La filosofia del sentido común en Aristóteles*, Leonardo da Vinci, Roma 2011) nel quale è messo debitamente in rilievo come l'impianto metafisico della cosmologia e della biologia aristotelica impedisca allo Stagirita di separare l'osservazione dei fenomeni e l'esame della loro dinamica dalla considerazione dell'ente come sostanza cui si riferiscono la qualità, la quantità, le relazioni e tutti gli altri «accidenti». Ciò comporta che l'esistenza degli enti nella loro singolarità e con il loro limite costitutivo sia sempre il primo fondamentale presupposto aletico del sistema di pensiero aristotelico: un sistema che esclude necessariamente la possibilità che i suoi rilevamenti possano permanere, con il loro significato originario, all'interno di un metodo di indagine che «metta tra parentesi il «fondamento» per studiare solo il «fenomeno».

nel parlare dell'orientamento dottrinale dei suoi primi vent'anni di ricerca filosofica, aveva detto d'essersi impegnato «quasi esclusivamente» nella sistematica e ordinata trattazione di due argomenti: il primo era «la struttura dell'ente», e il secondo «la struttura della coscienza». Parlare del primo tema – avendolo collocato di proposito al primo posto – significava essere guidato dall'intenzione di lavorare in un orizzonte metafisico, secondo l'unico metodo possibile dell'autentica metafisica che è il realismo, inteso come riconoscimento del primato della verità delle cose sulla verità del pensiero delle cose. E parlare del secondo tema significava affrontare il sorgere della teoria moderna della coscienza nell'intento di individuarne «quel principio che l'ha portata al dissolvimento» e, poi, di dimostrare come tuttora valida l'esigenza aristotelica che «il conoscere in qualsiasi forma si presenti ha sempre una sua struttura corrispondente alla sfera noetica dell'oggetto rappresentato». Un programma, questo, che Fabro considerava in un certo modo equivalente a quello di Brentano: «Il compito, il metodo e i risultati di questo mio saggio – scriveva nell'Introduzione della *Fenomenologia della percezione* – sono sostanzialmente quelli che il B[rentano]. affidava al suo insegnamento nella seconda metà del secolo XIX»³.

Eppure, man mano che la sua ricerca si sviluppava, Fabro avvertiva che nello stesso Brentano il discorso risultava così ambiguo, così condizionato dal linguaggio dell'immanenza gnoseologica da determinare nei suoi discepoli, in particolare in Edmund Husserl, esiti propriamente idealistici, sicché la fenomenologia veniva a significare in definitiva il rifiuto della metafisica, sicché della verità, nel senso che Aristotele aveva dato a questo termine, non restava più nulla. Fabro insomma aveva intuito che anche in Brentano (come in Maréchal e in Rahner, come in Bontadini e in Severino) il tentativo di fondere in un unico sistema di pensiero il metodo realistico con quello dell'immanenza, invece di attualizzare il tomismo e arricchirlo degli apporti più validi della filosofia moderna e contemporanea, si risolveva in uno svuotamento teoretico del tomismo stesso, ormai privo del significato primario e fondamentale delle sue nozioni specifiche (che solo come termini tecnici possono sembrare identici a quelli cartesiani, spinoziani, kantiani e hegeliani), a cominciare dalla

³ C. FABRO, *La fenomenologia della percezione*, ed. Christiano Ferraro, Edivi, Segni 2006, p. 57.

nozione di verità come “*adaequatio intellectus ad rem*”. Tale nozione – così per Fabro come per ogni pensatore autenticamente metafisico, da Aristotele a Plotino, da Agostino a Tommaso, da Vico a Bergson – esige che la riflessione sulla coscienza (“*intellectus*”) non elimini la “*res*” come “*ens*” il cui “*esse*” produce la verità dell’*intellectus*. Ciò, evidentemente, non consente di “mettere tra parentesi l’esistenza della *res*” né di ridurla a mero “oggetto” determinato dall’intenzionalità dei contenuti di coscienza raggiunto fenomenologicamente a partire dalla coscienza stessa. Questo è il motivo per il quale Fabro non poteva accontentarsi della maniera in cui Brentano, nella *Psychologie*, riprendeva riduttivamente la nozione scolastica di “intenzionalità”, assumendola come mera nota caratteristica dei fenomeni psichici, così come si presentano all’indagine empirica:

Ogni fenomeno psichico è caratterizzato da ciò che gli scolastici del Medioevo chiamavano l’in-esistenza intenzionale (o mentale) di un oggetto, e che noi, anche se in modo non del tutto privo di ambiguità, definiamo il rapporto con un contenuto, la tensione all’oggetto (che *non va inteso come realtà*), oppure, infine, l’oggettività *immanente*. Ogni fenomeno psichico contiene in sé qualcosa come oggetto, anche se non ogni fenomeno lo fa nello stesso modo. Nella rappresentazione qualcosa è rappresentato, nel giudizio qualcosa viene accettato o rifiutato, nell’amore c’è un amato, nell’odio un odiato, nel desiderio un desiderato eccetera. Tale in-esistenza intenzionale caratterizza esclusivamente i fenomeni psichici. Nessun fenomeno fisico mostra qualcosa di simile. Di conseguenza, possiamo definire fenomeni psichici quei fenomeni che contengono intenzionalmente in sé un oggetto⁴.

Fabro allora osserva giustamente qual è l’elemento caratteristico della nozione brentaniana di “fenomeno psichico” che non può essere accettato in un quadro metafisico e con riferimento alla gnoseologia aristotelica: «Il nucleo della teoria brentaniana sull’intenzionalità comporta che i soli fatti immediatamente evidenti sono i fenomeni psichici attualmente presenti, non i fenomeni fisici, cioè le cose nella loro concreta esteriorità» (*ibid.*). Fabro parte invece dal principio secondo il quale la prima

⁴ F. BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1973; trad. it. *La psicologia dal punto di vista empirico*, Editori Laterza, Roma-Bari 1997, vol. I, pp. 154-155 (corsivi miei).

verità è quella dell'esistenza delle cose, percepite come *prima intentio*, fondamento aletico di ogni forma di *secunda intentio* o riflessione sui dati della coscienza. La dottrina di Fabro circa la percezione è un motivato, sistematico e coerente rifiuto di ogni teoria della conoscenza nella quale l'intuizione sensibile è separata dall'intuizione intellettuale o addirittura l'una è affermata contro l'altra; in altri termini, Fabro non accetta né il razionalismo (per il quale si dà una conoscenza iniziale a priori dell'essere come tale) né l'empirismo (per il quale hanno consistenza critica soltanto i dati sensoriali, i quali però risultano sprovvisti di ogni carattere metafisico e rendono infondate le nozioni di sostanza, di relazione e di causa), e, in contrapposizione dialettica con entrambe queste forme di arbitrario riduzionismo gnoseologico, ritiene di dover conservare e giustificare nella sua integralità l'empirismo metafisico di Aristotele. Secondo Fabro, infatti,

nella percezione delle cose esistenti noi captiamo di ciascuna cosa il "qualche cosa" e l'"esistere" (entrambi immediatamente, anche se in maniera confusa). Tale percezione intellettuale dà forma metafisica ai dati materiali forniti dalla sensibilità, ossia a quell'immagine concreta dell'oggetto («*experimentum*») che è stato elaborato dal "sensorio comune" (*koinē aisthesis*), dalla memoria e dalla *vis cogitativa*. Infatti la conoscenza sensibile è la base per la conoscenza sia dell'essenza che dell'esistenza, anche se non allo stesso modo. Si ricordi come, secondo Tommaso, il valore dell'oggettività troverebbe il suo fondamento nella «*conversio ad phantasmata*», ossia nella continuità funzionale tra senso e intelletto nel suo processo di ritorno: nella misura in cui dall'*experimentum* emerge l'intelligibile per mezzo della *conversio*, l'intelletto ha la conoscenza del particolare e pertanto della *ratio entis*, e così è garantita l'intenzionalità. L'atto della percezione è esercitato dall'intelligenza in quanto questa è continuazione dei sensi, e l'apprensione dei criteri dell'essenza e dei criteri dell'esistenza è cosa che compete propriamente all'intelligenza, ma viene effettuata in dipendenza dalla sensibilità e in continuità con essa, sia perché da essa assume la materia dell'intuizione, sia perché ad essa deve continuamente ritornare⁵.

⁵ C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, Società Editrice Internazionale, Torino 1960, p. 223.

A questa dottrina di Fabro mi sono richiamato io nello strutturare analiticamente la mia concezione del “senso comune”, nell’ambito della quale ritengo che si debba stabilire come primissima verità dell’intelletto umano (*primum cognitum*), quella che Gilson esprime nella formula (a cui difficilmente si può rinunciare) «*res sunt*». Così come lo intendo qui, il *primum cognitum* è il risultato di una esperienza immediata *dell’essere in atto* (l’essere delle cose); ma non si tratta certamente, per dirla con la terminologia di Cornelio Fabro, dell’«essere come atto» (nozione metafisica di carattere universale); si ricordi che Fabro giustamente distingue tra “*esse in actu*” e “*esse ut actus*” e respinge le interpretazioni di altri tomisti, come Jacques Maritain, che postulano una esperienza diretta dell’*actus essendi* in quanto tale⁶. Fabro distingue giustamente l’*esistenza*, come situazione di fatto empiricamente rilevabile, dall’*atto di essere* come atto primo; all’affermazione della conoscenza dell’esistenza come dimensione necessaria del “*primum cognitum*” si arriva per mezzo della riflessione fenomenologica sull’atto percettivo, che distingue tra contenuto essenziale ed esistenza, mentre non sembra possibile includere nell’esperienza originaria la nozione di “*esse*”, che è successiva e riservata alla riflessione propriamente metafisica, che vi giunge solamente dopo un lungo e difficile cammino (e lo stesso Maritain riconosce che solo alcuni godono del privilegio dell’intuizione dell’essere). Certamente, l’aprensione dell’*ens* non consiste nel captare il mero dato della presenza delle cose, ma connota l’essere in atto delle cose stesse, il che fa sapere che questa presenza è di per sé indipendente dal nostro conoscere ed è effetto dell’essere proprio di ciò che si conosce. Si deve dunque dire che nell’esperienza originaria si coglie molto di più che la mera esistenza di fatto delle cose: si coglie – almeno indirettamente – l’atto di essere delle cose, nel senso che le cose le conosciamo in quanto ciascuna di esse e un ente-in-atto (*Dasein*). Contingenza (esserci di fatto) e necessità (esserci in virtù dell’essere, manifestare l’essere) sono dimensioni entitative che l’intelletto coglie in un unico giudizio primo, un giudizio che è poi capace di fondare una metafisica dell’atto di essere e della libertà dell’atto creativo di Dio, origine di un mondo di cose contingenti⁷.

⁶ C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, cit., pp. 223-224.

⁷ Vedi, sulla posizione di Fabro riguardo al punto di partenza della speculazione metafisica, l’accurato studio di J.P. OLIVERA RAVASI, *El punto de partida de la metafísica de Santo Tomás de Aquino, según Cornelio Fabro*, Pontificia Università Lateranense, Città del Vaticano 2007.

Chi critica o respinge aprioristicamente la nozione filosofica di senso comune non si rende conto che proprio questa è la funzione che la filosofia del senso comune deve svolgere: ancorare il pensiero filosofico, nella sua necessaria ricerca di una verità “ulteriore”, alla costante e vigile coscienza del limite, che consiste innanzitutto nella rinuncia alla pretesa razionalistica di eliminare dal novero delle verità filosoficamente ammissibili quelle che riguardano i dati dell’esperienza, che si trovano espressi con giudizi di esistenza in forma meramente “indicale”. In altri termini, se la metafisica può legittimamente “mediare” l’esperienza per giungere, quando sia possibile, a conoscenze formulabili come idee “chiare e distinte”, essa deve anche sottoporre ogni ipotesi di mediazione alla verità dell’immediato. Esattamente il contrario del procedimento adottato da Descartes, il quale pone come punto di partenza della *prima philosophia* un’evidenza che corrisponde non all’esistenza delle cose dell’esperienza, ma all’esistenza del pensiero che dubita di esse⁸. Da questa categoria filosofica del “pensiero vuoto” discende in linea diretta la possibilità di una fenomenologia della coscienza – come quella di Husserl nelle *Meditazioni cartesiane* – nella quale i contenuti della coscienza stessa vengono interpretati come caratterizzati soltanto da una intenzionalità immanente, di modo che il loro contenuto materiale, gli oggetti cui si riferiscono, le proprietà metafisiche della realtà dalla quale dipendono potessero essere esclusi da una considerazione aletica, rimanendo al di fuori dei risultati di una «scienza rigorosa» (*eine strenge Wissenschaft*) in virtù di una *Einklammerung* praticata sistematicamente come metodo⁹.

Per quanto riguarda la concretezza dei dati di esistenza che sono oggetto della percezione, la fenomenologia della coscienza non può non porli all’inizio del processo della conoscenza e pertanto come referente fondamentale della metafisica:

⁸ «Il dubbio non può essere uno stadio iniziale della coscienza dal punto di vista fenomenologico: perché in tanto io posso dire “dubito” in quanto posso distinguere tra una conoscenza certa e una conoscenza che invece non ha nessun contenuto di certezze e che io dico sbagliata, errata» (C. FABRO, *Storia della filosofia. Appunti del corso monografico*, Università degli Studi, Perugia 1966 [*pro manuscripto*], p. 5).

⁹ Si vedano gli interventi di vari autori (F. Arzillo – A. Livi – L. Messinese) raccolti nell’opera collettanea a cura di M. Mesolella, *Realismo e fenomenologia*, Casa editrice Leonardo da Vinci, Roma 2012.

Una fondazione teoretica del valore della conoscenza non può essere data che per un esame che lo spirito opera dentro di sé sopra gli atti, i contenuti e le forme di conoscenza che egli produce e di cui anche vive. Fra le forme complete del conoscere s'impongono subito la *percezione* e il *giudizio*: nell'una si fanno presenti gli oggetti concreti della vita vissuta per una presenza "di fatto": nell'altra gli oggetti ed i loro valori rendono esplicita la propria presenza per il riferimento, che in essa opera l'intelletto, ai contenuti e principi assoluti dell'essere. La fondazione critica ha da cominciare dalla percezione o dal giudizio? È certo anzitutto che una fondazione "completa" ha da abbracciarli ambedue, perché ciascuna delle due funzioni ha il suo fondamento, quasi la sua proiezione gnoseologica, nell'altra e l'una è insufficiente senza dell'altra. Quanto al cominciare, molti inclinano a far precedere alla percezione l'analisi critica del giudizio, che certamente viene prima per importanza. Ma siccome tale analisi è stata fatta ormai molte volte e spesso ha finito per sopprimere la prima, ho creduto bene di procedere in senso inverso, che è il più naturale, perché la realtà è prima vissuta che classificata ed i contenuti concreti hanno immanenti, sia pur rozzamente, anche gli astratti, mentre non può esser vero il contrario. Il punto di partenza sia quindi il fatto della percezione¹⁰.

Un esempio molto significativo di come il metodo di Fabro si collochi all'opposto di quello cartesiano e husserliano – avendo notato anche i limiti dell'intenzionalità di Brentano – è l'accettazione del *primum cognitum* (l'esistenza delle cose del mondo come evidente e innegabile realtà molteplice fatta di sostanze reciprocamente interagenti) con tutte le caratteristiche metafisiche che in esso sono implicate: non "poste" da una ragione separata, non dedotte da altri principi, ma "lette" nell'esperienza empirica così come è in sé. Una di queste caratteristiche è la causalità, a proposito della quale Fabro ha scritto:

Per san Tommaso il principio di causa è fornito di un fondamento intrinseco di necessità e validità, e il negare la reale dipendenza degli enti finiti dalla Causa prima che esso comporta, implica l'impossibile e l'assurdo [...]. Molti scolastici, incoraggiati in questo dall'esempio dell'Aquinato stesso [*Summa theologiae*, q. 44, art. 1], volendo classificare questa predicazione logica con la terminologia tradizionale,

¹⁰ C. FABRO, *La fenomenologia della percezione*, in *Opere complete*, vol. V, ed. C. Ferraro, Edivi, Segni 2006, pp. 27-28.

qualificano il principio di causa come una proposizione *per se nota* del secondo modo *dicendi per se*: si vuol dire che il predicato appartiene necessariamente al soggetto, non perché ne esprima l'essenza o parte di essa (primo modo), ma perché fa apparire una proprietà necessaria del soggetto stesso; e si spera di salvare in questo modo l'esigenza moderna dell'analiticità. [...] L'evidenza e "perseità" del principio è assicurata per la ragione che alla nostra mente l'essere partecipato appare in immediata relazione di dipendenza [...] con l'essere per essenza: questo vuol dire che "se" l'essere per partecipazione è dato, "se c'è", necessariamente con questo esserci ed essere dato c'è anche questa relazione di dipendenza. Ma "può esserci, può essere dato" *realmente* l'essere per partecipazione? Ecco una domanda che sembra molto opportuna ed entro le ultime esigenze richieste per fondare la perseità della relazione causale. Si può rispondere che l'essere per partecipazione è un dato di fatto, poiché l'esperienza me lo attesta in modo incontestabile, e da nessuno del resto è contestato seriamente, neppure in sede filosofica. Non si può negare che questa risposta sia fondata, e che il dato di fatto sia già di per se un indizio dell'esistenza della questione di diritto: "*ab esse ad posse valet illatio*"; ma l'intelligenza non si appaga del fatto e tende sempre a risolverlo con elementi proporzionali alla sua natura, cioè per puri concetti. Possiamo poi risolvere, chiedo di nuovo, la questione proposta: possiamo cioè spiegare anche la possibilità *reale* dell'essere partecipato per via di puri concetti?¹¹

Qui Fabro sembra assecondare la tendenza razionalistica, propria del pensiero umano, senza però incorrere nell'incoerenza logica, cioè nella contraddizione; e questa è la sua risposta alla domanda, così chiaramente formulata, che equivale alla possibilità di sostituire le certezze di senso comune con certezze propriamente filosofiche:

Io non lo credo, ed ho l'impressione che il problema, quand'è così formulato, passa in un ordine e in un campo ove il nostro spirito non può penetrare. [...] La possibilità reale, come l'esistenza reale, dipende in ultima analisi dalla libera volontà del creatore, i cui decreti trascendono infinitamente la capacità di ogni intelletto creato: e così ci sfugge il vero fondamento per dimostrare *a priori* la possibilità reale dell'essere per partecipazione. Essa, sotto questo aspetto, appare allora come un "postulato" che viene riconosciuto indispensabile per garantire il

¹¹ C. FABRO, *L'uomo e il rischio di Dio*, Edizioni Studium, Roma 1967, pp. 222-223.

fondamento critico, ultimo, del pensiero in questa parte. [...] Se potessimo dimostrare *a priori* la possibilità reale di un tale essere, la risoluzione critica del principio di causa avrebbe raggiunto tutta la sua purezza e trasparenza logica [...]. Ma possiamo noi arrivare a questo? Nel teismo cattolico non mi pare. [...] Il nostro intelletto, nell'indagine filosofica e in quella metafisica in particolare, ha la dote di poter tornare a più riprese, con moto ascendente, verso le sorgenti, sugli stessi problemi fondamentali; ma, più la ricerca procede e l'occhio dello spirito affonda il suo sguardo in cerca dell'intelligibilità, più chiara altresì sorge in noi la percezione della nostra insufficienza¹².

Un secondo esempio significativo è il modo con cui Fabro, pur conoscendo e ammirando la grandiosità dei sistemi idealistici e l'ontologia esistenziale di Heidegger non accetta l'arbitraria ipostatizzazione dell'essere da essi in vario modo praticata. Il punto di partenza è sempre lo stesso: la prima verità, il *primum cognitum*, costituito dalla percezione immediata del mondo come insieme di enti, di cose che sono. Dell'essere, allora, si deve parlare come idea della totalità degli enti (oppure, il che alla fine è lo stesso, come nozione che accomuna tutti gli enti): non ha alcuna giustificazione parlare dell'essere come di una "cosa" e tanto meno come di una "persona". L'essere è una nozione universale, basata sull'analogia con la quale la mente considera sinteticamente gli enti molteplici dell'esperienza. Pertanto, nel linguaggio metafisico tale nozione va trattata come le conviene, ossia mantenendola al livello di "*ens rationis cum fundamento in re*" e non collocandola allo stesso livello delle cose che invece sono le "*res*" che fanno da fondamento (origine gnoseologica) all'essere, in quanto sono gli "*entia realia*".

Pertanto – osservava giustamente Fabro – al termine concreto "ente" corrispondono in astratto nel pensiero tomista due termini: "essenza" ed "essere", che stanno a significare due attualità, dalle quali si comprende risultare l'ente reale cioè l'essenza e l'*actus essendi*, ovvero l'*esse essentiae*, e l'*esse existentiae*. [...] Si noti però che "essenza" e "*actus essendi*" sono [...] due significati (*intentiones*) distinti, ma non indipendenti, cioè perfettamente separabili, poiché l'uno implica necessariamente un riferimento all'altro¹³.

¹² *Ibid.*, pp. 223-224.

¹³ C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, in *Opere Complete*, vol. III, ed. C. Ferraro, Editrice del Verbo Incarnato, Roma 2005, p. 188.

La causalità, propriamente parlando, non è un *principio* logico-metafisico, come alcuni autori scolastici dicono spesso, ma un *fatto* dell'esperienza: fa parte delle evidenze del mondo, e quindi non può essere trasformata in una categoria logica che serva a dimostrare che il mondo esiste, come fece Descartes. Su questo punto Gilson e i suoi scolari sono stati molti espliciti. Anche Fabro lo ha fatto notare, aggiungendo che la formalizzazione metafisica dell'esserci delle cose comporta una nozione di "essere" che – in riferimento all'esperienza – implica anche le relazioni causali, che vengono a far parte del modo (limitato e contingente) con cui l'essere si dà negli enti finiti, ragione per cui l'intelletto è necessariamente portato a inferire la presenza e l'azione (inesperibile ma indubitabile) dell'Essere non-finito e sussistente:

La realtà dei molti e del divenire è la novità nell'essere; la causalità esprime l'origine e il fondamento della novità di essere la quale ha quindi per unico ed essenziale fondamento la libertà divina: a questo modo la verità di essere del divenire e del molteplice e non può essere che sintetica¹⁴.

Anche il fondamento epistemico della necessità *logica* di affermare l'esistenza di Dio come prima Causa del mondo sta nella consistenza *ontologica* degli enti che sono il punto di partenza della metafisica. Gli enti dell'esperienza, infatti, appaiono come delle realtà in atto la cui attualità è derivata, ricevuta, causata: essi quindi rimandano all'Essere incausato, che, se in Sé è inconoscibile, è però evidente come Principio di ciò che è in sé conoscibile. La formalizzazione metafisica di questa intuizione primordiale di Dio è la dottrina dell'analogia:

Come a Dio, Essere per essenza, corrisponde l'Atto puro di essere, così alla creatura, ente per partecipazione, corrisponde l'atto d'essere "partecipato", attuazione di un'essenza finita. Si stabilisce così una proporzionalità fra il rapporto tra l'essere e la sua attualità (e quindi fra l'essere e le sue perfezioni trascendentali) in Dio, e il rapporto fra l'essere e la sua attualità (principio che sostiene ogni perfezione dell'ente) nelle creature. [...] La proporzionalità consiste in questo, che in Dio l'Essere non è ricevuto, partecipato, perché è Egli stesso l'Essere sussistente.

¹⁴ C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, cit., p. 123.

Allora vediamo che l'analogia di proporzionalità è come una cerniera fra l'ordine predicamentale e l'ordine trascendentale. Infatti, rispetto all'ordine predicamentale, la proporzionalità metafisica suesposta è il fondamento dell'analogia di proporzionalità fra l'essere della sostanza e l'essere dei suoi accidenti: come alla sostanza compete il modo di essere principale (*per se, in se*; sussistenza), così agli accidenti compete il modo di essere secondario (derivato; *esse in alio*, inerenza). Rispetto, poi, all'ordine trascendentale, l'analogia di proporzionalità esprime una certa *similitudo* (ed un ancora maggiore *dissimilitudo*, come insegna il Concilio Lateranense IV) tra essere del Creatore ed essere della creatura. Ma come spiegare e fondare l'esistenza di questa *similitudo*? È a questo punto della riflessione metafisica che l'analogia di proporzionalità ha bisogno della analogia di attribuzione, con la quale la *similitudo* fra enti finiti ed Ente infinito si viene a chiarire come *dipendenza causale*¹⁵.

Le cose stanno così, però, solo se parliamo della metafisica che ha origine nell'esperienza e a essa si riferisce costantemente; ben diverso è il caso di quei sistemi metafisici che perdono il referente concreto dell'esperienza e adottano formule che risultano materialmente vuote. Cornelio Fabro, sulla scorta della sua nuova e convincente interpretazione della metafisica tommasiana, ha condotto in molte sue opere un'insistente e giustificata critica di quel metodo della metafisica che egli denomina «pensiero formale puro». Egli scrive, ad esempio:

L'astrattezza e il formalismo [...] consistono nel considerare il pensiero dell'essere mediante l'appartenenza necessaria ovvero analitica; mentre in realtà l'essere, la verità dell'essere che all'uomo è accessibile [...] è e non può non essere di natura sintetica. [...] Tale sinteticità intrinseca di essere che sta a fondamento del divenire e dei molti, ovvero della verità di essere espressa dalla causalità, non ha nulla a che vedere, è chiaro, con la forma estrinseca di sinteticità invalsa nei sistemi antichi e moderni del pensiero formale: si tratta di una sinteticità ch'è il fondamento della verità dell'essere stesso (del finito), prima che di struttura,

¹⁵ M. PANGALLO, *Il principio di causalità nella metafisica di S. Tommaso. Saggio di ontologia tomista alla luce dell'interpretazione di Cornelio Fabro*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991, pp. 166-167.

la quale quindi precede e fonda qualsiasi altra considerazione analitica del reale¹⁶.

La considerazione della realtà nel suo insieme (la «sinteticità intrinseca di essere che sta a fondamento del divenire e dei molti») è dunque ciò che distingue la metafisica (scienza dell'intero, includente sia il soggetto che l'oggetto) dalle analisi fenomenologiche (scienza dei contenuti di coscienza), caratterizzate per statuto epistemologico dalla considerazione di aspetti particolari della realtà¹⁷.

¹⁶ C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo San Tommaso*, Società Editrice Internazionale, Torino 1961, p. 345.

¹⁷ Andando oltre (ma non contro) la concezione che Fabro ha della metafisica in senso proprio, ho costruito una teoria epistemica che intende dimostrare la co-estensività dell'oggetto proprio della metafisica con la percezione immediata del "senso comune": cfr. A. LIVI, *Filosofia del senso comune*, Casa Editrice Leonardo da Vinci, Roma 2010, e ID., *Metafisica e senso comune*, Casa Editrice Leonardo da Vinci, Roma 2010.

V. FENOMENOLOGIA E METAFISICA NEI PRIMI SCRITTI
DI CORNELIO FABRO

ANTONIO PIERETTI

La conoscenza metafisica è al centro della riflessione filosofica di Cornelio Fabro fin dai suoi primi scritti, perché la ritiene l'unica presentazione intelligibile dell'essere che sia pienamente adeguata al suo statuto. Del resto, è proprio della metafisica considerare «la realtà in sé, secondo contenuti e rapporti di valore assoluto: *l'essere in quanto essere*»¹. Le sue determinazioni perciò non sono universali perché valgono per tutti gli esseri, ma piuttosto perché «abbracciano nel proprio contenuto ciò che l'ente contiene come essere»².

Come tale, la metafisica non si risolve nel problema critico che esamina il valore di presenza degli oggetti che vengono assimilati nel divenire del processo conoscitivo, ma nella ricerca di un'esplicitazione analitica, cioè assoluta e sistematica, della realtà. Pertanto essa implica per lo spirito umano l'esigenza di elevarsi ad un punto di considerazione assoluta della realtà, che sia in grado di restare consistente perché ne contiene in sé le ragioni ultime. D'altra parte, mentre ogni conoscenza particolare, com'è quella delle scienze, abbraccia un singolo aspetto dell'ente, per cui ne coglie solo la possibilità e si preclude il possesso dell'ente in quanto ente, invece quella metafisica aggiunge alla considerazione della possibilità quella della sua attuazione reale, quindi della sua realizzazione di fatto come sinolo di essenza ed esistenza.

¹ C. FABRO, *Percezione e pensiero*, Morcelliana, Brescia 1962, p. 507.

² *Ibid.*, p. 585.

Alla luce di quanto detto, appare evidente che la possibilità della metafisica è legata all'essere dato della realtà. La sua identità, del resto, consiste nell'essere l'interpretazione ultima e intelligibile del mondo, declinata al modo secondo il quale è concepito questo darsi. È appunto sulla determinazione della realtà che divergono le forme che la metafisica ha assunto nel tempo, «a cominciare dalla prima crisi tra platonismo e aristotelismo fino alla forma estrema dei monismi moderni»³.

Per quanto tali forme siano assai diverse fra loro, esse tuttavia possono essere riassunte nella differenza tra realismo e idealismo. Queste filosofie convergono nel sostenere sia che la metafisica si dà ed è necessario che si dia, sia che essa ha per oggetto la realtà in se stessa; esse invece divergono circa la determinazione della realtà. Il realismo le riconosce una consistenza sua propria e perciò la considera indipendente dal pensiero, l'idealismo al contrario ne fa un'espressione del pensiero; pertanto la pone e la dissolve nei suoi atti costitutivi. Il nucleo essenziale dell'innovazione idealista, almeno a partire da Kant, scrive infatti Fabro, è la posizione della realtà in funzione del soggetto trascendentale, così che essa «non è un contenuto "dato", ma il frutto della sintesi conoscitiva»⁴.

Per entrambe le forme di metafisica inoltre la presenza della realtà nella coscienza è mediata dal pensiero e dalla rappresentazione, ma con la differenza che, mentre nel realismo la mediazione opera come riferimento all'oggetto verso cui la mente tende, invece nell'idealismo essa si risolve nell'oggetto stesso. Per quest'ultimo infatti vale il principio di immanenza, «per cui lo spirito non può vivere che di se stesso»⁵.

Ebbene, è proprio contro tale principio che Fabro prende posizione; a riguardo si domanda:

è proprio vero che ogni contenuto oggettivo, intanto è "dato" alla coscienza, in quanto si fa presente in una rappresentazione soggettiva così che non v'è un contatto "assolutamente" immediato del soggetto con l'oggetto?

E ancora:

³ *Ibid.*, p. 508.

⁴ *Ibid.*, pp. 508-509.

⁵ *Ibid.*, p. 464.

ammesso il “principio della rappresentazione”, ovvero della *specie* intenzionale – idea – ne segue necessariamente, ineluttabilmente, che al suo oggetto resta preclusa ogni via per mettersi e trovarsi a contatto con l’oggetto extramentale?⁶

Da parte sua Fabro opta per una metafisica di tipo realistico. Osserva infatti che, se la metafisica si costituisce e sta salda nella sua assolutezza perché si regge sui principi dell’essere in quanto essere, la mente umana non potrebbe elevarsi allo stesso livello qualora la conoscenza non la mettesse a contatto diretto con la realtà. Il conoscere peraltro è l’operazione mediante la quale il conoscente diventa la stessa cosa conosciuta, pur continuando tanto l’uno quanto l’altra a conservare la propria specificità. Il conoscente comunque non può diventare l’oggetto conosciuto se non in virtù di una similitudine che insorge al suo interno.

La necessità di questo intermediario soggettivo dell’oggetto, secondo Fabro, si fonda sul principio che ogni assimilazione avviene in quanto si riduce la distanza tra i dissimili, i quali così diventano simili. Ebbene, poiché nell’operazione del conoscere l’oggetto resta inalterato mentre il soggetto muta, in quanto da non conoscente che era prima si trasforma in conoscente, allora bisogna ammettere che è il soggetto che passa dal non essere simile all’essere simile. D’altra parte, questo passaggio non suppone che il soggetto si appropri dell’oggetto e lo privi della sua consistenza, bensì che ne acquisti una somiglianza. Fabro individua tale somiglianza in un’informazione non già diretta ed immediata come avviene in Dio, che ne è il creatore, ma indiretta e mediata che, secondo la tradizione tomistica, si identifica con la specie conoscitiva.

In quanto porta in sé intenzionalmente gli stessi contenuti che costituiscono fisicamente l’oggetto, tale specie è simile a quest’ultimo. Al tempo stesso, poiché i caratteri dell’oggetto vengono come trascritti nella vita del soggetto attraverso l’atto intenzionale che egli compie, essa è simile al soggetto. È attraverso la nozione di specie perciò che la fenomenologia prospetta una soluzione al problema critico, perché tale nozione permette di attuare la vera natura dell’idea, la quale richiede di andare oltre l’idea stessa.

⁶ *Ibid.*, p. 465.

In virtù della doppia funzione che essa svolge, l'assimilazione che ne scaturisce si articola in due momenti: l'uno di "presentazione" dell'oggetto, in cui il conoscente interviene come soggetto recipiente; l'altro di "contemplazione" dell'oggetto, in cui invece il conoscente interviene in qualità di soggetto attivo, esplorando ed esprimendo esplicitamente a se stesso il contenuto dell'oggetto ed attuandosi in esso. I due momenti, che appartengono entrambi alla vita del soggetto, danno luogo a due specie conoscitive o intenzionali distinte, benché intrinsecamente subordinate: l'una, che consiste nella "specie impressa" (specie sensitiva), è il riflesso dell'influenza che il soggetto subisce da parte dell'oggetto; l'altra, che invece consiste nella "specie espressa" (specie intellettuale), è l'effetto della presentazione e della presa di possesso cui il soggetto perviene nei confronti del contenuto offerto dalla "specie impressa". La prima è l'intermediaria oggettiva che consente alla mente di potersi mettere in contatto con l'oggetto, l'altra l'intermediaria soggettiva di questo processo.

La "specie impressa" si esaurisce nella presentazione dell'oggetto, cioè nell'intenzionalità dell'atto percettivo; la "specie espressa" (*verbum*) invece conserva la funzione intenzionale ed è essa stessa oggetto della contemplazione intellettuale (è detta infatti *intentio intellecta*).

La *specie* tomista, rileva Fabro, non è una forma fisica vagante (Democrito), né soggettiva (Cartesio), ma una *forma oggettiva* intenzionale, posseduta dal soggetto in dipendenza dell'oggetto⁷.

Tuttavia la specie intelligibile da sola sarebbe impotente: equivarrebbe a una figurazione senza vita. Lo stesso vale per la facoltà o virtù conoscitiva dell'intelletto. Perciò la specie intelligibile e la facoltà o virtù conoscitiva operano in connessione. L'atto che ne deriva ha così una doppia origine, rappresentata dalla facoltà o virtù conoscitiva, che fonda l'operazione, e dalla specie prodotta dalla sensazione, che ne determina il carattere e la rende capace d'agire. Pertanto, come nelle cose sono presenti l'essenza ed un atto di essere che l'attualizza, così nell'intelletto sono presenti la specie intelligibile e una facoltà in grado di conoscere. L'una è il principio che ci fa conoscere l'essenza dell'oggetto, l'altra il principio che ce ne fa conoscere l'esistenza.

⁷ *Ibid.*, p. 469.

Questa doppia funzione di somiglianza, resa possibile dall'intenzionalità, fonda la mediazione mediante la quale la realtà si fa presente alla sensibilità percettiva nella concretezza essenziale e nella contingenza esistenziale. Così ogni rappresentazione è la rappresentazione di un oggetto, quale che sia il suo valore. L'oggetto, a sua volta, irrompe nella conoscenza fin dall'inizio con uno spiccato carattere di alterità, di estraneità. Per questo si dice che la realtà è data nell'atto che la contraddistingue. Nell'esercizio concreto di tale atto noi possiamo distinguere chiaramente quanto va riferito al soggetto come sua funzione e quanto va riferito all'oggetto come contenuto di essa. Tuttavia, mentre l'oggetto è appreso in modo diretto, invece il soggetto è appreso in modo obliquo, in quanto si fa manifesto nell'atto di apprendere l'oggetto.

Data la sua pretesa di apprensione globale di un oggetto come attualmente esistente, la percezione occupa una posizione di preminenza nella conoscenza metafisica. È inevitabile pertanto che la fenomenologia, che ne è la teoria generale, sia propedeutica alla metafisica. Essa infatti mostra che la nozione di realtà come data, su cui si fonda la conoscenza metafisica, si forma attraverso le percezioni e da esse riceve il proprio contenuto. Come tale, però, la fenomenologia, sostiene Fabro, non pretende di dare in anticipo la soluzione ai problemi che la sua costruzione comporta, ma semplicemente di suggerire, con la sua struttura nella quale la molteplicità fenomenale appare manifesta, la possibilità e la direzione di quell'unificazione intelligibile in cui essa consiste. Per noi dunque, che possiamo riguardare la realtà solo dal di fuori, la fenomenologia fornisce un primo ed indispensabile punto di appoggio per la conoscenza metafisica della realtà.

Ora, dal punto di vista della fenomenologia, tutto il problema si riduce alla funzione che l'esperienza può avere nella determinazione del reale. Così non è per la metafisica; in quanto conoscenza oggettivamente valida, essa infatti è chiamata a superare l'esperienza, sebbene senza prescindere dal suo contributo. Si tratta pertanto non già di procedere parallelamente all'esperienza, ma di porla al centro dell'attenzione e di fare emergere dal suo interno la conoscenza cui si aspira. Del resto, la conoscenza non è né esterna né interna all'esperienza, perché è essa stessa conoscenza in qualche modo.

Questa consapevolezza del valore dell'esperienza però non è una prerogativa dell'esperienza stessa, perché essa si esaurisce nel proprio

esercizio, ma dell'intelletto. È quest'ultimo che, benché sia condizionato dall'esperienza, tuttavia comunica, per quanto è comunicabile, la propria oggettività all'esperienza.

In virtù della sua dipendenza dal senso, dunque, tanto l'intelletto quanto il senso stesso ricevono, in modo complementare e in direzione inversa, il sigillo dell'oggettività. Peraltro, quando il contenuto dell'esperienza è organizzato intorno ad un valore intelligibile, allora l'esperienza presenta la realtà e non il suo mero apparire. Lo stesso avviene per l'intelletto: quando il suo contenuto ha un riscontro adeguato nell'esperienza, allora l'intelletto si pronuncia sulla realtà e non sulla propria legalità. Pertanto, quantunque i contenuti dell'esperienza e dell'intelletto siano tra loro incommensurabili, non per questo sono eterogenei; sono piuttosto appresi con una densità ed un indice diverso di valore nelle due circostanze, per cui sono particolari nel caso dell'esperienza, universali nel caso dell'intelletto.

Il trascendere, che è proprio dell'intelletto, è un astrarre dall'esperienza, ma non un prescindere da essa, in quanto il contenuto offerto dall'esperienza «è il fondamento, il punto di partenza e di ritorno, rispetto al quale avviene il flusso e il riflusso del movimento intenzionale del pensiero»⁸. Inoltre, data l'intenzionalità che contraddistingue la percezione, il contatto con la realtà avviene nel suo esercizio, «non nella solitudine di una *Wesensschau* pura»⁹. Non si può peraltro dimenticare che è per riferimento ai dati sensibili che sorge la persuasione di esistenza dell'oggetto percepito. Senza dubbio, è una persuasione di ordine pratico; ma non per questo però essa è meno certa perché si tratta di una persuasione fondata non su principi astratti, ma sulla *dipendenza* che di fatto il soggetto sperimenta, nell'atto della percezione, dalla realtà esteriore. Vi concorrono in maniera rilevante anche i sentimenti e le situazioni emotive del soggetto. La percezione, rileva infatti Fabro, è condizionata da una costruzione soggettiva in assenza della quale non è possibile realizzare alcuna percezione oggettiva. Ebbene tale percezione,

⁸ *Ibid.*, p. 510.

⁹ *Ibid.*, p. 511. Secondo Fabro «la reazione husserliana ha colto nel segno quando ha affermato che l' 'oggetto' non s'identifica con il 'processo' che lo condiziona (psicologismo), ma ha rinunciato ai dati stessi della fenomenologia quando ha svincolato l'oggetto come contenuto, da ogni riferimento sperimentale. Un 'Wesen' puro, tutto avulso dall'esperienza è per noi una scrittura indecifrabile» (*Ibid.*).

in quanto equivale ad un vero contatto di realtà, è impensabile se non vi partecipa tutto l'essere¹⁰.

Occorre ora chiedersi che cosa s'intende per realtà. A questo proposito Fabro non ha dubbi e afferma che «*reale* è anzitutto e soprattutto "ciò che è", ciò che ha l'atto di essere»¹¹. Di conseguenza, reale è l'ente, in quanto è un termine partecipiale di senso attivo che indica l'esercizio concreto della formalità di essere. Ma, in virtù di questa specificità, l'ente dice un soggetto a una forma da lui portata o esercitata come tali, pertanto, è necessariamente qualcosa.

Questo comporta, secondo Fabro, che

l'ens, il "ciò che esiste", il "ciò che in qualche modo ha l'essere" è il primo oggetto della nostra mente [...], il concetto di *ens* è il principio intenzionante il pensiero stesso, come la luce è l'elemento attuante la visibilità dei corpi e la facoltà del vedere¹².

La sua apprensione iniziale infatti, se non si vuole mettere in dubbio la stessa teoreticità dell'atto del pensare, è assolutamente prima, poiché «precede ogni funzione iniziale (contro la scolastica formalistica) la quale si richiama e in qualche modo è resa possibile soltanto da quella apprensione»¹³. Il *primum* del conoscere è dunque l'*ens* in quanto *transcendentale fundans*. Tuttavia, sotto il profilo ontologico, l'*ens* è tale poiché partecipa dell'*esse*. L'*esse* perciò, in quanto è l'atto dell'*ens*, costituisce "l'assoluta priorità intenzionale" del pensiero e quindi, nei suoi confronti, è il fondamento, «come esige il principio parmenideo: ch'è l'essere

¹⁰ «In una concezione realista dell'intelligenza non pare dunque del tutto esclusa una conoscenza affettiva che sia un contatto nuovo con la realtà, e si abbia così una nuova forma di intenzionalità, benché di valore secondario, che supponga a suo fondamento l'intenzionalità conoscitiva. E quel contenuto proprio di intenzionalità, che compete alla conoscenza affettiva, può bene, in alcuni casi almeno, avere perfino una funzione di integrazione e di correzione rispetto alla conoscenza per immagini e per idee e ciò sul fondamento di un doppio principio: l'uno del finalismo trascendentale che si ha in ogni facoltà verso l'oggetto proprio e quindi anche nell'appetito rispetto agli oggetti concreti; l'altro della conoscenza integrale, secondo il quale l'essere tanto meglio si rivela all'anima, quanto più questa lo assale da tutti i lati e si piega su di esso con tutti i mezzi di presa di cui dispone» (*Ibid.*, pp. 502-503).

¹¹ *Ibid.*, p. 512.

¹² C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, SEI, Torino 1960, p. 231.

¹³ C. FABRO, *Tomismo di domani*, in «Aquinas», 1 (1966), p. 26.

l'atto del pensiero, perché l'essere è l'atto di ogni atto»¹⁴. D'altro canto, l'*ens*, sia naturale che spirituale, nel tomismo autentico, sostiene Fabro, non è unità di *essentia* ed *existentia*, come pretende la scolastica essenzialistica e formalistica, ma, al contrario, è composizione reale di essenza e di *esse* partecipato, cioè è plesso concreto di potenza e atto. Nella sua apprensione pertanto l'intelletto apprende insieme anche l'*esse* come atto che rende possibile e attua ogni riflessione.

Ma l'intelletto presuppone la percezione, la quale, perciò riguarda non solo ciò che è reale, ma sempre qualcosa che è, cioè un contenuto colto nel suo esercizio di essere. Di conseguenza, la percezione della realtà è la percezione di un'essenza nell'esercizio del suo atto di essere. Questo significa che il problema della percezione è riconducibile al rapporto tra l'essenza e l'esistenza, così come si presenta in ogni ente preso come "dato".

Ora, la dualità che è intrinseca alla nozione di ente, si ripropone anche all'analisi fenomenologica. Per essa infatti altro è la cosa in quanto tale, altro invece la cosa come qualcosa; infatti nel primo caso prioritaria è la sua datità, nel secondo invece il fatto che esiste. Ebbene questa dualità, che è la prima fra tutte quelle possibili a livello fenomenologico, è la ragione per cui il minimo che io possa percepire di una cosa è che essa è un qualcosa. Questo vuol dire che nessuna cosa è percepibile se prima non è percepita come qualcosa in atto.

Dal punto di vista fenomenologico, l'essenza non può vantare alcuna priorità nei confronti dell'esistenza perché l'ente in atto è riconosciuto in quanto dice l'esercizio dell'atto di essere. Peraltro, è tale peculiarità che ne fa un soggetto con un'identità sua propria. Un soggetto senza l'atto, è essenza, non ente; l'atto senza il soggetto è *esse*, non ente. L'ente infatti è dato dalla compresenza di essenza ed *esse*, secondo una funzione propria ed insostituibile che compete a ciascuno dei due. Di qui scaturisce la proprietà più intima che la contraddistingue: la sua essenza non ha un senso intelligibile e neppure una portata percettiva, se non in quanto è il soggetto dell'*actus essendi*; allo stesso modo il suo *esse* non ha un senso intelligibile, e neppure una portata percettiva, se non in quanto è l'atto di ciò che esiste. Questo vuol dire che ciascuno di essi implica, immediatamente, nella propria nozione, il rinvio all'altro: l'essenza non può essere

¹⁴ C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, cit., p. 233.

compresa se non come ciò che esiste o che può esistere, l'*esse* non può essere compreso se non come l'atto di essere di tale formalità.

