

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO
FILARETE ON LINE

Publicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia

A. BANFI, M. DAL PRA, G. PRETI,
P. ROSSI

La crisi dell'uso dogmatico della ragione

a cura di Antonio Banfi

Roma - Milano, Fratelli Bocca editori, 1953

(Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, 33)

Quest'opera è soggetta alla licenza Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 2.5 Italia (CC BY-NC-ND 2.5). Questo significa che è possibile riprodurla o distribuirla a condizione che

- la paternità dell'opera sia attribuita nei modi indicati dall'autore o da chi ha dato l'opera in licenza e in modo tale da non suggerire che essi avallino chi la distribuisce o la usa;

- l'opera non sia usata per fini commerciali;

- l'opera non sia alterata o trasformata, né usata per crearne un'altra.

Per maggiori informazioni è possibile consultare il testo completo della licenza Creative Commons Italia (CC BY-NC-ND 2.5) all'indirizzo <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/legalcode>.

Nota. Ogni volta che quest'opera è usata o distribuita, ciò deve essere fatto secondo i termini di questa licenza, che deve essere indicata esplicitamente.



LA CRISI DELL'USO DOGMATICO DELLA RAGIONE

PUBBLICAZIONI DELL'ISTITUTO DI STORIA DELLA FILOSOFIA
DELL' UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO

2

LA CRISI DELL'USO DOGMATICO DELLA RAGIONE

SAGGI DI

A. BANFI, M. DAL PRA, G. PRETI, P. ROSSI

A CURA DI

ANTONIO BANFI

DIRETTORE DELL' ISTITUTO DI STORIA DELLA FILOSOFIA



FRATELLI BOCCA EDITORI - ROMA MILANO

PRIMA EDIZIONE: 1953

Stampato in Italia - Printed in Italy

Proprietà letteraria riservata Fratelli Bocca Editori - Milano 1953

PREFAZIONE

I saggi qui raccolti si richiamano, da un punto di vista teoretico generale, al concetto critico della ragione filosofica e ne mostrano l'efficacia come criterio per le ricerche storiografiche. Gli esempi storici riguardano particolarmente i periodi di crisi del dogmatismo speculativo e tendono a metterne in luce il senso teoretico positivo.

IL DIRETTORE

dell'Istituto di Storia della Filosofia
dell'Università degli Studi di Milano

ANTONIO BANFI

Professore ordinario e Direttore dell'Istituto di Storia della Filosofia
nell'Università di Milano

Osservazioni sull'uso critico della ragione

Ho altre volte chiarita come fondamentale la distinzione tra l'uso dogmatico e l'uso critico della ragione (1). In questo breve saggio vorrei indicare i motivi storici del passaggio dall'uno all'altro, i vari gradi dell'uso critico, la sua forma nel pensiero contemporaneo, le ricerche, i metodi, il panorama generale ch'esso determina nella storia della filosofia.

Per uso dogmatico della ragione intendiamo il determinarsi del razionale nel sistema delle sue obiettività ideali, dei concetti, come costituente un mondo autonomo dell'intelligibile, assunto come struttura di un'assoluta realtà. Parliamo di uso critico invece quando il razionale è concepito come il processo dialettico di costituzione e di risoluzione di tali astratte obiettività sul e nel complesso dei rapporti determinanti l'esperienza, in un orizzonte sempre più vasto, che permetta di cogliere a sempre maggiore distanza e profondità la struttura articolata e ricca del concreto reale. L'uso dogmatico corrisponde all'esercizio spontaneo e ingenuo della ragione: è infatti la trasposizione al limite del suo uso empirico nel comune discorso, che tende a muoversi sulla trama di una concettualità determinata. Quest'uso empirico è quello che caratterizza, in genere, la lingua, il pensiero, la cultura cinese, ove esso ha raggiunto un'estrema raffinatezza che si ripercuote in ogni campo, ma ha segnato anche i suoi limiti (2). Il pensiero e la cultura greca, certo sotto l'impulso della grande, decisiva crisi economica, sociale e politica, che porta alla vittoria della democrazia e alla conseguente reazione dell'aristocrazia sul piano ideale, raggiungono, attraverso la stessa critica sofistica del concetto e la sua riabilitazione etica in Socrate (3), la coscienza e le pure forme dell'autonomia del razionale,

(1) A. BANFI, *L'uso critico e l'uso dogmatico della ragione*, in *L'uomo copernicano*, Milano, 1950, p. 267 sgg.

(2) A. FORKE, *Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises*. München, 1927, pp. 15 sgg.; H. HACKMANN, *Chinesische Philosophie*, München, 1927, pp. 11 sgg.; M. GRANET, *La pensée chinoise*, Paris, 1934, pp. 24 sgg.

(3) A. BANFI, *Osservazioni sul naturalismo antico*, in *Problemi di storiografia filosofica*, Milano, 1951, pp. 7 sgg.; *Socrate*, Milano, 1945, pp. 12 sgg.; 35 sgg.

segnando una volta per sempre la via della civiltà occidentale. Ma, e in ciò consiste il carattere dogmatico del razionalismo antico, i concetti, idealmente obiettivati, inquadrati nelle grandi categorie razionali, in funzione dell'ideale stesso della ragione in sè posto, s'organizzano in un regno di presunta intelligibilità, che, mentre trascende il mondo della concreta, particolare, multiforme esperienza, pretende di proporla e giustificarla in un senso ideale, come rappresentativo dell'assoluta natura del reale. Da ciò derivano il carattere metafisico di tale pensiero, il momento di trascendenza in esso implicito, che, contro la sua stessa origine laica, facilita le sue contaminazioni teologiche, la sua struttura sistematico-deduttiva chiusa a carattere finalistico, l'impostazione linguistico-formale della logica che ne discende e, alla fine, il carattere ideale della saggezza che vi corrisponde. E ciò definisce insieme — nè questo è il luogo di poter entrare in particolari — il concetto teoretico e il valore culturale del sapere e in ispecie del sapere filosofico, la sua problematica, l'idea della sua storia. La sublime freschezza dell'affermazione dell'autonomia del razionale in Eraclito e in Parmenide si traduce così nell'idealismo metafisico di Platone e nel finalismo aristotelico, definendo, per così dire, al completo la struttura di un dogmatismo razionalistico. Quando la filosofia tomistica parla di sè come della *philosophia perennis*, s'appella, più o meno coscientemente, a una duplice fonte di tale perennità. L'una è la validità eterna della rivelazione cristiana che è principio di fede e non di pensiero; l'altra è la compiutezza sistematica del razionalismo dogmatico che la scolastica ha assunto a sua base dal pensiero antico, compiutezza che è il limite e l'avvenuto esaurimento di tale razionalismo stesso. La simbiosi di tali due motivi è resa possibile, da un lato, dal chiarimento e dall'irrigidimento teologico della « rivelazione » stessa o della radicale esperienza religiosa cristiana nelle formule speculative del pensiero antico; dall'altro, dalla degradazione di questo verso le esigenze di un volgare spiritualismo ove fosse spenta ogni interna tensione dialettica. L'uno e l'altro motivo, sottratti alla loro interna problematica, potevano così accordarsi a costituire nella scolastica classica l'ideologia propria di una istituzione che pretende di essere al di sopra, essendo contro, il corso della storia.

Ora, la filosofia moderna s'innesta sulla crisi teorica del razionalismo dogmatico, quale appare nelle correnti della tarda scolastica e in particolare nel pensiero di Occam; ma solo sotto la spinta di una nuova situazione di vita e di cultura raggiunge l'affermazione positiva e la realizzazione di un libero uso critico della ragione. Con lo spezzarsi della sua struttura feudale, organicamente chiusa in un sistema di élites privilegiate, per la pressione del nuovo ceto borghese in rapida formazione, la società moderna assume un carattere e una coscienza progressiva cui corrisponde lo sviluppo della tecnica e della forma teoretica ch'essa richiede: il sapere scientifico, come processo d'infinita integrazione di ragione e d'esperienza, nella scoperta delle leggi costanti costitutive della realtà. Cade la fiducia e la venerazione di un assoluto sapere, cui s'opponesse una nuova ribelle cu-

riosità; la rigidità teoretica di quello si dimostra inefficace di fronte alla varia pressione dell'esperienza; la saggezza che ne deriva appare incapace di dirigere la pratica concreta, anzi, contrasta di massima ai suoi nuovi ideali; il suo carattere di sapere aristocratico perde di valore nella nuova società. L'assalto quindi contro il pensiero dogmatico-metafisico non è qui semplice problematica speculativa, ma trova un reale fondamento umano, prende consistenza e significato sociale, si determina in un sapere positivo aperto ed efficace. Per tal via l'uso critico della ragione si approfondisce e si estende fino a prendere coscienza di sè (4).

Ma vale qui la pena di indicare con qualche maggior precisione, sia pur schematicamente, i momenti essenziali di questa crisi che sbocca al rinnovamento teoretico. Il primo è, come già fu accennato, quello sociale, L'inizio della civiltà borghese, l'affinarsi e il concentrarsi della manifattura, l'estendersi del commercio, l'organizzarsi del credito non solo creano nuove forze, mezzi e forme di produzione, portano alla ribalta della vita sociale nuovi ceti liberi dagli schemi e dalla mentalità tradizionali, ma li introducono all'esigenza di un sapere concreto e articolato, rivolto non a postulare una soluzione ideale, ma a dar rilievo alla problematicità dell'esperienza, alla sua ricchezza e al sistema di rapporti che la sostengono ed offrono il punto d'appoggio all'attività tecnica in ogni campo. La prevalenza, in tali ambienti, dell'interesse per un sapere empirico e tecnico, è indicata dalla produzione, oltre il XIII° secolo, degli scritti enciclopedici e dei trattati tecnico-didattici in volgare e dalla traduzione dalle lingue classiche dei testi di tale natura. E a tale interesse si aggiunge, come complementare, quello per la matematica che, mentre s'affina per il calcolo, va ricomponendosi in un organismo razionale di dottrine. Frattanto, nel concetto del sapere, con i caratteri di concretezza, di precisione, di utilità tecnica, vanno affermandosi quelli di ricerca, di progressività, di aperta e comunicativa socialità. Del resto, in uno sviluppo articolato della società, nel giro dei suoi interessi mondani e secondo la sua struttura laicale, diviene sempre più difficile e di sempre minore importanza la separazione di un'aristocrazia di dotti e di saggi, quale comporta il sapere metafisico. La loro figura si fa risibile e grottesca, come risulta dalla satira rinascimentale del pedante.

Il secondo è il momento etico. In un mondo di uomini attivi, in cui ciascuno non trova, ma conquista la propria posizione, la verità e la saggezza metafisica hanno un ben scarso valore. Ciò che importa nel vivace farsi della storia non è il presunto essere assoluto o l'assoluto senso della realtà, ma la sua particolare determinatezza e i significati, i valori diversi che se ne sprigionano; non è una norma ideale, non un astratto dover essere, ma una precettistica concretamente valida e soprattutto un'attitudine di estrema elasticità pratica. Già lo svolgersi dell'arte dalle forme allegoriche a quelle di un libero umanesimo e d'un realismo sempre più rigoroso è

(4) Cfr. BANFI, *Galileo Galilei*, Milano, 1947, pp. 267 sgg.

chiaro indizio dell'estensione, della varietà della nuova esperienza umana. Dante stesso, pur tradizionalista nella struttura etico-giuridico-teologica del Poema, vi mette in gioco tutta una nuova problematica morale che, coi suoi contrasti drammatici, sfugge al sistema tradizionale di valutazione.

Ma ripensiamo alla nuova lirica e alla sua inquieta passionalità soggettiva, alla materia cavalleresca divenuta in Chrétien de Troyes così ricca di problematicità morale e nell'Ariosto così vibrante di schietta umanità; alla novellistica spregiudicata dal Boccaccio al Lasca, alla storiografia che, insoddisfatta di esemplarità, va portando alla luce dal Machiavelli al Voltaire la natura e i costumi degli uomini; alla coscienza tragica che in tutta Europa segna l'uscita dall'ultimo grande mito rinascimentale e infine alla saggistica etica da Montaigne a Swift. Ci apparirà come in iscorcio la vastità e la potenza di questa trasformazione del senso della realtà e dell'uomo nella realtà che caratterizza il mondo moderno e sarà chiara la richiesta e la ricerca ch'esso fa di una nuova prospettiva teoretica a cui ricondurre tanta esperienza. E va qui aggiunta l'importanza che nell'età moderna assume la coscienza storica. Non certo ch'essa mancasse nell'Antichità e nel Medio Evo; solo era coscienza dell'accidentalità umana, da interpretarsi in funzione di una valutazione ad essa superiore. Nell'età moderna la storia non è l'accidentale, ma l'essenziale dell'umanità. In essa si sviluppano le nuove arti civili; trovano fondamento le nuove città e i nuovi regni, che non gli dei, ma gli uomini costituiscono, in cui cioè si afferma l'autonomia dell'umano e, in altre parole, si svolge il progresso. Anche qui all'astratto finalismo metafisico del concetto di uomo vien sostituendosi una nozione realistica e storica della concreta umanità.

Il terzo momento è quello propriamente teoretico. Nell'età moderna, in rapporto ai motivi sociali ed etici, si sviluppano in ogni campo forme e tendenze di riflessione. Ciascuna di esse corrisponde a una concreta esigenza d'azione, ciascuna definisce un suo proprio ambito, ciascuna costruisce una propria coerenza metodica, ciascuna determina una caratteristica direzione teoretica che infrange la sistematica tradizionale e trova in nuovi istituti la certezza e la continuità del suo sviluppo. Basti ricordare qui lo sviluppo della ricerca sperimentale nelle discipline naturali, insoffidente del giogo sistematico aristotelico e a cui Bacone appresta i nuovi strumenti; la nascita delle scienze matematiche della natura e il loro rapido garantirsi metodico ed epistemologico; l'estendersi su nuovi piani logici del sapere matematico; il definirsi delle discipline antropologiche e sociologiche, dalla filologia all'economia politica; l'accentuarsi in ogni sfera e il particolarizzarsi della ricerca storica; e infine, come riflesso, il rinnovarsi, in una grande tensione dialettica tra empirismo e razionalismo, della speculazione filosofica, per cui ha perduto validità il compromesso dogmatico tra esperienza e ragione. Questa grande, sublime rivoluzione interna del cosmo del sapere, giunge via via ad alcune fondamentali posizioni di principio. Viene anzitutto abbandonata, di fatto, se non di massima, l'idea di un sapere unico ed assoluto, deduttivamente fondato,

di fronte a cui gli altri stiano come conoscenze imperfette e secondarie. Cade cioè la distinzione platonica, fondamentale per un indirizzo dogmatico, tra δόξα ed ἐπιστήμη, lasciando il campo ad una risistemazione in senso pluralistico del campo teoretico. A questo carattere di differenziazione del sapere corrisponde d'altronde la sua natura progressiva. Al sapere concluso si sostituisce un sapere in fieri, alla logica formale dell'ordine la logica della ricerca, alla sistematicità la problematicità. Il ricercatore insieme paventa e cerca l'oceano infinito, in cui veleggia tra nuove esperienze, dubbi ed ipotesi continuamente rinnovantisi. La validità di tale sapere non è più garantita nè dalla sua coerenza logico-formale, nè dalla sua unità sistematico-finalista, nè dal suo senso di compiuta definitività, ma dalla sua ricchezza, dalla sua fecondità, dalla coerenza del suo sviluppo metodico e dalla concreta coraggiosa aderenza alla problematica del reale. D'altra parte, mentre l'immagine trascendente della realtà assoluta si dissolve, la concretezza complessa del reale determinato, sotto la ricchezza e la relatività dell'esperienza, prende corpo e la giustifica. L'infinità del sapere corrisponde all'infinità del reale, e non nel senso di un'infinità negativa che distrugge la validità e la certezza di ogni momento della verità e dell'essere, ma nel senso di un'infinità positiva di ciascuno di tali momenti e del loro insieme, di una loro concreta produttività, di una dinamicità essenziale e molteplice, di una dialetticità insomma. Da ciò il carattere storico del sapere, la sua radicale umanità — mondanità e praticità — che mentre annulla ogni possibilità ed ogni senso di un'illuminazione trascendente, propone per un sapere libero e fecondo, come suo proprio terreno, una struttura sociale di universalità e di libertà umana, storicamente attuantesi contro ogni limite di privilegio e di casta.

Queste sono le forze che aprono alla corrente del sapere le nuove vie oltre l'arresto della diga dogmatica. Quanto alle forme universali in cui esso, nel piano filosofico, pone e sviluppa la sua coscienza critica — giustifica cioè il nuovo corso e lo garantisce — si può, volendo, indicarle in alcuni aspetti caratteristici, tenendo tuttavia presente che essi hanno senso, realtà e valore solo nel movimento complesso della storia generale del sapere. La prima di tali forme, che accompagna come ombra il sapere dogmatico, quale sua immanente negazione, è lo scetticismo. L'uso critico della ragione si manifesta in esso come mera immediata negatività, non dell'uso dogmatico per se stesso, nel cui ambito ancora si muove, ma dei suoi risultati in generale. Di qui la contraddizione così frequentemente rimproverata allo scetticismo: di non potere, alla fine, difendere dalla negazione la sua propria verità. Ma nel processo storico della cultura e della scienza, proprio in quanto si oppone all'astrattezza della soluzione dogmatica e consente l'affermazione di esigenze e problemi concreti, sia nel campo teorico che in quello pratico, lo scetticismo assume sensi e valori positivi molto precisi. Comunque, in quanto pone in dubbio l'obiettività del sapere — i suoi risultati come corrispondenti all'esigenza di una ragione dogmatica — pone in rilievo il momento soggettivo del sapere

stesso, il conoscere, sia che, riferendolo alla determinatezza della persona, come in Sesto Empirico, ne riconosca la relatività e confermi così il proprio assunto; sia che ne affermi la natura autonoma di universalità, come in Descartes. In tal caso, sfuggendo alla propria conclusione negativa, introduce nel sapere filosofico una tutta nuova nozione del razionale, indipendente dai caratteri propri della sua obiettività dogmatica, dal finalismo anzitutto e dalla tipica curvatura che in esso subiscono le categorie, e indirizzata invece verso una concezione immanentistica, da un lato, e verso un idealismo soggettivo dall'altro, verso Spinoza cioè e verso Fichte. Ma non è certo questo il luogo di seguir la via complessa di tale sviluppo, nè di commentare in questa nuova prospettiva i suoi momenti e la loro sintesi dialettica nell'idealismo oggettivo schellinghiano ed hegeliano. Dobbiamo però notare ch'essa è la via attraverso cui, come vedremo, l'uso critico della ragione conquista i suoi diritti e le sue forme.

Dobbiamo invece rilevare che qui ci è apparsa già la seconda forma con cui la tendenza critica s'afferma nel campo speculativo: l'insorgere cioè all'interno stesso del sistema dogmatico di un problema che investe pregiudizialmente tutto il sistema stesso: del problema cioè del conoscere. Non si tratta qui — come nello scetticismo — di una negazione immediata della ragione dogmatica nei suoi risultati; ma la negazione è già il mediarsi stesso della ragione in una problematica svolgentesi secondo tutta una nuova prospettiva. Il particolare rilievo che il problema del conoscere assume nella filosofia moderna deriva dalla crisi già indicata dell'obiettività del sapere, dalla ricchezza, disparità, incoerenza dei suoi risultati che riporta l'attenzione sul suo momento soggettivo. È del resto questo un fatto caratteristico di tutta la cultura moderna: l'accentuarsi, di fronte alla crisi dell'oggetto, del valore del soggetto. Non solo nella sfera teoretica, ma in quella dell'economia, del diritto, dell'educazione, della morale, dell'arte, della religione, l'essenza unitaria tende ad esser scoperta non più in una legge strutturale dell'obiettività, ma nell'attività, nella « libertà creatrice » del soggetto. È inutile indicar qui gli sviluppi di tale tendenza — lo psicologismo ne è l'ultima e peggiore manifestazione —; è solo necessario dire che il fenomeno più rilevante di questi ultimi anni è proprio la decadenza, l'esaurimento del soggettivismo in funzione di una coscienza più profondamente realistica e più concretamente storica e sociale.

Ora il problema del conoscere, come tale, porta in sé stesso una patente contraddizione. Giacchè, concepito il conoscere in senso dogmatico, come un'attività univoca con cui la coscienza — astratta entità metafisica — traspone nella propria forma la realtà, che pur vi deve serbare identica la propria struttura, è chiaro che il conoscere, che è qui oggetto del problema, è quello stesso che è chiamato a risolverlo. In tali termini, si tratta di un circolo vizioso senza uscita, e parlare di una « soluzione del problema del conoscere » non ha senso. Ciò appunto ne caratterizza la natura, come critica immanente del sistema dogmatico del sapere. Ma naturalmente, tale critica non è meramente negativa, come non era meramente

negativo lo scetticismo. La vasta discussione del problema gnoseologico, considerata nel suo insieme, opera come solvente della cristallinità dogmatica dei concetti. Da un lato viene alla luce la dialettica intrinseca ai concetti di coscienza e di conoscenza, tra il loro momento di realtà determinata e quello di ideale universalità, in sè inconciliabili. E mentre il primo appare nella sua complessa particolarità, nella varietà dei suoi intrinseci rapporti — fisiologia, psicologia, sociologia del conoscere —, il secondo si libera dagli schemi del sistema delle categorie razionali dogmatiche, dominato da un senso pratico-valutativo, derivante da un'ipostasi delle esigenze personali — si pensi alla sua curvatura finalistica —, e raggiunge in Spinoza le forme di un aperto razionalismo dell'immanenza. Più ancora, l'unità di compromesso dogmatico tra i due momenti di determinatezza e di universalità del conoscere si scioglie, si articola ben oltre alla distinzione ingenua tra sensibilità e ragione. E in tal modo si articola anche ciascuno dei due momenti e la loro unità nel sistema del sapere. Qui si illumina il vero senso della critica kantiana. Parlare di una soluzione kantiana del problema gnoseologico, o cercarla, o criticarla è cosa che solo può concedersi per passatempo ai naufraghi del neokantismo sull'isolotto abbandonato del loro residuo soggettivismo. Kant è nel bel mezzo della problematica e con le sue oscillazioni dal realismo all'idealismo sconta ciò che ancor di dogmatico hanno i suoi concetti di coscienza e di noumeno, con tutte le loro derivazioni pratiche. Ciò che nel pensiero kantiano importa, nonostante tali presupposti e limiti dogmatici e malgrado le deformazioni che essi gli impongono, è l'articolazione del razionale che la ricerca gnoseologica ha consentito, è la nuova sistemática del sapere che vi trova il suo fondamento, è il rilievo della funzione non dogmatica, ma critica e costruttiva della ragione e l'analisi delle sue varie forme costitutive di particolari discipline, è in fine la coscienza della validità della dialettica.

E finalmente, la ricerca gnoseologica conduce al riconoscimento della complessità e della ricchezza dei rapporti che definiscono nei suoi vari gradi e in particolar modo nel grado razionale, la relazione soggetto-oggetto, che il dogmatismo assume come semplice ed immediata. Sotto questo aspetto, nonostante la curvatura ancora dogmatica che l'idealismo metafisico vi impone, l'analisi che la *Fenomenologia dello Spirito* hegeliano compie della struttura dialettica del « sapere assoluto » o della ragione nella sua pienezza, apre con mirabile genialità una via ancora non percorsa; pone cioè il problema dell'umanità della ragione, che è alla base del suo uso critico. Del resto in Hegel, ed è questa, dopo la scettica e la gnoseologica, la terza forma, la sistemática, che noi dovevamo rilevare, la criticità della ragione appare come costruttiva dello stesso sistema. Di qui la contraddizione tante volte rilevata e che pure è l'anima della filosofia hegeliana, il suo principio di rottura di tutto un passato, tra idealismo e realismo, tra curvatura metafisica e sistemática aperta, tra assolutezza e storicità; contraddizione che è essenzialmente quella tra dogmaticità e cri-

ticità della ragione. Quest'ultima infatti appare nel pensiero hegeliano sotto quattro aspetti essenziali. Come funzione della ragione, innanzitutto, diretta non a una trascendente postulazione dell'intelligibile, ma a un'immanente analisi dell'esperienza. Come metodo della ragione, in secondo luogo, in antitesi a quello formale deduttivo e ai suoi presupposti: l'identità unitaria dell'essenza e il suo rapporto di sostanziale esemplarità con il dato o il fatto particolare. La ragione è infatti per Hegel negazione dialettica dell'essere in sé dell'essenza o del concetto, suo rapporto in funzione strutturale col dato, e risoluzione fenomenologica di quest'ultimo. In terzo luogo, come schema di un sistema aperto del sapere e mediazione dialettica dei suoi momenti. Infine come umanità e storicità della ragione stessa. Basta infatti che si lasci cadere il presupposto dogmatico del sistema hegeliano, l'idealismo in sé vuoto dell'Autocoscienza assoluta, che determina la curvatura metafisica di quello, perchè la coscienza critica della ragione si dispieghi in tutta la sua libertà, come riconoscimento del suo processo infinito nell'esperienza, del suo organizzarsi in un'aperta, dialettica sistematica del sapere, del suo svilupparsi storico dalla concreta attività umana, per un sempre più concreto rilievo della multiforme complessa realtà. Ma questo lasciar cadere il presupposto dogmatico del sistema, significa l'abbandonare definitivamente il piano della metafisica e ciò implica una *μετάβασις κατὰ ἄλλο γένος* non solo teoretica, ma pratica e sociale. Implica che gli uomini, rompendo le strutture di privilegio, i vincoli di paralisi sociale, eliminando gli astratti valori che sembrano giustificare le une e gli altri, si riconoscano e siano nella storia non i succubi di un ordine trascendente, ma i costruttori del loro stesso mondo nel seno della realtà. La ragione in senso critico non è che la coscienza di questa libera operante umanità. È perciò naturale che essa abbia le sue radici nella mentalità copernicana e con questa si sviluppi, sino a trovare la sua prima, positiva, universale affermazione nel materialismo dialettico marxista.

Del resto è affatto caratteristico che nell'ora in cui il processo rivoluzionario moderno, dopo la parentesi di Napoleone e della Santa Alleanza, riprendeva con la rivoluzione di luglio il suo corso e dimostrava la propria essenzialità storica, Hegel, alla vigilia della morte, pensasse che ormai l'ora della morte della filosofia, come sapere assoluto, era suonata. In verità, come la morte dell'arte già da lui annunciata era piuttosto la morte della « religione dell'arte bella » e la libertà della funzione artistica, la morte della filosofia era la morte della religione della filosofia dogmatica e la libertà della ragione. Vale la pena di indicare, nelle loro varie articolazioni, i due aspetti fondamentali di tale libertà, quali si manifestano nell'ultimo secolo, tenendo tuttavia presente ch'essi agiscono ancora all'interno di una concezione dogmatica del sapere, orientata a due opposti poli, che esprimono due posizioni sociali contrastanti e pur dialetticamente connesse. L'uno di tali poli è l'illuminismo positivista, che corrisponde a una astratta coscienza progressiva e universalistica della classe borghese e

pretende di unificare il campo del sapere in uno scientificismo dogmatico. interpretandolo praticamente nel senso di un evolucionismo moralistico. L'altro è l'evasione neometafisica, che, nella rinuncia del pensiero ad ogni concreto impegno umano, corrisponde alla cattiva coscienza della borghesia nel suo sviluppo capitalista-imperialistico, per cui essa abbandona come astratto ogni universalismo progressivo. Tale neometafisica — neospiritualismo, neoidealismo, e, come interna negazione che all'in sè del razionale sostituisce il demonico in sè dell'irrazionale, irrazionalismo —, mentre lascia decadere fuor di sè come irrilevante tutto l'altro complesso del sapere e la prassi che ne dipende, si accontenta di un minimo di metafisicità e di un minimo di astratta saggezza o antisaggezza, pur di sfuggire a più concreto impegno verso la realtà.

Nella complessa dialettica di tali movimenti, tuttavia, se di una linea direttiva si può parlare nel campo speculativo, essa è il farsi esplicito e il realizzarsi sempre più aperto dell'uso critico della ragione nel concreto sapere. Due aspetti, come dissi, possono essere indicati, nella sfera teoretica l'uno, in quella pratica l'altro. Quanto al primo è da notarsi anzitutto nel sapere contemporaneo in generale l'estrema differenziazione del cosmo teoretico. Le discipline classiche si rinnovano, si frammentano, rivedono i loro reciproci rapporti; altre ne sorgono, nuove di principi, di metodi, di valore teoretico, movendosi ciascuna su un piano di ipoteticità che concede sempre maggior libertà alla formazione e alla trasformazione dei principi, e maggior rilievo ai fatti sperimentali. Tutto ciò si riflette in una larga serie di ricerche d'ordine metodologico ed epistemologico a cui partecipano tutti gli indirizzi filosofici, dal neopositivismo al neokantismo, dal neoidealismo alla fenomenologia e in cui ciascun d'essi rivede radicalmente i suoi stessi principi e concetti fondamentali. In generale, il primo rilievo è proprio l'irriducibilità delle varie discipline non pure a un unico modello, ma a una fissità di struttura interiore e ad una univocità di risultati. L'articolazione del sapere fa sì che non solo principi, metodi, risultati di varie discipline possano non essere sovrapponibili, anche là ove si abbia a fare col medesimo ordine di fatti, ma che in una medesima disciplina non sia garantibile e a volte neppur desiderabile un'unità teoretica. Spesso sono in essa attivi principi, ipotesi diverse eppur ugualmente valide nella ricerca. Da ciò deriva anzitutto che non il principio, l'idea, la legge sono l'oggetto ultimo e definitivo del sapere — residuo questo di razionalismo dogmatico — ma l'approfondimento e il consolidamento strutturalmente obiettivo dell'esperienza sino al limite della realtà. Ciò che il sapere e con esso l'uomo cerca non è lo schema ideale, ma, attraverso lo schema, l'esperienza sempre più ricca, non la verità in astratto, ma, attraverso la verità, la realtà. A ciò consegue che le leggi, gli assiomi, i concetti non valgono né possono valere come entità immutabili e per sè stesse vere e reali, ma come strumenti di ricerca, la cui validità si prova e si sviluppa nella ricerca stessa a contatto con l'esperienza concreta. Le concezioni fenomenistiche, convenzionalistiche, pragmatistiche del sapere scientifico non sono

che l'espressione di tal punto di vista, ancor gravata da una posizione di principio dogmatica, che esclude dal razionale il processo stesso della ragione. Questo indirizzo fa sì che il reale a cui il sapere mira, come obiettività di struttura dell'esperienza, è sempre meno la realtà assoluta coi suoi caratteri metafisico-dogmatici di unità, di identità, di staticità. È il reale articolato, dinamico, dialettico che genera, comprende, sostiene l'attività stessa che lo trasforma, onde un tutto nuovo realismo dialettico ed umanistico che vale come sfondo alla ricerca. A ciò si connette la grande libertà che il pensiero contemporaneo possiede nel rilievo dell'esperienza, dei suoi diversi aspetti, piani, gradi, rapporti, prospettive; libertà che si muta in licenza quando tale rilievo si esaspera in un'unilateralità che per le esperienze o i valori che rappresenta vanta i diritti all'universalità. Il relativismo, che è un tipico momento del sapere contemporaneo, corrisponde proprio a tale sperimentalismo raffinato. E l'irrazionalismo, la tipica filosofia della crisi, ha il suo interesse in ciò che porta alla luce elementi dell'esperienza che per secoli erano stati ignorati o rifiutati dal pensiero filosofico, collocandoli in una particolare prospettiva, secondo uno schema concettuale che l'esprime. Questo schema, derivato con un metodo di « sublimazione speculativa » di esperienze eccezionali, culturalisticamente elaborate e tipicizzate, in tanto trova spazio libero, in quanto ovunque la struttura dogmatica della ragione speculativa presenta rotture, da cui affiorano questi massi erratici di un dogmatismo irrazionalista.

L'altro aspetto contemporaneo della crisi radicale del razionalismo dogmatico è la morte della saggezza, che, nel campo pratico, col suo carattere di assoluta ideale normatività, corrisponde all'ideale verità assoluta della ragione dogmatica. La saggezza — parlo qui della saggezza filosofica ⁽⁵⁾ — ha una grande, nobile, complessa sua storia. Essa segna anzitutto la vittoria della ragione sul mito, sulla credenza, sul rituale, sulla pratica magico-religiosa insomma. È questo il suo carattere di libera umanità di cui è simbolo perenne la morte di Socrate. Ma la saggezza è anche la rinuncia, il superamento su un tutt'altro piano — sul piano metafisico — dei concreti problemi della vita reale degli uomini. In ciò sta, se volete, la sua sublimità, ma anche la sua triste solitudine, la sua debolezza di fronte alla realtà, la sua ingenuità, la sua ipocrisia, caratteri che una vasta letteratura ha messo, or l'uno or l'altro, in luce. Tuttavia, benchè la saggezza, come saggezza metafisica, implichi sempre un momento di trascendenza di fronte all'esperienza vissuta, essa ha pur potuto, per questo

(5) Certo v'è un'altra saggezza, non metafisica, ma umana, nata dalla vissuta esperienza risolta in un senso di compostezza, fatta di sincerità, di comprensione, di sereno amoroso distacco, di sospesa prudenza, di umorismo e di fantasia. Questa saggezza corre sotto quella filosofica da Socrate a Hume, vive e rinasce continuamente nella letteratura e nell'arte, ma forse non ha mai trovato un'espressione tanto complessa e tanto compiuta come nella civiltà cinese, ed in essa una realizzazione artistica tanto viva come nei San-sing, « Le tre stelle » taoiste, rappresentate dai tre saggi anziani, apportatori della felicità, della longevità e della dignità. V. H. MASPERO, *Les dixux taoïstes*. Acad. d. Inscriptions, 19 nov. 1937; R. GROUSSET, *La Chine et son art*. Paris, 1951, p. 213.

stesso carattere, a volte penetrarla profondamente. Quanti concreti valori o pseudo-valori la sua forza di ideale astrazione ha distrutto e reso inoperanti, e a quanti altri ha concesso universalità ed efficacia! Eppure tutta la sua potenza riposa sulla convinzione dell'esistenza, sotto l'apparente variazione fenomenica e il vano gioco delle attività che vi si esercitano, di un'assoluta realtà metafisica come fondamento di un assoluto sistema di valori, che sovrasta ad ogni parziale mondana valutazione.

Ora è proprio questa convinzione che viene a mancare nel mondo contemporaneo, nella cultura contemporanea. La crisi dei valori, prima di diventare un argomento di moda nella filosofia, ha valso come la più concreta e generale esperienza nella letteratura: il loro contrasto reciproco, le loro interne contraddizioni, i compromessi ch'essi implicano, il disvalore della loro stessa validità sono stati campo per campo così rilevati e analizzati che non val la pena d'insistervi. Così di fronte all'universalità della saggezza prendono vigore le ideologie particolari. Prima di tutto le ideologie culturalistiche, che sorgono dalla prospettiva di parziali valori culturali e traggono forza nella loro stessa parzialità: estetismo, misticismo, libertarismo, attivismo e via dicendo. E quindi, con maggior scandalo, ma anche con maggior importanza, le ideologie che derivano da posizioni e da problemi storici concreti, che guidano confessioni religiose o partiti politici, ciascuno dei quali — le prime e i secondi — tendono a dare, nella lotta storica, alla loro particolarità, senso di universalità. La ragione sta in ciò: che la persuasione di una realtà, di un sistema di valori, di un destino già metafisicamente stabilito per l'umanità svanisce via via dalla coscienza contemporanea. Quanto più l'uomo riconosce la dialettica struttura del reale, organizza tecnicamente le sue energie, avverte la potenza del lavoro collettivo e si sa nella storia a costruire la storia stessa, quanto più valuta la sua umanità e le sue esigenze concrete, tanto più esso si convince che il suo mondo e il suo destino non gli sono dati, ma egli stesso li costruisce. Non sono più gli astratti ideali che importano, ma questa costruzione, la sua universalità e concretezza umana e storica. Non come criteri, ma come momenti resi attuali di questa costruzione che è l'umanità vivente e reale, quei valori di ideale umanità — libertà, giustizia, solidarietà — hanno effettivo, certo, inequivocabile significato. Ciò che all'uomo copernicano importa non è l'adeguarsi all'armonia del creato, ma la costruzione solida e sicura del mondo umano. Di fronte a questa etica costruttiva, a questa moralità dell'opera solidale, il moralismo dei valori ideali, delle nobili intenzioni, appare non solo come vanità, ma come ipocrita forma di resistenza. Così la saggezza metafisica non è oggi che un minimo di metafisica e un minimo di saggezza, inetta alla verità come all'azione, capace solo di opporsi, in nome della sua presunta sacralità, allo sviluppo dell'una come dell'altra.

È evidente che, spostandosi il problema pratico dall'adesione personale a un ordine o a una norma ideale alla partecipazione sociale alla costruzione nella storia di un mondo umano in cui l'uomo stesso dirige la

sua vita e la sua storia, non si annullano nè norme nè valori; si annulla la loro astrattezza, li si riconoscono aderenti nel lavoro, al processo costruttivo. Con ciò la prassi umana ritrova una propria profonda unità tra attività etica e attività tecnica. Il problema rimane qui quello della natura e del carattere di questa umana costruzione, e, poichè si tratta di costruzione storica, della natura del corso storico, del suo indirizzo, delle forze in esso operanti. Non si tratta, naturalmente, di sovrapporre al corso storico un suo ideale significato, chè questa è di nuovo metafisica ingenua e pericolosa. Si tratta di riconoscere con la legge del processo storico quale sia la forza che operando in esso opera, non pure intenzionalmente, ma realmente per l'universalità umana e la liberazione in essa di tutte le energie produttive. Come il materialismo dialettico realizza in sè la tendenza alla libertà critica della ragione, così il materialismo storico, attraverso la sua concezione dialettica della storia, la teoria della lotta di classe e della funzione storica della classe operaia, offre il piano concreto per un'etica universalmente e concretamente costruttiva. Ciò che deve essere inoltre posto in particolare rilievo è che la verità di tale filosofia, che è insieme la sua libertà razionale e la sua potenza realistica, coincide con la sua concreta effettiva umanità. La sua universalità non è astrattezza formale, ma concreta coscienza storica in lotta; essa non appartiene — e ciò è forse la cosa più nuova e più grande — a un'élite di saggi, ma a milioni d'uomini risvegliati ai diritti e ai doveri della loro umanità.

