



Giornale di filosofia  
Filosofia Italiana

## *Cartesio, in Italia, a cavallo della metà del Novecento*

di Giuseppe D'Acunto

**Sommario:** L'articolo di Giuseppe D'Acunto propone la rilettura di alcuni importanti studi sulla filosofia di Cartesio. Si tratta di saggi pubblicati in Italia, per lo più in forma di volume, negli anni Trenta e Quaranta. A metter mano all'interpretazione della filosofia che da Hegel era stata indicata come il punto d'inizio del pensiero moderno furono Francesco Olgiati, Gallo Galli, Pantaleo Carabellese, Armando Carlini e Luigi Scaravelli. Riflettere sul significato della filosofia cartesiana, che tanto aveva innovato la prospettiva filosofica, significava più o meno direttamente fare i conti con l'esito idealistico che l'evoluzione di quel pensiero aveva avuto e che nell'Italia di quegli anni assumeva le sembianze del neoidealismo soprattutto gentiliano. D'Acunto si mantiene nei limiti della restituzione dei punti salienti di quelle interpretazioni e infine mette a confronto gli elementi più significativi delle letture dei primi quattro filosofi con quella di Luigi Scaravelli, alla quale l'autore dedica in special modo la sua attenzione.

**Indice:** 1. Francesco Olgiati p. 2 / 2. Gallo Galli p. 5 / 3. Pantaleo Carabellese p.6 / 4. Armando Carlini p.10 / 5. Luigi Scaravelli p.11.

## *Cartesio, in Italia, a cavallo della metà del Novecento*

di Giuseppe D'Acunto

### *1. Francesco Olgiati*

Tra gli studiosi italiani di Cartesio, attivi a cavallo della metà del secolo scorso, da ricordare sono, soprattutto, cinque nomi: Francesco Olgiati<sup>1</sup>, Gallo Galli<sup>2</sup>, Pantaleo Carabellese<sup>3</sup>, Armando Carlini<sup>4</sup> e Luigi Scaravelli<sup>5</sup>. Nel riferire le linee-guida dell'interpretazione del pensatore francese avanzata da ognuno di essi, assumeremo l'ultimo nome come centro unificatore della nostra esposizione, sia per dare ad essa una carattere più sistematico, sia perché – a nostro avviso – è proprio in Scaravelli che, in Italia, nel lasso di tempo in questione, la lezione di Cartesio giunge alla sua massima consapevolezza critica<sup>6</sup>.

La nostra breve ricognizione non può che prendere le mosse – perché primi, in ordine di tempo – dai due lavori di Olgiati. Essi sono concepiti in stretta connessione l'uno con l'altro, nel senso che, se il primo intende fornire un'introduzione generale a Cartesio, presentando l'«*idea centrale ed unificatrice*» del suo pensiero, il secondo intende, invece, esporre le sue teorie «in modo sistematico, mostrando come ognuna di esse ed il loro complesso hanno un palpito di vita e ci appaiono in un'unità mirabile, se le ripensiamo alla luce dell'idea madre, che si rivela in ogni momento e che mai, da nessuna tesi, viene esaurita»<sup>7</sup>.

Ebbene, dopo aver delineato le tre grandi correnti in cui si frange l'interpretazione di Cartesio – secondo le quali egli sarebbe, essenzialmente, o un apologista della religione cattolica o uno scienziato o un filosofo –, Olgiati affermava che esse, «quantunque siano ricche di lati suggestivi e di parziali conquiste, non sono soddisfacenti», proprio perché non attingono «l'idea centrale di Cartesio». Tale idea andrebbe ricercata, invece, «nella sua concezione metafisica della realtà, e precisamente nel suo speciale fenomenismo»; fenomenismo che «gli conferisce una individualità così ben spiccata, da distinguerlo sia

---

<sup>1</sup> *Cartesio*, Milano 1934 e *La filosofia di Descartes*, Milano 1937.

<sup>2</sup> *Studi cartesiani*, Torino 1943.

<sup>3</sup> *Le obiezioni al cartesianesimo*, 3 voll., Messina 1946.

<sup>4</sup> *Il problema di Cartesio*, Bari 1948.

<sup>5</sup> *Lezioni sulle Meditazioni metafisiche di Cartesio*, corso tenuto nell'a. a. 1948/49 presso l'Università di Pisa (inedito); *La Prima Meditazione di Cartesio* (1951), in Id., *Critica del capire e altri scritti*, a cura di M. Corsi, Firenze 1968, pp. 199-279; Lettera a P. Micks (1951), in *Due Lettere di Luigi Scaravelli*, a cura di M. Corsi, in «Filosofia», 1979, fasc. I, pp. 41-4; *Lezioni su Leibniz (1953/54)*, a cura di G. Brazzini, Soveria Mannelli 2000 (P. I: «La fisica di Cartesio», pp. 43-74).

<sup>6</sup> Abbiamo adottato questa formula espositiva, per quanto riguarda Scaravelli, anche perché alla sua interpretazione di Cartesio abbiamo già dedicato due contributi: *Scaravelli e il Dio cartesiano* in AA. VV., *Il pensiero di Luigi Scaravelli. La storia come problema e come metodo*, a cura di M. Corsi, Soveria Mannelli 1998, pp. 55-61; *Un razionalismo dal carattere non analitico. Scaravelli interprete di Cartesio*, in corso di pubblicazione presso la rivista «Filosofia oggi».

<sup>7</sup> *Cartesio*, cit., pp. V-VII.

dalla speculazione a lui precedente, sia dalla corrente empiristica, sia dal kantismo e dall'idealismo dei giorni nostri»<sup>8</sup>.

Con quest'ultima osservazione, Olgiati intendeva evidenziare il fatto che, per lui, tre sarebbero le grandi concezioni metafisiche che si sono, storicamente, date: la metafisica dell'essere, la metafisica del soggetto e, quale via di mezzo fra l'una e l'altra, la metafisica dell'oggetto o fenomenismo. A queste tre tipologie teoretiche sarebbero riconducibili, nell'ordine, la filosofia antica e medievale, la filosofia idealistica da Kant in poi e la filosofia dell'empirismo e del razionalismo moderni. La metafisica dell'essere è quella che ha per oggetto l'essere in quanto tale e che, anche quando prende in esame il fenomeno, lo studia sempre in quanto realtà (sia pure accidentale). La metafisica del soggetto, all'opposto, è quella che, facendo leva su un'idea di sintesi a priori come attività creatrice dello spirito, riduce l'essere all'autocoscienza e al pensiero pensato. La metafisica dell'oggetto, infine, è quella che, riducendo la realtà all'apparire, studia l'essere in quanto fenomeno o essere-percepito.

Ora – come abbiamo appena visto –, Olgiati parlava di uno «speciale fenomenismo» a proposito di Cartesio. E, speciale, in quanto, per lui, il termine “fenomeno” può essere riferito non solo a ciò che è presente al senso, ma anche a ciò che è presente al pensiero; per cui, oltre all'empirismo, «anche il razionalismo è una forma di fenomenismo»: esso, infatti, considera «il pensiero solo come fenomeno, [...] e da tale fenomeno – ossia dal pensiero *considerato come oggetto pensato* – tutto deduce»<sup>9</sup>.

Ecco, dunque, come Olgiati pensava di poter riassumere quell'«idea madre» che, a suo avviso, spiegherebbe tutto Cartesio: «Questi non riguardò la realtà in quanto essere; non la concepì come soggettività pura; ma la studiò in quanto fenomeno. Ed il suo è, bensì, un fenomenismo meccanicista, ma, a differenza dell'empirismo inglese, Descartes ha iniziato un fenomenismo razionalista, nel quale l'*oggetto pensato* è il punto di partenza della deduzione di tutto il reale, di modo che non si va, dalla molteplicità dell'oggetto sentito, all'idea, ma si va dall'uno al molteplice». «Descartes ha, sì, rivoluzionato il mondo filosofico; ma il suo programma rivoluzionario, l'idea centrale che sola può servire come chiave ad aprirci le porte del sistema ed a farci penetrare in ogni angolo di esso, è una concezione fenomenistica del reale, che non va dal momento della molteplicità all'unità, ma viceversa si preoccupa dell'unità e da essa discende alla ricchezza dei fatti molteplici, considerati tra loro in una connessione meccanicistica e deducibili gli uni dagli altri con un metodo matematico»<sup>10</sup>.