Va altresì detto che l'*ens* da cui il pensiero procede non potrebbe essere ciò che è se l'*esse ut actus*, cioè l'*esse* come atto di essere cui esso partecipa, non fosse già di per se stesso emergente nei confronti di ogni essenza e forma. Per questa ragione nel tomismo autentico, secondo Fabro, è privo di senso parlare dell'*ens* se non si riconosce la verticalità fondante dell'*esse* su ogni altro atto.

Nell'approfondimento della sua esegesi tomistica l'autore fa osservare che l'*esse*, in quanto atto di essere, «non è né fenomeno, né noumeno, né sostanza, né accidente, ma è atto semplicemente» e, come tale, «esprime la pienezza dell'atto che si possiede per essenza (Dio) o che riposa (*quiescit*) nel fondo di ogni ente»¹⁵. L'*esse* cioè è

il primo atto, "l'atto di ogni altro atto" è quindi fondamento assoluto di ogni realtà. Non ha un proprio contenuto, perché è "l'inesauribile contenente"; non si esprime in un concetto, perché è "l'illuminazione che fa apparire l'ente": "l'*esse* è l'atto, senz'aggiunta; nelle cose finite, nella natura e nell'anima l'*esse* è l'atto attuante e quindi il sempre presente e presentificante"¹⁶.

Ebbene il giudizio di percezione, secondo Fabro, afferma l'avvenuta realizzazione dell'ente, che altro non è che l'unificazione dell'essenza con e per l'*esse*. Dal momento però che unificazione non vuol dire identità, cioè soppressione delle differenze, questo fa sì che la fenomenologia, che pure attesta l'unificazione, al tempo stesso evidenzia che tanto l'essenza quanto l'*esse* conservano intatti, ciascuno nel suo ambito, i rispettivi valori. Ne segue che la fondazione della percezione della realtà si risolve nel duplice problema della fondazione dei dati di essenza e della fondazione dei dati di esistenza. Del resto, sapere che cosa è un oggetto non è lo stesso che sapere che esso esiste.

Ora l'intelligenza, oltre che dipendere dai sensi, ne è anche la continuazione, perché ne dirige le funzioni e le subordina alle proprie. Ad essa perciò compete l'apprensione dei criteri di essenza e dei criteri di esistenza. Alla conoscenza metafisica invece compete la comprensione

¹⁵ *Ibid.*, p. 40.

¹⁶ *Ibid.*, p. 66.

delle essenze nel proprio contenuto di realtà e secondo che hanno realtà. Essa quindi si sviluppa come penetrazione delle forme di essere. È per questo che, scrive Fabro,

la fenomenologia ha un autentico valore isagogico per la metafisica in quanto può mostrare che la nozione di realtà è strettamente solidale con le percezioni: ch'essa si forma per loro mezzo, e che il suo contenuto riceve da esse il suo significato di *ente reale*¹⁷.

È pertanto incontestabile che la nostra nozione di essere reale «è qualcosa di più profondo, di più primitivo e di più intimo dell'essenza» e non prende il senso pieno ed esplicito se non sul fondamento e per lo sviluppo delle percezioni sensibili. Per questo la fenomenologia, che ricerca le condizioni secondo le quali è possibile tanto «segregare un'essenza» quanto affermare un'esistenza, non può essere esclusa. D'altra parte, è sulle sue classificazioni che si appoggiano le classificazioni della metafisica: il valore stesso della conoscenza a cui queste danno luogo dipende dalla loro corrispondenza con i contenuti fenomenologici. Così si può dire che la fenomenologia e la metafisica non sono né identiche né estranee, ma corrispondenti e complementari.

«Il fenomeno, scrive Fabro, è *per* il noumeno e vale solo rispetto ad esso e questo riceve la sua portata in riferimento a quello»¹⁸. Le determinazioni ontologiche perciò devono sorgere da analoghe determinazioni fenomenologiche e procedere di pari passo con queste. D'altro canto, dal momento che l'essere a noi si rivela innanzitutto nell'apparire, le varie forme che esso assume non possono non avere una corrispondenza nelle forme dell'apparire e viceversa. L'essere non si identifica con l'apparire, non coincide assolutamente con esso, però non è estraneo e fuori dell'apparire. Insomma, sostiene Fabro, per il realismo tomistico «tutto il contenuto di realtà immediata, tanto per l'essenza quanto per l'esistenza, ha da essere fondato su qualche «apparire»¹⁹. Questo vuol dire che le qualificazioni ontologiche dell'essere come tale «sono prima presentate

¹⁷ C. FABRO, *Percezione e pensiero*, cit., p. 515.

¹⁸ *Ibid.*, p. 519.

¹⁹ *Ibid.*

come forme di apparire e, benché poi le trascendiamo, si appoggiano *a parte ante*, su di esse»²⁰.

Le apparenze sensibili però svolgono questa funzione non già in quanto sono puri indizi della realtà nascosta, ma «espressioni o segnalazioni sue proprie». In tal caso infatti esse contengono in sé il “poiché”, cioè la motivazione reale della persuasione di esistenza che suscitano nella coscienza. La realtà come tale resta inaccessibile, ma si manifesta attraverso l'effetto. Nel senso che le è proprio, essa consiste nel contenuto che l'intelligenza, nel suo atto di originario di apprensione, fa presente a se stessa: è unicamente l'intelligenza che afferra la realtà. Essa tuttavia l'afferra nell'esperienza e perciò nella misura e nella proporzione in cui i suoi contenuti hanno un riferimento immediato all'essere.

Esperienza e realtà quindi non stanno, anzitutto e come tali, in un rapporto di causa ed effetto, ma in un rapporto assai più intimo: in quello di “segno” e “segnato”, nell'accezione pura dei termini, che è di “presentante” e “presentato”. Scrive Fabro: «La realtà, che è l'oggetto intelligibile e di cui si occupa la metafisica, non è “fuori” di quella che è l'oggetto dell'esperienza, ma è “dentro” di essa»²¹. Qualsiasi contenuto sensoriale che si faccia presente all'intelletto, si offre ad esso come una forma dotata di un grado di realtà, ovvero come un'essenza che ha in sé l'atto di essere, insomma come “qualcosa che è”. Non appena qualche contenuto acquista, per l'esercizio dell'esperienza, una certa consistenza nell'ordine fenomenale, ne acquista una corrispondente nell'ordine ontologico.

E non solo: come c'è una progressione sul piano fenomenologico, così ce n'è una su quello metafisico. Per questo, l'una tende a manifestare la consistenza della struttura esteriore dell'oggetto, mettendo in luce i caratteri che gli sono appartenenti e abbandonandone quelli estranei; l'altra invece a rivelare la struttura interiore dell'oggetto, procedendo alla sua determinazione intrinseca. La prima progressione si sviluppa come un'apprensione di tipo sintetico-distintivo, la seconda come un'apprensione di tipo distintivo-analitico, rivolta a rendere sempre più ragione sia di ciò che è, ovvero dell'essenza, sia del come è, ovvero del suo modo di essere.

²⁰ *Ibid.*, p. 520.

²¹ *Ibid.*, pp. 523-524.

Ora, il carattere generale di ciò che è, è di porsi di contro al pensiero. Ma tale carattere di per sé non dice nulla circa il suo modo di essere. Quest'ultimo invece è reso esplicito dalla funzione che svolge nei confronti di ciò che è. Sotto questo profilo la realtà, in quanto si pone di fronte al pensiero, è "ciò che sta in sé". Ebbene, ciò che sta in sé, in senso pieno, è la sostanza. Il suo modo di essere infatti consiste nello svolgere la funzione di fondamento, di sostrato, e, più ancora, quella successiva e ontologicamente pura di sussistere. «La fenomenologia della sostanza – scrive Fabro – non è che la continuazione immediata di quella di realtà»²².

Per l'analisi fenomenologica la nozione di sostanza è oggettiva in quanto l'esperienza, sia interna che esterna, presenta dei contenuti appropriati che la fondano nei suoi vari aspetti. Questi contenuti, poiché il tempo e lo spazio si trovano a un medesimo livello percettivo, possono essere raccolti sotto i caratteri fondamentali della continuità e della sussistenza. A questi due però va aggiunto un terzo, quello della sostanza come "essenza principale". Essendo contraddistinta da questo carattere, essa è continua nell'ordine fenomenale e sussiste in quello logico-reale.

Come tale, la sostanza è sostrato che permane e dura mentre cambiano i suoi caratteri esteriori. Ma se è sostrato, essa è anche e soprattutto sussistenza, sufficienza nell'esistere. Sussistente infatti, scrive Fabro, «è ciò che sta ed esiste in sé; più un essere sta a sé ed è in sé, e più ad esso compete la qualifica di ente sussistente»²³. Sarà perciò al più alto grado di sussistenza l'essere che è sufficiente a se stesso e quindi che sta completamente in sé, nella semplicità assoluta di un unico contenuto. Tale è l'Essere divino, che ha sussistenza per sé, mentre «gli altri esseri creati partecipano di questa perfezione del sussistere secondo che realizzano una sintesi ontologica di minore composizione e di maggiore intimità»²⁴.

Se la realtà è ciò che è e la sostanza è la sua pura essenza, allora, a livello fenomenale, la sostanza appare come un tutto unitario, che permane tale nei cambiamenti e a cui sono riconducibili tutte le altre determinazioni. Ma le indicazioni fenomenali, siano esse considerate dal punto di vista dell'esperienza come da quello dell'analisi scientifica, non coincidono per sé con l'essenza metafisica. Per elevarsi a questo livello

²² *Ibid.*, p. 526.

²³ *Ibid.*, p. 531.

²⁴ *Ibid.*

occorre estendere la mente al di là e al di sopra dei contenuti fenomenali. Tale superamento si ottiene quando essa coglie nelle loro presentazioni una *ragione di essere* per cui il molteplice fenomenale è compreso come essere unificato.

Sennonché

il molteplice fenomenale, osserva Fabro, non sarebbe suscettibile di unificazione nell'ordine intelligibile se non fosse "data" una forma immediata di unificazione fenomenale, la quale si è vista immanente ai dati come un "contenuto" dell'ordine e della struttura che essi presentano²⁵.

Tale unificazione fenomenale, percettivamente immediata, è il fondamento per l'unificazione intelligibile, che però a sua volta emerge dall'unificazione fenomenale come condizione, anzi ragione del suo apparire, del suo essere in sé. Questo vuol dire che le presentazioni fenomenali possono offrire una giustificazione sufficiente e talora perfino appropriata per la nozione di sostanza come essenza. Ma, perché questa sia fondata nel suo significato più proprio di realtà sussistente, occorre che si riscontri, nell'analisi fenomenologica, l'esercizio dell'atto di essere, che attualizza i contenuti formali.

Tuttavia, a livello fenomenale è l'esistenza come fatto di essere e di vivere attualmente che emerge, ma non l'atto di essere che rappresenta ciò che vi è di più intimo e di più profondo nelle cose. Esso, pur essendo contenuto nel fatto e nel dato, non può affiorare direttamente nei dati fenomenali. La fenomenologia infatti, rileva Fabro, «si limita ad attestare l'immediatezza di presenza del fatto esistenziale ed il buon fondamento della persuasione di esistenza», ma non l'atto di essere. In qualche modo cioè essa si arresta all'aspetto esteriore, ossia fenomenale, dell'atto di essere, senza riuscire a spingersi al suo interno, al di là dell'essenza stessa, per portarsi sull'atto in sé, «nella sua derivazione dalla causa propria e nella inserzione che riceve entro l'essenza che attua»²⁶. Il contenuto fenomenale della sostanza è un contenuto grezzo, semplicemente iniziale; spetta alla riflessione metafisica precisarlo e operare la «segregazione oggettiva del campo dell'essere».

²⁵ *Ibid.*, p. 545.

²⁶ *Ibid.*, p. 546.

Per noi, conclude Fabro, resterà sempre misterioso in tutto l'ambito della vita vissuta, [...] il "come" ultimo della produzione dell'essere per il quale la realtà zampilla nel creato come polla da sorgente e l'azione si innesta sulla sostanza come fronda su tronco. La causalità che rifonde l'essere, è troppo profonda perché ne possiamo avere un contatto sperimentale: ha infatti la sua radice nel principio stesso dell'essere, cosicché lo sviluppo della realtà quaggiù è un riflesso ed un effetto dello sviluppo o di *uno* sviluppo della vita del Principio primo dell'essere, il quale sfugge per ora a qualsiasi nostra presa²⁷.

²⁷ *Ibid.*, p. 573.

La dualità mente-corpo in Aristotele

Prendendo in esame la vasta ed articolata produzione di Cornelio Fabro, posta a confronto con quella di Franz Brentano, un punto di riferimento inevitabile risulta essere la psicologia di Aristotele. In tal modo il confronto, per un verso, va effettuato tra il filosofo italiano e il filosofo tedesco e, per un altro verso, tra i due filosofi dell'età contemporanea e l'antico filosofo di Stagira. Il testo aristotelico *De anima* va, quindi, riletto alla luce di tre opere di Cornelio Fabro (oltre che *Fenomenologia della percezione* e *Percezione e pensiero* del 1941, *L'anima. Introduzione al problema dell'uomo* del 1955) e di due opere di Franz Brentano (*La psicologia di Aristotele con particolare riguardo alla sua dottrina del nous poietikós* del 1867 e *La psicologia dal punto di vista empirico* del 1874). Dal confronto articolato tra i tre rappresentanti della filosofia occidentale, si può immediatamente dedurre la particolare concezione dell'anima, la cui funzione è posta nella sua stretta relazione con quella del corpo. Da tale premessa, in linea di principio, si potrebbe sostenere che, in quanto uomo, innanzitutto io ho coscienza di due tipologie di oggetti: del soggetto che io sono e delle cose che sono fuori di me. Il punto di partenza è costituito dal fatto che io sono un essere pensante, nel senso che conosco

e comprendo, oltre che la realtà circostante, me stesso. Se la realtà è costituita da un insieme di cose, il primo obiettivo consiste nel prendere coscienza delle cose di cui fa parte ciascun soggetto, che ad un tempo è soggetto e oggetto di conoscenza.

Tale problematica, da un parte, conduce al concetto di intenzionalità posta a fondamento della fenomenologia; da un'altra parte, al primo libro del *De anima* (I, 1, 402 a), dove lo Stagirita svolge un excursus sul significato che i filosofi a lui precedenti avevano attribuito al concetto di anima. Richiamandosi ad un termine, di cui ha discusso ampiamente già nel primo libro della *Metafisica*, nel *De anima* Aristotele coglie l'occasione per ribadire che l'anima costituisce il principio proprio degli animali, ossia degli esseri viventi; tra l'altro sostiene che «l'anima è come il principio degli esseri viventi»¹ (ἐστὶ γὰρ οἷον ἀρχὴ) τῶν ζώων; I, 1, 402 a). Il riferimento al concetto di principio (ἀρχή e di causa (αἰτία) è relativo al quinto libro della *Metafisica*, laddove è arduo distinguere nettamente il significato di principio da quello di causa. «Infatti, sostiene Aristotele, tutte le cause sono principi»² (πάντα γὰρ τὰ αἴτια ἀρχαί, V, 1, 1013 a). Il riferimento alla *Metafisica* si rende necessario, anche quando si inizia la lettura del *De anima*, ad apertura del quale l'autore sottolinea che la conoscenza (εἶδησις) è tra le cose belle e pregevoli che l'uomo possa realizzare. Infatti ad apertura della *Metafisica* si legge che «tutti gli uomini per natura tendono al sapere» (πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει; I, 1, 980 a). Nella *Metafisica* Aristotele usa l'infinito del perfetto logico del verbo ὁράω; sicché il sapere (εἰδέναι), ossia il fatto che io so (οἶδα) dipende dal fatto di avere visto. Da ciò l'ulteriore considerazione secondo la quale la conoscenza (γνώσις) è intesa come atto che la psiche compie, oltre che mediante l'intelletto, mediante i sensi.

Nel rapporto tra anima e corpo, l'una incide sull'altro così come questo su quella. I sensi incidono sull'anima, così come le affezioni dell'anima sul corpo. In questo caso ne sono prova il coraggio, la dolcezza, il timore, la misericordia, l'audacia, la gioia, l'amore, l'odio; quando tali affezioni dell'anima si manifestano, il corpo subisce delle modificazioni; giacché «le affezioni dell'anima non sono separabili dalla materia fisica

¹ Cfr. ARISTOTELE, *Dell'anima*, in *Opere*, vol. IV, Roma-Bari 1982.

² Cfr. ID., *Metafisica*, in *Opere*, vol. VI, Roma-Bari 1982.

degli esseri viventi» (*De anima*, I, 1, 403 b). Le affezioni (τὰ πάθη) sono indicate con il plurale di πάθος da correlare a θαῦμα. Ma non bisogna dimenticare le varie funzioni del conoscere, del sentire, dell'opinare, del bramare, del volere, del desiderare. E soprattutto quella di tenere unito il corpo, poiché «uscita l'anima, il corpo si dissipa e imputridisce» (*De anima*, I, 5, 411 b). Nel chiedersi che cosa è l'anima (τὶ ἐστὶ ψυχή), Aristotele, in primo luogo, sostiene che l'anima potrebbe essere definita essenza (οὐσία); di tale concetto egli parla nel settimo libro della *Metafisica*, ove la definisce come l'essere (τὸ εἶναι), l'universale (τὸ καθόλου), il genere (τὸ γένος) e il sostrato (τὸ ὑποκείμενον). La sostanza di per sé non coincide con una cosa determinata; essa è figura (μορφή) o forma (εἶδος) della materia (ὕλη). Essendo l'anima un composto di materia e forma, la materia rappresenta la potenza (δύναμις), mentre la forma rappresenta l'atto (ἐντελέχεια). Sicché, oltre che sostanza, figura, e forma, l'anima risulta essere atto. In termini più stringenti l'anima rispetto al corpo è sia causa che principio, in quanto fonte del movimento che dà vita al corpo.

Tuttavia, al di là del tentativo definire che cosa sia l'anima, è opportuno sottolineare quali siano le funzioni conoscitive dell'anima. Nel secondo libro del *De anima*, Aristotele scrive che compito del senso è quello di accogliere le forme sensibili senza la materia. «In generale, riguardo a ogni sensazione bisogna ritenere che il senso è fatto per accogliere le forme sensibili senza la materia, come la cera accoglie l'impronta dell'anello senza il ferro o l'oro, e riceve l'impronta d'oro o di bronzo, ma non in quanto è oro o bronzo: ugualmente ogni senso subisce l'azione di ciò che ha colore o sapore o suono, ma non in quanto ciascuno di questi oggetti è detto una cosa particolare, ma in quanto è fornito di una determinata qualità e secondo la forma» (II, 12, 424 a). A questo proposito risulta interessante la distinzione tra sensazione (αἴσθησις) e sensorio primo (αἰσθητήριον πρῶτον), se si vuole appunto sottolineare che per lo Stagirita il corpo svolge una funzione da non sottovalutare rispetto a quella dell'anima. Si potrebbe dire che sussiste un'attività conoscitiva basata sia sulla facoltà sensibile che su quella intellettuale, senza comunque trascurare che l'obiettivo di Aristotele consiste nel precisare che quello del pensare (e del comprendere) non è un atto corporeo. Sentire (αἰσθάνεσθαι) e comprendere (φρονεῖν) sono due facoltà diverse; tutti gli esseri viventi possono sentire, ma solo gli uomini sono in grado di sentire e di comprendere. È pur vero che pensare e comprendere sono una sorta di sentire, ma alla

fine occorre distinguere l'una facoltà dall'altra (oggi diremmo il senso dall'intelletto). La stessa immaginazione (φαντασία) è diversa dalla sensazione (αἴσθησις) e dal pensiero (διάνοια). La fantasia è strettamente correlata alla sensazione; infatti non sussiste fantasia, cioè immaginazione, senza sensazione; allo stesso modo senza sensazione non c'è credenza (ὑπολήψεις); l'immaginazione non è né pensiero né credenza, non è opinione accompagnata da sensazione, né opinione prodotta dalla sensazione, né combinazione dell'una e dell'altra.

Nel quarto capitolo del terzo libro del *De anima*, Aristotele pone un problema di fondo: «Riguardo alla parte dell'anima con la quale l'anima conosce e pensa»; sicché precisa che in qualche modo «il pensare è come il sentire» (τὸ νοεῖν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι). Aristotele rimarca che il carattere distintivo di questa parte dell'anima è quello del comprendere (φρονεῖν) così come aveva sostenuto nella *Metafisica* (I, 1, 980 a) e nell'*Etica eudemia* (I, 7, 1141 a). Il pensare, in quanto atto del pensiero (νοήσις), non coincide con il sentire, in quanto atto della sensazione (αἴσθησις). Fatta questa premessa, proprio nel *De anima*, Aristotele pone la differenza tra intelletto ricettivo e intelletto agente. Distinguendosi e criticando molti dei fisiologi, obietta che l'atto della conoscenza non può dipendere dalla parte materiale dell'essere umano; l'atto del pensare non presenta un carattere materiale, così come l'atto del sentire. Empedocle aveva sostenuto che il simile conosce il proprio simile, mentre Democrito che il contrario conosce il proprio contrario; sia l'uno che l'altro però avevano presupposto una teoria gnoseologica basata sulla parte materiale dei sensi. Invece lo Stagirita si allontana da tale impostazione, per sostenere che nell'anima umana esiste una parte, il nous (νοῦς), da intendere come causa e come principio attivo. Questo nous è indicato come separato (χωριστός), immisto (ἀμιγής) e impassivo (ἀπαθής), essendo per sua natura atto (ἐνέργεια), oltre che principio della materia (ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης). Questo intelletto attivo (νοῦς ποιητικός), oltre che separato, immisto e impassivo, risulta essere immortale (ἄθνατος) ed eterno (ἄϊδιος); però, in quanto immisto, ossia semplice e puro, questo intelletto attivo «non ha niente in comune con alcunché» (*De anima*, III, 4, 429 b), così come detto da Anassagora nel frammento B 12, tramandato da Simplicio nel *Commento alla Fisica* di Aristotele; esso «è mescolato a nulla» (μέμικται οὐδενί). In termini problematici e non definiti, a chiusura del capitolo quinto del capitolo terzo del *De anima*, Aristotele scrive: «Separato, esso è solo quel che realmente è, e questo solo è immortale ed

eterno. E noi non ricordiamo perché è impassivo, mentre l'intelletto che può essere impressionato è corruttibile e senza questo non pensa niente» (III, 5, 430 a). Si tratta di un passo che ha fatto molto discutere sulla connotazione sia dell'intelletto attivo che dell'intelletto passivo; l'intelletto attivo e agente coincide con la parte immortale dell'anima? Alessandro di Afrodisia, Averroè e Tommaso, nel corso dell'età antica e media, hanno dato contributi non secondari per l'interpretazione di questa parte così complessa e profonda del pensiero aristotelico.

2. Brentano e Aristotele

Rileggendo la vasta letteratura critica sviluppatasi sulla psicologia di Aristotele, non può apparire strano che Franz Brentano nel 1867 a questo tema abbia dedicato una monografia, pur essendo attuale dal punto di vista storiografico e teoretico. *La psicologia di Aristotele con particolare riguardo alla sua dottrina del nous poietikós* (Con un'appendice riguardante l'attività del Dio aristotelico) vide la luce a Mainz nel 1867. In tale monografia Brentano, che cinque anni prima aveva pubblicato il testo di abilitazione *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, pone un problema di tipo gnoseologico sulla scia di Aristotele. La parte sensitiva dell'anima, essendo legata al corpo, di per sé non possiede un principio attivo funzionale alla determinazione della conoscenza; meno che mai è in grado di agire sulla parte spirituale dell'anima. D'altra parte neanche l'intelletto può ricevere i concetti mediante la parte sensibile. In buona sostanza non può svolgere una funzione attiva nella determinazione del processo conoscitivo dell'essere umano. «Deve dunque, sostiene Brentano, essere qualcosa di spirituale ciò che, presente nella parte sensitiva, esercita su questa quell'influenza che indirettamente ha come conseguenza il movimento dell'anima intellettiva e la conoscenza intellettiva»³.

In tal modo Brentano rimarca la contrapposizione tra parte intellettiva e parte sensitiva dell'anima con l'inserimento di una parte attiva (il nous poietikós), che secondo Aristotele «si aggiunge alla facoltà

³ Cfr. F. BRENTANO, *La psicologia di Aristotele con particolare riguardo alla sua dottrina del nous poietikós. Con un'appendice riguardante l'attività del Dio aristotelico*, Bologna 1989, p. 167.

intellettiva dell'anima come quarta o, se si comprendono in un'unica facoltà la volontà e la facoltà coscientemente motoria dell'intelletto, come terza facoltà»⁴. Sicché si avrebbero le facoltà della sensazione, della volontà, dell'intelletto passivo e dell'intelletto attivo. Il principio agente, in grado di produrre i nostri pensieri, è proprio dell'anima umana, anzi della parte intellettiva dell'anima umana; tale intelletto agente o attivo si distingue dall'intelletto ricettivo e passivo; l'intelletto ricettivo è potenzialità, a differenza dell'intelletto agente che è atto; l'intelletto attivo agisce sulla parte sensitiva il cui compito è quello di recepire e produrre le rappresentazioni della realtà.

Di fatto, se esiste un intelletto passivo con il compito di recepire conoscenze, deve esistere un intelletto attivo in grado di produrre conoscenze. L'intelletto attivo è definito *habitus* (ἕξις), ossia «una proprietà positiva attuale»⁵; inoltre «il principio agente per tutte le forme intelligibili da cogliere nell'intelletto»⁶. Brentano si richiama al contenuto del capitolo quinto del libro terzo del *De anima*, dove Aristotele paragona l'intelletto agente alla luce in grado di trasformare i «colori in potenza» in «colori in atto»; perciò l'intelletto agente, al pari della luce, «rende intelligibile in atto ciò che è intelligibile in potenza»⁷. Brentano è consapevole del fatto che l'esempio suggerito da Aristotele non è molto felice, ma è tanto quanto basta per chiarire la funzione dell'intelletto attivo il cui compito non è quello di agire direttamente sull'intelletto passivo, poiché innanzitutto agisce sulla parte sensitiva dell'anima. Il procedimento conoscitivo sarebbe il seguente: in primo luogo l'intelletto attivo è colto dal corporeo e in secondo luogo dall'intelletto passivo. Infatti l'intelletto attivo non è da considerare una sostanza separata dal corpo; l'intelletto attivo è definito separato nella misura in cui non coincide con nessuno degli organi del corpo. Per il filosofo tedesco rimane aperta la questione della eternità o dell'immortalità di questa parte dell'anima, così come si può leggere, oltre che nel *De anima*, nel *De generatione animalium*.

La questione sull'origine dell'anima è controversa, giacché si pone il problema di quando sia nata e di quando sia stata annessa al corpo. Certamente l'anima non può essere stata generata dalla materia, così il

⁴ *Ibid.*, pp. 167-68.

⁵ *Ibid.*, p. 173.

⁶ *Ibid.*, p. 174.

⁷ *Ibid.*, p. 175.

corpo che trova il suo principio in un altro corpo. La generazione di un corpo implica l'origine e la nascita di un feto materiale; così non è per l'anima poiché altrimenti si avrebbe la derivazione dell'incorporeo dal corporeo. Questa ipotesi non può che risultare assurda e priva di fondamento. Però l'anima non proviene dal nulla o dal non-essere. Respinta e non accettata la teoria dell'Orfismo e del Platonismo, Aristotele presuppone una causa motrice così come sostiene nella *Metafisica* (per la precisione nei capitoli quarto e decimo del libro dodicesimo). L'anima e la sua unità con il corpo non possono che derivare da una causa agente esterna. Nel *De generatione animalium*⁸ si legge: «Resta dunque che solo l'intelligenza giunge dall'esterno e solo essa è divina, perché l'attività corporea non ha nulla in comune con la sua attività» (736, b 27). Da questa citazione si potrebbe dedurre che inizialmente il feto umano è senza vita; gradualmente esso acquisisce la peculiarità dell'anima vegetativa, poi di quella sensitiva ed infine di quella intellettiva. Confrontando questo passo del *De generatione animalium* con altre opere ed in particolare con il *De anima* e con la *Metafisica*, non si può dire di avere dimostrato la tesi sull'immortalità dell'anima dedotta dalla teologia cristiana; però si può sostenere l'esistenza di un intelletto agente la cui funzione conoscitiva è indubbia.

Secondo questa chiave di lettura della psicologia di Aristotele, non si può non rileggere *La psicologia dal punto di vista empirico* che Brentano diede alle stampe nel 1874. Infatti, volendo definire la scienza dell'anima, Brentano non esitò a confrontarsi ancora una volta con Aristotele. Prendendo le distanze dalla psicofisica di Fechner e dalla psicologia filosofica di Wundt, Brentano preferì richiamarsi alla psicologia empirica di Wolff e di Kant. Rileggendo il contenuto del *De anima*, Brentano innanzitutto volle sottolineare lo statuto autonomo della psicologia empirica al pari delle discipline naturali: «Come la scienza naturale studia le proprietà e le leggi dei corpi oggetto della nostra esperienza esterna, così la psicologia è la scienza che insegna a riconoscere le proprietà e le leggi della psiche, che mediante l'esperienza interna scopriamo direttamente in noi e, per analogia, negli altri»⁹. Il problema posto da Brentano consiste nello stabilire che cosa sia la psiche e quali siano le sue

⁸ Cfr. ARISTOTELE, *De generatione animalium*, in *Opere*, vol. V, Roma-Bari 1982.

⁹ Cfr. F. BRENTANO, *La psicologia dal punto di vista empirico*, Roma-Bari, vol. I, p. 69.

funzioni. Parlando di psicologia, nel contesto della cultura classica saremmo titolati a riferirci ai contenuti dell'Orfismo tanto caro a Pitagora, ad Empedocle e a Platone; sicché la psicologia razionale, di derivazione orfica, contribuirebbe a sancire la tesi sull'immortalità dell'anima mediante la teoria della metempsicosi. Nel caso di Aristotele la psicologia non è utilizzata per ribadire la tesi sull'immortalità dell'anima, ma per stabilire quale sia la sua funzione principale senza mai trascurare la sua stretta relazione con il corpo. Per comprendere in quale modo Brentano intenda la psicologia come "scienza delle manifestazioni psichiche", è opportuno soffermarsi sulla citazione che egli trae proprio dall'inizio del *De anima*, dove Aristotele asserisce: «Poiché riteniamo il sapere tra le cose belle e pregevoli e una specie più di un'altra o in rapporto all'esattezza o per esserne l'oggetto più importante ed eccellente, per questi due motivi dovremmo mettere ragionevolmente in primo piano l'indagine intorno all'anima» (I, 1, 402 a).

Da questo punto di vista va detto che la psicologia è intesa come scienza basata sulla percezione e sull'esperienza. Brentano dice percezione e non osservazione, in quanto gli esseri umani possono osservare i fenomeni esterni, ma percepire i fenomeni interni. Infatti sottolinea che la base o la fonte della psicologia è costituita dalla percezione, intesa come capacità da parte degli uomini di cogliere i fenomeni interni nel proprio vissuto psichico. Sicché non è possibile effettuare osservazione dei fenomeni che hanno un carattere specificamente psichico; in questo caso il riferimento esplicito è a taluni fenomeni come l'ira, che appunto può essere solo percepita e non osservata. Evidentemente ciò che si percepisce in un determinato fenomeno psichico può costituire oggetto di osservazione solo a posteriori. Sicché al presente, nel momento in cui si determina, il fenomeno psichico può solo essere oggetto di percezione; successivamente lo stesso fenomeno psichico può costituire anche oggetto di osservazione in quanto oggetto della memoria. L'osservazione costituisce un utile strumento di ricerca nel caso dei fenomeni psichici degli altri. Perciò si può dire che la "presunzione" della psicologia empirica consiste nel fatto di ritenere possibile applicare il metodo empirico, proprio delle scienze positive, alla stessa psicologia.

3. *Fabro a confronto con Brentano e con Aristotele*

Secondo tale chiave di lettura il percorso a ritroso conduce da Brentano ad Aristotele, non a caso ritenuto il fondatore della psicologia empirica. Però, tenendo presente il tema assegnato, tale percorso, oltre che da Franz Brentano, può avere inizio da Cornelio Fabro. In questo caso, del nostro filosofo, oltre che *La fenomenologia della percezione* e *Percezione e pensiero* (entrambi del 1941), occorre ricordare *L'anima. Introduzione al problema dell'anima* (del 1955). Soprattutto con la stesura dei primi due testi, Fabro tende alla corretta valutazione del concetto di percezione nel contesto specifico della conoscenza, ossia del rapporto che si instaura tra il soggetto e l'oggetto, tra l'io e la cosa che sta di fronte all'io. La relazione tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto è innegabile; ma, secondo Fabro, è necessario che dalla separazione dell'uno dall'altro si passi alla relazione tra l'uno e l'altro, in modo tale che il soggetto conoscente diventi oggetto conosciuto e l'oggetto conosciuto entri a far parte del soggetto conoscente. A tal proposito, nell'introduzione a *La fenomenologia della percezione*, l'autore scrive: «Il problema della conoscenza del concreto esige che siano messe in evidenza le condizioni che rendono possibile questa mutua convergenza dell'oggetto e del soggetto»¹⁰. Perciò, dal punto di vista della gnoseologia di Fabro, la "percezione" consiste nell'apprensione di un concetto particolare.

Si ha percezione quando il soggetto riesce a cogliere un oggetto nel suo dato concreto; concreto da due punti di vista: innanzitutto in relazione alla "struttura propria dell'oggetto" evidenziata o rivelata dalla sua "configurazione esteriore"; in secondo luogo in relazione all'essere reale sotto l'aspetto dell'"essenza" e dell'"esistenza". Sicché, oltre le qualità esteriori (colori, suoni, odori, sapori), dell'oggetto si colgono la grandezza, la figura, la posizione nello spazio, cioè quei caratteri che appartengono all'oggetto in modo specifico, anche perché le qualità esteriori dell'oggetto dal soggetto sono afferrabili attraverso più organi sensoriali. In terzo luogo, si ha percezione quando l'oggetto è colto come un tale essere, che possiede determinate qualità, oltre che del primo e del

¹⁰ Cfr. C. FABRO, *La fenomenologia della percezione*, in *Opere*, vol. V, Segni 2006, p. 3.

secondo tipo, anche e soprattutto quelle che pongono un oggetto in relazione con gli altri oggetti.

Riconoscendo tale peculiarità, Fabro sancisce il principio dell'intenzionalità intersoggettiva, quale punto fermo della sua analisi. Da ciò il fatto di sottolineare che la percezione si distingue dalla sensazione e dall'intelligenza, in quanto "apprensione del reale", ossia conoscenza gravida dell'essere "fenomenale e reale". Il concetto di percezione, posto a fondamento sia della psicologia che della filosofia, è riscontrabile anche in *Percezione e pensiero*. Infatti tale concetto è ripreso ed approfondito, così come già delineato ne *La fenomenologia della percezione*; giacché tra l'una e l'altra monografia sussiste una continuità, oltre che cronologica, tematica. Le due monografie sono state pubblicate nel 1941, con l'obiettivo di sviluppare il concetto di percezione, posto in stretta relazione con quello di intenzionalità elaborato da Brentano. La percezione dal nostro filosofo è intesa come "sintesi di sensibilità e pensiero", ovvero pensiero non astratto ma oggettivo che si diparte dai contenuti sensibili. Secondo tale chiave di lettura, che a ritroso conduce al *De anima* di Aristotele, la percezione da Fabro è assunta come pensiero che "incorpora a sé l'esperienza". La percezione non è pensiero puro così come non è sensibilità pura; essa è "pensiero vissuto" riscontrabile nella fenomenologia husserliana incentrata sul concetto di *Erlebnis*.

Recuperando la psicologia e la gnoseologia di Aristotele, Fabro sostiene una via di mezzo tra quella del naturalismo (proprio dei Presocratici) e quella dell'idealismo (proprio di Platone). Il principio della medietà (μέσότης), viene recuperato dall'ambito della filosofia pratica a quello della filosofia teorica, con una forte valenza che caratterizza la fenomenologia della percezione, ulteriormente elaborata mediante il concetto di fantasia, ovvero di immaginazione. Sicché il nostro filosofo insiste sul concetto di "concreto materiale". Se leggiamo, oltre che il *De anima*, il testo *Del senso e dei sensibili*, riscontriamo che per Aristotele la fantasia (ossia l'immaginazione) è diversa dalla sensibilità; la fantasia può anche indurci all'errore; però essa costituisce un ponte tra la sensazione e l'opinione, in quanto sorge dalle sensazioni che lasciano un segno nel soggetto. In tal modo la percezione è intesa come conoscenza integrata sul versante della sensibilità, così come la metafisica lo è sul versante dell'intelligibilità pura; sicché alla dualità metafisico-percettivo corrisponde la dualità astratto-concreto; da una parte è riscontrabile il

metafisico-astratto e dall'altro il percettivo-concreto. Tale rapporto tra il puro e il concreto si realizza, quando per un verso l'esperienza si lascia penetrare dall'intelligibile e per un altro verso l'intelligibile si lascia incorporare dall'esperienza. Sicché, sottolinea Fabro in linea con Aristotele, il primo momento conoscitivo degli esseri umani è dato dal senso, mentre il secondo momento dall'intelligenza; però, prosegue, «la funzione dominante nella vita conoscitiva immediata è la percezione, non la sensazione», posto che «nella percezione confluiscono sensibilità, affettività, intelligenza»¹¹. Rilevando una stretta connessione tra il testo del 1955 (*L'anima. Introduzione al problema dell'uomo*) e il secondo edito nel 1941 (*Percezione e pensiero*) si può rilevare il significato intrinseco riconosciuto al concetto di percezione come capacità di cogliere l'unità della molteplicità.

Contro il dualismo cartesiano, non superato da Kant con la teoria dello schematismo, Fabro nel processo conoscitivo introduce la funzione della percezione come capacità di svolgere “esperienze di vita” (*Erlebnisse*) in linea con la fenomenologia che da Brentano conduce a Husserl. La percezione, infatti, è distinta sia dalla sensazione pura che dal pensiero puro; in quanto “pensiero vissuto”, non deriva né dall'esperienza né dal pensiero. Essa «è attualità immediata e continua della coscienza nella sua “attività di presenza” del mondo all'io e dell'io al mondo»¹². Così come già scritto in *Percezione e pensiero* (specificamente nella parte seconda), anche nel testo su *L'anima* Fabro ribadisce la funzione della percezione nella fondamentale postazione di medietà riconosciuta tra la sensazione e il pensiero. Pur non misconoscendo che ogni atto della conoscenza è fondato sull'esperienza sensibile, con la quale l'io entra in contatto con la realtà esterna, l'attività gnoseologica non si risolve nella funzione intelligibile del pensiero, bensì in quella della percezione con la quale l'io entra in contatto diretto con il mondo e questo si rappresenta a quello mediante il processo unificante dell'intenzionalità e della percezione svolto dall'io.

Ai due termini tradizionali di sensazione e di pensiero Fabro preferisce i due termini di percezione e di intenzionalità, tali da consentirgli di definire l'essere umano un principio attivo. Kantianamente si chiede:

¹¹ Cfr. C. FABRO, *L'anima. Introduzione al problema dell'uomo*, Segni 2005, p. 32.

¹² *Ibid.*, p. 38.

che cosa posso sapere? che cosa posso fare? che cosa posso sperare? Ai tre interrogativi, posti dal filosofo di Königsberg nella *Critica della ragion pura*, il filosofo italiano risponde con un'affermazione netta; perciò parla di umanesimo storico posto a fondamento della cultura occidentale già da Socrate con il detto delfico "conosci te stesso". L'interiorizzazione del sapere umano consiste nella capacità dell'uomo di ripiegarsi dentro se stesso. Ma tale ripiegamento non può mai risolversi nella fuga dalla realtà, della quale facciamo parte integralmente.

1. *Introduzione*

I due volumi pubblicati da Fabro nel 1941, *La fenomenologia della percezione* e *Percezione e pensiero* rappresentano una parentesi all'interno della produzione fabriana, la "parentesi brentaniana" a cui si allude nel titolo. Vedremo che si tratta di una parentesi che non poteva che essere destinata a chiudersi velocemente e definitivamente – perché include elementi teoretici che supportano quella che successivamente Fabro chiamerà la tesi dell'immanenza. La stessa ricostruzione della sua fase scientifica che Fabro presenta nelle diverse versioni della sua autobiografia si sofferma con favore sugli studi biologici condotti a Padova, Roma e Napoli, mentre confina in nota una breve menzione degli studi di fenomenologia della percezione¹.

Si tratta di una situazione interessante e sorprendente. In fondo, lo scopo dei due volumi del 1941 era di utilizzare la teoria della Gestalt per sviluppare una "moderna" teoria tomista della conoscenza. Un paio di citazioni sono sufficienti: *La Fenomenologia della percezione* si muove nella «persuasione che vi sia nella *Gestalttheorie* un nucleo di valore positivo

¹ C. FABRO, *Appunti di un itinerario*, EDIVI, Segni 2011; una nota per ogni stesura della autobiografia, rispettivamente alle pp. 71, 123 e 139.

per la fondazione critica del realismo» e che quindi vi sia la «convenienza di un approfondimento del realismo tomista in questa direzione»².

Per realizzare questo compito il volume riconosce la presenza di diverse tradizioni gestaltiste (Graz, Berlino, Lipsia) – una consapevolezza che anche oggi pochi hanno – e presenta con diversi dettagli le loro tesi, dedicando particolare attenzione alla Gestalt per così dire “classica” di Berlino. Come poi vedremo, lo sfondo teoretico della Gestalt è esplicitamente ascrivito a Brentano, visto come la figura da cui origina la “fenomenologia” descrittiva incarnata scientificamente dalle principali scuole gestaltiche (dico “principali” perché la scuola di Lipsia ha origini diverse).

L'opera che permette la traduzione fra la *Fenomenologia della percezione* e *Percezione e pensiero* è la *Erkenntnislehre* di Stumpf, uno dei primissimi allievi di Brentano e padre nobile della Gestalt berlinese. Quasi a marcare la differenza fra questi lavori giovanili e il Fabro maturo, è interessante notare che, nella già citata autobiografia, il nome di Stumpf non appare mai e quello di Brentano una sola volta, in riferimento ad altro pensatore³.

In termini non più che sinottici, l'idea guida dei due volumi è che vi siano diverse fasi della percezione e della conoscenza. Per quanto l'idea sia trasparente, la realizzazione presenta però diversi elementi critici. In questa sede mi limito a presentare tre nodi problematici, che elencherò per ordine di rilevanza, a partire da quelli meno significativi: (1) Le presentazioni di Brentano e Meinong sono ampiamente inadeguate e in alcuni casi semplicemente errate. (2) La posizione di Fabro sottesa dalla menzionata idea-guida dei livelli percettivi e conoscitivi è strutturalmente più vicina alla scuola di Graz che non a quella di Berlino. La scuola di Meinong – Benussi e Musatti in particolare – riconosce infatti la presenza di fasi del percetto, mentre quella di Wertheimer non riconosce livelli della percezione. Nei due volumi in discussione Fabro appoggia però le tesi dei berlinesi e critica con l'asprezza che gli è tipica le tesi dei grazzesi. Si determina in tal modo una tensione fra le posizioni teoretiche di fondo dei due volumi e le specifiche articolazioni descritte nei diversi capitoli. Inoltre, le ragioni del dissenso fra Graz e Berlino non vengono mai esplicitate. (3) I due volumi, ma sopra tutto il secondo, denunciano

² C. FABRO, *La fenomenologia della percezione*, Vita e pensiero, Milano 1941, p. 180.

³ C. FABRO, *Appunti di un itinerario*, cit., p. 136.

la presenza di irrisolti nodi metodologici e teoretici (in particolare ontologici). La natura dei rapporti fra scienza e metafisica non è mai chiarita – a volte traspare l'idea di un passaggio diretto da scienza a metafisica e viceversa. Anche se nell'autobiografia Fabro nega recisamente che la connessione fra scienza e filosofia – come quella fra filosofia e teologia – sia diretta⁴, è però innegabile – ed esplicitamente affermato – che la *Fenomenologia della percezione* e *Percezione e pensiero* sono in diretta contiguità. Vediamo i dettagli.

2. *La posizione di fondo*

Sin dall'inizio, Fabro chiarisce la posizione che assume: «Dichiaro subito francamente che la mia ricerca si collega direttamente ai due poli estremi della filosofia classica e della fenomenologia moderna»⁵. Accantonando la domanda sul senso dell'espressione "filosofia classica", cerchiamo di capire cosa Fabro intende per "fenomenologia moderna". Come sembra ovvio, il riferimento ai fenomeni è un primo passo obbligatorio: «per "fenomeno" [...] io intendo come Aristotele, ogni contenuto di coscienza percettiva nel suo presentarsi immediato, sia esso vero come illusorio»⁶. Da cui: «La "fenomenologia", se ha un suo compito, esso è quello di rilevare i contenuti di esperienza vissuta e le loro relazioni immediate in quanto possono essere di fondamento ai contenuti e alle relazioni intelligibili»⁷ – un passo che fa già trasparire il contenuto del secondo volume. Così intesa, «È per questo che la consideriamo quale "propedeutica universale"»⁸.

Tenendo ora presente che l'espressione "piani oggettuali" si riferisce ai piani in cui si organizza la percezione⁹, Fabro afferma anche: «La fenomenologia quale qui la intendo non consiste in altro che in una descrizione, sulla base dei dati scientificamente accertati, dei piani

⁴ C. FABRO, *Appunti di un itinerario*, cit., p. 37.

⁵ C. FABRO, *La fenomenologia della percezione*, cit., p. 20.

⁶ *Ibid.*, p. 29n.

⁷ *Ibid.*, p. 31.