* * *

Il problema che ora ci si presenta è quello di quale sia, nel sistema del sapere, sciolto da ogni curvatura dogmatica, la problematica propria della filosofia. Nell'indicare i momenti di tale problematica, sarà forse necessario accennare, in modo tutt'affatto schematico, al loro sviluppo e alla loro portata teoretica. Anzitutto v'è, non solo in generale, ma in particolare, con riguardo ai singoli problemi, alle singole impostazioni, ai singoli concetti speculativi, l'esigenza di una critica alla loro determinazione dogmatica. Si tratta, caso per caso, di porre in luce l'orizzonte di esperienza, la direzione interpretativa teoretica, la prospettiva storica pratica e valutativa che fondano tale determinazione. E si tratta ancora di seguirne lo sviluppo, il gioco dei rapporti, dei compromessi, dei riferimenti che caratterizzano la continuità mutevole del loro uso speculativo. Si badi bene che quest'opera, di fatto ancora ai suoi inizi, è ben lontana dall'essere un'opera di pura critica negativa. Proprio in quanto si dissolvano le ipostasi dogmatiche si mettono in libertà le forze che vi si sono irrigidite e paralizzate: ricchezza d'esperienza, esigenza di ragione, valori e valutazioni pratiche, prospettive storiche. Noi abbiamo precedentemente in modo molto sommario accennato alla interpretazione critica del problema del conoscere. Si tratta qui di un problema che germoglia dalla dialettica stessa del sistema teoretico, ma che si definisce e si accentua in funzione di particolari situazioni di cultura. Ma altri problemi sono più complessi nella

loro intima struttura. Si prenda ad esempio il problema dell'immortalità dell'anima. È evidente che se lo si consideri da un punto di vista dogmatico, esso non ha neppur senso teoretico, se non come introduzione retorica di un'affermazione in proposito che vale quel tanto che ciascuno vuol che valga. Ma un'analisi critica ci conduce ad esaminare la formazione complessa dei due termini concettuali da cui risulta e il loro reciproco rapporto, ci conduce a chiarire la ragione del porsi di tal rapporto come problema, universalmente, le implicazioni culturali e teoriche di tal fatto, il suo senso storico; ci conduce anche a domandarci se tale problema abbia un senso per l'uomo contemporaneo, e nel caso affermativo quale e su che piano. Queste ricche, feconde questioni non esistono per il dogmatismo che persegue il suo vano e grottesco esercizio, come l'asino della favola il suo raglio mentre calpesta l'aiola fiorita. E lo stesso si dica nel riguardo di concetti come la materia, lo spirito, lo stato, l'arte e via dicendo, di cui nulla più vano è del chiedere se ci siano e che cosa siano, a meno che sotto questa forma si voglia dire che ci devono o non ci devono essere o che debbano essere qualcosa piuttosto che qualcos'altra, per il che *de gustibus non est disputandum*. A noi interessa piuttosto di riconoscere attraverso quale esperienza e quale sviluppo culturale, quale elaborazione teoretica questi concetti siano venuti formandosi, e come e se rispondano alla complessità e dialetticità che vi soggiace e quindi che effettivo valore abbia a riguardo di queste la problematica che in quelli è implicita. Insomma l'analisi critica sostituisce a uno schema astratto di un concetto o di un problema, l'aspetto di un mondo vivente.

È naturale che tale analisi critica debba e possa svolgersi in primo luogo nella sfera teoretica, come una teoria della ragione, se per ragione si intenda in genere la funzione teoretica sulla sua concretezza e libertà. È ovvio che un razionalismo critico coerente — con queste parole non indico un sistema, ma un indirizzo, che è l'aperta coscienza dell'effettivo ragionare sciolto da presupposti limitativi e quindi l'attualità stessa della libertà e concretezza del pensiero — deve anzitutto dissolvere l'ipotesi dogmatica sia obiettiva che soggettiva della ragione, il suo essere in sé assoluto come ordine intelligibile e il suo essere come facoltà e la loro mitica connessione, per considerare in suo luogo la concretezza del suo processo. Il quale può essere veduto secondo i suoi due poli in una duplice prospettiva, che s'interseca e reciprocamente si completa pur dando origine a due ordini di ricerche. Si tratta, da un lato, della realtà della ragione, della struttura obiettiva dei rapporti concreti che le corrispondono e che si riassumono al limite nel suo concetto; dall'altro, dell'idea della ragione come legge di un processo autonomo ed universale, come forma dinamica della teoreticità in sé considerata.

Quanto al primo aspetto alcuni chiarimenti sono necessari. L'eliminazione della concezione dogmatica della ragione quale facoltà soggettiva implica l'eliminazione della concezione dogmatica della coscienza o del soggetto in generale, il che, naturalmente, significa non il misconoscimento,

ma il rilievo fenomenologico del momento soggettivo dell'esperienza e la giustificazione storica delle forme ch'esso assume. È questo uno dei problemi più interessanti per la filosofia contemporanea, che prende forma nei tentativi di una psicologia obiettiva, ma che ha ancor orizzonte più vasto e corrisponde a un indirizzo realistico che tende in ogni campo, in riferimento a una concreta tendenza culturale e sociale, a dissolvere il feticcio del soggetto che il romanticismo ha posto sull'altare. Per ciò che riguarda la ragione, è da ciò evidente che la sua teoria empiristica non è meno dogmatica di quella razionalistica tradizionale, già che si fonda sull' in sè del soggetto, della coscienza come essere. Ciò che si richiede è piuttosto un'antropologia generale della ragione, un'analisi cioè dei rapporti intuitivi e pratici che determinano la struttura razionale dell'esperienza e la sua aperta progressività e ne fissano la potenzialità di sviluppo; un rilievo degli aspetti di ciò che con Hegel si può chiamare lo spirito oggettivo in cui tale progressività e potenzialità si fissa. Si pensi alle costanti privilegiate dell'esperienza naturale, all'inserirsi in esse della vita dell'uomo e della sua azione tecnica, ai rapporti sociali, alla creazione del linguaggio o della macchina e via dicendo. E ancor si richiede di seguir nella storia della civiltà e della cultura questo farsi del razionale, sino ad acquistare coscienza di una sua ideale universalità e autonomia, come principi di un suo sempre più vasto sviluppo in una differenziata dialetticità di direzioni.

Per quanto riguarda il secondo aspetto, l'attualità cioè fenomenologica dell'idea di universalità e di autonomia della ragione, esso ci porta innanzi tutto a una concreta teoria del conoscere, a distinguere in esso un momento intuitivo di immediatezza e un momento razionale di mediazione. Si tratta in realtà non di due forme separate, ma di due momenti del conoscere inseparabili l'uno dall'altro e ciascuno dei quali si svolge su piani differenti di immediatezza e di mediazione. Se indichiamo come concetto il momento razionale di mediazione non v'è intuizione che non si ponga come concetto, come non v'è concetto che non si ponga come intuizione. Non v'è cioè dato della nostra esperienza, corrispondente a una determinata situazione, che non sia aperto a un più vasto sistema di rapporti, a quel sistema di rapporti universali che al limite costituisce la realtà. E non v'è a sua volta posizione universale di razionalità che non corrisponda a una situazione del reale, che non valga per ciò come dato. Il concetto è dunque il porsi dell'intuizione per un sistema variamente orientato di rapporti razionali, il quale sistema, in quanto determinato da una condizione o direzione di vita, può valere a sua volta come intuizione. Questa dialettica del momento intuitivo e del momento razionale che è implicita e, per così dire, assorbita nell'astratta genericità determinata del concetto e che si esplica nel giudizio e nel ragionamento, ha la sua vivente e dinamica espressione nel linguaggio, la cui articolazione corrisponde alle complesse determinazioni intersoggettive dei significati concettuali, cioè alla situazione di cultura.

Una teoria del concetto è perciò una teoria della sua interna dialettica. Dal punto di vista di un razionalismo critico il mondo dei concetti non è nè un insieme di *flatus vocis*, nè un complesso di astrazioni, nè un sistema di intelligibili. Esso rappresenta l'insieme delle direzioni in cui la ragione penetra l'esperienza, risolvendo la determinatezza dei suoi dati immediati nel sistema di relazioni che, al limite, costituiscono la realtà; direzioni di cui ciascuna si è fissata, secondo uno o più significati intuitivi, in un punto concettuale, che pur possiede una ancor viva potenzialità dinamica d'espansione. Ora tali punti concettuali, se così possono chiamarsi, non sono sistematicamente disposti su un medesimo piano e neppure in un medesimo spazio, così da poterne senz'altro costituire un'ordinata figura geometrica. E ciò perchè essi corrispondono, e da ciò traggono insieme la loro efficacia razionale e la loro vivace intuitività, a direzioni di esperienza, di cultura, a tipiche relazioni attive; esprimono cioè l'orizzonte complesso vario e mutevole nel tempo della vita degli uomini. Ora il procedere dogmatico della ragione speculativa, lungi dal risolvere la loro fissità significativa e dar corso alla loro potenzialità razionale, tende a determinare tale fissità e annullare la complessità e varietà di significato secondo una curvatura intuitiva generale definita, sulla base di alcune strutture d'intelligibilità assoluta dominate da una valutazione astrattamente metafisica. La metafisica dogmatica — ed è un'osservazione che già faceva Galileo a spiegare la sua persistenza — non risolve razionalmente ma assimila e connette a forza, dopo averle sterilizzate, le posizioni concettuali del senso comune. Perciò essa trova nel senso comune, tanto più quanto è grezzo e banale, il suo appoggio, e, a sua volta, fondamentalmente ne lascia sussistere e ne giustifica le posizioni più arretrate e più assurde. Valga questo, in modo particolare, per lo spiritualismo.

La ragione, nel suo uso critico, volgendosi alla scoperta della realtà, in tanto affronta l'esperienza, in quanto, nel metterla in moto o nel rilevare i risultati dei suoi movimenti, dà, di massima, libertà al potenziale dinamismo teoretico implicito nei concetti. È questo il suo primo radicale risultato. Nessun concetto tien fermo in una sua presunta obiettività definita, ma si problematizza, sviluppa la sua trama relazionale, costituisce con gli altri una vasta, elastica rete di rapporti, su cui si inseriscono e prendono rilievo variazioni ampie, sottili, profonde dell'esperienza stessa e si giustificano i suoi movimenti e la possibilità ch'essa offre all'azione. È questo il momento del problematicismo razionale, che, proprio in quanto momento dialettico che deve essere riassorbito e non situazione definitiva, è razionale e che non ha perciò nulla a che fare col problematicismo astratto, dogmatico e puramente negativo che è la vanità sciocca e diletteantesca di un pensiero impotente. Tale elasticità e progressività del conoscere su piani e per vie diverse, che si esprime del resto anche nell'uso del linguaggio, e trova il suo corrispettivo in una grande libertà di rilievo dell'esperienza, costituisce una delle più tipiche caratteristiche dell'uomo moderno, che ha le sue grandezze e i suoi abusi, i suoi valori positivi e

negativi; ma di fronte alla quale la mentalità dogmatica e astrattamente logicizzante appare assurda e grottesca, tanto più quanto più sono elevate le sue pretese. Anzi noi oggi avvertiamo come uno dei più forti ostacoli a una coscienza generale umana e a un' intesa progressiva il permanere di un concettualismo dogmatico che riempie le menti di vuote astrazioni, di sensi ideali, capaci, per la loro stessa astrattezza, di ogni compromesso e di facile consenso e che impediscono di cogliere e fondarsi sul reale concreto. Il concettualismo dogmatico è la base della mentalità reazionaria che evita il contatto diretto con le cose e con la vita ad esse aderente degli uomini e, se vi fa appello, non si riferisce che ai loro morti fantasmi.

Ma il secondo momento che caratterizza l'uso in senso critico della ragione è il riconoscimento dell'ordine razionale secondo cui si esercita la libertà di risoluzione dei concetti, di analisi e di integrazione dell'esperienza. Quest'ordine ha il suo criterio nel sistema delle grandi categorie razionali ed ha la sua attualità nell'articolato mondo del sapere. Si presentano qui due campi di ricerche: la dottrina delle categorie e la teoria sistematica del sapere. Per ciò che riguarda la prima, naturalmente, il riconoscimento e le definizioni delle categorie razionali, l'equilibrio del loro sistema dipendono da tutta la storia della civiltà umana. Ed è proprio per lo sviluppo della tecnica e delle scienze che il sistema categoriale del razionalismo dogmatico s'è venuto profondamente trasformando. All'idea della categoria come schema dell'intelligibile s'è sostituita l'idea della categoria come linea di una metodica razionale, e con ciò il predominio della sostanza s'è risolto in quello della relazione funzionale. Il sempre rinnovato e sempre fallito tentativo di una deduzione del sistema delle categorie si tramuta nella concezione delle categorie come forme fenomenologiche in cui si attuano le due tipiche esigenze della razionalità — nella sua pura idea — universalità ed autonomia.

È in funzione di questi momenti della ragione che può chiarirsi la dialettica delle categorie da un lato, dall'altro porsi in luce un criterio per una generale sistematica del sapere ⁽⁶⁾. Abbiamo già accennato che uno dei fatti più importanti della cultura contemporanea è dato dalla ricchezza, varietà, indipendenza, insovrapponibilità delle direzioni del sapere e delle discipline che le rappresentano. Il riconducimento delle varie discipline — caratteristico del pensiero dogmatico — alla filosofia come a loro universale fondamento, sia, in senso razionalistico, con la pretesa di un procedere sistematico a priori di quest'ultima in confronto con l'ineliminabile empirismo delle prime, sia in senso positivista, con l'illusione di una sistemazione unitaria dei risultati delle discipline empiriche, s'è dimostrato, per ciò che riguarda l'interpretazione storica, privo di ogni valore e, da un punto di vista teorico, estremamente superficiale e astrattamente arbitraria. Anche il tentativo di distinguere le scienze o secondo il loro oggetto

⁽⁶⁾ Cfr. A. BANFI, *Per un razionalismo critico*, in *Filosofi italiani contemporanei*, Como, 1944, pp. 59 sgg.; *Per una sistematica del sapere*, in *Scientia*, 1947.

o secondo il loro metodo, se ha dato origine a qualche interessante rilievo, è rimasto tuttavia al di fuori della realtà concreta delle singole discipline. Giacchè, solo che si assuma una certa prospettiva storica, il mondo del sapere non appare nè come un complesso disorganico, nè come un sistema definito, ma come un tutto vivente che organicamente e dialetticamente si sviluppa, in un ritmo di differenziazione ed unificazione interiore, in un processo estremamente articolato. Per rendersi conto di questa natura del sapere; non per dedurla, ma per tenerla presente come garanzia dell'elasticità dinamica dello stesso cosmo teoretico e del rapporto complesso dei suoi risultati, un razionalismo critico può partire dall'idea della razionalità, concepita nella sua generale fondazione teoretica, e, distinguendo i suoi momenti, riconoscere all'interno del mondo del sapere la gradualità della loro attività, le linee del loro sviluppo, del loro intreccio e della loro distinzione, così da disegnare la trama completa su cui storicamente, determinate da situazioni storiche, si vengono organando e differenziando le singole discipline. Si noti che non si tratta qui di una deduzione, ma di un'analisi strutturale, condotta sulla base di un criterio dialettico universale, che rimanda poi a un criterio storico per la giustificazione dei vari aspetti concreti. Analogamente lo schema geometrico-proporzionale con cui Galileo studia i fenomeni meccanici non rappresenta un principio di deduzione, ma solo un criterio di analisi strutturale, che permette di cogliere il fenomeno, il cui insorgere dipende da cause fisiche complesse, sul sistema di relazionalità meccanica che lo caratterizza. Ciò che importa anche qui non è il « perchè », ma il « come » del fenomeno.

In questo caso, ciò è possibile in quanto il razionalismo critico rinuncia di principio ad assumere, come oggetto definitivo del sapere, una realtà intelligibile assoluta; rinuncia al carattere, proprio di ogni obiettività razionale, di identità e di staticità, rinuncia perciò alla pretesa di una immediata sovrapponibilità dei risultati del sapere come prova della loro validità. Esso concepisce il sapere come un assalto portato, attraverso la esperienza, alla realtà, da lati e su piani diversi, secondo le diverse direzioni della ragione a cui corrispondono processi e strutture scientifiche varie in corrispondenza al particolare contenuto. Il sapere, nei suoi risultati concreti, è sempre una conquista della realtà, non di un'astratta unitaria assoluta realtà, ma del reale complesso, differenziato, dinamico, che si rivela su diverse prospettive a diversi strati. Da ciò derivano alcune conseguenze fondamentali. Anzi tutto il riconoscimento della complessità articolata e dinamica del mondo del sapere. In secondo luogo, il rilievo della sua determinazione storica e sociale. In terzo luogo, il riconoscimento e la garanzia della libertà e infinità del processo del sapere in ogni suo campo. E finalmente, la corrispondenza al razionalismo critico di un realismo dialettico, per cui la complessa e articolata realtà comprende e consente un nostro rapporto vario differenziato in lei e con lei. Tale rapporto, nel suo estendersi, è il fondamento della coscienza e della ragione e questa è a sua volta la garanzia dello sviluppo libero di quello. Così il realismo

dialettico è un umanismo storico integrale, è coscienza dell' uomo come creatore del proprio mondo e di se stesso in una realtà di cui partecipa. Esso non dà come metafisicamente definito di principio il rapporto tra l'uomo e l'universo, ma lo segue nel suo processo, creatore di sempre nuove prospettive.

Può risultare ora qui la funzione speciale che nel campo del sapere spetta alla filosofia, funzione in cui anche rientra l'analisi della sfera teoretica o la teoria della ragione quale è stata di sopra indicata, e che corrisponde alla funzione della metafisica nella filosofia dogmatica, mutandone la struttura, il metodo e il valore in conformità al nuovo concetto del reale. La realtà è per la metafisica dogmatica realtà assoluta, corrispondente all' ideale della ragione. Essa è colta proprio in quanto questa propone, oltre la mutabilità dell'esperienza, adattando questa finalisticamente a quello, lo schema limite della pura intelligibilità. Ma la realtà, quale il razionalismo critico riconosce come concreto oggetto del sapere, non è l'assoluto intelligibile. Essa ha una complessa, differenziata struttura dialettica, che il sapere coglie nelle sue varie discipline, secondo aspetti e direzioni diverse, ordinando, risolvendo, integrando il dato di esperienza secondo il sistema di rapporti che caratterizzano quegli aspetti e quelle direzioni. Il problema della filosofia è quello di porre in rilievo non tali sistemi parziali, ma, come è possibile, le leggi di dinamicità e di dialetticità del reale quale l'esperienza razionalmente elaborata rivela e secondo cui anche quei sistemi si definiscono e si determinano le particolari posizioni concrete e i loro rapporti. È, per usare un'espressione intuitiva, non lo schema razionale astratto, ma la struttura intima della vita del reale che mira a cogliere la filosofia. Quale è il processo metodico e quali i caratteri generali dei risultati di tale ricerca?

L'esperienza umana nella sua enorme ricchezza che le prospettive concettuali sembrano allargare in ogni punto, appare divisa in campi, direbbe il pensiero dogmatico, percorsa da direzioni, dice il pensiero critico, che danno a contenuti ed aspetti particolari, non tanto unità di forma, quanto tensione unitaria di struttura e dinamica continuità di sviluppo. Il riconoscimento e la distinzione di tali direzioni d'esperienza, che, come struttura dinamica, ne penetrano e ne muovono i contenuti, sono frutti della vita storica, della civiltà, della cultura umana. Esse non possono essere assunte, come fa in generale la metafisica dogmatica, quali momenti assoluti del reale, ma come momenti di vita, il cui affiorare, il cui rilievo, il cui reciproco e sempre variabile equilibrio sono storicamente determinati e definiti da un complesso e variabile sistema concettuale. Il pensiero speculativo ha elaborato nel corso dei secoli, sulla base di sempre nuove esperienze ed esigenze teoretiche, questo complesso concettuale. Nulla è più ingenuo del credere che la filosofia debba o possa concettualizzare ogni volta ex-novo la massa dell'esperienza. Il pensiero filosofico si muove piuttosto nel complesso tradizionale di concetti che di volta in volta riordina, integra sulla base di un'esperienza rinnovata. Il pensiero dogmatico, gui-

dato dalla sua esigenza d'identità, tende a unificare, per ogni campo, l'insieme dei concetti che vi si riferisce, e definisce secondo tale unità l'essenza universale di quel campo stesso. Questo procedere corrisponde alla richiesta di che cosa è la natura, che cosa lo spirito, che cosa è l'arte, che cosa il conoscere e via dicendo. La risposta, come l'unificazione, è sempre parziale, secondo una particolare prospettiva di vita e di cultura. Da ciò la falsità in senso assoluto e la verità in senso relativo di ogni sistema filosofico: da ciò la dialettica intrinseca già a ciascuno di essi e insorgente tra i vari sistemi, diretta a rompere quella parzialità, a mettere in moto la staticità di quella essenza, a renderla per così dire più comprensiva, con mezzi spesso di ingenuo ripiego. Un razionalismo critico non cerca l'essenza, ma la funzione di relatività dinamica; non conduce il sistema dei concetti ad astratta identità, piuttosto pone in luce la loro dialetticità, come rilievo della vivente dialettica del reale, e tende a ricondurla a una legge, a un'autonomia dialettica fondamentale che definisca il processo di quel campo in ogni suo punto, cioè la direzione d'esperienza che vi corrisponde, e permetta di concepire ogni aspetto nella sua tensione strutturale e nei suoi rapporti dinamici. Sono così in atto i tre momenti metodici caratteristici, dell'uso critico della ragione speculativa, che già notammo prender rilievo in Hegel. Il momento dialettico, in primo luogo, per la risoluzione della parzialità dogmatica dei concetti e la definizione di un'antinomia dialettica quale legge dominante una direzione del processo della realtà. Il momento funzionale, in secondo luogo, che caratterizza la natura di tale legge come determinatrice della struttura e dei rapporti dinamici degli aspetti d'esperienza che vi si rapportano. Infine il momento fenomenologico ch'esprime il carattere di risoluzione teoretica di tali aspetti concepiti non come esemplari di un'essenza, ma come attualità strutturale e dinamica, nella concretezza di dati, di una legge funzionale. L'intelligibile perde così il suo astratto carattere essenzialistico. La realtà appare non come sostanzialità, ma come relazione e processo di concreti particolari contenuti.

Questa sistematica speculativa che tende a penetrare la relatività dell'esperienza data, alla ricerca non di un'immobile essenza, di un suo dover essere, ma della legge della sua tensione strutturale e del suo dinamismo universale, che costituisce il suo fondamento di realtà, è applicabile in ogni campo, ma certo con più rilievo nel campo della cultura, ove il carattere dinamico e dialettico della realtà ha un naturale risalto. E non è senza ragione che, data la problematica ricca e complessa della cultura contemporanea e la vivezza delle sue interne contraddizioni, la filosofia sia apparsa in questo ultimo secolo essenzialmente come filosofia della cultura. Ma qui si tratta non più di definire ciò che sia l'economia, il diritto, la morale, l'arte, la religione o altro ancora, secondo una natura essenziale che si riproduca in ogni suo aspetto. Si tratta piuttosto di definir la legge di struttura e di processo in ogni campo, il vivente dialettico motivo di sviluppo, non tanto perchè essa, nella forma assunta, debba valere come

definitiva, quanto perchè in sua funzione si manifesti la vitalità complessa del reale. È ancora occorre tener presente che la legge funzionale riveste sempre un carattere ipotetico, che riposa sul sistema concettuale dato, il quale a sua volta risponde a un'esperienza che storicamente si muta, s'arricchisce, s'integra. Possiamo dire ancor di più: che ogni equilibrio dei campi culturali, la loro stessa distinzione, oltre al loro contenuto, non sono un che d'assoluto e di definitivo, ma sono variamente determinati nel corso storico (7).

Può così esser chiaro che una sistematica filosofica quale è quella di cui abbiamo tracciato il disegno corrisponde all'esigenza in generale dell'uso critico della ragione. Chè, mentre da un lato giustifica questo e interpreta in sua funzione la sistematica del sapere, dall'altro si pone come compito la coscienza e il rilievo della dialetticità dinamica del reale, non di una sua astratta assoluta sostanzialità. È evidente inoltre che non la formula particolare della legge di struttura e di processo importa, ma la sua validità a illuminare e giustificare con organica continuità tale dialettica e i processi fenomenologici che ne dipendono. Il sistema teoretico generale che ne risulta, infine, non pretende a nessuna definitività, è e rimane aperto non per accidente, ma per sostanziale natura. Tuttavia esso comprende o tende a comprendere in sé non un'inaccessibile e vuota verità assoluta, ma tutta la verità risultante dal travaglio filosofico dell'umanità intera. Giacchè esso aspira a riassumere, in funzione della più larga esperienza possibile, la dialettica delle posizioni concettuali implicite ed esplicite nei vari sistemi filosofici. All'astratta fissa parzialità di quelle, che corrisponde al loro irrigidimento dogmatico, sostituisce il movimento razionale dei rapporti ch'esse definiscono come trama della realtà.

Finalmente v'è un ultimo carattere di tale sistema che è qui necessario rilevare ed accentuare. Come le leggi scientifiche rappresentano non una realtà intelligibile, ma la trama potenziale in cui i fenomeni di volta in volta affioranti all'esistenza trovano la loro analisi e connessione, cioè la loro spiegazione razionale, così la sistematica filosofica di cui s'è tracciato lo schema non può concepirsi che come la trama potenziale della realtà, del suo dinamismo dialettico, che ne rapporta e perciò ne spiega razionalmente gli aspetti. Ma la realtà non copre — come un tessuto finito — la totalità di tale trama: storicamente ne percorre le fila, anzi questo suo corso estende e complica la trama stessa. La realtà è, nella sua concretezza, storica. Lo storicismo, lo storicismo assoluto, è in corrispondenza con un razionalismo critico, proprio in quanto questo distrugge il fantomatico scheletro astratto dell'essenza eterna ed immutabile. Prendiamo guardia tuttavia del fatto che l'idealismo di immanenza ha introdotto,

(7) Cfr. come esempi di tali ricerche: A. BANFI, *Saggio sul diritto e sullo stato in Riv. Internaz. di Fil. del Diritto*, 1934; *Lineamenti di una filosofia della morale*, in *Rend. Ist. Lomb. di Sc. e Lettere*, 1933; *La vita dell'arte*, Milano, 1947; e in generale, *Concetto, metodo, problemi di una filosofia della cultura*, in *Travaux du IX Congrès Int. de Philos.*, Paris, 1937.

quale suo corrispondente, uno storicismo astratto come la sua immanenza stessa. In tal forma, in tale astrazione, esso porta ancora in sè il carattere dell'essenzialità dogmatica, vuota e generica. Lo storicismo assoluto di cui parliamo come del compimento dialettico del razionalismo critico non è l'astratta coscienza storica del reale, che si sa al di fuori della storicità stessa: è l'autonoma coscienza storica che sorge nella storia stessa come sapere di una sua universalità che non è ma si costruisce; è la coscienza che accompagna l'agire di questa forza stessa in cui e per cui la storia crea a sè la propria coerenza, continuità, universalità. È cioè lo storicismo che ha alla sua base il materialismo storico, come coscienza della classe operaia in lotta per un mondo universalmente umano (8).

Perciò se la sistematica di una filosofia che risponde alle esigenze dell'uso critico della ragione offre, come dicemmo, la trama potenziale su cui s'intesse il disegno della vita, per citar qualche esempio, dell'economia, del diritto, della morale, dell'arte, e dove i suoi momenti s'intrecciano e s'integrano in un dinamismo che supera la loro particolarità, la realtà storica concreta dell'economia, del diritto, della morale, dell'arte, l'effettivo disegno della loro vita non può spiegarsi se non dal punto di vista della coscienza storica in quanto autonoma, cioè del materialismo storico. Esso ci pone innanzi non all'astratta potenzialità, ma all'attualità concreta e perciò determinata e determinantesi, pur in un aperto orizzonte, della realtà. Perciò non alla coscienza filosofica in astratto, ma alla coscienza storica concreta, sulla base del materialismo storico, può rivolgersi l'appello di una concreta indicazione pratica. Non una presunta saggezza filosofica, ma una cosciente partecipazione storica alla creazione di un universale mondo degli uomini, può dar unità alla cultura e indicare l'indirizzo valido in ogni singolo campo, tanto più quanto più esso sia liberato per opera dell'uso critico della ragione da ogni astratto ideale, da ogni metafisico dover essere. Si tratta di quell'etica umanamente costruttiva che già noi opponemmo al moralismo della saggezza: questo inefficace nel suo isolamento, quella feconda nella sua opera collettiva.

* * *

Rimane da precisare con brevità l'atteggiamento che l'uso critico della ragione speculativa assume di fronte alla storia della filosofia e l'interpretazione che questa ne riceve. Anzitutto occorre tener presente che non si tratta d'indicare tanto un concreto piano di studi, quanto l'orizzonte in cui ciascuna ricerca, per quanto particolare, specializzata e variamente diretta, deve sapersi disposta. In primo luogo, la storia della filosofia non può isolarsi da una storia generale del sapere, di cui è un essenziale momento dialettico. Non solo ci richiama a ciò la comunanza e discrepanza dei concetti tra la filosofia e le altre discipline, la reciproca influenza delle

(8) Su tale concetto di storicismo v. A. BANFI, *La fenomenologia della coscienza storica*, in *Studi Filosofici*, 1942; *L'uomo copernicano*, Milano, 1950, pp. 262 sgg.

dottrine, la connessione dei problemi, ma il mutare della funzione e della struttura teoretica delle varie discipline e della filosofia stessa, in rapporto all'ordine interno del mondo del sapere, all'equilibrio variabile delle diverse direzioni di ricerca. Ed è sotto tutti questi diversi aspetti che le relazioni reciproche devono essere considerate. Naturalmente quando parlo di discipline intendo non solo le discipline propriamente scientifiche, matematiche o naturali, ma le discipline storiche e in generale antropologiche, gli stessi « aborti » di dottrina, come la magia o l'astrologia, le elaborazioni del dato dell'esperienza diretta o culturale qualunque sia il grado della sua purezza teoretica. È solo nel rilievo di tutte queste direzioni e strutture, nel riconoscimento dei loro rapporti dialettici e del loro processo, che può definirsi nella sua struttura teoretica, nelle sue linee di sviluppo, nella sua problematica, nei suoi contenuti, il pensiero filosofico.

Ma questo ci conduce a una seconda considerazione. Dobbiamo rammentarci che sempre il problema della storia del sapere non è — come, secondo una falsificazione del modello hegeliano, presuppone la storiografia filosofica corrente — il solo problema di un processo storico delle idee, ma rientra nel problema più ampio e più concreto di come e di che cosa abbiano pensato gli uomini. Il sapere è una realtà umana e in tale realtà attinge la sua storicità. È per questo che uno storico della filosofia non può non tener presente la storia della cultura, della civiltà, della struttura e vita sociale dell'umanità come sostrato della storia del pensiero. Che la religione, l'arte, la morale, il diritto, l'educazione, esercitino sul pensiero filosofico un'azione intensa e a lor volta ne siano influenzati è cosa nota, benchè, in generale, la storiografia tradizionale si accontenti di accenni spesso superficiali. Ma, senza entrare nei particolari, tre osservazioni sono da tenersi presenti. La prima è che il rapporto tra questi vari campi di cultura e la sfera filosofica, non è mai univoco nè semplice. Esso è un'interazione la cui portata e il cui senso varia tra i poli del positivo e del negativo, si specifica in riguardo a particolari contenuti, soluzioni, problemi, ha spesso carattere non di contemporaneità, ma di anticipazione o di ritardo. La seconda osservazione è che in ciascuno di questi campi, di fronte alla loro problematica, si sviluppa una riflessione indipendente che passa per i tre stadi di riflessione pragmatica — precettistica, normativa, idealizzante — di riflessione analitico-descrittiva e di riflessione critica. I suoi risultati, che trascendono spesso il piano della realtà culturale cui si riferiscono, agiscono sulla filosofia spesso più intensamente che non quell'ultima e non è raro che nella speculazione dogmatica il dover essere degli uni sopraffaccia l'essere dell'altra e lo oscuri. Troppo spesso avviene che la normatività o l'idealità educativa, giuridica, morale, artistica, religiosa, siano assunte dalla filosofia come la vivente realtà dell'educazione, del diritto, della moralità, dell'arte e della religione, dal che deriva un'ingenua visione idealistica della vita, che ne sopprime la problematica profonda. Alfine, la terza osservazione si riferisce al fatto che i rapporti tra i vari aspetti culturali e la filosofia sono in generale determinati dal con-

creto equilibrio ch'essi hanno nella vita e nella coscienza culturale, equilibrio che varia storicamente e concede a ogni suo elemento un valore, una indipendenza e quindi una capacità d'azione e di reazione sempre diversa.

Assai meno riconosciuto è il rapporto tra il pensiero filosofico e il substrato economico-tecnico-sociale. Naturalmente questo rapporto non è nè semplice, nè univoco: è storicamente complesso e mutevole, a volte reciproco, spesso filtrato attraverso altri rapporti culturali in cui variamente si rifrange. Per uno storico che affronti questa questione, il primo problema è proprio quello di come abbia a essere considerato il rapporto in una determinata situazione. Ma, in generale, tre aspetti possono essere rilevati. In primo luogo, il substrato di cui qui si parla, nelle sue essenziali varietà e nelle sue radicali trasformazioni, determina sostanzialmente contenuto, problemi, indirizzo del sapere in generale e del sapere filosofico in ispecie. Non insisterò sull'importanza che il lavoro umano ha sin dalle origini nella scoperta delle costanze naturali e nella determinazione quindi delle categorie razionali, nè sull'importanza dell'organismo sociale e del suo articolarsi in classi per la definizione dei valori che la speculazione è chiamata a inquadrare. Ma ricorderò che la radicale differenza tra il carattere empirico-intellettualistico del pensiero cinese e quello razionalistico del pensiero occidentale, con tutte le enormi e molteplici conseguenze, non può aver altra spiegazione che nelle diverse strutture dell'organismo sociale e nella diversa sua storia. E insisterò sul fatto che il razionalismo greco, all'origine e nella lotta platonica contro l'empirismo e il retoricismo sofista, trova la sua base sociale nella reazione ideale dell'aristocrazia sconfitta sul piano politico; mentre il sorgere della nuova scienza della natura, il fiorire delle discipline storiche, il nuovo orientamento che da ciò deriva in tutto il campo speculativo, hanno origine col formarsi all'inizio della società moderna della nuova classe tecnico-progressiva della borghesia. Del resto dal Rinascimento a noi l'accordo tra il ritmo del pensiero filosofico e quello della struttura sociale-politica è sempre più manifesto; la stessa posizione che noi abbiamo qui difeso nella sua parte critica e costruttiva esprime con evidenza l'attuale conflitto e ne indica la via di soluzione (9).

In secondo luogo, la struttura economico-sociale determina sempre la forma e l'efficacia sociale che la filosofia assume: la sua organizzazione, la sua diffusione nei diversi strati, il suo stesso metodo di propagazione, il suo rapporto con le varie ideologie, la maggiore o minore distanza del suo piano dagli altri piani di coscienza umana, il suo isolamento come dottrina di saggezza o la sua efficacia pratica, la sua forma dialogico-drammatica, trattatistico-dialettica o pubblicistico-propagandista, il suo impegno o il suo distacco, il suo tono polemico o edificante, insomma gli aspetti tutti della sua vita reale fra gli uomini. E in terzo luogo, finalmente, il

(9) V. A. BANFI, *Verità e umanità della filosofia contemporanea in L'uomo coopernico*, Milano, 1950.

substrato, nel suo sviluppo, propone al pensiero concetti, valori, problemi che non solo modificano l'equilibrio sistematico, ma esigono nuovi metodi di ricerca. Basti accennare al problema politico nell'età platonica e al problema economico nell'età moderna, per aver presenti due tipiche fra queste indicazioni.

Ma, per il riconoscimento dell'umanità della filosofia, già qui si accenna a un altro campo di ricerche, al rapporto tra la filosofia e la coscienza corrente, il senso comune, rapporto che, come già notammo, varia storicamente di valore. Il senso comune, nella sua generalità, corrisponde al sistema dei rapporti sociali e alla struttura tecnica su cui la società riposa. Esso nasce da un consenso collettivo sulla base di esperienze costanti controllate attraverso l'azione e per ciò inizia l'opera di razionalizzazione del dato sperimentale, costituisce anzi la trama della ragione in atto. Tale processo di universalizzazione avviene per due vie. L'una è la via dell'esperienza naturale percorsa sotto l'assalto del lavoro umano e delle sue esigenze tecniche: essa pone in rilievo le più semplici costanti naturali e offre la base a tutte le arti tecniche. L'altra è la via dell'esperienza etica, il rilievo delle forme e dei rapporti costanti del vivere umano, il buon senso insomma, che riposa su massime e proverbi riferentisi alla stabilità del costume e dell'anticostume. Ora tale primitiva razionalizzazione dell'esperienza è, per sua natura, sempre parziale, disorganica, dogmatica, priva cioè di coerenza dialettica. Per ciò che riguarda il suo rapporto con la filosofia, non v'è dubbio che il senso comune abbia offerto al pensiero speculativo, in campo naturale e in campo etico, gli abbozzi di concetti e rapporti universali: la filosofia greca primitiva o, in più ampio senso, la filosofia cinese ne sono un chiaro esempio. D'altra parte la filosofia universalizza, conferma o modifica tali forme elementari di universalità e le riflette sul senso comune. Ma in questo processo — naturalmente articolato in forme diverse —, se esso avviene nella sfera dell'uso dogmatico della ragione, da un lato il senso comune porta alla filosofia la sua tendenza al particolare, alla univocità, alla fissità, all'antidialetticità, insomma; dall'altro la filosofia porta al senso comune la sua astrattezza, la sua pretesa di edificazione, il suo vanto di assolutezza. È, per così dire, un cerchio di dogmatismo che serra le menti. Non per nulla la metafisica dogmatica tradizionale vanta il suo accordo con « la sana ragione ». Ma in questo scambio avviene che il senso comune introduce nella filosofia la sua particolarità limitata che impone al pensiero una parziale curvatura; la filosofia nel senso comune un tono di sufficienza e di definitività che impedisce il suo stesso vivere e articolarsi. E ancora, il contenuto che nell'uno dei due campi ha una qualche validità la perde o la falsifica nell'altro. Nasce così un rapporto che va dalla contraddizione più estrema — « *odi profanum vulgus et arceo* » —, alla contaminazione più pesante. E in questa, filosofia e senso comune falsano e oscurano la loro natura. Ma il problema di un loro rapporto positivo rimane pur sempre: è di principio inconcepibile una loro separazione o una loro reciproca paralisi; è

inammissibile che il pensiero non entri fecondatore nella vita comune degli uomini e questa nella serietà dei suoi impegni non si senta da quello sostenuta. Ora ciò può appunto avvenire là ove l'uso dogmatico ceda il posto all'uso critico della ragione. La concreta varietà del senso comune e la dialetticità del pensiero non hanno bisogno di compromessi per accordarsi, giacchè reciprocamente si corrispondono e si sostengono. Il senso comune s' inverte non per la sua astrattezza, ma per la sua mobile concretezza; la filosofia s' umanizza non per la sua parzialità dogmatica, ma per la sua libertà dialettica. E le due cose coincidono. Ma ciò è possibile solo in quanto, come vedemmo, a un razionalismo filosofico in senso critico, corrisponda un senso comune, una pubblica opinione orientata in senso storico concreto nelle forme del materialismo storico, come coscienza del divenire dialettico della vita sociale. Non è senza ragione che, dopo il distacco rinascimentale e postrinascimentale, l'illuminismo — la prima età universalmente rivoluzionaria, come diceva Rousseau — abbia dato l'esempio di una stretta connessione tra l'opinione e la filosofia, e che il marxismo oggi con bel altro vigore e ampiezza la realizzi.

Per quanto riguarda la filosofia, considerata in se stessa, la sua storia è, per un razionalismo critico, il processo della razionalizzazione dell'esperienza in senso autonomo, cioè di massima indipendentemente da posizioni e prospettive particolari, per la scoperta della realtà. Ciò che importa dunque storicamente di porre in rilievo è, da un lato, il rapporto variabile e discontinuo tra esperienza e filosofia e le reciproche forme di resistenza, di estraneità e di connessione, gli aspetti personale, sociale, culturale secondo cui l'esperienza si offre o interviene e le strutture che la concettualità assume sotto la sua pressione. Da questo punto di vista l'irrazionalismo contemporaneo presenta fenomeni particolarmente interessanti. D'altro lato, importa seguire il processo di razionalizzazione, la purificazione delle categorie razionali, l'attualizzazione della coerenza razionale nel sistema e i motivi culturali e personali della sua sintesi caratteristica e delle contaminazioni su cui si fonda. E finalmente, è necessario mettere in luce ciò che è la vita della filosofia: la dialettica intrinseca ad ogni sistema e la dialettica tra i sistemi, seguendola nella sua ricca articolazione e illuminando con ciò la problematica che caratterizza sia il sistema che la tradizione. Vi è troppo spesso nella storiografia filosofica la ricerca dell'unità del pensiero che minaccia di astrarre, di schematizzare, di falsare il pensiero stesso, annullandone la problematicità feconda, le contraddizioni ricche di possibili sviluppi, le stesse particolarità. La stessa considerazione, oggi di moda e certo efficace, dello sviluppo cronologico del pensiero, minaccia spesso di divenire un alibi per coprire o ridurre, sotto una coerenza d'evoluzione personale, la dialettica intrinseca del sistema, la sua potenzialità dinamica o esplosiva. E la storiografia per problemi che il Windelband ha introdotto è rimasta una storia nei problemi genericamente posti e non una storia dei problemi.