E più o meno in questo modo si concludeva il primo dei due volumi di Olgiati. Nel secondo di essi, invece, una volta trovata la chiave che apre le porte del sistema, si trattava di penetrare in ogni angolo di esso, proprio grazie alla guida dell'«idea madre» fondamentale. Si domandava lo studioso italiano nella *Prefazione* al libro del 1937: «è possibile, con questo concetto [di fenomenismo razionalistico], raggiungere la *unificazione* di tutte le varie teorie che formano il sistema, senza cadere in una semplificazione schematica, che deformerebbe la realtà storica e la sostituirebbe con una formula astratta?»<sup>11</sup>. Sua preoccupazione teoretica e metodologica era, infatti, quella di non cancellare l'elemento filosofico di “novità” rappresentato dalla posizione di Cartesio, ma di valorizzarlo proprio mostrando come ogni aspetto del sistema goda della presenza vivificante di esso.

Muovendo dalla tesi secondo cui la metafisica sarebbe la base del sistema cartesiano, Olgiati la ripensava in tutti i momenti di essa (*res cogitans*, Dio, *res extensa*) e concludeva notando come le tre sostanze stesse sarebbero il frutto di una concezione “fenomenistica” della realtà. Una concezione, cioè, che intende la realtà come un qualcosa che si risolve non più nell'*ens*, ma nell'*essentia objectiva* dell'idea chiara e distinta. Cartesio avrebbe considerato sì l'idea come mezzo di conoscenza e come realtà, ma il secondo aspetto sarebbe stato, per lui, prioritario rispetto al primo. Si domandava Olgiati: «Qual è la natura vera e profonda dell'idea cartesiana? È forse solo *id quo cognoscitur res*, il mezzo col quale *si conosce* la realtà? No. È, innanzi tutto, *realtà*, una realtà metafisica, che non è da scambiarsi con l'*essere* dell'antica ontologia». Una realtà, dunque, che non è più «l'*id quod est*, l'*id quod habet esse* dell'antico realismo», ma è

<sup>8</sup> Ivi, p. 273.

<sup>9</sup> Ivi, pp. 279-80.

<sup>10</sup> Ivi, pp. 281 e 307.

<sup>11</sup> *La filosofia di Descartes*, cit., p. VI. Un condensato delle tesi contenute in questo volume si trova in F. Olgiati, *Il fenomenismo di Descartes*, in AA.VV., *Cartesio nel terzo centenario del “Discorso del metodo”*, Milano 1937, pp. 615-21.

«l'essentia objectiva in quanto è pensata, in quanto cioè si identifica col pensiero. Tra l'essere e il nulla c'è il *ciò che appare nel pensiero con chiarezza e distinzione* e che è una realtà tutta *sui generis*, fonte di ogni verità e di ogni certezza ulteriore»<sup>12</sup>.

In questa luce, per Olgiati, anche il problema critico poggerrebbe, in Cartesio, sulla sua ontologia. Non sarebbe, cioè, la via prioritaria che, a partire dal dubbio, mette capo alla metafisica, ma esso stesso una conseguenza della nuova concezione metafisica del reale. E le cose non andrebbero diversamente per quanto riguarda il *cogito*. Il quale, infatti, a differenza della soggettività pura dell'idealismo trascendentale, avrebbe sì «il contenuto di un essere, ma – si noti bene – non di un essere fuori del nostro pensiero, bensì *solo ed esclusivamente* dell'essere del pensiero, [...] di ciò che appare nella chiarezza e nella distinzione al pensiero»<sup>13</sup>.

E, nondimeno, ad un tale fenomenismo dell'intelligibile sarebbe improntata, in Cartesio, anche la sua concezione della libertà. Ricordando come il pensatore francese definisca quest'ultima come «un fatto che *sperimentiamo* in noi stessi», Olgiati precisava che, mentre nella metafisica dell'essere «non si può confondere l'essere e l'essere sperimentato», nella teoria che concepisce fenomenisticamente lo spirito come pensiero, invece, il fatto sperimentato e l'idea «non sono due cose diverse»<sup>14</sup>. In Cartesio, in sostanza, il «fatto» della libertà non sarebbe nient'altro che l'idea di essa in quanto presente al nostro pensiero.

Da tutto ciò discenderebbero, inoltre, delle conseguenze gravissime in sede di teoria del libero arbitrio. E cioè: «se dire spirito è dire pensiero e se la volontà libera è un pensiero, non ne risulta forse che, come l'uomo *pensa sempre*, così *sempre agisce liberamente*, di modo che lo spirito come non solo pensa, ma è *pensiero*, così esso non solo è libero, ma è *essenzialmente libertà?*»<sup>15</sup>. Si avrebbe, in altre parole, una concezione dell'atto volontario quale semplice modo di un'essenza metafisicamente sempre identica a se stessa, ossia determinata, in senso univoco e completo, come libertà.

Olgiati passava a trattare, quindi, il tema della libertà divina e ricordava come essa, in Cartesio, sia sinonimo di *indifferentia* sovrana e assoluta: «non essendovi una precedenza [...] dell'intelletto sulla volontà, la azione divina deve essere concepita come autonomia illimitata, come indipendenza originaria, come *assoluta indifferenza*»<sup>16</sup>. Nella libertà divina, Olgiati vedeva, così, la figura di una *necessitas* da cui dipendono non più le leggi dell'essere, ma «solo le leggi dell'apparire, date dall'idea chiara e distinta»<sup>17</sup>; *necessitas* che impronterebbe anche l'assenso del nostro spirito all'idea chiara e distinta, così che esso non sarebbe mai libero, ma sempre necessitato: in Cartesio, infatti, lo spirito aderisce *sempre* all'idea chiara e distinta, anche quando l'attenzione di esso è rivolta altrove<sup>18</sup>.

---

<sup>12</sup> *La filosofia di Descartes*, cit., pp. 26 e 28. Polemico nei confronti di questa tesi di Olgiati, secondo cui, per Cartesio, la realtà fenomenica altro non sarebbe che «ciò che appare al pensiero», era C. Ottaviano, *L'unità del pensiero cartesiano e il cartesianesimo in Italia*, Padova 1943, per il quale, nel pensatore francese, l'idea, in quanto rappresentazione, sarebbe, piuttosto, un «velo» che «nasconde la realtà, che resta interamente *al di là* di essa» (p. 14, nota 46). Chi sosteneva, all'opposto, la tesi di un «*copenicanesimo* di Cartesio» era G. De Giuli, *Cartesio*, Firenze 1933, il quale scriveva che mentre, per la Scolastica, le idee non avrebbero altro valore che quello di «funzioni rappresentative delle cose, ammesse arbitrariamente come esistenti», per Cartesio, invece, esse avrebbero «valore per sé», così che l'esistenza degli oggetti esterni sarebbe «subordinata all'esistenza delle idee in noi» (pp. 82-3).

<sup>13</sup> *La filosofia di Descartes*, cit., p. 250. Su questo punto, sempre C. Ottaviano, *L'unità del pensiero cartesiano e il cartesianesimo in Italia*, cit., ribatteva ad Olgiati che «il pensiero stesso è per Cartesio senz'altro *sostanza pensante*, e non pura attività pensante, cioè è prima essere e poi pensiero in linea assoluta» (p. 8).

<sup>14</sup> *La filosofia di Descartes*, cit., pp. 312-3.

<sup>15</sup> Ivi, pp. 313-4.

<sup>16</sup> Ivi, pp. 319-20.

<sup>17</sup> Ivi, p. 323.

<sup>18</sup> Dopo l'uscita dei due volumi di Olgiati, sul concetto filosofico di «fenomenismo», applicato all'interpretazione di Cartesio, in particolare, si apriva un dibattito sulle pagine della «Rivista di filosofia neo-scolastica» che vedeva intervenire, oltre lo stesso F. Olgiati (*Il concetto di "realismo" e di "fenomenismo"*, 1940, fasc. IV, pp. 289-308; *La genesi e la natura del fenomenismo*, 1942, fasc. V, pp. 253-85), C. Ferro (*Il problema del fenomenismo razionalistico*, 1940, fasc. II-III, pp. 150-72; *A proposito di due diverse concezioni del fenomenismo*, 1941, fasc. I, pp. 59-70), G. Bontadini (*A proposito dei concetti di "realismo" e di "fenomenismo"*, 1940, fasc. V, pp. 353-66), G. Di Napoli (*Fenomenismo e... fenomenismo*, 1941, fasc. I, pp. 71-83) e C. Giacon (*Fenomenismo, realismo e idealismo*, 1941, fasc. II, pp. 168-94).