⁸ *Ibid.*.

⁹ *Ibid.*, p. 12.

oggettuali e delle tappe di coscienza [...] come di fatto si presentano nella coscienza»¹⁰.

Questa prima caratterizzazione della fenomenologia contiene però un problema, che si ripresenterà più volte nel corso dei due volumi. Non è infatti chiaro se effettivamente esista un collegamento *diretto* fra la descrizione fenomenologica dei «contenuti di esperienza vissuta» e delle «loro relazioni immediate» e la descrizione che procede a partire dalla «base dei dati scientificamente accertati». In altri termini, non è detto che le descrizioni in prima persona e quelle in terza persona siano equivalenti; di solito non lo sono.

La presenza di un sottostante problema traspare anche da altri passaggi. Ad esempio, nel prendere le distanze da Husserl, Fabro afferma:

la nostra fenomenologia non si compie nella “visione d’essenza”, ma piuttosto nell’analisi della preparazione soggettiva e dei gradi d’assimilazione oggettiva; è una fenomenologia “materiale” e non formale, che mette in rilievo gli *Urphänomena*, che stanno a fondamento sperimentale della apprensione intelligibile dell’essenza, e le *Urfunktionen* per cui è possibile tale apprensione non in astratto, ma in concreto, cioè in relazione alla esistenza attuale¹¹.

Il riferimento ad un «fondamento sperimentale» richiederebbe come minimo una chiarificazione del termine “sperimentale” e una spiegazione a supporto della sua inclusione in una prospettiva che si dice fenomenologica. Non ho difficoltà ad accettare l’idea di una “fenomenologia sperimentale” – ad esempio nel senso di Michotte¹² – ma in tal caso è necessario chiarire che “sperimentale” non si riferisce a “fisiologico” o “neurofisiologico”, non è cioè sperimentale nel senso della psicofisica. Queste precisazioni sono importanti perché gli esperimenti che venivano condotti al laboratorio di p. Gemelli erano sperimentali nel secondo e non nel primo senso. Che non si tratti di una confusione occasionale appare da altri passaggi, ad esempio dalle critiche rivolte alla psicologia della Gestalt per «non aver cercato e descritto il processo genetico che

¹⁰ *Ibid.*, p. 29.

¹¹ *Ibid.*, p. 31.

¹² Cfr. A. MICHOTTE, *La perception de la causalité*, Études de Psychologie, Louvain 1946.

condiziona l'emergenza fenomenale»¹³. Si tratta di un'osservazione quanto meno strana, perché l'ottica fenomenologico-gestaltica è descrittiva e non genetico-causale, per usare una distinzione introdotta da Brentano, a cui conviene ora rivolgersi.

Fabro vede la sua *Fenomenologia della percezione* come naturalmente collocabile nel contesto della scuola (in senso lato) di Brentano: «il compito, il metodo ed i risultati di questo mio saggio sono sostanzialmente quelli che il B affidava al suo insegnamento nella seconda metà del XIX secolo»¹⁴.

Di Brentano accetta l'ottica che lui chiama fenomenologica, rifiutando le sue presunte inadeguatezze teoretiche: «Solo che lo stesso B per aver accettato, da una parte, con soverchia fiducia, il primato dell'analisi empirica, e per essersi fermato ad un aristotelismo troppo storicamente determinato, senza tener conto della tradizione posteriore araba-latina, non è riuscito ad arginare la corrente di problemi nuovi che venivano ad imporsi, e a impedire che prima i suoi discepoli, come il Meinong, il Marty, e lo Husserl fra i principali, e poi egli stesso, sconfinassero in forme aperte di razionalismo [...] Qui si vorrebbe tentare in forma modesta [...] di colmare l'inadeguatezza che il metodo brentaniano ha mostrato nella parte speculativa a partire dall'analisi fenomenologica in cui egli è stato maestro»¹⁵.

Sorprende che l'importanza assegnata a Brentano non sia accompagnata da adeguatamente espliciti riferimenti ai suoi lavori. L'unico testo di Brentano menzionato dalla *Fenomenologia della percezione* è la *Psicologia dal punto di vista empirico*, mentre *Percezione e pensiero* menziona anche *La psicologia di Aristotele* e le *Ricerche sulla conoscenza*. Incomprensibile ad esempio l'assenza di ogni riferimento al volume *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*. Il riferimento a Brentano ha la forma di un riferimento del tutto generico a un lontano precursore, che a tutta vista non sembra meritare una specifica attenzione. A parte la genericità dei riferimenti a Brentano, il nodo centrale è quello di una interpretazione errata della sua posizione. Leggiamo: «il Brentano distinse una *Psychognosie* ed una psicologia genetica: la prima tende ad una descrizione dei contenuti ultimi del conoscere da cui per combinazione sorgono

¹³ C. FABRO, *Percezione e pensiero*, Vita e pensiero, Milano 1941, p. 378.

¹⁴ C. FABRO, *La fenomenologia della percezione*, cit., p. 39.

¹⁵ *Ibid.*

tutti gli altri: la seconda ricerca il modo e le leggi che regolano il sorgere degli uni e degli altri. La divisione dei due volumi di questo nostro lavoro ha intenti molto simili a questi»¹⁶. Lasciando perdere la non menzione della differenza fra atti e oggetti/contenuti (senza la quale cade gran parte del lavoro di Brentano) e il riferimento decisamente ambiguo alla “combinazione” dei contenuti, il punto è che per Brentano la psicologia genetica dice riferimento alla fisiologia e alle sue dipendenze causali, mentre il secondo volume di Fabro affronta questioni metafisiche. Fabro “traduce” senza discussione le dipendenze causali di Brentano nelle tappe di sviluppo conoscitivo del soggetto, oltretutto interpretate su base metafisica – una esplicita *metabasis* categoriale.

A monte di questa errata interpretazione, conviene anche notare che gli atti psichici di cui parla Brentano sono molto diversi dagli atti in senso metafisico che caratterizzano la posizione teoretica di Fabro. Inoltre, come recita il titolo della più autorevole introduzione a Brentano attualmente disponibile¹⁷, la posizione di Brentano è una rigorosa forma di “*immanent realism*” – e sappiamo che la cosiddetta tesi di immanenza è stata la costante *bête noire* della produzione accademica di Fabro.

3. Berlino e Graz

L'aspetto forse più interessante della *Fenomenologia della percezione* è l'esplicito riconoscimento del ruolo svolto da diversi precursori della Gestalt, quali Herbart, Lotze, Brentano, Ehrenfels e Mach, nonché la distinzione – tutt'ora raramente effettuata – fra le tre principali scuole gestaltiche di Berlino, Graz e Lipsia. Merita anche sottolineare che i risultati sperimentali ottenuti nello specifico da Wertheimer e dai suoi collaboratori sono ampiamente riportati.

In quanto segue, lascerò da parte i contributi ascrivibili alla *Ganzheitspsychologie*, o scuola della *Aktualgenese* – o “microgenesi” come oggi si dice – di Lipsia. In senso stretto, per continuare a impiegare la distinzione brentaniana fra psicologia descrittiva e psicologia genetica,

¹⁶ *Ibid.*, pp. 150-151n.

¹⁷ L. ALBERTAZZI, *Immanent Realism. Introduction to Franz Brentano*, Springer, Dordrecht 2006.

nel loro caso si tratta di psicologia genetica che non incide pertanto sulla natura delle descrizioni fenomenologiche. Limitandoci alle tradizioni gestaltiche di Berlino e Graz, il problema è quello di ricostruire le motivazioni strutturali del loro dissenso. Come vedremo, la ricostruzione da parte di Fabro, delle posizioni di Meinong, è palesemente errata e quindi le motivazioni che adduce per preferire Berlino a Graz non sono valide. La sottostante questione però è più importante e non si esaurisce nella occorrenza di un errore interpretativo. Vediamo prima la questione più rilevante. La differenza principale fra le due scuole della Gestalt di Berlino e Graz si condensa nella differenza fra coloro che negano la presenza di fasi di sviluppo del percelto (i berlinesi) e coloro che accettano la presenza di fasi di sviluppo (i grazzesi, e nello specifico Benussi, il grande sperimentalista del momento-ora)¹⁸. Date le posizioni generali che Fabro difende nei due libri che stiamo discutendo, è del tutto palese che la sua posizione è strutturalmente vicina alle posizioni della Gestalt di Graz. Due elementi offuscano le prese di posizione di Fabro. In primo luogo, Fabro non tematizza mai il problema del momento-ora o del presente psichico, ovvero di quella durata di contemporaneità che caratterizza il singolo atto percettivo (da cui si vede in controluce quanto rilevante risulti la non tematizzazione della differenza brentaniana fra atto e oggetto). La presenza o assenza di fasi di sviluppo del percelto si determina infatti all'interno del momento ora, senza il quale è impossibile delimitare i confini temporalmente naturali del percelto¹⁹.

Senza riferimenti al problema del momento-ora, il limitato riferimento a Padova (Benussi, dopo il suo trasferimento da Graz, Musatti)

¹⁸ Cfr. V. BENUSSI, *Psychologie der Zeitauffassung*, Winter, Heidelberg 1911. Su Benussi vedi L. ALBERTAZZI, *Vittorio Benussi (1878-1927)*, in L. Albertazzi-D. Jacquette-R. Poli (a cura di), *The School of Alexius Meinong*, Ashgate, Aldershot 2001, pp. 95-129; L. ALBERTAZZI, *From Kanizsa Back to Benussi: Varieties of Intentional Reference*, in «Axiomathes», 2003, 13 (3-4), pp. 239-259. Nella sua autobiografia Fabro avvicina Benussi alle posizioni di Lipsia: cfr. C. FABRO, *Appunti di un itinerario*, cit., p. 53.

¹⁹ Cfr. L. ALBERTAZZI, *The Psychological Whole. 1. The Temporal Parts of Presentation*, in «Axiomathes», 1994, 5 (1), pp. 145-175; R. POLI, *First Steps in Experimental Phenomenology*, in A. Loula-R. Gudwin-J. Queiroz (a cura di), *Artificial Cognition Systems*, Idea Group Publishing, Hersey, PA 2006, pp. 358-386; R. POLI, *Levels of Reality and the Psychological Stratum*, in «Revue Internationale de Philosophie», 2006, 61 (2), pp. 163-180 e letteratura ivi citata.

e il silenzio quasi totale su Firenze (De Sarlo, Calabresi) sono più comprensibili²⁰.

In secondo luogo, come già accennato, la lettura della teoria della produzione di Meinong (la denominazione che assume la Gestalt di Graz) è semplicemente errata.

Il problema di Meinong – sia sul versante ontologico della teoria degli oggetti sia su quello psicologico della teoria della produzione – è quello della costruzione di un complesso a partire dai suoi elementi. Brevemente, «Una melodia di quattro toni non è certamente un quinto tono. In generale: dati alcuni oggetti, questi non sono uniti in una complessione semplicemente perché un altro oggetto del tutto simile ad essi viene loro aggiunto [...] il nuovo elemento [...] è la relazione che coincide con la complessione»²¹.

Meinong distingue accuratamente fra relazioni e complessioni *reali* e relazioni e complessioni *ideali*, e usa due diversi termini: *Verhältnisse* per le relazioni reali e *Beziehungen* per quelle ideali. Esemplificativamente, colori, qualità tattili, temperature producono relazioni e complessioni reali, mentre similarità, differenza, o i numeri naturali sono sul lato degli oggetti e delle relazioni ideali. Le relazioni reali sono diverse dalle relazioni ideali nel seguente modo: le relazioni ideali non influenzano i loro membri, mentre le relazioni reali (come nel caso della melodia) implicano qualche tipo di fusione (*Verschmelzung*) nell'oggetto che costituiscono.

Fabro non si attiene alla distinzione fra relazioni reali e relazioni ideali e sembra pensare che per Meinong tutte le relazioni siano ideali. Quindi, legge la teoria della produzione (= psicologia) come se fosse teoria degli oggetti (= ontologia).

Nella scuola di Graz, Ameseder in particolare sviluppa la teoria degli oggetti di sensazione (colori, suoni, ecc.) mostrando che essi non sono

²⁰ Per qualche informazione su Padova e Firenze cfr. L. Albertazzi-G. Cimino-S. Gori-Savellini (a cura di), *Francesco de Sarlo e il laboratorio fiorentino di psicologia*, Laterza, Roma-Bari 1999; R. POLI, *La psicologia descrittiva come teoria dell'atto: il problema della invisibilità di Brentano*, in A. Russo-P. Gregoretti (a cura di), *Ugo Spirito*, Università di Trieste, Trieste 1999, pp. 302-310; R. POLI, *The Concept of Empirical Reality between Logic and Psychology: The Proposals of the Young Musatti*, in «Axiomathes», 1999, 10 (1-3), pp. 127-162.

²¹ A. MEINONG, *Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältniss zur inneren Wahrnehmung* (1899), in GA II, pp. 377-471; su Meinong e la sua scuola vedi L. Albertazzi-D. Jacqueline-R. Poli (a cura di), *The School of Alexius Meinong*, cit.

semplicemente *erfassten*, ma sono sempre *miterfassten*, afferrati assieme ad altri oggetti. Essi sono sempre oggetti “prodotti”. Mentre gli oggetti ideali sono fondati, quelli reali sono prodotti, un'altra distinzione non riconosciuta da Fabro²². In altri termini, Fabro confonde sistematicamente il *fondamento* delle relazioni ideali con la *produzione* delle relazioni reali: «Il nucleo della spiegazione da lui (= Meinong) avanzata è dato [...] dall'apprensione, nei contenuti di fondamento, di una *relazione ideale*, come somiglianza, dissomiglianza, numero ecc.»; «la scuola del Meinong faceva delle “qualità formali” anche sensoriali, un contenuto “fondato” e quindi propriamente intellettuale: esse sorgono come oggetti ideali in seguito alla apprensione degli elementi fondanti»²³.

4. *Fra ontologia e epistemologia*

Nessuno dei due volumi di Fabro discute esplicitamente la relazione fra epistemologia e ontologia. In termini più stringati, i rapporti fra “oggetto” e “cosa” non sono mai tematizzati. Fabro anzi interpreta spesso “oggetto” sia come correlato interno sia come cosa – confondendo il piano epistemologico con quello ontologico. Tenendo presente questo problema, vediamo cosa possiamo imparare sull'oggetto. «L'oggetto come oggetto è certamente posto dall'atto e vi resta immanente, ma in quanto è “cosa” e come “dato”, vi resta necessariamente trascendente»²⁴. «L'oggetto in senso rigoroso, non è tutto il dato, ma quel tanto del dato che il soggetto ha potuto assimilare e mettere a fuoco»²⁵.

Propriamente, “oggetto” in senso stretto vale come correlato interno dell'atto (immanente), mentre come “cosa” vale come suo riferimento trascendente. A volte Fabro ricorre alla espressione “oggetto reale”, ma non è sempre chiaro se si riferisce alla cosa, anche se la qualifica “reale” lo suggerisce.

²² AMESDER, *Beiträge zur Grundlegung der Gegenstandstheorie*, in A. Meinong (a cura di), *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*, Barth, Leipzig 1904, pp. 51-120.

²³ C. FABRO, *Percezione e pensiero*, cit., p. 420.

²⁴ C. FABRO, *La fenomenologia della percezione*, cit., p. 27.

²⁵ *Ibid.*, p. 22.

Il problema diventa esplicito in riferimento alla percezione. «Se la percezione è la conoscenza che dà sul concreto, essa è l'apprensione del reale, come tale»²⁶. La teoria della Gestalt mostra però che non esiste alcuna corrispondenza *naïve*—diretta—uno—uno fra realtà esterna e la percezione che ne abbiamo (cioè tra cosa e oggetto). Fabro lo riconosce quando descrive, ad esempio, le leggi di Wertheimer, ma poi non ne tiene conto nella sua parte teoretica, tanto che la ricostruzione della teoria della Gestalt e lo sviluppo della teoria della conoscenza sembrano pagine scritte da due diversi pensatori, che fra di loro hanno ben poco in comune.

Dal punto di vista della “realtà esterna” ci sono, ad esempio, due fonti luminose ad una certa distanza fra di loro, che si accendono e si spengono secondo certi ritmi. Secondo il ritmo di accensione noi vediamo:

- *Due* punti luminosi fissi.
- *Due* punti luminosi che si accendono e si spengono.
- *Un* punto che si muove fluidamente da destra a sinistra e viceversa.
- *Un* punto che salta da destra a sinistra e viceversa.

Identità (uno o due punti) e proprietà del visto cambiano. Anche se sappiamo come stanno le cose (ad esempio perché siamo noi a modificare gli intervalli), non possiamo non vedere quello che vediamo (cioè vedere ≠ sapere). Alla luce di questi peraltro scontati rilievi, diverse affermazioni di Fabro appaiono poco difensibili e suggeriscono una maggiore cautela. A puro titolo esemplificativo: «è proprio della percezione di portarsi sull'essere e nell'essere reale, tanto sotto lo aspetto dell'essenza, come sotto quello dell'esistenza ed in tal modo [...] che l'una e l'altra non restino disgiunte ma appaiano realizzarsi a vicenda»²⁷.

Accantonando queste esagerazioni, la descrizione strutturale della percezione appare più interessante: «La percezione è apprensione di un oggetto unificato, configurato, qualificato»²⁸. Inoltre, nell'oggetto «si possono individuare dei “piani oggettuali” di consistenza varia»²⁹. Abbiamo quindi qualità più esteriori come colori suoni, sapori, qualità tattili. Poi qualità che «appaiono più aderenti e più stabili: la grandezza,

²⁶ *Ibid.*, p. 18.

²⁷ *Ibid.*, p. 10.

²⁸ *Ibid.*, p. 9.

²⁹ *Ibid.*, p. 11.

la figura, la posizione nello spazio [...] presentano un grado maggiore di “appartenenza” con l’oggetto [...] sono afferrabili da più sensi, almeno da due (vista e tatto)»³⁰. Infine «l’oggetto, come tale e cioè 1) come al- cunché di determinato nel campo degli oggetti d’esperienza [...] perché è tale essere onde appunto ha tale colore e tale figura e tali relazioni reali con gli altri oggetti; 2) come avente di fatto l’atto di esistere». Nel terzo piano si vede lo slittamento fra “oggetto” e “cosa”. Fabro poi continua, «adottando una terminologia del Musatti³¹, possiamo indicare questi tre piani come campo sensoriale, campo percettivo e campo oggettivo». Conviene notare che nel 1926, Musatti – allievo di Benussi – lavorava all’interno del perimetro categoriale della scuola di Graz.

Mentre «I tre piani sono nel loro ordine eterogenei, cioè inderivabili [...] i colori sono colori e le figure figure: né è possibile avere dei colori accozzando delle figure, e viceversa», «l’eterogeneità di contenuto, nei piani, non significa una estraneità reale e incompatibilità»³². «Nella percezione essi sono dati sempre insieme». «La molteplicità ed eterogeneità dei piani [...] sottintende [...] un qualche processo costruttivo che porti alla unificazione» (precisamente, per i grazzesi, la teoria della produzione). «Bisogna allora supporre che gli strati si integrano nell’oggetto secondo leggi che siano intrinseche [...] al presentarsi dell’oggetto al soggetto [...]»³³.

Il passo successivo, su cui si basa l’intero *Percezione e pensiero*, sembra seguire naturalmente: «Ai piani oggettuali hanno da corrispondere, da parte del soggetto, delle tappe di elaborazione o assimilazione, di modo che l’ascesa di comprensione dei contenuti nei riguardi dell’oggetto è proporzionale, anzi è l’effetto, della penetrazione che il soggetto riesce a fare dell’oggetto»³⁴. L’introduzione però della struttura del momento-ora costringe a rivedere radicalmente il rapporto fra presentazione

³⁰ *Ibid.*, pp. 11-12.

³¹ C. MUSATTI, *Analisi del concetto di realtà empirica*, Città di Castello 1926, p. 50.

³² C. FABRO, *La fenomenologia della percezione*, cit., p. 13.

³³ *Ibid.*, p. 14. Integrando le ellissi, frase completa di Fabro è «tanto al presentarsi dell’oggetto al soggetto, come al modo di attuarsi del soggetto nell’oggetto» – per il mio di realismo, l’espressione «come al modo di attuarsi del soggetto nell’oggetto» è insensata e per spirito di carità mi sono limitato a riportare nel testo principale solo la parte sensata.

³⁴ *Ibid.*, p. 22.

perceptiva e rappresentazione cognitiva che non può più vedersi come una diretta continuazione della prima.

5. *Conclusion*

Brevemente, l'idea di provare a far dialogare aspetti della filosofia di precedenti momenti storici con la ricerca scientifica anche contemporanea è tuttora interessante. La radicalità della domanda filosofica rende questa idea del tutto naturale. La specifica realizzazione di questo dialogo, proposta da Fabro, presenta però importanti punti di debolezza. Oltre ad alcune incomprensibili mancanze (come la non discussione della fenomenologia husserliana o la mancata discussione del momento-ora) e a specifici errori interpretativi (la confusione fra genetico nel senso di Brentano e metafisica, o il non riconoscimento della distinzione meiningiana fra relazioni reali e ideali), i principali nodi teorici che rimangono irrisolti sono la mancata chiarificazione dei rapporti fra ontologia e epistemologia, nonché la mancata chiarificazione dei rapporti fra scienza e metafisica.

Cornelio Fabro in due sue importanti opere del 1941, *La fenomenologia della percezione* e *Percezione e pensiero*, ha esaminato a fondo la dottrina brentaniana dell'intenzionalità, mettendola retrospettivamente a confronto in particolare con la gnoseologia di San Tommaso, senza limitarsi a compiere una ricognizione di tipo storico, ma sapendo cogliere la validità e l'attualità teoretica dei nodi concettuali via via reperi¹. In questa sede si intende fare schematicamente luce su alcuni aspetti centrali e fecondi di tale confronto e intervenire criticamente anche sull'apporto specifico di un filosofo contemporaneo come Roderick Chisholm, che, da attento studioso di Brentano, ne ha fatto proprie alcune tesi, acquisendo inoltre l'indiscusso merito della revitalizzazione della teoria dell'intenzionalità entro i confini del pensiero analitico.

Per Cornelio Fabro, come per Tommaso, l'esperienza umana del percepire mostra il suo carattere essenziale di apertura all'essere e, nel medesimo tempo, di assunzione dell'essere all'interno della sfera

¹ Osserva Antonio Russo: «Il progetto brentaniano dal Fabro viene preso a costante e assiduo termine di confronto, che si risolve sul terreno speculativo in una comune difesa del realismo gnoseologico aristotelico-tomista. Quel che così si viene a colpire nei suoi capisaldi è il principio dell'associazione, il concetto kantiano di sintesi a priori e la tesi idealistica della irrelatività assoluta del pensiero» (A. RUSSO, *Cornelio Fabro e Franz Brentano: una comune difesa del realismo gnoseologico aristotelico*, in *Verità e libertà. Saggi sul pensiero di Cornelio Fabro*, a cura di G. De Anna, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2012, p. 139).

intenzionale del soggetto². L'intenzionalità della forma percettiva si delinea innanzitutto come «similitudine» oggettiva dell'oggetto percepito³. Franz Brentano in *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874) aveva operato la distinzione fra oggetti primari e secondari della percezione e, parallelamente, nell'ambito intrapsichico, rilevato l'esistenza di una coscienza primaria e di una coscienza secondaria, quest'ultima denominata anche percezione interna (*innere Wahrnehmung*). Brentano elaborò una concezione dell'intenzionalità per la quale il pensiero è in relazione con degli oggetti «immanenti» all'intuizione stessa con cui esso li coglie. Questo tipo di relazione assume il nome di «inesistenza intenzionale», dove per inesistenza non si intende un concetto negativo, ma una relazione di inerenza. Gli oggetti primari della percezione sono di due gruppi: da un lato gli oggetti puramente intenzionali, cioè in-esistenti, e dall'altro gli oggetti non intenzionali, fisici. I primi non implicano l'esistenza dei secondi. Un'esperienza percettiva, quella della visione ad esempio, implica il colore come oggetto primario, e sé stessa come oggetto secondario. Lo status ontologico degli oggetti intenzionali in-esistenti è prossimo a quello degli *unvollständige Gegenstände* di Alexius Meinong⁴. La parabola compiuta da Brentano, e in questo sta la svolta della prima fase psicologica, converge quindi verso l'inattualità di simili oggetti. La relazione di corrispondenza e quella di somiglianza, di aristotelica e tomistica memoria, sono irrimediabilmente superate, come ha ben osservato Fabro:

È chiaro che, a questo modo, la intenzionalità brentaniana non è più quella aristotelica, od almeno non è quella tomista [...] Del resto lo

² C. FABRO, *La fenomenologia della percezione*, Edivi, Segni 2006³, p. 43: «percepire è l'accorgersi di qualcosa in concreto, cioè in quanto è immediatamente dato nella sua presenzialità in atto [...] In generale si può dire, pertanto, che l'accorgersi percettivo è in funzione diretta della unificazione dei contenuti ed è il segno della presa di possesso che il soggetto fa dell'oggetto, per cui il conoscere è un "avere" spirituale ed un "porre" nell'ordine intenzionale».

³ C. FABRO, *Percezione e pensiero*, Edivi, Segni 2008³, p. 364: «la specie tomista ha una doppia funzione: una, d'informare come qualità entitativa (*ut accidens*) l'anima; l'altra di produrre la conoscenza cioè di mettere l'anima in relazione all'oggetto. È la famosa *funzione intenzionale* della specie, ripresa nei tempi moderni nella Scuola del Brentano».

⁴ Cfr. A. MEINONG, *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit*, in *Gesamtausgabe*, VI, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz 1972.

stesso Brentano ha attenuato più tardi la inesistenza mentale dell'oggetto: nella relazione della coscienza all'oggetto esisterebbe soltanto un termine, l'atto di coscienza, e non sarebbe punto necessaria l'esistenza del secondo termine, il "terminus ad quem" [...] Di qui è passato egli ad affermare che il senziente sente se stesso "modo recto" e qualcosa d'altro, l'oggetto esteriore, è sentito (solo) "modo obliquo". Il Brentano vedeva qui una sufficiente confutazione del fenomenismo. Invero, se la cosiddetta sensazione di noi stessi come "senzienti" è una percezione evidente e percepisce noi come senzienti "modo recto" l'oggetto esteriore, ne segue che noi sentiamo direttamente l'oggetto esterno (primario); nell'atto di percezione interna invece noi siamo rivolti "modo recto" al nostro sentire l'oggetto esterno: così noi percepiamo l'oggetto esterno soltanto "modo obliquo", cioè come fenomenale⁵.

In Brentano si inizia a delineare in modo perspicuo, pertanto, come riconosciuto agevolmente dallo stesso Fabro, una sorta di primato dell'intenzionale sul fenomenico; quest'ultimo viene così ad essere riassorbito in una dialettica psicologico-ontologica, i cui contorni sono tutt'altro che semplici da individuare. La teoria di Brentano si articola infatti in due tesi fondamentali, l'una ontologica, l'altra psicologica. La prima concerne la natura degli oggetti intenzionali (gli oggetti intenzionali come fenomeni psichici), la seconda il riferimento del pensiero a questi oggetti (il pensiero in quanto diretto ad oggetti psichici). Come lo stesso Brentano ha riconosciuto, non è stato però possibile evitare una sorta di sovrapposizione fra i contenuti e gli oggetti degli atti mentali⁶. Gli atti mentali contengono appunto intenzionalmente gli oggetti di riferimento, e non potrebbe essere altrimenti, pena la riduzione all'isomorfismo fisico. Tuttavia, e questa è una prima notazione critica diretta da Fabro al Brentano, è necessario ampliare e potenziare la base definitoria del con-

⁵ C. FABRO, *La fenomenologia della percezione*, cit., p. 151, nota 18.

⁶ F. BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, a cura di O. Kraus, vol. 2, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1925, p. 159: «Wie die Eigentümlichkeit des psychisch Tätigen, sich auf Dinge zu beziehen, dazu geführt hat, von Objekten zu sprechen, die in dem psychisch Tätigen seien, so hat der Umstand, daß sich das psychisch Tätige verschiedentlich auf dasselbe Ding bezieht, dazu geführt, von etwas zu sprechen, was in gewisser Weise mehr als das Objekt sei, dasselbe in sich enthalte und ebenfalls in dem psychisch Tätigen sich finde. Man nannte es den "Inhalt" der psychischen Beziehung [...] Man behandelte also die Inhalte analog wie die Objekte, von denen man solche unterscheidet, die nur im uneigentlichen Sinn im psychisch Tätigen und solche, die außerdem im eigentlichen Sinne sind, wo sie dann zu den wirklichen Dingen gehören».

cetto di intenzionalità, ascrivendo l'intenzionalità non soltanto alle facoltà del soggetto conoscente, comprese le sue tendenze affettive, ma anche al «medium» conoscitivo e agli oggetti esterni:

A questo modo si potrebbe dire che nel soggetto attuato la intenzionalità ha un'unica direzione, quella di riverbero dal soggetto verso l'oggetto; nel "medium" una intenzionalità doppia: verso l'oggetto da cui viene e verso il soggetto a cui va; nell'oggetto infine una sola direzione: quella diretta verso il soggetto a traverso il mezzo ambiente fino ai sensi che danno inizio all'assimilazione propriamente conoscitiva⁷.

La percezione non è dunque limitata all'anima, da cui pur origina, ma si realizza e si attua in una relazione causale⁸. Tale relazione è intelligibile se si presuppone un'ontologia della sostanza, e se non ci si appiattisce su un'idea della funzione causale degli oggetti intenzionali. Il ruolo dell'intenzione è "reale", ha una direzionalità precisa verso l'oggetto esterno, nella misura in cui essa è l'esito della comunicazione di una forma da parte dei processi sensoriali⁹.

Il dibattito sull'ontologia delle specie intenzionali, sulla relazione fra intenzionalità e riferimento e sull'«in-esistenza intenzionale», ha avuto delle importanti riverberazioni nella prima fenomenologia (Meinong, Twardowski), nella psicologia della forma e nella teoria della conoscenza di impronta analitica (Chisholm). Tuttavia, non va ignorato che il ruolo oggi riconosciuto all'intenzionalità nei processi psicologici e conoscitivi

⁷ C. FABRO, *Percezione e pensiero*, cit., p. 58.

⁸ *Ibid.*, p. 54: «il conoscere nostro, ed il sentire specialmente, nel suo aspetto oggettivo è causato anzitutto dalla realtà esterna e dalla buona funzione degli organi, e non è una creazione pura od una autorivelazione di ordine inferiore che l'anima fa a se stessa».

⁹ *Ibid.*, p. 158: «La "intentio" si precisa ancor più in Averroè: la nozione araba di "intenzionalità" ha un significato gnoseologico ben più preciso e realista di quello che è stato ripristinato dal Brentano. Il passaggio da "forma" a "intentio" è il passaggio dal contenuto fenomenale, non dico fenomenista, al contenuto reale degli oggetti; mentre nella nozione brentaniana l'intenzionalità è attribuita in genere a tutte le modalità della conoscenza senza distinzione e perfino alle tendenze affettive. La "intentio" è elaborata dalla cogitativa ed è conservata dalla memorativa; la "forma" è dalle cose comunicata ai sensi esterni, indi passa nel senso comune e nella fantasia per modo che si hanno cinque ordini di forme, come cinque gradini per i quali l'anima ha da salire all'intelligibile».

ha una matrice psicologista e deterministica, che ne stravolge l'impianto originario¹⁰.

Proprio la teoria della percezione di Roderick Chisholm, eminente filosofo analitico statunitense del Novecento, ha risentito in modo particolare dell'influenza delle teorie intenzionalistiche e, fra tutte, di quella di Brentano, di cui ha saputo cogliere in modo chiaro, assimilandolo, il presupposto fondativo, il plesso originario di psicologia e ontologia:

Qual è il significato metafisico di quello che Brentano ci ha mostrato circa l'intenzionalità? È il fatto che i fenomeni intenzionali hanno caratteristiche *logiche* o *strutturali* che non sono condivise da ciò che non è psicologico [...] La presenza di un atteggiamento intenzionale, allora, porta con sé la conoscenza dell'esistenza del *soggetto individuale* di cui esso è atteggiamento¹¹.

Per Chisholm la percezione è l'autopresentazione di proprietà psicologiche, che attestano inequivocabilmente la centralità del soggetto cosciente. L'approccio con gli oggetti, le cose, l'*external world*, non è di tipo inferenziale, bensì intuitivo: il mondo è una presenza che si intuisce direttamente, è fenomenologicamente dato alla coscienza, attraverso le proprietà del soggetto, che Chisholm chiama «proprietà autopresentanti». Alcune fra queste sono propriamente intenzionali, altre sono sensibili: tutte possono essere fonte di errore sulle altre cose, ma non costituiscono una fonte di errore su se stesse; tutte, inoltre, sono vere ed evidenti. L'esistenza della proprietà intenzionale ci induce a presumere ragionevolmente che tra l'apparenza e la realtà ci sia in qualche modo una relazione diretta. In questo Chisholm è partecipe, seppure in modo graduato, dell'impostazione di Wilfrid Sellars che, in *Science, Perception and Reality* (1963), traduce nel suo sistema il concetto tomista che «l'atto

¹⁰ *Ibid.*, p. 61: «si dice nell'Aristotelismo che alla "species" come tale compete un modo di essere particolare, l'essere "intenzionale": la specie che ontologicamente è una qualità accidentale dell'anima, gnoseologicamente è quello che è l'oggetto a cui si riferisce e che riferisce, perché da esso è specificata e ne ripete la struttura oggettiva nella facoltà e nell'anima». Fra i tanti studi che propongono una visione naturalistica dell'intenzionalità si veda il noto volume di E. PACHERIE, *Naturaliser l'intentionnalité*, Presses Universitaires de France, Paris 1993.

¹¹ R.M. CHISHOLM, *The Formal Structure of the Intentional: A Metaphysical Study*, in «Brentano-Studien», 3 (1990/91), pp. 11-13 (traduzione mia).

della sensazione è isomorfo alla sua causa esterna». Mentre, però, l'isomorfismo della sensazione avviene nell'ordine della realtà, l'isomorfismo descritto dall'intenzionalità, quale rapporto fra l'intelletto e il mondo, avviene nell'ordine della logica. L'isomorfismo intenzionale è reso esplicito da quell'operazione, puramente intellettuale, di «significare» il mondo, mentre la rappresentazione o raffigurazione del mondo rende esplicito il livello di isomorfismo non intenzionale¹².

In una delle numerose lettere del carteggio Chisholm-Sellars (1956), Chisholm tratteggia così la sua posizione:

(C-1) I pensieri (cioè le credenze, i desideri, ecc.) sono intenzionali – essi concernono qualcosa [*they are about something*].

(C-2) Le entità linguistiche (frasi, ecc.) sono anche intenzionali.

(C-3) Nient'altro è intenzionale.

(C-4) I pensieri sarebbero intenzionali anche se non vi fossero entità linguistiche (questa è un'affermazione che riguarda la psicologia. Concedo che se non avessimo alcuna lingua, i nostri pensieri sarebbero considerevolmente più grezzi di quanto non lo siano).

(C-5) Ma se non ci fossero pensieri, le entità linguistiche non sarebbero intenzionali (se non ci fossero persone, allora il segno o rumore "Hund" – se in qualche modo occasionalmente fosse prodotto – non significherebbe cane).

(C-6) Perciò i pensieri sono una "fonte [*source*] di intenzionalità" – cioè niente sarebbe intenzionale se non lo fosse per il fatto che i pensieri sono intenzionali [...]

(C-7) Perciò – e questa sarebbe la tesi di Brentano – i pensieri sono peculiari per il fatto che essi hanno un'importante caratteristica, che nient'altro al mondo possiede – cioè la caratteristica descritta in C-6¹³.

Per Chisholm le entità linguistiche sono le proposizioni intenzionali che descrivono un tipo di attività che implica esclusivamente un'ontologia di tipo intenzionale. Alcune proposizioni cognitive fanno uso di verbi come conoscere, percepire o vedere. Il loro uso intenzionale è attestato dal fatto che i verbi si riferiscono indirettamente a degli oggetti con determinate proprietà, come quest'esempio ci mostra: «vedo che Arturo è

¹² Cfr. W. SELLARS, *Science, Perception and Reality*, Routledge & Kegan, London 1963, pp. 50-59.

¹³ R.M. CHISHOLM, *Chisholm-Sellars Correspondence on Intentionality*, in «Minnesota Studies in the Philosophy of Science», 2 (1957), p. 533 (traduzione mia).

colui che attraversa la strada, ed è possibile che Arturo sia malato, ma io non vedo che Arturo è malato»¹⁴. In questo senso per Chisholm esiste una parentela strettissima tra la percezione interna di Brentano, l'autopresentazione di Meinong e le proposizioni osservative (*Konstatierungen*) di M. Schlick, che costituiscono essenzialmente delle proposizioni di base.

Ed è a partire dal rinvio all'autopresentazione della percezione che Chisholm inaugura il tema della giustificazione epistemica e la distinzione fra evidenze dirette e indirette. Egli ammette che la filosofia della percezione esterna di Brentano sia scettica e fortemente simile a quella di Kant¹⁵. La sensazione è puramente intenzionale e l'oggetto della sensazione è in-esistente. È il primato della *innere Wahrnehmung* sulla *äussere Wahrnehmung*, il primato dell'intenzionale puro. Per Brentano la sostanza è l'io, mentre le sensazioni sono suoi accidenti¹⁶. Come Kant,

¹⁴ R.M. CHISHOLM, *Perceiving. A Philosophical Study*, Cornell University Press, Ithaca 1957, p. 172: «I may see that John is the man in the corner and John may be someone who is ill; but I do not now *see* that John is someone who is ill. Perception sentences, as we have seen, entail sentences about taking and assuming [...] "He takes – and therefore assumes – those rocks to be the reef" does not imply that the rocks *are* the reef and it does not imply that they are not. And similarly for its contradiction: "He does not take – or assume – those rocks to be the reef"».

¹⁵ F. BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, a cura di O. Kraus, vol. 1, Meiner, Hamburg 1924, p. 28: «Wir haben gesehen, von welcher Art die Erkenntnis ist, welche der Naturforscher zu erringen vermag. Die Phänomene des Lichtes, des Schalles, der Wärme, des Ortes und der örtlichen Bewegung, von welchem er handelt, sind nicht Dinge, die wahrhaft und wirklich bestehen. Sie sind Zeichen von etwas Wirklichem, was durch seine Einwirkung ihre Vorstellung erzeugt. Aber sie sind deshalb kein entsprechendes Bild dieses Wirklichen, und geben von ihm nur in sehr unvollkommenem Sinne Kenntnis. Wir können sagen, es sei etwas vorhanden, was unter diesen und jenen Bedingungen Ursache dieser und jener Empfindung werde; wir können auch wohl nachweisen, daß ähnliche Verhältnisse wie die, welche die räumlichen Erscheinungen, die Größen und Gestalten zeigen, darin vorkommen müssen. Aber dies ist dann auch alles. An und für sich tritt das, was wahrhaft ist, nicht in die Erscheinung, und das, was erscheint, ist nicht wahrhaft. Die Wahrheit der physischen Phänomene ist, wie man sich ausdrückt, eine bloß relative Wahrheit». Per un approfondimento delle affinità Brentano-Kant, in riferimento in particolare alla natura delle *Erscheinungen*, consigliamo la lettura di R.E. AQUILA, *Intentional Objects and Kantian Appearances*, in «Philosophical Topics», 12 (1981), pp. 9-37.

¹⁶ F. BRENTANO, *Kategorienlehre*, a cura di A. Kastil, Felix Meiner, Hamburg 1933, p. 161: «wir erkennen, daß ein und dieselbe geistige Substanz allen psychischen Tätigkeiten, die in unsere innere Wahrnehmung fallen, zugrundeliegen muß. Und diese Substanz ist, indem sie ein Bewußtsein von sich selbst hat, das, was wir unser Selbst oder unser Ich nennen». E Chisholm osserva: «We may summarize this way of looking

anche Brentano fa sua dunque una concezione della coscienza come momento unificante della varietà degli atti¹⁷. In ogni singolo atto psichico si rivela la persona, il *self*, come suo fondamento¹⁸. Per Chisholm, come per Brentano, «gli *oggetti dei sensi* possono essere ridotti a proprietà dell'*io* e del *soggetto* che si dice abbia la sensazione di questi oggetti»¹⁹. La proprietà di sentire (*sensing*) è psicologica, e in quanto tale, include la proprietà di pensare: «Tutte le nostre proprietà psicologiche sono proprietà che includono la proprietà di *pensare*». Esse vanno attribuite ad oggetti individuali, e «non sono proprietà di proprietà, o di numeri, o di rela-

at the matter by saying that so-called appearances or sense-data are “affections” or “modifications” of the person who is said to experience them. And this is simply to say that those sentences in which we seem to predicate properties of appearances can be paraphrased into other sentences in which we predicate properties only of the self or person who is said to sense those appearances. If this is correct, then appearances would be paradigm cases of what the scholastics called “*entia entis*” or “*entia per accidens*”. These things are not entities in their own right; they are “accidents” of other things. And what they are accidents of are persons and selves» (*On the Observability of the Self*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 30, 1969/1970, p. 17).

¹⁷ R.M. CHISHOLM, *Introduction to the Theory of Categories*, in F. BRENTANO, *The Theory of Categories*, a cura di R.M. Chisholm–N. Guterman–M. Nijhoff, The Hague 1981, p. 7: «Among the facts that are available to the person's inner perception is what Brentano calls the fact of *the unity of consciousness*. For, if it is directly evident to the person that there is an *A*-see-er and that there is a *B*-hearer and that there is a *C*-taster, then it is also directly evident to the person that there is someone who is an *A*-see-er and a *B*-hearer and a *C*-taster. But this something is no one of the three – it is neither the see-er nor the hearer nor the taster – for any one of the three could fall away while the something continues to be. Hence when we say that the something *is* the *A*-see-er and the *B*-hearer and the *C*-taster, our “*is*” is not the “*is*” of identity. How, then, are we using the “*is*”? Brentano says that the intimate relation holding among the see-er, the hearer and the taster is that of accident to subject. The “*is*” in question is the “*is*” of “*is part of*” or “*is a constituent of*”».

¹⁸ R.M. CHISHOLM, *Brentano's Descriptive Psychology*, in «Proceedings of the XIVth International Congress of Philosophy», vol. II, Herder, Vienna 1968, p. 174: «Here, then, we have a partial exposition of the way in which Brentano deals with the question “What are the elements of consciousness?” He is led to conclude, correctly, it seems to me, that whatever the nature of the rest of the world, *one* individual thing, or substance, is the person who is the subject of experience. And this confirms an observation that Brentano makes about the value of descriptive psychology: It is of superior value, he says, since unlike the natural sciences it gives us direct knowledge of something as it actually is; it enables us to know directly the nature of ourselves».

¹⁹ *Ibid.* Scrive bene la Pacherie: «Il semble donc que B. abandonne une conception relationnelle de l'intentionnalité au profit d'une conception attributive. Le sujet qui pense à une chose non existante n'est pas en relation avec cette chose, il est simplement modifié d'une certaine manière» (E. PACHERIE, *Naturaliser l'intentionnalité*, cit., p. 11).

zioni [...] Il tipo di cose che possono avere proprietà psicologiche sono persone – oggetti individuali come te e me»²⁰.

Ovviamente, la posizione sin qui illustrata per sommi capi si espone a più di una critica da parte tomista. Innanzitutto, come Fabro ci ricorda, «[n]ella posizione tomista, checché sia della posizione del Brentano, l'oggetto è appreso in modo diretto ed è il soggetto che è appreso in modo obliquo in quanto cioè si fa presente nell'atto di apprendere l'oggetto»²¹. Va ricordato che il fondamento di tale critica risiede in una precisa concezione metafisica relativa alla distinzione fra essenza ed esistenza e alla diversa e inversa accessibilità epistemologica delle due componenti. La conoscenza dell'essenza è diretta solo se riferita al mondo esterno, mentre l'essenza del soggetto, la sua natura ultima, non può che rivelarsi riflessivamente, benché in modo imperfetto, se non attraverso gli atti conoscitivi e pratici e, in una certa misura, per differenza specifica rispetto alle caratteristiche qualitative di ciò che è direttamente osservabile o esperibile in senso lato (dalla corporeità propria sino al più composito e vasto universo esteso). In senso inverso va colto invece il riferimento all'esistenza. L'esistenza è intuita immediatamente, già al livello della tendenza e dell'inclinazione conoscitiva o pratica, prima ancora che il soggetto compia l'atto o se ne rappresenti l'attuazione. L'atto stesso, pertanto, in ragione di ciò, non dipana il *self*, cioè l'esserci del soggetto, ma è da esso logicamente e ontologicamente contenuto. Annota Fabro:

Qualcuno anzi ha pensato di dare al contrasto un parallelismo rigoroso: come l'essenza del soggetto non è conosciuta che in un secondo tempo, per riflessione e non per presentazione fenomenale, com'è il caso dell'essenza corporea: così di riscontro l'atto di essere della realtà esterna non è dato immediatamente sul fondamento della presentazione fenomenale, ma viene ad essa attribuito in un secondo tempo, come per un processo di proiezione che facciamo dell'atto di essere, vissuto in noi, alla realtà esterna. È la teoria dell'inferenza applicata all'atto di essere, propria del "realismo critico" e nella quale è ricaduto il Brentano ed, a mio debole parere, anche il Gaetano. [...] Per parte mia non vedo ancora perché anche l'atto di essere non possa "esser dato" immediatamente. Se esso nella percezione è inscindibile dall'essenza,

²⁰ R.M. CHISHOLM, *The Objects of Sensation: A Brentano Study*, in «Topoi», 8 (1989), p. 3 (traduzione mia).