Abbiamo detto che il fine della filosofia è la scoperta e definizione

della dialetticità del reale e che ciò è possibile solo se la ragione si scioglia dall'astratta fissità concettuale per penetrare, in orizzonte sempre più vasto e in strati sempre più profondi, l'esperienza. Questa posizione ci permette di risolvere il problema della verità filosofica che nella filosofia dogmatica ricompare sempre inutile ed insistente, come un problema che non si può risolvere nè eliminare e a cui non conviene badare. Giacchè come si può giustificare la pretesa del possesso della verità — che per il dogmatismo è e può essere solo verità definitiva o verità dell'essenza — nella varietà e contraddittorietà dei sistemi? Chè se uno di essi la vanta, come avviene per la filosofia perenne dei neoscolastici, i suoi titoli di validità sono di tutt'altra origine e sfera da quella della ragione e mancano nel suo campo d'ogni peso effettivo. E come, d'altra parte, si può parlare in senso dogmatico d'una verità — che deve essere, come vedemmo, verità unitaria dell'essenza — che diviene; e come stabilire il diritto di un sistema di esser criterio di tal divenire? Ma la verità in senso critico non è verità dell'essenza, della realtà nel suo ipotetico essere assoluto, è verità del reale come dialettico, delle sue leggi cioè d'interrelazione dinamica che ne determinano l'esistenza particolare e il processo. Perciò in questo senso la filosofia è sempre stata — come ogni pensiero umano, ma in grado assai più elevato —, scoperta della verità e dai pensatori è stata concepita e vissuta come tale, anche se è stata formulata in termini di astratta assolutezza che ne falsano il valore. La storia della filosofia, in senso critico, proprio in quanto pone in luce la dialetticità del razionale, illumina il processo infinito di riconoscimento del reale, di attuazione della verità. Parlo di processo infinito, perchè infinito è il moto stesso della realtà, di cui noi siamo parte, e che conosciamo in quanto ad essa partecipiamo in senso dinamico e dialettico. Tale infinità non è cattiva estrinseca infinità dell'apprensione soggettiva, ma è processo effettivo connaturato con la struttura stessa della realtà.

La realtà, la realtà vivente sta in noi e noi stiamo in lei: è questa la grande intuizione rinascimentale da Bruno a Spinoza, che ritrova oggi — libera da ogni tonalità mistica — la sua efficacia razionale. La verità ci è sempre presente e l'errore non è che il limite dogmatico della verità. Da questo punto di vista la storia della filosofia per essere storia della verità, deve essere ed è storia della lotta contro l'errore, storia della lotta della ragione contro i suoi limiti, del suo uso critico contro il suo uso dogmatico, della concezione dialettica del reale contro le sue ipostasi metafisiche, che corrisponde alla lotta dell'umanità per il dominio sulla natura, e sulla propria storia, per un mondo di civiltà libera e progressiva. E la storia della filosofia, in ultima analisi, può dimostrare che la lotta è sempre vittoria, perchè l'errore, sottratto alla sua ipostatica astrattezza, e ricondotto nel corso del pensiero e della vita, appare anch'esso come testimonianza della verità.

MARIO DAL PRA

Professore straordinario di Storia della Filosofia medievale
nell'Università di Milano

Il tempo e la problematizzazione dell'attualità della verità nel pensiero di Pietro De Rivo

1. - Abbiamo altra volta (1) rilevato che la considerazione del futuro incide in modo radicale nella determinazione della stessa natura della verità cui aspira l'indagine filosofica; ciò in quanto la verità che si presenti come adeguazione, conseguita una volta per tutte, fra una situazione e l'universalità, si estrania propriamente al tempo, da cui pur sembra prendere le mosse la ricerca della verità, per porsi in una sfera meta-temporale e meta-storica.

La concezione aristotelico-tomistica della verità, come adeguazione dell'intelletto alla realtà, presuppone ovviamente che sia senz'altro possibile stabilire la realtà rispetto a cui si realizzerebbe l'adeguazione; l'adeguazione conoscitiva riceve appunto la sua forza da una pregiudiziale adeguazione ontologica: ossia, la conoscenza è in grado di realizzare una perfetta adeguazione al reale, in quanto sia preliminarmente assicurata l'adeguazione del reale a se stesso. Ma quando appena si consideri, come già avviene nel corso della speculazione greca, come il reale rischi di dar luogo ad equivoco, si ha motivo per aprire un primo spiraglio di dubbio intorno alla solidità della verità come adeguazione conseguita; sembra

(1) Si vedano le considerazioni svolte, a tale riguardo, nello scritto: M. DAL PRA, *Logica teorica e logica pratica nella storiografia filosofica*, in « Rivista critica di storia della filosofia », VI (1951), 3, pp. 189 e sgg. In particolare, ivi si legge: « Il processo di significazione dell'essere è, per ogni posizione teoricistica, finito e concluso... Rispetto ad una filosofia che abbia colto ed affermato il dato supremo in tale senso, non può esistere futuro. Ossia al pensiero non è ulteriormente riservata storia. Infatti il pensiero futuro o ritornerà sulla strada del dato supremo già affermato ed allora si tratterà di un futuro-presente, d'un pseudo-futuro; oppure uscirà da quella strada e non potrà che cadere nell'errore e nella mancanza di significato, i quali propriamente più che futuri sono senz'altro fuori del tempo... Una volta che si consideri identificabile con una situazione il valore *universale* della verità, sia pure indirettamente, si è anche risolto, e negativamente, il problema del futuro; identificare con un *oggi* e col suo dato il valore universale dell'essere significa ovviamente togliere a qualsiasi *domani* ogni possibilità autonoma... ».

infatti che venga a mancare la stessa stabilità della realtà rispetto a cui dovrebbe misurarsi l'adeguazione conoscitiva; ed il fatto che l'intelletto riesca ad adeguarsi ad una realtà, non pare sufficiente a determinare fuori d'ogni equivoco la realtà rispetto a cui deve avvenire l'adeguazione. Man mano che si procede nella riflessione, i due settori dell'adeguazione paiono compenetrarsi e reciprocamente problematizzarsi; quanto più si profila la problematicità del reale in quanto termine possibile d'una adeguazione conoscitiva non equivoca, tanto più s'approfondisce la problematicità della stessa adeguazione conoscitiva; l'equivocità del reale diviene l'equivocità dell'adeguazione; e si perde così anche la stessa realtà dell'adeguazione conoscitiva, mentre essa si presenta complicata di motivi ed elementi nient'affatto adeguazionistici. Il processo della problematizzazione dell'attualità della verità si distende anche attraverso il pensiero greco e quello medievale. Ora uno dei contributi più rilevanti a tale processo, in cui viene messa in discussione la stessa attualità della verità e la sua necessità, è quello che nasce dalla considerazione dei problemi che sorgono quando si raffronti la necessità della verità colla contingenza del futuro; allora il futuro contingente sembra indurre una limitazione radicale alla necessità della verità e sembra prospettarsi una contingenza della verità; mentre, d'altra parte, la necessità della verità pare dar luogo al determinismo universale, alla necessità anche del futuro e quindi alla negazione del tempo e della libertà.

2. - Uno sviluppo tipico della storia del problema del rapporto fra verità e attualità si ha, nell'ambito del pensiero greco, con Aristotele Epicuro e Crisippo; senza pretendere, qui, di fare un esame approfondito del come la questione si presenta nei tre autori accennati, ci basterà indicare, per sommi capi, l'impostazione che da essi il problema ha ricevuto, impostazione che sta alla base della discussione che, pur colle inevitabili complicazioni di natura teologica, si svolse intorno allo stesso problema nell'età medievale e particolarmente nell'opera di Pietro De Rivo.

Aristotele (2) sostiene che il discorso vien reso vero o falso dal fatto che esiste o non esiste il $\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha$ cui si riferisce (3); ed è senz'altro il $\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha$ che è la causa della verità della proposizione; mentre non si può ammettere che il discorso vero sia in qualche modo causa dell'esistenza del $\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha$ cui si riferisce (4).

(2) Per la trattazione aristotelica intorno al problema del rapporto fra verità e futuro contingente, si vedano: *Categoriae*, 4 b, 5-10 - 14 b, 15-20 (più propriamente intorno alla dipendenza della verità e falsità delle proposizioni dalla realtà o non realtà di ciò cui si riferiscono); *De Interpretatione*, 18 a, 25 - 19 b, 5 (specificamente dedicata al problema della verità dei futuri contingenti); *Metaphysica*, 0, 3.

(3) ARISTOTELE, *Categoriae*, 4 b, 5-10: τῷ γάρ τὸ πρᾶγμα εἶναι, ἢ μὴ εἶναι, τούτῳ καὶ ὁ λόγος ἀληθὴς ἢ ψευδὴς εἶναι λέγεται.

(4) ARISTOTELE, *Categoriae*, 14 b, 15-20: Ἔστι δὲ ὁ μὲν ἀληθὴς λόγος οὐδαμῶς ἴατιος τοῦ εἶναι τὸ πρᾶγμα· τὸ μὲντοι γε πρᾶγμα φαίνεται πως αἴτιον τοῦ ἀληθῆ τὸν λόγον εἶναι· τῷ γάρ εἶναι τὸ πρᾶγμα, ἢ μὴ εἶναι, ἀληθὴς ὁ λόγος, ἢ ψευδὴς λέγεται.

Non sorgono, pare, gravi difficoltà circa la verità o falsità delle proposizioni, quando si possa stabilire se la realtà cui esse si riferiscono esiste o non esiste; e ciò è possibile per le realtà passate o presenti; il fatto che Socrate *sia stato bianco oppure no* è tale, per riguardare il passato, che esso non solo o è stato o non è stato, o è stato reale o non è stato reale; questa alternativa è necessaria, ossia è necessario che una delle due alternative (essere o non essere) sia stata. Non solo però è necessaria l'alternativa, ma è anche necessario l'essere di quella delle due forme di essa che si è verificata, come è necessario il non essere di quella forma dell'alternativa che non si è verificata. Per quanto concerne le proposizioni, non soltanto risulta necessario che una delle due proposizioni (quella che afferma che *Socrate è stato bianco* o quella che sostiene che *Socrate non è stato bianco*) sia vera e l'altra falsa, ma risulta anche quale delle due è necessariamente vera; perciò l'altra sarà senz'altro necessariamente falsa. Lo stesso si dica per quanto riguarda i fatti presenti e le relative proposizioni. Il fatto che *Socrate sia bianco oppure no* è tale da essere o reale o non reale appunto in quanto investe il presente, cioè investe una realtà di cui si può stabilire il rilievo in ordine all'essere o al non essere. Che Socrate sia o bianco o non bianco è necessario; e per questo appunto è necessario che la proposizione che attesta che *Socrate è bianco* sia o vera o falsa. Non solo; ma quello dei due fatti che si verifica è necessariamente esistente, come la proposizione che lo esprime è necessariamente vera; quello dei due fatti che non si verifica, è necessariamente non esistente, come la proposizione che lo esprime è necessariamente falsa.

Ma consideriamo il caso d'una proposizione che riguarda il futuro: *Socrate sarà bianco*. Qui non si può conoscere la realtà rispetto a cui misurare la proposizione, in quanto ora non si sa se Socrate sarà bianco o no; d'altra parte non si tratta di aspettare, per stabilire se la proposizione è vera o falsa, che venga il momento in cui si possa determinare se *Socrate è bianco o no*; infatti allora cadremmo nel caso di una proposizione relativa a fatti presenti; si tratta invece di stabilire se è possibile dichiarare la verità o la falsità della proposizione, mentre ancora è futuro ciò cui essa si riferisce. Nè si equivochi affermando che il futuro propriamente non è; giacchè qui non si tratta del non essere del futuro in quanto presente, ma del non essere del futuro in quanto futuro; d'accordo che il futuro non è presente; ma con ciò non si viene a guadagnare nulla nella conoscenza dell'eventuale non essere del futuro in quanto futuro. Il futuro-essere o non essere bianco di Socrate presentemente non è; ma ciò non mi consente di sapere qualche cosa intorno al non-essere Socrate bianco in un momento che non è il presente. Perchè la proposizione riguardante il futuro potesse dirsi vera o falsa, insomma, bisognerebbe che si desse ora ciò che, per definizione, ora non può darsi; si potrà sapere domani se *Socrate è bianco o no*: ma, oggi, sia l'essere che il non-essere bianco di Socrate non sono reali, proprio in quanto sono futuri. Ed allora viene a

mancare la base su cui le proposizioni riguardanti il futuro potrebbero esser dette vere o false.

Aristotele ⁽⁵⁾, si badi bene, fa distinzione fra le proposizioni che si riferiscono al futuro: le proposizioni concernenti il necessario e l'impossibile, anche se si riferiscono al futuro, vanno considerate alla stregua delle proposizioni che si riferiscono al passato ed al presente; il necessario e l'impossibile infatti si pongono, per così dire, fuori del tempo e perciò non si può dire propriamente che le proposizioni che li riguardano si riferiscano al futuro. Quando poi si entri nel campo del contingente, bisogna ancora distinguere fra le proposizioni universali enunciate universalmente, le proposizioni universali ma non enunciate universalmente e pertanto infinite, e le proposizioni singolari, ossia quelle che si riferiscono ad individui determinati. Delle prime si può dire che è necessario che siano o vere o false; la verità o falsità è, per esse, una necessità; così la proposizione *ogni uomo sarà bianco* è necessario che *ora* sia vera o falsa; e ciò, in quanto, anche se la proposizione verte sul contingente, essendo essa universale ed enunciata universalmente, si scioglie propriamente dai limiti del futuro e può pertanto essere trattata alla maniera delle proposizioni concernenti il passato ed il presente. Le proposizioni infinite riguardanti il futuro, come *l'uomo sarà bianco*, hanno bensì un universale per soggetto, ma non sono enunciate universalmente in quanto manca l'*ogni*; appunto in quanto fanno astrazione dall'universalità come dall'individualità si trovano in condizione di non dover essere necessariamente vere o false; ciò dipende tuttavia dal fatto che esse, almeno formalmente, prescindono da una determinazione nella direzione dell'universalità o dell'individualità. Ed eccoci alle proposizioni riguardanti il contingente, facenti riferimento ad individui determinati e relative al futuro: *Socrate sarà bianco*. Aristotele nega che per queste valga la necessità della verità o della falsità, nega cioè che la questione della verità o della falsità di tali proposizioni sia necessaria, cioè risolvibile necessariamente.

Aristotele conosce l'argomentazione dei megarici, secondo la quale, se una cosa è presentemente bianca, l'affermazione che la dichiarava tale ieri doveva ieri ritenersi del pari vera; ma ieri quell'affermazione concerneva appunto il futuro; sicchè anche l'affermazione concernente il futuro deve essere o vera o falsa; ciò d'altra parte significa che già ieri era impossibile che la cosa in questione non fosse bianca, ossia già ieri era necessario che la tal cosa fosse bianca; bisogna quindi concludere che il futuro, anche quello concernente cose singole, si verifica necessariamente.

A queste e ad altre argomentazioni dei megarici Aristotele rimprovera di concludere al fatalismo. Ci sono, egli osserva, delle conseguenze ricavate dal principio della necessità dell'alternativa verità-falsità per le proposizioni concernenti il futuro singolare, che sono inammissibili; e qui si appella all'esperienza la quale attesta che le cose future hanno il loro

(5) ARISTOTELE, *De Interpretatione*, l'intero cap. IX.

principio nella deliberazione e nell'azione, per cui esse possono essere o non essere, senza alcuna necessità. Dalla persuasione, attinta all'esperienza, della contingenza ed indeterminazione di certi fatti, si giunge così alla limitazione del criterio della necessità sia in quanto esso si riporti all'essere sia in quanto si riferisca alle proposizioni. Che una cosa sia, quando è, è necessario, così come ciò che non è, è necessario che non sia, quando non è; non è però la stessa cosa dire: ogni essere, quando è, è necessariamente, e dire: ogni essere è necessariamente; ed altrettanto vale per il non-essere. La necessità investe l'alternativa per cui una cosa o è stata o non è stata, o è o non è; e tale necessità investe anche il futuro, per cui è necessario che una cosa nel futuro o sia o non sia; però se è necessario che domani o ci sia o non ci sia una battaglia navale, in quanto la necessità verte appunto sull'alternativa, non per questo l'una o l'altra delle alternative, presa a sè, può considerarsi necessaria. Così è necessario che delle due proposizioni che indicano l'esistenza futura e la non esistenza futura della battaglia navale, una sia vera e l'altra falsa; e questa è una necessità attuale, presente; non per questo però, osserva Aristotele, io posso considerare come necessariamente vera o falsa in atto una o l'altra delle proposizioni, prese ognuna per sè. Nella sua soluzione, dunque, Aristotele si riferisce ad una sorta di applicazione della necessità attuale al momento in cui il futuro diverrà attuale, pur rilevando però che il futuro, appunto in quanto tale, non può considerarsi attuale. Di qui il profilarsi di due tipi di necessità: la necessità dell'essere d'una cosa, quando è o presente o passata, e la necessità di una cosa, in quanto futura. Nel primo caso non si ha solo la necessità dell'alternativa fra essere e non-essere, quindi fra vero e falso, ma anche la necessità di quell'una delle due alternative che è entrata nel reale o che non vi è entrata; quando invece si abbia a che fare col futuro, resta solo la necessità dell'alternativa.

In conclusione, la proposizione *Socrate sarà bianco* non può dirsi necessariamente vera fin d'ora, nè fin d'ora necessariamente falsa; ora è necessaria soltanto l'alternativa per cui la proposizione sarà vera o falsa; ma ora non può parlarsi d'una verità o falsità necessaria della proposizione, in quanto manca il termine presente che potrebbe renderla tale.

3. - La questione dei futuri contingenti è giunta al pensiero medievale, oltre che per mezzo dei testi logici di Aristotele, anche attraverso il *De fato* di Cicerone⁽⁶⁾. In questo si fa esplicito riferimento, oltre che alla dottrina megarica di Diodoro Crono, anche alla tesi di Epicuro e di Crisippo. Per Diodoro, che si ispira ad un necessitarismo logico radicale, il possibile ed il necessario fanno tutt'uno. Di due eventi contraddittori con-

(6) CICERONE, *De Fato*; si veda l'analisi di A. YON, Paris, 1944, pp. XXI-XXVIII. Il *De Fato* di Cicerone viene ripetutamente citato da PIETRO DE RIVO, cfr. *La querelle des futurs contingents* (Louvain, 1465-1475), textes inédits par L. Baudry, Paris, 1950, p. 71 (*Quaestio quodlibetica disputata*), p. 79 (*Petri De Rivo alius tractatus*) ecc.

cernenti il passato, egli argomentava, quello che non si è realizzato, si deve ritenere senz'altro impossibile, ossia necessariamente non esistente; la proposizione che esprime l'evento non realizzatosi, se lo afferma come non reale, è necessariamente vera, se l'afferma come reale, è necessariamente falsa. Ora, se quell'evento, prima di verificarsi, fosse stato possibile, sarebbe divenuto poi, da possibile, impossibile; ma siccome ciò che è possibile non può diventare impossibile, come ciò che è impossibile non può diventare possibile, si deve concludere che quell'evento era necessario anche prima di verificarsi e che la proposizione relativa era vera anche prima che l'avvenimento da essa significato fosse presente o passato. Quindi di due avvenimenti futuri, è possibile solo quello che si realizzerà; esso pertanto è necessario; ossia tutto è necessario; è necessaria anche la verità delle proposizioni, sia che riguardino il passato ed il presente, sia che riguardino il futuro (7).

Epicuro, deciso a salvaguardare ad ogni costo la libertà, si contrappone alle argomentazioni megariche, sostenendo che non è vero che ogni enunciazione debba essere necessariamente vera o falsa; c'è anche la possibilità che una proposizione sia neutra tra il vero ed il falso; e ciò con particolare riguardo proprio alle proposizioni concernenti il futuro contingente (8). Non sappiamo come Epicuro abbia creduto di far fronte alle conseguenze della sua dottrina sia sul terreno propriamente logico, sia su quello dei rapporti fra logica ed ontologia. Per quanto concerne Crisippo, invece, sappiamo che, muovendo dal terreno logico, si sforzò sia di mantenere il valore del principio per cui ogni proposizione è o vera o falsa, sia di evitare che l'accettazione di tale principio lo portasse alla accettazione d'un generale necessitarismo; il principio della verità o falsità delle proposizioni vale, per lui, anche quando si tratti di proposizioni riferentisi al futuro. E per restar fermo a tale principio, egli concludeva che nulla avviene senza una causa; distingueva tuttavia fra una necessità assoluta ed una necessità condizionale; egli giungeva, insomma, ad un fatalismo che si sforzava di tener distinto da una dottrina della universale necessità. La fatalità, secondo Crisippo, è rigorosamente fondata proprio sul principio logico della necessaria verità o falsità delle proposizioni; ma la fatalità si deve distinguere, a suo giudizio, dalla necessità; ed è appunto con

(7) CICERONE, *De Fato*, IX, 17: « Qui locus attingit hanc quaestionem, nihil fieri, quod non necesse fuerit, et, quicquid fieri possit, id aut esse iam aut futurum esse, nec magis commutari ex veris in falsa posse ea, quae futura, quam ea, quae facta sunt; sed in factis immutabilitatem apparere, in futuris quibusdam, quia non appareat, ne inesse quidem videri, ut in eo, qui mortifero morbo urgeatur, verum sit: 'Hic morietur hoc morbo', at hoc idem, si vere dicatur in eo, in quo vis morbi tanta non appareat, nihilo minus futurum sit. Ita fit ut commutatio ex vero in falsum ne in futuro quidem ulla fieri possit ».

(8) CICERONE, *De Fato*, IX, 19: « Licet enim Epicuro concedenti omne enuntiatum aut verum aut falsum esse non vereri, ne omnia fato fieri sit necesse... »; IX, 21: « Hic primum si mihi libeat adsentiri Epicuro et negare omnem enuntiationem aut veram esse aut falsam, cum plagam potius accipiam, quam fato omnia fieri conprobem ».

tale distinzione che Crisippo intendeva assumere una posizione diversa sia da quella di Diodoro Crono e dei megarici da una parte, come da quella di Epicuro dall'altra ⁽⁹⁾. Il parere di Cicerone al riguardo è che non sia possibile accettare la distinzione crisippea di fatalità e necessità, per cui ci si troverebbe realmente di fronte a due soluzioni estreme, quella di Crisippo che deduce dal principio di contraddizione la fatalità generale e quindi la generale necessità e quella di Epicuro che per sfuggire alle conseguenze del necessitarismo universale opta per una sospensione del valore del principio di contraddizione. Ciò, se non si tien conto della differente posizione che lo stesso Cicerone attribuisce a Carneade ⁽¹⁰⁾ e secondo la quale si renderebbe necessario, per chiarire la questione del futuro contingente, fare una netta distinzione fra il piano della necessità logica e il piano ontologico. Questa posizione ci riporta, così, alla discussione dell'iniziale posizione aristotelica, in cui appunto s'era prospettato il nesso fra realtà e proposizione, fra essere e conoscenza. Tale discussione non può non chiarire che proprio con Aristotele si apre la via alla logica a tre valori, quella cioè che oltre al vero ed al falso, contempla anche il neutro tra vero e falso; le proposizioni pertanto, sotto il profilo della verità, potranno essere o vere, o false, o neutre rispetto sia al vero che al falso; ed è appunto il futuro che, togliendo la base reale per il riscontro di verità o falsità, dà luogo alle proposizioni di carattere neutro; si profila così l'esistenza di due logiche, una della verità o falsità, ed è la logica del presente e del passato, l'altra delle proposizioni neutre rispetto al vero ed al falso, ed è la logica del futuro. Se si vuole applicare la logica del presente e del passato al futuro, si avrà l'eliminazione della logica a tre valori, ma a condizione che il futuro venga trattato come il presente ed il passato, e quindi a condizione d'una concezione necessitaristica del futuro; se poi si vuole tener distinte le due logiche, appunto per salvare il futuro nella sua contingenza, allora si dovrà affrontare il problema della esistenza delle due logiche e del loro rapporto. Si badi, per ultimo, che la logica del futuro è appunto caratterizzata dall'esistenza di proposizioni per le quali non vale il criterio aristotelico di stabilirne l'eventuale verità o falsità mediante il rinvio all'esistenza o meno del pragma; si tratta, cioè, di proposizioni senza un nesso obiettivo con un pragma; a tali proposizioni vien meno, per così dire, il fondamento reale; non per questo paiono

(9) CICERONE, *De fato*, X, 20: « Concludit enim Chrysippus hoc modo: ' Si est motus sine causa, non omnis enunciatio, quod axioma dialecticis appellant, aut vera aut falsa erit; causas enim efficientis quod non habebit, id nec verum nec falsum erit; omnis autem enuntiatio aut vera aut falsa est; motus ergo sine causa nullus est. Quod si ita est, omnia quae fiunt, causis fiunt antegressis; id si ita est, fato omnia fiunt; efficitur igitur fato fieri quaecumque fiant ».

(10) CICERONE, *De fato*, XIV, 32: « Si quis velit idem referre atque ita dicere: ' Si omne futurum ex aeternitate verum est, ut ita certe eveniat, quem ad modum sit futurum, omnia necesse est colligatione naturali conserte contextequae fieri', nihil dicat. Multum enim differt, utrum causa naturalis ex aeternitate futura vera efficiat, an etiam sine aeternitate naturali, futura quae sint, ea vera esse possint intellegi ».

cessare dall'essere proposizioni significative. Una volta così affermatasi l'esistenza di proposizioni cui non è essenziale la relazione con un pragma, un influsso ne poteva derivare alla logica in genere verso la considerazione delle proposizioni prese per se stesse, all'infuori della considerazione del loro rapporto col pragma; che è quanto dire che ne poteva derivare una spinta allo sviluppo del terminismo della logica e ad una conseguente nuova impostazione dello stesso problema della verità delle proposizioni.

4. - Il problema dei futuri contingenti, quando viene ripreso nell'ambito del pensiero cristiano, si complica per la presenza della dottrina dell'esistenza di Dio che conosce tutte le cose, anche il futuro, e per il conseguente profilarsi della questione su due piani diversi, quello della divinità e quello della conoscenza umana. Nel primo caso si tratta della conciliazione fra la prescienza divina e la contingenza delle cose presapute da Dio; nel secondo caso invece si tratta ancora della possibilità di enunciare delle proposizioni riguardanti il futuro fornite di verità o neutre rispetto a verità e falsità. Lasciando qui da parte un esame particolareggiato delle posizioni assunte in proposito dai vari pensatori medievali ⁽¹¹⁾, potremo ricordare che alcuni di essi hanno seguito rigorosamente la logica a due valori (verità e falsità), mentre altri hanno prestato più attento ascolto alle esigenze della libertà, dando credito ad una logica a tre valori. Stando ai primi, una proposizione non può non essere o vera o falsa, e, quando è vera, non può non essere eternamente vera; se la verità è eterna, il futuro non può recarle alcuna limitazione; pertanto le proposizioni relative al futuro, se son vere, lo sono senz'altro prima che il futuro divenga presente, giacchè esse sono sempre state vere dall'eternità. Negare ciò, equivarrebbe, per i sostenitori di tale dottrina, a negare la prescienza divina; in Dio, poi, non essendoci divisione del conoscere nel tempo, non ha modo di determinarsi futuro autonomo; in Dio, il futuro è assimilato al presente ed al passato su un piano super-temporale; comunque colla prescienza di Dio, questi pensatori si sforzano costantemente di conciliare la contingenza delle cose, a cui tengono per l'influsso che tale dottrina ha sulla stessa libertà dell'uomo. Ma non mancano altri pensatori che, pur mantenendo la dottrina della prescienza divina, si sforzano di mostrare che l'attribuzione di valore di verità alle proposizioni concernenti il futuro contingente comporta la negazione del libero arbitrio; costoro giungono apertamente alla conclusione che le proposizioni in questione non si possono dire nè vere, nè false, in quanto sono propriamente indifferenti. Ci

(11) Un quadro essenziale di tali posizioni è recato nello studio introduttivo che il BAUDRY ha premesso all'edizione dei testi di Pietro De Rivo di cui ci verremo tosto occupando: cfr. *La querelle etc.*, pp. 9-20. Vengono ivi considerate le posizioni rispettive di Boezio, S. Anselmo, S. Bonaventura, S. Tommaso, Duns Scoto, Pietro Auriol, Guglielmo d'Occam, Gregorio di Rimini, Pietro di Candia, fino a Giovanni Wiclef. Per lo sviluppo della cosiddetta «logica a tre valori» nel corso del secolo XIV, si veda C. MICHALSKI, *Le problème de la volonté à Oxford et à Paris au XIV^e siècle*, in «*Studia philosophica*», 1937, pp. 286 sgg.

fermeremo qui a considerare le ragioni esposte a favore di questa seconda tesi, da Pietro De Rivo, i cui scritti al riguardo sono stati recentemente editi dal Baudry (12). La particolare considerazione degli scritti di Pietro De Rivo vien suggerita, oltre che dal fatto della loro recente edizione, anche dal fatto che essi si inseriscono nella controversia sui futuri contingenti svoltasi nell'università di Lovanio fra il 1465 ed il 1475 e vi occupano un rilievo di primo piano (13); a questa controversia poi non è affatto estranea la diffusione della dottrina di Wicief intorno alla necessità che governa tutte le vicende umane. Sicchè, nella controversia lovaniense, si trovarono ancora una volta alle prese la dottrina della libertà umana e la dottrina della verità. A Pietro De Rivo parve che la difesa della libertà umana contro la tesi di Wicief potesse farsi efficacemente soltanto adottando una logica a tre valori, disposta a concedere l'indifferenza alla verità delle proposizioni concernenti i futuri contingenti; al suo avversario, Enrico di Zomerem, parve per contro che l'adozione della nuova logica significasse la negazione della logica oltre che la negazione implicita della prescienza divina. Da una parte, per salvare la libertà umana, si pensava di problematizzare la dottrina della verità; dall'altra invece si voleva salvare la libertà umana senza minimamente intaccare la dottrina della verità e della sua attualità eterna. Un esame degli scritti di Pietro De Rivo (14) ci consentirà di cogliere i motivi principali del processo attraverso il quale egli si sforzò di giungere ad una problematizzazione della dottrina della verità, facendo leva sulla dottrina della libertà.

5. - La revisione dei criteri fondamentali della logica della verità prende le mosse e trova la sua giustificazione, per Pietro De Rivo, nella realtà ineliminabile della contingenza e conseguentemente della libertà. Che le cose siano contingenti è una conclusione che si trae « quodam syllogi-

(12) Gli scritti più importanti editi dal Baudry nel volume *La querelle etc.* sono i seguenti: *Questio quodlibetica Petri De Rivo* (pp. 70-78), *Petri De Rivo alius tractatus* (pp. 79-84), *Petri De Rivo alius tractatus* (pp. 85-88), *Petri De Rivo fragmenta* (pp. 89-92), *Petri De Rivo petitio* (p. 93), *Petri De Rivo conclusiones* (pp. 94-95), *Petri De Rivo responsiones* (pp. 97-106), *Petri De Rivo responsiones* (pp. 211-215), *Propositiones Petri de Rivo per H. de Zomerem collectae* (pp. 322-331), *Tractatus Petri De Rivo responsalis* (pp. 332-389), *Petri De Rivo responsiones additionales* (pp. 390-417).

(13) La storia della controversia è ampiamente narrata dallo stesso BAUDRY, *Op. cit.*, pp. 23-48; alle pp. 49-64 si veda l'illustrazione dei relativi manoscritti. Enrico di Zomerem fu il grande antagonista di Pietro De Rivo; fu anche colui che, alla fine, ebbe partita vinta sul terreno pratico.

(14) Pietro De Rivo nacque ad Assche intorno al 1420; nel 1437 si iscrisse all'università di Lovanio, dove ottenne il baccellierato nel 1441; l'anno dopo vi fu proclamato maestro delle arti e nel 1443 divenne professore di filosofia al collegio du Faucon; si dedicò quindi agli studi di teologia. Nel 1460 succedette ad Ugo di Harlem nella carica di professore di retorica. La polemica sui futuri contingenti si svolse nel decennio dal 1465 al 1475 e interessò l'intera università di Lovanio, in quanto contrappose a più riprese, a fianco dei due principali avversari, la facoltà di teologia alla facoltà delle arti. Cfr. BAUDRY, *Op. cit.*, pp. 20 sgg.

smo imperceptibili » dalla stessa evidenza sensibile ⁽¹⁵⁾; è e non è una conclusione, in quanto si tratta e non si tratta d'una deduzione; in realtà si tratta d'una cosa che risulta evidente per se stessa; per questo la contingenza non può ragionevolmente essere negata. Contro l'evidenza della contingenza si profilano principalmente due tipi di difficoltà: uno deriva dalla logica ed uno dalla teologia. Se le proposizioni concernenti il futuro sono, come pare che secondo la logica a due valori debbano essere, determinatamente vere o false, tutto risulterà necessario; in secondo luogo pare che la prescienza di Dio implichi senz'altro la necessità degli eventi futuri, se è vero che non si può avere scienza del contingente. La contingenza dei fatti comporta, per il nostro, che nessun fatto sia in grado di precedere « per lineam successionis mediam » un evento futuro contingente in modo che risulti possibile inferire dal primo il secondo « penes necessariam consequentiam ».

Per quanto riguarda la difficoltà che nasce dalla logica a due valori, Pietro mostra di essere a conoscenza della trattazione ciceroniana relativa al pensiero di Crisippo, di Epicuro e di Aristotele ⁽¹⁶⁾, nonchè d'aver colto il significato delle ragioni addotte, a sostegno della tesi necessitaristica, da parte di Crisippo. A Crisippo il quale osserva che se una proposizione concernente il futuro contingente non fosse vera, ne seguirebbe che potrebbe darsi un fatto di cui non sarebbe stato vero dire che sarebbe accaduto, Pietro risponde confermando che di tutte le cose già accadute, prima che accadessero non era nè vero nè falso dire che sarebbero accadute. La condizione indispensabile perchè di una proposizione si possa dire che è vera o falsa, è che la « res » venga posta in essere; ma « ante positionem rei in esse, propositioni de futuro contingenti non inest veritas aut falsitas » ⁽¹⁷⁾. Quando poi la cosa sia posta in essere, la proposizione che diventa o vera o falsa è quella che concerne il presente, non già la proposizione concernente il futuro; e la verità della proposizione concernente il presente tien dietro, come un perfezionamento, all'assenza di verità e falsità della proposizione concernente il futuro ⁽¹⁸⁾; fra la pro-

(15) PIETRO DE RIVO, *Questio quodlibetica*, ed. Baudry, p. 70: « Dixi quod, sicut naturam esse est per se manifestum, ita et contingentiam esse in rebus, quia utrumque statim deducitur quodam syllogismo imperceptibili ex hiis que ad sensum sunt manifesta ».

(16) PIETRO DE RIVO, *Questio quodlibetica*, ed. Baudry, p. 71: « Tangens opinionem philosophorum ostendi ex libro tullii de fato inter eos fuisse problema de veritate et falsitate qualiter opponuntur circa propositionem. Et fuit opinio crisippi quod opponuntur immediate. Unde dixit omnem propositionem vel esse veram vel esse falsam. Sed opinio epicuri fuit quod opponitur mediate sic quod esset dare aliquas propositiones veras, et aliquas falsas, et aliquas neutras nec veras nec falsas, et tales dixit esse omnes propositiones de futuro contingenti. Tullium adhesit opinioni Crisippi. Sed Aristoteles, primo periarmentias, magis videtur ymitatus epicurum ».

(17) PIETRO DE RIVO, *Questio quodlibetica*, ed. cit., p. 71.

(18) PIETRO DE RIVO, *Questio quodlibetica*, pp. 71-72: « re posita in esse, inest veritas propositioni, non quidem illi que est de futuro, sed illi de presenti, cuius veritas succedit illi de futuro tanquam ejus perfectio ».

posizione che esprime un contingente futuro e quella che esprime un contingente presente v'è dunque un rapporto di successione e di perfezionamento; ma proprio la successione ed il perfezionamento indicano che si tratta di due differenti proposizioni e non già della stessa proposizione: « in successivis, osserva Pietro, dum aliquid est perfectum, ipsum non est »; il perfezionamento che fa sì che il futuro trapassi nel presente comporta la eliminazione del futuro; e perciò il perfezionamento della proposizione relativa al futuro che fa sì che si giunga ad una proposizione riguardante il presente comporta la eliminazione della proposizione relativa al futuro; Crisippo, si sa, obiettava che se la proposizione relativa al futuro non fosse, per esempio, vera, e poi diventasse, col verificarsi del presente, vera, si avrebbe il passaggio di una proposizione dal non esser vera all'esser vera; e ciò sarebbe logicamente un grave inconveniente. La risposta di Pietro De Rivo è che non si tratta affatto d'una stessa proposizione che da non vera diverrebbe vera, quanto piuttosto d'una proposizione vera che tien dietro in linea di successione e di perfezionamento ad una proposizione priva di verità o falsità. In tal caso, l'inconveniente lamentato da Crisippo sarebbe superato. Non si dovrebbe, insomma, per il nostro, complicare il giudizio intorno alla proposizione sul futuro con una indebita estensione dei criteri della proposizione stessa in quanto applicata al presente; non si tratta più della stessa proposizione, ma di due proposizioni pronunciate in diverse situazioni, l'una « ante positionem rei in esse », l'altra « posita re in esse ». Con ciò è confutata anche la seconda argomentazione di Crisippo, per cui se una proposizione relativa al passato è vera, dovette esser vera anche di quel passato quand'era presente, e pertanto anche di quel passato quand'era futuro; la proposizione sul futuro non va confusa colla proposizione che, in un tempo posteriore, si riferirà al presente; e per il fatto che la seconda sarà o vera o falsa, non vuol dire che altrettanto debba avvenire anche della prima. Alla « propositio de preterito » conviene una verità « inimpedibilis »; ma alla proposizione « de futuro » conviene una verità « impedibilis », ossia una verità che non è, in quanto ciò che è, è inimpedibile; quindi alla proposizione « de futuro » va negata la verità « presentialis ».

A favore della tesi di Crisippo, Pietro pensa che si possa rilevare che carattere della « enunciatio » è appunto quello d'essere una « oratio » fornita di verità o di falsità; perciò se la proposizione relativa al futuro non dovesse essere nè vera nè falsa, si dovrebbe concludere che ad essa non conviene il carattere di « enunciatio »; e ciò, ovviamente, con notevoli complicazioni per la stessa possibilità d'un suo significato. Ma la risposta all'obiezione consiste nel precisare in che modo la verità e la falsità si trovino nella enunciazione. Esse, dichiara Pietro, non ci si trovano « formaliter »⁽¹⁹⁾; non è cioè che nell'enunciazione esista materialmente ed

(19) PIETRO DE RIVO, *Quaestio quodlibetica*, p. 72: « dixi quod diffinitio enunciationis non est intelligenda quasi in enunciatione verum et falsum formaliter sint, sed sicut in significante aliquid esse verum et falsum ».

attualmente inglobata la verità o la falsità; è più esatto dire, invece, che le enunciazioni *significano* che qualche cosa è vero o falso; il rapporto tra l'enunciazione e la verità-falsità non è un rapporto di identità formale, ma soltanto un rapporto di significazione. La enunciazione affermativa è vera nel senso che *significa* esser vera la composizione del soggetto col predicato; e l'enunciazione negativa è falsa in quanto *significa* esser falsa la composizione del soggetto col predicato; l'essere ed il non essere, adoperati a indicare il rapporto fra enunciazione e verità-falsità, debbono dunque intendersi equivalenti a significare; e ciò che significa la verità-falsità, propriamente non si identifica con essa, ma rinvia ad essa, è mediazione ad essa. Si può dunque avere una enunciazione, e pertanto un'espressione significativa, anche senza l'acquisita identità di essa con verità-falsità; ed il caso della proposizione relativa al futuro è precisamente questo: abbiamo una enunciazione fornita di significato, che tuttavia non possiede formalmente verità-falsità. Per Pietro, insomma, una proposizione può significare la verità-falsità, senza essere formalmente la verità-falsità.