## 2. Gallo Galli

Oltre Olgiati, di Cartesio come capostipite della filosofia idealistica moderna parlava anche il secondo degli studiosi italiani di cui, qui, ci occupiamo: Gallo Galli. Quest'ultimo, rispetto al precedente, era, però, molto più cauto nel suo giudizio al riguardo, nel senso che riconosceva la presenza innegabile, nel pensatore francese, di un realismo delle sostanze e, in modo particolare, della sostanza estesa. Se è vero, infatti, che «il mondo esterno [...] non esisterebbe [per Cartesio], se non fosse contenuto di idee chiare e distinte», è nondimeno vero che le idee del mondo esterno non ci dicono «tutto ciò che questo può avere»: «il mondo esterno è possibile in quanto sia oggetto di idee chiare e distinte; ma non si risolve nell'atto delle idee che la nostra mente ne concepisce», per cui esso, oltre che a costituirsi nell'idea, «esiste anche in sé e per sé»<sup>19</sup>.

Lo stesso *cogito*, per Galli, avrebbe sì un «significato idealistico assoluto», ma nella costituzione di esso sarebbe presente anche un residuo di «realismo extrasoggettivo»<sup>20</sup>. Cartesio, cioè, subito dopo aver posto il *cogito* quale atto esistenziale determinato, che include in sé la forma universale della conoscenza assoluta, farebbe di esso «un puro e semplice esemplare della verità», impedendo che il contenuto effettuale che lo costituisce «entri nel tessuto vivo delle altre affermazioni della verità». Nella determinazione della ragione come evidenza, si avrebbe, così, una «posizione immediata superiore al *cogito*» e, addirittura, «origine del valore del *cogito*»<sup>21</sup>.

Galli intendeva il *cogito*, inoltre, come un atto del pensiero che vive di identità e di distinzione, così che esso ha un carattere analitico e sintetico insieme. Egli notava, infatti, come nel dubbio, su cui è fondato il *cogito*, ci sarebbero sì tutte le categorie del pensiero, ma ci sarebbe anche qualcos'altro: ciò che, appunto, lo qualifica in quanto dubbio e lo distingue dagli altri modi del pensiero. L'identificazione del dubbio con il pensiero si configurerebbe, così, come un movimento sintetico di integrazione che trasmette al secondo la necessità che è implicita nelle categorie stesse che sono immanenti al primo. E un'identificazione di tipo sintetico sarebbe anche la mediazione successiva a quella tra il dubbio e il pensiero: la mediazione tra il pensiero e l'essere-cosciente. È per questa via, dunque, che si giungerebbe «all'affermazione dell'esistenza incontrovertibile dell'io nel suo puro esserci di coscienza, dell'io in tutta l'ampiezza del suo costituirsi immediato» o, detto più semplicemente, «all'affermazione dell'esistenza incontrovertibile dell'io». Scriveva ancora Galli: «Che la concezione analitico-sintetica del *cogito*, ergo *sum* appaia chiaramente, è fuori di dubbio: sia per quanto riguarda l'immanenza dell'io all'atto determinato, sia per quanto riguarda l'immanenza della determinatezza all'io. Il dubbio è io dubito, l'io è io dubitante; il pensiero è l'io penso e l'io è l'io pensante»<sup>22</sup>.

E sempre in merito al dubbio, Galli notava come Cartesio, pur nella dichiarata onniestensività della sua critica, non avrebbe, di fatto, mai sottoposto ad esso né i principi di ragione e il concetto di evidenza, né l'esistenza del mondo esterno quale referente reale delle nostre idee “avventizie”. «La critica cartesiana si rivolge non al conoscere razionale in sua più propria e profonda essenza; ma al conoscere che è affermazione dell'intelletto calato in una realtà che non è la sua realtà. [...] Che nonostante il principio del dubbio Cartesio non sottoponga alla prova della critica i principi puri della ragione e il concetto di evidenza è adunque in perfetta coerenza con la sua dottrina». E ancora:

---

<sup>19</sup> *Studi cartesiani*, cit., p. 112. Una tesi critica analoga a questa di Galli, indirizzata proprio contro l'esegesi cartesiana di Olgiati, era sostenuta sia da C. Ottaviano, *L'unità del pensiero cartesiano e il cartesianesimo in Italia*, cit., sia da V. Lazzaroni, *La formazione del pensiero cartesiano e la Scolastica*, Padova 1940. Per il primo, il giudizio che fa di Cartesio un “fenomenista” non sarebbe esatto, «per il motivo [...] che il mondo dell'estensione è per lui un mondo reale e non fenomenico, come prova la sua fisica tutta intera» (p. 9). «Non si può quindi parlare di fenomenismo, se il mondo dell'estensione è un mondo di sostanze reali» (p. 10, nota 36). Per il secondo, se è vero che le cose sono conoscibili, per Cartesio, solo attraverso idee chiare e distinte, è anche vero, però, che l'esistenza del mondo esterno è dedotta, in lui, «non dal puro pensiero quanto dalle nostre impressioni che esprimono veramente qualcosa che esiste per sé [...]. Ciò significa che vi è al fondo del conoscere un processo adeguativo tra impressioni e concezioni al termine del quale e soltanto allora può darsi l'idea chiara e distinta» (p. 251).

<sup>20</sup> *Studi cartesiani*, cit., p. 113.

<sup>21</sup> Ivi, pp. 103-4.

<sup>22</sup> Ivi, pp. 88 e 92.

«Cartesio dell'esistenza del mondo esterno non ha mai nemmeno propriamente dubitato». Il suo dubbio «non tocca la effettiva esistenza del mondo esterno, ma soltanto la consistenza filosofica dell'affermazione di questa esistenza»<sup>23</sup>.

E veniamo, così, a quel problema che Galli giudicava di importanza primaria, in Cartesio: il problema dell'errore: «Il problema dell'errore è in un certo senso il problema fondamentale di Cartesio». Quest'ultimo, infatti, non si limiterebbe a fondare la verità assoluta del *cogito* sulla possibilità pura e semplice dell'errore, ma andrebbe più in là e la fonderebbe sulla «posizione dello stesso errore in atto»: «nello stesso soggettivo atto dell'errore è il costituirsi incontrovertibile della verità del *cogito*»<sup>24</sup>.

Galli notava, inoltre, come fosse proprio la coscienza del problema dell'errore a conferire un'inconfondibile impronta al procedimento argomentativo di Cartesio. «Il timore dell'errore, il dubbio, è così profondamente inviscerato nello sviluppo della cartesiana ricerca del vero, che esso accompagna come un'ombra questa ricerca e ne è incessantemente pungolo e minaccia [...]. Senza un profondo senso della realtà spirituale dell'errore [...] non sarebbe comprensibile il procedimento proprio di Cartesio [...]. Tal procedimento è un avanzare per gradi, ciascuno dei quali ha una sua propria compiutezza e, per così dire, riposa in se stesso e si presenta come conquista definitiva, mentre in un momento ulteriore viene richiamato per essere di nuovo posto in discussione e rielaborato». L'argomentare di Cartesio, in altre parole, consistendo in «un continuo ripetersi e [in] un negare ciò che prima è stato affermato», si svolgerebbe nel segno di quella «vivente dialettica del pensiero che cerca la verità» in cui il pensiero stesso «si costituisce insieme infinito e finito, essere e non-essere, verità ed errore»<sup>25</sup>.

In merito, poi, alla causa dell'errore, Galli la individuava non nella volontà in quanto tale, ma nell'atto pratico impulsivo, escludendo, così, che l'errore stesso fosse da attribuire a quella sintesi del particolare e dell'universale che ha la sua sede, appunto, nel giudizio<sup>26</sup>.

### 3. Pantaleo Carabellese

Dopo i contributi critici di Olgiati e di Galli, la terza interpretazione italiana di Cartesio su cui intendiamo, qui, soffermarci è quella di Pantaleo Carabellese. Tale interpretazione, prima di essere esposta nei tre volumi che compongono l'opera ricordata in precedenza<sup>27</sup>, è condensata in un breve, importante, saggio, dal titolo programmatico: *La riconquista del cartesianesimo*<sup>28</sup>. Prenderemo le mosse,

---

<sup>23</sup> Ivi, pp. 72 e 112. Sull'assunzione "acritica", da parte di Cartesio, del principio di evidenza, lo stesso G. Galli, *Il Discorso sul metodo e le Meditazioni metafisiche di Cartesio*, in AA. VV., *Esposizione critica di opere filosofiche*, vol. II, Milano 1962, notava che perfino «il dubbio che è poggiato sull'ipotesi del Dio ingannatore e del genio maligno [...] suppone, e non già nega, la chiarezza e la distinzione» (p. 186).

<sup>24</sup> *Studi cartesiani*, cit., p. 335. Riconosceva nel problema dell'errore «il punto di partenza di tutte le speculazioni metafisiche [di Cartesio]» anche A. Levi, *Il problema dell'errore nella filosofia di Descartes*, in «Logos», 1928, fasc. II, pp. 93-108 (la citazione è a p. 93).