²¹ C. FABRO, *Percezione e pensiero*, cit., p. 366.

deve seguire che ha da essere percettivamente vissuto assieme ad essa; non può in concreto l'una essere "data" e l'altro "derivato": questo può avvenire nel pensiero astratto, non in quello concreto. Ritengo pertanto che anche l'esistenza della realtà esteriore è in sé percettivamente data, e questo non per via di processi misteriosi, ma non altrimenti che nel fatto e nel modo che a noi è data immediatamente la esteriorità degli oggetti di percezione. E che l'esteriorità sia data immediatamente non vi può essere discussione. Orbene questa esteriorità si fa percettivamente presente secondo un complesso di condizioni fenomenali, alcune dovute all'esperienza passata, le immagini e gli schemi, altre alla esperienza attuale²².

Quindi, la risposta più conseguente alla tesi brentaniana e chisholmiana sta nel ribadire da un canto l'indissolubilità logica della relazione fra soggetto dell'atto e contenuto dell'atto e, nello stesso tempo, la priorità epistemologica della conoscenza esterna rispetto alla conoscenza interna. La percezione esterna fonda e giustifica epistemicamente il contenuto di verità della percezione interna e delle proposizioni intenzionali, e non è invece giustificata o giustificabile per il fatto di «implicare» la proprietà di pensare o le proprietà psicologiche in generale, che invece hanno ontologicamente uno statuto di incompletezza (Meinong), a metà strada fra il *Wirklichsein* e l'*Unwirklichsein*.

Tutto ciò che si ritrova in Brentano ha facilitato il gioco di alcuni critici, in una direzione paradossalmente più fenomenistica o empiristica di quanto non si potesse o volesse immaginare. Alcuni rappresentanti dell'empirismo logico, come Ayer, hanno tentato di descrivere gli stessi atteggiamenti intenzionali adottando semplicemente il criterio del buon funzionamento linguistico. Un'altra obiezione classica alla tesi di Brentano è quella del *sign behaviour*: qui il segno è descritto come sostituto del riferimento.

Incalzato da alcune di queste critiche, Chisholm introduce un criterio di demarcazione fra giudizio sensoriale e giudizio intenzionale. Applicato all'ambito della sensazione, il criterio implica che si pongano delle condizioni tali che un soggetto *S* ritiene che un oggetto abbia determinate caratteristiche, nella misura in cui esso è stimolato fisicamente dall'oggetto. L'essere stimolati fisicamente diventa condizione

²² *Ibid.*, p. 422.

per ritenere di poter identificare l'oggetto, di poterlo giudicare, facendo a meno di considerare il *taking* (il giudicare) come un atteggiamento intenzionale²³.

Tuttavia, per Chisholm, la sensazione non è semplicisticamente descrivibile come un fenomeno unicamente non intenzionale, o non psicologico. Essa reca con sé numerose credenze, che concernono innanzitutto le condizioni in cui la percezione ha luogo; essa prevede inoltre un aspetto che potremmo definire «ricorsivo», che è forse la componente più autenticamente intenzionale²⁴. Ma il merito che Chisholm ha realmente ascritto al contributo di Brentano non riguarda tanto la natura psichica dell'intenzionalità, quanto piuttosto la sua funzione epistemica. L'esistenza di proprietà intenzionali rivela in primo luogo l'esistenza di una sostanza individuale e, successivamente e in modo epistemicamente differenziato, le proprietà degli oggetti, come affezioni della sostanza individuale²⁵. Di qui la critica a Hume, che a sua volta rifiutava la tesi che le apparenze, in quanto proprietà, siano modificazioni delle persone o dei *selves*.

Chisholm individua inoltre una continuità di pensiero fra Cartesio e Brentano in ordine al concetto di autopresentazione. Come Meinong ha rilevato, tale concetto esprime bene l'identità fra contenuto della

²³ Coincide con l'analisi della percezione di Hans Reichenbach, il cui obiettivo è di fornire un metodo che permetta di rendere in termini non intenzionali, di stimolazione sensoriale, proposizioni contenenti il termine intenzionale «percepire».

²⁴ Osserva giustamente Jen-Luc Petit: «Pour établir l'existence des phénomènes intentionnels, il [Chisholm] montre qu'aucune définition de concepts intentionnels ne peut éviter l'emploi de nouveaux concepts intentionnels. L'attente de quelque chose n'a de sens qu'en fonction de ce qui est *tenu pour* l'objet de cette attente, objet qui, à son tour, dépend de ce que *croit et désire* celui qui attend, et ainsi de suite. L'intentionnalité est inéliminable par voie de définition, sous peine de cercle vicieux. Une fois qu'on a commencé à penser quelque chose en termes intentionnels, il est impossible de revenir à des termes non intentionnels si l'on veut pas changer d'objet» (da J.-L. PETIT, *L'action dans la philosophie analytique*, Presses Universitaires de France, Paris 1991, p. 283).

²⁵ R.M. CHISHOLM, *Introduction*, in «Brentano-Studien», 1 (1988), pp. 16-17: «there is no sensory intuition of the I or the self. But we know that there is such a thing and we are aware of it in every one of our intentional acts. The word "empirical" in *Psychology from an Empirical Standpoint* refers to *experience*, but it is not to be restricted to *sense experience*».

presentazione ed oggetto della presentazione²⁶. Alcune proprietà si autopresentano alla coscienza in maniera immediatamente evidente.

P è autopresentante = Df Ogni proprietà che è conseguenza inevitabile di p include la proprietà di pensare.

Brentano, qualificando questo tipo di fenomeno come percezione interna²⁷, ha sviluppato una teoria non proposizionale del giudizio ed elaborato un criterio di «correttezza», che prescinde dai criteri di verità tradizionalmente accettati. Canone di correttezza diviene l'evidenza intimamente connessa all'esperienza del direttamente evidente. È un'impostazione che poco o nulla ha a che vedere con i classici concetti di adeguazione e di corrispondenza²⁸. Anton Marty, riprendendo la teoria brentaniana del giudizio, chiama «tetico» il tipo più semplice di giudizio (affermativo e negativo). Un giudizio affermativo tetico che afferma l'esistenza di enti reali equivale ad un atto di accettazione della loro esistenza. Chisholm riformula così l'equivalenza: «Egli giudica che ci sono degli A = Df Egli accetta degli A »²⁹.

Il nesso fra percezione interna e giudizio è strettissimo in Brentano, e non potrebbe forse essere diversamente, dal momento che la natura degli oggetti reali è ibrida (fisica-psichica) e la loro conoscenza non è possibile se non appunto nell'ambito della coscienza intenzionale. In questo senso il criterio di verità delle proposizioni intenzionali «indirette» è esso stesso psicologico e risente in modo netto dell'insieme degli atteggiamenti mentali³⁰.

²⁶ A. MEINONG, *Über die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens*, in *Gesamtausgabe*, a cura di R.M. Chisholm, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz 1975, p. 432: «in der inneren Wahrnehmung besteht Identität zwischen Erkenntnisinhalt und Erkenntnisgegenstand».

²⁷ R.M. CHISHOLM, *A Version of Cartesian Method*, in J.T.J. Szrednik-S. Körner (eds.), *Philosophical Analysis and Reconstruction*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht 1987, p. 4: «If I perceive a dog, then it is immediately evident to me, not that I perceive a dog, but that I *take* something to be a dog. And it is also immediately evident to me that I am appeared to in a certain way – in the way in which I think that a dog would appear to me».

²⁸ Cfr. F. BRENTANO, *Die Abkehr vom Nichtrealen*, a cura di F. Mayer-Hillebrand, A. Francke Verlag, Bern 1952, pp. 293-294.

²⁹ R.M. CHISHOLM, *Brentano and Meinong Studies*, Rodopi, Amsterdam 1982, p. 20.

³⁰ F. BRENTANO, *Die Abkehr vom Nichtrealen*, cit., pp. 343-344: «Unsere realen Objekte sind zum Teil physische, zum Teil psychische. Gleich von Anfang, wenn wir ein gewisses psychisches Objekt in äusserer Wahrnehmung erfassen, erfassen wir, wie Aristoteles schon sehr richtig erkannt hat, ἐν παρέρῳ (nebenbei) in innerer

Anche in questo caso la critica di Fabro al realismo critico o indiretto è serrata. I fenomeni fisici sono percepibili solo dalla percezione esterna, e non possono essere, se non a causa di una ibridazione ontologica, ricondotti al tipo della percezione di coscienza:

Il Brentano a questo modo per la sua nozione d'intenzionalità deve arrivare, e arriva di fatto, alla posizione che i fenomeni psichici – cioè la percezione interna – non solo è l'unica percezione immediatamente evidente, ma essa è l'unica percezione nel senso proprio del termine. A suo parere, infatti, i fenomeni della cosiddetta percezione esteriore (colori, suoni, ecc.) non esistono (come tali) realmente negli oggetti: per questo essa non può esser detta percezione in senso rigoroso. I suoi contenuti non possono essere in alcun modo, né direttamente, né indirettamente giustificati, mentre nessuno potrà mai dubitare dell'esistenza reale dei fenomeni psichici. [...] Pare quindi che anche il Brentano, alla fine, faccia delle concessioni notevoli al fenomenismo che vuol criticare, soprattutto con l'affermazione che l'immediatezza gnoseologica è riservata, in modo esclusivo, all'atto psichico come tale³¹.

In definitiva, ci pare che possa essere questa la valutazione più ponderata in merito alla riflessione di Brentano: al di là dei suoi stessi intenti anti-empiristici, Brentano ricade in una sorta di vizio fenomenistico, riproponendo in chiave psicologicistica le stesse ambiguità che un certo empirismo dei dati sensoriali già propugnava e avrebbe poi diffusamente riversato nel dibattito contemporaneo, come si è visto. Una stigmatizzazione, quella di Fabro, che non diminuisce di certo il rilievo dell'analisi brentaniana, ma la colloca in un orizzonte di realismo gnoseologico e di fenomenologia della metafisica, con cui sarà ancora indispensabile fare i conti in futuro.

Wahrnehmung dieses unser Wahrnehmen. Wir erfassen es aber als auf das physische Objekt gerichtet, und so ergibt sich, daß dieses selbst nicht bloß direkt, sondern wie wir uns ausdrücken mögen, auch noch indirekt von uns vorgestellt ist. Offenbar also in zwei wesentlich verschiedenen Weisen. Und eine solche indirekte Vorstellungsweise liegt offenbar auch vor, wenn wir uns selbst vorstellen als ein Objekt leugnend, liebend, hassend, wobei es offenbar wird, daß diese indirekte Weise des Vorstellens selbst noch eine mannigfache ist. Vermittelt doch das eine Mal als direktes Objekt mein Leugnen, ein anderes Mal mein Lieben, ein anderes Mal mein Hassen».

³¹ C. FABRO, *La fenomenologia della percezione*, cit., pp. 149-150.

Giuseppe Zamboni e Franz Brentano

Vorrei prendere l'avvio da un ricordo ancora vivo nella mia memoria, che risale all'ottobre del 1967, quarantacinque anni or sono, quando in Verona, presso l'Accademia di Agricoltura, Scienze e Lettere, si tenne un Convegno in occasione della traslazione delle spoglie di Giuseppe Zamboni nel famedio «*Ingegno claris*» del Cimitero Monumentale. Allora frequentavo l'ultimo anno del Liceo classico, prima di iscrivermi l'anno successivo all'Università di Padova per la laurea in Filosofia: quella giornata segnò certamente la mia scelta successiva.

La figura di Giuseppe Zamboni era ancora viva nel ricordo di molti e fu quella l'occasione per un bilancio che andasse al di là dei legami personali per consegnare il suo pensiero e la sua ricerca all'attenzione degli studiosi, in vista di quella sinergia che supera la contingenza del singolo momento per rinnovarsi nell'approfondimento mai concluso della verità. Per me, che non potevo certamente dire di averlo conosciuto direttamente, fu quella l'occasione per raccogliere delle testimonianze che sono rimaste poi sempre vive nella mia memoria.

In quell'occasione Sofia Vanni Rovighi, antica allieva di Zamboni sul finire degli anni Venti alla Cattolica di Milano, seppe restituire agli

uditori i tratti più significativi dell'uomo, del credente e del filosofo, con l'obiettivo di chiarirne il ruolo svolto all'interno della neoscolastica italiana. Precisava che con tale termine intendeva riferirsi alla Cattolica di Milano, osservando che per quanto riguarda le Università pontificie romane di per sé il termine sarebbe risultato inappropriato, dato il respiro internazionale che le caratterizza: «L'Università Cattolica milanese – ricordava l'illustre studiosa – si ispirava per un verso alla neoscolastica lo-vaniense e per l'altro guardava alla temperie filosofica di quegli anni, e cioè all'idealismo crociano e gentiliano»¹. In tale contesto si colloca la figura di Giuseppe Zamboni, docente alla Cattolica fin dai primi anni della sua fondazione, allontanato in seguito per divergenze con il Gemelli e l'Olgiati agli inizi degli anni Trenta. Dopo essere stato allievo di Ardigò e di Bonatelli all'Università di Padova e aver progettato, senza successo, di approfondire le proprie ricerche all'Università di Lovanio, alla scuola del Mercier, aveva ripiegato, come ebbe a dichiarare, sul laboratorio della propria coscienza, al fine di mettere in luce quanto di immediato, presente e manifesto, si offre originariamente nella nostra esperienza.

Ora proprio la Vanni Rovighi ebbe a sottolineare in quell'occasione il legame che univa Zamboni a Brentano, più sul piano ideale che su quello del diretto confronto della discussione storica. Notava in particolare alcune affinità che qui mette conto di ricordare, proprio per sottolineare il comune interesse nel campo della ricerca gnoseologica:

A Padova, attraverso Bonatelli, Zamboni sentì echi brentaniani e probabilmente conobbe direttamente gli scritti di Franz Brentano, che egli cita tra i filosofi coi quali sente più affinità, e di alcuni brentaniani. Chi vi parla – che udì per la prima volta il nome di Franz Brentano alle lezioni di Zamboni – ricorda di avergli sentito citare spesso l'opera di un brentaniano, C. Oesterreich, *Phänomenologie des Ichs*, come una di quelle che giudicava più vicine al suo pensiero².

La testimonianza della Vanni Rovighi è legata al ricordo vivo delle lezioni sul finire degli anni Venti, una testimonianza preziosa che va

¹ S. VANNI ROVIGHI, *Giuseppe Zamboni nella neoscolastica italiana*, in *Verona a Mons. Giuseppe Zamboni*, Accademia di Agricoltura, Scienze e Lettere, Verona 1969, pp. 45-58, p. 49.

² *Ibid.*, p. 54.

ben al di là del semplice appunto storico. Con la pubblicazione negli anni Novanta del *Corso di gnoseologia pura elementare* di Zamboni, opera di più di mille pagine rimasta nel cassetto in seguito all'allontanamento dalla Cattolica, si è potuto comprovare ad esempio il riferimento all'Österreich nell'analisi che di quel testo preciso offriva Zamboni per quanto riguarda sia il tema dell'oggettività dei dati elementari dell'esperienza, che quello dell'originarietà dell'io.

Con Brentano – continuava Sofia Vanni Rovighi – Zamboni ha comune la persuasione profonda della scientificità della filosofia, della affinità fra sapere filosofico e sapere scientifico (nel Brentano sembra addirittura identità, Zamboni ha sfumato di più questa tesi), ha comune la tesi che i fatti dai quali deve partire la filosofia sono i fatti di coscienza, ha comune la persuasione che immediatamente presenti nella loro realtà propria siano solo i fatti della coscienza, ha comune, diciamolo pure, poiché, credo, niente è più lontano dallo spirito che Zamboni ci ha insegnato di un elogio a tutti i costi, il difetto di senso storico che lo porta a svalutare «fasi» della filosofia o grandi filosofi come visionari o poeti o «speculativi» in senso deteriore³.

L'impianto analitico della ricerca gnoseologica accomuna Zamboni e Brentano, nella convinzione della priorità dell'indagine gnoseologica e psicologica rispetto alle affermazioni metafisiche. Su questo punto, che ha contrapposto Zamboni agli altri neoscolastici, la Vanni Rovighi cerca di indicare una possibile via di composizione, che vedremo sia pure parzialmente presente anche negli scritti di Cornelio Fabro che verremo esaminando:

Priorità della gnoseologia o priorità della metafisica nella ricerca filosofica? Se, infatti, per gnoseologia si intende la ricerca di quei dati immediati, nessun dubbio che la gnoseologia debba precedere, poiché la filosofia deve essere un sapere giustificato, e la giustificazione ultima non si può dare se non andando a vedere quali siano i dati di immediata esperienza, i dati innegabili dai quali possa partire ogni concetto e discorso⁴.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 55.

E tuttavia andrebbe distinta la teoria della conoscenza dalla teoria del conosciuto, sul piano del quale appare fondamentale il riferimento intenzionale all'*ente*, e quindi la dimensione ontologica e metafisica. E in questo ricordava il proprio maestro Amato Masnovò, per il quale «gnoseologia e metafisica nascono insieme, per dir così, ma l'una come problema di procedura e l'altra come problema di merito»⁵.

Nel contempo, la stessa Vanni Rovighi sottolineava un altro punto sul quale il contributo di Zamboni, poteva risultare significativo in rapporto al dibattito attuale. Si tratta della distinzione tra il piano fenomenico, dell'esserci, e quello sostanziale e ontologico dell'*actus essendi*. Come già Brentano, Zamboni sottolinea la centralità dell'autocoscienza nel recupero della dimensione autenticamente ontologica. L'essere, come energia esistenziale, viene testimoniato dall'io nei suoi stati e atti. Ora, proprio tale distinzione, che recupera la dimensione profonda dell'ontologia rispetto alle metafisiche essenzialistiche di derivazione suareziana, viene significativamente accolta dallo stesso Olgiati, pur critico per altri versi nei riguardi della gnoseologia pura di Zamboni:

Forse è questa – osserva la Vanni Rovighi – la teoria zamboniana che ebbe più fortuna nella neoscolastica italiana e non solo italiana, poiché fu in certo modo assunta dallo stesso Olgiati, poiché ci sembra abbia affinità con la teoria di Cornelio Fabro, che per Zamboni ebbe sempre molta venerazione, sull'*esse*, e con la teoria di Gilson e di coloro che lo seguono sulla distinzione, anzi opposizione, fra l'interpretazione dell'essere come atto di essere e l'interpretazione dell'essere come essenza.

Una vicinanza che non deve far dimenticare la specificità delle rispettive posizioni. Per Zamboni il piano fenomenico e quello ontologico sono due momenti nel darsi del reale alla coscienza; proprio

l'esperienza privilegiata dell'io nel suo aspetto volitivo è esperienza dell'*actus essendi* e solo di qui si può inferire l'*actus essendi* di altre realtà. Quando ricordo Cornelio Fabro, non dimentico che egli svolse la sua teoria specialmente nel confronto fra la metafisica tomistica e la

⁵ *Ibid.*, p. 56.

filosofia di Heidegger e di Hegel, mentre Zamboni la svolse nell'analisi dei dati della coscienza⁶.

Sul finire della propria testimonianza, Sofia Vanni Rovighi suggerisce un ulteriore terreno di confronto tra Brentano e Zamboni. L'analisi del vissuto coscienziale porta Zamboni a una sorta di «intuizionismo etico»: la legge morale

non è il kantiano “fatto della ragione” non ulteriormente analizzabile, non è il riflesso di un'idea innata a cui commisurare il valore degli oggetti di scelta, è però un orientamento della volontà che in certo modo si “trova” nella coscienza, non si deduce da una metafisica della finalità. Anche qui, in fondo, egli è abbastanza vicino a Brentano che definisce il bene ciò che è oggetto di retto amore e ritiene che si possa scoprire intuitivamente, riflettendo sulla propria coscienza, quale amore sia retto⁷.

Cornelio Fabro e Giuseppe Zamboni

Dalla testimonianza di Sofia Vanni Rovighi passiamo ora a un'altra testimonianza diretta, quella di Cornelio Fabro, in una sua breve nota uscita poco dopo la scomparsa di Giuseppe Zamboni avvenuta agli inizi dell'agosto 1950. La venerazione nei confronti di quest'ultimo da parte del filosofo friulano viene verosimilmente da lontano. Negli anni Venti, e precisamente dal '22 al '29, è presso la Scuola Apostolica Bertoni degli Stigmatini alla SS. Trinità di Verona per entrare quindi in noviziato nel 1928. Negli anni dal '29 al '34 passerà a Roma, al Collegio Sant'Apollinare della Lateranense per la laurea in Filosofia; ma nel '35-'36 lo ritroviamo insegnante di Cosmologia e Psicologia a Verona, mentre compie studi di Scienze Naturali all'Università di Padova. Gli interessi scientifici continueranno con l'iscrizione al terzo anno di Scienze Naturali all'Università di Roma nel '37-'38, mentre lo ritroviamo negli anni dal '37 al '40, dopo il dottorato in teologia nel '37 presso la Lateranense sulla nozione metafisica di partecipazione in san Tommaso, Incaricato di Biologia, di

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 57.

Psicologia teoretica e del Seminario di Metafisica presso la medesima Pontificia Università Lateranense.

Siamo così giunti negli anni immediatamente precedenti ai due volumi del '41 che ci sono stati offerti come tema di riflessione in questo Convegno: la *Fenomenologia della percezione* e *Percezione e pensiero*, apparsi entrambi per l'editrice Vita e Pensiero. In questi volumi, che costituiscono di per sé le due parti di un unico disegno di ricerca, non mancano i riferimenti ad Agostino Gemelli e alla sua scuola di psicologia sperimentale, e in qualche modo si compie quella collaborazione tra ricerche scientifiche e ricerche filosofiche che era alla base dello stesso impianto iniziale della gnoseologia pura zamboniana, sulla scorta dell'eredità di Brentano. Nel concreto, Fabro veniva così a collaborare, sia pure in modo autonomo, a quella proposta di lavoro a più mani che Zamboni aveva ricevuto anni prima da Gemelli, prima del suo allontanamento dalla Cattolica: un lavoro che il Veronese aveva declinato proprio perché non si sarebbero potuti individuare con chiarezza nella loro specificità i singoli contributi; in realtà, come appare chiaro, per una certa difficoltà di fondo nel conciliare l'impianto del realismo immediato di Gemelli con il realismo critico da lui professato. Tra le righe, anche nell'opera di Fabro si può in fondo scorgere una maggiore vicinanza a Zamboni più che a Gemelli, al di là dei richiami espliciti all'importanza delle ricerche di quest'ultimo e della sua Scuola in rapporto alla *Gestaltpsychologie*. Ma di questo diremo tra poco.

Nel periodo di permanenza a Verona, ma anche nella frequentazione romana con i confratelli, non doveva certamente mancare al giovane studioso l'eco della figura e dell'opera di Zamboni; ne potrebbero essere testimonianza i ricordi di chi conserva in qualche modo memoria diretta di quegli anni. Tra gli Stimmadini alcuni furono discepoli e amici del gnoseologo veronese e ne trassero argomento per la propria riflessione filosofica. Per Fabro, educato nell'ambiente filosofico della Lateranense, non dovevano certo mancare tuttavia le occasioni per un confronto e per una conoscenza diretta, che andasse al di là delle distinzioni filosofiche tra le diverse posizioni di pensiero. La testimonianza che egli rese poco dopo la scomparsa di Zamboni, nella nota prima ricordata dell'estate del '50, ci fa comprendere al vivo, al di là delle differenze, l'importanza dell'incontro diretto tra le persone, alimentato dalla stima reciproca. Come per la testimonianza della Vanni Rovighi, è anche per Fabro la

figura del ricercatore sincero e appassionato della verità a venire in primo piano: nel dare notizia della «grave perdita» avvenuta «con la scomparsa del fondatore della “Gnoseologia pura”», sottolinea:

Conscio della gravità del male che, ribelle ad ogni cura, gli minava l'esistenza, Mons. G. Zamboni si era preparato alla morte con virile forza e cristiana serenità; trasportato nella residenza estiva dello Studentato dei Padri Stimatini a Boscohiesanuova (Verona), egli continuava a vivere delle sue idee di cui trasmetteva al fido segretario i nuovi sviluppi e anticipava nel desiderio e nello stesso congedo che dava agli amici, la certezza nella vita eterna⁸.

Fabro scrive per «Idea», la Rivista del clero italiano, e certamente il luogo gli ha suggerito di sottolineare la sincerità della fede che animava il pensatore veronese; e tuttavia rimane significativo quel richiamo alla tenacia con cui cercava di elaborare le proprie idee, nel tentativo di assicurarne nuovi sviluppi, al di là della gravità del male che lo aveva colpito. Così continua Fabro nella sua testimonianza:

A me che lo potei vedere appena poche ore prima del trapasso, disse con quella caratteristica bonomia, che in quel momento aveva il significato di un testamento spirituale: “Arrivederci nel mondo dell'al di là”. Quel mondo affascinava non soltanto il sacerdote e il cristiano, ma anche il pensatore, l'ostinato ricercatore dei dati immediati e dell'esperienza sovrasensibile: egli vi tendeva coll'ardore del credente e con l'impazienza del filosofo ad un tempo; e diceva schiettamente di “essere molto curioso di vedere com'era l'altra vita!”.

Dopo averne descritto il temperamento naturale, Fabro passa a ricordare le tappe principali del suo percorso:

La vita mise questo temperamento alle prove più ardue che possono colpire uno studioso che ha bisogno di quiete, di comprensione, di magnanimità... e qualche volta anche di qualche piccola goccia di quell'incoraggiamento e di quell'approvazione che lo fanno presente al suo

⁸ C. FABRO, *Un filosofo cristiano. Giuseppe Zamboni*, in «Idea», II, 50, 1950, p. 7. Cfr. <http://www.corneliofabro.org/documento.asp?ID=462>.

mondo e al suo tempo e lo rendono operante per quegli ideali a cui ha totalmente votata l'opera e la vita sua.

Sono queste parole significative che testimoniano, al di là dei distinguo pur necessari delle posizioni di pensiero, una consonanza di fondo nell'ideale di una ricerca nella quale si devono impegnare tutte le proprie forze. Sullo sfondo in qualche modo anche il giudizio su quelle «notevoli disparità di indirizzo e di opinioni» che avrebbero portato all'allontanamento di Zamboni dalla Cattolica, disparità che a una valutazione più ponderata oggi non appaiono sufficienti per giustificare l'accaduto: «La rigidità di certe critiche che partivano da spunti metodologici antitetici al suo contribuì, forse, a creare attorno a lui un isolamento ch'era spesso causa di fraintendimenti eccessivi e di critiche o allarmi esagerati».

Fabro ricorda di Zamboni «l'acribia delle divisioni e suddivisioni, la chiarezza dell'eloquio, la ricerca della continuità tra l'esperienza comune e la riflessione filosofica, la quasi totale assenza di riferimenti storici approfonditi». Al di là degli interessi storici, era centrale quella problematica che si articola «nell'io stesso ch'egli viveva e che per i filosofi di tutti i tempi dev'essere e il luogo e il medio del filosofare essenziale». Questa essenzialità è testimoniata anche dall'accento che Fabro riporta a quella sorta di *Dizionario filosofico* che Zamboni stava elaborando negli ultimi tempi:

Si era accorto che la soverchia insistenza sui propri temi aveva dato anche ai termini del suo discorso un significato speciale e nel "Curriculum", si fa sapere che stava occupandosi "di una specie di vocabolario enciclopedico dei termini che ricorrono nei miei scritti, il che – conclude con la fine ironia che mai l'abbandonava – mi porge l'occasione di rivedere per l'ennesima volta le mie posizioni"⁹.

⁹ Cfr. G. ZAMBONI, *Dizionario filosofico*, Introduzione e note di F.L. Marcolungo, Vita e Pensiero, Milano 1978. Nella Presentazione Gustavo Bontadini ebbe a ricordare come anche in punto di morte «questo uomo, che aveva dedicato la sua vita al problema della conoscenza», fosse animato dall'«ansia di constatare come avrebbe esercitato la conoscenza senza il corpo». Nel contempo, la pubblicazione postuma del volume intendeva «anche assumere il particolare significato di una riparazione che in qualche modo è dovuta a Chi, dopo tanta collaborazione, dovette abbandonare l'Università Cattolica a seguito di divergenze dottrinali che, a distanza di tempo, a più attenta considerazione e nella mutata temperie culturale, appaiono veramente un inadeguato motivo di quella separazione» (*Ibid.*, pp. IX-X).

Percorsi di gnoseologia

Al di là delle testimonianze, pur significative, appena ricordate, cercherò ora di ricostruire, sia pure per accenni, quei percorsi di gnoseologia sui quali si misura il confronto tra Fabro, Zamboni e Brentano. Nell'ordine qui indicato si intende indicare una sorta di cammino a ritroso, che va al di là dei rimandi espliciti, per individuare una sorta di approfondimento unitario di alcune problematiche. La prospettiva rimane ovviamente quella dei volumi di Fabro sopra ricordati: in qualche modo vorrei leggere tra le righe alcuni possibili riferimenti, per indicare almeno delle tracce che permettano un confronto approfondito e insieme una valutazione, al di là del dettato esplicito delle singole affermazioni.

Fenomenologia e metafisica

Un primo percorso di approfondimento mi pare delineato fin dall'Introduzione al volume *La fenomenologia della percezione*, là dove Fabro chiarisce gli obiettivi della propria ricerca e ne delinea l'impianto metodologico. Tra le tesi care allo Zamboni, ma in fondo comuni in qualche modo alla tradizione brentaniana, c'è appunto quella della precedenza, dal punto di vista critico, dell'indagine gnoseologica rispetto alle affermazioni di carattere metafisico. In tal senso la gnoseologia pura intendeva porsi su un terreno anteriore alla divisione e contrapposizione dei diversi sistemi filosofici, in nome di ciò che originariamente è presente e manifesto alla coscienza.

Nei due testi di Fabro, che prendiamo qui a riferimento, si può notare che l'indicazione di una fenomenologia pura appare talvolta in un'accezione negativa: Husserl viene accusato di aver aperto la strada a una sorta di idealismo, che trascura la concretezza del vissuto. A differenza di Husserl, l'impianto zamboniano appare tuttavia ben caratterizzato in senso ontologico, al di là dell'impostazione del suo fondamentale realismo critico, sul quale Fabro non manca di appuntare le sue critiche, sia pure non nominando direttamente, se non nella bibliografia di *Percezione e pensiero*, Zamboni, del quale ricorda in particolare, oltre ad alcuni scritti minori, il volume *La gnoseologia dell'atto come fondamento*

della filosofia dell'essere del '22 e *La gnoseologia di S. Tommaso d'Aquino* del '34¹⁰. Il modo con cui Fabro sembra intendere la fenomenologia pare alquanto vicino sia al carattere fondamentalmente descrittivo della gnoseologia zamboniana, sia all'eredità brentaniana, sulla scia in particolare di Stumpf, al di là dei distinguo su cui dovremo soffermarci.

In uno dei paragrafi dell'Introduzione a *La fenomenologia della percezione* Fabro si sofferma a delineare la differenza tra quella che egli chiama «gnoseologia formale» e la «gnoseologia materiale o fenomenologia», di cui si fa promotore, e indica, di contro a ogni forma di monismo gnoseologico, l'importanza di assumere una sorta di «posizione dualistica», in cui «restano salve tanto l'inderivabilità assoluta della realtà di fronte alla coscienza, come l'originalità della coscienza rispetto alla realtà».

Dalla nostra posizione del problema – ribadisce con forza – s'impone, però, a questo punto una constatazione che mette in avviso contro le semplificazioni. È stata constatata l'esistenza dei «piani oggettuali» da parte dell'oggetto e delle «tappe» di assimilazione da parte del soggetto, e sono stati prospettati il modo ed il punto di *incontro* dei due processi, in opposizione al monismo gnoseologico delle direzioni principali della filosofia moderna¹¹.

Con accenti alquanto simili ad analoghe affermazioni di Zamboni, sottolinea più avanti in modo programmatico:

La fenomenologia, quale qui la intendo, non consiste in altro che in una *descrizione*, sulla base dei dati scientificamente accertati, dei piani oggettuali e delle tappe di coscienza: non in funzione dell'uno o dell'altro sistema, ma come di fatto si presentano nella coscienza. Essa si distingue perciò tanto dalla logica quanto dalla metafisica, dalla teoria della

¹⁰ C. FABRO, *Percezione e pensiero*, Vita e Pensiero, Milano 1941¹; Morcelliana, Brescia 1962²; ora in ID., *Opere Complete*, vol. 6, a cura di C. Ferraro, EDIVI, Roma 2008³, p. 22. Nella biblioteca personale di Zamboni, si ritrovano del resto due testi di Fabro usciti verso la fine degli anni Trenta, e precisamente il saggio: *L'origine psicologica della nozione di causa*, estratto dalla «Rivista di filosofia neoscolastica», 29 (1937), pp. 207-244, e il volume *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1939.

¹¹ C. FABRO, *Fenomenologia della percezione*, Vita e Pensiero, Milano 1941¹; Morcelliana, Brescia 1961²; ora in ID., *Opere Complete*, vol. 5, a cura di C. Ferraro, EDIVI, Roma 2006³, p. 48. Nei passi citati, i corsivi sono sempre dell'autore.

conoscenza e dalla psicologia sistematica. La logica non si occupa che della validità delle leggi normative del pensiero, non dell'apparire del pensiero come pensiero; la metafisica mira alla struttura dell'essere sistematicamente abbracciato; la teoria della conoscenza è stata introdotta per fondare l'affermazione ed il valore di realtà, come realtà, onde render possibile la metafisica¹².

Al di là della censura che sembra gravare sulle tesi zamboniane, non v'è chi non veda come il problema della priorità di tale ricerca fenomenologica rispetto sia alla metafisica, come alla teoria della conoscenza e alla psicologia sistematica sia ben vicino alla rivendicazione della gnoseologia pura rispetto sia alle scienze che alla metafisica. Poco più avanti, il medesimo concetto viene così ribadito:

La «fenomenologia» non ha alcuna di queste ambizioni sistematiche; essa per sé non mira che a *descrivere* ciò che appare e le forme dell'apparire tanto dell'oggetto, come del soggetto: la fenomenologia è essenzialmente analitica. Per questo la fenomenologia si pone ad un istante che ha da precedere tutte le forme di elaborazione dei problemi speculativi ora ricordate; esse potranno subordinarsi l'una all'altra, ma tutte indistintamente hanno da collegarsi alla fenomenologia. E la ragione ne è assai semplice: quella della necessità per ogni conoscenza riflessa di fare capo ad una conoscenza diretta; e la fenomenologia che narra la conoscenza diretta può ben essere indicata come la «propedeutica universale» del pensiero sistematico, sia in generale come nelle sue varie branche¹³.

E conclude:

Per distinguerla da altre fenomenologie, si può chiamare la nostra «*fenomenologia analitico-funzionale generale*»: il termine è un po' lungo ed esige qualche chiarificazione. La chiamo «analitico-funzionale» perché consta di due momenti: l'uno, oggettivo e descrittivo [...]; l'altro, soggettivo e d'interpretazione, nel quale, in base ai risultati dell'analisi oggettiva, si prospettano in generale le *funzioni* per cui lo spirito ha da venire in possesso degli oggetti a seconda dei varî piani oggettuali. Anche il secondo momento, si badi bene, ha da restare nell'ambito

¹² *Ibid.*, pp. 49-50.

¹³ *Ibid.*, p. 50.

della «fenomenologia pura» e per questo si parla di «funzioni» più che di facoltà, come invece fanno la psicologia sistematica e la metafisica. È fenomenologia «generale» perché non prende in esame che i contenuti e le funzioni più generali ed in generale, lasciando alle «fenomenologie particolari» o «regionali», secondo l'espressione husserliana, la descrizione particolare degli oggetti e delle funzioni¹⁴.

Al di là di quest'ultima distinzione, la presa di distanza da Husserl è tuttavia netta, dato che Fabro rivendica la priorità dell'aspetto descrittivo rispetto all'esito idealistico delle ultime opere.

La nostra fenomenologia – ribadisce – non si compie nella «visione dell'essenza», ma piuttosto nell'analisi della preparazione soggettiva e dei gradi d'assimilazione oggettiva; è una fenomenologia «materiale» e non formale, che mette in rilievo gli *Urphänomena*, che stanno a fondamento sperimentale della apprensione intelligibile dell'essenza, e le *Urfunktionen* per cui è possibile tale apprensione non in astratto, ma in concreto, cioè in relazione alla esistenza attuale. In altre parole, la «fenomenologia», se ha un suo compito, esso è quello di rilevare i contenuti di esperienza vissuta e le loro relazioni immediate¹⁵.

Il ruolo della fenomenologia, in conclusione, appare decisivo per ogni ricerca che non si sottragga al confronto diretto con l'esperienza. Con espressioni che racchiudono un chiaro riferimento alla polemica sulla priorità della metafisica, Fabro così conclude:

Se qualcuno non volesse considerare la fenomenologia come un campo autonomo di ricerca, ma preferisse incorporarla alla teoria della conoscenza od anche alla metafisica come una introduzione alle medesime, per parte mia non ho alcuna difficoltà a farlo. Quello che importa non è il luogo che ad essa compete nel novero delle scienze, ma che essa sia di fatto condotta a termine prima della elaborazione sistematica dei problemi¹⁶.

Come a dire: non si tratta di un problema espositivo, ma di sostanza, che può pregiudicare tutti gli sviluppi successivi.

¹⁴ *Ibid.*, p. 51.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 58.

Quale Brentano?

Sempre a partire dall'Introduzione de *La fenomenologia della percezione*, oltre che dai vari spunti presenti qua e là in modo ricorrente all'interno dei due volumi che qui stiamo esaminando, si può notare da una parte il posto decisivo assegnato a Brentano, e in particolare al suo «discepolo prediletto» Carl Stumpf, dall'altra tuttavia anche la presa di distanza rispetto alle formulazioni più tarde del suo pensiero, che gli sembrano aprire la strada al ritorno del soggettivismo.

Ripercorriamo questi momenti, sulla base di alcune chiare affermazioni al riguardo, che suonano come un programma:

Chi ha tracciato le linee fondamentali di questa ripresa del problema della conoscenza «al di là» di Kant, facendo leva sopra l'analisi fenomenale immediata dei contenuti e processi conoscitivi è stato Franz Brentano, maestro di Carl Stumpf. Il compito, il metodo ed i risultati di questo mio saggio sono sostanzialmente quelli che il B. affidava al suo insegnamento nella seconda metà del secolo XIX¹⁷.

Tuttavia,

lo stesso B., per aver accettato, da una parte, con soverchia fiducia, il primato dell'analisi empirica, e per essersi fermato ad un aristotelismo troppo storicamente determinato, senza tener conto degli sviluppi della tradizione posteriore arabo-latina, non è riuscito ad arginare la corrente di problemi nuovi che venivano ad imporsi, e ad impedire che prima i suoi discepoli, come il Meinong, il Marty e lo Husserl fra i principali, e poi egli stesso, sconfinassero in forme aperte di razionalismo¹⁸.

L'apporto decisivo di Brentano appare per Fabro legato alla dottrina dell'intenzionalità conoscitiva, a cui aveva accennato per primo già Lotze. Nella *Psicologia dal punto di vista empirico* l'obiettivo è duplice: «mostrare, prima, l'insufficienza del fenomenalismo inglese dal punto di vista del suo stesso metodo – l'osservazione immediata dei dati di coscienza –; descrivere, poi, e classificare questi dati di coscienza secondo

¹⁷ *Ibid.*, p. 57.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 57-58.

le caratteristiche fenomenali trovate nell'osservazione, prescindendo cioè da qualsiasi ipotesi metafisica, a differenza di quanto fecero lo Herbart ed il Lotze»¹⁹. Il carattere intenzionale dei fenomeni psichici viene tuttavia a sminuire l'oggettività della percezione esterna, per cui si rischia alla fine di ricadere in una sorta di soggettivismo. Osserva Fabro:

Il nucleo della teoria brentaniana sull'intenzionalità comporta che i soli fatti immediatamente evidenti sono i fenomeni psichici attualmente presenti, non i fenomeni fisici, cioè le *cose* nella loro concreta esteriorità. Pare quindi che anche il Brentano, alla fine, faccia delle concessioni notevoli al fenomenismo che vuol criticare, soprattutto con l'affermazione che l'immediatezza gnoseologica è riservata, in modo esclusivo, all'atto psichico come tale²⁰.

Nel lessico di Fabro occorre prestare attenzione alla cautela con cui parla di presentazione più che di rappresentazione, proprio per distinguersi dall'utilizzo che di quest'ultimo termine faceva Brentano: «Ogni rappresentazione – dirà in *Percezione e pensiero* – è, nella conoscenza, la “presentazione” di un oggetto, qualunque ne sia il valore: quest'oggetto irrompe nella coscienza fin dalle prime volte con uno spiccato carattere di alterità ed estraneità e per questo si dice che è “dato”, “presentato”»²¹. Ora anche Zamboni, nel presentare nel suo *Corso di gnoseologia* la posizione di Brentano traduce «rappresentazione» con «presentazione». In gioco c'è il senso autentico dell'intenzionalità:

Il percepire un contenuto presente come reale, ossia come qualche cosa che c'è in realtà indipendentemente dall'accorgersene, non è un'azione modificatrice del contenuto presente; non è neppure un puro modo di essere del soggetto simile alla tendenza e al sentimento; ma è il sentirmi in relazione di presenza con l'oggetto e sentire l'oggetto in relazione di presenza con me; non crea la posizione, ma la illumina e ne distingue i termini e la relazione di presenza per cui l'essererci resta chiaro e distinto dalla presenza e dal soggetto conoscente²².

¹⁹ *Ibid.*, p. 147.

²⁰ *Ibid.*, p. 150.

²¹ C. FABRO, *Percezione e pensiero*, cit., p. 366.

²² G. ZAMBONI, *Corso di gnoseologia pura elementare*, Parte I, tomo II, *Idee e giudizi*, a cura di F.L. Marcolungo, IPL, Milano 1990, p. 264.

Da parte sua Fabro precisa fin dall'Introduzione a *La fenomenologia della percezione* l'utilizzo del termine «fenomeno»:

Ho preferito per mio conto – avverte – il senso di “presentazione fenomenale” e non quello etimologico di “apparizione” o quello ormai ristretto e sistematico di “fenomeno” per non pregiudicare alla natura dei suoi contenuti. In altre parole, m'avvicino allo Stumpf nel prendere “Erscheinung” come “contenuto di coscienza” nel suo darsi immediato: la “Funktion” è il processo soggiacente²³.

Già per Zamboni appariva chiaro, ma sempre sulla scorta del testo dell'Österreich sopra ricordato, e quindi a rettifica, ma nel solco dell'eredità brentaniana, che occorre distinguere la funzione dell'io conoscitivo e quella dell'io soggetto, al quale vanno attribuiti particolari stati e atti, come i sentimenti e gli atti di volontà e di intelligenza. L'io conoscitivo è al di là di ogni contenuto: è la pura funzione dell'aver presente il dato, il contenuto d'esperienza. E Zamboni aggiunge, ma tra parentesi, aver presente (a un soggetto), perché, spiega, occorre

appurare l'oggetto immediato e cercare quale è il nucleo fondamentale attuale, presente, concreto assolutamente, in cui si riuniscano tutte le forme di realtà sensibile. Trovato il nucleo, si confronta con l'io conoscitivo, e si trova che è estraneo ad esso, ma in relazione di presenza immediata; e esso è non-io conoscitivo, non manifesto a sé, ma all'io, quindi non costitutivo dell'io conoscitivo. Si confronterà con l'io che si manifesta nel sentimento e nelle tendenze e nella volontà e si troverà che è estraneo all'io-ente psichico, e indipendente per esserci da esso²⁴.

Occorre, afferma il Veronese, completare

le parole di Österreich, quando dice che i contenuti delle percezioni sono reali solo dipendentemente dalla percezione. Non mi pare del tutto esatto: certo non si può dimostrare con quella certezza con cui si dimostra l'esistenza di una causa, estranea all'io psichico, degli stati sentimentali di esso, ma vi sono delle esperienze nel campo fenomenico

²³ C. FABRO, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 55.

²⁴ G. ZAMBONI, *Corso di gnoseologia pura elementare*, Parte I, tomo I, *Spazio, tempo, percezione intellettuale*, introdotta e curata da F.L. Marcolungo, Presentazione di G. Giulietti, IPL, Milano 1990, p. 261.

che raggiungono una vera certezza; per esempio: la superficie esterna del mio corpo e le sensazioni muscolari fanno un sistema chiuso spaziale nel suo complesso sempre presente e contenente la base immediata della rappresentazione spaziale²⁵.

Possiamo quindi concludere che sia Zamboni che Fabro fanno tesoro dell'insegnamento di Brentano, ma nello stesso tempo intendono precisarlo sul piano dell'intreccio tra i dati dell'esperienza e le funzioni dell'io, anche se sembra prevalere in Fabro l'intento di privilegiare talvolta il confronto storico, oltre che teoretico, con la tradizione aristotelico-tomistica.

Realismo moderato e realismo critico

Può risultare interessante a tal fine riprendere alcune riflessioni di Fabro in *Percezione e pensiero*, proprio in rapporto alla distinzione tra soggetto e oggetto, essenza ed esistenza. Ribadisce anzitutto la distinzione tra il piano soggettivo dei sentimenti e quello oggettivo dei contenuti, tra funzione e dato:

La colorazione affettiva, che spesso s'accompagna al conoscere, serve a rilevare ancor meglio l'aspetto oggettivo che è la causa della situazione psichica e l'aspetto soggettivo che da esso contenuto deriva. Nella posizione tomista, checché sia della posizione del Brentano, l'oggetto è appreso in modo diretto ed è il soggetto che è appreso in modo obliquo in quanto cioè si fa presente nell'atto di apprendere l'oggetto²⁶.