Per di più, nella proposizione relativa al futuro contingente, manca la forma in forza della quale le proposizioni relative al passato ed al presente sogliono dirsi vere o false; se pertanto, già quando si parta dall'esistenza di tale forma, si può sollevare un dubbio circa l'attualità della verità-falsità delle proposizioni, tanto maggiore diverrà tale dubbio quando si muova senz'altro dall'assenza della forma; da una bianchezza che non esiste non può derivare ad un corpo la denominazione di bianco, in quanto non si può avere un effetto formale senza l'esistenza della causa formante; nel caso delle proposizioni riguardanti il futuro contingente non esiste quella realtà che dovrebbe giovare da criterio formale della loro verità o falsità; ed in che modo si potrà allora parlare della verità-falsità *formale* di tali proposizioni? ⁽²⁰⁾.

Quanto all'argomentazione per cui negare che la proposizione sul futuro sia vera o falsa equivarrebbe a negare il primo principio, la risposta di Pietro segue alla lettera il punto di vista aristotelico; egli sostiene cioè che di due proposizioni contraddittorie riguardanti il futuro, se l'una è vera, l'altra è falsa; ciò è vero « conjunctim », ma non « divisim »; è vero, insomma, che domani o ci sarà o non ci sarà una battaglia navale; ma non si può dire secondo verità nè che ci sarà, nè che non ci sarà; è vera l'alternativa, ma la verità dell'alternativa non comporta la verità dell'una o dell'altra direzione di essa.

(20) PIETRO DE RIVO, *Alius tractatus*, ed. cit., p. 80: « Nichil formaliter denominatur esse aut fuisse tale a forma que nec est nec fuit, ut ab albedine que nec est nec fuit impossibile est corpus denominari esse aut fuisse album; sic enim esset effectus formalis sine sua causa. Sed, ut ostensum est, veritas aut falsitas propositionis de futuro contingenti nec est nec fuit, ergo propositio de futuro contingenti non denominatur formaliter esse aut fuisse vera vel falsa a veritate aut falsitate tanquam a forma que sibi formaliter inheret aut inhesit ».

Dal primo principio deriva l'opposizione immediata di essere e non essere; e ciò senza alcuna limitazione temporale; pertanto di qualsiasi cosa è necessario dire che o fu o non fu, è o non è, sarà o non sarà; ma l'evento futuro non esiste ancora; per questo a suo riguardo vale soltanto la disgiuntiva: sarà o non sarà, senza che ciò ci consenta di stabilire a quale delle due alternative della disgiuntiva competa la verità ed a quale la falsità. Anche ammettendo pertanto che sia buona la locuzione che attribuisce alle proposizioni riguardanti il passato ed il presente la verità-falsità *formale*, essa non potrà valere per le proposizioni « de futuro », in cui manca l'esistenza di fatto della causa. In sostanza, ammessa l'opposizione immediata di essere-non essere senza alcuna limitazione di tempo, in forza del primo principio, non ne segue l'opposizione altrettanto immediata di verità-falsità circa la proposizione; la disparità fra le due opposizioni sorge appunto in quanto il futuro prospettato come la possibilità di un certo essere e di un certo non essere non è intrinsecamente capace di causare la verità-falsità formale ed attuale nella proposizione; le proposizioni « de presenti aut de preterito » sono semplicemente vere o false e rispetto ad esse vige l'opposizione immediata di verità-falsità; dire che tale opposizione è immediata significa sostenere che essa comporta un'alternativa verità-falsità già intrinsecamente attuale. Ma la verità d'una proposizione « de futuro » non è « semplice » o « assolutamente reale »; si potrà piuttosto dire vera « ex suppositione », intendendo con ciò fare riferimento alla possibilità che lo sviluppo non impedito dell'azione d'una causa riesca a dar luogo successivamente alla verità in atto d'una proposizione direttamente connessa con quella « de futuro » ⁽²¹⁾.

A Pietro importa, come si vede, seguendo e svolgendo per suo conto le argomentazioni aristoteliche, distinguere fra la verità formale o attuale e la verità significata, fra la verità « semplice » e la verità « ex suppositione »; mentre nel caso della verità formale ci si appella alla stretta inerente della verità-falsità alla proposizione, nel caso della verità significata ci si richiama all'atto del significare che ha la verità solo come oggetto intenzionale, così come nel caso della verità « ex supposizione » ci si rifà all'atto del supporre che ha un rapporto soltanto mediato colla verità. Ma appunto in quanto la verità da attuale si fa oggetto intenzionale del significare o del supporre, essa si problematizza e si media. Si può notare, al riguardo, l'oscillazione di Pietro De Rivo fra due atteggiamenti: per un lato egli dichiara che l'enunciazione in genere non può dirsi se non in rapporto intenzionale di significazione colla verità, mentre

(21) PIETRO DE RIVO, *Alius tractatus*, p. 82: « Propositiones de presenti aut de preterito sunt simpliciter vere aut false. Ille vero que sunt de futuro contingenti non sunt simpliciter vere veritate eis inherente; possunt tamen esse vere ex suppositione; verbi gratia, si causa futuri contingentis inclinata sit ad producendum effectum, propositio dicens illum effectum esse futurum est vera ex suppositione, si scilicet talis causa non impediatur. Quod aristoteles innuens dicit quod contingit magis quidem alteram esse veram, non tamen jam veram aut falsam ».

d'altra parte ammette che le proposizioni « de presenti ac de preterito » si possono dire formalmente ed attualmente vere o false; per un lato insomma tutte le proposizioni dovrebbero dirsi vere o false estrinsecamente od intenzionalmente, per l'altro invece avrebbero un rapporto intenzionale colla verità-falsità soltanto le proposizioni « de futuro » (22); è certamente in quest'ultima direzione, comunque, che il processo di mediazione dell'attualità della verità viene dal nostro più ampiamente proseguito.

Una forma ulteriore in cui il processo si esprime è quella della distinzione fra attualità della verità-falsità delle proposizioni e l'atteggiamento di *aspettazione* della loro verità-falsità. Mentre nelle vicende passate e presenti, l'essere ed il non essere non sono tanto oggetto di attesa da parte dell'accadimento, quanto oggetto di effettivo ed attuale possesso, quando si tratta d'un evento futuro, questo non ha ancora, per così dire, assimilato a sè l'essere o il non-essere; il rapporto dell'evento futuro rispetto all'essere-non essere non è pertanto quello di attuale possesso, quanto piuttosto quello di *aspettazione*. Lo stesso può dirsi delle proposizioni: le proposizioni relative alle vicende che hanno già realizzato un rapporto di attuale possesso con l'essere-non essere, hanno corrispondentemente realizzato un rapporto di attuale possesso con la verità-falsità; per contro le proposizioni attinenti alle vicende future contingenti sono nei confronti della verità-falsità nello stesso rapporto di attesa e di aspettazione, in cui si trova appunto l'evento futuro rispetto all'essere-non essere (23). Il nuovo modo di indicare la mediazione della verità attuale

(22) Si veda PIETRO DE RIVO, *Tractatus responsalis ad opusculum quoddam magistri Heynrici de Zoemerem*, ed. cit., pp. 354-355. Ivi Pietro mostra di essere al corrente delle varie soluzioni proposte per il problema della verità delle proposizioni, problema risolto o con identificare la verità con l'intelletto, oppure facendola consistere nella stessa proposizione, oppure rinviandola ad una sorta di intelletto obiettivo. L'avversario di Pietro, Enrico di Zoemerem, aveva cercato di mostrare come Aristotele non ammetta l'inerenza della verità-falsità alle proposizioni; ed un'affermazione del genere aveva fatto, per suo conto, ma a proposito della enunciazione, pertanto dell'affermazione e della negazione, lo stesso Pietro. Nel *Tractatus responsalis* tuttavia egli si mostra preoccupato di salvare Aristotele dall'accusa rivoltagli da Enrico di Zoemerem, secondo la quale non si avrebbe l'inerenza della verità-falsità alle proposizioni. Per questo egli si sofferma a criticare le argomentazioni in contrario sia di Enrico sia anche di Pietro Aureoli del quale ultimo si dichiara, per altre dottrine, seguace fedele. La tesi sostenuta da Pietro è pertanto che Aristotele afferma decisamente l'inerenza della verità-falsità alle proposizioni in genere; con ciò la dottrina aristotelica della non inerenza della verità-falsità alle proposizioni « de futuro » acquista anche maggiore rilievo e nel contempo appare meno direttamente posta in discussione l'attualità della verità del discorso umano.

(23) PIETRO DE RIVO, *Responsiones*, ed. cit., pp. 101-102: « Secundum Aristotelem, sicut se habet res ad esse vel non esse, sic se habet propositio ad veritatem et falsitatem. Sed futurum contingens ante positionem ejus in esse est indeterminatum ad esse futurum vel non esse futurum, quia in potestate cause est ipsum ponere vel non ponere in esse, et ita futurum contingens expectat tantum esse vel non esse; ergo propositioni de futuro contingenti, aristotelice loquendo, ante positionem rei in esse nec convenit veritas nec falsitas, sed expectat veritatem aut falsitatem ».

si viene così ad aggiungere ai già accennati: distinzione, successione, significazione, supposizione, aspettazione.

6. - Lo stesso processo di mediazione dell'attualità della verità si può osservare nelle molteplici argomentazioni che Pietro De Rivo svolge a proposito del rapporto fra la prescienza divina e la verità dei futuri contingenti. Qui ci troviamo di fronte alle tipiche complicazioni che al problema della verità delle proposizioni « de futuro » deriva dalla teologia cristiana. Lo stesso si dica, in genere, per le proposizioni enunciate dalla fede e concernenti il futuro; come si potrà negare la verità attuale alle proposizioni di fede? e come non giungere, muovendo dalla verità attuale di esse, alla negazione della libertà e dell'indeterminazione? Si tratta, anche qui, di sostituire alla « verità attuale » delle proposizioni di fede concernenti il futuro il risultato di nuove mediazioni della verità.

Quanto alla conoscenza che Dio ha del futuro, Pietro si preoccupa anzitutto di chiarire che Dio non è soggetto al tempo; perciò gli eventi passati presenti e futuri sono per lui « indistantia », ossia astratti da ogni condizione temporale, al modo stesso che le idee secondo Platone prescindono da ogni condizione locale ⁽²⁴⁾. Non ci può essere pertanto in Dio aspettazione di eventi futuri; perciò l'aspettazione della verità, come mediazione della sua attualità, non può aver luogo in Dio; a rigore, la conoscenza di Dio non si può dire, per tale riguardo, *prescienza*; e la prescienza divina va comunque intesa in maniera che essa si rapporti all'evento futuro non già come futuro, bensì soltanto come « indistans », ossia come del tutto astratto dalla determinazione temporale ⁽²⁵⁾. A rigore dunque Dio non si trova in atto rispetto alla verità della conoscenza del futuro, in quanto la sua attualità di verità si svolge non già in relazione al futuro, bensì sul piano della « indistantia »; e pertanto il piano del futuro contingente rimane sostanzialmente sciolto da ogni vincolo attualistico. Qui la mediazione dell'attualità della verità è conseguita attraverso la distinzione del piano temporale da quello della « indistantia », ossia da quello della conoscenza divina; questa realizza il possesso attuale della verità, ma il futuro le sfugge come futuro, in quanto nulla è futuro rispetto a Dio. Ora ciò che è da Dio presaputo dovrebbe necessariamente verificarsi solo nel caso in cui la prescienza divina si intendesse come conoscenza antecedente la cosa conosciuta e quindi si intendesse come concernente la cosa futura in quanto futura; ma se si tien

(24) PIETRO DE RIVO, *Questio quodlibetica*, p. 73: « Omnia presentia preterita et futura sunt conspectui divino indistantia. Quod quia difficillimum est intellectu ad id aliquantulum ymaginandum adduxi opinionem platonis de ydeis. Opinabatur enim ydeas esse abstractas ab omni conditione locali ».

(25) PIETRO DE RIVO, *Questio quodlibetica*, p. 74: « Ergo divina prescientia non est intelligenda tanquam eventum futurorum per lineam successionis mediam antecedens, idcirco, licet huiusmodi eventum inierat penes necessariam consequentiam tanquam indistantem, non tamen infert ipsum tanquam futurum, et ideo, licet ipsa sit inimpedibilis, non tamen infert rem inimpedibiliter et ex necessitate fore ».

conto che la cosa futura è per Dio « indistans », la prescienza non comporterà la necessità del futuro. Insomma, concretamente la prescienza divina si comporta, rispetto agli eventi futuri, in modo tale da conoscere l'attualità d'una cosa come indistante, non già da conoscere la sua attualità come futura; allora non si può dire che l'attualità futura della cosa oggetto della prescienza divina sia necessaria. Una riprova della dottrina qui esposta, sta nel fatto che, secondo Pietro, la conoscenza divina non è propriamente esprimibile per mezzo di proposizioni; in particolare la conoscenza o prescienza del futuro non si può esprimere adeguatamente con proposizioni « de futuro »; le proposizioni « de futuro » esprimono aspettazione ed in Dio non c'è alcuna aspettazione; le proposizioni « de futuro » sono pertanto sostanzialmente estranee all'attualità della verità posseduta da Dio; per questo a maggior ragione il futuro sfugge alla prensione necessitante di quell'attualità (26). Inoltre la conoscenza e quindi l'attualità della verità in Dio non può trovare espressione per mezzo di alcun tipo di proposizioni, dal momento che la proposizione implica la conoscenza d'un intelletto che compone e divide; nel caso di Dio si ha dunque, sì, attualità della verità, ma su un piano che non esaurisce la problematica umana della verità e che non la risolve; e questa problematica comporta un triplice rapporto di mediazione colla verità: l'aspettazione della verità si esprime nella proposizione « de futuro », il ricordo della verità si esprime nella proposizione « de preterito », come l'intuizione o presenzialità della verità è espressa nella proposizione « de presenti » (27). Si suol dire che la conoscenza di Dio è « intuitiva »; ma ciò va inteso nel senso non già dell'intuizione del presente temporale, quanto dell'intuizione dell'eterno super-temporale. Comunque non si deve ritenere che la prescienza di Dio dia luogo all'esistenza d'un futuro rispetto a Dio; il vincolo temporale esiste non già tra Dio e le cose oggetto della sua prescienza, quanto piuttosto tra noi e le cose oggetto della prescienza divina; e quando si dice che Dio ha prescienza del futuro, si deve intendere del futuro per noi, non già del futuro per lui. Così la piena attualità della verità di Dio non subisce diminuzione temporale; ma resta, nello stesso tempo, fuori della mediazione umana della verità. L'attualità della verità in Dio è conseguita al prezzo della eliminazione del futuro, che pure resta ben fermo e solido nell'esperienza umana della ricerca della verità. Se per un lato insomma il futuro non entra a problematizzare la

(26) PIETRO DE RIVO, *Questio quodlibetica*, p. 76: « Noticia dei, quam habet de futuris contingentibus, non proprie exprimitur per aliquam propositionem. Et licet magis videretur posse exprimi per propositionem de futuro, quod tamen proprie per eam non exprimitur patet sic, quia talis propositio ex natura sua et ex rigore logice exprimit noticiam expectativam... Cum ergo in Deo non sit noticia expectativa, ut patuit, sequi videtur quod ejus noticia non est proprie exprimibilis per propositionem de futuro ».

(27) PIETRO DE RIVO, *Questio quodlibetica*, p. 83: « Propositio de futuro ex sua impositione nata est tantum exprimere noticiam expectativam, sicut propositio de preterito, noticiam memorativam, et de presenti, intuitivam seu presentialem ».

piena attualità della verità in Dio, per l'altro la piena attualità della verità in Dio non riesce ad impossessarsi del futuro, ad eliminarne la evasione dalla attualità.

Sotto la pressione delle obiezioni di Enrico di Zoemerem, Pietro De Rivo tenne fermo il concetto che nulla si può dire futuro rispetto a Dio; quanto però alla conoscenza del futuro da parte di Dio, ripiegò sulla dottrina per cui Dio conoscerebbe qualcosa come futuro, nel senso che lo conoscerebbe come posteriore all'attualmente presente, e ciò appunto nel senso che Dio lo avrebbe presente attualmente come posteriore all'attualità presente⁽²⁸⁾; la sottigliezza della posizione così assunta indica tuttavia lo sforzo posto dal nostro a mantenere una distinzione reale fra la realtà di Dio e il futuro temporale.

7. - Ancor più chiaramente appare il processo di mediazione dell'attualità della verità elaborato da Pietro nella discussione che egli svolge intorno alla natura delle verità di fede che concernono il futuro. Per un lato egli non potrà rinunciare alla esplicita dichiarazione della verità delle proposizioni di fede concernenti il futuro; d'altra parte, in che modo gli sarà possibile salvare la contingenza del futuro e quindi la sua autonomia rispetto all'attualità della verità di fede? Una considerazione pregiudiziale è quella avanzata più sopra, secondo la quale la conoscenza divina non si può propriamente esprimere per mezzo di proposizioni; pertanto le stesse proposizioni concernenti il futuro non è detto che esprimano in maniera propria la conoscenza divina. Con ciò è richiamato un primo divario fra il piano della conoscenza divina, che sta alla base anche delle verità di fede, ed il piano delle proposizioni e della loro verità. Ma il divario si approfondisce se si considera che le proposizioni di fede concernenti il futuro hanno il loro fondamento di verità nel fatto che fanno diretto riferimento alla conoscenza divina, ossia alla verità increata; e questo raccordo delle proposizioni di fede con la verità increata dà luogo ad una particolare forma di verità delle proposizioni in questione, non già senz'altro alla piena attualità logica della loro verità⁽²⁹⁾. Le proposizioni in questione non aderiscono perfettamente alla conoscenza divina;

(28) PIETRO DE RIVO, *Tractatus responsalis*, p. 377: «Deus nullum contingens determinate cognoscit ut futurum et ut preest in sua causa, cognoscit tamen determinate aliquid ut futurum id est ut posterius presenti nunc, quoniam in conspectu suo est posterius presenti nunc. Neque ex hoc sequitur quod illud sic a deo cognitum, ut futurum, sit deo futurum».

(29) PIETRO DE RIVO, *Questio quodlibetica*, p. 77: «huiusmodi propositiones que ex sola intentione auctorum sacre scripture et non ex sua natura seu ex suo modo enuntiandi significant divinam noticiam de futuris contingentibus non sunt vere veritate propria et ex rigore logice; nichilominus sunt vere veritate noticie divine, quam per eas prophete et auctores intendeabant exprimere, hoc est veritate increata. Et, ut videtur, sufficit eas hoc modo esse veras ut fide credantur, quia veritas increata, secundum doctores catholicos, est obiectum formale fidei. Propositiones ergo fide credendas tanquam obiecta eius materialia sufficit esse veras veritate increata seu revelatas ab eadem veritate».

esse *significano* la conoscenza divina, ma non la possono significare propriamente nella loro stessa natura e struttura di proposizioni concernenti il futuro; il loro modo di enunciazione non è, in quanto tale, pienamente aderente alla conoscenza divina; manca a loro pertanto la condizione essenziale per essere vere di verità propria ed « ex rigore logice »; tale condizione è appunto la piena e perfetta aderenza delle proposizioni alla realtà che intendono esprimere; ma tale realtà è quella divina, che per sé non è traducibile o esprimibile, per ciò che concerne la conoscenza, in proposizioni, nè più particolarmente in proposizioni concernenti il futuro. Le proposizioni in questione nascono, secondo Pietro, dal fatto che i profeti e gli autori sacri hanno inteso esprimere la conoscenza divina; siamo ancora di fronte ad un rapporto intenzionale, quello appunto dell'autore sacro rispetto alla conoscenza di Dio; questo è indubbiamente un rapporto di verità, il rapporto della verità increata. Ma in tale rapporto, si badi, entra Dio stesso in quanto autore della rivelazione, che pur si compie per mezzo dell'opera degli autori sacri; dunque Dio stabilisce e fonda un rapporto di significazione e di intenzionalità fra le proposizioni della rivelazione e la sua natura divina; sarebbe interessante vedere se il fatto che Dio stia alla base del rapporto di significazione, per convalidarlo, sia determinabile, secondo Pietro, in base ad una proposizione di fede, a sua volta; certo è che il nostro non muove alcun dubbio intorno al fatto della rivelazione, intorno alla effettiva garanzia divina che starebbe a base del rapporto fra proposizioni di fede e realtà divina; l'oggetto formale della fede è, ad un tempo, sia il complesso delle proposizioni di fede, sia e soprattutto la realtà della garanzia divina di esse. Comunque, le proposizioni di fede sono vere, per il nostro, « veritate increata », ossia in quanto rivelate da Dio, che è la stessa verità; ma ciò non comporta affatto che esse siano vere (con particolare riguardo a quelle concernenti il futuro contingente) aristotelicamente, ossia « actu et formaliter ». La loro verità, insomma, nasce dal rapporto in cui vengono poste, per mezzo di un'azione divina, colla realtà divina; dire che tali proposizioni sono vere, significa dichiarare che sono rivelate da Dio, derivate da Dio, da quell'azione mediatrice divina che si chiama rivelazione. E questo basta perchè il fedele le accetti; il fedele non chiede, insomma, per accettare come vere le proposizioni di fede, che esse siano vere « actu et formaliter », chiede soltanto che siano rivelate da Dio; non è insomma che Dio le riveli, si potrebbe dire, perchè sono vere, ma sono vere, perchè Dio le rivela; e pertanto la questione della loro pienezza dal punto di vista della verità attuale non è che secondaria. La questione va tuttavia approfondita: quando il credente accetti le proposizioni di fede concernenti il futuro come rivelate da Dio, che atteggiamento assume nei confronti del loro contenuto? Il nostro osserva che il risultato della fede prestata alla rivelazione è che il contenuto della stessa rivelazione vien ritenuto « da verificarsi » e che ciò che è significato dalle proposi-

zioni di fede concernenti il futuro vien considerato come tale che un giorno verrà posto in essere. Così si precisa che le proposizioni di fede vanno considerate, in ordine alla verità, sotto due aspetti: dal punto di vista di Dio che le enuncia e dal punto di vista del fedele che le accoglie; da entrambi i punti di vista si profila una verità di esse, che non comporta affatto una verità formale ed attuale; in entrambi i casi si procede piuttosto verso una verità intenzionale.

A sorreggere la sua analisi di mediazione dell'attualità della verità così intesa, Pietro richiama alcuni motivi di una generale problematica di mediazione della verità del discorso. Così osserva che nè le « orationes vocative » nè quelle « deprecative » possono dirsi vere o false, mentre anche le proposizioni indicative possono perdere il loro significato indicativo quando siano connesse alle « orationes vocative » o a quelle « deprecative »⁽³⁰⁾. Ma spesso, nel testo sacro, di cui si dice che contiene soltanto la verità, si incontrano discorsi o vocativi o deprecativi; non per questo si deve ritenere che quei discorsi, per il fatto di trovarsi inseriti nel testo sacro, siano misurabili col criterio della verità-falsità. In secondo luogo si può osservare che la proposizione non ha relazione di significazione soltanto colla « res » cui si riferisce, quanto anche colla conoscenza che si ha della « res »; c'è da distinguere, al riguardo, un « significatum quod » ed un « significatum quo » della proposizione; inoltre la « vox » si riferisce anche alla imagine o similitudine della « res », oltrechè alla stessa « res »; e la conoscenza della « res » può ben dirsi una similitudine della « res »⁽³¹⁾; se risulta così complicato il rapporto della « significatio »; se dunque la proposizione si muove in un intreccio così complesso di rapporti, anche la sua verità ne risulta complicata ed approfondita; e si apre così la strada a varie forme di verificaione della verità della proposizione; essa, insomma, non è interessata soltanto al rapporto colla « res » e pertanto la verità che concerne tale rapporto non è l'unica forma di verità di cui si debba tener conto.

Tornando alle proposizioni « de futuro » contenute nei testi sacri e identificabili con altrettante « verità di fede », si può dunque far appello, per un lato, alla veracità di Dio ed al rapporto di espressione della sua

(30) PIETRO DE RIVO, *Questio quodlibetica*, p. 78.

(31) PIETRO DE RIVO, *Tractatus responsalis*, pp. 377-78: « Propositio non tantum significat rem ad quam significandum est imposita, sed etiam noticiam qua huiusmodi res cognoscitur. Dicens enim: cras pluet, exprimit audientibus non tantum pluviam cras esse futuram, sed etiam noticiam qua concipit pluviam die crastino futuram, differenter tamen. Exprimit enim rem significatam tanquam significatum quod, et ipsam noticiam tanquam significatum quo. Voces enim significant res non absolute, sed ut a nobis cognoscuntur. Insuper quelibet vox significat non tantum rem ad quam significandum primo est imposita, sed etiam eius ymaginem seu similitudinem, ut patet de hoc nomine homo, quod significat tam hominem verum quam pictum. Conceptus autem seu noticia rei est quedam ymago seu similitudo. Consequens est ergo ut propositio etiam significet conceptum seu noticiam illius rei ad quam significandum est imposita ».

conoscenza in cui esse si trovano, per l'altro alla aspettazione fedele e volenterosa del credente nella loro futura realizzazione. Nel primo caso si ha una proposizione che non si può dir vera in relazione ad una attuale sua identità con la verità ad essa inerente; perciò appunto la proposizione si dice vera derivativamente, in quanto cioè è in qualche rapporto colla verità della conoscenza che si trova nell'intelletto divino; non sempre, osserva Pietro De Rivo, la denominazione della cosa è determinata da una forma inerente alla cosa stessa; e qui la verità della proposizione non è determinata da una verità formalmente inerente alla stessa proposizione; come dunque Dio si dice creatore dalla creazione che non lo riguarda intrinsecamente, mentre riguarda senz'altro la creatura, così la proposizione « de futuro » contenuta nei testi rivelati si dice vera non dalla verità che essa intrinsecamente possiede, quanto dalla verità della conoscenza divina con cui si trova in rapporto di mediazione significativa. Con ciò intanto la proposizione « de futuro » resta priva appunto di quella attualità intrinseca della verità che potrebbe senz'altro ricondurla sul piano delle proposizioni concernenti il passato ed il presente. Lo stesso risultato si ha anche quando si consideri la proposizione in questione dal punto di vista del credente; l'aspettazione è, osserva Pietro, una base sufficiente per determinare un rapporto di denominazione da qualcosa; e l'aspettazione della verità d'una proposizione è base sufficiente per la denominazione di quella proposizione dalla verità; naturalmente tale aspettazione della verità non comporta affatto la presenza intrinseca della forma della verità; l'attualità della presenza intrinseca in questione è invece rinviata ad un perfezionamento del rapporto significativa attuale. Tale perfezionamento poi non è che dia luogo ad una proposizione che, pur rimanendo « de futuro », risulti tuttavia vera in forza di un'inerenza attuale e formale della verità; la proposizione « de futuro » verrà perfezionata non già per mezzo d'una verità che nel futuro sia in grado di inerirle con formalità attuale, bensì per mezzo d'una verità che, cessato il futuro, realizzerà la sua attuale inerenza ad una proposizione che sarà, necessariamente, « de presenti » o « de preterito ». E così l'inerenza attuale della verità alla proposizione « de futuro » è senz'altro esclusa; quando si verificherà quell'inerenza, non avremo più una proposizione concernente il futuro, ma una proposizione riguardante o il passato o il presente; anche qui, come nella considerazione della pura verità logica, l'esistenza d'una proposizione « de preterito » o « de presenti » non può in alcun modo vincolare la struttura d'una proposizione « de futuro » che abbia apparentemente lo stesso contenuto; l'identità del contenuto è soltanto apparente, mentre di fatto si tratta di due proposizioni differenti; pertanto il passato ed il presente, anche idealmente prolungati verso il futuro, non valgono affatto a toglierlo di mezzo ed il futuro resta come istanza inderogabile di problematizzazione dell'attualità formale della verità; il futuro si presenta come quel punto ideale in cui si può sfuggire all'impero attualistico

della verità, in cui la saldatura fra proposizione e inerenza intrinseca della verità non è ancora compiuta ⁽³²⁾.

La verità delle proposizioni di fede concernenti il futuro è paragonata da Pietro De Rivo alla realtà della fede e della speranza; queste possono essere tali in quanto sono aspettazione, tensione verso qualcosa che non è attuale; e quando quello che ora è soltanto aspettato diverrà attuale, non ci sarà più luogo per la fede o per la speranza. Tale è il rapporto fra la fede e la visione, fra la speranza e il conseguimento, quale è appunto il rapporto fra la verità della proposizione di fede concernente il futuro e la verità attuale d'una proposizione concernente il presente o il passato. La visione nega la fede, il conseguimento annulla la speranza, e la verità attualmente inerente ad una proposizione annulla la verità dell'aspettazione, la mediazione aspettante della verità.

Ma Pietro si trova davanti la seguente obiezione: se v'è la verità in Dio che rivela, la verità vi dovrà essere del pari in ciò che Dio rivela, ossia nella proposizione « de futuro » contenuta nel testo sacro; altrimenti non si avrebbe corrispondenza fra rivelante e rivelato ⁽³³⁾. Pietro risponde

⁽³²⁾ PIETRO DE RIVO, *Alius tractatus*, ed. cit. p. 83-84: « Quia propositiones in sacro canone contente sunt fide credente et nichil creditur nisi verum, necesse est a catholico huiusmodi propositiones dici veras. Sed advertendum quod, sicut ad firmam spem sufficit voluntatem nostram principaliter inniti bonitati increate et certe expectare bonitatem creatam, puta beatitudinem, sic, quia intellectus noster non magis est alligatus temporis presenti quam voluntas, ad firmam fidem articulorum de futuro contingenti videtur sufficere quod intellectus principaliter innitatur veritati increate que, secundum doctorem sanctum, est obiectum formale fidei et quod, absque omni hesitatione, expectet veritatem creatam per quam huiusmodi articuli perficiuntur. Omnes ergo propositiones in biblia contente per quas deus nobis dignatus est per ora prophetarum noticiam suam de futuris revelare, sunt vere tum veritate increata, hoc est veritate divine noticie que per eas nobis a deo verace exprimitur, tum veritate creata absque omni hesitatione fideliter expectata. Nec sunt isti duo modi denominandi apud theologos aut philosophos extranei. Non primus, quia non semper res denominatur a forma sibi inherente. Deus enim dicitur creans a creatione que est in creatura, et color visus a visione que est in vidente. Et, secundum doctorem sanctum, in prima parte, propositio dicitur vera a veritate non que est in se, sed in intellectu. Non videtur ergo mirandum si propositio, accepta ut significans divinam noticiam de futuris, dicatur vera non a veritate sibi inherente, sed a veritate illius noticie que est in intellectu divino. Secundus etiam modus denominandi non videtur extraneus. Res enim frequenter denominatur a forma, non que habetur in re, sed in sola expectatione... Quid ergo mirandum si propositio de futuro in biblia posita dicatur vera a veritate fideliter expectata per quam suo tempore perficietur? Si querat quis quomodo propositio de futuro contingenti, quam nunquam continget formaliter et actu esse veram, perficietur per veritatem, dico quod, sicut fides et spes perficientur per visionem et tencionem que formaliter inerunt non fidei et spei, sed anime, fide et spe evacuatis, sic propositio de futuro perficietur per veritatem non que sibi inerit, sed propositioni que, evacuata futuritione, erit de presenti aut de preterito... Propositiones de futuro contingenti in biblia contente sunt indubitanter vere tum veritate increata, tum veritate fideliter expectata ad modum predictum. Sed non ausus sum confiteri eas esse veras veritate formaliter eis inherente ne cogar, propter rationes prius positas, concedere significata earum ex necessitate et inimpedibiliter evenire ».

⁽³³⁾ PIETRO DE RIVO, *Fragmenta*, ed. cit., p. 91: « Sed contra arguunt adversarii quia si veritas sit in revelante seu dicente, necesse est esse veritatem in revelato seu dicto. Nisi enim quod est verum veritate dicentis seu revelantis etiam esset ve-

ribadendo che in Dio si ha tanto la verità della conoscenza quanto la veracità; quanto al rivelato, esso si può intendere sotto tre rispetti: la stessa conoscenza di Dio che viene rivelata nel rivelato, la realtà che vien rivelata in quanto sta alla radice della conoscenza divina, la proposizione in cui si esprime la rivelazione. Quanto alla conoscenza divina « de futuris », essa è vera nel senso in cui è vera la conoscenza, nel senso cioè in cui « dalla verità si dice vero ciò che vien conosciuto ». Quanto alla realtà rivelata, in quanto oggetto della conoscenza divina, anch'essa si può dichiarare determinatamente vera, nel senso che la realtà futura è rispetto a Dio « eternaliter indistans » secondo la sua attualità; si badi che l'evento futuro si trova in Dio come attuale ed il rapporto della sua presenza a Dio è dato da una eterna « indistantia »; a rigore, dunque, si potrebbe osservare, non si tratta dell'evento futuro in quanto futuro; e pertanto si tratta, qui, propriamente, non della verità attuale dell'evento futuro, quanto piuttosto della verità attuale d'un evento « indistante » nella eternità di Dio. In nessuno dei due casi esaminati, si noti, il futuro viene tolto di mezzo come tale; non nel primo caso, perchè la conoscenza di Dio rinvia propriamente alla realtà di cui essa è conoscenza; e qui, cioè nel secondo caso, il futuro è attuale soltanto come « indistante » e non come futuro. Per questi due casi vale pertanto la conclusione che le proposizioni di fede concernenti il futuro sono vere non solo derivativamente dalla verità del rivelante, quanto anche obiettivamente per la verità del rivelato; in ognuno dei due casi, però, si potrà osservare, il futuro sfugge alla presa della verità determinata. Il terzo caso da considerare è quello della proposizione per cui mezzo si esprime la rivelazione; il rivelato, così inteso, è fornito di verità intrinseca? Pietro De Rivo risponde negativamente, adducendo la ragione che, se la proposizione di fede « de futuro » fosse, come tale, vera determinatamente, ciò comporterebbe la necessità attuale del futuro, ossia la eliminazione del futuro come indeterminato e libero. Essa si potrà dunque dire vera solo « denominatione extrinseca », ossia per la considerazione che essa è usata per esprimere la conoscenza vera di Dio, e quindi « a veritate dicentis »; senza dimenticare che fra la conoscenza di Dio e le proposizioni che la esprimono c'è un hiatus, dato appunto dal fatto che la conoscenza di Dio non può essere propriamente espressa per mezzo di proposizioni. Sicchè, in conclusione, la piena attualità della verità divina si ha non tanto nella conoscenza divina, quanto nella presenza ad essa della realtà futura; ma questa presenza non intacca il futuro come futuro, mentre la proposizione che esprime la conoscenza divina, non riuscendo ad adeguarsi alla presenza « indistante » che le cose hanno in Dio, non ha rispetto alla conoscenza divina che un rapporto estrinseco, in cui manca comunque la verità formalmente attuale. Perciò il futuro sfugge, ancora una volta, all'inclusione nell'attualità divina della

rum veritate dicti seu revelati, non esset correspondentia dicti ad dicentem, nec revelati ad revelantem ».

verità; esso sfugge alla conoscenza divina, la quale rinvia alla realtà ad essa corrispondente; sfugge a questa realtà, che non accoglie il futuro in quanto futuro; sfugge infine alla proposizione che esprime la conoscenza divina che è, oltre che esterna al futuro al pari della conoscenza divina, anche esterna alla realtà « indistante » di ciò che Dio conosce; alla proposizione di fede concernente il futuro resta un duplice legame: uno con la conoscenza divina (legame estrinseco rispetto all'attualità della verità) ed uno con l'aspettazione del credente; le manca però quel legame intrinseco col futuro come futuro che unico potrebbe conferirle l'intrinseca verità attuale ⁽³⁴⁾.

Che cosa si richiede perchè alle proposizioni « de futuro » contenute nella rivelazione sia prestata la credenza della fede? Secondo Pietro De Rivo allo scopo è sufficiente che le proposizioni in questione siano vere in uno dei sensi derivati sopra accennati, in uno di quei sensi cioè in cui anzichè aversi l'attualità della verità delle proposizioni, si ha un loro rapporto di intenzionalità colla verità ⁽³⁵⁾. Il criterio seguito dal nostro nella valutazione particolare delle singole proposizioni di fede è costantemente lo stesso: negare che ad esse sia inerente una verità la quale tolga di mezzo la contingenza di quanto esse significano, negare cioè una verità tale da rendere inevitabile ciò cui essa aderisce.

Un approfondimento della questione conduce Pietro De Rivo a considerare la intenzionalità della verità delle proposizioni di fede concernenti il futuro. Egli ribadisce che la proposizione è vera quando è conforme col suo significato, il quale può identificarsi o colla « res » o col « conceptum mentis »; ora le proposizioni della fede sono vere in quanto sono conformi al concetto di colui che crede; questa è appunto la verità *intenzio-*

⁽³⁴⁾ PIETRO DE RIVO, *Fragmenta*, p. 91-92: « Postquam ergo deus dignatus est nobis aliquid revelare de futuris, tunc primum revelatum, utputa noticia eius de futuris, est verum veritate primo modo dicta (a veritate id quod intelligitur dicitur esse verum); item secundum revelatum, utputa res ipsa futura secundum quod subest noticiae divinae, est determinate verum, quia huiusmodi res secundum suam actualitatem est conspectui divino eternaliter indistans; quare veritas rei sic accepte etiam est deo eternaliter indistans, licet in cursu temporis expectetur ut futura. Hiis ergo duobus modis dicte propositiones sunt vere non tantum veritate dicentis seu revelantis, ymmo etiam veritate dicti seu revelati. Sed propositioni per quam facta est revelatio non inest veritas. Si enim ei inesset veritas, illa per nullam potentiam posset impediri quin jam esset et semper postea fuisset, ut supra patuit. Quare res per huiusmodi propositionem significata etiam esset inimpedibilis. Si dicatur: ergo non est correspondentia propositioni revelate ad deum revelantem, dicitur quod pro tanto est correspondentia quia tam deus dicens est verus quam propositio dicta, licet, differenter, quia deus dicens est verus denominatione intrinseca a sua veritate, et propositio dicta est vera denominatione extrinseca a veritate dicentis. Nec mirandum est si non sit omnimoda correspondentia, quia noticia dei de futuris, quam nobis dignatus est revelare, ut infra ostendetur, non potest proprie per aliquam propositionem explicari ».