<sup>25</sup> *Studi cartesiani*, cit., pp. 336-7. Sul problema dell'errore, con riferimento particolare a Cartesio, si veda, inoltre, sempre di G. Galli, *L'uno e i molti*, Torino 1944. Qui, dopo aver affermato che l'errore è «troppo inviscerato nell'umana conoscenza, perché possa aver significato di mera negatività», e che proprio il fatto che esso sia «negatività del vero» fa sorgere «l'istanza della trasfigurazione della negatività dell'errore nella sua positività», Galli vedeva nella «sostituzione, all'errore qual mera negatività, dell'errore come privazione» e nella «fondazione dell'errore nella divinità dell'uomo in quanto fornito di libero arbitrio», operate entrambe da Cartesio, il tentativo di soddisfare un'istanza precisa: la «trasfigurazione dell'errore da mera negatività a positiva affermazione» (pp. 39-40).

<sup>26</sup> Cartesio «crede di poter riferire l'errore alla volontà». L'errore, invece, sarebbe da imputare a quest'ultima solo in quanto «non è propriamente volontà, bensì [...] atto impulsivo». «Per sua stessa natura, esso [il giudizio] esclude l'errore. L'errore si verifica quando, spezzandosi la sintesi, il particolare si afferma in sé e per sé, ossia quando, per l'appunto, si annulla il giudizio». Proprio perché è «espressione del concreto universale, il giudizio non è errore» (*Studi cartesiani*, cit., pp. 407-8).

<sup>27</sup> *Le obiezioni al cartesianesimo*, cit., vol. I: *L'idea*; vol. II: *La dualità*; vol. III: *Il metodo*.

<sup>28</sup> In AA.VV., *L'attualità dei filosofi classici*, vol. II: *Età moderna*, a cura di A. Guzzo, Milano 1943, pp. 1-20; poi confluito in P. Carabellese, *Da Cartesio a Rosmini. Fondazione storica dell'ontologismo critico*, Firenze 1946, pp. 3-29 (cui si riferiscono le citazioni).

dunque, da esso e vi seguiremo lo sviluppo di quei motivi che ci rimanderanno all'opera in tre volumi, già citata, o ad altri contributi di Carabellese, ancora da citare.

Ora, "riconquista del cartesianesimo" significava, per quest'ultimo, lo sforzo di attingere, a partire dal "cartesianesimo letterale", e, perciò, di là dai fraintendimenti del "cartesianesimo tradizionale", quel nucleo vivente che costituirebbe il cuore autentico del "cartesianesimo integrale". In altre parole, se «il problema filosofico che costituisce il Cartesio pensatore» avrebbe origine da quello «sbalordimento psicologico», o «scandalo dell'errore», che si produce, in lui, in seguito allo sgretolarsi di tutte le antiche certezze, ebbene, è proprio nel modo in cui egli fa fronte ad una tale situazione che noi possiamo riguadagnare «il Cartesio della scoperta perenne»<sup>29</sup>. E, per Carabellese, «il Cartesio della scoperta perenne» sarebbe, appunto, quello che, appellandosi al *lumen naturale*, cerca la giustificazione ultima delle sue affermazioni non tanto nei concetti storici in cui il sapere filosofico si è fissato, quanto nelle «esigenze profonde della coscienza comune»: «ciò che Cartesio potentemente sente in questo suo ricorrere alla luce naturale è in fondo [...] esigenza della *innegabilità della coscienza*. Questa, in fondo, non è altro che la luce naturale cartesiana, quando, spogliata di questa naturalezza che la renderebbe empirica e così eminentemente anticartesiana, si pone come la stessa luce di coscienza giustificatrice delle sue ammissioni»<sup>30</sup>.

Cartesio rappresenterebbe, così, per Carabellese, il modello di una teoresi filosofica che, eleggendo a metodo supremo il principio oggettivo della "affermatività dello spirito", respinge, appunto, l'idea della negatività di esso, idea su cui farebbe leva, invece, il modello opposto di matrice hegeliana. «La negatività dello spirito è errore conseguente alla elevazione del soggetto a principio. Col ricorso alla "luce naturale" Cartesio mostra di non cadere in tale errore, anche se proprio dalla falsificazione della scoperta di lui esso ha avuto occasione a nascere»<sup>31</sup>.

Parlando di falsificazione della "scoperta" di Cartesio, Carabellese alludeva alla trasformazione, prodottasi a partire dal "cartesianesimo tradizionale", della *res cogitans* in *ego cogitans*, in "io trascendentale" e in autocoscienza. Ne discendeva, come diretta conseguenza, l'assunto idealistico che teorizza «l'esplicita negazione dell'essere o, meglio ancora, la riduzione dell'essere a pura negazione». «E si badi – aggiungeva Carabellese – che questa valutazione del cartesianesimo puro come puro pensiero, e quindi negazione dell'essere e quindi autocoscienza, non è solo professata da coloro che accettano il cartesianesimo in questa sua valutazione (i cosiddetti idealisti), ma è accettata anche da chi (i cosiddetti realisti), in nome dell'essere, che verrebbe negato da questa interpretazione di Cartesio, rinnega il cartesianesimo e le sue conseguenze, condannandolo come soggettivismo, psicologismo, fenomenismo razionalistico»<sup>32</sup>.

Contro l'assimilazione del *cogito* all'autocoscienza, Carabellese sosteneva che, nel primo, piuttosto che aprirsi la via che conduce alla seconda, sarebbe contenuta la confutazione *ante litteram* di essa. Il *cogito*, cioè, in quanto non "io assoluto", ma "io singolare", in quanto atto non pieno unicamente di dubbio, ma sostanziato dall'essere di cui l'io ha l'idea, sarebbe un pensare che pensa, innanzi tutto, l'idea dell'essere e che, solo così e di conseguenza, può pensare anche l'idea di me che sono. In tal senso, poiché, per Cartesio, Dio è l'essere, ecco che «il *cogito primo e integrale*» non può essere, per lui, che «il *cogito Deum*: solo da questo è deducibile e da dedurre il *sum*»<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> Ivi, p. 6.

<sup>30</sup> *L'idea*, cit., pp. 24-5.

<sup>31</sup> Ivi, p. 28.

<sup>32</sup> *La riconquista del cartesianesimo*, cit., pp. 8-9. In quest'ultima affermazione, è facile cogliere il riferimento di Carabellese all'esegesi cartesiana di Olgiati. Il primo definisce come «destituita di fondamento» la tesi interpretativa del secondo nel suo volume: *L'idealismo italiano. Saggio storico-critico*, Napoli 1938. Qui, leggiamo che, poiché non si può sostenere che Cartesio riduca la realtà all'idea, «il fenomenismo razionalistico resta un'affermazione ingiustificata» (p. 70, nota 1). Circa la condanna del pensiero di Cartesio in quanto soggettivismo, va ricordato, inoltre, che lo stesso Carabellese vi aderiva nella I ed. della sua opera: *Critica del concreto* (Pistoia 1921). Per la sua autocritica a tale posizione, si veda, invece, la II ed. dell'opera appena menzionata (Roma 1940, p. 80, nota 1).

<sup>33</sup> *La riconquista del cartesianesimo*, cit., p. 11. Sul nesso che correrebbe fra il *sum* e il *cogito*, inteso, appunto, come *cogito Deum*, leggiamo nel volume *L'idea*: «Il *cogito* di Cartesio [...] è "*ego cogito Deum*", in quanto *l'idea di Dio* è la sola che io non posso togliere senza annullare anche lo stesso *cogito*; e l'*ego sum* va, quindi, inteso come *ego sum existens*, in quanto *cogitans Deum*. Questo, in sintesi, il pensiero cartesiano nella concreta sua unità» (p. 195). Sul *sum* come «la verità del *cogito*», si veda, inoltre, anche il volume *Il metodo*, cit., p. 38.

Per Carabellese, dunque, in Cartesio, come il *cogito* non è mai pensiero puro o autocoscienza, proprio in quanto è coscienza in atto dell'essere, così l'io non è mai un qualcosa di elevabile a principio. E, se anche l'intuizione "io penso" è, *di fatto*, la prima certezza della *res cogitans*, il *principio* per cui tale intuizione è certa è dato solo dall'evidenza, come carattere che procura un assenso immediato a qualunque idea l'io abbia. L'evidenza, da semplice regola della verità, nel senso della chiarezza e distinzione dell'idea, diventerebbe, così, regola dell'essere, nel senso dell'appartenenza effettiva alla *res* di tutto ciò che il pensiero può concepire di essa. Ne risultava, per Carabellese, la connessione strutturale, in Cartesio, fra il *cogito* e l'argomento ontologico, nel senso che il primo sarebbe il dispiegarsi fattivo di quel nesso di inerenza stesso su cui fa leva il secondo<sup>34</sup>.