Ora occorre precisare, avverte, la distinzione tra due sorta di immediatezza,

un'immediatezza di essenza ed una di esistenza, una conoscenza diretta ed una riflessa. Pare di poter rispondere che nella conoscenza diretta di *essenza* sia più immediato il mondo esterno. La natura dell'io non si discopre che in dipendenza del suo autorivelarsi che fa negli atti di conoscenza e di tendenza rispetto agli oggetti: onde si può dire che la

²⁵ *Ibid.*, pp. 268-269.

²⁶ C. FABRO, *Percezione e pensiero*, cit., p. 366.

conoscenza della spiritualità non ha altro sfondo fenomenale che gli atti spirituali e la specie conoscitiva²⁷.

Sul piano dell'esistenza le cose sembra andare diversamente:

La nostra esistenza ci è "presente" intuitivamente negli atti di coscienza fin dal suo inizio; e se è vero che l'atto in tanto è possibile, in quanto si dirige all'oggetto; ossia che il soggetto in tanto si fa presente a se stesso in quanto si muove per assimilarsi l'oggetto, è altresì vero che per avere la presenza del soggetto a se stesso basta il solo passare all'atto e non occorre attendere il termine di esso, cioè l'assimilazione come si richiede per l'oggetto. Essenza ed esistenza stanno quindi per l'oggetto e per il soggetto in rapporto inverso d'immediatezza fenomenologica²⁸.

Ora, precisa Fabro, proprio tale distinzione ha portato alcuni ad affermare la priorità, e quand'anche l'esclusività, dell'esperienza soggettiva nel darci la nozione di atto di essere, giungendo a una posizione che indica appunto come «realismo critico»:

Qualcuno anzi ha pensato di dare al contrasto un parallelismo rigoroso: come l'essenza del soggetto non è conosciuta che in un secondo tempo, per riflessione e non per presentazione fenomenale, com'è il caso dell'essenza corporea: così di riscontro l'atto di essere della realtà esterna non è dato immediatamente sul fondamento della presentazione fenomenale, ma viene ad essa attribuito in un secondo tempo, come per un processo di proiezione che facciamo dell'atto di essere, vissuto in noi, alla realtà esterna. È la teoria dell'*inferenza* applicata all'atto di essere, propria del "realismo critico" e nella quale è ricaduto il Brentano ed, a mio debole parere, anche il Gaetano²⁹.

La posizione di Fabro al riguardo appare netta nella presa di distanza dal carattere mediato del realismo critico e ancora una volta si può ravvisare, sotto la critica a Brentano, anche un appunto a Zamboni, per la centralità dell'autocoscienza nel fornirci la nozione di atto di essere e di energia esistenziale, termine quest'ultimo di derivazione rosminiana.

²⁷ *Ibid.*, p. 421.

²⁸ *Ibid.*, pp. 421-422.

²⁹ *Ibid.*, p. 422.

E tuttavia non mancano in Fabro le precisazioni al riguardo, al fine di evitare di ricadere in una sorta di realismo ingenuo. Annota subito dopo:

Se questa posizione vuol mettere in guardia contro il semplicismo di coloro i quali si fermano all'affermazione che il nostro intelletto rispecchia la realtà in tutta la pienezza del contenuto, e vuole invitare ad uno studio accurato degli strati fenomenali della realtà e delle condizioni che s'impongono all'intelletto per impadronirsene, ci pare che possa coincidere con gli scopi ed i risultati della nostra ricerca. Non sono convinto però che queste "cautele" debbano imporre un "mediatismo" per l'affermazione dell'atto di essere, ciò che porterebbe ad una forma sia pur attenuata di "realismo critico". Per parte mia non vedo ancora perché anche l'atto di essere non possa "esser dato" immediatamente³⁰.

Nel capitolo decimo di *Percezione e pensiero*, dedicato al problema metafisico, proprio ricordando il rapporto tra fenomenologia e metafisica, Fabro si chiede:

Come l'essere si rivela nell'apparire? La nostra posizione, in quanto è dualistica, ritiene che l'essere non si identifica con l'apparire; in quanto è un realismo moderato, ritiene che l'essere non coincide assolutamente con l'apparire; in quanto è un realismo immediato, ritiene che l'essere non è estraneo e fuori dell'apparire. In conclusione: tutto il contenuto di realtà immediata, tanto per l'essenza quanto per l'esistenza, ha da esser fondato su qualche "apparire"³¹.

È interessante notare proprio quell'espressione di «realismo moderato» che qui Fabro utilizza, sia pure nel ribadire insieme quella di «realismo immediato» per distinguersi da ogni forma di «realismo critico». Poco dopo chiarisce tuttavia che non si può interpretare tale immediatezza come se nel reale esterno la dimensione ontologica fosse offerta in modo completo fin dall'inizio. Nel distinguere tra «segno» ed «espressione», sottolinea l'improponibilità del realismo critico o «mediato», secondo il quale

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*, p. 400.

l'apparire in tanto rivela l'essere in quanto è un "segno" che è l'effetto di una causa, ed è in quanto effetto che il fenomeno rivela la causa, l'essere. [...] Noi non possiamo perciò avere un'apprensione propria della realtà che giace sotto le apparenze, né prendere conoscenza dei rapporti reali secondo cui stanno fra loro ed influiscono a vicenda gli oggetti del mondo, poiché le apparenze non sono gli oggetti, ma apparenze soltanto, cioè "segni" di realtà e di rapporti reali sui quali saremo sempre all'oscuro³².

Nel ricordare che questa è la posizione di Helmholtz, Fabro precisa: «Noi non scambiamo l'apparire con l'essere, e qui siamo d'accordo con l'Helmholtz; e siamo pure disposti ad accettare la terminologia secondo la quale i contenuti fenomenali sono "segni" dei contenuti ontologici, solo che occorre precisare il senso da dare qui a "segno" e "segnato"»³³. Precisa al riguardo: «Altra cosa è il "segno" come *puro indizio*, altra il "segno" che è l'*espressione* della cosa stessa; non si può confondere *Anzeichen* e *Ausdruck*, *Beweisen* e *Hinweisen*»³⁴.

Appare chiaro anche qui il senso di quel realismo moderato a cui Fabro accennava. Nel contempo, tuttavia, penso sia utile, sempre con riferimento all'eredità brentaniana, ricordare conclusivamente come anche per Zamboni il cosiddetto realismo critico da lui sostenuto si accompagnasse a un fondamentale realismo immediato dei dati dell'esperienza; di modo che il cosiddetto completamento ontologico del reale esterno, a partire dalla dimensione ontologica sperimentata in modo pieno nell'io che riflette sui propri stati e atti, nulla toglie all'immediatezza dell'esserci della realtà esterna. Risultano significative a questo riguardo alcune osservazioni che Zamboni faceva nei confronti di Francesco De Sarlo e del suo cosiddetto semioticismo. Con riferimento al testo *Lineamenti di una fenomenologia dello spirito* del '24, dedicato appunto da De Sarlo «alla memoria di Francesco Brentano», Zamboni osserva:

Nonostante le motivazioni dell'A., la relazione tra soggetto e oggetto non deve essere presa in senso conoscitivo, cioè che il soggetto per conoscere l'oggetto debba conoscere in qualche modo se stesso. Alla coscienza in senso largo e generale basta che un contenuto sia presente e

³² *Ibid.*, p. 401.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, p. 402.

manifesto. Noi uomini dobbiamo aggiungere “a un soggetto” e con ragione, perché sappiamo che il termine manifestazione o presenza implica un *quid* a cui qualche cosa si presenti, ma non è necessario perché ci sia manifestazione che il soggetto abbia coscienza di sé come ciò a cui il contenuto si manifesta. [...] Ma per giudicare dell’esistenza di ciò di cui non si hanno che segni bisogna che ci sia almeno una piccolissima parte di realtà data come tale, altrimenti manca il rampino a cui sospendere la catena dei giudizi di realtà³⁵.

Dalla critica di Zamboni a De Sarlo emerge con chiarezza il punto decisivo del confronto. La distinzione tra segno e espressione lascia arguire che forse anche per Fabro il realismo critico o mediato contro cui appunta le sue critiche è una sorta di semioticismo alla De Sarlo, rispetto al quale si troverebbe d’accordo con Zamboni. Il punto fondamentale per entrambi rimane infatti l’intreccio e l’apporto reciproco di quelle che Fabro indicava come le due dimensioni dell’oggetto e del soggetto, dell’immediatezza dell’essenza e di quella dell’esistenza; per dirla con l’espressione cara a Zamboni, occorre tener presente in modo articolato tutta la ricchezza dell’esperienza, ossia quella ch’egli chiamava «l’esperienza immediata, elementare, integrale». In questa attenzione all’integralità dell’esperienza penso sia contenuto il senso più autentico dell’eredità brentiana che abbiamo cercato di rintracciare nei testi dei nostri due autori.

³⁵ G. ZAMBONI, *Spazio, tempo, percezione intellettuale*, cit., pp. 275, 277.

Come è stato recentemente evidenziato da Massimo Ferrari nel volume *Non solo idealismo* (2006), la riflessione filosofica italiana a cavallo tra Ottocento e Novecento non ebbe affatto le sembianze di una sterile speculazione chiusa agli stimoli d'Oltralpe, incapace di allontanarsi dalle questioni metafisiche e di tener testa alla progressiva diffusione della psicologia sperimentale e del positivismo¹ (un positivismo destinato anch'esso, nel giro di un cinquantennio, a «esaurirsi» a livello europeo, contemporaneamente – e la coincidenza cronologica è alquanto interessante – alla figura del primo positivista italiano, Roberto Ardigò, «internamente scisso» tra l'indagine dei fatti psichici, culminata in un fenomenismo sensistico e la metafisica fisicalista dei processi di sensazione e associazione).

Certo, le figure di Vincenzo Gioberti e di Terenzio Mamiani avevano fornito un *fundamentum in re* al pesante bilancio gentiliano in merito alle origini della filosofia contemporanea italiana: è tuttavia altrettanto certo che il giudizio dell'idealista di Castelvetro finì per misconoscere la presenza e il valore di pensatori in grado di cogliere le suggestioni europee (sia neo-kantiane che positivistiche), quali ad esempio Carlo Cantoni, Felice Tocco, Giovanni Vailati e, soprattutto, Francesco Bonatelli, delle cui sorti si rammaricò nel 1908 Francesco De Sarlo, sulle pagine de «La Cultura Filosofica» (rivista da lui stesso diretta, portavoce dell'esigenza

¹ M. FERRARI, *Non solo idealismo. Filosofi e filosofie in Italia tra Ottocento e Novecento*, Le Lettere, Firenze 2006, pp. 13-61.

di studiare il soggetto senza cadere negli estremi del meccanicismo positivistico e dell'astrattismo idealistico), definendo lo spiritualista di Iseo «pressoché ignorato dal mondo della cultura e vergognosamente trascurato da chi ha il dovere di segnalare e di premiare i meriti degli studiosi insigni»².

Né questo rammarico appare immotivato perché, per quanto le ricerche di Bonatelli non abbiano mai dato vita a una vera e propria scuola di pensiero (ma senza di lui non si comprenderebbero le figure di De Sarlo e di Bernardino Varisco) e per quanto egli non abbia creato un «sistema» in senso stretto, egli fu tuttavia in grado di confrontarsi in maniera originale sia con i pensatori antichi, che con quelli moderni e con le voci a lui contemporanee, cogliendone gli aspetti più fecondi alla luce di una prospettiva filosofica tutt'altro che «simbiotica» (incapace cioè di «vivere con le proprie forze»), ma chiara e sostenuta con determinazione.

Come giustamente sottolinea Giovanni Landucci, «Bonatelli, nel panorama delle università italiane, era forse il docente meglio informato sulla filosofia post-hegeliana e post-herbartiana»³: tra i pensatori contemporanei con cui egli si confrontò non vanno quindi annoverate solo le figure di Antonio Rosmini, Luigi Ferri o Carlo Cantoni (oltre ai già citati Gioberti, Ardigò e Mamiani), bensì anche quelle di Trendelenburg, Lotze, Fechner, Drobisch, Waitz, Ueberweg, Helmholtz, Hartmann, Fortlage, Lange, Wundt, Mach, Uphues, Rickert, Taine, Hamilton, John

² F. DE SARLO, *Che cosa facciamo e che cosa vogliamo*, in «La Cultura Filosofica», 12 (1908), p. 520. La stessa traduzione del primo volume del *Mikrokosmos* di Rudolph Hermann Lotze, approntata da Bonatelli già verso la fine degli anni Sessanta dell'Ottocento, troverà un editore solo nel 1911 proprio grazie all'interessamento di De Sarlo: cfr. R.H. LOTZE, *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie*, S. Hirzel, Leipzig vol. I, 1856, vol. II, 1858, vol. III, 1864; trad. it. ID., *Microcosmo. Idee sulla storia naturale e sulla storia dell'umanità. Saggio di antropologia*, voll. I e II a cura rispettivamente di F. Bonatelli e di G. Capone Braga, Mattei, Speroni e C., Pavia-Milano 1911-1916. Cfr. A. GNESOTTO, *Cenni sulla vita di Francesco Bonatelli e un indice ordinato degli scritti di lui*, Randi, Padova 1911, p. 15, nota 1 a piè di pagina; G. LANDUCCI, *La struttura del pensare in Francesco Bonatelli*, in *Atti del Convegno sui filosofi bresciani* (1-3 aprile 1982), a cura di R. Crippa, Ateneo di Brescia, Brescia 1982, p. 105; A. ZADRO, *Francesco Bonatelli nella tradizione kantiana: dalla storia naturale universale dell'uomo alla storia nazionale del pensiero italiano*, in *Kant e la finalità nella natura. A duecento anni dalla «Critica del Giudizio»*, a cura dell'Accademia patavina di Scienze, Lettere ed Arti, CEDAM, Padova 1990, p. 249, nota 1 a piè di pagina.

³ G. LANDUCCI, *La struttura del pensare in Francesco Bonatelli*, cit., p. 90.

Stuart Mill, Spencer, James, Trumbull Ladd, Stumpf e, da ultimo (per venire al nostro tema), Franz Brentano.

È sin da subito interessante evidenziare come, grazie a Bonatelli, alcune delle tesi del filosofo di Marienberg am Rhein (che Théodule Ribot, nella monumentale opera del 1879, *La psychologie allemande contemporaine*, presentava soltanto nella conclusione, assieme alle tesi di Adolf Horwicz, indicandole come «quelques travaux de moindre importance, qu'il serait injuste d'oublier»⁴, non tanto per la qualità delle ricerche o dei risultati raggiunti – eccessivamente teorici e carenti di dati sperimentalmente acquisiti, secondo il positivista francese – ma solo per motivi cronologici), faranno capolino nel panorama italiano ben prima del 1895 (data dell'inizio del suo ventennale soggiorno, prima a Roma e Palermo, poi a Firenze, ben prima cioè che la psicologia brentaniana trovasse in De Sarlo e Giovanni Vailati autorevoli sostenitori), ossia sin dal 1883-1884, nel breve scritto *Di alcune difficoltà psicologiche che si risolvono mediante il concetto dell'infinito* (Bonatelli farà poi menzione di Brentano, sebbene in maniera alquanto fugace, anche in una nota a piè di pagina della prima parte dell'opera *Percezione e pensiero*, ossia *La percezione*, del 1892).

Proprio su alcuni punti di convergenza tra le riflessioni di Bonatelli, Brentano e Cornelio Fabro intendo concentrare l'attenzione: si tratta della questione del rapporto tra coscienza e autocoscienza, nonché della discussione intorno alla natura di quest'ultima, due argomenti lungamente dibattuti nel corso dell'Ottocento.

1. *Riflessività della coscienza in Brentano*

Sin dal 1866-67, nel saggio *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos*, Brentano si concentra sulla possibilità di un'*aisthesis aisthèseos*, intesa nel preciso senso di percezione dell'aver una sensazione, ossia della riflessività della percezione sensibile: trovandosi di fronte da una parte al fatto che il soggetto individuale (*hic homo*) è cosciente non solo dell'oggetto dei sensi esterni, ma anche dello

⁴ TH. RIBOT, *La psychologie allemande contemporaine (école expérimentale)*, Baillière, Paris 1879, p. 340. Circa Brentano, cfr. *ibid.*, pp. 350-356.

stesso suo sentire tali oggetti e, dall'altra al fatto che non è solo necessario rendere conto della discriminazione che compiamo, nel concreto sensibile, tra contenuti non solo dello stesso senso, ma anche tra contenuti propri di più sensi e contemporaneamente avvertiti, egli sottolinea che è possibile e anzi necessario riconoscere l'esistenza di un senso che sia eterogeneo rispetto ai sensi esterni, un «senso interno» (che ha come oggetto proprio le sensazioni in quanto attività di percezione sensitiva: un discorso che a mio avviso è riconducibile non tanto ad Aristotele, quanto piuttosto a Locke come a suo più prossimo punto di riferimento). Citando da *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos*:

Dev'essere certamente questo che, così come percepisce che abbiamo sensazioni, ci fa anche riconoscere le restanti operazioni sensoriali, ad esempio l'appetizione sensibile e, per quanto esso appartenga alla parte sensitiva, ci fornisce l'autocoscienza. Senza dubbio, esso è perciò il più eminente tra tutti i sensi. [...] Senza questo senso interno non percepiremmo non solo le differenze tra gli oggetti propri delle diverse capacità sensoriali, ma anche le differenze tra quegli oggetti che sono certo percepibili da più sensi, ma ciascuno dei quali viene di fatto colto solo da *un* senso esterno⁵.

Né le riflessioni sul pensiero di Aristotele erano destinate ad arrestarsi: lo sviluppo che si avrà nel primo volume della *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874) costituirà una rielaborazione della tesi aristotelica per cui è il senso stesso che «sente di sentire», facendo convergere nell'unicità e nella complessità del «momento percettivo» la funzione del senso interno.

Nel 1874 Brentano non si trova a rispondere solo alla celebre obiezione mossa da Auguste Comte nel *Cours de Philosophie positive* (e, sulla sua scia, da Friedrich Albert Lange e Henry Maudsley) alla psicologia introspezionista: non si tratta cioè semplicemente di preservare la dignità scientifica della psicologia di contro al de-potenziamento della validità

⁵ F. BRENTANO, *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos*, Kirchheim Verlag, Mainz 1867, ed. it. con saggio introduttivo a cura di S. Besoli, *La psicologia di Aristotele con particolare riguardo alla sua dottrina del nous poietikos. Con un'appendice sull'operare del Dio aristotelico*, trad. it. a cura di S. Besoli, B. Maj e R. Segà, Quodlibet, Macerata 2007, II, 3, §§ 11-12, pp. 97-98.

dell'introspezione intesa come «osservazione» (una critica cui Brentano risponde sciogliendo l'equivoco terminologico-concettuale che ne costituisce la base, distinguendo cioè giustamente l'«osservazione interna» – *innere Beobachtung*, che per i fatti psichici attuali è effettivamente impossibile ma è solo retroattiva – e la «percezione interna» – *innere Wahrnehmung*, evidente categoricamente e assertoriamente, tale quindi da generare una conoscenza certa e vera)⁶.

Questa è la presentazione data da Brentano nel secondo libro della *Psychologie vom empirischen Standpunkt*:

L'udire, come presentazione di un suono, è certamente uno degli esempi più comuni di fenomeno psichico. Nondimeno, se tutti i fenomeni psichici sono coscienti, esso non sembrerebbe essere possibile senza un'infinita complicazione dello stato psichico. Soprattutto, se nessun fenomeno psichico è possibile senza una coscienza che gli si riferisce, con la presentazione di un suono si dà contemporaneamente una presentazione della presentazione del suono. Vi sono dunque due presentazioni, e precisamente due presentazioni di genere assai diverso. [...] Ma con ciò si è detto ancora poco. Al pari di ogni altro fenomeno psichico, sia la presentazione dell'udire sia quella del suono debbono essere presenti in modo cosciente; se ne deve cioè avere direttamente una presentazione. In chi ode si hanno dunque tre presentazioni: quella del suono, quella dell'udire, quella della presentazione dell'udire. Ma

⁶ Assai interessanti sono in merito le osservazioni compiute da Brentano in relazione alla teoria tomistica della coscienza dell'attività intellettuale, osservazioni presentate in nota a piè di pagina del secondo libro della *Psicologia dal punto di vista empirico*, secondo capitolo: «Poco soddisfa la teoria della coscienza dell'attività intellettuale [di Tommaso]. Stando a essa non potremmo mai essere coscienti di un pensiero attuale, ma sempre solo di un pensiero passato, il che non sembra concordare con l'esperienza. Ma anche se ciò fosse vero, non si potrebbe parlare in senso stretto di una percezione interna del proprio pensiero, bensì di una sorta di memoria che si riferirebbe a un proprio atto appena trascorso; ne conseguirebbe che anche in questo caso non si potrebbe comunque parlare di un'evidenza immediata e infallibile. Inoltre, secondo questa teoria, come potremmo percepire l'atto del pensiero? Come presente, come passato o come temporalmente indefinito? [...] Dunque, come passato; col che risulta chiaro che il suo comprendere, di fatto, non potrebbe venire pensato semplicemente come qualcosa di simile alla memoria, bensì come puro atto di memoria. Ma sarebbe certamente strano se, in seguito, dovessimo avere un ricordo di ciò che quando era presente non è stato notato» (ID., *Psychologie vom empirischen Standpunkt* [Dunker & Humblot, Leipzig 1874], Felix Meiner Verlag, Hamburg 1973, ed. it. e saggio introduttivo a cura di L. Albertazzi, *La psicologia dal punto di vista empirico*, trad. it. di G. Gurisatti e S. Hipp, Laterza, Roma-Bari 1997, I, II, 2, § 7, p. 192, nota a piè di pagina).

anche questa terza presentazione non può essere l'ultima. Anch'essa è cosciente e quindi presentata, così come la presentazione che le si riferisce è a sua volta presentata: insomma, o la serie diventa infinita, oppure deve concludere a una presentazione inconscia⁷.

Si tratta ora di rispondere, da parte di Brentano, a un'obiezione che, connessa con la questione dell'inconscio, non può essere superata mediante la sola ri-definizione di quest'ultimo come ambito delle «disposizioni» acquisite e delle condizioni fisiologiche dei fenomeni psichici (assumendo la coscienza come ambito degli atti di presentazione e applicando l'equivalenza lockiana tra *to be in the understanding* e *to be understood*; il che ha la sua validità nei confronti delle posizioni di Gustav Theodor Fechner o di Maudsley, perché questa obiezione riguarda l'autotraddittorietà insita nel concetto di «riflessività della percezione». Si tratta del pericolo del regresso *ad infinitum* del «percepire di percepire» o «pensare di pensare» che già Aristotele e, dietro di lui, Tommaso d'Aquino avevano rilevato (ma risolto in maniera non del tutto soddisfacente, commenta Brentano) e che recentemente si era imposto all'attenzione della psicologia nel contesto del realismo post-kantiano di Herbart, come irrisolvibile contraddizione dell'esperienza psichica.

Quando Herbart, nel *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie* (1813), si trovò ad affrontare la questione dell'Io, in contrapposizione sia a Kant che all'idealismo, riconobbe la sua realtà come innegabile, come dato «indelebile nella coscienza»⁸.

Tuttavia, se l'Io, non solo come rappresentante, ma soprattutto come autocoscienza e come fondamento delle nostre rappresentazioni è un contenuto della cui realtà siamo assolutamente e immediatamente convinti, esso costituisce la «peggiore di tutte le immagini», giacché racchiude in sé una serie di contraddizioni che l'idealismo ha mancato di risolvere,

⁷ ID., *La psicologia dal punto di vista empirico*, cit., I, II, 2, § 7, p. 188. A ciò si aggiunga un'ulteriore «infinita complicazione»: «Ma un altro fatto sembra evidente: il suono dev'essere contenuto in quanto presentato non solo nell'udire, ma anche nella contemporanea presentazione dell'udire. E anche nella presentazione della presentazione dell'udire [...]. Se questo è vero, si ha dunque un novo motivo di complicazione infinita, poiché [...] ci troviamo di fronte [...] a una serie infinita di fenomeni nella quale i singoli elementi finiscono per complicarsi sempre più all'infinito» (*ibid.*).

⁸ Cfr. J.F. HERBART, *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie* (1813), in ID., *Sämtliche Werke*, IV, hrsg. von O. Flugel und K. Kehrbach, Scientia, Aalen 1964, pp. 158-159.

lasciando sfornite di solide fondamenta tanto la metafisica, quanto la psicologia e la dottrina della conoscenza. Una di tali contraddizioni (quella che Herbart aveva già individuato nella nozione di «divenire») emerge non appena ci si ponga il seguente interrogativo: «Che cosa o chi propriamente rappresentiamo nel pensare noi stessi?»⁹. Rispondere a tale domanda significa operare una serie di «separazioni» in seno al soggetto tali che, alla fine, «non rimane nulla di evidente». Innanzitutto si crea una scissione tra l'individuo concreto esistente e l'Io in quanto rappresentante, dato che il primo è una rappresentazione di quest'ultimo, così come lo sono le molteplici determinazioni del Non-Io; successivamente, arrivati al nucleo dell'Io, ossia all'autocoscienza, si assiste a un regresso *ad infinitum*, al soggetto che «rappresenta se stesso, che rappresenta se stesso, che rappresenta se stesso...» (sino all'esito, paradossale, di dover ammettere un *primum* necessariamente non rappresentato, o meglio, non appercepito e quindi non-conscio). La conclusione non può che essere che l'Io è un «rappresentante senza rappresentato», ossia un'aperta contraddizione.

L'unico modo per uscire da tali *impasses* consiste per Herbart in un ribaltamento delle concezioni intorno all'Io, riconoscendo cioè che l'Egoità (*Ichheit*) non è originaria, bensì derivata e condizionata, il prodotto di un processo astrattivo (che le conferisce quei caratteri di identità e persistenza che altrimenti non possederebbe). A costituire il fondamento della vita psichica non può quindi essere l'Io, ma il concetto di ente semplice che la psicologia prende dalla metafisica, il concetto di sostanza semplice, l'anima.

La risposta di Brentano (che quest'ultimo afferma essere affine a quella del *De anima* aristotelico e, nel contempo, un suo perfezionamento) si situa in linea con l'atteggiamento empirico adottato nel saggio del 1874 (cioè critico nei confronti di ogni assunzione metafisica in psicologia e quindi teso a studiare i fatti/fenomeni psichici a prescindere dallo *status* ontologico del loro portatore) e consente di evitare che l'argomento del regresso infinitario conduca o a una contraddizione non superabile sul piano dei fenomeni psichici stessi (posizione herbartiana, definita «un po' superficiale») o all'ammissione di un'origine inconscia della coscienza (esito tomistico, frutto di una «mancata profondità di riflessione»):

⁹ Cfr. J.F. HERBART, *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 161.

Nessuno può ragionevolmente dubitare che siamo coscienti di un fenomeno psichico mentre esso sussiste al nostro interno [...]. Si pone ora la domanda: abbiamo qui più presentazioni differenti o una sola? [...] L'esperienza interna sembra indicare piuttosto al di là di ogni dubbio che la presentazione del suono è connessa con la presentazione della presentazione del suono in modo talmente stretto che, nella misura in cui sussiste, contribuisce nel contempo intimamente all'essere dell'altro. Ciò indica l'esistenza di un intreccio caratteristico fra l'obbietto della presentazione interna e la presentazione stessa, nonché l'appartenenza di entrambi a un unico e medesimo atto psichico. [...] La presentazione del suono e la presentazione della presentazione del suono costituiscono nient'altro che un fenomeno psichico singolo, che noi solo considerandolo nel suo rapporto a due obbiettivi differenti [...] abbiamo concettualmente scomposto in due presentazioni. [...] È palese che la coscienza che accompagna la presentazione del suono è una coscienza non tanto di questa presentazione, quanto del complessivo atto psichico in cui il suono viene presentato e in cui esso stesso è contemporaneamente dato. A prescindere dal fatto che esso presenta il fenomeno fisico del suono, l'atto psichico dell'udire, in virtù della sua totalità, diventa nel contempo oggetto e contenuto di se stesso¹⁰.

La risposta brentaniana consiste quindi nella distinzione di un oggetto primario e di un oggetto secondario della presentazione dell'udire, dove il primario è il fatto fisico (il suono) e il secondario è l'udire stesso. In questo modo si può dire che l'oggetto secondario è sempre non solo com-presente all'oggetto primario nell'atto di presentazione, ma addirittura «fuso» con esso, ma non «avvertito» (o «appercepito», come scriverà Brentano attingendo alla terminologia e alla concettualità leibniziane), se non da un secondo atto a cui si arresta la serie delle presentazioni (un atto osservativo propriamente detto, che nulla toglie alla certezza della percezione interna).

¹⁰ F. BRENTANO, *La psicologia dal punto di vista empirico*, cit., II, 2, §§ 8-9, pp. 192-195.

2. *Riflessività del pensiero secondo Bonatelli*

Proprio guardando a tali tesi Bonatelli, nel sopracitato breve saggio del 1883-1884, *Di alcune difficoltà psicologiche che si risolvono mediante il concetto dell'infinito*, trattando della riflessività della coscienza, osservò:

Merita particolarmente d'essere consultato Brentano¹¹. Dove si noti che, sebbene egli rigetti come assurda la riflessione infinita, la sua soluzione per altro coincide quasi con la mia, colla differenza ch'io chiamo riflessione implicita quella ch'egli spiega siccome coscienza avente per oggetto secondario l'atto stesso della coscienza: e riflessione esplicita quella ch'egli chiama osservazione (*Beobachtung*) avente per oggetto primario l'atto stesso di coscienza; e che di più io rilevo la necessità d'un'infinita riflessione immanente perché ne risulti quell'atto unico di coscienza che ha per oggetto il contenuto C e la coscienza di esso a un tempo¹².

Ora, per capire le ragioni di tale analogia (segnalata, oltre che da Bonatelli stesso, anche da Giovanni Calò e, in tempi più recenti, da Landucci)¹³, occorre illustrare quello che costituisce uno dei fuochi della riflessione bonatelliana e di cui si trova traccia sin dalle opere «giovanili» (ossia sin dal 1864).

Il capitolo quinto delle *Discussioni gnoseologiche* (1885), ci presenta un *aperçu* della principale preoccupazione della gnoseologia bonatelliana, la difesa dell'esistenza e della conoscibilità del soggetto (in quanto «io», prima ancora che «anima», il che definisce in maniera netta la distanza tra lo spiritualismo di Bonatelli e quello di Mamiani):

Non c'è conoscenza di cui più ostinatamente venga contestato il valore di quella che si riferisce al nostro proprio essere. Il men che si dica in tale argomento è, che il soggetto ci è ignoto al pari di ciò che sta fuori

¹¹ Qui Bonatelli fa esplicito riferimento ai passi da me precedentemente citati, ossia F. BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, cit., II, 2, § 7.

¹² F. BONATELLI, *Di alcune difficoltà psicologiche che si risolvono mediante il concetto dell'infinito*, in «Transunti della Regia Accademia dei Lincei», 8 (1883-1884), p. 228, nota 1 a piè di pagina.

¹³ G. CALÒ, *La riflessione infinita degli atti come essenza delle funzioni spirituali secondo Bonatelli*, in «La Cultura filosofica», 4 (1910), pp. 153-154; G. LANDUCCI, *La struttura del pensare in Francesco Bonatelli*, cit., p. 96, nota 24 a piè di pagina.

di lui, o, come si esprime lo Stuart Mill, che l'Io è il recipiente ignoto delle sensazioni, come i corpi ne sono le ignote cause. Altri vanno molto più in là; per costoro egli non è più solamente sconosciuto nella sua intima essenza, ma non c'è affatto; sia poi che la sensazione, unica realtà, abbia virtù d'irradiare fuori di sé due ombre, cioè da un lato quella d'un Io senziente e dall'altra quella d'una sostanza corporea, sia che la materia, riconosciuta come un reale, anzi come unico reale [...] generi il moto, e il moto il senso, e il senso l'intelletto e questo l'illusione d'un senziente e d'un pensante¹⁴.

Così Bonatelli afferma la sua decisa opposizione sia alle tesi milliane (di ascendenza kantiana), per cui l'Io in sé (l'Io noumenico) non è conoscibile per via sperimentale (ma deve essere ammesso come base delle possibilità permanenti e dei contenuti di coscienza che ne sono i costitutivi), sia a quelle radicalmente fenomenistiche per cui il soggetto non ha una consistenza ontologica e non può vedersela attribuita per render conto dell'esperienza psichica (tra le quali teorie è da includere il positivismo di Ardigò, a mio avviso implicitamente citato nel passo delle *Discussioni gnoseologiche*).

Per comprendere adeguatamente il contesto in cui si inserisce Bonatelli, oltre ai positivisti, è necessario prendere in considerazione le riflessioni di Herbart intorno alla conoscibilità dell'io, perché ad esse lo spiritualista dedica varie pagine, sentendo la necessità di risolvere quella che è una vera e propria questione pregiudiziale la cui portata va ben oltre il solo soggetto.

Difatti, se il ragionamento herbartiano fosse corretto, ossia se fosse possibile un ripiegarsi «successivo» (in senso cronologico) della coscienza su di sé, non solo ne risulterebbe inficiata la possibilità di una autocoscienza, ma del sapere in generale, essendo necessario (affinché il soggetto possa essere detto «conoscente» in senso stretto) che egli sia consapevole non solo di aver presente un contenuto, ma di esser proprio lui a conoscerlo.

Sin dal 1864, anno in cui pubblica *Pensiero e conoscenza*, lo spiritualista di Chiari mostra di aver già ben chiaro il rapporto di reciproco coinvolgimento tra conoscenza e autocoscienza:

¹⁴ F. BONATELLI, *Discussioni gnoseologiche e note critiche*, Tipografia di G. Antonelli, Venezia 1885, p. 146.

Perché la conoscenza abbia luogo non basta che il pensiero si formuli o si rappresenti l'oggetto della cognizione; non basta neppure che in tale sua operazione esso sia conforme al vero; occorre di più che sia conscio a se stesso di cotesta verità. È prerogativa del pensiero quella di possedere sé medesimo e a niun'altra cosa può attribuirsi, tranne al pensiero. [...] Possedimento di sé medesimo, che non è solamente un ripiegarsi sopra di sé (riflessione), ma quasi un uscir di se stesso e ad un tempo rientrare in se stesso, un espandersi dal centro e al tempo medesimo un incentrarsi dalla propria espansione¹⁵.

La riflessione dell'io su se stesso non solo è un dato ineliminabile della vita psichica del soggetto, ma non richiede alcun postulato per essere spiegato, poiché quello di autocoscienza non è un concetto contraddittorio come invece pretenderebbe Herbart: l'«esagerazione» di quest'ultimo (tale è l'espressione utilizzata da Bonatelli ne *La coscienza e il meccanesimo interiore*, del 1872)¹⁶ nasce dall'applicazione immotivata ed erronea delle categorie di moto e di causa all'io. La soluzione all'obiezione herbartiana si ottiene così ridefinendo il rapporto tra l'atto conoscitivo, la coscienza, ossia il soggetto cosciente (dato che la coscienza non è impersonale ma è del soggetto come «prima persona singolare», dell'*hic homo*) e la temporalità: la risposta alla tesi dell'autocoscienza come «riflessione infinita» troverà in seguito ampia trattazione ne *La percezione interna* (1894), seconda parte dello scritto *Percezione e pensiero*¹⁷.

Se la riflessione avvenisse in un tempo «discreto»¹⁸, ossia se l'atto conoscitivo fosse oggetto di un atto successivo e numericamente distinto dal primo, non si potrebbe in alcun modo parlare di vera e propria riflessione, ma sarebbe un tipo di conoscenza analoga a quella «diretta»:

¹⁵ F. BONATELLI, *Pensiero e conoscenza*, Stabilimento tipografico G. Monti, Bologna 1864, pp. 130-131.

¹⁶ ID., *La coscienza e il meccanesimo interiore*, Premiata Tipografia e Stereotipia alla Minerva dei Fratelli Salmin, Padova 1872, p. 18.

¹⁷ Cfr. ID., *Percezione e pensiero*, parte II, *La percezione interna*, Tipografia Ferrari, Venezia 1894, pp. 44-50.

¹⁸ Una concezione atomistica e discreta degli atti cogitativi, quasi che si trattasse di molteplici unità inscindibili e distinte l'una dall'altra, sarebbe, stando alle parole di Bonatelli, un «pigliare le cose alla grossa», cadendo in una lunga serie di difficoltà e contraddizioni. Cfr. *ibid.*, pp. 48-49.

Supponendo pure che l'atto primo diretto potesse diventar obbietto d'un secondo atto (al quale perciò, sebbene impropriamente, si dà il nome di riflesso) diventerà esso tale puramente in quanto atto pensativo, senza che simultaneamente apparisca l'obbietto su cui era rivolto? Ovvero il secondo atto avrà per obbietto il primo e insieme l'oggetto di questo? Nel primo caso avremo davanti a noi un pensiero che non pensa nulla, ciò che a dir vero io non saprei che cosa mai possa essere. Nel secondo caso contempleremo un atto del pensiero insieme col suo obbietto, ossia contempleremo un pensiero che pensa questa determinata cosa¹⁹.

Se ammettiamo questa seconda ipotesi (l'unica non contraddittoria), riconosceremo pure la possibilità che esista un «conoscere che al tempo stesso è conoscere di conoscere»: non sussisterebbe allora alcuna ragione che vieti che anche il primo atto cogitativo non sia di questo stesso tipo. Il regresso all'infinito verrebbe in tal senso da una immotivata moltiplicazione dei fattori in gioco. Se ogni singolo atto cognitivo non fosse per sua natura riflesso, ossia un «saper di sapere», non sarebbe possibile arrivare a una vera conoscenza, da parte del soggetto, di sé e dei propri atti e stati, per quanto lunga possa essere la serie di atti cogitativi (ciascuno dei quali si applica al precedente).

Un attento esame delle modalità in cui avviene la riflessione mostra ancor più chiaramente la natura iperbolica delle tesi herbartiane: esistono infatti due forme di riflessione, quella «implicita» (propria di ogni atto conoscitivo in quanto tale) e quella «esplicita» (con cui il soggetto si volge volontariamente sopra se stesso). Ne consegue che da una parte avremo una «coscienza diretta» (in cui l'oggetto conosciuto è al centro dell'attenzione e non ha consapevolezza dell'atto conoscitivo) e una «riflessa» (il cui oggetto principale è il pensiero stesso): è questo secondo tipo di coscienza, osserva Bonatelli, che si distingue numericamente dal primo (quello diretto, cui si rivolge) e, quindi, si cala nel tempo (mentre la coscienza diretta per sé è a-temporale). Tale tesi (con una particolare attenzione per il rapporto conoscitivo tra il soggetto e se stesso proprio dell'autocoscienza) viene presentata da Bonatelli, sempre nella seconda parte di *Percezione e pensiero*, in questi termini:

¹⁹ *Ibid.*, p. 46.

L'atto conoscitivo è implicitamente (perché questa conoscenza implicita diventi esplicita, deve intervenire un altro atto distinto da quella; fin qui anche noi siamo d'accordo coi più) anche conosciuto. [...] Sebbene l'atto conoscitivo sia nel tempo stesso anche obbietto, tuttavia in quanto conosciuto si contrappone a se stesso in quanto conoscente. Si badi all'espressione: io so; che cosa? Che io so. In quanto saputo, conosciuto, è un fatto, una realtà, la quale essendo appresa per quello che è realmente, costituisce un vero oggetto di conoscenza, nello stesso modo che lo costituirebbe un reale esterno. [...] Così l'atto conoscitivo si scompone in due, anzi in infiniti atti, ciascuno dei quali è subbietto per quello che lo segue, obbietto per quello che lo precede; ma questo seguire e questo precedere non sono tali nel tempo, perché siffatta infinità è solamente implicita e tutti gl'infiniti atti s'immedesimano nell'unico atto presente²⁰.

Ciò non significa solamente ribattere alle tesi di Herbart: parlando di relazione «subbietto-obbietto», Bonatelli prende decisamente le distanze anche dal pensiero di Herbert Spencer, criticato alcuni anni prima all'interno delle *Discussioni gnoseologiche* (1885) circa la tesi espressa nei *Principles of Psychology* (1870-1872) per cui una cosa non può essere contemporaneamente soggetto e oggetto dell'atto conoscitivo, dato che è contraddittorio conoscere la sostanza dello spirito nelle sue modificazioni se non avvalendosi ancora una volta dello spirito²¹.

²⁰ *Ibid.*, pp. 66-67. Nel saggio *Intorno alla conoscibilità dell'Io* (1902), riprendendo il discorso intorno alla riflessione infinita implicita del soggetto su se stesso, scriverà: «Questa riflessione dell'atto conoscitivo in se stesso è infinita. Infatti [...] se perch'io sappia una cosa qualsiasi, per es. che A è B, occorre che io sappia di sapere che A è B, anche questo secondo sapere dovrà essere saputo, quindi bisognerà ch'io sappia che so di sapere che A è B, *et sic in infinitum*. Se uno di tutti questi saperi non è saputo, tutta la mia conoscenza è bell'e ita e io nulla so [...]; per me sarebbero come non fossero, perché non avrei mai raggiunto il mio Io, cioè il pensante di tutti que' pensieri. Dal che forse taluno vorrà inferire che, se la cosa sta realmente così, essendo la serie infinita, mai non potrà essere tutta percorsa e perciò la conoscenza sarà impossibile. A questa obiezione si potrebbe rispondere come colui che rispondeva alla dimostrazione dell'impossibilità del moto mettendosi a camminare [...]. Nel caso della conoscenza, se le riflessioni dell'atto conoscitivo sopra se stesso avessero a essere discrete, senza fallo l'ultima non verrebbe mai e però la conoscenza sarebbe impossibile. Ma il fatto non è così; nel primo atto conoscitivo tutte le infinite riflessioni sono contenute implicitamente e quindi può dirsi che con esso il conoscente ha effettivamente raggiunto se stesso» (ID., *Intorno alla conoscibilità dell'Io*, Ferrari, Venezia 1902, p. 4).

²¹ ID., *Discussioni gnoseologiche*, cit., pp. 149-151. Il riferimento di Bonatelli è a H. SPENCER, *Principles of Psychology* (Longman, London 1855) consultato assai

Ebbene, risponde Bonatelli, in quell'infinita riflessione che è imprescindibile da ogni fatto psichico in quanto tale, il soggetto è in grado di porsi di fronte a se stesso, in una condizione che, in un saggio del 1902, *Intorno alla conoscibilità dell'Io*, sarà definita nei termini di «perfetta trasparenza»²².

3. *Cornelio Fabro e la riflessività della coscienza*

Ora, Fabro, quando viene a trattare della costituzione dell'esperienza e della percezione, pare non aver ereditato le preoccupazioni herbartiane circa la possibilità di un'auto-percezione da parte del soggetto. Prova ne è, a mio avviso, il fatto che la questione dell'infinito regresso nella serie delle presentazioni/rappresentazioni e il conseguente pericolo dell'auto-contraddizione che in esso si cela sono trattati da Fabro non come oggetto di specifica analisi, ma in maniera «contestuale», ossia, in *Fenomenologia della percezione* (1941), all'interno di una concisa presentazione dei capisaldi della psicologia brentaniana²³ e, in *Percezione e pensiero* (1941), laddove si deve chiarire la natura del «senso comune» aristotelico e il suo eventuale ruolo nella «strutturazione» dell'oggetto in senso gestaltista²⁴.

Il fenomenologo mostra piuttosto di avere a cuore la soluzione individuata da Brentano (e da Bonatelli), ossia la «compresenza» e «fusione» di oggetto e soggetto. Si pensi alla prefazione di *Percezione e pensiero*, in cui Fabro presenta i problemi che va ad affrontare e pre-figura il modo in cui essi possono trovare soluzione:

verosimilmente nella versione francese (basata sulla seconda edizione, rivista e ampliata, in due volumi, dell'originale inglese: William & Norgate, London 1870-1872), ID., *Principes de psychologie*, trad. par Th. Ribot et A. Espinas, nouvelle édition, tomes II, Alcan, Paris 1874 (o 1875).

²² ID., *Intorno alla conoscibilità dell'Io*, cit., p. 6.

²³ Cfr. C. FABRO, *Fenomenologia della percezione* (Vita e Pensiero, Milano 1941¹; Morcelliana, Brescia 1961²), in ID., *Opere Complete*, vol. 5, a cura di Ch. Ferraro, EDIVI, Roma 2006³, pp. 149-150.

²⁴ Cfr. ID., *Percezione e pensiero* (Vita e Pensiero, Milano 1941¹; Morcelliana, Brescia 1962²), in ID., *Opere Complete*, vol. 6 (2008³), cit., pp. 90, 288-289.

Non v'è dubbio che l'oggetto ha una propria natura, ed una non meno propria l'ha anche il soggetto, ed è non meno certo che l'uno non può essere una mera funzione dell'altro: questo potrà essere un postulato di qualche metafisica, ma di esso la Fenomenologia ha tutto il dovere e l'interesse di non tenere alcun conto. D'altra parte il fatto stesso che nella percezione, e nella conoscenza in generale, soggetto e oggetto sono detti incontrarsi e passare l'uno nell'altro, tale incontro e tale passaggio potrebbero contenere, per una coscienza vigile e una mente ordinata, assieme ai contenuti anche i criteri di valore e i principi per la stessa interpretazione teoretica a cui si vuol arrivare²⁵.

Ancora, si ponga mente al seguente passo di *Fenomenologia della percezione*:

L'analisi dei "piani" dell'oggetto richiama la considerazione del "soggetto". Nell'esperienza: "io vedo la casa dirimpetto", la posizione dell'oggetto al soggetto deve avere per riscontro la posizione del soggetto all'oggetto. Non si dà quindi soltanto un "farsi presente" dell'oggetto rispetto al soggetto, ma si dà anche un "movimento" del soggetto verso l'oggetto. In parole più chiare: in ogni conoscenza sono da distinguere un contenuto oggettivo ed un atto o funzione per la quale il contenuto dell'oggetto è "fatto presente" al soggetto. La conoscenza si rivela infatti come un "avere" immanente e immateriale, cioè come una "presenzialità spirituale" di un dato contenuto²⁶.