⁽³⁵⁾ PIETRO DE RIVO, *Responsiones*, p. 98: « Dixi etiam dictas propositiones fidei non esse veras, non simpliciter et crude, ut aliqui sinistre detulerunt, sed cum aliqua sequentium additionum, dicendo scilicet quod non sunt vere aristotelice vel veritate eis formaliter et actu inherente, vel veritate que significatum earum inferret ex necessitate et inevitabiliter evenire, vel quod sunt vere ex forma sua vel modo enunciandi, aut ex rigore logice, vel quod, fide et revelatione seclusis, non essent vere ».

nale delle proposizioni di fede ⁽³⁶⁾; essa ha relazione colla credenza e pertanto colla verifica che il fedele si propone di fare del suo contenuto onde riscontrare la veracità di Dio. Sotto questo rispetto dunque le proposizioni di fede concernenti il futuro non sono vere, ma sono da verificare e l'aspettazione della loro verifica è tale nel credente che egli affatto non ne dubita. Vero in tale senso significa pertanto « da verificare per mezzo d'una verità che si attende »: « verum id est per veritatem expectatam verificandum »; ma la certa aspettazione della verifica d'una proposizione rivelata concernente il futuro non ha alcun potere di includere obiettivamente il futuro come suo attuale criterio. Sotto il profilo poi della verità formale delle proposizioni, le proposizioni di fede si dovrebbero considerare nè vere, nè false, ma neutre ⁽³⁷⁾.

La posizione di Pietro De Rivo fu naturalmente sottoposta ad un minuto esame critico da parte del suo maggior avversario, Enrico di Zoemeren; sotto il fuoco di fila delle contestazioni dell'avversario, il nostro si sforzò sia di mantenere il nucleo fondamentale della sua dottrina, sia anche di mostrare che egli, nonostante tutte le limitazioni introdotte, non rifuggiva affatto dal dichiarare la « semplice verità » delle proposizioni di fede concernenti il futuro. Ma si comprende bene attraverso l'esame che egli viene facendo della questione come la « semplice verità » cui si richiama non sia altro che la verità prospettata sotto i diversi profili già accennati, cioè una verità non formalmente attuale, ma sostanzialmente derivativa o intenzionale; in particolare Pietro riconosce che le proposizioni di fede concernenti il futuro contingente vanno considerate alla stessa stregua delle proposizioni che, pur riguardando il futuro contingente, non sono materia di fede; le une e le altre si debbono ritenere neutrali in ordine ad una verità formalmente attuale. Si dice, egli osserva, che una cosa è « semplicemente » qualche cosa, non soltanto quando essa lo è « actu et in re », ma anche quando lo è « in spe seu expectatione »; perciò una proposizione di fede « de futuro » si potrà dire senz'altro vera, e ciò in quanto « populus christianus firmissima fide expectat verificandam » ⁽³⁸⁾. Il nostro si intrattiene ad esaminare la questione se il « semplicemente vero » equivalga in tutto e per tutto al « da verificarsi »; ma riconosce infine che Aristotele, quando si riferisce alla verità d'una proposizione, intende la verità attuale, mentre il popolo è solito colla stessa « semplice

(36) PIETRO DE RIVO, *Responsiones*, p. 211: « Premisi quod propositionem esse veram non est aliud quam eam esse conformem suo significato. Cum ergo non tantum significet rem sed etiam conceptum mentis, dixi eam dupliciter posse dici veram, quia est conformis aut rei aut conceptui. Hoc secundo modo propositiones fidei sunt vere quia sunt conformes conceptui fideliter credentis; et hanc veritatem vocant intentionalem ».

(37) PIETRO DE RIVO, *Tractatus responsalis*, p. 358: « Dixi enim, si accipiantur secundum propriam formam et primariam eorum impositionem, quod (articuli fidei) actu nec veri sunt, nec falsi, sed neutri ».

(38) PIETRO DE RIVO, *Tractatus responsalis*, p. 361.

verità » adombrare sia la verità attuale, sia la verità di aspettazione; l'atteggiamento aristotelico insomma è rigoroso, mentre comunemente si attribuisce alla verità il duplice significato o d'una verità attuale, o d'una verità fermamente attesa come tale. Ma è, il nostro sì sforza di far credere, soltanto una differenza di denominazione; fra il filosofo ed il popolo può, certo, non esservi dissenso, purchè resti ben ferma la differenza fra la « verità attuale » e la verità di aspettazione. Gli avversari di Pietro non si accontentavano che le proposizioni di fede fossero riconosciute vere soltanto sotto il profilo dell'aspettazione della verità, o della derivazione dalla verità della conoscenza divina; essi esigevano che esse fossero riconosciute senz'altro vere, ed attualmente vere. Al che il nostro non può che replicare che: 1) le proposizioni in questione « *acceptas secundum suam impositionem et secundum suam propriam formam* » non sono « ora » vere « *veritate presenti actuali* »; 2) le proposizioni in questione « *ex sua vi et forma ac ex suo modo significandi* » non sono vere, cioè non sono vere « *secundum suam propriam impositionem et formam, nec secundum suum modum significandi quem ex impositione consequuntur* »; 3) le proposizioni in questione non sono vere, insomma, se ci si pone dal punto di vista della verità logica, « *omni fide seclusa* »; 4) l'atteggiamento logico di Aristotele non solo non è in contrasto, limitatamente al campo logico, con l'atteggiamento proprio del cattolico, ma i due atteggiamenti *debbono* senz'altro ritenersi concordanti; 5) bisogna distinguere il vero « popolare » ed il vero « filosofico » col risultato di ritenere buona per le verità della fede anche soltanto la base del vero « popolare », dal momento che non si può convenire sulla verità filosofica delle proposizioni di fede circa il futuro contingente; dove, si noti, il vero popolare nasce quale base adatta a surrogare la problematizzata verità logica.

Il futuro, nella sua contingenza, sta dunque alla radice della problematizzazione dell'attualità della verità ampiamente svolta, sia pure tra oscillazioni e approfondimenti continui, da Pietro De Rivo. Che il futuro contingente non sia dominabile nè dalla verità logica, nè dalla verità divina, nè dalla verità della fede, è un punto fermo della speculazione del nostro; il futuro è irriducibile alla attualità della verità; di fronte ad esso sono impotenti sia la logica umana che quella divina, giacchè le proposizioni della logica umana sono idonee a realizzare la verità attuale solo del passato o del presente, come la conoscenza divina è idonea a realizzare la verità attuale soltanto del mondo « indistante » dell'eternità. Il principio su cui poggia tutta l'analisi di Pietro è quello della libertà, dell'indeterminatezza; e continuamente egli rileva che gli attualisti della verità, come Enrico di Zoemenen, non possono non finire nelle braccia del determinismo di Wiclef. Sicchè l'esigenza dell'indeterminatezza e della libertà conferisce al futuro contingente, secondo Pietro, quella sua radicale autonomia che, in quanto tale, è in grado di limitare il peso della logica

a due valori, dichiarandola logica del passato e del presente. Sia pur modesto quanto si voglia lo spazio riservato al futuro contingente, mentre altrove impera senz'altro la logica a due valori, capace di dominare anche il futuro in quanto non contingente; tale spazio è pur tuttavia solidamente resistente se da esso muove un processo di problematizzazione dell'attualità della verità, ossia della logica a due valori, che tende ad approfondirsi nel modo esaminato.

È abbastanza difficile pronunciarsi intorno al preciso collegamento della direzione di pensiero che qui abbiamo per sommi capi esaminato colle correnti più generali del pensiero del secolo XV, col nominalismo e col realismo in particolare ⁽³⁹⁾; chi ha visto, infatti, nell'atteggiamento di Pietro De Rivo favorevole ad una logica a più valori una decisa posizione nominalistica, chi vi ha scorto un nominalismo soltanto parziale e chi finalmente vi ha rilevato un netto indirizzo realista. Forse è più utile, tenendo conto della complessità di significati assunti dai termini « realismo » e « nominalismo » come indicativi di correnti di pensiero nel periodo conclusivo della filosofia medievale, attenersi più strettamente al rilievo dei singoli problemi dai quali può emergere un indirizzo generale per se stesso differenziato e definito. Per quanto concerne il problema prospettato in queste pagine con riferimento al pensiero di Pietro De Rivo, è da concludere che il maestro lovaniense, sulla base di un'accurata utilizzazione dei testi a sua disposizione, di Aristotele e degli autori greci, come dei maestri antecedenti dell'età cristiana, è giunto a recare un contributo originale, nella direzione della problematizzazione della logica classica e della dottrina dell'attualità della verità ad essa legata col precipuo intendimento di salvaguardare la libertà umana. L'attualismo della verità è ben fermo, s'intende, anche nel pensiero di Pietro De Rivo come in quello dei pensatori cui egli si richiama, sia antichi che medievali; ma è importante che si consolidi, attraverso le argomentazioni più sopra considerate, la convivenza di due dottrine opposte: quella della generalità dell'attualismo della verità e quella, ad essa opposta, della sospensione dell'attualità della verità a favore della libertà del futuro contingente. Da tale convivenza che, bisogna riconoscerlo, si presenta ancora a tutto vantaggio dell'attualismo della verità, si riceverà più tardi incitamento a ulteriormente problematizzare l'equilibrio in questione, dando luogo ad una crisi sempre più aperta e profonda dell'attualismo dogmatico della verità.

⁽³⁹⁾ Si vedano in proposito i seguenti studi: H. DE JONGH, *L'ancienne faculté de théologie de Louvain au premier siècle de son existence*, Lovanio, 1911, pp. 84 sgg.; J. LAMINNE, *La controverse des futurs contingents à l'université de Louvain au XV siècle*, in « Bulletin de l'Accadémie royal de Belgique », classe des lettres, 1906, pp. 378-381; F. EHRLE, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia der Pisaner Papstes Alexander V etc.*, Munster, 1925, pp. 136-137; C. MICHALSKI, *Le problème de la volonté à Oxford et à Paris au XIV siècle*, op. cit., pp. 285-286.

E in ogni modo le considerazioni di Pietro De Rivo riconfermano la convinzione già avanzata da Aristotele circa lo stretto nesso che unisce un assoluto attualismo della verità o «veritismo» colla totale negazione della libera iniziativa umana e di un futuro veramente autonomo; conclusione, anche questa, che non poteva non contribuire, col suo rilievo speculativo, al declino del «veritismo» e dell'uso dogmatico della ragione che vi è strettamente connesso.

GIULIO PRETI

Assistente di Storia della Filosofia nell' Università di Milano

Dialettica terministica e probabilismo nel pensiero medievale

« ... Un uomo d' intelligenza vivace, che ama lo sforzo del pensiero per se stesso, forse con una punta di diletterantismo, ma anche certamente per rispetto alla dignità della funzione intellettuale ».

In queste parole dette dal Faral a proposito di Buridano ⁽¹⁾ si riconosce la figura del *magister* del basso Medioevo (del resto, già le leggende medievali fiorite intorno al nome di Buridano ne hanno fatto il « tipo »): curioso e disputatore, strana commistione di dialettica e di interessi empirici, di prete e di laico, di fede e di scetticismo, di dogmatismo e ipercritico acume, di superstizione e scanzonatura, dubita e disputa di tutto, ritenendo cosa doverosa e meritoria il farlo: « Aristotele dice... che non è inutile porre tutto in questione; e penso anzi che sia più difficile e meritorio agitare una questione ragionando che, su molti argomenti facilmente accessibili, fornire la prova della verità », dice ancora Buridano ⁽²⁾.

Strumento di questo indirizzo costantemente critico e questionativo (almeno fin dove il dottore medievale ha il coraggio e la capacità di farlo, confine in verità assai vago e pertanto molto variabile da individuo a individuo) è la dialettica, la *regina proelii* di quel secolo tanto ricco di polemiche e dispute. La dialettica infatti, come dice una definizione che si ritrova ripetuta pressochè alla lettera attraverso le *Summulae*, è « ars artium, scientia scientiarum » ⁽³⁾, chè sola « probabiliter disputat de principiis omnium aliarum scientiarum » ⁽⁴⁾. In Buridano troviamo la spiega-

(1) E. FARAL, « Jean Buridan », in *Historie littéraire de la France*, t. XXXVIII, fasc. II, Paris, 1949-51, p. 556.

(2) *Questiones super Metaphysicam*, III, 14. Cit. in Faral, p. 556.

(3) Per esempio, Lamberto di Auxerre (PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Leipzig, 1927, III, p. 26, n. 100), PIETRO ISPANO (*Summulae*, tr. I), G. BURIDANO (*Summulae*, tr. I).

(4) Cfr. PIETRO ISPANO (*Summ.*, tr. I), GIOVANNI BURIDANO (*Summ.*, tr. I).

zione della cosa, nella distinzione che egli introduce fra scienza, fondata sulla dimostrazione, e *opinione*, fondata sull'argomentazione dialettica: la prima certa ed evidente, la seconda probabile. Non c'è scienza (dimostrativa) dei principii: di questi si può avere soltanto argomentazione dialettica, cioè opinione probabile ⁽⁵⁾. Ma poichè l'argomentazione dialettica non crea conoscenza vera e propria di contenuti (che possono derivare solo da conoscenza intuitiva, *apprehensio simplex*, *apprehensio per modum presentialitatis*, comunque poi venga intesa), l'argomentazione dialettica consiste fundamentalmente nell'analisi delle forme dimostrative con le quali vengono confortate le tesi in discussione, nell'analisi delle nozioni, e nel vaglio, alla luce soprattutto di quelle analisi, del *pro* e *contra* delle tesi stesse.

Di qui quella « punta di diletterismo », come dice il Faral, o quell'inconcludente bizantinismo, come dicono altri meno indulgenti, che caratterizza in maniera peculiare la tarda Scolastica. Ed effettivamente, la lettura di questi dialettici, spesso perduti in minuziose distinzioni e in arguzie grammaticali senza fine, non di rado è noiosa, anzi fastidiosa. Nel campo delle dottrine intorno al mondo reale, appaiono più critici che costruttivi: sono in genere (salvo certe inessenziali cautele di espressione) assai decisi nello smantellare a colpi di piccone dialettico le basi di una vecchia cultura, ma, più ancora che cauti, nel costruire la nuova vanno a tentoni. Duhem, allo scopo di rivalutare il più possibile il Medioevo e diminuire l'originalità della rivoluzione scientifica dell'Età Moderna, ha fatto conoscere una serie di « precursori » medievali di Leonardo e, tramite questo, della scienza moderna ⁽⁶⁾. Ritorneremo sull'argomento. Per ora osserviamo che leggendo quegli scritti che Duhem ha avuto il grande merito di segnalare, si vede bene il contrasto fra i tardi Scolastici e i nuovi scienziati: quanto questi ultimi (e si pensi, per tutti, a Galileo!) sono netti, precisi, chiari e nell'impostare i problemi e nel proporre le soluzioni, così i primi sono incerti, indecisi, oscillanti; e nei loro scritti quelle belle gemme di intuizione scientifica sono sepolte in un mare di arguzie, non sensi, superstizioni, citazioni (spesso anche assai buffe) di autorità...

Per questo, quindi, la valutazione tradizionale non si può spostare di molto, nonostante gli studi di Duhem e di coloro che lo hanno seguito. Ma forse si può ottenerne una migliore comprensione e una valutazione storica più positiva partendo da altre considerazioni. E la prima è questa. Molti Umanisti hanno mostrato astio e disprezzo per questi autori, noiosi e « barbarici »: anzi è proprio dall'Umanesimo che è partita la netta svalutazione della tarda Scolastica, svalutazione che le varie reviviscenze neoscolastiche (in realtà neotomiste o neoscotiste) non hanno avuto molto interesse a rivedere. Leggiamo per tutti Coluccio Salutati, nella sua difesa della poesia. Egli esprime tutto il malumore che i primi Umanisti, sostan-

⁽⁵⁾ *Summulae*, trattati VI e VIII.

⁽⁶⁾ *Études sur Léonard de Vinci*, Paris, 1906-13.

zialmente legati alla *via antiqua*, provarono di fronte alla diffusione delle idee « inglesi » :

« Non ab re futurum arbitror, cum omnis institutio nostra versetur circa ea que poete de rebus Herculis cecinerunt, aliquid de poetica prelibare. Hanc enim video non solum profanum vulgus sed etiam qui se philosophos nostro tempore gloriantur tum parvi pendere, tum damnare. Nec movet ipsos etiam sui magistri (cum se Aristotelicos profiteantur) auctoritas, quem legunt, sive, ut verius loquar, legere possunt, non semel sed ubique varios poetas etiam in rebus subtilissimis allegare. Verum ipsos non admiror, potius autem indignor et doleo. Nam cum per logices, imo (ut corrupto vocabulo dicunt) loyce, et philosophie cacumina volitare se iacent et de cunctis disputatione garrula discutere sint parati (proh pudor!), textus Aristotelicos nec intelligunt nec legunt sed nescio quos tractatus apud 'toto orbe divisos Britannos', quasi noster eruditioni non sufficiat situs, querunt. Quos totis lucubrationibus amplectentes sine libris et sine testium adminiculis et dialecticam et physicam et quicquid transcendens speculatio rimatur ediscunt, sive potius edidicisse relictis sui magistri traditionibus gloriantur. Pudor est ipsos disputantes aspicere cum texentes quandam quodam modo cantilenam questionem verbis inintelligibilibus formatisque proponunt. Multa cavillosis sectionibus, in quarum alternatione respondendo versentur, quasi resumenda premittunt, propositiones spargunt, corollaria adiciunt, conclusiones accumulunt. Et horum omnium probationes allatis, ne dicam alatis et evolantibus, rationibus eos videas confirmare. Et vere pudor est ipsos disputantes audire, cum rebus inanes cernas solum inniti terminis et nichil magis appetere quam in equivoco delatrare. Quid de arguentibus loquar? Qui cum de questione nichil aut paucissima dicturi sint, alicuius sophismatis laqueo nituntur capere disputantem. Nec istos tamen ad me reversus arguerim cum non aliis insultent artibus quam illi respondeant. Videmus in illo quasi duello "signa, pares aquilas, et pila minantia pilis", utrosque rebus omissis verborum nugis incumbere et alicuius fallacie captionem ut adversarium illaqueent ordinare. Omnes dimicationi scolastice student sibi que nimium didicisse persuadent si improvisos et incautos in apparentis contradictionis induxerint laberintum, quem verborum novitate perculsi pro tunc nequeant exivisse. De quorum errore quodam divinationis presagio scripsit Trismegistus in hec verba: "Qui ergo homines post nos erunt sophystarum calliditate decepti a vera, pura, sanctaque philosophia avertentur" » (7).

Ma ancora nel secolo che comincia con il Salutati, e malgrado tutte le proteste degli Umanisti, la logica scolastica, la logica delle *Summulae*, è tutt'altro che trascurata: ne è una prova, per esempio, l'enorme numero di edizioni a stampa, fra il 1480 e il 1600, delle *Summulae* di Pietro Hispano e di Buridano, dei trattati logici di Guglielmo d'Occam e di Alberto di

(7) COLUCCI SALUTATI, *De Laboribus Herculis* (Turici, in aedibus Thesauri Mundi, 1951), I, pp. 3-4. Le stesse proteste in Leonardo Bruni d'Arezzo e altri umanisti (cfr. PRANTL, IV, pp. 159 sgg.).

Sassonia, di Michele Psello...; e inoltre commentari, versioni, interpolazioni, nuovi compendi (come quelli di Paolo Veneto), che tutti insieme stanno a dimostrare l'interesse che la prima età moderna nutriva per questi studi. E sotto l'influsso di questa tradizione sono ancora Girolamo Fracastoro che in quel nuovo tentativo di logica che è il suo *Turrius* pure muove dalla tradizione delle *Summulae*, e così il più tardo Zabarella, il quale, pur con geniali aperture verso la problematica della nuova scienza, tuttavia si muove entro l'ambito della dialettica tradizionale. L'esempio di questi ultimi, la loro influenza sulla formazione della logica e della metodologia della scienza moderna; il fatto stesso che i nomi di molti di questi dialettici autori di *Summulae* si trovi associato, nella storia della fisica, all'origine di teorie da cui pure è sorta questa scienza moderna, tutto questo sta ad indicare che essi rappresentano una crisi feconda nella storia del pensiero umano, una crisi in cui, rotti sotto la sottile analisi della dialettica schemi fissi e dogmi del pensiero tradizionale, la giovane Europa, allora in fermento di rinnovazione sociale e politica (è l'epoca della prima rivoluzione borghese, è l'epoca della formazione del Principato assoluto), si apre alle prospettive della nuova storia.

La seconda considerazione è questa, che oggi non è un caso siano stati i cultori della nuova logica, i neopositivisti e i semantici a rivelare, fuori di ogni intenzione reazionaria di far rivivere artificialmente forme di cultura definitivamente liquidate dalla storia, la logica terministica del tardo medioevo. In una sua tabella curiosa (e, diciamo pure, storicamente assai ingenua) dei contributi recati dalle epoche passate alla formazione del neopositivismo di Vienna, O. Neurath (8) riconosce come unico contributo positivo della Scolastica appunto lo sviluppo della logica formale; giudizio ripetuto da H. Scholz (9), mentre si va diffondendo l'analisi del pensiero logico medievale alla luce della logica contemporanea (sintassi e semantica) (10).

Non per niente il Neopositivismo e la semantica contemporanei a loro volta sono accusati di « bizantinismo ». Per quanto grandi le differenze, le analogie sono notevoli. In entrambi i casi, un vivissimo interesse per ricerche minute (che possono persino sembrare minuziosità inutili) logico-grammaticali in connessione con lo scopo di determinare le condizioni formali (linguistiche) per la verità o falsità di un discorso, collocandosi direttamente sul piano del discorso stesso, cercando il più possibile di eliminare dall'analisi ogni presupposto metafisico o gnoseologico.

(8) *Le Développement du Cercle de Vienne* (Paris, 1935), p. 44.

(9) Cfr. H. SCHOLZ, « Die klassische und die moderne Logik » in *Blätter für deutsche Philosophie*, 1937; J. LUKASIEWICZ, « Zur Geschichte der Aussegnlogik » in *Erkenntnis*, 1935.

(10) Nella serie di monografie *Studies in Logic and the Foundations of Mathematics*, diretta da Brouwer, Beth e Heyting e pubblicata dalla North-Holland Publishing Company (Amsterdam) sono usciti (entrambi nel 1951) la *Ancient Formal Logic* di I. M. BOCHENSKI e *The Propositional Logic of Boethius* di K. DÜRR; altre ne sono annunciate.

In entrambi i casi, poco interesse (almeno apparentemente) a risolvere problemi di contenuto, la tendenza a lavorare su di un definito linguaggio già esistente (il latino filosofico per i dialettici medievali, le matematiche per i logici contemporanei) e intorno a una cultura già in atto che funzioni come testo. E soprattutto, in entrambi i casi, una crisi del sapere che ha subito un repentino allargamento di orizzonti e si trova di fronte a compiti nuovi, crisi dietro la quale sta, anche qui, il profondo travaglio di una società in crisi nei suoi valori, nei suoi istituti, nei suoi tradizionali rapporti concreti. In entrambi i casi, una feconda «decadenza» che si apre verso nuove sintesi, sebbene non le possa ancora afferrare.

Di qui l'interesse e lo scopo della nostra ricerca. La quale consiste in primo luogo nel cercare di cogliere, in un momento tipico della storia della logica, il modo con cui ne viene raggiunto il piano proprio di indagine; e in secondo luogo di vedere in che modo le ricerche logiche possano agire nel complesso di un ambiente culturale come fermento e strumento critico.

I

I. NOMINALISMO E TERMINISMO. — Il significato della parola « nominalismo » nella storia della filosofia, quand'anche ci si restringa alla sola epoca della Scolastica, è tutt'altro che chiaro e univoco. Pierre Vignaux ⁽¹¹⁾, dovendo esporre sinteticamente i tratti essenziali del movimento, ne nota la difficoltà, e se la cava distinguendo due tipi di nominalismo, uno del secolo XI-XII, impersonato, come tipico rappresentante, in Abelardo, l'altro, del secolo XIV-XV, impersonato in Guglielmo d'Occam. Procedimento che, avverte lo stesso Vignaux, è pericoloso, perchè potrebbero benissimo trovarsi altri tipi di nominalismo medievale. E infatti altri storici distinguono fra *nominalismo* vero e proprio e *concettualismo*; altri ancora fra un nominalismo estremista, come sarebbe quello di Guglielmo d'Occam, e un nominalismo moderato, come sarebbe quello di Buridano. Ed altre divisioni e distinzioni si potrebbero ulteriormente introdurre.

A noi sembra che classificare le varie marche di nominalismo, anche restringendosi al solo Medioevo (ma quali sono, poi, i limiti del Medioevo?) sia impresa tanto arbitraria quanto inutile, e che i metodi migliori per parlarne siano o quello adottato dal Vignaux (esporre il pensiero di qualche grande rappresentante) oppure un altro, che ci sembra anche più fecondo, consistente nel distinguere alcune posizioni-base, relative a problemi diversi e valide in campi diversi, posizioni che di solito si ritrovano unite, tutte o in parte, in quei dottori che si sogliono designare col nome

(11) Voce « Nominalisme », nel *Dictionnaire de Théologie Catholique* di VACANT, MANGENOT e AMANN, t. IX (Paris, 1931), colonne 717 sgg.

di « nominalisti ». E queste proposizioni, mi sembra, si potrebbero ridurre a queste tre:

- (i) soltanto gli individui sono *res* o *substantiae* (n. metafisico);
- (ii) l'unica conoscenza reale è data dalla conoscenza intuitivo-sensibile, *scientia experimentalis* (n. gnoseologico = empirismo);
- (iii) la logica è la scienza delle strutture formali del linguaggio (n. logico = terminismo) (12).

Come ho detto, sebbene le tre posizioni siano solitamente connesse, esse non lo sono necessariamente. Il punto (ii), cioè l'empirismo, se condotto con estremo rigore, contraddice al punto (i): infatti il nominalismo metafisico, affermando esplicitamente l'esistenza di sostanze individuali, e solo di esse, fa un'ipotesi sulla realtà in sé che un empirismo conseguente non può accettare (13). Il punto (iii), poi, cioè il terminismo, è, come vedremo, un metodo di trattare la logica e di isolare l'universo del discorso proprio della logica formale pura: e pertanto è, come la logica simbolica di oggi, affatto indipendente dalle credenze metafisiche ed anche gnoseologiche che vengono adottate, per quanto alla fine possa finire, in maniera indiretta, con l'influenzarle. Dopo le *Summulae* di Pietro Hispano più o meno tutta la logica medievale è terministica; e terministi sono anche pensatori che negli altri sensi non sono nominalisti, come per esempio Duns Scoto; o che sono persino realisti, come Vincenzo di Beauvais. Sentiamo cosa dice quest'ultimo, che, ripetiamolo, è un realista: « Utrum universalis subsistentia sint, an in solis nudis ac puris intellectibus posita...

(12) Il KÜHTMANN (*Zur Geschichte des Terminismus*, Leipzig, 1911, pp. 4-5) divide il problema degli universali in cinque problemi particolari:

a) il problema circa l'origine dei concetti e il loro rapporto con le rappresentazioni percettive esterne;

b) il problema circa il rapporto del linguaggio con il pensiero, della parola con il concetto;

c) il problema se il pensiero possa fornire una conoscenza universalmente valida e scientifica;

d) il problema circa il rapporto delle rappresentazioni e concetti con gli eventi e le cose assunti come indipendenti dalla rappresentazione e dal pensiero;

e) il problema fino a che punto il pensiero concettuale possa condurre a conoscenze metafisiche, ad un essere immutabile e atemporale di fronte al divenire, ad un essere assoluto (*Ding an sich*) di fronte all'essere relativo condizionato dalla coscienza, ad un infinito attuale di fronte al potenziale, ossia, parlando teologicamente, a Dio come causa prima di fronte all'infinità della catena delle cause ed effetti finiti, ad una « prima causa essendi non habens ab alio esse » (Tommaso d'Aquino).

Che rappresenta una serie di problemi nascenti da una contaminazione, tipica della cerchia occamistica, dei punti (i) e (ii) della nostra classificazione. Ma, come si vede, anche il Kühtmann esclude senz'altro i problemi propri della logica terministica dalla problematica del nominalismo come tale.

(13) Senza ricordare Berkeley o Hume, già nel Medioevo Nicola d'Autrecourt, con la sua nota critica radicale, dissolve la nozione di sostanza nelle qualità sensoriali: « ... nunquam Aristoteles habuit noticiam evidentem de aliqua substantia alia ab anima sua, intelligendo substantiam quandam rem aliam ab obiectis quinque sensuum et a formalibus experientiis nostris » (*II Epistula Magistri Nicolai de Autrecourt ad Bernardum*, in J. LAPPE, *Nicolaus von Autrecourt*, Münster, 1908, p. 12).

Utrum corporea sint, an incorporea... Utrum separata sint a sensibilibus, an in sensibilibus posita... His autem tribus quaestionibus tangitur triplex esse, quod habet universale secundum triplicem sui considerationem. Per primam enim tangitur esse eius quoad metaphysicum, cuius est consideratio de ente; per secundam esse eius quoad mathematicum, cuius est corpus et quamlibet quantitatem considerare; per tertiam vero quoad physicum, cuius est sensibilia cognoscere » (14). Dunque, la *quaestio de universalibus* non appartiene alla logica, è estranea all'universo del discorso della logica (15). E si capisce, perchè quest'ultimo è così caratterizzato: « Logica scientia ordinandi propositiones enuntiativas secundum figuras logicas ad eliciendas conclusiones, quibus pervenitur ad cognitionem dictorum et ad iudicandum de illis, utrum vera sint an falsa » (16). Pertanto l'universale entra nella logica a diverso titolo; vi entra, giusta la definizione aristotelica divenuta tradizionale, come *quod natum est aptum praedicari de pluribus* (17), e quindi « Diversimode... universale pertinet ad considerationem metaphysici et logici: metaphysici quidem gratia sui esse, huius enim est, considerare de ente, quod dividitur in universale et particulare; logici vero, inquantum est dicibile vel praedicabile » (18). Qui è posto il punto di vista propriamente terministico, il quale consiste esattamente in ciò: nel considerare il discorso logico unicamente come discorso che può essere vero o falso; e considerare gli elementi del discorso esattamente, e soltanto, come *termini* del discorso, in quanto questo può essere vero o falso. Il « termine » del discorso acquista il suo rilievo logico dalla *funzione logica* (cioè nei riguardi della possibile verità o falsità del discorso) che esso ha nella proposizione, ossia nella struttura formale di essa. La proposizione « ogni cavallo è quadrupede » è una proposizione universale, qualunque sia l'opinione circa l'esistenza o meno della « cavallinità » di antistenea memoria: universalità che è data sintatticamente dal quantificatore « ogni » posto davanti al soggetto « cavallo », semanticamente dal fatto che la proposizione non è vera o falsa per un singolo e determinato cavallo (19).

(14) *Speculum doctrinale*, cap. 7; cit. in Prantl, III, p. 79, n. 296.

(15) Cfr., del resto, lo stesso Occam. Seguendo la tradizione, egli introduce fra le varie specie di *suppositio* anche la *suppositio simplex*, che esemplifica in proposizioni come « homo est species ». Qui però si pone il problema se all'universale « homo », *suppositum simpliciter* in quella frase, corrisponda o no un'entità reale. Al che Occam (*Super quatuor libros Sent.*, dist. XXVIII, q. 1): « Logicus praecise habet dicere quod in ista propositione 'homo est species' subiectum supponit pro uno communi et non pro aliquo significato suo. Utrum autem illud commune sit reale vel non sit reale, nihil ad eum sed ad metaphysicum... ».

(16) *Speculum doctrinale*, cap. 1; cit. in Prantl, III, p. 78, n. 292.

(17) λέγω δὲ καθόλου μὲν ὃ ἐπὶ πλείονων πέφυκε κατηγορεῖσθαι (*Peri Herm.*, 17 a). Boezio traduce: « Dico autem universale quod de pluribus natum est praedicari ».

(18) *Speculum doctrinale*, cap. 7; cit. in Prantl, III, p. 79, n. 295.

(19) Una trattazione che sembrerebbe di tipica ispirazione nominalistica è quella dei cosiddetti *parva logicalia* o *de proprietatibus terminorum* nel che è racchiusa pressochè tutta la semantica terministica. Ma osserva G. RITTER (*Studien zur Spät-*

2. LA FORMAZIONE DELLA LOGICA TERMINISTICA. — Il terminismo dalla fine del secolo XIII ai secoli XIV e XV muove costantemente dalle *Summulae logicales* di Pietro Ispano o Pietro di Spagna (*Petrus Hispanus*) che è stato comunemente identificato con quel cardinale Pietro Giuliani di Lisbona, celebre filosofo e medico, il quale fu papa nel 1276-77 con il nome di Giovanni XXI. Questo compendio ebbe un'immensa diffusione in tutte le università medievali, divenendone il normale testo per i corsi di dialettica: e il numero veramente notevole di edizioni a stampa (con i commenti di scolastici di tutte le tendenze) che si sono susseguiti nei secoli XV e XVI sta ad indicare la persistente importanza dell'opera. Poichè questo era il normale libro di testo, tutte le discussioni, tutte le trattazioni, tutte le nuove complicazioni che si susseguono lungo il periodo della tarda Scolastica per opera di *magistri* grandi e piccoli, lo presuppongono costantemente, si riferiscono alle sue definizioni e alle sue formule, ne adottano, spesso con modificazioni consapevoli, la terminologia.

Le *Summulae* costituiscono, in un certo senso, un compendio dell'*Organum* aristotelico, il quale (sia detto tra parentesi) rimane accanto ad esse il testo principale sul quale si forma la cultura, e al quale in ultima istanza si riferiscono sempre le *quaestiones* dei maestri di logica. Le *Summulae* sono dunque un « utilissimo compendio » dell'*Organon*; e anche, naturalmente, dell'*Isagogic* di Porfirio e dei libri logici di Boezio. Ma si tratta di un compendio per modo di dire (certo di compendio hanno la forma esteriore, la forma « summulistica »): chè tutta la materia ha subito, entro la peculiare sistemazione che ne viene offerta, tutta un'elaborazione che ne fa, nella lettera e nello spirito, una cosa nuova. La differenza si fa sentire immediatamente a chi passi dalla lettura dell'*Organon*, o anche di Boezio, alla lettura delle *Summulae*: e già gli uomini del Medioevo lo avvertivano chiaramente, nel fatto stesso che chiamavano i logici che si muovevano sulla scia di Pietro Ispano *moderni*, e questa logica *logica moderna* (20). Per illuminare appieno la differenza fra le sue spi-

scholastik, I, Heidelberg, 1921, pp. 49-50), la trattazione, come tale, di queste cose di per sè non prova l'appartenenza alla *via moderna*. Questa mescolanza di logica con motivi tolti dalla grammatica la si può, con Prantl, far derivare dalla tradizione stoico-bizantina, oppure si può anche non vederci altro che uno sviluppo sistematico di elementi della grammatica tardo-latina compilata con influenze aristoteliche e qualche singola influenza stoica, ma in ogni caso il complesso di tale dottrina alla metà del secolo XIV^o non era più patrimonio di una determinata scuola, bensì dominava universalmente l'interesse logico. Ancora cento anni dopo, malgrado la cosciente reazione a queste sofistiche, la parte fondamentale delle *proprietales terminorum* rimase conservata in moltissimi manuali anche della *via antiqua* (nel 1501 *insolubilia* e *obligatoria* erano ancora lezioni obbligatorie per entrambe le « vie ». Anche scotisti e tomisti avevano accettato i *parva logicalia*: cfr. PRANTL, IV, 204, 211, 219, 224-25 e passim). È soltanto dal modo di trattare questi problemi che si vede la direzione filosofica di un autore, se nominalista o meno.

(20) K. MICHALSKI (« Le Criticisme et le Scepticisme dans la philosophie du XIV siècle » in *Bulletin international de l'Académie polonaise des Sciences et des Lettres*, Cl. de Phil., 1925, I^e P., pp. 116 sgg.) non è propenso ad accettare il punto di vista, assai diffuso fra gli storici della filosofia, che l'espressione « moderni » de-

razioni occorrerebbe un completo esame comparativo dei testi; lavoro che, del resto, è stato fatto in misura notevole dal Prantl, la cui *Geschichte der Logik im Abendlande* resta per ora un monumento insuperato. Qui possiamo soltanto fissare alcuni aspetti generali (e, purtroppo, generici) delle *Summulae* in rapporto alla *via antiqua*.

(i) In primo luogo, un accentuatissimo formalismo. Schemi, versi mnemonici, figure, simboli sono propri di questo nuovo indirizzo, anche se se ne trovano tracce nei trattati tradizionali.

(ii) Connesso con il punto precedente, è un deciso e consapevole *sin-tatticismo*, nel senso che questa parola ha assunto oggi. Le regole sono date come regole operative; il sillogismo è considerato trasformazione di formule (*propositiones*) in formule in forza di determinate regole.

(iii) Novità quasi assoluta, i *parva logicalia*, ossia la teoria delle *proprietates terminorum* (il libro VII di Pietro Ispano). Quello che se ne trova nell'*ars vetus* è ben poco a confronto dell'enorme sviluppo documentato nelle *Summulae*. Si pensa all'influenza di Prisciano, la cui *Institutio* formava il normale libro di testo del corso di grammatica⁽²¹⁾; ed infatti vi si trova qualche germe di quella che sarà poi la dottrina delle *proprietates terminorum*. Oppure si è pensato a fonti stoiche, penetrate per vie indirette attraverso testi bizantini.

È qui si pone il grande problema delle fonti di Pietro Ispano in particolare e del terminismo in generale. E la fonte principale è, senz'altro l'*Organon* aristotelico, accanto a Boezio e a Porfirio. Tutti i terministi chiamano se stessi e sono chiamati « peripatetici »: quello che distingue i *moderni* dagli *antiqui* non è un atteggiamento antiaristotelico dei primi nei confronti di un ossequio ad Aristotele dei secondi. Ciò può essere vero

signi quei logici che avevano adottato il manuale di Pietro Ispano. La sua osservazione, che bisogna tenere conto dell'epoca in cui l'espressione è adoperata, ci sembra assai giusta: infatti il M. cita due esempi, in uno dei quali Pietro Ispano è collocato fra gli *antiqui*, mentre nell'altro fra i *moderni*. Ed è anche vero che dopo Occam vengono chiamati *moderni* gli occamisti, *antiqui* tutti gli altri. Ma è anche vero, però, che già gli storici medievali, per ragioni polemiche, e dopo di loro, per una specie di inerzia, gli storici moderni, hanno chiamato « occamisti » tutti i terministi, anche quelli che, come Buridano, con Occam hanno avuto poco a che fare (Buridano combatte Occam, fra l'altro, su di un punto così importante come è quello della *suppositio simplex*; si ricordi poi che nel 1340 la Facoltà di Arti di Parigi ha proibito l'insegnamento della dottrina occamista, proibizione che Buridano deve aver sottoscritto nella sua qualità di rettore dell'Università. Per questo problema v. K. MICHAŁSKI, « Le courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIV siècle », *Bulletin international de l'Académie polonaise des Sciences et des Lettres*, Classe d'Hist. et Phil., I P., 1919-20, pp. 76 sgg., 82 sg.). In genere, a partire dai tempi di Roscellino, la parola « moderni » fa di tanto in tanto la sua apparizione, e sempre a designare terministi; quando fu usata polemicamente e dispregiativamente servi, com'era naturale, a designare le personalità più fortemente polemiche e quelle contro le quali era più passionale la polemica, nonchè i loro, veri o presunti, seguaci: quindi Roscellino, Abelardo, Guglielmo d'Occam.....