Messa in luce l'esigenza insopprimibile della coscienza, rivendicata da Cartesio, Carabellese passava, quindi, ad evidenziare quelle tre gravi e profonde incoerenze del pensatore francese che oscurerebbero la sua stessa scoperta fondamentale. La prima di esse sarebbe data dal circolo che sussiste fra evidenza e innatismo, dove la prima richiede il secondo per dar luogo alla scoperta del *cogito*, ma dove il secondo, a sua volta, toglie questa stessa scoperta, privando la coscienza delle idee evidenti dell'attività del pensarle. La sostanzialità tornerebbe ad essere, così, quel sostrato inerte e passivo che era proprio ciò che la scoperta del *cogito* aveva inteso, appunto, eliminare. E, come l'innatismo, in quanto «intellettualismo di idee», priverebbe il pensiero di ogni sostanzialità attiva, così il realismo, in quanto «sostanzialismo di cose»<sup>35</sup> – ed ecco la seconda incoerenza di Cartesio –, assegnando realtà ed esistenza solo a ciò che sta al di là del pensiero, vanificherebbe il nesso di inerenza stesso del *sum* al *cogito*.

Per quanto riguarda, poi, la terza incoerenza imputata a Cartesio da Carabellese, essa tocca un punto – il cosiddetto "circolo vizioso" – che è stato oggetto di critiche mosse al pensatore francese già dai suoi contemporanei. È questo un punto a cui il filosofo italiano ha dedicato uno studio specifico approfondito: quello in cui egli, muovendo dalla ricostruzione del dibattito storico in questione, faceva emergere «il problema speculativo immanente ad esso» e cercava, così, di «vedere [...] quale soluzione consenta»<sup>36</sup>.

Carabellese notava, innanzi tutto, come il "circolo vizioso" prendesse origine, in Cartesio, da una difficoltà che si annida nello stesso argomento ontologico di quest'ultimo. L'argomento ontologico – ribadiva il filosofo italiano – «non è parte accessoria o caduca del cartesianesimo, ma parte vitale e centrale, così che senza di esso il cartesianesimo non sussiste in alcun modo. [...] L'argomento ontologico cartesiano non è negazione del cartesianesimo; è invece la sua stessa vita, anche se lo chiude in difficoltà grandi»<sup>37</sup>. E la prima e più grande difficoltà sarebbe data dal fatto che proprio la scoperta del *cogito* pone il problema del «superamento dell'idea nell'essere (verità): problema [...] che Cartesio risolve con la veridicità di Dio. Questa garantisce il superamento, che ciascuna idea evidente fa di se stessa nell'affermare l'essere in quanto essa è vera, e che l'idea di Dio, in particolar modo, fa nell'affermare, proprio come idea, l'esistenza di Lui. Ma il guaio è che, per l'anzidetta scoperta, garante della veridicità di Dio è proprio quell'evidenza che da questa è invece garantita come vera»<sup>38</sup>. Ecco, dunque, come sussisterebbe un "circolo vizioso" fra l'evidenza vera dell'idea, da un lato, e l'esistenza veridica di Dio, dall'altro. Un circolo cui non sfuggirebbe neppure lo stesso *cogito*, il quale, per «essere

---

<sup>34</sup> Dell'"ontologismo", come tratto essenziale del pensiero di Cartesio, aveva parlato, in Italia, prima di Carabellese, C. Carbonara, *Renato Cartesio e la tradizione ontologica*, Torino 1945 (volume che è una raccolta saggi apparsi tra il 1935 e il 1943). Quest'ultimo, però, a differenza del precedente, dava al termine in questione un significato non critico-trascendentale, ma platonico-agostiniano tradizionale.

<sup>35</sup> *La riconquista del cartesianesimo*, cit., p. 20.

<sup>36</sup> Si tratta del saggio intitolato: *Il circolo vizioso di Cartesio*, pubblicato, per la prima volta, nel 1938 (nei «Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche della R. Accademia nazionale dei Lincei», vol. XIII, fasc. XI-XII, pp. 471-532) e, poi, confluito anch'esso nel volume: *Da Cartesio a Rosmini*, cit., pp. 33-101 (la citazione è a p. 33).

<sup>37</sup> Ivi, pp. 68-9. Nel volume *L'idea*, Carabellese riassume così quel sillogismo in cui, a suo avviso, consisterebbe l'argomento ontologico cartesiano: «L'idea evidente è vera; ma l'idea di Dio esistente è evidente; dunque l'idea di Dio esistente è vera (cioè Dio esiste)» (p. 160). Ora, due sarebbero i "pregiudizi" che "viziano" un tale argomento e che, proprio perciò, andrebbero espunti: il realismo dell'esistenza, che la rende estranea alla coscienza, e la concettualizzazione di essa, che la riduce ad essenza. Questi "pregiudizi" sarebbero gli stessi che danno luogo anche al "circolo vizioso" e coinciderebbero con le prime due "incoerenze" che Carabellese imputava a Cartesio: il sostanzialismo delle cose e l'intellettualismo delle idee.

<sup>38</sup> *Il circolo vizioso di Cartesio*, cit., p. 71.

conforme al *sum*, [...] deve essere da Dio fatto tale, mentre esso, proprio come *cogito* evidente, condiziona con la sua evidenza tale conformità»<sup>39</sup>.

Ora, l'«errore» che, secondo Carabellese, è all'origine di tutte le difficoltà in cui si involge il “circolo vizioso” di Cartesio sarebbe dato dal fatto che quest'ultimo, rinunciando alla «positiva oggettività del vero», mostrava, così, di voler conservare una «concezione della verità come estrinseca alla evidenza [...]». In Cartesio l'estrinsecità della oggettiva verità alla evidenza soggettiva è conseguenza della tradizionale separazione scolastica della realtà attuale o formale dalla realtà ideale o oggettiva, dell'*esse in re* dall'*esse in mente*»<sup>40</sup>. Al contrario, «abbandonare la concezione della verità oggettiva come estrinseca alla coscienza soggettiva non vuol dire negare l'oggettività del vero, ma ammettere la verità come positivamente intrinseca alla evidenza soggettiva, cioè all'io attivo: è negare l'estrinsecità del vero, non la sua oggettività»<sup>41</sup>. In altre parole: se la verità oggettiva deve essere intrinseca all'evidenza soggettiva della coscienza, ebbene, tale evidenza non può trovarsi che «in soggetti, cioè in esistenti, [...] che abbiano coscienza» e, perciò, in quel che «siamo noi pensanti nella singolarità nostra»<sup>42</sup>.

Nell'avanzare una tale soluzione al problema del “circolo vizioso”, Carabellese dava prova di avvalersi, così, di un'altra importante “scoperta” speculativa, a lui, particolarmente, cara: quella della coscienza come concretezza, da attribuirsi, però, non tanto a Cartesio<sup>43</sup>, quanto, in parte, a Kant<sup>44</sup> e, interamente, a Rosmini<sup>45</sup>. Una “scoperta” che stava, particolarmente, a cuore a Carabellese, in quanto essa ha costituito il principio ispiratore del suo stesso “ontologismo critico”: una prospettiva teoretica che – non a caso – egli usava presentare come lo sviluppo compiuto di un'istanza speculativa posta, ma non soddisfatta, dal *cogito* cartesiano<sup>46</sup>.

<sup>39</sup> Ivi, p. 84.

<sup>40</sup> Ivi, pp. 93-4. Sul concetto cartesiano di verità, leggiamo nel volume *Il metodo*: «L'essere, ammesso esplicitamente da Cartesio come reale, è l'*esse in re*, della scolastica, e non soltanto l'*esse in mente*. [...] *La verità cartesiana è l'esigenza che l'esse in re pone all'esse in mente*. E così la verità è, anche per Cartesio, l'*adaequatio scolastica*, cioè un enigmatico carattere dell'*esse in mente*, pel quale questo combacia con l'*esse in re*. Questo concetto di verità Cartesio sempre suppone e spesso rende esplicito» (p. 39).

<sup>41</sup> *Il circolo vizioso di Cartesio*, cit., p. 94.

<sup>42</sup> Ivi, p. 97. Il giudizio secondo cui Carabellese, prospettando una «risoluzione ontologica» del circolo vizioso «più complessa di quella di Cartesio», finirebbe, così, per sostituire il suo ontologismo a quello del pensatore francese è formulato da G. E. Barié, *Descartes*, Milano 1947, pp. 70-1.