Tale concezione fa eco alle osservazioni (e all'esigenza anti-idealistica che le animava) compiute da De Sarlo a Giovanni Gentile all'interno delle *Lettere filosofiche di un «superato»* (1925), osservazioni per cui l'oggetto è «il punto di mira necessario» per il dispiegamento delle funzioni del soggetto e non è affatto totalmente ri-assorbibile nel pensiero²⁷.

Un asserto, questo, che non è, a ben vedere, di sola matrice brentaniana, ma costituisce al contempo una ripresa e uno sviluppo del cuore realistico della psicologia bonatelliana²⁸ racchiuso nella tesi secondo

²⁵ ID., *Percezione e pensiero*, cit., pp. 7-8.

²⁶ ID., *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 41.

²⁷ F. DE SARLO, *Gentile e Croce. Lettere filosofiche di un «superato»*, Le Monnier, Firenze 1925, p. 155.

²⁸ Nel prezioso saggio dedicato all'esame delle tesi di Bonatelli, De Sarlo mostra di condividere con quest'ultimo la preoccupazione circa la distinzione e la reciproca irriducibilità di soggetto e oggetto: «Atto cogitativo, atto giudicativo ed atto di coscienza

la quale il primo atto cognitivo dell'io, seppur di carattere giudicativo (esprimibile cioè con un «A è A»), altro non è che un disvelarsi, un cogliere intellettivamente (da parte del soggetto) la natura del contenuto concreto che si presenta e che, in tal modo, diviene «saputo» e «con-saputo» in maniera autentica. Un «porre» che non crea o deforma il proprio oggetto, ma ne afferma semplicemente la struttura e l'esistenza nella misura in cui esso si offre (nel concreto: si tratta di un dire a se stessi che c'è un «così o così», un dire pre-logico che è immediata visione e non un'espressione constatativa)²⁹.

Il che è in sintonia con il progetto di Fabro di istituzione di una «fenomenologia pura», nel preciso senso di una «descrizione del modo di apparire immediato degli oggetti» lasciando che sia tale apparire a informare dell'esistenza dell'oggetto, del modo stesso di apparire e di essere dell'oggetto stesso (una concezione che della gnoseologia realistico-dualista fa propria la reciproca originarietà e irriducibilità di realtà e coscienza).

Ora, la reciproca implicazione di oggetto e soggetto (perché non si tratta di una mera relazione di simultaneità, ma di cooperazione tra due polarità che si mostra nell'emersione dei differenti gradi della conoscenza l'uno in seno all'altro) è affermata da Fabro in maniera ancora più radicale che in Brentano stesso, tanto che, all'interno del terzo capitolo di *Fenomenologia della percezione*, il fenomenologo di Flumignano afferma sia possibile intravedere una certa involontaria caduta nel fenomenismo nell'attenuazione compiuta dal «tardo» Brentano (nel passaggio dal

hanno questo di comune, che tutti mirano a porre in chiaro una verità qualsiasi, la quale non è creazione del soggetto che l'afferma. Anche quando noi acquistiamo coscienza di ciò che è prodotto dalla nostra propria attività, noi poniamo sempre qualcosa di distinto dall'atto di coscienza con cui l'apprendiamo, qualcosa che non riconosce l'origine dell'atto di coscienza che l'appercepisce, quantunque solo per opera di questo esso diventi attuale. [...] Mentre pone un fatto, affermandolo, si distingue da esso; posizione ed affermazione che avviene per mezzo dell'atto giudicativo» (F. DE SARLO, *Francesco Bonatelli*, Ufficio della «Rassegna nazionale», Firenze 1900, p. 6).

²⁹ Per un'analisi del concetto di atto di coscienza come originaria attività riferente-giudicativa nel pensiero di Bonatelli (nonché una presentazione dei luoghi del *corpus* di scritti dello spiritualista di Iseo in cui è trattato tale argomento), cfr. D. POGGI, *La coscienza e il meccanesimo interiore. Roberto Ardigò, Francesco Bonatelli e Giuseppe Zamboni*, Il Poligrafo, Padova 2007, pp. 124-133, 260-269.

primo al terzo volume della *Psychologie vom empirischen Standpunkt*) a scapito dell'inesistenza mentale dell'oggetto esterno³⁰.

Si tornerà su questo aspetto, con maggior dovizia di particolari, nella nota 28 del settimo capitolo di *Percezione e pensiero*, nota che fa da «contraltare» al riconoscimento della bontà della gnoseologia del tomismo, la quale, non essendo monistica, si mostra più rispettosa dei due poli della dualità e della dialettica soggetto-oggetto. Al contrario, osserva Fabro:

Il Brentano, nella sua ripresa della dottrina aristotelica della intenzionalità, con il progredire degli anni, diede all'esperienza interiore un compito sempre più preponderante. Nel I vol. della *Psychologie* [...] si dice che l'oggetto primario dell'udire è il "suono"; nella percezione diretta allora il suono è percepito *modo recto*, l'atto del percepire il suono *modo obliquo*. V'è un doppio oggetto perciò in ogni atto di percepire ed un doppio modo di percepire. Nella riflessione il rapporto viene invertito: [...] l'atto del percepire è l'oggetto primario ed è percepito *modo recto*, il suono è l'oggetto secondario ed è percepito *modo obliquo*. [...] Nel II vol. [...] si mostra che per oggetto secondario dell'attività non è da considerare solo la relazione del soggetto all'oggetto primario, ma tutta l'attività psichica stessa, in cui con la relazione primaria (per es. la relazione al suono) è inclusa anche la stessa relazione secondaria (la coscienza dell'udire). Secondo questo sviluppo, accentuato nel III vol. (postumo), il Br. concepisce la percezione delle qualità sensibili come la "percezione di noi stessi in una particolare relazione verso l'oggetto esterno", cosicché ogni percezione è da ritenersi una percezione interna, una *Selbsterkenntnis* in senso ampio³¹.

Un' ipertrofia del ruolo del soggetto nella percezione, con conseguente contrazione di quello dell'oggetto, che anche Bonatelli non avrebbe a mio parere condiviso (per quanto la questione non sia mai stata fatta oggetto di una specifica trattazione, né avrebbe potuto diventarlo per motivi cronologici, dato che l'evoluzione del pensiero di Brentano segnalata da Fabro viene ufficialmente presentata nella seconda e nella terza parte della *Psychologie*, edite rispettivamente nel 1911 e nel 1928).

Che sia lecito ipotizzare un disaccordo tra Brentano e Bonatelli su questo punto e quindi una possibile convergenza di punti di vista con

³⁰ C. FABRO, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 150 e nota 18 a piè di pagina.

³¹ ID., *Percezione e pensiero*, cit., pp. 288-289, nota 28 a piè di pagina.

Fabro (benché lo spiritualista di Iseo si sia spinto ad affermare la «soggettività» di tutti quanti i contenuti psichici – comprese le sensazioni – in virtù dell'onnipervasività del sentimento), lo si può evincere dalle osservazioni compiute in una nota a piè di pagina de *La percezione* (1892): qui Bonatelli scrive che, per quanto la coscienza soggettiva (atto di riconoscimento compiuto dal soggetto) sia inscindibile dal contenuto percepito (né quest'ultimo potrebbe essere tale, ossia «contenuto rappresentativo» senza la prima), tanto l'esistenza quanto i caratteri del dato psichico sono coglibili indipendentemente dalla «percezione della presenza al soggetto» e dalla «percezione di tale percezione».

Sia la *Bewusstheit* che la coscienza riflessa, pur immanabilmente presenti (l'errore dei sensisti consiste appunto nel misconoscimento di tale insopprimibilità), restano implicite e a costituire l'oggetto immediato della percezione (potremmo dire *modo recto*) è in tal modo il dato psichico³².

4. *Conclusione: il sum e l'est, l'ontologia e la dialettica soggetto-oggetto*

L'importanza che per Fabro ha la salvaguardia della dialettica soggetto-oggetto trova un'altra interessante manifestazione in un aspetto che pone il fenomenologo di Flumignano ancor più nettamente distante e da Brentano e da Bonatelli (nonché da Giuseppe Zamboni, che fu in ciò erede dello spiritualista di Iseo)³³. Nell'*incipit* del settimo capitolo di

³² Cfr. F. BONATELLI, *Percezione e pensiero*, parte I, *La percezione*, cit., pp. 34-37, nota 2 a piè di pagina.

³³ Per quanto Zamboni non abbia mai espressamente riconosciuto un influsso bonatelliano sul proprio pensiero, l'apprezzamento nei confronti delle riflessioni dello spiritualista e suo professore presso l'ateneo patavino traspaiono chiaramente dall'*incipit* del saggio che Zamboni dedicò all'esame del positivismo ardigoiano, *Il valore scientifico del positivismo di Roberto Ardigò e della sua «conversione»*: «Mi torna con insistenza alla fantasia l'austera figura di Roberto Ardigò, mio vecchio professore dell'ateneo patavino più di vent'anni fa: [...] la parola che non usciva fluida, ma calma e chiara; troppo chiara nel suo significato immediato, mentre il retroscena del suo pensiero si perdeva nella nebbia di uno sfondo senza fine: l'opposto del suo collega, [...] il prof. Francesco Bonatelli, troppo implicato nell'episodio e nella sottigliezza perché fossero accessibili a prima vista le chiarezze del suo pensiero» (G. ZAMBONI, *Il valore scientifico del positivismo di Roberto Ardigò e della sua «conversione»*, Società Editrice Veronese, Verona 1921, p. 5). Si tenga inoltre presente il seguente passo de *La persona umana*

Percezione e pensiero Fabro osserva che (per lo meno secondo la storiografia di matrice idealistica) la disputa tra il pensiero greco-medievale e quello moderno si è giocata sulla necessità di ri-valutare il ruolo del soggetto in relazione alla costituzione di una gnoseologia e di un'ontologia³⁴.

Una delle principali figure di tale processo di «liberazione completa del soggetto dall'oggetto» (tale è l'espressione utilizzata da Fabro)³⁵ è quella di Maine de Biran, con la tesi per cui l'io concreto e attuale che si auto-percepisce nell'atto dello sforzo volontario è il fatto primitivo da cui hanno la propria genesi psicologica i concetti di essere, sostanza e le categorie che in-formano il cosiddetto «mondo esterno». Certo, agli occhi di Fabro c'è del vero nelle riflessioni di Maine de Biran, ossia il riconoscimento dell'imprescindibilità del punto di vista soggettivo concreto (l'*hic homo*, il mio io), di contro all'assunzione (di sapore idealistico) di una «coscienza trascendentale» come punto di partenza (invece che come «esito maturo delle riflessioni»: un esito che comunque non deve tradursi in una soppressione delle coscienze individuali).

Relativamente a questo richiamo all'io concreto, l'accordo di Fabro con Brentano e Bonatelli può dirsi pieno. Il «grave problema» posto da una simile posizione (che Fabro non riscontra solo in relazione a Maine de Biran, ma anche a Brentano)³⁶ consiste tuttavia nel fatto che «essa fa supporre che l'esperienza del mondo esterno in tutte le sue forme, non

(1940), opera capitale di Zamboni: «All'università ebbi esempi di singolare acutezza dal prof. Francesco Bonatelli» (ID., *La persona umana* [La Tipografica Veronese, Verona 1940], ed. riveduta e corretta a cura di G. Giulietti, Vita e Pensiero, Milano 1983², p. 6). Ancora, nella pagina autobiografica edita da Serio De Guidi si legge: «Dal professor Bonatelli ebbi interessanti saggi di ricerche gnoseologiche» (S. DE GUIDI, *Mons. Giuseppe Zamboni. Autobiografia di una personalità integrale (1875-1950)*, Archivio Storico della Curia Diocesana di Verona, Verona 2001, *Seconda redazione inedita del Curriculum vitae* [1946], p. 193). Zamboni fa qui riferimento alle *Discussioni gnoseologiche* (1885) di Bonatelli.

³⁴ Cfr. C. FABRO, *Percezione e pensiero*, cit., p. 269.

³⁵ Cfr. *ibid.*

³⁶ Cfr. *ibid.*, p. 422: «Qualcuno [...] ha pensato di dare al contrasto [tra soggetto e oggetto] un parallelismo rigoroso: come l'essenza del soggetto non è conosciuta che in un secondo tempo, per riflessione e non per presentazione fenomenale, com'è il caso dell'essenza corporea: così di riscontro l'atto di essere della realtà esterna non è dato immediatamente sul fondamento della presentazione fenomenale, ma viene ad essa attribuito in un secondo tempo, come per un processo di proiezione che facciamo dell'atto di essere, vissuto in noi, alla realtà esterna. È la teoria dell'*inferenza* applicata all'atto di essere, propria del "realismo critico" e nella quale è ricaduto il Brentano ed, a mio debole parere, anche il Gaetano».

abbia alcuna immediatezza o contenuto ontologico proprio»³⁷, ma lo possegga di riflesso, in attinenza con il soggetto e per via di un processo inferenziale: il «realismo critico», pur volendo mettere in guardia e preservarci da una risposta «semplicistica» alla questione intorno alla conoscenza dello statuto ontologico del «mondo esterno», finirebbe in tal modo per produrre uno sbilanciamento del rapporto soggetto-oggetto a favore del primo³⁸.

Occorre al contrario riconoscere in maniera «integrale» l'esserci di tutti i contenuti affermati dalla coscienza, tanto del soggetto, quanto dell'oggetto: l'adozione di un punto di vista fenomenologico nella

³⁷ *Ibid.*, p. 273.

³⁸ Che Bonatelli si collochi su questa posizione di «realismo critico» (pur accordando al fenomeno una sua propria e innegabile realtà «fenomenale») lo si evince, in particolar modo, dal seguente passo tratto dal saggio della tarda maturità, *Studi d'epistemologia* (1905): «Veniamo al concetto di sostanza. Che cosa intendiamo noi significare con questo vocabolo? E che cosa ci autorizza ad applicare un tal concetto? Per sostanza s'intende un qualche cosa, che sussiste in sé [...] In senso relativo (relativo, s'intende alla sussistenza del mondo, quindi prescindendo dall'origine di questo) chiameremo sostanza ciò che sussiste in sé e indipendentemente da ogni altro essere mondiale. Due per mio avviso sono le ragioni, che giustificano una siffatta applicazione; l'una è un ragionamento a priori, l'altra è il complesso dell'esperienza interna e esterna. [...] L'interna che ci mostra tutta la nostra vita psichica accentrata nell'Io, la cui unità e identità è quello che di più indubitabile ci attesta la coscienza. L'esterna che non permette di concepire i fenomeni corporei senza ricorrere a un sostrato permanente, in cui si fondamentino e le qualità e le mutazioni e l'azione e la passione, soprattutto la nostra medesima passività di fronte ad essi. [...] Ma l'io in quanto al centro psichico [...] sotto i molteplici atti di coscienza noi avvertiamo con perfetta chiarezza e indubitabilità il fondamento unico, da cui emanano. Si insisterà forse dicendo che in ogni modo di questo fondamento non possiamo avere assolutamente nessuna idea [...] e noi replicheremo che tale idea noi l'abbiamo e piena e sufficiente, quando la concepiamo come l'unità permanente, da cui procedono i fatti di coscienza. [...] In rispetto alla sostanza corporea è vero, che non può essere direttamente e immediatamente avvertita, sì solo inferita. [...] Il supporre sotto le qualità e i fenomeni tutti delle cose di fuori un sostrato reale permanente e uno, è un argomento che si fonda sulla parte sul bisogno che ne abbiamo per spiegare i fatti, parte sopra un'analogia con quello che troviamo in noi stessi» (F. BONATELLI, *Studi d'epistemologia*, Officine grafiche di C. Ferrari, Venezia 1905, pp. 33-34). Emerge come l'unico caso in cui non si ha una applicazione del concetto di sostanza (inferenza compiuta perché «suggerita» da determinati caratteri del dato fenomenale: cfr. F. BONATELLI, *Discussioni gnosologiche*, cit., p. 112) sia l'auto-percezione dell'Io che si ha nell'esperienza interna (poiché ci si trova di fronte a ciò che presenta immediatamente, irriducibilmente i caratteri di tale nozione). La percezione esterna, in tal modo, viene a subordinarsi a quest'ultima in relazione alla conoscenza della valenza ontologica del «mondo esterno». In merito, cfr. D. POGGI, *La coscienza e il meccanesimo interiore*, cit., pp. 438-463.

trattazione del concetto che potremmo dire centrale della metafisica, quello di *actus essendi*, considerato come «fatto di esistere»³⁹, gli consente in tal modo di affermare che ad esser data percettivamente (o per lo meno «indicata» dal fenomeno) non è soltanto l'essenza della realtà esteriore, ma anche la sua energia attualizzatrice. Al *sum* immediatamente racchiuso nel *cogito* va quindi affiancato, osserva Fabro, un altrettanto certo *aliquid est*⁴⁰.

³⁹ *Ibid.*, p. 423.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 295.

Intorno ai trent'anni di età, Cornelio Fabro pubblica due poderosi volumi nei quali espone e discute teoreticamente i risultati delle più recenti ricerche cognitive svolte nell'ambito della psicologia sperimentale, disciplina che a quel tempo è dominata dalla scuola fenomenologica e dalla teoria della *Gestalt*¹. Anche se ancora molto giovane, Fabro a quel punto è già noto per i suoi studi su san Tommaso d'Aquino, del quale ha (ri)scoperto (parallelamente a Gilson, ma precedendolo, pur di poco) la dottrina della distinzione reale tra essenza ed atto di essere nell'ente finito. Tale distinzione era stata obliata fin dal tempo degli interpreti scolastici del grande filosofo campano². Fabro, a cavallo tra gli anni Trenta e Quaranta, ha già tratto alcune conclusioni importanti dalla sua (ri)scoperta, perché si è accorto che l'oblio della distinzione tra essenza ed atto di essere aveva indotto gli scolastici ad interpretare formalisticamente la metafisica di san Tommaso, gettando così le basi del formalismo moderno³.

¹ C. FABRO, *La fenomenologia della percezione*, Vita e Pensiero, Milano 1941, 1962; ora in *Opere complete*, vol. 5, EDIVI, Segni 2006 (da cui si cita); C. FABRO, *Percezione e pensiero*, Vita e Pensiero, Milano 1941, 1962; ora in *Opere complete*, vol. 6, EDIVI, Segni 2008 (da cui si cita).

² C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tomaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1939; ora in *Opere complete*, vol. 2, EDIVI, Segni 2005.

³ Cfr. *ibid.*, ma anche *Neotomismo e suarezismo*, in «Divus Thomas», Piacenza 1941; ora in *Opere complete*, vol. 4, EDIVI, Segni 2005. Il tema è ripreso ripetutamente

Si può quindi ritenere che già in quest'epoca Fabro avesse maturato la sua tesi teoretica fondamentale, che avrebbe poi approfondito nella sua vasta e lunga produzione. In un testo maturo, che può essere visto anche come suo testamento intellettuale, infatti, Fabro richiama il formalismo come problema fondamentale della filosofia contemporanea e discute il pensiero di Hegel, che rappresenterebbe il momento cruciale per l'elaborazione sistematica del formalismo medievale, verso gli esiti nichilisti, scettici e relativistici della filosofia contemporanea⁴.

Riscoprire la distinzione reale tra essenza ed atto di essere, per Fabro, significa prendere atto del fatto che l'*ens*, ciò che primo cade nell'intelletto, come si esprime san Tommaso, non è un essere inteso astrattamente come oggetto pensato solo in quanto tale, a prescindere da qualsiasi altro contenuto, né è affermazione che l'essere sia una sorta di genere supremo, privo di qualsiasi determinazione o distinzione. Piuttosto, san Tommaso intende affermare che l'ente è pensato sempre come plesso di un'essenza e di un atto di essere effettivamente distinti, in quanto l'atto di essere fa essere un'unità le proprietà dell'essenza, che non sono quindi un mero spettro di possibilità, e le proprietà essenziali danno contenuto all'atto di essere che quindi non è mai assenza di determinazioni ma è sempre ricco di contenuto. Il formalismo, ritenendo che la distinzione non sia reale ma di ragione, fa coincidere il possibile con il pensabile e l'essere con la massima astrazione, cioè con la più generale categorizzazione che prescinde da qualsiasi determinazione. Insomma, per san Tommaso, l'atto di essere non è parte della forma di una cosa, ma è un principio della cosa diverso dalla forma, che fa esistere gli aspetti formali della cosa, e sancisce quali di essi siano essenziali.

Questa tesi metafisica di san Tommaso ha un'importante conseguenza gnoseologica. Quando san Tommaso afferma che ciò che per primo cade nell'intelletto è l'*ens*, egli non si riferisce solo all'acquisizione cognitiva di aspetti formali della cosa, ma al fatto che l'intelletto intuisce

e sviluppato da Fabro nel corso della sua produzione. Si veda per esempio il ciclo di lezioni tenute all'Università di Perugia negli anni Sessanta, ora pubblicate come: C. FABRO, *La crisi della ragione nel pensiero moderno*, Forum, Udine 2007.

⁴ C. FABRO, *La prima riforma della dialettica hegeliana* [1988], a cura di C. Ferraro, EDIVI, Segni 2004. Sul tema del formalismo hegeliano in questo scritto di Fabro mi permetto di rimandare a: G. DE ANNA, *Razionalità, dialettica e storia: il problema del cominciamento in Cornelio Fabro*, in «Studium» 108 (2012), pp. 194-210.

tanto l'atto di essere quanto l'essenza della cosa. Questo significa che l'intelletto non spazia liberamente sulle proprietà esistenti raggruppandole secondo criteri di mera possibilità, ma piuttosto esso coglie l'unità strutturata della cosa in quanto esistente, e la struttura delle proprietà reali segna i limiti del possibile.

Se consideriamo che negli anni Quaranta Fabro era già ad una fase avanzata dell'elaborazione della sua tesi teoretica, non ci stupiamo pensando al suo repentino passaggio dai temi dell'interpretazione tomistica a quelli della psicologia sperimentale. Nei risultati della psicologia sperimentale del suo tempo, Fabro trova una conferma della sua tesi teoretica, e negli psicologi riconosce alleati per la sua battaglia culturale. Questo non deve stupire: la scuola fenomenologica della psicologia sperimentale, a cui lui si richiama, nasce con Brentano e con il suo ripensamento di Aristotele dopo l'empirismo. Fabro ne è consapevole, ed è proprio per questo che approfondisce questa linea di ricerca. Anche se nei lavori sulla psicologia i riferimenti a Brentano non sono sempre espliciti, e quando lo sono Fabro è più interessato a mettere in luce le differenze che i punti di contatto, si può affermare che la riflessione di Brentano offra a Fabro spunti importanti per l'elaborazione di una gnoseologia improntata alla metafisica dell'*actus essendi*, spunti che vanno oltre quanto riconoscibile dalle affermazioni esplicite di Fabro. In questo saggio vorrei considerare un esempio dell'importanza dell'eredità di Brentano in Fabro, ponendo l'attenzione su alcune riflessioni di Fabro sul formalismo dell'inferenza logica.

1. *Fabro e Mill: la critica alla logica formalistica e l'accusa di nominalismo*

In *La Fenomenologia della percezione*, nel sesto capitolo, Fabro presenta e sostiene la tesi di Wertheimer per cui i concetti dei numeri non nascono per addizione, ma per la capacità degli esseri umani di cogliere le forme di complessi, gruppi di oggetti, dei quali poi gli uomini imparano a riconoscere l'articolazione distinguendo i vari singoli che li compongono. In questo contesto, Fabro richiama la tesi per cui anche i ragionamenti deduttivi sarebbero, da un punto di vista psicologico, *tutti*,

dei quali viene colta inizialmente la forma globale, solo in un secondo momento distinta nelle parti componenti. Il ragionamento, quindi, non sarebbe ottenuto attraverso l'unione di parti già definite nel loro essere quando prese singolarmente, ma costituirebbe una forma unica, e solo tale forma darebbe un'identità precisa alle parti componenti.

In questo contesto, Fabro discute la critica di Mill al significato conoscitivo del sillogismo aristotelico. Mill prende «in esame il modo più perfetto del sillogismo, quello che le Scuole chiamano il *modus Barbara*». Per esempio, «tutti gli uomini sono animali, tutti gli animali sono mortali. Dunque, tutti gli uomini sono mortali». Fabro considera:

Alcuni trattatisti, e particolarmente J. Stuart Mill, hanno considerato il sillogismo dimostrativo della logica aristotelica come una *petitio principii* ed un puro espediente di classificazione. Quando, secondo essi, si dice: Tutti gli uomini sono mortali (MP); ma Caio è uomo (SM); quindi Caio è mortale (SP), si suppone che io sappia in precedenza che Caio è mortale, se voglio aver il diritto di affermare che tutti gli uomini sono mortali⁵.

Qui Mill critica la portata conoscitiva del sillogismo. Nel sillogismo, che è tale in quanto ha certe caratteristiche formali, la verità della conclusione è garantita quando sono vere le premesse, ma questo significa che l'informazione contenuta nella conclusione era già contenuta nelle premesse, e quindi la conclusione non accresce la nostra conoscenza. Così, dice Fabro, «Il sillogismo si ridurrebbe ad un'induzione fatta a rovescio».

La critica di Mill, però, secondo Fabro, non coglie nel segno, perché Mill non considera il reale processo di pensiero con cui ciascuno di noi segue il passaggio dalle premesse alla conclusione di un sillogismo:

Sta il fatto però, contro questa critica, che nel sillogismo spesso noi abbiamo l'impressione di un passo in avanti fatto dal nostro pensiero. Come si spiega ciò? Il Mill non ha prestato attenzione allo "sfondo psicologico" su cui si sviluppa il processo logico; la sua critica sarebbe conclusiva solo nel caso che i "termini" conservassero in tutto il discorso un contenuto identico: ma non è così. In realtà noi ci accorgiamo

⁵ C. FABRO, *La Fenomenologia della percezione*, cit., p. 274.

che i termini si vengono arricchendo di contenuto con il procedere del discorso in atto⁶.

Fabro dunque lamenta che Mill distingue troppo nettamente l'aspetto logico da quello psicologico e sembra concedere che se ci si tenesse solo su piano logico la sua obiezione sarebbe fondata. D'altra parte la nostra esperienza ci dice che un sillogismo non è mai completato sul piano puramente logico, quando ragioniamo nei processi conoscitivi reali. Nella realtà il processo logico si implementa sempre su uno "sfondo psicologico" e il contenuto di ciascun termine non si mantiene identico nel passare dalle premesse alla conclusione, ossia il suo significato cambia.

Ora ci si deve chiedere qual è il ruolo dello "sfondo psicologico" nel colmare di contenuto nuovo la conclusione rispetto alle premesse. Certo, Fabro non può presumere che il significato dei singoli termini cambi nel senso per cui ci sarebbe un'equivocazione: già Aristotele era consapevole del fatto che il ragionamento deduttivo è valido in virtù della sola forma degli enunciati che costituiscono le premesse e la conclusione, ma la forma è mantenuta solo se i termini che costituiscono tali enunciati hanno un significato costante e non vengono equivocati. Fabro ne è certamente consapevole, e quindi non può ritenere che l'approfondimento concettuale comporti una equivocazione del significato dei concetti inclusi negli enunciati. Infatti, Fabro non si riferisce alla variazione del significato di quei termini come ad un'equivocazione, ma dice che «la nozione, che io ho di una cosa, viene ad essere in tale processo (sillogistico) non soltanto ampliata, ma anche modificata, migliorata, approfondita»⁷.

Ma in cosa consiste questo approfondimento, o miglioramento del significato? Fabro spiega che, nel passare dalle premesse alla conclusione di un sillogismo, «il progresso del pensiero è reale quando gli aspetti vari di uno stesso oggetto sono appresi in momenti diversi ed allorquando la loro identità non è percepita che più tardi»⁸. Quindi, un soggetto può cogliere che un oggetto che sia un animale è anche mortale, e che un soggetto che sia umano è anche animale, pur rendendosi conto solo in un secondo momento che l'essere umano comporta l'essere mortale. Il punto, allora, è che il contenuto di un enunciato non è dato unicamente

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 275.

⁸ *Ibid.*

dalla coincidenza del rapporto tra le caratteristiche espresse dai concetti riportati in posizione di soggetto e di predicato, ma dal legame che i due insiemi di caratteristiche hanno tra loro negli esseri reali (in uno, o in più, o in tutti, a seconda della quantificazione).

Per questo, secondo Fabro, è possibile un approfondimento del significato di un termine, che permetterebbe un approfondimento del concetto associato a quel termine che non comporti un suo uso equivoco nel passaggio dalle premesse alla conclusione: Fabro sembra ritenere che i concetti espressi dai termini non siano dati solo dalla loro estensione o dalla loro intensione, ma dall'intuizione di un atto di essere che unisce le formalità in unità che costituiscono gli individui. Alla base di questa tesi c'è, in Fabro, una teoria del significato e del concetto resa possibile dal suo approfondimento della *vis cogitativa* di san Tommaso. Le teorie odierne del significato cercano di ricondurre il significato di un termine alla sua estensione/intensione (cioè all'insieme degli oggetti a cui esso si applica nella situazione attuale o nei mondi possibili in cui esiste) o alla connessione reciproca di stati psicologici. Queste prospettive dipendono da assunti naturalistici che vogliono evitare ogni riferimento a entità non naturali, come le "nature" o le "essenze". Fabro, per contro, sostiene che

l'ordinazione noetica della sensibilità è incomprendibile all'infuori della teoria tomista della cogitativa. Restano come espedienti pratici per uscire d'impaccio, la associazione delle idee – diciamo immagini – e la funzione del *linguaggio*, per cui si dovrebbe appiccicare, dal di fuori, ad una immagine un concetto e viceversa: espedienti pratici e nominalismo piatto che meritano di essere francamente denunciati⁹.

Contro il nominalismo e contro lo psicologismo associazionista, quindi, Fabro afferma che il concetto espresso da un termine non è solo un insieme di proprietà formali percepibili, unite tra loro da una decisione arbitraria (nominalismo) dei parlanti (presi magari come comunità), o da un meccanismo interno della mente (psicologismo associazionista), ma è un'unità colta, attraverso la percezione, dall'intelletto, che intuisce l'atto di essere come principio unificante di certe proprietà formali recepite dai sensi. La *cogitativa* qui gioca un ruolo decisivo, in quanto unisce percezione ed intelletto. È questo il contributo conoscitivo della

⁹ C. FABRO, *Percezione e pensiero*, cit., p. 189.

distinzione reale tra essenza e atto di essere riscoperta da Fabro: l'*ens* colto dall'intelletto non è solo un insieme di proprietà formali, ma è anche l'unità data alle proprietà formali dall'atto di essere.

Per quanto attiene al ragionamento deduttivo, se il contenuto non è dato solo dalle proprietà formali (cioè delle caratteristiche delle cose) colte dai sensi, ma dall'atto di essere delle cose che unisce e unifica le formalità, allora nel passaggio dalle premesse alla conclusione può esserci "accrescimento" e "approfondimento" conoscitivo perché, pur non variando il contenuto nel senso delle formalità, varia il contenuto nel senso dell'atto di essere. La conclusione che ogni uomo è mortale è la "scoperta" che l'atto di essere che unifica un uomo alla sua mortalità è lo stesso atto che lo unifica sua animalità e che unifica la sua animalità alla sua mortalità. La conclusione non si limita insomma a predicare un rapporto tra l'insieme degli uomini e quello dei mortali, ma dice qualcosa degli atti di essere degli individui che sono uomini, ossia che il loro essere uomini è un essere uomini-animali-mortali.

Alla luce di queste osservazioni, possiamo concludere che Fabro non obietta nulla alla logica formale, ma eccepisce alla logica che potremmo chiamare *formalistica*, ossia ad una logica che si limita alla considerazione estensionale dei termini, senza considerare che il legame, anche formale, tra premesse e conclusione dipende anche dal significato della predicazione ontica. Si potrebbe intercettare qui temi cari alla metafisica analitica contemporanea, come la differenza tra enunciati universali nomologici ed accidentali, e la rilevanza del rapporto metafisico tra gli universali espressi dai predicati contenuti in un enunciato universale per cogliere il senso esatto di quell'enunciato e quindi determinare ciò che si può dedurre da esso. Ma non cederò alla tentazione di percorrere queste vie che, anche se pertinenti, ci potrebbero lontano da quelle che Fabro percorse.

2. *L'eredità di Brentano in Fabro: la critica alla nozione di giudizio di Mill*

Come si è visto, Fabro, per le sue obiezioni alla critica di Mill al sillogismo, si rifà ad un saggio di Wertheimer, allievo prediletto di Stumpf,

che era stato a sua volta il principale discepolo di Brentano. Fabro conosce bene questi rapporti e dimostra una conoscenza sicura delle opere di tutti questi autori. Alla luce di questa considerazione, risulta difficile non vedere, nelle sue obiezioni alla critica di Mill, l'eco della critica alla nozione di giudizio di Mill, che Brentano aveva presentato nella sua opera più nota, *La psicologia da un punto di vista empirico*, opera, peraltro, ben conosciuta da Fabro.

Brentano, com'è noto, critica quelle concezioni del ragionamento che, confondendo il giudizio con la semplice presentazione di una congiunzione di idee, pensano di poter studiare il ragionamento sulla base di regole della successione di idee. Brentano afferma che

[nei giudizi] inoltre, a parte le leggi generali che governano la successione delle presentazioni, la cui influenza nella sfera del giudizio non deve mai essere sottovalutata, troviamo leggi speciali che sono valide in particolare per i giudizi, e che hanno con la logica la stessa relazione che le leggi dell'amore e dell'odio hanno con l'etica. Così come un amore sorge da un altro secondo leggi speciali, così un giudizio segue da un altro secondo leggi speciali¹⁰.

A questo riguardo cita con favore John Stuart Mill che, nella sua *Logica*, afferma che gli psicologi dovrebbero indagare quali credenze sono possedute per coscienza diretta e quali, invece, derivano da leggi per cui una credenza ne produce un'altra¹¹. A tal proposito, Mill critica sia James Mill che Spencer per i quali le credenze si formerebbero secondo regole di associazioni di idee, perché, secondo lui, se così fosse, la credenza sarebbe solo questione di abitudine e di accidentalità, non di ragione. La mera associazione di idee non è un fondamento adeguato per le credenze, non è un'evidenza che i fatti corrispondenti siano davvero associati nella realtà. Così, tale teoria non dà conto della distinzione tra il giudizio di un savio, che è regolato dall'evidenza e si conforma alla successione dei fatti dell'universo, e il giudizio di un idiota, che è prodotto meccanicamente da un'associazione accidentale che induce una succes-

¹⁰ F. BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 2 Voll., Verlag von Duncker & Humbolt, Leipzig 1875, Vol. 1, p. 293. Le traduzioni da questa opera sono mie.

¹¹ J. STUART MILL, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, John W. Parker, London 1843, Libro VI, Capitolo 4, Sezione 3.

sione di idee nella mente¹². Fatto proprie queste tesi di Mill, Brentano afferma:

La nostra conclusione, pertanto, è questa: dall'analisi di tutte le relazioni del caso, risulta chiaro ancora una volta che se s'è una differenza fondamentale nel riferimento all'oggetto tra presentazione ed amore, e in generale tra due qualsiasi fenomeni mentali diversi, dobbiamo assumere che tale differenza fondamentale sussista tra giudizio e presentazione¹³.

Ma nonostante la tesi di Mill costituisca un progresso rispetto all'empirismo precedente, per Brentano, essa lascia comunque aperto un problema:

Il giudizio di John Stuart Mill su questa questione era migliore. Nel passaggio succitato abbiamo visto che egli poneva grande enfasi sull'inevitabile necessità di una specifica investigazione sulle leggi dei giudizi. Egli considerava assolutamente insufficiente derivare esse meramente dalle leggi di successione delle idee. Tuttavia, nonostante le sue tesi sulla natura del giudizio fossero per altri versi corrette, egli pensò sempre che la congiunzione di idee, la combinazione di soggetto e predicato, fosse per il giudizio essenziale. E questo gli precluse la possibilità di vedere con sufficiente chiarezza la natura del giudizio quale classe distinta di fenomeni mentali, paragonabile ad altre classi fondamentali¹⁴.

Dicendo questo, Brentano si riferisce al tema della sua distinzione tra predicazione e giudizio. La predicazione è la semplice presentazione, alla mente, dell'unione di due "idee", mentre il giudizio è l'atto con cui l'unione di idee espresse dalla predicazione viene affermata. In questo senso si tratta di una "classe distinta" di fenomeni mentali: non si diversifica dalla predicazione per la mera aggiunta di un contenuto, ma per il modo affatto diverso di intrattenere il medesimo contenuto della corrispondente predicazione. In questo senso è una distinzione di tipo, non di grado o di quantità di contenuto.

¹² J. MILL, *Analysis of the Phenomena of the Human Mind*, I, Baldwin and Cradock, London 1929, Capitolo XI, p. 407, nota 108.

¹³ F. BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, cit., p. 295.

¹⁴ *Ibid.*, p. 306.

Questo modo di affrontare il problema da parte di Brentano può essere visto come un superamento, almeno parziale, del formalismo che Fabro critica e che ha il suo momento culminante nella riduzione dell'esperienza al contenuto formale operato dall'empirismo. Fabro riconosce per questo un merito fondamentale al lavoro di Brentano, del quale di sente addirittura continuatore:

Con le teorie del “pensiero silenzioso” o della cogitativa e dei sensibili comuni ci pare che sia ormai assicurata la legittimità della nostra fenomenologia, come la certezza dei suoi risultati. Chi ha tracciato le linee fondamentali di questa ripresa del problema della conoscenza “al di là” di Kant, facendo leva sopra l'analisi fenomenale immediata dei contenuti e processi conoscitivi è stato Franz Brentano, maestro di Carl Stumpf. Il compito, il metodo ed i risultati di questo mio saggio sono sostanzialmente quelli che il [Brentano] affidava al suo insegnamento nella seconda metà del secolo XIX¹⁵.

D'altra parte, Fabro vede anche un limite nell'impostazione di Brentano. Egli lamenta che Brentano assume, comunque, come gli empiristi che lui stesso pur critica, la coscienza come momento decisivo dell'esperienza, e scivola così nel fenomenismo, perché non considera che l'esperienza attesta la realtà, l'atto di essere della cosa:

i soli fatti immediatamente evidenti sono i fenomeni psichici attualmente presenti, non i fenomeni fisici, cioè le cose nella loro concreta exteriorità. Pare quindi che anche il Brentano, alla fine, faccia delle concessioni notevoli al fenomenismo che vuol criticare, soprattutto con l'affermazione che l'immediatezza gnoseologica è riservata, in modo esclusivo, all'atto psichico come tale. Ma per questo solo, l'esclusione fatta in blocco della immediatezza psicologica e gnoseologica nei riguardi della realtà esterna, non era giustificata: Hamilton, proprio per un ricorso esplicito ad Aristotele, aveva dimostrato che, pur ritenendo soggettive le qualità secondarie, restavano ancora altre qualità, riferibili alla esperienza – le secundo-primarie e soprattutto le primarie –, le quali si presentavano, a differenza delle prime, con sufficienti caratteri di oggettività immediata. Questa omissione non è estranea probabilmente sia all'indirizzo spinoziano che prese l'ultimo pensiero del Brentano ed all'idealismo senza veli dell'ultima fenomenologia husserliana, sia

¹⁵ C. FABRO, *La fenomenologia della percezione*, cit., p. 57.

all'intellettualismo esagerato mostrato dalla maggioranza dei suoi discepoli nella trattazione dell'origine della "qualità di forma"¹⁶.

Tirando le somme, si può dire che la distinzione tra predicazione e giudizio operata da Brentano e il relativo riconoscimento che il giudizio va oltre la mera attestazione di unione tra dati formali aprono la possibilità della riflessione sulla cogitativa aristotelico-tomistica proposta da Fabro. Nello stesso tempo, però, Brentano limita quel "di più" che pur riconosce esser colto dal giudizio ad un mero convincimento della coscienza, e così non riesce ad attingere il solido realismo che si può desumere una volta che si sia pensata, come fa Fabro, la distinzione reale tra essenza ed atto di essere: solo quando l'*ens* è inteso come plesso di essenza e di atto di essere, il suo darsi all'intelletto può essere visto come apprensione (anche) dell'atto di essere. Su questo punto, Fabro pensa che si possa e si debba andare oltre Brentano, con Aristotele e san Tommaso.

3. *Le prospettive aperte dalla proposta di Fabro*

Va osservato che la tesi di Mill, che Fabro critica, fu fatta propria dai filosofi analitici. Una delle principali acquisizioni della filosofia analitica è l'accettazione della logica formale di Frege e Russell, assunta come strumento nuovo di indagine. Tale logica si caratterizza per aver compiuto un importante passo avanti rispetto alla logica aristotelica: ha offerto una teoria dell'inferenza valida che include sia i sillogismi, aristotelici e stoici, sia inferenze che in precedenza non potevano essere formalizzate, ma che sono valide in virtù della forma come i sillogismi. Questo progresso nello studio della forma delle inferenze ha portato a sottolineare l'importanza dell'aspetto puramente formale della logica: la conclusione segue dalle premesse in virtù del legame formale che la lega ad esse e solo in virtù di quello. Il legame logico tra premesse e conclusione, quindi, non dipende dal significato dei termini contenuti nelle premesse e nella conclusione. Se un'inferenza è valida, è sufficiente che i termini mantengano lo stesso significato al suo interno perché la validità della

¹⁶ *Ibid.*, pp. 150-151.

concatenazione sia garantita. Certamente, se i termini cambiassero significato, si avrebbe una equivocazione, non un'inferenza.

Avendo dato questa importanza alla forma, la filosofia analitica ha finito per distinguere la valutazione *logica* delle inferenze, ossia lo studio del legame formale esistente tra le premesse e la conclusione, dalla valutazione epistemologica delle inferenze, ossia lo studio relativo alla verità delle premesse. Per i filosofi analitici, una cosa è chiedersi se la conclusione segua dalle premesse, un'altra è chiedersi se le premesse siano vere.

A questo punto vorrei fare due osservazioni. La prima è che, ad un'attenta analisi, la critica di Fabro a Mill conferma la direzione che le sue idee hanno preso dopo di lui nella tradizione analitica. In fondo, Mill critica il sillogismo dal punto di vista epistemologico, come strumento per l'ampliamento della conoscenza, ma sulla base di una considerazione puramente formale, per il fatto che l'informazione contenuta nella conclusione è già presente nelle premesse. In questo modo, Mill confonde la questione epistemologica con quella logica e Fabro, criticandolo, (forse) inconsapevolmente ma molto acutamente, gli muove un'obiezione molto "analitica". La seconda osservazione è che, contrariamente a quanto potrebbe sembrare, quando Fabro afferma che i termini dei significati cambiano nel corso del sillogismo, non sostiene che, a livello psicologico, l'inferenza segua in virtù di un'equivocazione dei termini: per lui c'è sì un cambiamento di significato, ma si tratta di un cambiamento nel quale, ricordiamo bene le sue parole, «i termini si vengono arricchendo di contenuto con il procedere del discorso in atto». Arricchimento, quindi, ossia specificazione, non equivocazione. Il punto è che potrei utilizzare una parola in modo da riuscire a riferirmi a un certo oggetto, pur senza essere consapevole di tutte le implicazioni che questo ha, in base alle conoscenze di sfondo che io ho su quell'oggetto e sulle sue proprietà.

Questa osservazione apre un tema rispetto al quale gli sviluppi della posizione di Brentano, proposti da Fabro, possono costituire un contributo importante nei dibattiti contemporanei. Mi riferirò in particolare a quelli che avvengono nella tradizione analitica. Il punto è che la tesi di Brentano per cui il giudizio dice di più che la semplice unione delle forme poste dalla predicazione, unita alla tesi di Fabro per cui il di più in questione è l'atto di essere dell'ente, permette di superare le posizioni nominaliste che normalmente prevalgono nelle discussioni contemporanee.

Il nominalismo è la tesi per cui il significato dei termini sarebbe dato unicamente dagli oggetti a cui essi si riferiscono; per esempio, il significato di un nome proprio sarebbe l'individuo che ha quel nome, o il significato di un nome comune sarebbe l'insieme di tutti gli oggetti che esso designa. La filosofia analitica è nella gran parte dei casi nominalista, ma questo non significa che essa lo sia *essenzialmente*. Certamente la possibilità del successo del nominalismo è offerta dalle acquisizioni sulla natura del concetto apportate da Frege, e queste sì sono caratterizzanti per la filosofia analitica. Ma l'esito nominalista non è una conseguenza di quelle tesi prese di per sé, è l'esito della congiunzione di quelle tesi con il naturalismo fisicalista che è oggi assunto (spesso senza molti argomenti) dai filosofi analitici. Il nominalismo corrente della filosofia analitica deriva del tentativo di spiegare la natura del concetto in modo naturalistico¹⁷.