(21) Negli Statuti dell'Università di Parigi, riportati in BULAEUS, *Historia Universitatis Parisiensis*, III, 82, si legge: « ... legant etiam in scholis ordinarie duos Priscianos vel alterum ad minus » (cit. in Prantl, III, p. 4, n. 5).

per quanto riguarda la metafisica, la psicologia e fors'anche la gnoseologia: ma non certo per ciò che riguarda la logica (22). Anzi, i terministi dei secoli XIII e XIV mostrano al contrario e un più deciso accoglimento dello spirito proprio che informa la redazione dell'*Organon* (preso per sé solo e non in congiunzione ai passi di sapore logico-ontologico della *Metafisica*) e una più vasta conoscenza dell'*Organon* stesso, ossia un pieno possesso della *logica* o *ars nova*. Lo Statuto dell'Università di Parigi del 1215 accenna a questa distinzione: « Et quod legant libros Aristotelis de dialectica tam veteri quam nova... » (23). In Giovanni di Salisbury si sente un'eco delle polemiche e delle proteste che la lettura dei nuovi trattati aristotelici appena ritrovati aveva suscitato in ambienti conservatori, che naturalmente Giovanni, partigiano (per quanto potesse esserlo un uomo del suo tempo) di una cultura ampia e spregiudicata, disapprova: « Ceterum contra eos qui veterum favore potiores Aristotelis libros excludunt Boethio fere solo contenti, possent plurima allegari » (24), mentre invece guarda con simpatia agli sforzi di coloro che, giovandosi dei nuovi scritti aristotelici, tentano di rinvigorire la dialettica: « Non inanimem... reputem operam modernorum, qui equidem nascentes et convalescentes ab Aristotele, inventis eius multas adiciunt rationes et regulas prioribus aequae firmas... » (25). Le nuove parti dell'*Organon* sono i *Primi* e *Secondi Analitici*, i *Topici* e gli *Elenchi Sofistici*: libri che certamente hanno contribuito, e per il quadro assai più completo che, uniti ai già noti (*Categorie* e *De Interpretatione*), fornivano della logica propriamente aristotelica, e per i loro contenuti peculiari, a dare all'insegnamento di logica un tono meno logico-ontologico e più « dialettico », ossia logico-formale.

Ma donde quella nitidezza di esposizione, quel deciso formalismo, quell'insieme minuziosissimo di regole e schemi, quell'accentuarsi del simbolismo rispetto all'originale greco? Soprattutto, donde quella originale fusione di logica e grammatica, così caratteristica della logica terministica, e che deriva dall'assunto stesso del terminismo, dall'assunto cioè di analizzare il discorso come discorso? Donde quella dottrina delle *proprietates terminorum*, vera e originalissima semantica, così diffusa e analiti-

(22) Il problema circa i rapporti fra *Organon* e *Metaphysica* ha una portata assai più ampia di quella di un semplice problema esegetico: come la *quaestio de universalibus*, è l'espressione di due mentalità filosofiche in conflitto. Da una parte, la tendenza a legare logica e metafisica in un tutto unico (di volta in volta, secondo le epoche, logica ontologica, logica *maior*, filosofia del pensiero o dello spirito); dall'altra la tendenza, diremo, « positivista » a staccare logica da metafisica, considerando la prima come scienza strettamente formale-linguistica. Staccata logica da metafisica, e nei riguardi della prima, *tutto quanto il terminismo è aristotelico*: del resto già l'*Organon*, considerato da solo, ha un forte indirizzo sermocinale, quindi terministico.

(23) BULAEUS, l. cit.

(24) Citato in Prantl, II, p. 106, n. 26.

(25) Ibid., p. 117 n. 56.

ca, che in Boezio e nell'*Organon* è appena appena accennata? È indubbio l'influsso degli Arabi, ma non è sufficiente.

Ora, è noto un testo a stampa, attribuito a Michele Psello, il filosofo e teologo bizantino del secolo XI: Εἰς τὴν Ἀριστοτέλους λογικὴν σύνοψιν, graeco-latina, nunc primum edita a Elia Ehinger, Augusta Vin-deliciorum, 1597. Il traduttore, seguito da vari storici della filosofia, la reputò l'originale di cui le *Summulae* di Pietro Ispano sarebbero stata la traduzione. È veramente, la coincidenza fra i due testi è in moltissime parti talmente letterale, che uno delle due opere deve essere la traduzione, sebbene alquanto rimaneggiata, dell'altra. E se veramente l'autore della *Synopsis* è Michele Psello, non c'è dubbio che è stato Pietro Ispano a tradurre Psello. In tal caso, tutta la logica terministica che, come abbiamo visto, muove dalle *Summulae*, sarebbe d'origine bizantina. Questa è la nota tesi sostenuta dal Prantl e nella *Geschichte der Logik* e in uno scriterello particolare sull'argomento⁽²⁶⁾. Ma molti storici, a cominciare da Ch. Turot (1864-1867) e V. Rose (1867) hanno rivendicato l'originalità di Pietro Ispano⁽²⁷⁾, sostenendo che la *Synopsis* non è opera di Michele Psello; in particolare il Turot ha fatto osservare che il nome dell'autore e il titolo dell'opera che figurano in testa al manoscritto greco utilizzato da Elia Ehinger sono di mano più recente che non il testo, mentre i manoscritti della *Synopsis* che si trovano a Milano, Firenze, Vienna e Oxford e che datano dal XV secolo la danno come una traduzione greca delle *Summulae*, fatta da Giorgio Scholarios (che nel 1453 era patriarca di Costantinopoli con il nome di Gennadios). Gli altri argomenti recati da una parte e dall'altra non sono decisivi⁽²⁸⁾: e ancora nel 1920 Ch. Zervos era perplesso, e presentava a semplice titolo di congettura l'idea che Psello potrebbe essere l'autore della seconda parte della *Synopsis*, introdotta per errore di copista entro la traduzione greca di un'opera latina, forse le *Summulae* di Pietro Ispano⁽²⁹⁾.

Comunque si risolva la questione, il Prantl⁽³⁰⁾ ha avuto il merito di far osservare una cosa molto importante: che esistono manoscritti inediti di *Summulae* dovute a due scolastici anteriori a Pietro Ispano: Guglielmo di Shyreswood (morto nel 1249) e Lamberto di Auxerre (pure della prima metà del secolo XIII). Questi scritti, per quanto meno strettamente aderenti alla *Synopsis*, tuttavia seguono già nelle grandi linee l'ordinamento che sarà poi delle *Summulae* di Pietro Ispano. Ma, più ancora,

(26) M. Psellus u. P. Hispanus, Leipzig, 1867.

(27) Originalità comunque relativa, perchè, afferma K. MICHALSKI (*Les courants philosophiques, etc.*, p. 61), «les Summulae logicae de Pierre d'Espagne ne sont pas une oeuvre originale: elles sont nées de la juxtaposition de proposition tirées presque textuellement de la Summa de Lambert d'Auxerre...».

(28) V. un riassunto della discussione (fino al 1920) in: CH. ZERVOS, *Un philosophe néoplatonicien du XI siècle: Michel Psellos*, Paris, 1920, pp. 39 sgg.

(29) *Ibid.*, p. 42.

(30) *Gesch. d. Log.*, III, sez. XVII.

interi passi presentano un'identità letterale con i corrispondenti dello Psello-Ispano, o mostrano chiaramente d'esserne uno sviluppo o un commento. Pertanto, o Pietro Ispano traduce da Psello, o deriva da una fonte anteriore già nota a Guglielmo e a Lamberto. Per giunta, un'attenta analisi del Prantl mostra in modo indubbio che anche Guglielmo e Lamberto lavorarono su di un testo già noto e dato ⁽³¹⁾, e che lo studio delle *Summulae* era già nei programmi scolastici del loro tempo ⁽³²⁾.

Tutto questo, certamente, non prova affatto una derivazione delle *Summulae* dalla *Synopsis* di Michele Psello (e tanto meno che la *Synopsis* è proprio dello Psello): prova però che Pietro Ispano, mentre apre una nuova tradizione, a sua volta rappresenta il punto di arrivo di una tradizione precedente, e che molto probabilmente ha davanti a sé un testo di *Summulae* già formato al suo tempo. Interessantissime ricerche d'archivio del Grabmann ⁽³³⁾ hanno messo in luce l'esistenza di testi sommolistici anteriori a Guglielmo e a Lamberto: si tratta di testi del secolo XII (o al massimo dell'inizio del secolo XIII), i quali, per le definizioni, gli argomenti trattati e lo stesso ordine degli argomenti, preludono già ai testi di Guglielmo, Lamberto e Pietro Ispano, mentre mostrano chiari segni di origine abelardiana.

Saremmo così ricondotti ad Abelardo e alle origini del nominalismo: la formazione del terminismo logico coinciderebbe storicamente con il diffondersi della *logica nova*, cioè con quella diffusione della conoscenza dei libri dell'*Oganon* di cui abbiamo già parlato.

Le origini del nominalismo del XII secolo non sono molto chiare, nè è ben facile distinguere, in mezzo alle testimonianze prevalentemente polemiche che ci sono pervenute, che cosa ci fosse di decisamente nominalistico (in senso metafisico o gnoseologico) e quanto ci fosse di semplicemente terministico. Il Prantl ⁽³⁴⁾, seguito dal Geyer ⁽³⁵⁾, ha raccolto molte testimonianze intorno a questi « moderni » o « nominalisti ». Vale la pena di esaminarne alcune. Dice la *Historia Francica*:

« Hoc tempore tam in divina quam in humana philosophia floruerunt Lanfrancus Cantuariorum episcopus, Guido Longobardus, Maingaudus Teutonicus, Bruno Remensis, qui postea duxit vitam heremiticam. In dialectica quoque hi potentes extiterunt sophistae: Johannes, qui eandem artem vocalem esse disseruit, Robertus Parisiacensis, Roscelinus Compen-

(31) Cfr. Prantl, III, pp. 24-25 e p. 16 n. 52.

(32) Cfr. la frase con cui iniziano le *Summulae* di Lamberto (Prantl, III, p. 25, n. 97): « Ut novi artium auditores plenius intelligant ea, quae in Summulis edocentur, valde utilis est cognitio dicendorum ».

(33) « Bearbeitungen und Auslegungen der aristotelischen Logik aus der Zeit des Peter Abaelard bis Petrus Hispanus », in *Abhandlungen der Preuss. Ak. der Wiss.*, Jahrg., 1937, Phil.-hist. Kl., Nr. 5.

(34) *Gesch. d. Log.*, II, pp. 79 sgg.

(35) *Die Patristische und Scholastische Philosophie* (Ueberwegs Grundriss, IIter Th., XIte Aufl., Berlin, 1928), pp. 206 sgg.

diensis, Arnulphus Laudunensis; hi Johannis fuerunt sectatores, qui etiam quamplures habuerunt auditores » (36).

Qui apprendiamo soltanto che un certo *magister* Giovanni, non meglio identificato (37), « disse che la dialettica è arte 'vocale' »; il che può semplicemente significare: è una delle scienze *sermocinales*, ossia è una delle arti relative al discorso (38). Sappiamo però che è maestro di Roscelino: per questo possiamo supporre che questo Giovanni sostenesse qualcosa di più, cioè, forse, la riduzione della logica alla sintassi logica del discorso. Quale metafisica o quale gnoseologia egli sostenesse, è cosa che dal passo sopra citato non è dato di inferire.

Vediamo un altro passo, assai più importante. È tratto dallo *Herimanni de Restauratione Monasterii Sancti Martini Tornacensis* (39):

« Sciendum tamen de eodem magistro (40), quod eandem dialecticam non iuxta quosdam modernos in voce, ser more Boetii antiquorumque doctorum in re discipulis legebat. Unde et magister Rainbertus, qui eodem tempore in oppido Insulensi dialecticam clericis suis in voce legebat, sed et alii quam plures magistri ei non parum invidebant et detrahebant suasque lectiones ipsius meliores esse dicebant, quam ob rem nonnulli ex clericis conturbanti, cui magis crederent, hesitabant, quoniam et magistrum Odoardum ab antiquorum doctrina non discrepare videbant, et tamen aliqui ex eis more Atheniensium aut discere aut audire aliquid novi semper humana curiositate studentes, alios potius laudabant, maxime quia eorum lectiones ad exercitium disputandi vel eloquentie, immo loquacitatis et facundie plus valere dicebant. Unus itaque ex eiusdem ecclesie (41) canonicis nomine Gualbertus, qui postmodum monachus noster, deinde in episcopatu Catalaunensi extitit, tanta sententiarum errantiumque clericorum varietate permotus, quendam phitonicum surdum et mutum, sed in eadem urbe divinandi famosissimum, secreto adiit, et cui magistrorum magis esset credendum, digitorum signis et nutibus inquirere cepit. Protinus ille, mirabile dictu! questionem illius intellexit, dexteramque manum per sinistre palman instar aratri terram scindentis pertrahens digitumque versus magistri Odonis scholam protendens, significabat, doctrinam eius esse rectissimam; rursus vero digitum versus Insulense oppidum protendens manuque ori admota exsufflans, innuebat, magistri Raimberti lectio-

(36) Prantl, II, p. 78 n. 312; Geyer, p. 207. Trascrivo da quest'ultimo.

(37) Prantl, l. c., pare voglia identificarlo con Giovanni Scoto Eriugena: identificazione evidentemente insostenibile, come appare dalla citazione completa del passo.

(38) Nel senso precisato da Vincenzo di Beauvais in questo passo: « Dicendum est quod oportet ipsa universalia, prout veniunt in usum logici, esse per nomina praesentata, cum sit sermocinalis artifex ». (Prantl, III, p. 79, n. 295. Sottolineato da me).

(39) Il passo è citato da Prantl, II, p. 83 n. 326, e Geyer, p. 207. Noi però l'abbiamo trascritto direttamente dai *Monumenta Germaniae Historica*, Scriptorum t. XIV, p. 275.

(40) Oddone (detto anche Odoardo), che fu, dal 1106, vescovo di Cambrai.

(41) Della chiesa di Tournai.

nem nonnisi ventosam esse loquacitatem. Hec dixerim, non quo phitonicos consulendos vel eis contra preceptum divinum arbitrer esse credendum, sed ad redarguendum quorundam presumptionem, qui nichil aliud querentes nisi ut dicantur sapientes, in Porphyrii Aristotelisque libris magis volunt legi suam adinventitiam novitatem quam Boetii ceterorumque antiquorum expositionem. Denique domnus Anselmus Cantuariensis archiepiscopus in libro quem fecit de Verbi incarnatione non dialecticos huiusmodi clericos, sed dialectice appellat hereticos: *Qui nonnisi flatum*, inquit, *universales putant esse substantias*; dicens, eos de sapientium numero merito esse exsufflandos ».

Qui abbiamo una netta distinzione: gli *antiqui* spiegavano la logica *in re*, i *moderni* la spiegavano *in voce*: con ciò non è fatta allusione alcuna a teorie metafisiche o gnoseologiche, ma soltanto ad un metodo di interpretazione e commento; metodo che parte direttamente dal discorso come tale, e quindi dall'elemento costitutivo di esso, la *vox*, ossia il « suono proferito » (42), anzichè dai contenuti ideali che si pretendono denotati o simboleggiati dal discorso stesso. C'è anche un'allusione, fatta a malincuore e subito avvelenata da un giudizio negativo, ad una notevole capacità dialettica dei nuovi logici. E finalmente, cosa su cui dovremo ritornare, l'accenno ad una libera interpretazione dell'aristotelismo (... *in Porphyrii Aristotelisque libris magis volunt legi suam adinventitiam novitatem quam Boetii ceterorumque antiquorum expositionem*). Ma di una metafisica nominalistica nessun cenno. Però questa specie di *argumentum ex silentio* non è del tutto probatoria; tanto più che alla fine Herimannus, l'autore, riportando il giudizio di Anselmo intorno a Roscellino, mostra di aver di mira, nella sua acidità polemica, non tanto quello sconosciuto *magister* Raimberto di Lilla, quanto proprio Roscellino e i suoi seguaci.

Il guaio è che di Roscellino si sa ben poco. Testimonianze di storici, come Ottone di Frisinga e Giovanni Aventino (43), ci dicono soltanto che egli « primus nostris temporibus in logica sententiam vocum instituit » (Ottone); Giovanni Aventino ci dice qualcosa di più: e cioè che egli « primus scientiam vocum sive dictionum instituit, novam philosophandi viam invenit. Eo namque authore duo Aristotelicorum Peripateticorumque genera esse coeperunt, unum illud vetus, locuples in rebus procreandis, quod scientiam rerum sibi vendicat, quamobrem reales vocantur, alterum novum, quod eam distrahit, nominales ideo nuncupati, quod avari rerum, prodigi nominum atque notionum, verborum videntur esse adsertores ». Il riferimento di Ottone non va al di là di quello di Herimannus; dall'Aventino possiamo ricavare l'identificazione degli *antiqui* con i realisti e dei *moderni* con i nominalisti. La descrizione del « nominalismo » è tutt'altro che chiara: ma l'allusione ad una « scientia vocum sive dictionum » pare non vada al di là della creazione di una logica terministica; nè molto più

(42) La proposta, ottima, di tradurre *vox* con « suono proferito » è del Vignaux, art. *Nominalisme*, cit., col. 725.

(43) Le due testimonianze in Prant, II, p. 79 n. 316 e 317.

in là sembra andare quell'« avari rerum, prodigi nominum atque notiorum, verborum videntur esse adsertores », se messo in contrasto con quell'« illud vetus, locuples in rebus procreandis, quod scientiam rerum sibi vindicat » detto del realismo.

Tuttavia abbiamo le notizie di Anselmo di Canterbury e di Abelardo. Queste, per quanto entrambe ispirate da notevole livore e quindi violentemente polemiche, sembrano attribuire a Roscellino una gnoseologia di schietto empirismo la quale, con la sua negazione della « sostanza », sembra anticipare quelle che poi saranno le posizioni di Nicola d'Autrecourt (44), ma non una metafisica nominalistica, che del resto sarebbe stata in contraddizione con quella gnoseologia (se le sostanze non sono che l'insieme delle qualità e aspetti sensibili, come si può dire che « reali » siano solo le sostanze individuali?). Sorge il sospetto che molto di ciò che gli avversari attribuiscono a Roscellino nasca da una *reductio ad absurdum*, ossia si tratti di conseguenze che loro, gli avversari, traevano da alcune imperfezioni formali della sua semantica. Abelardo sostanzialmente avrebbe rettificato la manchevolezza della semantica roscelliniana, sostituendo all'interpretazione dell'universale come *vox* l'interpretazione dell'universale come *sermo*. A questo proposito abbiamo una chiara testimonianza di Giovanni di Salisbury (45) che riceve una luce particolare dai frammenti della logica *Nostrorum petitioni sociorum* di Abelardo (46). Boezio nei commenti alle *Categorie* e al *De Interpretatione* aveva insistito sul fatto che il discorso è costituito di *voces significativae*, e che i termini principali del discorso, nome e verbo, appartenevano a questo genere. Essendo realista, si era accontentato di rendere possibile, mediante il triplice rapporto *vox* (significativa)-*intellectus-res*, il passaggio dalle forme del discorso alle forme delle *res* significate nel discorso stesso. Nè gli *antiqui* erano andati al di là di ciò. Che la *vox* fosse significativa era assunto come pacifico e sottinteso, dal momento che nella logica non ci si

(44) « ... Qui enim nondum intelligit quomodo plures homines in specie sint unus homo, qualiter in illa secretissima et altissima natura comprehendet quomodo plures personae... sint unus Deus? Et cuius mens *obscura est ad discernendum inter equum suum et colorem eius*, qualiter discernet inter unum Deum et plures relationes eius? » (ANSELMUS, *De fide Trin.*, c. 2, cit. in Prantl, II, p. 80 n. 319). « Fuit autem, meminimus, magistri nostri Roscellini tam insana sententia, ut nullam rem partibus constare vellet, sed sicut solis vocibus species, ita et partes adscribebat. Si quis autem rem illam, quae domus est, rebus aliis, pariete scilicet et fundamento constare diceret, tali ipsum argumentatione impugnabat: si res illa quae est paries rei illius quae domus est pars sit, cum ipsa domus nihil aliud sit quam ipse paries et tectum et fundamentum, profecto paries sui ipsius et caeterorum pars erit... » (ABELARDUS, *Dialectica*, ed. Cousin, p. 471; cit. in Prantl, II, p. 81 n. 321).

(45) « Naturam tamen universalium hic omnes expediunt, et altissimum negotium et maioris inquisitionis contra mentem auctoris explicare nituntur. Alius ergo consistit in vocibus; licet haec opinio cum Rocelino suo fere omnino iam evanuerit. Alius sermones intuetur et ad illos detorquet quicquid de universalibus meminit scriptum; in hac autem opinione deprehensus est Peripateticus Palatinus Abaelardus noster, qui multos reliquit et adhuc quidem aliquos habet professionis huius sectatores... » (*Metalogicon*, II, 17; cit. in Prantl, II, p. 80 n. 318).

(46) Cfr. VIGNAUX, *Nominalisme*, cit., col. 725-26.

occupa che di *voces significativae*, ossia di nomi e verbi. Probabilmente, l'interesse di Roscellino era consistito principalmente nel rompere l'ingenua concezione di una costante corrispondenza biunivoca fra *voces (significativae)* e *res*: è nella negazione di tale corrispondenza che sta il tratto comune tanto al terminismo (che fonda su ciò l'indipendenza della logica dall'ontologia) quanto al nominalismo (che fonda su ciò una concezione ontologica la quale nega sostanzialità reale agli universali). Per Roscellino, l'universale si riduceva alla *vox*: cioè al termine universale non faceva corrispondere alcun correlato ontologico. Naturalmente per Roscellino la *vox* in questione era, sottinteso, significativa.

Ma questo secondo punto, forse, non l'aveva approfondito (47); comunque non abbastanza, chè su questo punto giuocano i suoi nemici, Anselmo e Abelardo, per attribuirgli la nota tesi del *flatus vocis*. Infatti, che è la *vox* se non *flatus vocis*? La precisazione viene fatta, ed egregiamente, da Abelardo. Ciò che fa di una *vox* un termine del discorso logico non è soltanto il fatto di essere significativa (una *vox* può essere significativa senza tuttavia essere un termine: per es. il latrato di un cane): è soprattutto la sua investitura. Per questa investitura la *vox* diviene *sermo*. « *Vox* » e « *sermo* » sono la stessa cosa, sono *fisicamente* la stessa cosa; ma la « *vox* » diviene « *sermo* » solo perchè l'uomo la investe di funzione segnica e quindi le dà significazione. Con ciò sono superati gli scogli del *flatus vocis*; l'universale non è mero suono proferito, ma è una particolare funzione segnica conferita, nel discorso: « *Est alia de universalibus rationi vicinior, quae nec rebus nec vocibus communitatem attribuit, sed sermones sive singulares sive universales esse disserit... Universale est quod est natum praedicari de pluribus, id est a nativitate sua hoc contrahit, praedicari scilicet. Quid enim aliud est nativitas sermonum sive nominum quam hominum institutio?* » (48).

Con ciò il terminismo è assestato sui suoi presupposti corretti, ed è posta la base della semantica medievale. I manoscritti inediti di cui dà notizia il Grabmann (49) mostrano come, accanto all'interesse per lo sviluppo di una sillogistica formalistico-pura, i problemi della semantica, i problemi circa quelle che saranno chiamate *proprietas terminorum* (sup-

(47) Dico « forse », perchè dalla lettera di Roscellino ad Abelardo scoperta e pubblicata dallo Schmeller (cfr. Prantl, II, p. 78 n. 314) appare che Roscellino legasse il *nomen*, e l'uso di esso, ad una *significatio propria*, univoca e costituita dalla completa presenza di una data serie di qualità essenziali. Così, alludendo all'evirazione di Abelardo, scrive: « Sed forte Petrum te appellari posse ex consuetudine mentieris. Certus sum autem quod masculini generis nomen, si a suo genere deciderit, rem solitam significare recusabit... Solent enim nomina propriam significationem amittere, cum eorum significata contigerit a sua perfectione recedere. Neque enim ablato tecto vel pariete domus, sed imperfecta domus vocabitur. Sublata igitur parte quae hominem facit, non Petrus, sed imperfectus Petrus appellandus es » (Prantl, II, p. 82 n. 323).

(48) *Nostrorum petitioni sociorum*, ed. Geyer, p. 116; cit. in VIGNAUX, *Nominalisme*, col. 725.

(49) *Bearbeitungen u. Auslegungen usw.*, cit., pp. 16 sgg.

positio, ampliatio, etc.)⁽⁵⁰⁾ cominciano ad interessare i logici subito, a partire da Abelardo. La crisi della Scolastica a partire dal 1277 ne accelererà e intensificherà gli sviluppi. Scrive il Gilson⁽⁵¹⁾: « Il est en tout cas certain que la logique d'Abélard a profondément influencé le moyen âge. Deux partis se divisaient alors sur la question de savoir si la logique traite de choses (*res*) ou de mots (*voces*). En éliminant la première solution, Abélard a puissamment contribué à refaire de la logique une science autonome, libre de tout présupposé métaphysique dans son ordre propre. Elle se prolongera sous cette forme, dans l'enseignement logique des Facultés des Arts, grâce aux grands logiciens, aujourd'hui encore si mal connus, du XIII^e siècle: à William de Shyreswood († 1249); à son élève de Paris Pierre d'Espagne († 1277), aux *Summulae logicales* de qui Psellos devait emprunter sa propre logique, et à Lambert de Auxerre, dont la *Summa logicae*, qui date d'environ 1250, s'inspire de la même tradition. Tout avantage a son revers. Il était excellent de dégager une logique autonome et qui se suffit come science, mais on risquait de voir un jour cette même logique terministe s'ériger en méthode métaphysique. Les temps seraient alors mûrs pur produire un Ockham. Nous avons vu qu'Abélard lui-même ne contestait pas l'existence d'Idées proprement dites en Dieu; il ne pouvait d'ailleurs user de sa logique pour critiquer des thèses métaphysiques dont il ignorait l'existence, mais, en réduisant le réel à l'individuel et l'universel au sens des termes, il posait certainement les bases sur lesquelles cette critique logique de la métaphysique, à laquelle il ne songeait pas lui-même, pourrait un jour se fonder ».

3. SVILUPPI DELLA LOGICA TERMINISTICA NELLA TARDA SCOLASTICA.

— Riassumendo le nostre ricerche fin qui, possiamo, con van de Vyver e Grabmann⁽⁵²⁾, dividere la storia della logica medievale dal VII^o al XIII^o secolo in cinque fasi:

(50) Contro il Reiners che ha messo in evidenza l'importanza della *significatio* in Abelardo ma vuole la si concepisca come *proprietas vocis*, il Vignaux (col. 726), fondandosi su alcuni passi della logica *Ingredientibus*, mostra come la *vox* acquisti significato soltanto dall'esterno, per investitura umana. Indubbiamente il Vignaux ha ragione: ciò tuttavia non impedisce che, nel divenire « sermo », la « vox » acquisti diverse « proprietà », ossia diverse funzioni logiche. Ecco infatti uno dei passi citati dal Vignaux: « *Experimur... voces... nunquam subsistere nec vera accidentia in se habere, sed sicut semper attenduntur voces existentes, postquam sunt semel impositae, ita earum proprietates, quasi vere existant, cogitantur* ». Si confronti questo passo con le parole iniziali di un manoscritto del secolo XIII, fra quelli resi noti dal Grabmann (p. 19): « *Ut possit caveri facilius et secundum ordinem ab erroribus, qui contingunt in locutionibus nostris secundum multitudines et variationes diversarum proprietatum, que considerantur in sermone, que proprietates solent appellari ab antiquis officia dictionum, utile videtur instituire tractatus de sermonibus et de diversitate proprietatum et officiorum, que considerantur iuxta sermonem, que sunt copulatio, appellatio, suppositio et multa alia, de quibus dicemus inferius* ».

(51) *La philosophie au Moyen Age*, 3^{me} ed., Paris, 1947, pp. 288-89.

(52) A. VAN DE VYVER, « Les étapes du développement philosophique du haut moyen-âge », in *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, VIII (1929); M. GRABMANN, *Bearbeitungen und Auslegungen der aristotelischen Logik usw.*, cit., pp. 9 sgg.

- I. Secoli VII° ed VIII°: *période alogique*. Dominano le *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia.
- II. Secoli IX° e X°: lenta diffusione di più e migliori testi (in particolare Boezio verso il X° secolo).
- III. Secoli XI° e prima metà del secolo XII°. È l'età d'oro della logica boeziana, diffusa e nei testi e sotto forma di ampi commentari ⁽⁵³⁾. Con ciò anche si ha conoscenza, attraverso le traduzioni latine di Boezio, dell' *Isagoge*, delle *Categorie* e del *De Interpretatione*.
- IV. Seconda metà del secolo XII°: diffusione della conoscenza dell'intero *Organon* in traduzioni latine.
- V. Secolo XIII°: traduzione di altre opere di Aristotele (in particolare della *Metafisica*), di commenti arabi e neoplatonici. Formazione della *logica modernorum* di cui il rappresentante è Pietro Ispano.

Schema che richiede soltanto una correzione per quanto riguarda il quarto periodo ed un'interpretazione per quanto riguarda il salto, che il Prantl non era riuscito a colmare se non mediante un *deus ex machina* — la traduzione latina della *Synopsis* di Psello —, dal quarto al quinto periodo.

Circa il primo punto va notato che il quarto periodo deve essere re-datatato alla prima metà del secolo XII°. È in questo secolo che si diffondono le prime traduzioni di opere aristoteliche ⁽⁵⁴⁾. Ed è in questo periodo che si colloca l'attività di Abelardo. La sua abbondante produzione di logico, resa nota dal Geyer fra il 1919 e il 1932 ⁽⁵⁵⁾, mostra già la logica terministica fondata sui suoi propri fondamenti (la teoria della *significatio*) e con i suoi propri problemi, che diverranno i problemi classici della *logica modernorum* fino ai tardi occamisti — fino, si può dire, alle soglie del secolo XVI° —. In Abelardo e nell'abbondante letteratura logica, ancora in via di esplorazione, del secolo XII°, si trovano già i problemi della logica terministica o nella forma stessa che hanno in Pietro Ispano o in forme parallele ⁽⁵⁶⁾. Il terminismo dunque è il filone principale della logica medievale, sviluppatosi in seno al profondo rinnovamento culturale che ha avuto luogo nelle scuole ecclesiastiche a partire dal secolo

⁽⁵³⁾ K. MICHALSKI (*Le Criticisme et le Scepticisme etc.*, cit., p. 56) rimprovera a Prantl di non aver messo l'opera di Pietro Ispano, Guglielmo di Shyreswood e Lamberto di Auxerre in rapporto abbastanza stretto con Boezio. Rimprovero che va quindi a tutta la tradizionale letteratura su questo argomento, la quale, fondandosi sulle testimonianze prima citate, oppone anzi i manuali di Pietro, Guglielmo e Lamberto come *logica nova* a Boezio come *logica vetus*. E indubbiamente una lettura spregiudicata dei commenti boeziani riesce facilmente a scorgervi una buona dose di « sermonismo », cioè terminismo. Ma questo vale anche per gli originali aristotelici.

⁽⁵⁴⁾ Cfr. M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, IIer Bd. (Freiburg, 1911), pp. 68 sgg.; B. GEYER, « Die alten lateinischen Übersetzungen der aristotelischen Analytik, Topik und Elenchik », in *Philosophisches Jahrbuch*, 1917.

⁽⁵⁵⁾ B. GEYER, *Peter Abaelards philosophische Schriften*, Münster, 1919-32.

⁽⁵⁶⁾ B. GEYER, *Peter Abaelards philosophische Schriften*, p. 631; M. GRABMANN, *Bearbeitungen und Auslegungen der aristotelischen Logik usw.*, p. 14.

XI°. Esso non è sorto in dipendenza di particolari orientamenti metafisici o gnoseologici: se mai, li ha prodotti o facilitati. Ed è anzi significativo che la logica terministica abbia trovato la prima sistemazione per opera di Pietro Ispano, il quale non era affatto un nominalista ⁽⁵⁷⁾.

Assediata su proprie basi, sebbene certamente con molti punti oscuri, e forse qualche inconsapevole compromesso con qualche punto di vista metafisico, la logica terministica, che ha nelle *Summulae* il primo testo sistematico, si sviluppa nei secoli successivi, insegnata dalle cattedre di logica. Se il testo di Pietro Ispano è il punto di partenza di tutti i trattati e di tutti i commentari, tuttavia non è a dire che venga seguito sempre servilmente. Certo, la sua esistenza, il fatto che il *magister* facesse lezione esponendolo, commentandolo, e riassumendolo, dispensava per lo più i professori di logica dall'obbligo di rielaborare completamente una logica originale, per proprio conto: dove non c'era niente di nuovo da dire, si poteva ripetere, alla lettera, il testo delle *Summulae*. Questo spiega perchè spesso nei testi si trovino passi in contraddizione con altri; e anche perchè le differenze abbiano sempre l'apparenza di quisquillie, affatto insignificanti, e il più delle volte siano davvero tali. Le variazioni maggiori si trovano, naturalmente, nella semantica, cioè nella dottrina delle *proprietaes terminorum*: la parte più nuova, come abbiamo visto, ed anche quella più facilmente collegata a punti di vista metafisici o gnoseologici.

Le considerazioni di sopra ci fanno pensare che la logica terministica avrebbe continuato lentamente per la sua strada, e difficilmente si sarebbe giunti a quelle conseguenze cui accenna il Gilson nel passo sopra citato, se non fosse intervenuta la grande crisi del 1277. In questo anno la Sorbona condanna l'averroismo: però, come bene ha osservato il Gilson ⁽⁵⁸⁾, questa condanna colpisce indirettamente anche il tomismo, e in genere tutti gli atteggiamenti ellenizzanti e necessitanti dell'alta Scolastica. Questo fatto giunge in un momento di grave crisi della società feudale in Europa e alla vigilia di una delle più gravi crisi che la Chiesa cattolica abbia mai attraversato: scisma francescano, Avignone, scisma d'Occidente... Nella stessa epoca Oxford compete con Parigi per la guida intellettuale del mondo cristiano; in seno al francescanesimo si elaborano nuove espressioni dell'esperienza religiosa; ben presto entreranno in lizza, e più seriamente, le università tedesche per elaborare un nuovo cristianesimo che sboccherà in Lutero ⁽⁵⁹⁾.

Il terminismo diventa una potente arma che si volge contro la metafisica ellenizzante dei tomisti e degli averroisti. Se questo ha contribuito

⁽⁵⁷⁾ Questo, fra gli altri, è stato sottolineato anche da G. Ritter (*Studien zur Spätscholastik*, cit., p. 52), il quale molto opportunamente fa notare come la logica terministica abbia fornito ad Occam e agli occamisti il *metodo*, non il *contenuto* della loro gnoseologia.

⁽⁵⁸⁾ *Op. cit.*, pp. 604-605 e passim.

⁽⁵⁹⁾ I rapporti fra il pensiero di Lutero e il nominalismo delle università tedesche sono notissimi: comunque, si può sempre citare l'opera di O. SCHEEL, *Martin Luther*, Tübingen, 1917.

a dargli vita e vigore nuovi, togliendolo a quell'eristica in cui poteva finire col degenerare, è vero anche che lo ha compromesso con preoccupazioni metafisiche e gnoseologiche che per tanto tempo hanno impedito che se ne vedesse il suo puro significato come metodo della scienza logica.

Questo già si scorge nei maggiori proscrittori della logica terministica nello scorcio del secolo XIII: Ruggero Bacone, Raimondo Lullo, Giovanni Duns Scoto. Tutti e tre approfondiscono la conoscenza delle *Summulae*; tutti e tre (e in modo particolare lo Scoto) approfondiscono, accanto alla *logica vetus* e alla sillogistica formale, la nuova semantica. Ma tutti e tre lo fanno animati da preoccupazioni religiose e metafisiche, a cui troppo facilmente piegano le dottrine puramente logiche del terminismo, introducendovi dottrine e problemi estranei, come tali, alla dialettica delle *Summulae*. Per questo presso gli storici si trovano enormi sbandamenti circa l'attribuzione di pensatori come il Lullo e Duns Scoto al campo dei realisti o dei nominalisti. In realtà essi non sono in alcun modo dei nominalisti: sono però dei terministi, che compromettono il terminismo con la loro metafisica e viceversa. Il risultato, se da una parte è costituito da un assottigliarsi del vigore metafisico (non certo però della potenza e dell'originalità del pensiero filosofico e religioso), è d'altra parte costituito anche da una perdita di rigore nel campo della logica ⁽⁶⁰⁾.

(60) Fra le altre cose, Duns Scoto è responsabile di una sciagurata concezione della logica che doveva essere fonte di tante e tante confusioni, fino ai nostri giorni: «Logica non est scientia realis nec sermocinalis, quia nec sermonem nec sermonis passiones considerat; ... immo quod ista divisio sit insufficientis, sic ostenditur: medium inter rem et sermonem vel vocem est conceptus. Ergo sicut est aliqua scientia per se de rebus, aliqua per se de vocibus significativis, ... ita potest aliqua scientia esse per se de conceptu, et haec est logica, unde per se habet dici scientia rationalis, ... quod est de conceptibus formatis ab actu rationis...» (*Qu. in Praed.*, 1; cit. in Prantl, III, p. 206 n. 96). La logica dunque è, con tutti gli equivoci inerenti a una simile concezione, la teoria del concetto, formato dall'atto della ragione: «Dicitur quod subiectum logicae est conceptus formatus ab actu rationis, quia ille communis est omnibus in logica consideratis. Nam cum actus rationis sit triplex, primus scilicet indivisibilium intelligentia, secundus compositio vel divisio istorum simplicium, tertius discursus formatus a noto ad ignotum, de conceptu formato a primo actu est liber Praedicamentorum, qui est de incompleto, de conceptu formato a secundo actu est liber Perihemeneias, ... de conceptu formato a tertio actu est tota nova logica, quae est de syllogismo et de eius partibus subiectivis» (*Qu. sup. Porph.*, 3; cit. in Prantl, III, p. 205 n. 91). Ecco dunque riavvicinarsi logica e metafisica, che però lo Scoto tiene ancora a mantenere distinte: «Logica est de communibus et philosophia prima, sed diversimode; nam philosophia prima considerat ens, in quantum ens est, unde considerat rem secundum suam quidditatem, et quia quidditas rei est entitas per se rei, considerat rem secundum suam entitatem... Similiter logica est de ente communi, ... sed ens est duplex scilicet naturae et rationis; ens autem naturae in quantum tale est, cuius esse non dependet ab anima; sed ens rationis dicitur de quibusdam intentionibus quas adinvenit ratio in ipsis rebus... Quia ergo logica est de huiusmodi intentionibus, quae applicabiles sunt omnibus rebus, ideo dicitur ex communibus procedere» (*Qu. sup. Elench.*, I; cit. in Prantl, III, p. 204 n. 89). Dopo di che Duns vuol ritornare nella scia della logica terministica: la logica «multum convenit cum sermone propter duo: primo, quia conceptus est immediatum significatum per vocem, de quo conceptu est logica; secundo quia passiones conceptus insunt voci significativae, sicut incomplexum et complexum, significare verum vel falsum, ut signo per naturam significati» (*Qu. in Praed.*, 1; Prantl, III, p. 206 n. 96). Quindi si arriva alla distinzione fra logica e grammatica, tradizionale nei trattati terministici:

Più complesso si fa il discorso circa Guglielmo d'Occam e gli occamisti. Questi certamente muovono da preoccupazioni scientifiche, politico-ecclesiastiche, religiose, metafisiche anche (almeno in un certo senso); e a proposito di esse si è parlato, non certo senza ragione, di agostinianismo avverso alle tendenze ellenizzanti che dominavano nelle università, di fideismo avverso all'intellettualismo, persino di misticismo. E per queste loro esigenze muovono un deciso attacco alle metafisiche, più o meno autenticamente aristoteliche, che dominavano l'alta scolastica (e sono giunte fino a noi come « scolastica » simpliciter...). Tuttavia al loro scopo non occorre deformare violentemente la logica terministica per risolverla su di un piano diverso da quello della sua propria autonomia formale. Non occorre neppure rivoltarsi contro la logica aristotelica come tale; occorre invece (e bastava) *primo*, sciogliere la logica aristotelica da ogni compromesso con la metafisica, lasciandola quindi valere nel suo puro campo di scienza sermocinale, e, se mai, approfondendola su questo piano; e poi, *secondo*, volgerne i risultati e i metodi, come arma critica, contro i dogmi fondamentali dell'aristotelismo metafisico. Guglielmo d'Occam inizia l'opera nel suo complesso. Dopo di lui, mentre Giovanni Buridano prosegue soprattutto al primo compito, operando prevalentemente come logico (le sue *Summulae*, soprattutto in Germania, terranno per secoli il campo, poste accanto, e a volte persino preferite, a quelle di Pietro Hispano), Nicola d'Autrecourt prosegue prevalentemente al secondo compito; Alberto di Sassonia, Marsilio di Inghen, Giovanni di Mirecourt e gli altri innumerevoli *magistri* della tarda scolastica ne affinano e diffondono i risultati.