<sup>43</sup> Leggiamo nel volume *La dualità*, cit.: «la sostanza di pensiero cartesiana, quella che oggi noi diremmo la concreta coscienza, è in grado di soddisfare tale esigenza della sostanzialità, senza dover negare se stessa (uscire da sé)? [...] Che sia sostanza io nella mia singolarità di pensante, Cartesio non ha provato: non ha avuto neppure il presentimento di tutta la problematicità racchiusa nel raffrontare la singolarità di me pensante alla sostanza. [...] Or se di sostanza devi ancora oggi parlare [...], non se ne può parlare che su tale terreno cartesiano della *spiritualità della sostanza*: la sostanza, cioè il *Principio dell'essere*, cioè l'*essere in sé*, deve essere ricercato nella spiritualità pensante. Le conseguenze e gli sviluppi di questa dimostrazione [...] restavano a darsi dopo Cartesio, e in parte restano a darsi ancora oggi» (p. 124).

<sup>44</sup> Sulla «concretezza conosciuta» come «scoperta centrale» di Kant, si veda di P. Carabellese, *La filosofia di Kant*, Firenze 1927, p. 163.

<sup>45</sup> Scriveva Carabellese nell'atto di impostare un confronto critico fra Cartesio e Rosmini: «La dottrina rosminiana della oggettività ideale e della soggettività reale spiega e integra Cartesio, e ne libera la dottrina del circolo vizioso, in cui si era chiusa. Cartesio aveva detto: io penso l'Essere infinito (Dio) e perciò sono una cosa pensante; Rosmini aggiunge: è possibile che io pensi Dio, solo a condizione che io sia soggetto reale, e Dio sia oggetto ideale del mio pensiero. Dice Rosmini a Cartesio: Se volete superare il circolo vizioso, in cui vi siete chiuso col vostro ontologismo, date a me quella realtà soggettiva, che è pluralità e quindi relatività (alterità), e a Dio quella idealità oggettiva, che è unicità e quindi inseità assoluta» (*Originalità storica e attualità speculativa del pensiero filosofico rosminiano*, in AA.VV., *Studi rosminiani*, Milano 1940, p. 93). Sulla «concretezza reale da Kant incominciata a intravedere», ma attinta solo da Rosmini, che l'avrebbe ripresa da Kant «senza avvedersene», cfr. *La filosofia di Kant*, cit., p. 165.

<sup>46</sup> Si veda, ad esempio, il saggio dal titolo: *L'essere* (in «Giornale critico della filosofia italiana», 1948, fasc. III-IV, pp. 209-22), in cui Carabellese affermava che «ciò che fa veramente grande il *cogito*» è il principio dell'«inclusione di me, [...] come conoscente e non come cosa, nell'essere». Il mancato sviluppo compiuto di tale istanza, da parte di Cartesio, verrebbe a compromettere, però, «grandemente il valore di detto *cogito*. Per tale mancanza “io che conosco” sono in fondo da Cartesio ridotto a *res cogitans* e quindi a una di quelle cose delle quali si ricerca l'essere comune indipendentemente da me che conosco: l'essere è ricercato nella *res*; per l'essere io sono perduto come io». L'essere, che è in me in quanto conoscente, va concepito, invece, come «intrinseco al *cogito*» e non come presupposto ad esso «in senso realistico. Tale precedenza ridurrebbe me ad una delle cose conosciute o da conoscere, e l'essere comune di

#### 4. Armando Carlini

Giunti a questo punto, il successivo interprete italiano di Cartesio che passiamo a prendere in considerazione è Armando Carlini. Il suo contributo reca un apporto decisivo, innanzi tutto, in chiave “genetica”, nel senso che il criterio che guida l’esposizione del pensiero di Cartesio è dato dalla cronologia delle opere di quest’ultimo. Quattro sarebbero, così, le fasi distinte attraverso cui si sviluppa la riflessione del pensatore francese: fasi scandite, rispettivamente, dalle *Regulae*, dal *Discours*, dalle *Meditationes* e dai *Principia*<sup>47</sup>.

In merito al metodo ermeneutico adottato, inoltre, esso faceva leva sulla concezione della “problematicità” come tratto strutturale della vita dello spirito, nella convinzione generale secondo cui la filosofia rappresenterebbe un problema di pensiero e di vita, insieme. E, proprio in tal senso, introducendo il discorso sulle *Meditationes*, Carlini affermava che esse, «dalla prima all’ultima», si collocherebbero «su un piano di pura problematicità». Lo stesso «spiritualismo trascendentale», che darebbe la sua impronta a tutta l’opera, avrebbe «il carattere fondamentale di problematicità», nel senso di «problema [...] da realizzare [...] vivendolo e pensandolo» e che, appunto, Cartesio «pensa e vive». E ancora: «il problema è l’espressione di una intuizione unica, originaria, che ogni grande filosofo ha vissuta e discussa dentro se stesso nei termini storici e teoretici, ch’erano più suoi»<sup>48</sup>.

Muovendo da questa rivendicazione del carattere “esistenziale” della filosofia, Carlini affermava che, nel pensatore francese, la questione stessa del metodo avrebbe un forte accento “personalistico”. “Il problema di Cartesio” sarebbe, così, il problema della personalità filosofante, quale si rivela nella posizione centrale che il dubbio-*cogito* assume nella sua riflessione. L’intuizione del *cogito*, in quanto «principio del sapere e dell’agire insieme per l’uomo che vive nel mondo», sarebbe, cioè, un «principio [...] *esistenziale*», come “esistenziale”, piuttosto che metodico, sarebbe «propriamente [...] il dubbio che a esso [*cogito*] conduce»<sup>49</sup>.

Nel riconoscere al *cogito* una valenza “esistenziale”, Carlini intendeva sottolineare come esso non servirebbe soltanto ad attingere un principio critico del sapere, ma a costatare un’esistenza di fatto: quella dell’io, cui farebbero riscontro le altre due esistenze di fatto di Dio e del mondo. A proposito di questo «processo di pensiero che porta alla scoperta dell’esistenza di colui che pensa», Carlini precisava che esso «non si attua nell’interiorità pura di un pensare che non abbia altro riferimento che a se stesso», ma è, invece, «un pensare che è un *dubitare de omnibus*, ossia un porsi il problema dell’esistenza»: un pensare, cioè, in cui sarebbe in questione l’esistenza stessa «di colui che si è posto il problema»<sup>50</sup>.

Il *cogito*, nell’atto di costatare un’esistenza di fatto, provvederebbe, così, per Carlini, a fondare un’esistenza di valore: quella, appunto, dell’io come persona. Ed è proprio in questo senso che egli parlava di «spiritualismo trascendentale» a proposito delle *Meditationes*: un orientamento speculativo che, considerando «la coscienza di sé quale principio di consapevolezza e di vita interiore, immanente e insieme trascendente al mondo dell’esperienza», sarebbe una sintesi originale di «spiritualismo agostiniano» e di «trascendentalismo kantiano»<sup>51</sup>.

---

queste sarebbe dato anche a me. Io non mi sarei inserito nell’essere come io conoscente. E invece solo con tale inserzione si toglie la deplorata separazione tra *me* che conosco e *le cose* conosciute [...]. Con tale inserzione si rivoluziona la rivoluzione cartesiana del *sum* conseguente al *cogito*, pur senza cadere in quel realismo, che faceva precedere l’essere a me che lo conosco, e quindi lo rendeva solo di cose e non di me» (pp. 211-2).

<sup>47</sup> Ricordiamo che Carlini intitolava così i capitoli del suo libro dedicati all’analisi delle quattro distinte fasi del pensiero di Cartesio: «Esame delle *Regulae*: il problema logico-gnoseologico»; «Il problema della scienza nel *Discorso sul metodo*»; «Lo spiritualismo trascendentale nelle *Meditazioni*»; «Il sistema della scienza nei *Principi di filosofia*».

<sup>48</sup> *Il problema di Cartesio*, cit., pp. 105 e 113-4.

<sup>49</sup> Ivi, p. 90. In questo riconoscimento del carattere “personalistico” del *cogito*, Carlini era stato preceduto, in Italia, da V. Giacomini, *Il pensiero filosofico di Cartesio*, Milano 1933. Qui, infatti, leggiamo: «l’originalità del *cogito* di Cartesio consiste essenzialmente nel significato personalistico [...] che egli dà a quel motto [*cogito, ergo sum*]» (p. 70).

<sup>50</sup> *Il problema di Cartesio*, cit., pp. 95-6.

<sup>51</sup> Ivi, p. 103.