Nel saggio del 1892, *Concetto e oggetto*¹⁸, Frege sostiene che il modo corretto di analizzare un enunciato predicativo, non è quello tradizionale della logica aristotelica, che lo divideva in soggetto, copula e predicato. Per Frege l'enunciato è composto da un nome che si riferisce ad un oggetto ("Marco", "il mio migliore amico", "lui" – detto indicandolo col dito) e da un predicato che si riferisce a un concetto ("... è biondo"). Per spiegare cos'è un concetto, poi, ricorre alla nozione matematica di funzione: il concetto sarebbe una funzione che ha per argomento un oggetto e per valore un valore di verità. Dire che un concetto è una funzione significa affermare che è un'entità capace di operare su qualcosa (l'argomento), in modo tale da dare un certo risultato (il valore di verità). Per ogni argomento possibile, la funzione "assume" o "dà" un certo valore. I valori di verità che possono essere valori di concetti sarebbero, poi, il Vero e il Falso. Così, "Marco è biondo" è composto dal termine "Marco", che si riferisce all'oggetto che fa da argomento del predicato, e dal predicato "... è biondo", che esprime il concetto di *essere biondo*. Visto che

¹⁷ Ho affrontato il tema del nominalismo analitico e del suo rapporto con il realismo in *Il realismo diretto e la sfida del nominalismo analitico*, in A. Lavazza e V. Possenti (a cura di), *Perché essere realisti. Una sfida filosofica*, Mimesis, Milano 2013, pp. 69-90. Rimando a quel lavoro per un approfondimento di queste questioni.

¹⁸ G. FREGE, *Über Begriff und Gegenstand*, in «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie» 16, 1892, pp. 192-205; traduzione italiana: *Concetto e oggetto*, in G. FREGE, *Senso, funzione e concetto. Scritti filosofici 1891-1897*, a cura di C. Penco ed E. Picardi, Laterza, Roma-Bari 2001, pp. 58-73.

Marco è biondo, quando completo il concetto con Marco ho per risultato il Vero; visto, invece, che Paolo è castano, se completo quel concetto con Paolo ottengo per risultato il Falso.

Questo modo di analizzare gli enunciati ha permesso a Frege di formalizzare tantissime inferenze valide, che sfuggivano al metodo per formalizzare introdotto da Aristotele, e questo è stato un effettivo avanzamento della nostra conoscenza della logica.

Intendendo il concetto come funzione, però, i naturalisti hanno avuto a disposizione un nuovo modo per spiegare l'universalità di certe espressioni linguistiche, senza dover ammettere che essi siano in qualche modo "uni nei molti", o "essenze nelle cose", come, in varie forme, avevano dovuto fare i filosofi antichi e medievali. Così Frege rende possibile, anche se non determina, lo sviluppo nominalista della filosofia analitica. Dico che non lo determina, per due motivi; in primo luogo, Frege non sembra pregiudizialmente legato ad una prospettiva nominalista, come si è detto; in secondo luogo, dal punto di vista di Frege, rimane comunque aperto il problema di spiegare che relazione ci sia tra un termine nominale (come "bianco" in "il mio cappello bianco"), il corrispondente predicato ("... è bianco"), e l'oggetto a cui essi si applicano (il mio cappello); non è scontato che si riesca a spiegare questa relazione senza tirare in ballo nozioni di identità strutturale che riprodurrebbero le vecchie nozioni aristoteliche di forma, ma lui non prende una posizione chiara in tal senso.

La svolta nominalista alle idee di Frege è stata operata principalmente da Rudolf Carnap, che spiegò l'universalità dei concetti attraverso la nozione di *intensione*, la funzione che assegna un'estensione ad un termine in ciascun mondo possibile. L'estensione di un concetto, per contro, è l'insieme degli oggetti che cadono sotto di esso. L'estensione di *cane*, per esempio, è l'insieme dei cani. I "mondi possibili", inoltre, sono possibili circostanze alternative, ossia descrizioni complete della realtà che assumono che alcune cose siano, almeno da un certo punto di vista, diverse da come sono. La nozione di intensione dice, quindi, che il significato di un termine è dato dalle cose che cadono sotto il concetto associato a quel termine in ciascun mondo possibile: ossia "cane" significa l'insieme dei cani esistenti nel mondo reale, o l'insieme dei cani esistenti nel nostro mondo reale meno *Fido*, nel mondo possibile in cui esistono tutti i cani che esistono nel mondo reale meno *Fido*, e via così per tutti gli altri mondi possibili.

La nozione di intensione avrebbe il compito di assolvere a tutte le funzioni per cui tradizionalmente si era parlato di “essenze” o “idee”, senza affermare l'esistenza di nulla di diverso dalle funzioni che assegnano a un termine un'estensione in ogni mondo possibile. Quale funzione, quale concetto sia associato a ciascun termine non è definito dalla struttura della realtà, ma solo da come il linguaggio è stato costruito nel corso della sua storia. È il conformarsi del linguaggio secondo relazioni logiche che determina cosa sia l'estensione di ciascun termine, e in questo modo il linguaggio diventa uno strumento per organizzare il caleidoscopio dell'esperienza, intesa empiristicamente come ricezione di dati di senso privi di struttura, secondo forme e strutture indipendenti dalla realtà. È come l'*a priori* kantiano, reso però fluido e malleabile; è un *a priori* che non costituisce un patrimonio comune dell'umanità, ma una particolare prospettiva che si impone agli individui in un determinato momento storico e impone a loro un certo modo di vedere e organizzare la loro esperienza. Questo nominalismo non dice solo che le parole si riferiscono agli oggetti senza la mediazione di forme o strutture che raggruppano quegli oggetti indipendentemente dal linguaggio, ma afferma addirittura che è il linguaggio a determinare quali siano gli oggetti e come si combinino tra loro.

Come dicevo, l'idea di Frege per cui l'oggetto sarebbe una funzione è cruciale per questa proposta, ma non la determina, la rende solo possibile. Ritengo, tuttavia, che l'esito nominalista, a cui Carnap porta la filosofia analitica, non sia necessario per quella tradizione. Il risultato nominalista è raggiungibile solo quando si ammetta che la nozione di funzione può essere adoperata per dar conto *interamente* del significato linguistico, proprio come ha cercato di fare Carnap attraverso la nozione di intensione. Credo che la soluzione proposta da Carnap non sia accettabile e che, anche per questo, la filosofia analitica non debba necessariamente abbracciare posizioni nominaliste. Approfondiamo ora questi punti, per poi considerare una possibile linea di sviluppo anti-nominalista che può trovare spunti teoretici nel lavoro di Fabro.

In primo luogo, la posizione sostenuta da Carnap non mi pare accettabile, in quanto non dà conto di perché un termine abbia, di fatto, l'estensione che ha, in ciascun mondo possibile. Generalmente, i seguaci di Carnap hanno cercato di spiegare la connessione tra un termine e la sua estensione attraverso i rapporti causali esistenti tra gli eventi d'uso

del termine e le circostanze che hanno prodotto tali eventi. Ma Hilary Putnam ha mostrato che tali spiegazioni causali non sono sufficienti ad assicurare la connessione termine-estensione, a meno che non si introduca una nozione di forma e una relazione di identità formale tra parola e oggetto che ne assicuri la connessione¹⁹. In parole povere, ci si può chiedere: che rapporto deve esistere tra i vari uomini, perché essi e solo essi rientrino nell'estensione del termine "uomo"? Cosa stabilisce, poi, che le estensioni del termine "uomo" in ciascun mondo possibile siano proprio gli uomini che esistono in ciascun mondo? Per rispondere a queste domande, sarà necessario dar conto delle somiglianze tra gli oggetti che sono rilevanti per farli cadere in determinate estensioni; ma allora non è sufficiente far riferimento alla nozione di estensione, perché il problema è precisamente perché una funzione operi nel modo che le è proprio, in riferimento a rapporti di somiglianza tra oggetti che vanno ritenuti rilevanti per quella funzione.

Il secondo punto da considerare è che l'esito nominalistico non è necessario per la filosofia analitica. Una tradizione filosofica è definita da una serie di caratteristiche nozionali e metodologiche che sono di essa distintive e da una storia di utilizzo di tali caratteristiche. Ritengo che la filosofia analitica non sia condannata al nominalismo perché le nozioni e le metodologie che la contraddistinguono non sono necessariamente nominaliste, anche se la storia di alcuni dei suoi filoni principali e più rappresentativi, quelli influenzati dal neo-positivismo, è stata nominalista. Ma sono esistite ed esistono correnti della filosofia analitica che non hanno accettato la visione nominalista e non hanno accolto le premesse neo-empiriste che generano il nominalismo, pur essendo certamente "analitiche", in quanto, per esempio, abbracciano la svolta fregeana nel campo della logica e della filosofia del linguaggio; si tratta di posizioni che accettano anche la tesi per cui il concetto sarebbe una funzione, anche se la qualificano dicendo, per esempio, che il concetto è *anche* una funzione, ma non solo. Queste prospettive rifiutano, quindi, la tesi per

¹⁹ Ho affrontato la questione della critica di Putnam alla tradizione semantica carnapiana in G. DE ANNA, *Realismo metafisico e rappresentazione mentale. Un'indagine tra Tommaso d'Aquino e Hilary Putnam*, Il Poligrafo, Padova 2001; ho approfondito la questione del rapporto di causalità formale che deve legare l'oggetto e il significato linguistico in G. DE ANNA, *Causa, forma, rappresentazione. Una trattazione a partire da Tommaso d'Aquino*, Franco Angeli, Milano 2010.

cui il concetto sarebbe *riducibile ad* una funzione, sarebbe *solo* una funzione, cioè la tesi sostenuta da Carnap attraverso la nozione di intensione; affermano, per contro, che il concetto è *anche* una funzione, perché compie operazioni, raccoglie gli oggetti che cadono sotto di esso; ma “operare” è una sua attività, non la sua essenza. Queste posizioni non ritengono che la nozione di funzione introdotta da Frege costringa a cercare di ridurre il linguaggio ad un costrutto matematico, a sua volta riducibile naturalisticamente. Tra questi autori possiamo annoverare alcuni allievi di Wittgenstein, come Elisabeth Anscombe²⁰ e il marito di questa, Peter Geach. Questi autori hanno dato corso ad un approfondimento delle istanze di Frege e Russell che andava in direzione opposta rispetto a quella del neo-positivismo, e che ha portato ad una riscoperta della prospettiva classica, in particolare delle tesi metafisiche di Aristotele e di san Tommaso²¹.

Sulla via seguita da questi autori, possiamo affermare che certe teorie medievali della forma costituiscono una possibile via per risolvere problemi che Frege lascia aperti e che i suoi seguaci neo-positivisti (Carnap *in primis*) cercano di risolvere in chiave naturalistica, incorrendo nei problemi rilevati sopra. Frege osserva giustamente che un predicato esprime un concetto, e che questo va inteso anche come una funzione, ossia come un dispositivo capace di operare in modo da determinare se ciò che si dice dell'oggetto in questione è vero o falso. Ma resta da spiegare che cosa sia nell'oggetto che permette di determinare se e perché esso cada o non cada sotto quel concetto. Per esempio, cosa c'è in un cane che permette di dire che se si applica a quell'oggetto il predicato “... è un cane” si ottiene un enunciato vero? Qualsiasi cosa sia nel cane particolare che permette questo “calcolo”, essa dovrà dare conto anche del perché ci si

²⁰ La Anscombe, anche se non conosceva il tedesco, fu scelta da Wittgenstein per tradurre in inglese le sue *Ricerche filosofiche*: per questo, le organizzò un soggiorno di studio a Vienna. In seguito, Wittgenstein la nominò, assieme a Rush Rhees e a Georg Henrik von Wright, esecutrice testamentaria delle sue opere.

²¹ La tradizione wittgensteiniana che ha portato alla riscoperta di san Tommaso è stata oggetto di recenti studi e approfondimenti: si veda, in ordine di apparizione: R. POUIVET, *Après Wittgenstein, saint Thomas*, PUF, Parigi 1977; M. MICHELETTI, *Filosofia analitica della religione. Un'introduzione storica*, Morcelliana, Brescia 2002; ID., *Tomismo analitico*, Morcelliana, Brescia 2007; M. DAMONTE, *Wittgenstein, Tommaso e la cura dell'intenzionalità*, Atheneum, Firenze 2009.

può riferire a quel cane particolare con termini singolari contenenti la parola “cane”, come in “il cane nella terrazza”.

Su tali questioni il contributo di Fabro può essere molto fruttuoso. Indico tre importanti linee di sviluppo possibili, che meriterebbero studi e approfondimenti specifici.

1) *Il contributo della scuola fenomenologica*. Le riflessioni di Fabro sui risultati della Gestalt, sul fatto cioè che l'immediato dell'esperienza non è un darsi caleidoscopico di sensazioni, come sosteneva la prospettiva empirista, ma una ricezione di strutture già stabilite, smaschera immediatamente i problemi sottesi alla proposta di Carnap. Non c'è caleidoscopio di dati sensoriali da strutturare a piacere, con rapporti puramente formali indotti dal linguaggio, ma i “concetti” che elaboriamo con i nostri processi logici devono adattarsi alle forme ricevute con la percezione, pena la caduta nell'insignificanza dello stesso nostro linguaggio. Come Fabro ha mostrato, lo schematismo kantiano è incapace di collegare l'esperienza, intesa in senso empirista, e le forme pure, per ragioni ben più profonde del venire meno delle forme pure della sensibilità a causa delle rivoluzioni scientifiche. Ma il venire meno dello schematismo kantiano non comporta che uno schematismo non sia comunque necessario, come anche Carnap deve riconoscere. E a questo punto si rivela fondamentale il nuovo schematismo sintetico, che Fabro ritrova negli autori della scuola fenomenologica in psicologia, ma il cui significato filosofico illumina per mezzo della teoria tomistica della cogitativa.

2) *Il contributo delle scuole post-Gestaltiste (Michotte, Gemelli): il ruolo del significato*. Queste scuole hanno mostrato che la percezione non consta solo nella ricezione di forme, ma anche nell'attribuzione loro di significato sulla base di schemi noti al soggetto. Questo, da una parte, richiede una spiegazione genetica degli schemi, che non possono essere a priori a causa di quanto si è detto nel primo punto, dall'altra pone la questione di una certa attività da parte del soggetto. Certe pagine di Fabro sul ruolo del linguaggio, delle relazioni con altri parlanti e dell'educazione nello sviluppo dell'intelligenza individuale ricordano il migliore Wittgenstein, liberato da certe sue idiosincrasie relative al mondo reale. (È noto, per inciso, l'influsso che la scuola fenomenologica stava operando su Wittgenstein proprio negli anni in cui scriveva Fabro). Il risultato è una posizione che riconosce aspetti dell'esperienza (come una certa plasticità del linguaggio, una sua dipendenza da contesti culturali)

che Carnap utilizza per giustificare le sue posizioni, ma non concede nulla al tentativo di affermare che l'attività umana, nell'elaborazione del linguaggio, possa essere arbitraria. La genesi e lo sviluppo del linguaggio e del pensiero sono sì soggette alla volontà umana, ma la libertà del volere umana consiste nello scegliere i modi e le vie per muoversi a tentoni verso il riconoscimento di un mondo che è formato e strutturato indipendentemente dal suo volere.

3) *L'articolazione del concetto*. Se per Fabro l'esperienza non può essere il mero caleidoscopio di sensazioni degli empiristi, il concetto non è un'unità conoscitiva a sé stante e indipendente dall'esperienza, ma racchiude una pluralità di elementi e di relazioni, per Fabro, per cui sarebbe riduttivo considerarlo *meramente* come funzione. Come il concetto di Frege, le forme dell'intelletto di Fabro hanno il ruolo di funzioni, di operatori: ma operano sia tra loro, in modo appunto formale, sia nei confronti delle intenzioni della cogitativa e, attraverso queste, negli schemi che legano le intenzioni ai fantasmi della fantasia e della memoria. La forma dell'intelletto è isomorfa alla forma della realtà, ma il suo isomorfismo consiste nell'essersi conformata a forme che i sensi e la percezione hanno colto dall'oggetto. Per questo, l'identità non è solo formale, ma intrinsecamente legata agli atti di pensiero che l'hanno originata e che costituiscono il suo esercizio. La strutturazione della realtà, insomma, e quella del pensiero sono isomorfe perché la cogitativa coglie nell'esperienza unità strutturate di sensazioni, i principi unificanti delle quali sono gli atti di essere delle cose che colpiscono la sensibilità. Fabro coglie, riflettendo sulla *cogitativa* di san Tommaso, quanto Putnam avrebbe obiettato a Frege negli anni Ottanta: sarà vero che il pensiero (i concetti) non sono stati psicologici, ma è anche vero che il cogliere un pensiero lo è. Si capisce, allora, la profondità della critica di Fabro alla concezione della logica di Mill: il rapporto tra premesse e conclusione è sì formale, ma non può essere *solo* formale, perché nel passaggio verso la conclusione il significato dei termini viene meglio definito e arricchito, attraverso la determinazione di modi sempre migliori di pensare a ciò a cui ci si riferisce.

XII. CARL STUMPF NELL'INTERPRETAZIONE DI FABRO

RICCARDO MARTINELLI

1. *Due questioni critiche*

La lettura che Cornelio Fabro offre della filosofia di Carl Stumpf risulta particolarmente rilevante da due punti di vista: da un lato, essa costituisce un presupposto imprescindibile per una corretta interpretazione delle tesi elaborate da Fabro nei lavori dei primi anni Quaranta *Fenomenologia della percezione* e *Percezione e pensiero*; dall'altro, l'interpretazione di Fabro appare ancor oggi assai significativa anche per l'interprete di Stumpf. Non meraviglia, pertanto, che una ricerca su questo tema presenti diversi motivi di interesse e si candidi a contribuire alla soluzione di due questioni critiche di notevole momento: la natura della fenomenologia di Fabro e la collocazione di Stumpf nel panorama filosofico del suo tempo. Quanto al primo aspetto, è indicativo che – come si avrà modo di vedere – su alcuni punti specifici Fabro si ispiri a Stumpf ancor più che a Brentano, il quale pure costituisce una delle sue grandi fonti di ispirazione. Mentre riconosce senz'altro a Brentano un ruolo epocale in quello che gli appare il necessario rilancio del modo di pensare aristotelico, cioè, Fabro vede in Stumpf l'allievo di Brentano che meglio ha saputo proseguire questo approccio, giungendo infine ad applicarlo con maggiore coerenza del maestro stesso: in breve, su alcuni punti specifici Stumpf appare a Fabro più aristotelico dello stesso Brentano.

Quanto al secondo aspetto, Fabro offre un esempio di ricezione del pensiero stumpfiano che è tanto più prezioso in quanto si svolge quasi in presa diretta rispetto alla postuma *Erkenntnislebre* di Stumpf, della quale Fabro coglie vari aspetti centrali con estrema puntualità e precisione. Ciò appare tanto più sorprendente se si pensa che nella letteratura critica odierna molti di questi aspetti sono misconosciuti oppure compresi soltanto parzialmente e neppure in modo del tutto condiviso dalla comunità dei ricercatori. Diversamente da quanto accade talora ancor oggi, per le ragioni sopra menzionate, Fabro mostra piena comprensione del valore di Stumpf quale filosofo a tutto tondo e ne intende pienamente l'originalità: in generale, nonché – cosa tutt'altro che scontata – rispetto alla dottrina di Brentano.

Il presente lavoro si propone di analizzare sistematicamente entrambi questi problemi critici. In primo luogo, si cercherà di analizzare in quale senso e su quali questioni il pensiero di Stumpf risulti prezioso per l'elaborazione teorica e concettuale di Fabro (§ 2: *Fabro fenomenologo*); in secondo luogo, si mostrerà in che modo ciò contribuisca alla nostra comprensione del pensiero di Stumpf (§ 3: *Lo Stumpf di Fabro*); infine, si concentrerà l'attenzione sulle divergenze teoriche tra Stumpf e Brentano, colte con acume da Fabro e sfuggite invece a tanti moderni interpreti della Scuola di Brentano (§ 4: *Oltre Brentano*).

Con ciò non si intende naturalmente né minimizzare il fondamentale apporto brentaniano, né sopravvalutare in assoluto il ruolo di Stumpf tra le fonti di Fabro, che sono molte e attingono alla filosofia aristotelica, nonché a quella medievale e moderna con dovizia di autori e temi. Ma resta inequivocabile che tra i contemporanei, ossia nell'ambito della fenomenologia *lato sensu*, il pensiero di Stumpf sia quello maggiormente apprezzato dal filosofo friulano, proprio per l'aderenza a una tradizione a lui cara, le cui coordinate generali è bene focalizzare in sede introduttiva. A giudizio di Fabro, l'intera storia della filosofia moderna si caratterizza (negativamente, s'intende) per l'oblio di un antico paradigma teoretico, elaborato da Aristotele e tempratosi poi ulteriormente al fuoco delle polemiche di età medievale. Il gesto cartesiano della separazione di percezione e pensiero, con cui si inaugura il pensiero moderno, è gravido delle conseguenze nefaste dell'oblio di questo paradigma. Acquistano allora valore epocale i meriti di Brentano nell'aver rilanciato l'aristotelismo fin dagli studi giovanili dedicati alla metafisica e alla psicologia, condotti

nella seconda metà dell'ottocento; ed è sempre in questa chiave che si comprende la simpatia manifestata da Fabro per l'approccio filosofico stumpfiano alla luce di quella che gli appare una maggiore fedeltà di Stumpf, pur nella comune impostazione generale, al modo di pensare di Aristotele.

Stumpf non è un autore notissimo al pubblico italiano. Rimandando ad altri lavori per un'analisi più esaustiva¹, la presentazione della sua figura agli scopi presenti può essere ancora affidata alle parole di Fabro in *Percezione e pensiero*:

L'accostamento più suggestivo dei nuovi problemi con l'Aristotelismo è, a mio parere, quello tentato da Carl Stumpf. L'importanza dell'interpretazione dello Stumpf in questa discussione cresce di valore perché, discepolo prediletto del Brentano, egli poté conoscere direttamente il pensiero aristotelico; psicologo di gran talento e titolare di Psicologia a Berlino, ebbe, come fu detto, quali discepoli ed assistenti i capi del movimento Gestaltista (Wertheimer, Köhler, Koffka, Gelb). La sua opera si svolse fra l'imperare del positivismo, lo sviluppo del razionalismo del Meinong, del fenomenologismo di Husserl e l'irrompere impetuoso della Gestalttheorie: ciononostante in tutta la sua lunga vita egli mantenne una sobria e ferma unità di pensiero che ha avuto la sua sistemazione definitiva nella postuma *Erkenntnislehre* [...]².

Non deve sfuggire, nel passaggio, l'avversativo «ciononostante», che anticipa già un'immagine di Stumpf ben poco stereotipa. Fabro allude evidentemente alla distanza del pensiero di Stumpf rispetto al tumultuoso contesto filosofico del tempo: un pensiero che va inteso non *a partire da* Meinong, Husserl o i Gestaltisti – come tante volte si è fatto – ma *nonostante* tutti costoro. Fabro coglie qui un punto effettivo. Assieme ad altri fattori, quali la lunga attività in campo sperimentale, questa sobrietà

¹ Cfr. H. SPRUNG, *Carl Stumpf. Eine Biographie. Von der Philosophie zur experimentellen Psychologie*, Profil, München-Wien 2006; S. Besoli e R. Martinelli (a cura di), *Carl Stumpf e la fenomenologia dell'esperienza immediata*, fascicolo monografico di «Discipline filosofiche», XI/2, 2001. Per i rapporti con la Gestalt e il ruolo accademico a Berlino cfr. G.M. ASH, *La psicologia della Gestalt nella cultura tedesca dal 1890 al 1967*, Angeli, Milano 2004; V. GERHART-R. MEHRING-J. RINDERT, *Berliner Geist. Eine Geschichte der Berliner Universitätsphilosophie bis 1946*, Akademie-Verlag, Berlin 1999, pp. 168 sgg.

² C. FABRO, *Percezione e pensiero*, Vita e pensiero, Milano 1941, pp. 87-88.

e fermezza hanno fatto di Stumpf un «outsider» agli occhi della massima parte dei colleghi filosofi di allora³. Egli stesso ne fu consapevole, senza lasciarsi per questo sviare dalla propria strada. Questa inattualità contestuale rappresenta una buona ragione per riscoprire oggi le ragioni filosofiche di Stumpf: l'analisi di Fabro offre in tal senso una guida preziosa.

2. *Fabro fenomenologo*

Iniziamo col mettere a fuoco il concetto di «fenomenologia» elaborato da Fabro fin dall'Introduzione alla *Fenomenologia della percezione*. Fabro inizia col porre in rilievo il problema della percezione rispetto a quello del giudizio. La netta separazione di percezione e giudizio, come si è detto, ha una notevole parte in quei travimenti che la modernità ha ereditato dalla filosofia cartesiana. Al riguardo Fabro distingue tre paradigmi fondamentali: lo «psicologismo», il «logicismo» e il «dualismo»⁴. Semplificando opportunamente, potremmo affermare che lo psicologismo è la posizione che privilegia la percezione sul giudizio, il logicismo, all'opposto, la posizione che privilegia il giudizio sulla percezione. Quanto al dualismo, occorre subito chiarire che si tratta per Fabro di un dualismo gnoseologico e non ontologico nel senso tradizionalmente attribuito alla posizione filosofica cartesiana. È in questo senso e *solo* in questo senso che Fabro si fa difensore del dualismo – nel che possiamo riscontrare un primo elemento di convergenza con Stumpf, che si era pronunciato diverse volte in tal senso⁵. Dal punto di vista storico, Fabro indica nel dualismo di sensazione e intelletto la prestazione positiva del pensiero filosofico di Immanuel Kant. In quanto nega tanto al razionalismo quanto all'associazionismo empirista di aver colto l'essenziale del problema della conoscenza, Kant si avvicina notevolmente a una soluzione del problema fondamentale. Scrive Fabro:

³ Sul tema sia lecito rimandare a R. MARTINELLI, *La filosofia di un outsider*, in C. STUMPF, *La rinascita della filosofia. Saggi e conferenze*, a cura di R. Martinelli, Quodlibet, Macerata 2009, pp. IX-XLIII.

⁴ C. FABRO, *Fenomenologia della percezione*, Vita e pensiero, Milano 1941, p. 23 ss.

⁵ Cfr. C. STUMPF, *Il corpo e l'anima*, in ID., *La rinascita della filosofia*, cit., pp. 62-63.

È stato merito di Kant l'aver proclamato nell'età moderna il carattere fittizio di ambedue i metodi isolati introducendo per primo, nella filosofia del suo tempo, il principio metodologico che una teoria adeguata della conoscenza umana dev'essere quella non di un'intelligenza pura, né di una pura sensibilità, ma di un'intelligenza che è insieme legata intrinsecamente, nel suo attuarsi «completo», alla sensibilità. Kant introduceva coraggiosamente il Dualismo in gnoseologia, come soluzione per un sapere che sia ad un tempo valido, cioè necessario ed oggettivo, sia riferibile ai contenuti d'esperienza (problema dei giudizi sintetici a priori). E fin qui si può riconoscere che il suo forte ingegno obbediva ad un segreto bisogno di raggiungere una teoria del conoscere che fosse al di là dei punti stagni dell'Empirismo e del Razionalismo, ed in questo si può ben dire ch'egli si è avvicinato alla «forma mentis» aristotelica più di qualsiasi pensatore del suo tempo⁶.

Ma la soluzione proposta da Kant si ferma a metà strada. In lui l'unione di percezione e intelletto non è che un primo passo, cui non seguono quelli autenticamente necessari a una soddisfacente sistemazione del problema. Questa può giungere solo con la fenomenologia, che però va intesa in un'accezione del tutto particolare, diversa da quella husserliana. Premessa fondamentale per la comprensione della fenomenologia in Fabro, come già si è detto, è il ritorno ad Aristotele promosso in modo decisivo dal pensiero di Brentano. Ma ha una certa importanza – ancora una volta l'argomento è già in Stumpf – anche lo sviluppo della psicologia scientifica rispetto ai tempi di Cartesio, Locke, Berkeley e Hume⁷. La ricerca psicologica, infatti, ha mostrato secondo Fabro «l'inconsistenza di alcuni postulati fondamentali» nella riduzione dialettica della realtà. La fenomenologia, quindi, è in grado di «dire oggi una parola che può avere conseguenze di grave importanza per una revisione radicale dei problemi. Valga ciò che valga, questa parola non può essere ignorata oggi da alcuno, almeno nei suoi risultati più evidenti e cospicui»⁸.

Ci si avvicina così a una definizione in positivo della proposta filosofica di Fabro, il quale propone di indicare i migliori frutti di questo processo nel pensiero moderno come *fenomenologia pura*, dove il sostantivo significa «descrizione del modo di apparire immediato degli oggetti» e

⁶ C. FABRO, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 17.

⁷ Cfr. C. STUMPF, *Il corpo e l'anima*, cit., p. 64.

⁸ C. FABRO, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 28.

l'aggettivo indica che ciò che è condotto al di fuori di «ogni presupposto teoretico». La fenomenologia non è dunque lo studio dei fenomeni dati nello spazio e nel tempo in opposizione agli enti intellettuali (oggetti e leggi) di cui questi sono i fenomeni, come accade in Kant: per Fabro la distinzione tra «oggetti fenomenali e trascendenti è di ordine sistematico e preconcelto» e non è data nell'apparire in quanto tale⁹. Si vede fin d'ora che la *Reinheit*, la «purezza» che contraddistingue la fenomenologia, non implica alcuna concessione alla prospettiva specifica di Husserl. Fino a questo punto, del resto, la definizione di fenomenologia è sufficientemente ampia da abbracciare molte delle posizioni che storicamente si sono riconosciute sotto questa etichetta. Al riguardo merita osservare che persino Hegel trova menzione da parte di Fabro: la *Fenomenologia dello spirito*, procedendo per tappe successive in direzione dello spirituale, risulta meno arbitraria della posizione kantiana testé illustrata.

Ma è evidente che, nel momento in cui si tratta di passare alla *pars construens*, le strade dei diversi fenomenologi si dividono: ed è qui che occorre individuare lo specifico della posizione di Fabro, anche alla luce della dottrina di Stumpf. Anzitutto, il riferimento a Hegel consente di individuare un punto critico di grande rilievo: la fenomenologia cui mira Fabro non è sintetica come quella hegeliana, ma interamente analitica. Più precisamente, Fabro denomina la sua proposta teorica come «fenomenologia analitico-funzionale generale». Ecco le sue parole:

Per distinguerla da altre fenomenologie, si può chiamare la nostra «*fenomenologia analitico-funzionale generale*» [...]. La chiamo «analitico-funzionale» perché consta di due momenti: l'uno, oggettivo e descrittivo, nel quale si cerca di carpire il modo originario di apparire delle *forme* e degli *oggetti* principali del conoscere; l'altro, soggettivo e d'interpretazione, nel quale, in base ai risultati dell'analisi oggettiva, si prospettano in generale le *funzioni* per cui lo spirito ha da venire in possesso degli oggetti a seconda dei varî piani oggettuali. Anche il secondo momento, si badi bene, ha da restare nell'ambito della «fenomenologia pura» e per questo si parla di «funzioni» più che di facoltà, come invece fanno la psicologia sistematica e la metafisica. È fenomenologia «generale» perché non prende in esame che i contenuti e le funzioni più generali ed in generale, lasciando alle «fenomenologie

⁹ *Ibid.*, pp. 28-29.

particolari» o «regionali», secondo l'espressione husserliana, la descrizione particolare degli oggetti e delle funzioni¹⁰.

Il riferimento alle «funzioni» è tipicamente stumpfiano, come meglio vedremo tra breve. Nella nota apposta a questo passo decisivo per la definizione del suo concetto di fenomenologia, del resto, Fabro fa riferimento a un saggio di Stumpf del 1907 dedicato alla classificazione delle scienze. Più in generale – si pensi all'altro termine di riferimento: «analitico» – non è difficile individuare nelle scelte lessicali sottese a questa posizione elementi derivanti anche da Dilthey, mentre è esplicito il distacco da Husserl nel momento in cui Fabro spiega chiaramente che la fenomenologia non si compie nella «visione dell'essenza». I compiti di questa fenomenologia, invece, sono indicati nei termini seguenti:

In altre parole, la «fenomenologia», se ha un suo compito, esso è quello di rilevare i contenuti di esperienza vissuta e le loro relazioni immediate in quanto possono essere di fondamento ai contenuti ed alle relazioni intelligibili. Ed è per questo che la consideriamo quale «propedeutica universale» alla scienza in generale ed alla teoria della conoscenza come alla metafisica, in particolare. Una fenomenologia, che pretenda ad essere «formale», deve necessariamente sostituirsi alla teoria esplicita della conoscenza e di poi alla stessa metafisica, come di fatto avvenne in Hume ed in Hegel; ma tale procedimento non mi pare né fondato, né necessario e non intendo di seguirlo¹¹.

La prospettiva anti-fondazionalista non potrebbe essere indicata con maggiore chiarezza. La fenomenologia non ha il compito di fondare le scienze: la sua propedeuticità va invece intesa nel senso assegnato da Stumpf alle «scienze propedeutiche» (*Vorwissenschaften*) le quali, aliene dalla la pretesa di «fondare» le scienze determinandone a priori le necessarie coordinate eidetiche – non esistendo alcuna «fenomenologia pura» nel senso husserliano –, devono tuttavia *precedere* tanto le scienze della natura quanto le scienze dello spirito perché studiano il momento anteriore alla fondamentale distinzione tra fenomeni e funzioni psichiche

¹⁰ *Ibid.*, p. 31.

¹¹ *Ibid.*, pp. 31-32.

nella sua elementare datità¹². Al tempo stesso, la fenomenologia si ritrova ad essere un fondamentale preliminare alla *metafisica*: cosa questa che non può mancare di interessare Fabro, il quale mirava a un'«introduzione fenomenologica al problema metafisico», come ribadisce ancora nel 1962, in una nota introduttiva apposta alla nuova edizione di *Percezione e pensiero*. Ciò avviene in Stumpf per via indiretta, in quanto la metafisica è una «scienza conseguente» (*Nachwissenschaft*) che si pone il problema «delle leggi comuni e del nesso unitario» di tutti fenomeni trattati dalle diverse scienze, si tratti di fenomeni, formazioni, rapporti od oggetti fisici¹³.

Fabro ribadisce di mirare a una presa di contatto con quell'«incrocio di empirismo e razionalismo», nel quale individua il meglio di quanto la riflessione moderna ha da offrire, e che sta «alla radice dell'innovazione kantiana»¹⁴. Parole, queste, che possono apparire sorprendenti soltanto alla luce della visione all'opera in certa manualistica. Fabro coglie invece assai bene, nella sua complessità ma anche nella sua linearità, il senso di una posizione che si veniva affermando nella Berlino di quegli anni ad opera di Dilthey e Stumpf e che consentiva, senza implicare alcun eclettismo, di far convergere criticamente alcune selezionate istanze presenti nel neo-kantismo con la tradizione aristotelica rilanciata da Brentano. Una posizione che tende oggi a sfuggire alle maglie di una storiografia abituata a distinguere le due tradizioni sunnominate come fossero acqua e olio, in ossequio a certe semplificazioni (tutt'altro che neutrali) presenti nel dibattito fin dal primo Novecento.

3. *Lo Stumpf di Fabro*

Nel definire meglio la sua posizione di equilibrio tra empirismo e razionalismo, alla ricerca di una nuova sintesi fenomenologica tra percezione e giudizio che integri e oltrepassi la filosofia kantiana, Fabro dichiara di ispirarsi a Dilthey e a Stumpf. È merito del primo, egli

¹² C. STUMPF, *La classificazione delle scienze*, in *La rinascita della filosofia*, cit., p. 133. Accanto alla fenomenologia, per Stumpf le altre *Vorwissenschaften* sono l'eidologia e la dottrina generale delle relazioni. In questa distinzione Fabro non lo segue.

¹³ C. STUMPF, *La classificazione delle scienze*, cit., p. 137.

¹⁴ C. FABRO, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 32.

osserva, l'aver rintuzzato le pretese del logicismo grazie all'apporto di una psicologia pura collocata in posizione fondamentale nell'ambito delle *Geisteswissenschaften*. Sul rapporto con Dilthey vi sarebbe parecchio da dire; ma è opportuno concentrare qui l'analisi sul tema principale delle relazioni Fabro-Stumpf. Tanto più che Fabro afferma più volte il primato di Stumpf come teorico rispetto a Dilthey: in *Percezione e pensiero* egli attribuisce alla distinzione stumpfiana di fenomeni e funzioni psichiche il merito di aver suggerito a Dilthey la distinzione tra scienze della natura e scienze dello spirito, già tracciata peraltro «da S. Tommaso con mano sicura ed esplicita consapevolezza della sua importanza»¹⁵. Altrove Fabro allude al fatto che Dilthey riteneva di dovere molto «a questo coscienzioso pensatore, e non meno abile psicologo», che egli stesso aveva fortemente voluto chiamare a Berlino da Monaco di Baviera, allo scopo strategico di affidare a un docente di provata competenza *filosofica* la direzione dell'Istituto di psicologia¹⁶. Basti dire qui che Fabro apprezza, in Dilthey, gli elementi che gli sembrano più agevolmente riconducibili all'aristotelismo e al tomismo: il privilegio della psicologia analitica sta nel fatto irriducibile che l'esperienza psichica è esperienza «vissuta». Nella storia, le scienze dello spirito hanno sempre tenuto presente questo momento fondamentale: ogni teoria della conoscenza, alla fine, non può fare a meno dell'*Erlebnis*.

Data questa lettura, non ci si potrà stupire nel vedere Fabro indicare Stumpf quale autore che si colloca in modo ancor più deciso e coerente sulla medesima linea di pensiero. Così si esprime Fabro: «più decisamente aristotelico è l'atteggiamento di C. Stumpf», la cui distinzione tra «*Erscheinungen*» e «*psychische Funktionen*»¹⁷ è ben compresa in tutto il suo valore filosofico fondamentale. Le «presentazioni fenomenali», secondo la resa del primo termine da parte di Fabro¹⁸, sono le sensazioni,

¹⁵ C. FABRO, *Percezione e pensiero*, cit., p. 359.

¹⁶ Cfr. C. FABRO, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 35. Per le questioni relative al ruolo di Dilthey nella chiamata di Stumpf a Berlino cfr. H. SPRUNG, *Carl Stumpf. Eine Biographie*, cit., pp. 124 ss.

¹⁷ Cfr. C. STUMPF, *Fenomeni e funzioni psichiche*, in *La rinascita della filosofia*, cit., pp. 68-99.

¹⁸ Sulle ragioni della resa adottata nella traduzione italiana («fenomeni») sia lecito rimandare a R. MARTINELLI, *La filosofia di un outsider*, cit., p. XLII. Fabro argomenta in merito alla traduzione in nota a *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 35; sulla difficoltà della resa cfr. anche *Percezione e pensiero*, cit., p. 35.

le immagini mnestiche e (*nota bene*) le relazioni in senso lato tra queste, ivi immanenti e non introdotte dal soggetto; mentre le «funzioni» psichiche, termine al quale Fabro come si è visto ispira non poco la sua definizione di fenomenologia, comprendono atti, stati ed esperienze. Questo consente di mettere in luce l'errore fatale dell'associazionismo: quello di ritenere che solo le sensazioni siano immediate, mentre lo è l'intero del vissuto in tutta articolazione ora accennata. Tale errore è scongiurato grazie all'accortezza di Stumpf: «l'essere reale – nota Fabro – non è un privilegio dei contenuti di sensazioni ma della totalità dei dati immediati»¹⁹.

Difatti, in *Erscheinungen und psychische Funktionen* Stumpf scriveva che «la descrizione di ciò che è immediatamente dato mi sembra possibile in tutta la sua esaustiva completezza solo se vi si includono tre cose: i fenomeni, le funzioni e infine i rapporti degli elementi di ciascun genere con quelli dell'uno e dell'altro genere»²⁰. Forte di questa impostazione, Fabro prosegue, Stumpf insorge giustamente contro la deriva idealistica della fenomenologia di Husserl per difendere una «fenomenologia funzionale» – dove va notata l'assonanza tra questa formula e la definizione sopra riportata con cui Fabro designa la propria proposta teorica. Riprendendo quasi testualmente le parole con cui Stumpf nella *Erkenntnislehre* aveva replicato a Husserl, il quale lo accusava di limitare la fenomenologia a una «psicologia eidetica» legata ai meri «fatti» psichici, Fabro accoglie l'idea che la fenomenologia sia una scienza delle *leggi* psichiche e non dei *fatti* come ritiene erroneamente Husserl: a questo modo la intesero Aristotele, e tra i moderni «Lotze, Brentano e i più grandi pensatori»²¹. Lo stesso Husserl (Fabro cita ancora dalla *Erkenntnislehre* di Stumpf) vi aveva contribuito grandemente con le *Ricerche logiche*, poi abbandonate in favore della prospettiva trascendentalista delle *Idee*.

Su questa base siamo in grado di seguire Fabro quando indica le ragioni della sua manifesta simpatia intellettuale verso la proposta filosofica

¹⁹ C. FABRO, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 36.

²⁰ C. STUMPF, *Fenomeni e funzioni psichiche*, cit., p. 70.

²¹ C. FABRO, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 36. Il passo è parallelo a C. STUMPF, *Erkenntnislehre*, a cura di F. Stumpf, 2 voll., Barth, Leipzig 1939-1940, vol. I, p. 194. Husserl aveva criticato la fenomenologia «iletica» di Stumpf nelle *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I, trad. it. a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002, p. 221.

stumpfiana. Anzitutto, per Fabro, Stumpf supera Dilthey quanto alla definizione della teoria della conoscenza (*Erkenntnistheorie*): mentre il primo si ferma al «pensiero profondo o silenzioso», Stumpf articola adeguatamente il problema. La questione fondamentale concerne il rapporto tra le sensazioni e ciò che le ordina: notoriamente, uno dei gesti d'esordio della *Critica della ragion pura* di Kant coincide proprio con l'affermazione (in seguito mille volte criticata come arbitraria) che il principio ordinatore non possa essere a sua volta sensibile²². Questo per Fabro apre la strada a una sostanziale impossibilità di applicare le forme alla materia, impossibilità che la sottigliezza dello schematismo kantiano non risolve ma anzi mette a nudo. Al riguardo, Fabro cita lo Stumpf del saggio *Psicologia e teoria della conoscenza*, dove si opera un'articolata critica alla posizione kantiana. Parallelamente a Stumpf, Fabro osserva:

L'ordine dell'esperienza va riconosciuto immanente alla esperienza stessa sotto forma di «dato»: cioè i contenuti sensoriali si presentano *fin dall'inizio* con un «certo» grado di organizzazione e non possono essere senza tale organizzazione. L'organizzazione allo stato perfetto compete certamente alle funzioni mentali, ma queste stesse funzioni mentali d'altronde altro non fanno che esplicitare e far progredire quanto è stato già «presentato» nell'esperienza secondo forme di ordine ancor rudimentario. Queste forme sono «intuite» nei dati qualitativi di percezione, non perché sgorgano quale effetto della spontaneità della coscienza quando s'applica ai contenuti di esperienza, ma perché è la realtà stessa che si riflette a quel modo e secondo quelle forme primitive di ordine nella coscienza a traverso la esperienza sensibile: da essa hanno da sorgere le Categorie²³.

In nota, Fabro rimanda alla polemica che Stumpf sviluppa nelle medesime pagine con la teoria dei segni locali di Lotze, tema che aveva occupato una parte del lavoro di debutto filosofico di Stumpf sull'origine psicologica della rappresentazione di spazio²⁴. Stumpf opponeva alla

²² KANT, *Critica della ragion pura*, trad. it. di P. Chiodi, Einaudi, Torino 1967, p. 98 (B 34): «poiché ciò in cui soltanto le sensazioni si ordinano e possono essere poste in una determinata forma, non può, a sua volta, esser sensazione [...]».

²³ C. FABRO, *Fenomenologia della percezione*, cit., pp. 37-38; cfr. C. STUMPF, *Psicologia e teoria della conoscenza*, in *La rinascita della filosofia*, cit., p. 23.

²⁴ C. STUMPF, *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*, Hirzel, Leipzig 1873, rist. anast. Bonset, Amsterdam 1965.

dottrina del suo maestro di Göttingen l'idea che la spazialità sia inclusa nella rappresentazione visiva come suo «attributo» separabile per astrazione. Questa scelta teoretica giovanile accompagnerà Stumpf lungo tutto l'arco della sua carriera. Un simile processo di astrazione dal sensibile è in Stumpf lo schema cui obbedisce il processo di origine di tutte le categorie, a partire dalla categoria di sostanza, cosa che emerge con chiarezza soprattutto nella *Erkenntnislehre*²⁵. Prosegue Fabro a titolo di commento: «Aristotele aveva espresso luminosamente tutto questo con la teoria dei “sensibili comuni” che Kant mostra d'ignorare [...]». La difesa da parte di Stumpf della teoria aristotelica dei sensibili comuni «costituisce uno dei contributi più notevoli per la difesa del realismo gnoseologico contro ogni forma di fenomenismo e d'idealismo»²⁶.

Il ruolo storico di Stumpf, a questo punto, appare definito. Agli occhi di Fabro, Stumpf non è solo un allievo di Brentano e Lotze attivo in un campo di nicchia come la psicologia del suono. Né basta a Fabro riconoscergli il pur importante ruolo di padre spirituale della psicologia della Gestalt. Stumpf è anzitutto un filosofo di primissimo ordine, la cui opera si inserisce con originalità nel contesto della grande tradizione filosofica moderna, risolvendone alcune aporie proprio grazie a un'apertura di matrice squisitamente aristotelica. Questo permette altresì di distinguere Stumpf da Dilthey in virtù di una precisione ben maggiore nella definizione degli elementi della teoria psicologica, e da Husserl per aver saputo evitare il tranello trascendentalista che rimette in gioco un malinteso idealismo. In breve, nella lettura di Fabro, Stumpf è il filosofo che porta finalmente a compimento l'operazione di sintesi di percezione e giudizio, di empirismo e razionalismo, elementi inopportunosamente separati dai moderni: sintesi a suo tempo già tentata da Kant, ma con minore successo.

²⁵ Si noti che la stesura (anni Trenta) e la pubblicazione postuma (1939) della *Erkenntnislehre* seguono quella del citato *Raumbuch* stumpfiano del 1883 di circa mezzo secolo.