Da questo vivace movimento, proseguito con novità di intenti e maggiori ardimenti teoretici nel Rinascimento, nascono i valori umani su cui si reggerà l'età moderna: la scienza della natura, la Riforma protestante, il liberalismo politico.

II

4. SCIENZA E OPINIONE. — È stato giustamente osservato ⁽⁶¹⁾ che, tecnicamente, uno degli aspetti fondamentali dell'attacco critico, compiuto dai terministi, alla metafisica tradizionale è consistito soprattutto nel far passare moltissime tesi metafisiche o teologiche, prima ritenute rigorosamente dimostrative, dal campo della scienza a quello dell'opinione, dal

« De partibus orationis ... grammaticus considerat ... in ordinem ad congruitatem... Sed logicus considerat de istis in ordinem ad veritatem vel falsitatem, scilicet prout possunt esse partes principales enuntiationis verae vel falsae... » (*Qu. sup. An. pr.*, I, 19; Prantl, III, p. 204 n. 88), per finire nella riduzione, tutta terministica (ed anzi vivamente combattuta dagli *antiqui*), della logica alla sillogistica: « Dicendum ergo quod subiectum primum et proprium logicae est syllogismus... » (*Qu. sup. Porph.*, 3; in Prantl, III, p. 206 n. 93).

(61) MICHALSKI, *Criticisme et Scepticisme*, cit., pp. 55 sgg.

campo del necessario a quello del probabile. Rendersi conto esattamente di questo fatto significa rendersi conto della precisa natura di quella feconda crisi della Scolastica che ha schiuso al pensiero del tardo medioevo gli orizzonti del pensiero moderno: significa anche rendersi conto di come una tale crisi sia stata resa possibile dal metodo stesso della Scolastica.

La distinzione fra procedimento propriamente logico o apodittico e procedimento dialettico si trova già nell'*Organon* — nei *Primi Analitici*, ma soprattutto nella *Retorica* e nei *Topici*. Si ha dimostrazione (*ἀποδεικτική πρότασις*) quando il sillogismo parte da premesse vere e prime, o da conseguenze di tali premesse; si ha sillogismo dialettico quando si conclude da premesse probabili. Sono vere e prime le cose che derivano la loro certezza da se stesse, cioè autoevidenti; probabili le opinioni di tutti o di molti uomini, o dei sapienti, o dei più autorevoli fra questi (62). Il sillogismo apodittico, dunque, procede da premesse vere (*ἐκ τῶν κατ' ἀλήθειαν διαγεγραμμένων*), il sillogismo dialettico da opinioni (*ἐκ τῶν κατὰ δόξαν προτάσεων*) (63): conseguentemente il sillogismo apodittico porta a conclusioni vere, quello dialettico a conseguenze *κατὰ δόξαν* (64). Il discorso retorico, mirante alla persuasione, è identico a quello dialettico: l'*ἐντιμema* e l'*εσempio* della Retorica sono identici al sillogismo dialettico e all' induzione dialettica, e producono persuasione per forza di questi (65).

Dunque: la logica (apodissi) mira alla verità, ed è il metodo della scienza; la dialettica mira alla persuasione ed è il metodo dell'opinione. Inoltre, caratteristico della dialettica è di essere il metodo proprio della disputa, del duello, se così si può chiamare, fra interrogante e rispondente. La dialettica muove da una domanda: di principio, dunque, non sceglie fra una coppia di proposizioni contrarie, ma lascia al rispondente la scelta: muove dunque, per così dire, dall' ipotesi dell'equiprobabilità delle opinioni opposte (66).

Questa è la base da cui si sviluppa la concezione medievale della dialettica. Essa è già esplicita nelle definizioni di Lamberto di Auxerre e di Pietro Ispano (67), la definizione del quale poi si trova ripetuta letteral-

(62) *Top.*, I, I, 100a30-100b25.

(63) *Anal. Pr.*, I, xxx, 46a10.

(64) *Anal. Pr.*, II, xvi, 65a36.

(65) *Rhet.*, I, 1536a,b.

(66) *Anal. Pr.*, I, I, 24a20-25.

(67) Lamberto di Auxerre (Prantl, III, p. 26 n. 102): « Item quaeritur, quid sit dyalectica. Dyalectica est ars artium ad principia omnium methodorum viam habens; sola enim dyalectica probabiliter disputat de principiis omnium artium. Et sciendum, quod est methodus ars brevis et facilis et semitae proportionatur; nam sicut semita ducit ad eundem terminum ad quem lata via, sed brevis et expeditius, sic ad cognitionem eiusdem ducunt ars et methodus, sed facilius methodus quam ars. Dicitur dyalectica a *dya*, quod est duo, et *lexis*, quod est sermo, quasi ratio vel sermo duorum, scilicet opponentis et contradicentis in disputatione ». Pietro Ispano: « Dyalectica est ars artium, scientia scientiarum, ad omnium methodorum principia viam habens. Sola enim dyalectica probabiliter disputat de principiis omnium aliarum scientiarum.

mente in tutte le *Summulae* successive. In queste definizioni si notano già alcuni elementi degni di rilievo:

(i) il punto di vista obiettivo della dialettica medievale, ossia il suo indirizzo terministico: essa è scienza *de sermone*; a ciò abbiamo già accennato e vi ritorneremo;

(ii) il carattere *disputatorio* dell'argomentazione dialettica, la quale costituisce l'oggetto proprio della disciplina;

(iii) il carattere *probabilistico* dei risultati della disputa dialettica.

Questo carattere disputatorio e probalistico della dialettica si accentua nella tarda Scolastica. Buridano non solo, come abbiamo visto, distingue *scienza* da *opinione*; ma distingue ulteriormente quattro generi di disputa: *doctrinalis*, che tende alla scienza rigorosa, *dialectica*, che cerca di diminuire, mediante l'argomentazione, l'incertezza di certe proposizioni affinché sia possibile dare loro l'assenso in forma di opinione, *temp-*

Et ideo in acquisitione scientiarum dialectica debet esse prior. Dicitur autem dialectica a *dya*, quod est duo, et *logos*, sermo, vel *lexis*, ratio: quasi duorum sermo vel ratio, scilicet opponentis et respondentis in disputatione». Da notarsi che le stesse definizioni e le stesse considerazioni si trovano nei trattati del XII e inizio del XIII secolo fatti conoscere dal Grabmann (*Bearbeitungen und Auslegungen usw.*). Ne citiamo due particolarmente interessanti; il primo (pp. 26-27): «Ista quattuor: intentio, materia, finis et officium assignanda sunt secundum officium agentem ex arte et secundum artificem agentem de arte. Opifex est dialecticus disputator, qui habet scientiam inveniendi et iudicandi. Intentio igitur officii agentis de arte est probare thesin questionis. Due vero sunt maneries questionum vel thesis vel ypothesis. Thesis questione nuda a circumstantiis: Circumstantiae vero sunt vii, que hoc versiculo denotantur: Quis quid ubi quibus auxiliis cur quomodo quando, que non spectant ad dialecticos. Ypothesis vero questione implicata circumstantiis, que magis pertinent ad oratorem. Diximus de intentione officii, sequitur materia. Materia eius est ipsa thesis questione nuda a circumstantiis. Officium eius est inducere regulas et precepta artis ad comprobandum questione evidenti ratione. Finis est fecisse fidem questioni, i. e. autoritate confirmasse ipsam questionem». Il secondo (p. 33): «Quot sunt inquirenda circa principium artis dialectice? Quinque queruntur: nomen intentio officium materia finis. Quod est nomen huius artis dialectica? Sumpsit autem hoc nomen a dialectica disputatione. Quomodo? Dia enim duo logos sermo interpretatur. Inde dialectica quasi dualis sermo interpretatur. Idem sermo est inter opponentem et respondentem. Quare huic arti a dialectica disputatione nomen antiquitas imposuit? Per dialecticam namque disputationem totius artis veritas aperitur. Ad discendum huius artis intentionem sciendum est, quomodo sint officii huius artis, qui sint illi. Est unus, qui agit ex arte, qui secundum regulas et precepta artis disputat. Et vocatur dialecticus i. e. disputator. Qui agit de arte est ille, qui docet artem et exponit regulas et precepta artis et magister vel demonstrator nuncupatur. Itaque secundum diversos officios diversas assignamus intentiones. Que est intentio agentis ex arte? Probabilibus argumentis propositam questionem probare. Quod officium? Secundum regulas et artis precepta convenienter disputare. Que materia? Thesis, i. e. dialectica questio, circum quam probandam tota versatur dialectica disputatio. Quis finis? Fidem facere propositae questioni. Etc.». Si confrontino anche le parole di un anonimo autore di una *Sophistica* (cit. da MICHALSKI, *Criticisme et Scepticisme*, p. 55): «Magis proprie dicitur dialectica disputativa quam demonstrativa. Demonstrator enim tantum probat unam partem, quia solummodo ex vero procedit. Inde est, quod demonstrativa disputatio non proponitur inter opponentem et respondentem... Dialecticus vero proprie dicitur disputator, quia probans utramque partem ex probabilibus veris vel falsis». E lo Swineshead (*ibid.*, p. 64): «In hac arte non demonstrationes, sed persuasiones et evidentiæ quodammodo probabiles expectantur».

tativa, avente puri scopi scolastici, *sophistica*, avente puri scopi eristici (68). Le uniche quindi che hanno valore teoretico sono le prime due, le quali corrispondono a due tipi fondamentali di sapere, rigoroso e probabile. Il diffondersi sempre più del secondo tipo, il prevalere sempre più ampio, nelle opere degli Scolastici, della forma della *quaestio* su quella della dimostrazione e del trattato, manifesta un deciso indirizzo scettico-probabilistico nella tarda Scolastica. Si tratta però di una crisi implicita nella struttura stessa del pensiero medievale, implicita nel conflitto fra tradizione (autorità) e ragione (dialettica). Come dice il Grabmann, il pensiero medievale comincia come pensiero eminentemente tradizionalista, conservativo; la dialettica si presenta più che altro come materia formale o ausilio didattico: ma lo studio della dialettica a poco a poco rende meno recettivo il pensiero, più desideroso di rielaborare, almeno su singoli punti, il contenuto della tradizione, sì che la *ratio* si colloca con una sua dignità accanto all'*aucltoritas* (69). Tanto più, si può aggiungere, che a mano a mano che il materiale tradizionale, il campo delle *aucltoritates*, si viene ampliando, si introducono in seno alla tradizione dei conflitti di autorità: il *Sic et Non* abelardiano è una prova di quanto, già al tempo di Abelardo, la tradizione si fosse venuta complicando. Discutere in seno a un conflitto di autorità è il campo proprio della dialettica, chè tali conflitti rendono probabili entrambe le proposizioni formanti coppie di opposti. Di qui il continuo aumento dell'importanza della *ratio*, cioè dell'indagine dialettica, a scapito di un'*aucltoritas* che si fa sempre meno definita e prende, attraverso le ripetute condanne ecclesiastiche, sempre più l'aspetto anticulturale di intervento disciplinare dall'esterno. Di qui una sempre più decisa invasione del campo della « verità » da parte della dialettica, la quale, da mera materia culturale e mero ausilio didattico, viene progressivamente e decisamente acquistando la figura di rappresentante dell'universale ragione umana di fronte ad un'autorità che, ripetiamolo, si va facendo sempre più esteriore (70).

Ora, questa invasione si compie in due momenti. Dapprima si tratta

(68) Cfr. MICHALSKI, *Criticisme et Scepticisme*, p. 55. Da notarsi che una distinzione simile (disputatio demonstrativa, temptativa, dialectica, sophistica) si trova in un trattato inedito del 1200, citato dal Grabmann (*Bearbeitungen u. Auslegungen usw.*, p. 21): « Disputationis quatuor sunt species: demonstrativa, temptativa, dialectica, sophistica. Demonstrativa disputatio est, que fit ex principiis propositae discipline ad scientiam. Dialectica disputatio est, que fit ex probabilibus ad fidem alteram colligens partem contradictionis. Temptativa est, que fit ad experientiam ex his que videntur respondentis. Sophistica est que fit ex eis que videntur probabilia et non sunt ».

(69) V. M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, I Bd. (Freiburg, 1909), pp. 179 sgg.

(70) Che sullo sfondo di questo processo sia tutta la complessità storica della situazione che porta al trapasso dall'alto al basso Medioevo è fuori di dubbio: e in una storia della filosofia medievale bisognerebbe tenere ben conto di un tale substrato. Ma in questo studio, dedicato esclusivamente a un capitolo della storia della logica, l'interessante era di vedere come la situazione interna del pensiero scolastico potesse rendere possibile il processo stesso.

piuttosto di un' invasione della dialettica nel campo della teologia: invasione lamentata da numerosi scrittori ecclesiastici che vedono con preoccupazione la *ratio*, soprattutto per opera di terministi e nominalisti, sottoporre a indagine probabilistica, spesso con soluzioni contrarie al dogma, gli argomenti di fede (71). La situazione muta radicalmente dopo l'assetto teologico dell'alta Scolastica e la formazione delle grandi metafisiche medievali (averroismo, tomismo, scotismo), cioè verso la seconda metà del secolo XIII°; da questo momento gli attacchi alla fede da parte dei dialettici si fanno più sporadici, e comunque sempre accompagnati da dichiarazioni di preterintenzionalità (le famose *excusationes vulpinae* che le autorità ecclesiastiche in genere si mostravano poco disposte ad accettare); mentre più decisi si fanno, gli attacchi, in fondo anche più pericolosi per la Scolastica e per questo non meno vivamente combattuti dei precedenti, a quelle sintesi metafisiche mediante le quali il pensiero cristiano medievale si era illuso di conciliare il dogma con la dialettica, l'autorità esteriore di una società avente i suoi interessi con la libera universalità umana della ragione. È questa la posizione storica di Occam e dei cosiddetti occamisti, i quali, risolvendo nel probabile e nel disputabile gran parte delle tesi metafisiche, rompono il ponte che sembrava aver unito fede e sapere: in tal modo si schiudono loro, ancora avvolti nelle nebbie della mentalità medievale, gli orizzonti della nuova scienza, della nuova politica, della nuova religiosità, annunciando l'avvento di un Copernico, di un Altusio e di un Lutero.

La critica recente (72) ha mostrato quanto fosse ingenuo veder in Occam e nell'occamismo un movimento antiaristotelico. In un certo senso si tratta ancora di opporre un aristotelismo ad un aristotelismo, anzi delle *auctoritates* ad altre *auctoritates* (per esempio, Avicenna ad Averroè); in nome anche di una religiosità che si presentava in contrasto con il necessitarismo ellenizzante di averroisti e tomisti (73). Tuttavia, come abbiamo accennato, il risultato è stato soprattutto quello di staccare Aristotele logico da Aristotele metafisico, di rompere un tradizionale aristotelismo quale i secoli avevano tramandato attraverso una sintesi che il celebre *Aristotele* di Jaeger ha mostrato essere artificiosa fin dalla sua origine, la edizione del *Corpus aristotelicum* per opera di Andronico di Rodi.

Come ha mostrato lo Zervos (74) (e del resto è cosa abbastanza nota) già i neoplatonici greci e bizantini avevano cercato un *loro* aristotelismo, un Aristotele liberato dalla metafisica aristotelica; e questo era stato soprattutto l'aristotelismo dell'*Organon*. Anche i terministi hanno cercato,

(71) Cfr. M. GRABMANN, *Gesch. d. schol. Meth.*, I Bd., pp. 215 sgg., II Bd. (1911), pp. 178 sgg.

(72) Cfr. p. es. E. A. MOODY, *The Logic of William of Occam*, London, 1935.

(73) Cfr. GILSON, *La Philosophie au Moyen Age*, cit., pp. 604-605 e passim. Per forti elementi fideistici in un pensatore radicalmente probabilista e nominalista, v. M. DAL PRA, *Nicola di Autrecourt*, (Milano, 1951), sp. a pp. 186 sgg.

(74) *Un philosophe néoplatonicien etc.*, cit., pp. 142 sgg.

pure nell'*Organon*, un diverso aristotelismo. Ora, un fatto è degno di rilievo. Come è stato osservato ⁽⁷⁵⁾, in un certo senso l'Umanesimo segna una reazione al terminismo e un ritorno alla *via antiqua*: le reazioni, già ricordate, degli umanisti italiani, l'aristotelismo di Padova, il platonismo di Firenze, le posizioni degli umanisti tedeschi, e quelli come Erasmo e quelli che hanno aderito al protestantesimo ⁽⁷⁶⁾, ne sono chiare testimonianze. Tuttavia, tramite Nicola di Cusa, tramite Leonardo, tramite anche Keplero e Galileo, il terminismo tardo-scolastico, portato sulle creste del nuovo spirito scientifico, penetra in seno all'Umanesimo: e si ha il Rinascimento. *E penetra per entro il platonismo*. Questo era di gran lunga meno serio, meno rigoroso, meno consapevole della dignità e della disciplina filosofica che non l'aristotelismo, poniamo, di un Pomponazzi o di un Cremonini; ma anche meno dogmatico, meno rigido, più aperto al « dilettantismo », all'avventura spirituale così caratteristici della tarda Scolastica. Di più: il loro relativo irrazionalismo, il loro concetto dell'esperienza mondana e delle cose corporee come simboli e immagini di una sfera trascendente e intuitiva di idee eterne, rendevano più facile ai platonici, come il Cusano, l'accettare il probabilismo, nonchè i principii metodici ad esso improntati, che i dialettici terministi avevano elaborato ⁽⁷⁷⁾.

5. VERITÀ FORMALE E MATERIALE. — Ci resta da vedere il contributo proprio che la logica terministica, come tale, ha recato a questa crisi della Scolastica. Come abbiamo già detto, il terminismo in quanto tale è estraneo alle questioni metafisiche e gnoseologiche, essendo in sostanza una logica formale, cioè una scienza autonoma, svolgentesi *juxta propria principia*. Ma, mutato tutto quanto c'è da mutare (e certo non è poco), fra terminismo e « occanismo » corre lo stesso rapporto che corre oggi fra logica simbolica ed empirismo logico: sebbene la logica simbolica, scienza autonoma fondata su propri principii, non derivi affatto le sue premesse, e tanto meno i suoi metodi, dall'empirismo, tuttavia essa, *usata come un metodo*, dall'empirismo, gli fornisce le armi critiche come i mezzi positivi di analisi e di realizzazione dei propri scopi teoretici. Lo stesso è accaduto con la logica terministica: tutte le volte che un pensatore, fosse Roscellino, fosse Abelardo o Guglielmo d'Occam, si è volto alla critica della metafisica, ha trovato nella logica terministica le sue armi principali.

⁽⁷⁵⁾ Cfr. G. RITTER, *Studien zur Spätscholastik*, I pp. 4 sgg.

⁽⁷⁶⁾ Il protestantesimo, nota giustamente il Troeltsch (*Il Protestantismo nella formazione del mondo moderno*, trad. it., Firenze, 1951, pp. 25 sgg.), è un fenomeno storico assai complesso: in esso sono confluite correnti originariamente ben distinte dal luteranesimo, come la teologia umanistica, l'anabattismo, etc. Perciò se ad un dato momento restauratori della *via antiqua*, come gli Umanisti, si trovano, per ragioni opposte eppure convergenti, schierati accanto ad un tipico epigono dei moderni, quale era Lutero, in una causa comune, questo non toglie la ben netta differenza di origine. V. anche G. DILTHEY, *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura dal Rinascimento al secolo XVIII*, trad. it., Venezia, 1927, vol. I, pp. 51 sgg.

⁽⁷⁷⁾ Cfr. le interessanti osservazioni di A. N. WHITEHEAD ne *La Scienza e il Mondo moderno* (trad. it., Milano, 1945), cap. I.

Procediamo per gradi. Il carattere «sermocinale», ossia terministico, della dialettica era già stato affermato da Aristotele, e viene continuamente ribadito nei trattati medievali di dialettica (78). L'argomentazione dialettica verte intorno alla *verità del discorso*, all'accordo o disaccordo dei termini (soggetto e predicato) in virtù delle leggi formali di formazione, trasformazione e deduzione delle espressioni linguistiche enunciative («proposizioni»). Il concentrarsi della dialettica sul sillogismo (anzi, l'affermazione perentoria che la dialettica è «de syllogismo») (79) e sul formalismo di esso che la logica terministica (cosa di cui, del resto, è stata anche troppo *accusata*) precisa e approfondisce fino all'exasperazione — vale a dire fino alla produzione di una vera e propria *sinossi logica del linguaggio*, sviluppa necessariamente, come contropartita, quelle analisi logico-grammaticali che, in termini moderni, si potrebbero dire *semantiche* — la teoria della *significatio*, della *suppositio* e delle varie loro sottospecie, che guida all'approfondimento del senso delle proposizioni e della corretta applicabilità dei termini. Così si viene ad esaurire l'intero campo della sintassi logica del linguaggio e della semantica, cioè i due rami in cui oggi si suole dividere la logica propriamente detta.

Ma, fondamentalmente, logica e dialettica sono la stessa cosa. La stessa cosa: perchè, come aveva ripetutamente affermato Aristotele, la

(78) Questo carattere «sermocinale» della dialettica si trova più o meno esplicitamente affermato in tutte le *Summulae*; le quali tutte, nella scia di Pietro Ispano, giustificano il fatto di cominciare la dialettica da una trattazione di che cosa siano «vox», «sermo», etc. con l'osservazione che la disputa o l'argomentazione dialettica hanno luogo per mezzo del discorso. Più espliciti alcuni di quei trattati fatti conoscere dal GRABMANN (*Bearbeitungen u. Auslegungen usw.*); p. es.: «Dico ergo quod per hunc sermonem: dialectica possum significare doctrinam disputandi, in qua docemur recte sillogizare ad alterum. Hoc autem non fit nisi per sermones. Igitur principia, que docet, sunt sermones quidam, ex quorum habitu et scientia facile erimus ad cognoscendum, que argumentatio quas propositiones et quos terminos recte vel erronee ordinatos continere debeant... Unde etiam sermocinalis scientia dicitur sicut alie triviales que eloquentie subponuntur» (p. 20). Un altro: «Intentio eius [dialectici] est iudicare de vocibus et rebus, in quantum spectat ad discretionem veritatis et falsitatis. Ad discretionem veritatis et falsitatis ideo dico, quia grammatici tractant de vocibus phisicis et astronomicis de rebus, sed non quantum spectat ad discretionem veritatis et falsitatis. Materia eius est voces et res a vocibus significate» (p. 27). Più esplicito ancora un trattato (*Introduciones Dialectice*), attribuito dal Grabmann a un certo Wilgelmus (p. 56): «Ars ista dialectica, quam peripatetici loycen appellant, propter discretionem veri et falsi inventa est, que non potest fieri nisi per voces; et ita dum tractant de voce ut quidam grammatici et rhetorici tractant, sed diverso modo grammatici, ut doceant casum cum caso construere, tempus et personam regere, rhetorici ornate et acute loqui, dialectici verum a falso per vocem discernunt». Anche in seguito, il carattere di «sermocinalis scientia» della logica è affermato da Guglielmo di Shyreswood (Prantl, III, p. 11 n. 32) e da Lamberto di Auxerre (*id.*, p. 25 n. 99): «Omnes vero triviales sunt de sermone, sed differenter...» e (p. 26 n. 100): «Dicitur autem logica a *logos*, quod est sermo, et *ycos*, quod est scientia, quasi scientia de sermone...». (Cfr. anche Prantl, III, p. 27 n. 106, p. 31 n. 125, etc.). Analogamente, Vincenzo di Beauvais chiama il logico «sermocinalis artifex» (Prantl, III, p. 70 n. 295). Ma gli esempi si potrebbero moltiplicare all'infinito.

(79) Che la dialettica verta *principalmente* intorno al sillogismo è affermazione diffusissima nei trattati terministi. Cfr., p. es., Guglielmo di Shyreswood, in Prantl, III, pp. 11-12, n. 32.

struttura formale del sillogismo, sia esso logico o dialettico, è sempre la medesima: il metodo del concludere sillogisticamente non muta qualunque sia l'uso che se ne fa; diversa soltanto è la natura delle premesse (vere nel primo caso, probabili nel secondo) e quindi il valore delle conclusioni, valore che è funzione di quello delle premesse⁽⁸⁰⁾. Nè il Medioevo, persino nelle denominazioni dei trattati, sembra distinguere molto seriamente logica da dialettica, due parole che per lo più vengono usate sinonimicamente. Solo qua e là si riscontra qualche accenno a una distinzione, ma non essenziale, riguardante poco più che i libri dell'*Organon* a cui le due discipline si rifanno; in questo caso la dialettica appare un capitolo della logica⁽⁸¹⁾. La *ratio* è unica nella sua essenza: la trasformazione analitica delle proposizioni. Di conseguenza, lo sviluppo formalistico e sermocinale (e quindi probabilistico) della dialettica investe tutta la *ratio*, comunicandole il proprio indirizzo terministico.

La conseguenza di ciò è il formarsi di una nozione puramente formale di « verità » di fronte alla verità materiale. La dialettica verte intorno al discorso, in quanto questo può essere vero o falso: questa definizione, che si ripete costantemente, viene a significare, ad un dato momento, *l'esistenza autonoma di una verità in quanto verità del discorso*, verità emergente, come funzione logica, dal discorso stesso e dalle sue strutture simboliche. Questa verità formale, o verità di ragione, sta di fronte alla verità materiale, comunque fondata. Ma poichè la verità formale è dialettica, essa generalmente viene chiamata *probabilitas*, mentre la verità materiale, considerata come assoluta (un caso importante ne è la verità di fede) è detta « *veritas simpliciter* ». Ora, la « *probabilitas* » è del tutto autonoma dalla « *veritas* », tanto è vero che una proposizione può essere vera e tuttavia meno probabile di una manifestamente contraria alla verità⁽⁸²⁾. Questo elemento segna una forte differenza fra terministi e aver-

(80) Cfr., per esempio, *Anal. Pr.*, I, i, 24a20-30; I, xxx, 46a1-10.

(81) Per esempio, in Lamberto di Auxerre (Prantl, III, p. 26 n. 103): « Tunc quaeritur, quae sit differentia inter logicam et dyalecticam. Ad hoc dicendum, quod logica, secundum quod est ars et secundum quod est scientia, securior est ad dyalecticam. Logica enim est scientia de omni syllogismo docens, dyalectica de syllogismo dyalectico solum vel apparenti dyalectico... Unde logica traditur in omnibus libris logicae, qui sunt sex, scilicet liber Praedicamentorum, liber Peryermenias, qui nunc dicuntur vetus logica, liber Priorum, Posteriorum, Thopicorum et Elenchorum. qui quatuor dicuntur nova logica; dyalectica vero traditur in libro Thopicorum et Elenchorum solum ». Per questo ci sembra aver torto il Michalski (*Les courants philosophiques etc.*, pp. 61-62) quando osserva: « Remarquons... que ses Summulae [di Pietro Ispano] ne sont pas un manuel de logique, mais un manuel de dialectique au sens strict du mot... Il est vrai également que, dans sa réédition des Summulae de Pierre d'Espagne, Buridan a identifié la logique et la dialectique (Tr. I, c. I). Mais pour cela il a dû ajouter à l'original un VIIIe livre sur la connaissance exacte... ». La confusione, se pure di confusione si può parlare, si trova assai prima di Buridano, prima anche di Pietro Ispano (per esempio, in Guglielmo di Shyreswood), in tutta la tradizione terministica.

(82) Cfr. MICHALSKI, *Criticisme et Scepticisme*, pp. 65-67. Vale la pena di riportare alcuni dei passi citati da Michalski. Uno (p. 65) è da Nicola di Autrecourt: « Haec conclusio est probabilis, licet secundum veritatem simpliciter et fidem catho-

roisti. La dottrina delle due verità di questi ultimi non ha fondamento logico: e perciò ha sempre poco persuaso. Ma per i terministi la cosa è ben diversa: si tratta di liberare la scienza dalla fede, la fede dalla scienza distruggendo quel ponte, la metafisica, che nella sintesi dell'alta Scolastica aveva il compito di tenerle unite. Si tratta di liberare due *dimensioni diverse* della vita spirituale, restituendo ad ognuna la sua piena e totale autonomia, la sua struttura, la sua propria logica⁽⁸³⁾. Per questo, soprattutto per questo, l'occamismo ha portato alla scienza moderna e al luteranesimo, al positivismo scientifico e al positivismo teologico. E sono qui il valore e l'interesse attuali del terminismo, come metodo e come mentalità: nella distruzione della possibilità di quei compromessi che non giovano nè alla scienza, nè, forse, alla religione che, quando accampa pretese scientifiche, si rende ridicola, perde di dignità, e mette in serio pericolo le sue stesse possibilità di significazione spirituale, di autenticità, di esperienza in una insostituibile dimensione della vita.

L'equivoco è stato nel designare le due cose come « verità », nel determinarle come gradi l'una dell'altra, pur avendone intravista la relativa piena autonomia. Applicata alla scienza dimostrativa, la parola « verità » non ha lo stesso significato che applicata alla fede o, comunque, alla « verità » materiale. Siamo di fronte a due strutture diverse, a due valori diversi: chè nel primo caso siamo di fronte ad una funzione che ha senso solo *entro* il discorso, e si definisce *mediante le regole* del discorso: non ad un valore di cui i risultati del discorso vengano investiti *ab extra*. Nel

licam non sit vera, quod omnes res permanentes et successivae sunt aeternae». Gli altri (pp. 65-66 e 67) sono di Giovanni di Mirecourt: « Si dicatur: fides est ad oppositum, igitur hoc non est probabile, dico: illa consequentia non est bona; licet enim sequatur, fides est ad oppositum, igitur hoc non est verum, tamen non sequitur, quin oppositum non sit probabile, immo aliquorum articulorum [fidei] opposita sunt nobis probabilia magis quam ipsi articuli »; « Prima conclusio est: cuilibet intento solo lumine naturali quilibet articulus falsus apparet saltem si de illo consideret et habeat terminorum notitiam... ».

(83) Particolarmente significativa da questo punto di vista appare la posizione di Robert Holkot (cfr. Prantl, IV, pp. 6 sgg.; GILSON, *La philosophie au moyen-âge*, pp. 659 sgg.), un occamista il quale, preoccupato dell'incompatibilità di alcuni dogmi (in particolare del dogma trinitario contro il quale già era inciampato Roscellino) con la logica, sostiene la necessità di introdurre accanto a quella che egli chiama *logica naturalis*, fondata da Aristotele e vertente intorno al « certo », cioè al sensibile, una *logica fidei* con strutture affatto diverse: « Non est inconveniens quod logica naturalis deficiat in eius quae fidei sunt... Rationalis logica fidei alia debet esse a logica naturali... Oportet ponere unam logicam fidei, ... modo philosophi non viderunt, aliquam rem esse unam et tres... Sunt igitur in logica fidei tales regulae, quod omne absolutum praedicatur in singulari de tribus et non in plurali; alia, quod unitas tenet suum consequens, ubi non obviat rationis oppositum... Estne logica Aristotelis formalis an non? Dico quod, si non vis vocare logicam formalem nisi illam, quae tenet in omni materia..., tunc patet quod non. Si vis vocare logicam formalem illam quae per naturalem inquisitionem in rebus a nobis sensibiliter notis non capit instantiam, dico quod sic... ». Altrove precisa: « Catholicus obligatus ad tenendum pro principio quod una res est tres res, non est obligatus ad sustinendum tales regulas logicales [le regole della logica aristotelica] nec debet admittere formas argumentorum nisi in illa materia, pro qua dabantur ab Aristotele, quia non ab eo dabantur nisi in materia certa » (Prantl, I, c., n. 22).

secondo caso siamo di fronte ad un valore diverso (o, probabilmente, a valori diversi) che si costituisce mediante esperienze diverse, è dato in diverse direzioni intenzionali ⁽⁸⁴⁾. Il non avere scorto questo è stato, come continua ad essere per gran parte della filosofia, fonte di infiniti equivoci e quindi di pseudoproblemi.

6. LA CRITICA DELLA METAFISICA E IL PROBABILISMO. — Ma riprendiamo il filo del nostro discorso. La *ratio* diventa probabilità. Questo, abbiamo detto, è conseguenza del formalismo della logica terministica: la dialettica ha la probabilità come punto di partenza e come punto di arrivo.

In seno alla scuola terministica del secolo XIV° si diffonde la teoria secondo la quale esistono due specie di *evidentia*, cui corrispondono due

(84) Notevole l'osservazione di Holkot (Prantl, I. c., n. 24): «Veritas et falsitas non sunt accidentia absoluta vel inhaerentia propositionibus distincta realiter ab ipsis... Veritas propositionis non est res significata per propositionem, quia tunc aliqua propositio esset vera quae nullam haberet veritatem, ut... 'Caesar non est chimera', ubi termini non supponunt pro aliquibus rebus...». La verità è dunque un carattere intrinseco alla proposizione, non il suo significato, è la *proposizione stessa*. Un punto di vista analogo, ma meno chiaramente formulato, si ritrova in Buridano (Prantl, IV, p. 16 n. 61): «Veritas propositionis mentalis non est aliud quam ipsamet propositio mentalis, quae est vera... Comprehensio veritatis uno modo non est aliud quam formatio vel existentia propositionis apud animam, et tunc iterum nihil aliud est comprehensio propositionis verae quam ipsamet propositio vera; ... alio modo... idem est, quod intellectio propositionis verae per modum obiecti ita quod nos intelligamus propositionem sicut nos comprehendimus sive intelligimus lapidem; ... alio modo comprehensio veritatis accipitur pro adhaesione vel assensu, quo assentimus vel adhaeremus propositioni verae». Dove Buridano sembra giustapporre ecletticamente tre accezioni del termine «verità», senza alcun tentativo di discriminazione o fusione: (i) l'accezione logico-sintattica della verità della proposizione come la proposizione stessa; (ii) la verità come significazione complessa della frase; (iii) la verità come assenso. Le prime due si potrebbero conciliare fra loro applicando la distinzione husserliana fra *Bedeutung* ed *Erfüllung*, e intendendo la *comprehensio* come *Erfüllung*, esplicitazione totale dei significati quasi-oggettivi cui rimanda la significazione: in tal caso la verità sarebbe la possibilità stessa della *comprehensio* in generale, ossia la non-contraddittorietà delle nozioni unitariamente raccolte nella significazione complessa della proposizione. Questa interpretazione sarebbe suffragata dalla teoria buridaniana della *intellectio*: «Duplex est nostra intellectio: quaedam est simplex apprehensio, alia est conceptuum simplicium compositio vel divisio... Omnis simplex apprehensio est vera, et nulla est falsa, ... sed apprehenditur conceptu simplicium nominali, non quidditativo [cioè si tratterebbe della semplice data dell'oggetto intenzionale senza significati]; ... omnis conceptus simplex habet debitam correspondentiam in re... Non omne verum est secundum compositionem et divisionem, sed omne falsum est secundum compositionem et divisionem in mente» (Prantl, IV, p. 15 n. 59): vale a dire che la falsità consiste unicamente nella contraddittorietà del significato complesso, quindi nella sua impossibilità di *Erfüllung*. (Per la teoria husserliana della *Bedeutung* e della *Erfüllung* qui accennata v. ED. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, 2, Aufl., II Bd., I T., pp. 23 sgg.; per la teoria della «significazione complessa», elaborata principalmente da Gregorio di Rimini, v. H. ELIE, *Le complexe significabile*, Paris, 1937). L'altra accezione buridaniana, invece, ci porta ad un tipo affatto diverso di intenzionalità: l'assenso, che è essenzialmente diverso dall'*evidentia* (cioè dalla verità), tanto che può essere dato «absque evidentia», come accade negli articoli di fede creduti. Con la giustapposizione di quest'ultima accezione la conquista del significato logico-formale della verità viene oscurata, e si ripropone l'insolubile problema delle diverse «verità»: difetto comune a tutto l'occamismo.

tipi di sapere. La prima, chiamata con vari nomi (*mathematica, summa*) è quella che si riconduce all'evidenza del « primo principio », ossia al principio di non-contraddizione⁽⁸⁵⁾. Si tratta quindi di verità tautologica, o per lo meno di quella che Carnap ha chiamato « L-verità », cioè una proposizione la cui verità si deduce dalle stesse convenzioni di imposizione nominale. A questa concezione pare siano indirizzati Guglielmo d'Occam e Buridano. Entrambi concepiscono la verità di una proposizione in connessione con la *suppositio*, ossia con la proprietà dei termini di denotare oggetti: la verità di una proposizione si ha appunto in una identità di *suppositio* del soggetto e del predicato, il che riconduce, tramite l'analisi semantica, la proposizione a una proposizione identica⁽⁸⁶⁾. Buridano, più eclettico e insieme assai più dotato di penetrazione logica, comincia con l'ammettere che la verità di una proposizione consista nel rappresentare uno stato di cose quale si trova realmente essere⁽⁸⁷⁾, ma nota che questo criterio non sempre è applicabile: per esempio, nelle proposizioni riguardanti il futuro⁽⁸⁸⁾. Mentre il criterio dell'irriducibilità semantica all'iden-

(85) Cfr. MICHALSEKI, *Criticisms et Scepticisme*, cit., pp. 71 sgg.

(86) *Summa totius logicae*, II, 1: « Ad veritatem propositionis singularis, quae non aequivalet multis propositionibus, non requiritur quod subiectum et praedicatum a parte rei sit in subiecto vel iusit realiter ipsi subiecto, nec quod uniatu ipsi subiecto a parte rei extra animam; ... sed sufficit et requiritur quod subiectum et praedicatum supponant pro eodem ». *Expositio aurea*, De genere: « Per istam propositionem 'Socrates est albus' non denotatur quod Socrates sit vox, quantumcumque vox hic praedicetur, ... sed denotatur in tali propositione quod illud pro quo subiectum supponit sit illud pro quo praedicatum supponit... Quando subiectum et praedicatum habent suppositionem personalem et supponunt non pro se ipsis, sed pro suis significatis, tunc non requiritur quod subiectum et praedicatum sint idem, sed oportet quod supponant pro eodem ».