In quest'ottica, Carlini notava come le *Meditationes* si aprissero proprio con «un atto [...] di spiritualità trascendentale», ossia con l'«affermazione [nel secondo capoverso della *Synopsis*] dello spirito come *libertà*: un «chiudere fra parentesi il mondo, e porsi nell'esistenza di sé a se stessi», un «sentirsi, pensare e vivere, nella pura interiorità della [...] coscienza»<sup>52</sup>.

Come si sa, nel passo della *Synopsis* in questione, Cartesio rispone il contenuto della *Meditatio Secunda*. Ebbene, è proprio in quest'ultima che Carlini vedeva compiersi l'annuncio di quel «nuovo principio» o «punto archimedeo che anticipa la rivoluzione copernicana di Kant» e dà allo sviluppo posteriore del trascendentale un «significato spiritualistico-esistenziale. *Io sono, io esisto*: non semplicemente come “uomo nel mondo”, fatto così e così [...], ma come *coscienza di me stesso*, ossia di tutto ciò che mi appartiene nella pura interiorità di me stesso. Il sentire, l'immaginare, il volere, ecc., riguardano l'uomo nel mondo, e possono esser messi in discussione, in quanto son rivolti a un mondo ch'è altro da me [...]; ma io trascendo quest'uomo nel mondo, non solo sento, ma so di sentire, non solo immagino, ma so di immaginare, e via via, sì che posso prendere in esame il mio conoscere, il mio volere, e liberamente giudicare»<sup>53</sup>.

In merito alle idee innate, poi, nel gruppo di esse, secondo Carlini, non poteva essere annoverata l'idea dell'estensione, che gli appariva, piuttosto, «suggerita all'anima» dall'atto in cui essa «si accorge della sua unione col corpo»<sup>54</sup>. Tra le idee propriamente innate, invece, ci sarebbe sì l'idea di Dio, ma essa sarebbe tale in un senso del tutto particolare: nel senso di “problema”, ossia di quel compito, che mi è dato insieme all'intuizione di me stesso, di far luce sulla «derivazione della mia anima da Dio»<sup>55</sup>. È così che l'idea di Dio coinciderebbe con il «problema stesso del *cogito*», anzi, sarebbe ciò che di «veramente innato» c'è in esso.

Un accenno, infine, alla prova ontologica contenuta nella *Meditatio Quinta*. Tale prova farebbe leva sul fatto che c'è un'«essenza, quale quella di Dio, che implica la propria esistenza»<sup>56</sup>, per cui essa consisterebbe in una dimostrazione fondata sul rapporto, tradizionalmente inteso, fra essenza ed esistenza.

## 5. Luigi Scaravelli

Abbiamo visto come Olgiati, nel delineare i tre grandi paradigmi metafisici susseguitisi fino ad oggi, identifichi la metafisica del soggetto con la sintesi a priori, intesa idealisticamente: come quell'attività creatrice dello spirito che riduce l'essere all'autocoscienza e al pensiero pensato. Ebbene, su un tale punto, sussiste una totale divergenza fra Olgiati e Scaravelli, per illustrare la quale riportiamo il giudizio di un illustre uditore di quest'ultimo. «Nella lezione kantiana di Scaravelli, così rigorosamente filologica, senza concessione alcuna alla *fantasia* teoretizzante, c'è tutto quanto è necessario per buttare alle ortiche [...] l'interpretazione soggettivistico-idealistica della sintesi a priori kantiana come semplice sintesi di intelletto e sensibilità, e recuperare la più genuina e veramente kantiana nozione di una sintesi a priori come unità originaria di soggetto (conoscente) e di oggetto (conosciuto)»<sup>57</sup>.

Ma veniamo a Cartesio e, segnatamente, alla preoccupazione, avvertita sempre da Olgiati, circa le gravi conseguenze che, nella teoria del libero arbitrio del pensatore francese, discendono dal concepire l'atto volontario come semplice modo di un'essenza metafisicamente identica a se stessa, ossia determinata, in senso univoco e completo, come libertà. Una preoccupazione, questa, che – nella *Critica del capire* e in termini teoretici più generali – è avvertita anche da Scaravelli, quando riconosce che solo se si attribuisce al molteplice delle azioni un carattere “non omogeneo” è possibile “salvare” il rapporto di identità-e-distinzione che deve correre fra l'atto volontario e il principio stesso dell'agire morale.

<sup>52</sup> Ivi, pp. 104 e 111.

<sup>53</sup> Ivi, p. 111.

<sup>54</sup> Ivi, p. 119.

<sup>55</sup> Ibid.

<sup>56</sup> *Il problema di Cartesio*, cit., p. 120.

<sup>57</sup> Testimonianza di R. Assunto, in AA.VV., *Ricordando Luigi Scaravelli*, Firenze 1978, p. 30.

Sempre in tema di libertà, ma questa volta riferita a Dio, abbiamo visto, inoltre, come, per Olgiati, essa sia l'espressione di un'onnipotenza sovrana e assoluta. Ed è così anche per Scaravelli, con la differenza, però, che mentre egli vedeva nella libertà divina, quale la teorizza Cartesio, la chiave del nesso, per lui inestricabile, fra razionalità e spontaneità, ossia una ricognizione del principio metafisico stesso del reale<sup>58</sup>, Olgiati vi vedeva, all'opposto, la figura di una *necessitas* da cui dipendono non tanto le leggi dell'essere, ma solo le leggi dell'apparire. E poiché, per quest'ultimo, ad una tale *necessitas* è improntato anche l'assenso che il nostro spirito dà all'idea chiara e distinta, mentre Olgiati lo intendeva come un'approvazione che non è mai libera, ma è sempre necessitata, Scaravelli, all'opposto, concepiva il rapporto fra intelletto e volontà come un'adesione spontanea della seconda a ciò che il primo le presenta<sup>59</sup>.

Passando a Galli, abbiamo visto come egli parli di una onnipervasività della coscienza del problema dell'errore in Cartesio: coscienza che conferisce un'impronta caratteristica anche al suo procedimento argomentativo, portandolo ogni volta a negare "dialetticamente" ciò che prima era stato affermato. Ebbene, proprio su questo punto, in Scaravelli, c'è un'osservazione analoga, che si può leggere, in particolare, nel suo corso di lezioni sulle *Meditationes*, laddove dice, ad esempio, che Cartesio, nelle sue opere principali, procede sempre allo stesso modo, ossia pervenendo all'affermazione della posizione vera a partire dalla negazione della posizione falsa, così che il suo iniziare a trattare un tema, il suo tralasciarlo e poi riprenderlo, sarebbe indice del fatto che a lui non interessa il dizionario di un argomento, ma, appunto, la "dialettica" con cui si passa da un argomento all'altro.

Sempre in merito al problema dell'errore, in Cartesio, nell'interpretazione che ne fornisce Galli, abbiamo visto, inoltre, come egli ne imputi la causa non al giudizio, che anzi lo esclude, ma all'atto pratico impulsivo. Su ciò non è d'accordo Scaravelli, il quale – nel saggio su *La Prima Meditazione di Cartesio* – lo riferisce, invece, non tanto al momento in cui la volontà è orientata specificamente verso l'agire, quanto al momento in cui essa, riconnettendosi all'intelletto, emette un giudizio "sintetico" di esistenza, ossia postula che all'idea corrisponda un oggetto extramentale.

In merito, poi, a Carabellese e alle tre incoerenze che egli attribuiva a Cartesio, riguardo alla seconda di esse va detto che anche Scaravelli individua la presenza, nel pensatore francese, di un residuo di «sostanzialismo di cose». Nel corso di lezioni sulle *Meditationes*, si legge, infatti, che Cartesio, dopo aver attinto l'esse del *cogito* attraverso l'attualità "non dicotomizzabile" del pensare, cadrebbe vittima di un realismo dogmatico "precartesiano", facendo dell'idea del nostro io un qualcosa di derivato rispetto alla posizione assoluta di quella *res* che noi stessi, innanzi tutto, siamo.

Si è già ricordato come la questione del "circolo vizioso" costituisca un problema di esegesi cartesiana già presso i contemporanei del pensatore francese. Ora, come Carabellese, anche Scaravelli – soprattutto nel corso di lezioni sulle *Meditationes* – dedica una particolare attenzione ad esso, soltanto che, a differenza del precedente, non lo vede scaturire da un limite intrinseco al pensiero di Cartesio, che affliggerebbe, perciò, anche lo stesso *cogito*, non lo configura come un nesso implicativo in cui l'evidenza dell'idea dell'io e l'esistenza veridica di Dio si scambierebbero una reciproca garanzia, ma lo concepisce, all'opposto, come un qualcosa che può assumere l'aspetto di un'aporia solo agli occhi di chi, nell'interpretarlo, sovrappone due questioni interamente distinte riguardo al *cogito*: l'una che lo considera unicamente nel segno della presenza o esistenza (*ratio essendi*) e l'altra che, assumendolo come un effetto, ricerca l'origine causale di esso in Dio (*ratio fiendi*).