²⁶ C. FABRO, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 38.

4. *Oltre Brentano*

Giunti a questo punto, è tuttavia necessario un passo ulteriore per comprendere come Stumpf, nella visione di Fabro, si collochi rispetto a Brentano. Era stato Brentano, infatti, a richiamarsi ad Aristotele modificando a suo modo la teoria dei sensibili comuni nella *Psicologia di Aristotele*; ed era stato sempre Brentano, rilanciando la tesi intenzionalista nella *Psicologia dal punto di vista empirico*, a ribadire la dicotomia fondamentale tra fenomeno fisico e fenomeno psichico²⁷. Lo stesso Stumpf riconosce del resto più volte esplicitamente di essersi ispirato a queste tesi, e di avere tratto da Brentano tutti gli elementi fondamentali del proprio modo di pensare. Non sarebbe allora più corretto, da parte di Fabro e in generale, riconoscere a Brentano i meriti storici anzidetti, piuttosto che attribuirli a Stumpf?

La domanda è tutt'altro che oziosa, specie alla luce di una storiografia che ammette spesso – o che ammetteva sino a qualche anno fa – un'identificazione pressoché totale, sotto il profilo filosofico, del pensiero di Stumpf con le tesi brentaniane²⁸. Stumpf, cioè, sarebbe rimasto del tutto fedele a Brentano in filosofia, e si sarebbe semplicemente applicato a portarne tesi in laboratorio, facendo così da tramite per lo sviluppo di una sperimentazione psicologica non riduzionista come quella dei gestaltisti. Fabro, come si è visto, non la pensa affatto a questo modo e riconosce a Stumpf una netta originalità filosofica. Risulta allora particolarmente interessante individuare su quali elementi egli possa far leva per focalizzare la distinzione del pensiero stumpfiano rispetto alle idee del maestro. Va detto anzitutto con chiarezza che sia Stumpf sia Fabro mantengono costantemente un grande rispetto per la figura e l'opera filosofica brentaniana. Fabro riconosce a Brentano il ruolo seminale di aver tracciato le linee fondamentali della ripresa «del problema della conoscenza “al di là” di Kant» basandosi sull'«analisi fenomenale immediata dei contenuti e

²⁷ Cfr. F. BRENTANO, *La psicologia di Aristotele, con particolare riguardo alla sua dottrina del nous poietikos* (1867), a cura di S. Besoli, Quodlibet, Macerata 2007; ID., *La psicologia dal punto di vista empirico*, 3 voll., vol. I, a cura di L. Albertazzi, Laterza, Bari 1997.

²⁸ Cfr. ad es. K. SCHUHMANN, *Il concetto di rappresentazione di Stumpf*, in *Carl Stumpf e la fenomenologia dell'esperienza immediata*, cit., pp. 73-102; ID., *Stumpfs Vorstellungsbegriff in seiner Hallenser Zeit*, in «Brentano Studien», IX, (2000-01), pp. 63-88.

processi conoscitivi»²⁹. Riecheggiando i toni spesso utilizzati da Stumpf nel parlare del proprio maestro³⁰, Fabro aggiunge: «il compito, il metodo ed i risultati di questo mio saggio sono sostanzialmente quelli che il Brentano affidava al suo insegnamento nella seconda metà del secolo XIX». Nondimeno, prosegue Fabro, Brentano è stato condotto a un eccessivo accento sulla componente razionalistica, rispetto al quale Fabro ritiene di dover marcare rispettosamente ma chiaramente le distanze:

Solo che lo stesso B[rentano] per aver accettato, da una parte, con soverchia fiducia, il primato dell'analisi empirica, e per essersi fermato ad un aristotelismo troppo storicamente determinato, senza tener conto degli sviluppi della tradizione posteriore arabo-latina, non è riuscito ad arginare la corrente di problemi nuovi che venivano ad imporsi, e ad impedire che prima i suoi discepoli, come il Meinong, il Marty e lo Husserl fra i principali, e poi egli stesso, sconfinassero in forme aperte di razionalismo. I problemi che erano stati con sagacia ammirabile prospettati, ritornavano, a questo modo, allo stato iniziale: qui si vorrebbe tentare in forma modesta quanto si voglia, di colmare l'inadeguatezza che il metodo Brentaniano ha mostrato nella parte speculativa, a partire dall'analisi fenomenologica in cui egli è stato maestro³¹.

Non è difficile evincere da qui il punto centrale: agli occhi di Fabro, Stumpf ha il merito di aver saputo evitare questa deriva razionalistica, diffusa tra i discepoli di Brentano ma che coinvolge alla fine lo stesso Maestro. In questo modo Stumpf ha salvato non la lettera, ma lo spirito genuinamente aristotelico del primissimo Brentano³².

Per apprendere qualcosa di più sui dettagli mediante i quali questa operazione stumpfiana viene felicemente condotta in porto dobbiamo

²⁹ C. FABRO, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 38.

³⁰ Cfr. ad es. C. STUMPF, *Autobiografia*, in *La rinascita della filosofia*, cit., p. 204; ID., *Erinnerungen an Franz Brentano*, in O. KRAUS, *Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre*. Mit Beiträgen von C. Stumpf und E. Husserl, Beck, München 1919, pp. 87-149 (p. 144).

³¹ C. FABRO, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 38.

³² Ricevendo da Agostino Gemelli il testo di Stumpf, in una lettera del 19 maggio 1939 Fabro mostra di apprezzare l'aristotelismo di Stumpf: «Fra tutti i discepoli di Brentano mi pare che lo St. sia quello che è rimasto più fedele all'Aristotelismo, ed in questo libro riprova apertamente le direzioni idealiste e spinoziste nelle quali si era messo il suo maestro negli ultimi anni». (Archivio storico Università Cattolica, Milano, prot. 82/127/1170). Devo l'indicazione di questa lettera alla cortesia del prof. Antonio Russo.

abbandonare la *Fenomenologia della percezione* e passare al successivo scritto di Fabro dedicato a *Percezione e pensiero*. Qui la prospettiva dell'indagine è legata ancor più decisamente allo studio dei rapporti tra processi percettivi e cognitivi. Nel terzo capitolo, Fabro illustra con chiarezza la radice della divergenza di Stumpf da Brentano, mostrando la differenza metodologica fondamentale tra i due pensatori. Fabro riprende le fila del discorso iniziato nell'Introduzione alla *Fenomenologia della percezione*, mostrando di ritenere Stumpf il più originale e riuscito paladino del neo-aristotelismo verso il quale egli simpatizza. In particolare, Fabro insiste qui sul ruolo di Stumpf nel contrastare Meinong e la Scuola di Graz – si pensi alla contrapposizione tra i berlinesi rappresentati da Koffka e un allievo di Meinong come Benussi – in accordo almeno parziale con la teoria dei gestaltisti. Fabro, che sta evidentemente dalla parte dei berlinesi, precisa le ragioni di questa scelta:

La sensazione non è un processo che può stare a sé, per *poi* riunirsi nella formazione di sintesi oggettive: è impossibile che da un mosaico di frammenti si possa arrivare alla percezione di oggetti, perciò è intrinseca ad ogni sensazione un'organizzazione. Ma ogni organizzazione oppone un «*contenuto*» o delle «*parti*» che si organizzano e un *principio* che sia vincolo di organizzazione: i contenuti sensoriali sono gli «*elementi*» di quel tutto organizzato che è l'oggetto, la *relazione* è il vincolo di struttura. Contro il Meinong egli [*scil.* Stumpf, R.M.] ripete che tale *relazione* non è qualcosa di astratto, ma che emerge dai dati sensoriali medesimi: è data *in* e *con* i dati (*in* und *mit*)³³.

Questo punto appare dirimente. A monte della critica a Meinong vi è il fatto che le qualità sensibili, per Stumpf, non si presentano affatto isolate ma sono dotate di «attributi» (chiarezza cromatica, intensità e timbro sonoro, estensione): i «complessi di sensazione» costituiscono un materiale primario sul quale si esercita il livello minimale dell'attività psichica, le «intuizioni elementari». Ora, prosegue Fabro,

Questo «materiale grezzo», che gli gnoseologi e psicologi da Hume a Kant, gli idealisti di ogni colore, ed anche la ultima fenomenologia husserliana, hanno disdegnato, ha una funzione primaria nello sviluppo

³³ C. FABRO, *Percezione e pensiero*, cit., p. 88.

del conoscere. Esso sta a quello che le varie scienze organizzano, per finalità gnoseologiche particolari, come i blocchi ancora informi che escono da una cava stanno alle lastre ben levigate di cui l'architetto riveste le sue costruzioni³⁴.

Impossibile non pensare, dinanzi a questa immagine, alla metafora kantiana della «dottrina degli elementi» intesa come «inventario del materiale» da costruzione³⁵. Kant sembra in effetti pensare a del materiale già sgrezzato e reso regolare, come lo si trova in un cantiere: mattoni, assi o travi; mentre alla fenomenologia stumpfiana Fabro attribuisce il lavoro una fase ancora antecedente, che mostra come a quegli «elementi» si giunga. In ogni caso, a partire di qui si comprende per quale ragione si sbagli a pretendere che le relazioni elementari siano frutto dell'attività mentale soggettiva. Grazie a un'accurata descrizione dei principali filosofemi di Stumpf, che non può essere qui ricostruita in dettaglio, Fabro individua un punto decisivo nel fatto che Stumpf non ritiene che le Gestalten derivino da un'attività «produttiva» del mentale.

A questo modo il dire che le «Gestalten» sono dei «prodotti» dell'unità sintetica della coscienza, come volevano Lotze e la scuola di Graz, è un'espressione dal punto di vista fenomenale priva di senso. La percezione di un tutto relazionale, come di sei palle bianche da biliardo, può esser detta in senso proprio uno sguardo intuitivo, un *Blick*, una *Einsicht*, che non hanno senso se non riferiti all'esterno, ove quindi si devono trovare i rispettivi oggetti³⁶.

Questa posizione, che oggi sarebbe forse di moda chiamare realismo, è quanto Fabro apprezza particolarmente in Stumpf. E a leggere la nota a piè di pagina apposta a questo testo, si scorge che questo punto rappresenta al tempo stesso anche il punto di divisione da Brentano, del quale eravamo alla ricerca:

A questo punto lo Stumpf si diparte coraggiosamente dalla posizione, che egli giudica assurda, del Brentano e dei suoi editori (Kraus) i quali,

³⁴ *Ibid.*, pp. 90-91.

³⁵ I. KANT, *Critica della ragion pura*, B 735, trad. it., p. 547.

³⁶ C. FABRO, *Percezione e pensiero*, cit., p. 93.

combattendo in difesa dell'inesistenza «mentale» dell'oggetto, avevano finito per ridurre la conoscenza al solo atto del giudizio³⁷.

La questione è prudentemente affidata a una nota, ma si tratta di un punto di grande rilievo filosofico. Il rinvio è alla questione dell'in-esistenza mentale o immanente degli oggetti intenzionali, che consegue alla celeberrima ripresa brentaniana dell'intenzionalità della tradizione scolastica nella *Psicologia dal punto di vista empirico*. Fabro non ha torto a rilevare che una conseguenza della posizione brentaniana – e si noti, tanto nella prima quanto nella seconda fase – è l'ammissione che l'«essere in quanto vero» di aristotelica memoria compete in maniera indiscussa al solo contenuto del giudizio, quello che Stumpf chiamerà poi *Sachverhalt*, «stato di cose». Per quanto riguarda l'oggetto intenzionale della rappresentazione, invece, Brentano si ritrova costretto a correre ai ripari rispetto alle possibili conseguenze immanentiste della sua posizione originaria, e distingue radicalmente a partire dagli anni Novanta (cosa che emergerà dalla seconda edizione modificata della *Psicologia dal punto di vista empirico* nel 1907) tra rappresentazioni sensibili e intellettuali: le prime hanno un'intensità e sono definite nello «spazio sensibile»; per le seconde non vale alcuna di queste condizioni – mentre nella prima edizione della *Psicologia dal punto di vista empirico* l'intensità connotava *tutti* contenuti di rappresentazione indistintamente. A partire da qui, ossia dagli atti «sovraordinati» che si rapportano alle due distinte specie di rappresentazione, Brentano distingue le due sfere della coscienza sensibile e coscienza noetica. L'introduzione di questo iato nella coscienza è destinato a rivelarsi inaccettabile per Stumpf, il quale – in un lavoro non citato da Fabro – articola ampiamente le ragioni in favore di una continuità tra sensazione e rappresentazione³⁸. In ogni caso, Fabro ha perfettamente presente il problema, come mostra una sua pungente affermazione nel capitolo decimo (il nono nella seconda edizione) di *Percezione e pensiero*:

³⁷ *Ibid.*

³⁸ C. STUMPF, *Empfindung und Vorstellung*, «Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse», Berlin, 1918. Per un'analisi sia concesso rimandare a R. MARTINELLI, *Descriptive Empiricism: Stumpf on Sensation and Presentation*, in «Brentano Studien», X (2002-03), pp. 81-100.

Credo perciò che il Brentano sia andato troppo avanti quando ha ridotto la conoscenza delle qualità sensibili alla conoscenza dell'attività psichica in atto: «Die Erkenntnis der phänomenalen Existenz von Farben usw. ist jedoch *nur* die Erkenntnis unserer selbst als Farben-Sehende usw. So ist denn, was „als Gegenstand“ erkannt wird, nicht wahrhaft anerkannt, sondern *nur* der psychische Tätige» [...]. Il «nur» non è per nulla giustificato: altra è la presenza dell'atto, altra quella dell'oggetto; altra la «Erscheinung», altra la «Funktion» come ha ben messo in chiaro lo Stumpf, più fedele del suo Maestro all'aristotelismo³⁹.

Questo passaggio illustra perfettamente ciò cui sopra accennavamo. In breve, Fabro comprende che Stumpf non accetta la separazione brentaniana tra coscienza sensibile e noetica, e ancor più a monte il postulato dell'evidenza esclusiva (il «nur») della percezione interna, fondamentale caposaldo della psicologia brentaniana⁴⁰.

A Fabro è dunque del tutto chiaro il senso di quella che chiama la «coraggiosa» svolta di Stumpf in direzione di un riconoscimento, sotto gli auspici di un aristotelismo ancora più marcato di quello del Maestro – del significato conoscitivo della percezione. Il significato generale della fenomenologia di Fabro è proprio quello di ricercare, contro quello che gli pare un eccesso di intellettualismo, i modi dell'attività conoscitiva fino nel profondo di quel «materiale grezzo» di cui si diceva. Un'operazione che non a caso trova in Stumpf, e non in Brentano, uno dei suoi più rilevanti ispiratori. Al tempo stesso, per non suggerire l'equivoco di un eccessivo peso conferito al momento della percezione come negli approcci empiristici, non va dimenticato che questa operazione è solo il primo passo nell'indagine filosofica – cosa di cui anche Stumpf fu convinto in

³⁹ C. FABRO, *Percezione e pensiero*, cit., p. 444. La citazione è tratta da F. BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Dritter Band: *Vom sinnlichen und noetischen Bewusstseins*, Meiner, Hamburg, 1928, 2^a ed. 1986: la prima frase citata è il titolo del § 6 nell'indice, p. IV; la seconda è nel § 6 a p. 5; il corsivo è di Fabro. Cfr. la trad. it. F. BRENTANO, *La psicologia dal punto di vista empirico*, cit., vol. III: *Coscienza sensibile e coscienza noetica*, 1999: «La conoscenza dell'esistenza fenomenica dei colori, ecc., è però solo la conoscenza di noi stessi in quanto vedenti-colori, ecc. [...]» (p. 15); «Così ciò che viene riconosciuto “in quanto oggetto” non viene veramente riconosciuto, mentre lo è solo lo psichicamente attivo [...]» (p. 30).

⁴⁰ Su questo aspetto mi permetto di rimandare a R. MARTINELLI, *La filosofia di un outsider*, cit., p. XXI ss.

modo permanente. Egli affermava ad esempio nella *Tonpsychologie* essere del tutto falso

che con opere come la presente siano del tutto congedate le antiche aspirazioni della filosofia verso il riempimento e l'elevazione dell'intero spirito e dell'animo. Non è affatto così. Rimaniamo consapevoli del fatto che la psicologia è solo un baluardo [*Aussenwerk*] della filosofia, e la dottrina delle sensazioni solo un baluardo della psicologia. Solo che siamo persuasi che questo lavoro debba esser fatto una buona volta, e che esso torni a vantaggio anche della metafisica e dell'etica. Sono queste che ci stanno a cuore⁴¹.

Parole che Fabro potrebbe condividere senz'altro. La metafisica non è concepita in opposizione alla fenomenologia, ma al contrario abbisogna di un'analisi complessiva, che non indulge ai pregiudizi intellettualistici contro la sensibilità ma mostra come anche in essa siano presenti in nuce quei germi dell'attività umana che poi si realizzano nelle opere dello spirito, seguendo la strada originariamente tracciata da Aristotele.

⁴¹ C. STUMPF, *Tonpsychologie*, zweiter Band, Hirzel, Leipzig, rist. anast. Bonset, Amsterdam 1965, p. V s.

The reception of Cornelio Fabro's work in the English-speaking world has been somewhat limited. This is not unwarranted, since Fabro only spent about three months lecturing in the USA and a week at Oxford in 1965¹. Yet, the fact that Fabro was a founding board member of the Center for Thomistic Studies at the University of St. Thomas (Houston, TX), and in 1974 he received the Aquinas Memorial Medal from the American Catholic Philosophical Association, suggests that the quantity of Fabro's English reception does not adequately convey the significance of his influence².

When Fabro is mentioned in scholarly Anglophone works, it is usually in a footnote about the metaphysics of participation in Thomas Aquinas. To date, there has been only one doctoral thesis in English

¹ From February to May in 1965 at Notre Dame University, Fabro had about 30-40 students signed up for his class on '*Principles of Immanence and the Genesis of Atheism*' which preceded the appearance of *God in Exile*, see R. GOGLIA, *Cornelio Fabro: Profilo Biografico Cronologico Tematico da Inediti, Note di archivio, testimonianze*, EDIVI, Roma 2010, p. 131. In November of 1965, Fabro went to Oxford to attend the UNESCO conference on human rights and presented a paper on '*Human Rights in the Judeo-Christian Tradition*', see R. GOGLIA, *Cornelio Fabro: Profilo Biografico*, p. 136.

² On 25 February, 1974 Fabro gave the Charles M. Charropin SJ lecture at Rockhurst University in Kansas City. The ACPA Conference was held at the Hilton Hotel in Washington DC from 28 February to 3 March, 1974. The Aquinas medal was presented to Fabro by Norris Clark SJ. Cf. R. Goglia, *Cornelio Fabro: Profilo Biografico*, pp. 173-174; 212.

wholly dedicated to Fabro's Thomistic metaphysics³. Yet, there is no doubt that Fabro's work in Thomistic metaphysics was revolutionary and fundamentally altered the way Thomas was read. However, the necessary exposure to Fabro's 1939 dissertation tragically tends to overlook his vast work in other areas. With the exception of sixteen articles, virtually all of Fabro's writings remain untranslated in English, and yet the one book that was published in English did not focus on Thomas or his metaphysics, but rather, modern atheism. In fact, Fabro's work on modern atheism follows on from nearly two decades of work on Kierkegaard—indeed Fabro's critique of modernity is thoroughly Kierkegaardian. In order to shed light on an otherwise overlooked area of Fabro's lifework, this short essay examines the English reception of Fabro's *God in Exile* (1968)⁴, which is a translation of Fabro's earlier two-volume work, *Introduzione all'ateismo moderno* (1964)⁵. This massive tome represents over a decade of Fabro's engagement with figures like Marx, Feuerbach, Hegel, and Heidegger, and it formed the basis of Fabro's lectures as a visiting professor at Notre Dame⁶.

After Henri de Lubac opened up the possibility of a critical and theological engagement with modern atheism in *Drama of Atheist Humanism* (1944), and Pope Pius XII subsequently condemned such engagement in *Humani Generis* (1950), Fabro's work brings the versatility with the history of atheism needed to frame the terms of debate for Catholic engagement with the modern world. Importantly, Fabro's work was not ignored as a monologue, but rather his expertise was heralded by several important philosophers. For instance, John Macquarrie, the Scottish theologian and philosopher who translated Heidegger's *Being and Time*, writes in an advertisement for *God in Exile* that Fabro «makes the most notable

³ J. A. MITCHELL, *Being and Participation: The Method and Structure of Metaphysical Reflection According to Cornelio Fabro*, 2 vols., Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma 2012).

⁴ C. FABRO, *God in Exile: Modern Atheism*, trans. Arthur Gibson, Paulist Newman, Westminster 1968.

⁵ C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, Editrice Studium, Roma 1964.

⁶ C. FABRO, *Appunti di un itinerario. Versione integrale delle tre stesure con parti inedite*, ed. by R. Goglia and E.C. Fontana, EDIVI, Roma 2011, p. 75 n. 67. In 1959, Fabro's work on atheism led him to found the first ever European Institute of the History of Atheism at Urbaniana University. In 1960, he was named a member of the Preparatory Commission and as an expert consultant (*peritus*) for the Second Vatican Council and the CDF.

and sustained contribution toward the understanding of that phenomenon of atheism with which we all have to live nowadays», and contributes «to the more affirmative task toward which the fact of atheism directs the theologian—the task of setting forth in clearer, more adequate and more convincing concepts a renewed understanding of God»⁷. Also on the same advertisement, James Collins, the author of *The Mind of Kierkegaard*, says that Fabro offers «his historical and reflective mastery over a vast range of primary sources which shed light on the genesis of contemporary atheism and the God-is-dead theology».

Interestingly, Fabro’s work is not just marketed as an indispensable resource for understanding the history of modern atheism, but even the “death of God” theologian, Thomas J.J. Altizer has recently recommended Fabro’s *God in Exile* to aspiring radical theologians and philosophers of religion, calling it «one of the best books on [philosophical atheism] that is largely ignored», it yet offers «a scholarly study of philosophical atheism from Descartes to the present, and there is assembled here a truly remarkable scholarly bibliography, and while Fabro is openly a Thomist, he has a genuine openness and depth in dealing with his subject». What Altizer finds particularly appealing about Fabro’s book is

its enactment of the actual history of philosophical atheism, apprehending it as a truly evolutionary movement, with each of its succeeding expressions known as an essential and necessary consequence of its predecessor, and with its inevitable culmination in Heidegger and theological atheism (yes, there is a brief section on *The Gospel of Christian Atheism*). Its beginning with Descartes is essential, and while Descartes is certainly not an atheist, Fabro can know the Cartesian *Cogito* as a purely autonomous reason, hence a revolutionary reason initiating for the first time in history a genuinely atheistic thinking⁸.

Altizer’s glowing recommendation of Fabro’s book is also echoed in reviews of it. For instance, Paul Surlis says that «readers will find Fabro’s book indispensable» as well as its fundamental premise: whereas atheism «claims that religion and belief in God are inimical to true human

⁷ See, «Journal of the American Academy of Religion», Vol. 36 Issue 2 June, 1968, p. 157.

⁸ <https://itself.wordpress.com/2010/10/05/altizer-on-philosophical-atheism-and-gnosticism>.

dignity and responsibility», Fabro claims that «communion with God is a fundamental guarantee of [human] dignity and freedom»⁹. However, not all reviews of Fabro's book have been recommendations, but more critical in nature.

Charles Corr is one critic of Fabro. Corr claims that Fabro's survey of «nearly the whole of modern philosophy from Descartes to the present» collapses under the weight of its own ambition¹⁰. Corr commends Fabro for the bibliography, footnotes, appendices, and «copious textual quotations» that demonstrate Fabro's «vast erudition». However, Corr asserts that Fabro fails to provide «a definitive study» for students of medieval and modern philosophy because Fabro portrays every figure as a proponent of the Cartesian *cogito*, which—for Fabro, but not for Corr—militates against the theological claim that God freely creates and sustains human being and destiny. For Corr, Fabro's reductive method results in an unsympathetic treatment of atheism that lacks nuance and «sound historical work». According to Corr, Fabro leaves the reader with a false dilemma: either atheism (the Cartesian *cogito*) or «Fabro's version of Thomism».

Another critic is John Reid OP, who initially praises Fabro's work as 'destined to a place in the front rank of literature' that should 'run through numerous editions', although it is not free of some typographical and factual errors¹¹. Like Corr, Reid observes that there is 'an almost total neglect of the historical (cultural, socioeconomic) matrix to which, as a world view, an atheistic mentality can correspond, as well as of the more properly religious (personal, theological) dimensions in which atheism is ultimately situated'. Reid observes that Fabro's 'entire exposition is thematized around the idea of atheism as the logical conclusion to seventeenth-century Cartesian rationalism' and that Fabro insists upon 'a continuity, consistency, and consequentiality' which betrays an 'almost wholly artificial and arbitrary' treatment of modern philosophy. Reid also notes that Fabro is at his best when discussing Hegelian and

⁹ P. SURLIS, Review of *God in Exile: Modern Atheism* by Cornelio Fabro, in «The Furrow» 21, no. 5 (1970), pp. 334-335.

¹⁰ C. A. CORR, Review of *God in Exile: Modern Atheism* by Cornelio Fabro, in «International Journal for Philosophy of Religion» 2, no. 1 (1971), pp. 56-57.

¹¹ J.P. REID, Review of *God in Exile: Modern Atheism, a Study of the Internal Dynamic of Modern Atheism*, in «Theological Studies» 29, no. 4 (1968), pp. 807-810.

post-Hegelian strands of continental philosophy, yet weakest on Anglo-American philosophy. Errors notwithstanding, in the end Reid says that it is impossible to

exaggerate the service Fabro has performed in digging into literally hundreds of long-forgotten treatises, essays, occasional pieces, and polemical works, to document the breadth and depth of an option which has fascinated, where it has not actually captured the allegiance of, many of the leading minds of the past three centuries.

Now, in response to Reid's criticism of factual error, it's important to remember that only 7% of Fabro's library contained books in English¹². Moreover, Fabro himself was aware that the book had 'serious gaps'—particularly, Fabro mentioned the need for more engagement with Voltaire and 'the influence of English deism on continental atheism', gaps he would have certainly fixed in another edition¹³.

However, in response to Corr's straw-man criticism of uncharitably reducing atheism to the Cartesian *cogito*, we might now read Fabro's work in hindsight as anticipating Charles Taylor's work on Descartes' disengaged reason in *Sources of the Self*¹⁴. For Taylor, 'Descartes had no intention to *replace* the Augustinian ascent with his theory of knowledge. But this ascent could not be conceived in quite the same way' afterwards¹⁵. In other words, it is correct to say that Fabro states his case too strongly, as Taylor explicitly says that it is anachronistic to consider Descartes as a closet atheist or deist. However, it is not incorrect, or even reductive, for Fabro to note such a seismic shift in modern self-understanding that results from the *cogito*, especially in conducting his history of atheism¹⁶. Indeed, prior to Taylor's monumental work, it would be difficult to find in the English speaking world a more resourceful compendium of the history of modern atheism, than Fabro's.

¹² R. GOGLIA, *Cornelio Fabro. Profilo Biografico*, cit., p. 162.

¹³ C. FABRO, *Appunti*, cit., p. 75 n. 67.

¹⁴ C. TAYLOR, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, pp. 143-158.

¹⁵ C. TAYLOR, *Sources of the Self*, cit., p. 157.

¹⁶ For more on Fabro's treatment of Descartes, see I. AGOSTINI's essay in A. Acerbi, *Crisi e destino della filosofia: Studi su Cornelio Fabro*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2012, pp. 195-211.

It is also helpful to read Fabro's treatment of Descartes and atheism in light of his staunch resistance of Neo-Scholasticism and its rationalistic orientation which Fabro described as arising out of the 'growing decadence of speculative thought' in contemporary philosophy¹⁷. It was this *zeitgeist* that led him to encounter Kierkegaard and incorporate Kierkegaard's critique of modern philosophy into his own thinking as a way of overturning 'the dominate interpretation of the Scholastic and Neo-Scholastic tradition which portrayed Aquinas as an Aristotelian'¹⁸. Although Fabro is not associated with the *ressourcement* movement in pre-conciliar theology, there is enough evidence to include Fabro into this renewal movement, indeed furnishing the groundwork for some of its central insights. It is no coincidence that Pope John Paul II refers to Fabro as his *maestro*¹⁹. At the time of writing this article, *God in Exile* remains out of print and it is a real tragedy that Fabro continues to remain untranslated in English. My prayer is that this intellectual exile will end in the next several years.

BIBLIOGRAPHY

Acerbi, Ariberto, *Crisi e destino della filosofia: Studi su Cornelio Fabro*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2012.

Corr, Charles A., 'Review of *God in Exile: Modern Atheism* by Cornelio Fabro, in «International Journal for Philosophy of Religion» 2, no. 1 (1971), pp. 56-57.

De Paoli, Giampietro, ed., *Cornelio Fabro e il neotomismo italiano dopo il Concilio*, Bibliotheca Edizioni, Roma 2011.

Fabro, Cornelio, *Introduzione All'ateismo moderno*, Editrice Studium, Roma 1964.

¹⁷ C. FABRO, *Appunti*, cit., p. 29. In fact, Elvio Fontana calls for a study to be done just on this topic alone in his essay: *Fabro e il Neotomismo italiano alla soglia del Concilio*, in G. De Paoli, ed., *Cornelio Fabro e il neotomismo italiano dopo il Concilio*, Bibliotheca Edizioni, Roma 2011, pp. 107-135.

¹⁸ C. FABRO, *Appunti*, cit., p. 32.

¹⁹ K. WOJTYŁA, *Memoria e Identità*, Rizzoli, Milano 2005, pp. 19 ff.

———, *God in Exile: Modern Atheism*, trans. A. Gibson, Paulist Newman, Westminster 1968.

Fabro, Cornelio, Rosa Goglia, and Elvio Celestino Fontana, *Appunti di un itinerario: Versione integrale delle tre stesure con parti inedite*, EDIVI, Roma 2011.

Goglia, Rosa, *Cornelio Fabro Profilo Biografico Cronologico Tematico da inediti, note di archivio, testimonianze*. EDIVI, Roma 2010.

Mitchell, Jason A., *Being and Participation: The Method and Structure of Metaphysical Reflection According to Cornelio Fabro*, 2 vols, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma 2012.

Reid, John P., ‘Review of *God in Exile: Modern Atheism, a Study of the Internal Dynamic of Modern Atheism*, «Theological Studies» 29, no. 4 (1968), pp. 807-810.

Surlis, Paul, ‘Review of *God in Exile: Modern Atheism* by Cornelio Fabro, «The Furrow» 21, no. 5 (1970), pp. 334-335.

Taylor, Charles, *Sources of the Self : The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.

Wojtyła, Karol, *Memoria e identità*, Rizzoli, Milano 2005.

Parlare di Fabro e del diritto sembra a prima vista impresa ardua. Infatti, rari e sintetici sono i testi in cui egli tratta anche aspetti che riguardano il problema del diritto, e in particolare il rapporto fra diritto e morale, diritto e filosofia, diritto ed etica cristiana. Si tratta perlopiù di conferenze, prolusioni, recensioni, scritti vari, in cui non vi è una esplicitazione e trattazione sistematica del diritto e dei suoi problemi, non vi è nemmeno uno svolgimento completo di alcuni dei suoi principali aspetti di fondo. Eppure, a ben vedere, in tutta la sua produzione scientifica vi sono delle indicazioni, degli spunti, non mai abbastanza illustrati e acquisiti, su cui è opportuno far cadere l'accento. In non pochi suoi testi, infatti, vengono messi in chiaro i principi e lo spirito a cui il diritto deve ispirarsi, per non cadere in una sorta di pernicioso relativismo ed essere in balia delle ubriacature di turno, di fumo.

Si tratta di sollecitazioni e indicazioni che anche uno specialista di diritto può oggi prendere in seria considerazione, e addirittura far propri. Esse sono, tra l'altro, di una sorprendente attualità. Per rendersene conto basta leggere alcuni suoi testi, a cominciare dagli anni '40, ossia dal periodo in cui egli dà alle stampe i suoi due volumi su *Fenomenologia della percezione*¹ e *Percezione e pensiero*² (1941), che costituiscono l'oggetto di studio centrale del presente convegno.

¹ C. FABRO, *Fenomenologia della percezione*, Vita e Pensiero, Milano 1941.

² C. FABRO, *Percezione e pensiero*, Vita e Pensiero, Milano 1941.

Ad esempio, in un denso testo del 1952, nel parlare della natura e della missione della filosofia, e in particolare della filosofia cristiana, Fabro afferma che:

l'ideale greco della vita rimaneva sempre la speculazione, il "theoreticòs bios" [...] Col Cristianesimo il possesso della verità non si limita a una catarsi intellettuale riservata a pochi privilegiati, ma esige una "metanoia", una purificazione intima del sentire e agire personale che presenta il paradosso di essere accessibile ad ognuno e che insieme deve essere per ciascuno – anche il più dotato – sorretta dall'aiuto soprannaturale. Compare col Cristianesimo un nuovo concetto di libertà sia da parte di Dio come dell'uomo che spezza la catena ferrea della "ananche" greca: l'uomo viene informato della prima gratuita origine del cosmo, per un atto di libera iniziativa di Dio, e insieme della responsabilità personale che ogni uomo ha del suo destino sospeso alla decisione della sua libertà³.

Cosa comporta questa responsabilità?

In un altro testo del 1949, su *Responsabilità della cultura*⁴, in cui Fabro mira agli stessi scopi della conferenza del 1952, si dice che «l'uomo, proprio come uomo», ha «una condanna da pronunciare contro il male», ha «un proposito di bene e di giustizia da proclamare»⁵. Questa è la sua responsabilità, che si traduce, poi, in un dare «testimonianza alla verità senza infingimenti. L'atteggiamento decisivo dell'uomo verso la verità, è precisamente la *testimonianza*. Tutte le ricerche astratte e erudite, tutto il bagaglio dell'acribia più solerte, contan nulla se manca la testimonianza [...] ognuno deve dare testimonianza alla verità»⁶. Non «è lecito sofisticare»: il matematico, il fisico, il filosofo, il giurista, ogni uomo, deve «dare testimonianza alla verità», in ogni ambito della sua vita, della sua professione⁷. Può essere che il proprio lavoro, la propria specializzazione,

³ C. FABRO, *Natura e missione della filosofia*, in «Quaderni di ricerca» Univ. Catt. Ital., Roma 1952, pp. 3-16.

⁴ C. FABRO, *Responsabilità della cultura*, in «Humanitas», IV, 1949, pp. 770-777.

⁵ *Ibid.*, p. 771.

⁶ *Ibid.*

⁷ Sulla verità come fondamento giuridico positivo, si veda quanto scrive J. RATZINGER, *Discorso al Bundestag* (22 settembre 2011), <http://www.zenit.org/article-28042?l=italian>, in cui l'Autore scrive che: «Per lo sviluppo del diritto e per lo sviluppo dell'umanità è stato decisivo che i teologi cristiani abbiano preso posizione

in apparenza si presenti come neutro, ma non è tale la personalità dello studioso, perché egli «vive e opera per l'universalità. Per ciò stesso egli trascende le contingenze temporali e attinge un assoluto»⁸ e deve vivere «la sua missione in ascesi», per poter condannare quanti trafficano con la contingenza, spinti nelle loro macchinazioni dal «machiavellismo più crasso» e dalla «più sordida barbarie», e fornire «per il pubblico bene [...] un criterio di giudizio».

Per Fabro, testimoniare significa senza mezzi termini e senza infingimenti,

affermare una presenza, è pronunciarsi sull'esistenza, e quindi un rendersi solidali e quasi un trasferire se stessi nella realtà di quel che si afferma. Se l'operare e l'agire della vita concreta inseriscono l'uomo nel tempo, la testimonianza gli fa rapportare il tempo all'eternità ed il transeunte all'eterno. La testimonianza costituisce così la compiuta trascendenza dell'uomo e la prova suprema ch' egli può dare dell'Assoluto e della sua fede [...] come Socrate, come i martiri, detti appunto "testimoni"⁹.

Questa testimonianza deve essere manifestata in ogni ambito della nostra vita, in ogni aspetto delle nostre attività nella vita privata e pubblica, in ogni momento della nostra esistenza: dalla cultura, dalla politica, dall'economia, dal diritto e perciò deve essere integrale, non fatta di formule o essere un residuo arido della tradizione, ma deve «riportarci alla vita di giustizia e di carità dei primi tempi del Cristianesimo», smascherando l'egoismo che va di pari passo «coi surrogati della giustizia legale»¹⁰, scansando i rischi dell'obbrobrio delle alleanze della cultura¹¹,

contro il diritto religioso, richiesto dalla fede nelle divinità, e si siano messi dalla parte della filosofia, riconoscendo come fonte giuridica valida per tutti la ragione e la natura nella loro correlazione. Questa scelta l'aveva già compiuta san Paolo, quando, nella sua *Lettera ai Romani*, afferma: «Quando i pagani, che non hanno la Legge [la Torà di Israele], per natura agiscono secondo la Legge, essi [...] sono legge a se stessi. Essi dimostrano che quanto la Legge esige è scritto nei loro cuori, come risulta dalla testimonianza della loro coscienza [...]» (*Rm* 2,14s). Qui compaiono i due concetti fondamentali di natura e di coscienza, in cui «coscienza» non è altro che il «cuore docile» di Salomone, la ragione aperta al linguaggio dell'essere», cioè della verità.

⁸ C. FABRO, *Responsabilità della cultura*, cit., p. 772.

⁹ *Ibid.*, p. 773.

¹⁰ *Ibid.*, p. 774.

¹¹ *Ibid.*, p. 772.

del «terreno viscido della politica»¹², «dove il tradimento dell'ideale è nell'ordine delle cose»¹³. Per Fabro, dove questo imperativo vien meno, si smarriscono e si offuscano, nel migliore dei casi, i motivi più importanti e urgenti della nostra vita, la ragion d'essere della nostra esistenza. Per scansare questi rischi, perfino gli stessi «uomini di Chiesa e il sacerdozio in genere devono sempre combattere sui due fronti dell'egoismo altrui e di quello proprio e, se non fossimo sicuri della divina assistenza, non potremmo farci molte illusioni»¹⁴.

A questa ricerca delle fonti di acqua viva, «col martire, coll' apostolo, col profeta [...] è chiamato anche l'uomo di cultura», anche il giurista¹⁵.

Ma in che modo vale questo discorso per il giurista?

Per Fabro, tutti i vari campi della cultura (scienza, arte, tecnica, diritto), qui intesa prendendo a prestito dal tedesco il termine *Bildung*, «operano sul proprio oggetto ch'è quello che è e che nella sua operabilità può essere in modi infiniti, dei quali non tutti sono convenienti all'uomo in quanto uomo nell'attuale contingenza del suo esistere»¹⁶. Occorre, allora, nell'ambito di tutte le discipline, «determinare ovvero disciplinare questi modi ai fini della dignità umana e della giustizia»¹⁷.

Questo può avvenire soltanto se:

1. Da una parte si spezza «l'illusione della forza del numero»¹⁸ e si condannano gli «abusi che si fanno un po' da tutte le parti»; si smaschera, «sotto il pungolo dell'onestà e della dignità», «il delittuoso gioco del politico».

2. Dall'altra, poi, «deve ammonire che è come persona che ciascuno rivendica i suoi diritti nella società e che soltanto come soggetto responsabile» egli può entrare a farne parte¹⁹.

¹² *Ibid.*, p. 774.

¹³ *Ibid.*, p. 772.

¹⁴ *Ibid.*, p. 774.

¹⁵ *Ibid.*, p. 775.

¹⁶ *Ibid.*, p. 776.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Sullo stesso argomento, si veda sempre il discorso di Benedetto XVI al Bundestag, in cui il Papa sottolinea che: «In gran parte della materia da regolare giuridicamente, quello della maggioranza può essere un criterio sufficiente. Ma è evidente che nelle questioni fondamentali del diritto, nelle quali è in gioco la dignità dell'uomo e dell'umanità, il principio maggioritario non basta: nel processo di formazione del diritto, ogni persona che ha responsabilità deve cercare lei stessa i criteri del proprio orientamento».

¹⁹ C. FABRO, *Responsabilità della cultura*, cit., p. 777.

3. Sociologi, economisti, giuristi, devono lavorare affinché gli uomini a cui essi si rivolgono si risvegliano «a un ideale superiore di giustizia e solidarietà»; e si rendano così consci dell'esigenza imprescindibile di dover promuovere sempre di più una nuova società caratterizzata da «umana fratellanza e eguaglianza», da una comune famiglia umana, da una «fratellanza universale»²⁰.

4. Soltanto in questo modo si potranno «spezzare tutte le pastoie della relatività» e «attuare la nuova società umana».

Il diritto, in questa visione, svolge un ruolo fondamentale. Questo emerge a chiare lettere anche in un altro testo di Fabro, inedito, su *Libertà e pensiero nell'uomo*, dato alle stampe soltanto quest'anno, frutto delle lezioni tenute alla LUMSA nell'anno accademico 1962-1963, distribuito a mo' di dispensa e che ripropone gli stessi temi fin qui visti della responsabilità della cultura e della missione del dotto, del giurista.

In esso si dice, ancora una volta, che «l'uomo cerca la verità, la giustizia; i primi pensatori greci identificavano dike e aletheia e in un certo senso molti di questi pensatori presocratici parlano più della dike, della giustizia. Questo è bello, perché la giustizia è la virtù centrale dell'uomo, quella che regola il suo rapporto col reale, il suo uso della ragione»²¹. E, poco più oltre, continuando lo stesso discorso, si afferma che è per una «vocazione speciale» che ci si chiede

cos'è l'essere della giustizia, cos'è l'essere della verità [...] Chiedersi cos'è l'essere della verità, della giustizia non è un problema tangenziale, ma è ricercare il problema fondamentale dell'uomo: l'uomo si rende consapevole di essere uomo appunto perché cerca la giustizia, la verità²².

E tutto questo significa andare al fondamento.

²⁰ *Ibid.*, p. 776.

²¹ C. FABRO, *Libertà e pensiero nell'uomo*, in *Crisi e destino della filosofia. Studi su Cornelio Fabro*, a cura di A. Acerbi, EDUSC, Roma 2012, p. 440.

²² *Ibid.*

1. IGNAZIO SANNA (ed.), *L'etica della comunicazione nell'era digitale*
2. ROBERTO GATTI, *Rousseau. Il male e la politica*
3. LUCA LECIS, *Chiesa e società in Sardegna. Trasformazioni economiche e mutamenti sociali dal dopoguerra al postconcilio.*
Introduzione di Alberto Monticone
4. EDITH STEIN, *Il problema dell'empatia.* A cura di Elio Costantini
e di Erika Schulze Costantini.
Prefazione alla seconda edizione di Angela Ales Bello
5. ANTONIO SABETTA (ed.), *Ambula per hominem et pervenies
ad Deum. Studi in onore di S.E. Mons. Ignazio Sanna*
6. ANGELOMICHELE DE SPIRITO, *Le api e la penna. Antonio Maria
Tannoja entomologo e agiografo del Settecento*
7. PAOLO TRIANNI, *Il Cristo di tutti. Theilard de Chardin e le religioni.*
Prefazione di Ludovico Galleni
8. RUTH NORRINGTON, *All'ombra di un Santo. Lady Alice More.*
A cura di Giuseppe Gangale
9. GABRIELLA SEVESO, *Maternità e vita familiare nella Grecia antica*
10. FRANCESCO TANZILLI, *Per la donna contro le donne. Margaret Sanger
e la fondazione del movimento per il controllo delle nascite*
Prefazione di Maria Bocci
11. GIORGIO CAMPANINI, *Mounier. Eredità e prospettive*

12. GIUSEPPE BONFRATE, *Origene e l'esodo della Parola*
13. GIUSEPPE BUTTURINI, *Una professione che diventa missione. Francesco Canova e Medici con l'Africa Cuamm*
14. GLAUCO CAMBON, *Saggi Montaliani (1960-1984)*.
A cura di Riccardo Scrivano
15. AMERICO MIRANDA, *Santa Sede e società delle Nazioni. Benedetto XV, Pio XI e il nuovo internazionalismo cattolico*
16. FRANCESCA PONGIGLIONE, *Bernard Mandeville. Tra ragione e passioni*
17. IGNAZIO SANNA (ed.), *Educare nella postmodernità*
18. RAFFAELE MENARINI, Veronica Montefiori, *Nuovi orizzonti della psicologia del sogno e dell'immaginario collettivo*
19. NICOLA LONGO, *Studi Danteschi. Da Francesca alla Trinità*
20. CLAUDIO SINISCALCHI, *Immagini della desocializzazione. Il cinema americano dell'etica classica all'etica postmoderna (1960-2000)*
21. FABIO TOGNI, *Sapere religione cattolica. Dati e significato di una ricerca*. Introduzione di Giuseppe Bertagna.
Postfazioni di James Organisti ed Elio Damiano
22. PAOLO TRIANNI – WILLIAM SKUDLAREK (edd.), *Cristo e l'advaita. La mistica di Henri Le Saux tra cristianesimo ed induismo*
23. FABIO TOGNI, *Il riscatto dal tragico. Il giovane Gentile e l'agire pedagogico*
24. LUCA MICHELETTA – ANDREA UNGARI (EDD.), *L'Italia e la guerra di Libia cent'anni dopo*

25. ANTONIO RUSSO (ed.), *Cornelio Fabro e Franz Brentano.*
Per un nuovo realismo

ANNOTAZIONI

ANNOTAZIONI

Stampato per conto delle Edizioni Studium
su carta FSC (Forest Stewardship Council)
dalla “GESP srl” - Città di Castello (PG)
Tel. 075/8511762 - Fax 075/8511753
e-mail: gesp@gespitalia.it
info: www.gespitalia.it