A proposito di Carlini, abbiamo visto, poi, come egli, nella sua esposizione del pensiero di Cartesio adotti un criterio "genetico" e parli di un susseguirsi di quattro fasi nella cronologia delle opere di quest'ultimo. Ebbene, nella Parte Prima del corso di lezioni su Leibniz, Scaravelli fa sua questa suddivisione e, a partire da essa, aggiunge quanto segue circa i tratti distintivi di ciascuna di queste quattro fasi. Nella prima, il problema fondamentale di Cartesio sarebbe «quello della metodologia

---

<sup>58</sup> Ricordiamo che, nell'assoluta onnipotenza del Dio di Cartesio, Scaravelli coglie quella «sovrazionale forza dinamica» che, per lui, intesse anche la trama dell'effettiva concretezza dell'atto puro gentiliano: un'intelligibilità intesa come l'«atto stesso del produrre quella realtà in cui consiste la propria natura» (*Critica del capire*, in *Critica del capire e altri scritti*, cit., pp. 110-1).

<sup>59</sup> «Cartesio è convinto [...] che la volontà assente *spontaneamente* (che è sinonimo di liberamente) a ciò che l'intelletto le presenta» (*La Prima Meditazione di Cartesio*, cit., p. 260).

scientifico, non quello della costituzione della scienza». Nella seconda verrebbe in primo piano «il problema della scienza e del suo valore». Nella terza, al centro dell'attenzione ci sarebbe «il problema del valore dell'esistenza sia di colui che fa scienza sia dell'oggetto della scienza», nonché il problema della «realtà di Dio rispetto ad essi». La quarta si distinguerebbe, infine, per l'elaborazione della «fisica risultante dalla metafisica precedentemente esposta»<sup>60</sup>. Si tratta di quattro fasi, dunque, che sono sì, fra loro, chiaramente distinte, che sono sì «nuclei generatori di circolarità diverse», ma che si muovono, pur sempre, dentro quell'«unica grande circolarità che è il “timbro” filosofico di Cartesio»<sup>61</sup>.

Ma c'è una tesi di Carlini, in particolare, che trova un riscontro puntuale in Scaravelli<sup>62</sup>: quella per cui, in quel capoverso della *Synopsis* (il secondo) in cui è riferito il contenuto della *Meditatio Secunda*, si assisterebbe ad un'affermazione dello spirito come *libertà*. Non diversamente, Scaravelli – nel corso di lezioni sulle *Meditationes* e proprio in riferimento al passo in questione – sostiene che, per Cartesio, la prima caratteristica dello spirito è, appunto, la libertà, che il dubbio, che pone fra parentesi il mondo, è un atto di libertà e che l'atto di libertà altro non è che l'atto di esistere. E proprio nella *Meditatio Secunda*, Carlini vedeva compiersi l'annuncio di quel «nuovo principio» o «punto archimedeo che anticipa la rivoluzione copernicana di Kant», usando un'espressione che troviamo anche in Scaravelli, in quella sua lettera che è quasi un promemoria del saggio del 1951. Qui, egli individua «la base, il punto archimedeo, della nuova critica» nel rispetto, da parte di quest'ultima, di una «pregiudiziale formale», che è, appunto, ciò che consentirebbe a Cartesio di mettere in discussione ogni immediatezza sensibile e di affermare, così, la “trascendenza” dell'io in rapporto al mondo: il principio dell'«identità del sentire mio» (il so, *dentro di me*, di sentire) contrapposto alla *differenza* che, *fuori di me*, affligge l'esistenza dell'oggetto in quanto sentito<sup>63</sup>.

Venendo all'idea di Dio, abbiamo visto, poi, in che senso, tutto particolare, essa sia, per Carlini, un'idea innata: in quanto custodisce in sé il “problema” stesso del *cogito*. Ebbene, anche per lo Scaravelli del corso di lezioni sulle *Meditationes*, il fatto che nel *cogito* c'è l'idea di Dio è il segno del darsi, essenzialmente, di un “problema”: quello che, dopo averne accertato intuitivamente l'esistenza, ci spinge a ricercare la causa che lo giustifichi.

Ma se l'idea di Dio è un'idea innata, tale non è, per Carlini, l'idea dell'estensione, la quale gli appariva, piuttosto, «suggerita all'anima» dall'atto in cui essa «si accorge della sua unione col corpo». Non diversamente, per Scaravelli, l'uomo, solo in quanto è unità di anima e corpo, può attingere l'idea dell'estensione «dalla sua costituzione originaria»<sup>64</sup>.

Dopo aver rilevato più di una convergenza fra l'esegesi cartesiana di Carlini e quella di Scaravelli, vorremmo evidenziare, conclusivamente, un punto intorno a cui, fra l'una e l'altra, si dà una divergenza molto indicativa. Esso riguarda la prova ontologica contenuta nella *Meditatio Quinta*. Ebbene, mentre, per Carlini, essa poggierebbe sul rapporto, tradizionalmente inteso, fra essenza ed esistenza, per Scaravelli, invece, essa sarebbe l'espressione stessa di quella legge che è immanente al principio di causa. Come si legge nel corso di lezioni sulle *Meditationes*, infatti, è proprio il principio di causa – che Cartesio mantiene valido anche in riferimento a Dio – ciò che consentirebbe al pensatore francese di uscire dalla sfera ristretta del *cogito* e di attingere un'esistenza quale referente reale di un'idea che non si spiega a

<sup>60</sup> *Lezioni su Leibniz*, cit., pp. 45-7.

<sup>61</sup> *Lettere di Luigi Scaravelli ad Armando Carlini*, a cura di M. Corsi, in «Criterio», 1983, n. 0, p. 63 (la lettera è del 1948).

<sup>62</sup> Oltre, naturalmente, all'idea, più generale, secondo cui la filosofia rappresenterebbe un problema di pensiero e di vita, insieme. Al riguardo, nel saggio *Il problema speculativo di Martin Heidegger* (1935), leggiamo che «il problema teoretico, il problema trascendentale, il problema veramente filosofico» è quello che «sorge nella vita, investe e determina la vita, e si sviluppa come vita concreta» (in *Critica del capire e altri scritti*, cit., p. 293). Non diversamente, in una lettera (del 1933) a P. Fossi, Scaravelli scrive quanto segue: «Filosofia è, per me, porre il problema, e vivere il problema [...]. Porsi il problema [...] è già vivere, è già essere, è già realtà» (*Lettere a un amico fiorentino*, a cura di M. Corsi, Pisa 1983, pp. 72-3).

<sup>63</sup> Lettera a P. Micks, cit., pp. 42-3.

<sup>64</sup> Lettera (del 1953) a M. Corsi, in Appendice II a L. Scaravelli, *Giudizio e sillogismo in Kant e in Hegel*, a cura di M. Corsi, Roma 1976, p. 74.

partire da esso <sup>65</sup>. In altre parole, la chiave dell'argomento ontologico sarebbe data da quella natura bifronte dell'idea, dal fatto che essa è una realtà formale cui deve corrispondere un contenuto rappresentativo, da Scaravelli magistralmente illustrata nel saggio del 1951.

---

Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da [www.giornaledifilosofia.net](http://www.giornaledifilosofia.net) / [www.filosofiaitaliana.it](http://www.filosofiaitaliana.it)  
Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di [Giornaledifilosofia.net](http://Giornaledifilosofia.net), a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "[www.filosofiaitaliana.it](http://www.filosofiaitaliana.it)", "FilosofiaItaliana.it" è infatti una pubblicazione elettronica del "Giornaledifilosofia.net" ISSN 1827-5834. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page [www.filosofiaitaliana.it](http://www.filosofiaitaliana.it) o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da [www.giornaledifilosofia.net](http://www.giornaledifilosofia.net) / [www.filosofiaitaliana.it](http://www.filosofiaitaliana.it) dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo ([redazione@giornaledifilosofia.net](mailto:redazione@giornaledifilosofia.net)), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

---

<sup>65</sup> Il riconoscimento secondo cui Cartesio giungerebbe ad affermare l'esistenza di Dio applicando all'idea di quest'ultimo il principio di causalità si trova anche in Carabellese: «Cartesio ha dimostrato che io posso salire a Dio partendo, non da me in quanto causato nell'ordine effettivo degli enti e degli eventi, ma solo dall'idea di Dio che è in me, e quindi da me in quanto concepente l'idea di Dio» (*L'idea*, cit., p. 66).