(87) Questo è il punto di vista ancor oggi assunto a fondamento della semantica neopositivistica. Così L. WITTGESTEIN (*Tractatus Logico-Philosophicus*, London, 1922) svolge in maniera piuttosto pesante una concezione del genere. Esistono stati di cose (*Tatsachen*, « facts ») atomici, che sono quello che sono in se stessi; noi ci formiamo di essi delle immagini (*Bilder*) che per essere vere, cioè per avere un'effettiva funzione rappresentativa, devono avere con il fatto di cui sono immagini qualcosa in comune: e questa è « la forma logica, cioè la forma della realtà » (2.18). Se l'immagine concorda con la realtà è vera, altrimenti falsa (2.21). L'immagine logica dei fatti è il pensiero (*Gedanke*) (3); il segno mediante cui si esprime il pensiero è il segno proposizionale: la proposizione è il segno proposizionale nella sua relazione proiettiva con il mondo (3.12). In essa i pensieri devono venire espressi in modo che agli oggetti dei pensieri corrispondano gli elementi del segno proposizionale, in modo che alla configurazione dei segni semplici corrisponda la configurazione degli oggetti nello stato di cose (3.2-3.21). Analogamente il CARNAP (*Introduction to Semantics*, Cambridge Mass., 1948), nel teorizzare la formazione di un sistema semantico in generale, introduce, accanto alle regole di formazione e designazione, delle regole di verità, che per difficoltà tipografiche non possiamo qui trascrivere, ma che si possono esporre così: (i) una proposizione *p* ha la forma *P(S)* e l'oggetto designato con *S* ha la proprietà designata con *P* (così « la luna è bianca » è vera, se, e solo se, la luna è bianca), (ii) *p* ha la forma 'non-*q*' e *q* non è vera; (iii) *p* ha la forma '*q* o *r*', ed almeno una delle proposizioni *q* o *r* è vera (p. 32; cfr. anche p. 24). Questa concezione è tuttavia una di quelle che sollevano le maggiori difficoltà nella semantica neopositivistica.

(88) « Non omnis propositio vera ex eo est vera quia qualitercunque significata ita est in re significata; haec enim est vera 'Antichristus erit', et tamen non est ita in re significata » (Prantl, IV, p. 21 n. 78).

tà di *supposita* è più generalmente valido ⁽⁸⁹⁾; sebbene anche qui si trovino eccezioni ⁽⁹⁰⁾.

Nicola d'Autrecourt rappresenta un punto di vista più decisamente sintatticistico: e nel complesso la sua posizione appare anche più radicale. Per lui ogni proposizione è tautologica, ed ogni tautologia si riduce all'evidenza del primo principio: anzi, non esiste altra evidenza che quella ad esso riducibile ⁽⁹¹⁾. La dimostrazione sillogistica consiste in un procedimento, immediato o mediato, di riduzione al principio di contraddizione; chè la conclusione è possibile quando, e solo quando, antecedente e conseguente sono identici (almeno in parte) ⁽⁹²⁾. Ogni sillogismo è dunque, nei

⁽⁸⁹⁾ «Propositio ex eo dicitur per se vera, quia ex sua forma et ex significatione suorum terminorum determinat sibi quod sit vera; et hoc est, si sit affirmativa, quia unus terminus ex sua significatione determinat quod ipse et alter terminus supponat pro eodem; et si sit negativa, hoc est quia unus terminus eius determinat quod non supponat pro illo pro quo alter supponit» (*Ibid.*, n. 79).

⁽⁹⁰⁾ Non sufficit universaliter ad veritatem affirmativae quod termini supponant pro eodem; et hoc manifestum est in vocatis insolubilibus, ut si in illo folio sit scripta solum illa propositio 'Propositio scripta in illo folio est falsa': termini enim pro eodem supponunt, quia illud subiectum 'propositio scripta in illo folio' supponit pro illa suppositione quae est scripta in isto folio, et similiter hoc praedicatum 'falsa' supponit pro illa propositione, quia ipsa est falsa et non vera. Igitur non sufficiebat ad hoc quod propositio affirmativa fuisset vera quod termini supponat pro eodem» (Prantl, IV, p. 37 n. 145). Qui siamo di fronte ad un classico paradosso della logica, paradosso simile a quello del «mentitore», e che recentemente CARNAP (*Introduction to Semantics*, p. 29 e 243) ha classificato come antinomia «semantica», mentre in *Logische Syntax der Sprache*, pp. 163 sgg., aveva considerato sintattica: ma comunque l'origine consisterebbe sempre nell'usare dei concetti «vero» e «falso» in maniera che non sono definiti entro il linguaggio cui si applicano. Se infatti Buridano avesse scritto: «Propositio etc., est *confutabilis*» non ci sarebbe stata antinomia (v. CARNAP, *Logische Syntax*, p. 164).

⁽⁹¹⁾ *Secunda Epistula Magistri Nicolai de Autricort ad Bernardum*: «Primum quod occurrit in origine dicendorum est istud primum: Contradictoria non possunt simul esse vera. Circa quod occurrunt duo. Primum est, quod istud est primum principium negative exponendo, quo nichil est prius. Secundum quod occurrit est, quod istud est primum affirmative vel positive, quod est quocumque alio prius... Omnis certitudo a nobis habita resolvitur in istud principium, et ipsum non resolvitur in aliquod aliud sicut conclusio in principium suum... Omnis certitudo nostra citra istam certitudinem resolvitur in istud principium» (ed. Lappe, pp. 6 sg.). «Certitudo evidentie non habet gradus, ut si sint due conclusiones, de quarum qualibet sumus certi evidenter, non sumus magis certi de una quam de alia. Nam, ut dictum est, omnis certitudo reducitur in idem primum principium. Vel igitur ille prime conclusiones eque immediate reducuntur in idem primum principium, et ita non est, unde magis sumus certi de una quam de alia; vel una mediate et alia immediate. At hoc non obstat, quia reductione facta in primum principium eque certi sumus de una sicut de alia» (*Ibid.*, p. 8).

⁽⁹²⁾ *Ibid.*: «Aliqua forma sillogistica est immediate reducta in primum principium, quia hac demonstrata conclusio vel est immediate reducta, et sic propositum, vel mediate, et sic erit in primum principium reducta. In omni consequentia immediate reducta in primum principium consequens et ipsum totum antecedens vel pars ipsius antecedentis sunt idem realiter; quia si sic non esset, tunc non esset immediate evidens, quin sine contradictione antecedens et oppositum consequentis possunt simul stare in veritate. In omni consequentia evidenti reducibili in primum principium per quotvis media consequens est idem realiter cum antecedente vel cum parte significati per antecedens» (*Ibid.*, pp. 8 sg.).

termini della logica contemporanea, una *funzione di verità* che si riduce ad una tautologia.

Come da ciò conseguisse una disgregazione della metafisica è ovvio. Questa disgregazione era già cominciata al tempo di Abelardo, quando questi, partendo dalla definizione terministica di « universale », aveva mostrato l'impossibilità per un universale *ante rem* o *in re* di fungere da predicato o di giustificare una predicazione. La *quaestio de universalibus*, ripresa dalla corrente occamista, continua sulla stessa strada, questa volta sulla base di considerazioni semantiche, ossia sulla base della teoria della *suppositio* — mostrando anche qui le difficoltà derivanti dal considerare un termine predicativo come *supponens pro* una realtà o quiddità universale distinta dal termine stesso. Ma la tarda Scolastica inizia anche lo smantellamento delle tradizionali categorie metafisiche. Anche qui in parte sulla base di considerazioni semantiche: queste, per esempio, stanno alla base della riduzione, affermata da R. Bacone, di quasi tutte le categorie tradizionali alla categoria della quantità, e quindi di gran parte del sapere al sapere matematico ⁽⁹³⁾; mentre l'analisi dei *sophismata*, come ha rilevato il Michalski ⁽⁹⁴⁾, ad onta del loro aspetto di meri giuochi e artifici dialettici, hanno dato origine a quelle considerazioni sull'aumento graduale dei fenomeni che poi sono culminate nelle geniali intuizioni geometrico-analitiche di Nicola d'Oresme ⁽⁹⁵⁾ e in quelle discussioni intorno ai massimi e minimi che, riprese su basi matematiche nel secolo XVII^o, tanta parte avranno nella nascita del calcolo infinitesimale.

Ma il punto di vista precedentemente esposto, per cui ogni ragionamento valido è tautologico, ha portato allo smantellamento delle categorie di sostanza e causalità. Anche qui, il protagonista (sebbene non l'unico) è Nicola d'Autrecourt. Questi, sebbene respinga la tesi meramente fenomenistica degli altri occamisti, tuttavia arriva alle stesse conclusioni di alcuni di essi, per esempio Fitz-Ralph. Dato il carattere tautologico dell'inferenza, da una cosa non si può inferire l'esistenza di una cosa diversa: infatti, se una tale inferenza fosse possibile, il conseguente non potrebbe essere *realiter* identico all'antecedente o a parte di esso, e allora la conseguenza non sarebbe valida ⁽⁹⁶⁾. Ora, le sostanze non si conoscono

(93) « Constat praedicamentum quantitatis cognosci non posse sine mathematica... Quantitati vero annexa sunt praedicamenta 'quando' et 'ubi'; ... praedicamentum 'habitus' non potest cognosci sine praedicamento 'ubi'; ... maior vero pars praedicamenti qualitatis continet passiones et proprietates quantitatum; ... quidquid autem dignum est consideratione in praedicamento relationis est proprietas quantitatis » (Prantl, III, p. 129 n. 582).

(94) *Criticisme et Scepticisme*, p. 60.

(95) Vedine una precisa esposizione, con un'ampia scelta di passi dal trattato *De configurationibus intensionum*, in A. MAIER, *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie*, 2. Aufl., Roma, 1951.

(96) « Ex eo, quod aliqua res est cognita esse, non potest evidenter evidenteria reducta in primum principium vel in certitudinem primi principii inferri, quod alia res sit... In tali consequentia, in qua ex una re infertur alia, consequens non esset

intuitivamente; non si possono inferire discorsivamente dalle apparenze, dovendo essere *realiter* diverse dalle apparenze stesse, dunque, non se ne ha notizia evidente e forse neppure probabile ⁽⁹⁷⁾. La stessa forma di argomentazione si applica facilmente al nesso causa-effetto, se questo nesso deve unire non-tautologicamente due entità distinte, delle quali una dovrebbe essere inferita dall'altra ⁽⁹⁸⁾.

Altri terministi del secolo XIV^o, come Alberto di Sassonia ⁽⁹⁹⁾, Giovanni di Mirecourt ⁽¹⁰⁰⁾, Andrea di Novo Castro ⁽¹⁰¹⁾, seguendo o la concezione occamista-buridaniana, o quella di Nicola di Autrecourt, affermano tutti questo carattere tautologico, o quanto meno analitico, della verità di ragione, a cui contrappongono, come unica possibile alternativa a posizioni di mero scetticismo, la fonte della *cognitio experimentalis*, o evidenza sensibile. Così Nicola, nella sua polemica contro Bernardo di

idem *realiter cum antecedente vel cum parte significati per antecedens; igitur sequitur, quod talis consequentia non esset evidenter nota evidētia primi principii descripta* » (*II Ep. ad Bern.*, ed. Lappe, p. 9).

⁽⁹⁷⁾ *II Ep. ad Bern.*, Lappe, pp. 9 sgg.

⁽⁹⁸⁾ Vedi l'*Epistula ad Egidium*, Lappe, pp. 29 sgg.

⁽⁹⁹⁾ « Duplex est evidētia, quaedam summa et quaedam naturalis. Evidētia summa est, secundum quam intellectus firmiter assentit ex sua natura alicui firmiter vero... nec potest falli, quin semper assentiat vgr. sicut est evidētia, secundum quam assentimus primo principio. Sed evidētia naturalis... non potest falli per aliquam potentiam naturalem... potest falli per aliquam supernaturalem... sufficit naturalis evidētia in scientia naturali. Unde cui non sufficeret evidētia naturalis, non est aptum ad philosophandum » (cit. in MICHALSKI, *Criticisme et Scepticisme*, p. 113).

⁽¹⁰⁰⁾ « Duplex est evidētia: quaedam est specialis primi principii... est illa, qua aliquis assentit aequaliter esse sine formidine quacunque... et non est possibile, quod sic assentiat, et non sit ita, sicut assentit esse... Evidētia naturalis est illa, qua aliquis assentit aequaliter esse sine formidine... et non est possibile stante dei generali influentia et non facto miraculo, quod ipse sic assentiat, et ita non sit, sicut ipse assentit esse... Prima conclusio est ista: natura intellectualis creata potest scire evidētia reducta ad certitudinem primi principii, quod si homo est, animal est, quod si Deus est, Deus est, et huiusmodi propositiones, quae sunt evidentes ex terminis vel quae consequentia formali deduci possunt ex primo principio vel ex principii per se notis... Evidētia praedicta evidens est... animae creatae, quod intelligit, quod cognoscit. Evidētia naturali et secundo modo dicta animae creatae potest esse evidens, quod albedo est, quod nigredo est, quod homo est... et huiusmodi... Licet non sit evidens evidētia primi principii, aliquid esse effectum, evidens tamen est sic per experientiam, quod aliquis potest assentire sic esse et sic est et non potest esse per causas mere naturaliter agentes, quod appareat sic esse et sic non sit. Talem enim evidētiam habent experientiae nostrae de sensibus extra » (cit. *Ibid.*, pp. 109-110).

⁽¹⁰¹⁾ « Quadruplex est gradus probationis evidētis seu efficacis... Primus est, si evidenter infertur immediate vel mediate ex veritatibus universalibus, necessariis per se notis et evidētib... In priori autem est evidētia mathematica. Secundus gradus est, si... ex huiusmodi evidētiis et apparentiis [quelle su cui si fonda la scienza naturale] evidenter infertur talis veritas nec possunt probabiliter salvari huiusmodi experientiae cum opposito illius veritatis. Tertius gradus est, si experientiiis veris infertur talis veritas probabilius quam probabile sit oppositum. Quartus gradus est: si talis veritas non solum consonat experientiiis veris, sed etiam a posteriori probatur talis veritas ex quibusdam inconvenientibus [practicis] quae sequuntur ad oppositum illius veritatis » (cit. *Ibid.*, p. 86).

Arezzo, insiste su questo punto: non accettata l'evidenza sensibile, cade ogni possibilità di conoscenza certa. Infatti Bernardo aveva detto che « notitia intuitiva non requirit necessario rem existentem »; ora, aggiunge Nicola, Bernardo per essere coerente dovrà concludere con due proposizioni scettiche:

(i) « quod omnis apparentia nostra quam habemus de existentia obiectorum extra, potest esse falsa »;

(ii) che « in lumine naturali non possumus esse certi quando apparentia nostra de existentia obiectorum extra est vera vel falsa, quia uniformiter, ut [Bernardus] dicit, representat rem esse, sive sit sive non sit ».

Da ciò segue necessariamente che Bernardo dovrà ammettere che non esiste alcuna certezza provata (*certitudinem evidentie*) dall'esistenza di oggetti esterni. Non certezza degli oggetti dei sensi: infatti, poichè Bernardo ritiene invalida l'inferenza « albedo videtur, ergo albedo est », non si dà certezza di qualche conseguente in forza di qualche antecedente. Forse Bernardo potrà rispondere che egli voleva sostenere che, sebbene dalla visione non si possa inferire l'essere dell'oggetto visto quando la visione sia posta in essere o conservata da un oggetto soprannaturale, tuttavia quando è posta in essere in modo determinato da cause naturali, allora si può inferire l'essere dell'oggetto visto. Ma per Nicola neppure con questa limitazione la tesi di Bernardo può apparire valida: dal momento che da un antecedente in generale, posto in essere da un agente, non si può inferire di conseguenza formale ed evidente un conseguente in generale, anche da quell'antecedente non si potrà inferire quel conseguente, da qualsiasi cosa sia posto in essere. Infatti l'antecedente in sè non è variato dal fatto di essere posto in essere da questa o quella cosa, e neppure lo è la cosa significata dall'antecedente. Inoltre, per il fatto che dall'antecedente « albedo videtur » non si può inferire evidentemente, mediante conoscenza intuitiva, « igitur albedo est », ma bisogna aggiungere all'antecedente il resto, cioè « quod albedo non est supernaturaliter in esse posita aut conservata », poichè questa aggiunta non ha certezza evidente, nè sensibile nè deduttiva, bensì è semplicemente creduta, del conseguente non si può essere certi. Così risulta dalla tesi di Bernardo che non si è certi degli oggetti dei cinque sensi; e, cosa ancora più grave, nemmeno dei propri atti, *a fortiori*, dal momento che secondo Bernardo la conoscenza che noi abbiamo dei nostri atti non è intuitiva non essendo chiara. In conclusione, Bernardo dovrebbe dire che non è certo di quelle cose che sono fuori di lui, e che similmente non sa quelle che son dentro di lui. Quindi non è certo nè del cielo nè della terra, nè del Cancelliere nè del Papa; a maggior ragione delle cose passate, di aver letto, visto o udito. E allora come facevano gli Apostoli ad essere certi che Cristo aveva patito sulla croce, era risorto dai morti, ecc.? Per evitare le assurdità derivanti da posizioni come quelle di Bernardo, come da quelle degli Accademici,

Nicola ha sostenuto alla Sorbona « quod sum certus evidenter de obiecto quinque sensuum et de actibus meis » (102).

Qui Nicola polemizza non solo contro Bernardo d'Arezzo, ma in genere contro tutta la corrente nominalistica, la quale, come abbiamo visto dalle citazioni precedenti, riteneva l'evidenza sensibile meramente probabile, dal momento che sarebbe possibile che una forza soprannaturale facesse apparire le cose diverse da come sono, o facesse apparire come esistenti cose inesistenti, o viceversa (103). Ogni lettore vi riconosce il « dubbio iperbolico » cartesiano; e riconosce quindi quali siano i motivi filosofici sottostanti a questa rappresentazione mitologica. Dubbi resi ancor più forti dal fatto che la critica nominalistica aveva mostrato l'illusorietà di qualsiasi pretesa integrazione metafisica dell'esperienza. Lo stesso Nicola non può che rendere probabile la sua affermazione « quod sum certus evidenter de obiectis quinque sensuum », affermazione non suscettibile di dimostrazione rigorosa: si può solo confutare la tesi opposta, e suffragare la propria di considerazioni meramente probabilistiche (104). Donde la conclusione probabilistica, probabilismo di seconda intenzione, per cui è probabile che la conoscenza intuitiva sia vera (105).

La conclusione tipica cui giunge il terminismo è il *carattere probabilistico di tutta la scienza*. Infatti, l'evidenza somma, matematica, si riduce a tautologia; l'esperienza non è che probabile. Ecco quindi il profondo significato dell'affermazione terministica, che Pietro Hispano aveva tratto da Aristotele (106), secondo la quale « sola... dyalectica probabiliter

(102) Abbiamo qui riassunto la *Prima Epistula ad Bernardum* (testo in Lappe, pp. 1 sgg.).

(103) Il « dubbio » è di G. d'Occam (cfr. MICHALSKI, *Les courants philosophiques*, p. 65). E, per esempio, anche Fitz-Ralph era giunto alle identiche conclusioni di Nicola circa la problematicità della nozione di sostanza, essendo partito dal punto di vista criticato da Nicola: « Nullus potest scire aliquam substantiam sensibilem extra se esse, ideo nec potest aliquid scire ex cognitione illarum. Assumptum probatur, quia nullus scit utrum facit de omnibus apparentiis sicut facit in sacramento altaris, ubi sunt accidentia absque substantia sensibili et illud potest argui similiter de homine respectu sui corporis... quia homo non scit nisi ex cognitione sensitiva... Sequitur ergo, quod nullus homo potest scire aliquam substantiam sensibilem esse » (MICHALSKI, *Criticisme et Scepticisme*, p. 74).

(104) Cfr. M. DAL PRA, *Nicola di Autrecourt*, cit., pp. 54 sgg.

(105) « Probabile igitur quod omne illud quod apparet est verum, scilicet quod est clarum et evidens in pleno lumine; alias enim non esset certus de quoquam intellectus quoniam de nullo intellectus potest se dicere esse certum nisi illud experiantur in se vel ex experientis suis concludatur sicut sunt illa quae ad experientias suas consecutione naturali consequuntur » (*Exigit ordo*, 23; cit. in DAL PRA, *N. di A.*, p. 60).

(106) Cfr., p. es., in *Top.* I, 101a-b: l'utilità della dialettica nei riguardi della filosofia è « ὅτι δυνάμενοι πρὸς ἀμφοτέρω διαπορῆσαι ὅγον ἐν ἐκάστοις κατοψόμεθα τἀληθές τε καὶ τὸ ψεῦδος. Ἔτι δὲ πρὸς τὰ πρῶτα τῶν περὶ ἐκάστην ἐπιστήμην ἀρχῶν ἀδύνατον εἰπεῖν τι περὶ αὐτῶν, ἐπειδὴ πρῶται αἱ ἀρχαὶ ἀπάντων εἰσὶ, διὰ δὲ τῶν περὶ ἕκαστα ἐνδόξων ἀνάγκη περὶ αὐτῶν διελεῖν. Τοῦτο δ'ἴδιον ἢ μάλιστα οἰκεῖον τῆς διαλεκτικῆς ἐστίν· ἐξεταστικῆ γὰρ οὕσα πρὸς τὰς ἀπασῶν τῶν μεθόδων ἀρχὰς ὁδὸν ἔχει.

«disputat de principiis omnium aliarum scientiarum». L'esperienza della logica terministica ha ribadito questa affermazione, volgendola contro lo stesso aristotelismo (per lo meno contro l'aristotelismo medievale della *via antiqua*).

Questo ci illumina intorno al rapporto fra la scienza naturale degli occamisti e la scienza moderna. Da Duhem in poi sono stati messi in evidenza, in Occam, in Buridano, in Alberto di Sassonia, in Nicola d'Autrecourt, e in moltissimi altri ancora, i germi, e in certi casi assai più che i germi, della scienza moderna. Dico assai più che i germi: chè assai più sono, per esempio, la teoria atomica di Nicola d'Autrecourt o la teoria dell'*impetus* di Buridano, Alberto di Sassonia e Marsilio di Inghen⁽¹⁰⁷⁾. Ora, nel libro più volte citato, M. Dal Pra ha dimostrato come in Nicola d'Autrecourt la teoria atomica si presentasse come un'alternativa probabile alla metafisica e fisica aristotelica. Ma lo stesso si può dire per la teoria dell'*impetus* che ci viene presentata da Buridano e dagli altri. La forma è nettamente questionativa: nè la *quaestio* è qui semplice forma dialettica o, tanto meno, maschera; i nostri autori accumulano prove e controprove, dubbi e risoluzioni in favore e contro le tesi in conflitto — la dottrina dell'*impetus* emerge come conclusione probabile, o, meno ancora, come semplicemente *più probabile*⁽¹⁰⁸⁾.

Nè si confonda questo probabilismo con l'*ipotesicismo* della scienza moderna. L'ipotesi scientifica non è una conclusione probabile o più probabile nel senso scolastico (cioè logico-formale) della parola: una sola difficoltà o istanza negativa basta a distruggerla; nè è fondata sull'argomentazione sillogistica, formale, bensì sull'induzione da prove sperimentali. L'ipotesi scientifica moderna è semplicemente uno schema di generalizzazione induttiva dell'esperienza, schema che non pretende di raggiungere le « cose in sè », ma di costituire un modello, uno *standard*, intorno al modo in cui avvengono determinati processi in natura, e che è valido (non « vero ») finchè non interviene qualche fatto (anche uno solo) che si riveli irriducibilmente incompatibile con l'esperienza (come è avvenuto con l'ipotesi dell'etere dopo l'esito negativo dell'esperienza di Michelson). E se l'ipotesi scientifica è detta, a volte, « probabile », lo è nel senso delle note difficoltà logiche del procedimento induttivo o nel senso che la parola « probabilità » ha nelle matematiche moderne.

Per questo, per quanto sia vero, e anzi verissimo, che l'avvento della scienza moderna era stato largamente preparato dalle indagini sulla fisica dei tardi scolastici, è anche vero che, perchè si verificasse quell'avvento fu necessaria una profondissima riforma del concetto di « verità », delle categorie del sapere e delle concezioni metodologiche.

(107) Sulla teoria dell'*impetus* vedi il libro cit. di A. MAIER, *Zwei Grundprobleme usw.*

(108) Questo aspetto decisamente probabilistico della fisica di Buridano risulta chiaramente dai passi raccolti da E. FARAL, *Jean Buridan*, cit.

PAOLO ROSSI

Assistente di Storia della Filosofia nell'Università di Milano

La celebrazione della retorica e la polemica antimetafisica nel "De Principiis", di Mario Nizolio

1. - Ad un uomo concepito come totalmente immerso nell'ambito di un immutabile orizzonte metafisico, l'Umanesimo aveva energicamente contrapposto la sua rivalutazione della vita attiva e la sua esaltazione dell'umana dignità. L'esigenza di un rinnovato, libero e diretto contatto con il mondo della natura e con quello della storia era implicita in questa esaltazione dell'uomo e in questa contrapposizione dell'operosità umana a un ideale di contemplazione.

Più che su un terreno specificamente filosofico queste prese di posizione di fronte al sapere tradizionale nacquero, storicamente, dalla reazione di particolari forme di cultura che di questo sapere andavano avvertendo con sempre maggior intensità i limiti e la radicale insufficienza. Tre principali direzioni di questo mutarsi delle prospettive culturali ci pare più particolarmente utile rilevare ai fini della presente trattazione:

1) il sorgere, nell'ambito delle ricerche della filologia, di un nuovo senso attribuito alla storia. Il collocarsi degli umanisti di fronte ad un passato concepito come « autonomo » apriva la via ad una storiografia moventesi al di fuori degli schemi tradizionali e si risolveva in una coscienza critica del valore della storia. E mettersi a contatto col passato è possibile — ed è questo l'aspetto più tipicamente critico ed umanistico della filologia del '400 — solo attraverso un'indagine umile e insieme spregiudicata, libera dal rispetto per le *auctoritates* e dagli schemi caratteristici del pensiero metafisico;

2) lo spostarsi dell'interesse culturale dal mondo degli schemi logico-formali ad una curiosità nuova d'esperienza che, pur senza mettere apertamente in discussione le strutture del sapere tradizionale, ne viene progressivamente alterando il significato, caricando di nuovi sensi quel

linguaggio filosofico-scientifico che continua a permanere, con la forza di un'abitudine mentale, anche là dove è chiaramente rilevabile una serie di motivi critici ed antimetafisici;

3) l'interesse che da questa curiosità d'esperienza direttamente deriva per il « particolare », la cui natura è avvertita come irriducibile a un mondo di pure essenze o come non più pacificamente inseribile nel ritmo di un universo scandito secondo le leggi della logica. Contro la riduzione delle arti a teologia si fanno valere i diritti delle scienze dell'uomo. La esaltazione della poesia, dell'oratoria, del diritto ⁽¹⁾, l'interesse per l'etica, per la politica, per l'economia, da un lato sono intimamente legati alla visione umanistica dell'uomo concepito come attivo strumento nella modificazione del mondo e dall'altro sono espressione del rifiuto di una visione teologico-metafisica che tende inevitabilmente a riassorbire in sé gli aspetti molteplici dell'esperienza.

All'interno di ognuna di queste direzioni culturali, variamente tra loro connesse e intrecciate, è rilevabile la presenza di un'istanza prammatica che ha nell'ideale magico del Rinascimento la sua espressione più notevole e che dà ad esse un significato tutto particolare.

La filologia dell'Umanesimo, la magia rinascimentale, le varie « teorie » delle *artes* umane costituivano dunque altrettante, più o meno coscienti, prese di posizione, di fronte al finalismo teologico del pensiero medioevale. Ma lo stesso aristotelismo rinascimentale, nella scuola di Padova, appare tutto intimamente permeato da queste esigenze della cultura umanistica, mentre i tentativi caratteristici del pensiero quattrocentesco di una sintesi Aristotile-Platone ne modificavano profondamente l'orizzonte teoretico. Nel pensiero del Pomponazzi, del Nifo, del Piccolomini, della Zabarella, del Cremonini questi motivi si facevano più scopertamente evidenti, mentre proprio alla impostazione più valida dell'Umanesimo risaliva quel tentativo di una modificazione dall'interno delle formule aristoteliche che caratterizza tanta parte della scuola padovana e che la pone in una stretta connessione (solo di recente adeguatamente posta in rilievo) con il pensiero di un Telesio, di un Bruno, di un Galilei.

Ma a questi motivi di interno rinnovamento — che coincideva in realtà con una progressiva corrosione dei fondamenti stessi della metafisica aristotelica — non mancavano di far riscontro gli atteggiamenti di quel borioso professoralismo contro cui Galileo si scaglierà con estrema violenza e che finiranno per soffocare, sotto il peso di un'astratta erudizione, la luce della grande scuola di Padova. Proprio contro questi deteriori atteggiamenti si appunterà con maggior vigore la polemica degli antiaristotelici.

Sarebbe tuttavia assai difficile, per un'indagine storiografica che limitasse il suo esame al terreno specificamente filosofico, il rilievo di un

(1) Per questi concetti cfr. E. GARIN, *Il concetto della storia nel pensiero del Rinascimento*, in « Rivista critica di storia della filosofia », 1951, II, p. 114.

radicale distacco del pensiero *filosofico* del Rinascimento dalle posizioni caratteristiche dell'aristotelismo. E in realtà una gran parte della più recente storiografia ha attenuato quel violento contrasto fra platonismo ed aristotelismo rinascimentali che certe interpretazioni avevano artificialmente esasperato e ha determinato con chiarezza sempre maggiore il peso che l'aristotelismo ha esercitato all'interno della filosofia del Rinascimento: nel pensiero di Telesio, il cui *De rerum natura* si svolge spesso come un commentario aristotelico, si affacciavano con estrema frequenza (come sia il Gentile che il De Ruggero ebbero a notare) temi caratteristici dell'aristotelismo ⁽²⁾, mentre la sua polemica antiaristotelica è interpretabile solo come un rifiuto di quegli elementi di platonismo presenti nella stessa filosofia aristotelica e che tendevano a isolare, spostandoli sul piano della trascendenza, i principi esplicativi del reale. Il richiamo telesiano al dinamismo della natura e al naturalismo presocratico non erano infatti tali da liberare la sua posizione da una fondamentale ambiguità: la fisica assumeva le caratteristiche di una metafisica (e di qui il duro giudizio di Galilei) senza riuscire a mantenersi sul piano di una considerazione scientifica.

La filosofia bruniana, d'altro lato, tutta animata da un' interna tensione fra ispirazioni umanistiche ed esigenze metafisiche, tendeva a risolversi, con il progressivo prevalere di questa tendenzialità metafisica, in una nuova teologia che finiva per allontanare il pensiero del Bruno dalle più vitali impostazioni dell'Umanesimo. Al tentativo di una determinazione delle relazioni fra le idee Bruno attribuiva infatti — platonicamente — il significato di una determinazione dell'essenza della realtà, e in questa sostenuta identità di alfabeto della mente e di alfabeto delle cose, egli non solo operava in un ambito metafisico, ma si manteneva — in opposizione all'anti-aristotelismo del Ramo — sul piano della logica aristotelica ⁽³⁾. L'anti-aristotelismo bruniano coincideva infatti con una presa di posizione contro la fisica, la metafisica, e parzialmente contro l'etica di Aristotile (o meglio contro una fisica che pretendesse di porsi come metafisica) ma non investiva nè la retorica nè la logica aristotelica.

La stessa polemica galileiana contro l'aristotelismo costituirà non tanto la lotta contro una « dottrina », quanto piuttosto la reazione ad una mentalità assai diffusa nella cultura del '500 che faceva di continuo appello all'autorità di Aristotile non tenendo in alcun conto quelle esigenze della ragione e dell'esperienza, a cui, al di fuori di ogni « frivolezza » metafisica, Galileo amerà di richiamarsi. All'aristotelismo, assai più che ad un Cardano, a un Telesio, a un Bruno, a un Campanella (per cui mostrerà una totale indifferenza), Galileo sarà intimamente vicino: non a caso proprio facendo appello a quell'Aristotile che gli aveva insegnato « a quietar l'intelletto a quel che m'è persuaso dalla ragione e non dalla sola

(2) Cfr. E. GARIN, *La filosofia*, Milano, Vallardi, 1947, p. 123.

(3) Cfr. E. GARIN, *op. cit.*, p. 150.

autorità » egli prenderà posizione contro i vari Simplici della cultura del suo tempo e contro la loro pigrizia mentale.

Sul piano delle ricerche dei filologi e dei grammatici andrà prendendo consistenza il tentativo di un radicale, totale distacco dalla logica di Aristotile e dalla tradizione filosofica. Pur sostituendo assai spesso, come ad esempio i Ciceroniani del '500 andranno continuamente facendo, alla autorità di Aristotile quella di Cicerone e ricadendo quindi nell'ambito di quell'« autoritarismo » contro cui Galileo assumerà una posizione definitivamente rivoluzionaria, proprio gli eredi della filologia del Valla professano un antiaristotelismo che essi intendono come un rifiuto totale di ogni filosofia metafisica e ontologizzante. Non è però da pensare, in base alla tradizionale rappresentazione di un Rinascimento scisso fra platonici e aristotelici, che le critiche dei grammatici e dei letterati del quattro e cinquecento fossero rivolte contro l'aristotelismo in nome del pensiero platonico. La loro violenta reazione colpiva, senza distinzione, aristotelici e averroisti, tomisti, platonici e neoplatonici: era rivolta contro la filosofia, o meglio contro un determinato modo di concepire la filosofia: le basi stesse della logica tradizionale erano qui poste in discussione e violentemente rifiutate (4). L'alfabeto della mente non coincide più con quello delle cose e le combinazioni mentali non sono il segno di combinazioni reali; la realtà del mondo non *ha* una struttura data, il linguaggio e le norme del discorso sono una creazione umana.

Il richiamo al nominalismo occamistico e agli interessi di natura giuridica e retorica che accompagnano il fiorire di questa « filosofia » dei grammatici sono a questo proposito assai significativi. Posizioni di questo tipo rispondevano dunque — contrariamente a quanto hanno sostenuto delle interpretazioni troppo affrettate (5) — proprio ad una esigenza di

(4) Essenziale, per un approfondimento di questi concetti, il saggio di E. GARIN, *Aristotelismo e platonismo nel Rinascimento*, in «La Rinascita», 1939, n. 8-9.

(5) Cfr. per esempio, G. DE RUGGIERO, *Rinascimento, Riforma e Controriforma*, Bari, 1930, vol. II, pp. 160-168. Le otto pagine che l'insigne storico della filosofia dedica alla retorica del Rinascimento sono piene di affrettati giudizi di questo tipo: «La nullaggine del punto di vista logico-grammaticale, che nell'opera del Vives è temperata dall'acume critico e dalla varietà dell'erudizione, si manifesta invece, senza veli, nelle *Istituzioni Dialettiche* di Pietro Ramo. Basta, per convincersene, osservarne lo schema...». Ove c'è da rilevare che l'insufficienza di questo punto di vista dipende proprio dal fatto che l'autore si è esclusivamente fermato ad uno schema che, come ogni altro, rivela solo la propria aridità. Date queste premesse diviene facile comprendere come il De Ruggiero abbia creduto di poter affrontare e risolvere in venti righe il problema del Ramo e del ramismo, e si spiegano così anche i suoi giudizi sul Nizolio e sui grammatici del '500: «... un mimetismo filologico e grammaticale, spoglio di ogni personalità ed autonomia. In questo suo spontaneo atteggiamento, esso non poteva non consentire con la più fiacca e impersonale tra le manifestazioni della mentalità antica, cioè con la retorica...» (p. 167). «Sotto le insegne pompose e i programmi molto promettenti di queste precettistiche mentali non si celano in realtà che dei luoghi comuni, simili a quelli delle contemporanee poetiche, anch'esse animate dal vano proposito di voler trarre le creazioni dello spirito dall'applicazione di banali precetti». Ma, pur insistendo sul suo giudizio negativo il De Ruggiero tentava di cogliere il significato storico di queste posizioni: «Due tenui

sostituire alle astrazioni della metafisica un pensiero più aderente alla libertà dell'operare umano. Ad una speculazione volta al « vero » e all'universale si sostituiva un esame del particolare, una rivalutazione dell'utile e dell'immediato: come era avvenuto nei quadri della pittura fiamminga l'uomo andava scoprendo una realtà i cui elementi acquistavano un loro particolare significato indipendentemente dalla loro inseribilità in un orizzonte più generale. L'indagine umana si rivolgeva alle *res* del mondo evitando di assumere a suo oggetto quelle entità della metafisica che cominciavano ad apparire come indebite ipostatizzazioni del linguaggio di cui è possibile rilevare la precisa origine storica.

Riaffermare il valore pratico del discorso, in polemica contro le astrattezze verbali della logica del tardo aristotelismo, equivaleva dunque in questo caso al tentativo di una liberazione dalle categorie della logica platonico-aristotelica. Nell'ambito di questo processo culturale si andava quindi affermando una serie di motivi critici e antimetafisici che avrebbero esercitato un'influenza profonda sulla cultura europea. In questa direzione di pensiero ebbe ad operare l'umanista Mario Nizolio, difensore fanatico di Cicerone, critico violento e spregiudicato di Aristotile e dell'aristotelismo.

2. - « Exorta est nova secta Ciceronianorum quae non minus incruduit quam Luteranorum » ⁽⁶⁾; gli appartenenti a questa « setta » sono uomini che consumano ridicolmente tutta la loro vita intorno alle opere di Cicerone ⁽⁷⁾, « intollerabili supercilio reiicientes omnium scripta quae Ciceronis lineamenta non referunt » ⁽⁸⁾. Così Erasmo nel 1526; e contro il suo *Dialogus Ciceronianus*, tutto polemicamente orientato contro i seguaci di Cicerone e contro Cicerone medesimo, i « ciceroniani » si scagliarono da più parti con estrema violenza. Aspre polemiche nacquero fra quei dotti che professavano un'incondizionata, religiosa ammirazione per il filosofo romano e i difensori delle posizioni erasmiane. Con quel linguaggio offensivo e duramente polemico che caratterizza gli scritti dell'Umanesimo cinquecentesco Giulio Cesare Scaligero ⁽⁹⁾ e Stefano Dole-

fili legano queste esercitazioni letterarie alla storia del pensiero propriamente detto. Esse sono l'ultima filiazione del nominalismo occamistico... Inoltre si rivela, pur nell'infantile balbettio grammaticale, il presentimento di quel problema del metodo che fra non molto passerà in primo piano nell'interesse scientifico. Ma all'infuori di questi vaghi addentellati ed accenni, la dialettica del Rinascimento non ha che un valore negativo... » (p. 166).

(6) Lettera a Francesco Molino, 16 maggio 1526.

(7) Lettera a Giacomo Tussano, 1526.

(8) Lettera dedicatoria premessa al *Dialogus Ciceronianus*. « Di tutte le specie di scrittori nessuna m'è così insopportabile quanto quella delle scimmie di Cicerone », aveva scritto Erasmo; e quando le « scimmie » si ribellarono egli si lamentò degli italiani « che infuriano contro di me con libelli calunniosi dicendomi nemico dell'Italia e di Cicerone » (cfr. J. HUIZINGA, *Erasmus*, Torino, 1941, pp. 248-251).

(9) *Orationes*, Parigi, 1531 e 1537.

to ⁽¹⁰⁾ presero posizione contro Erasmo, mentre gli « erasmiani » non si facevano scrupolo, per dar maggior peso alle loro argomentazioni, di accusare gli avversari di miscredenza e di irreligiosità ⁽¹¹⁾.

Negli anni dal '35 al '41 la polemica ciceroniana assunse caratteri di estrema violenza ⁽¹²⁾. In questa discussione, già dal 1535, si era inserito Mario Nizolio criticando aspramente, nella prefazione delle sue *Observationes* ⁽¹³⁾, gli « erasmiani » e i « ridicula obiecta » degli anticiceroniani del tipo di Ortensio Landi ⁽¹⁴⁾. In opposizione ad un volume del ferrarese Celio Calcagnini ⁽¹⁵⁾ che avanzava numerose riserve sulla consistenza filosofica del *De Officiis* ciceroniano, il Nizolio nel 1548 svolgeva con maggior ampiezza quella difesa che nelle *Observationes* si era limitato ad annunciare ⁽¹⁶⁾. Il tono della sua polemica si fece assai più aspro

⁽¹⁰⁾ *Dialogus de imitatione ciceroniana adversus Erasmus pro Christophoro Longolio*, apud Griphium, 1535.

⁽¹¹⁾ Cfr. *Fr. Floridi Sabini lectionum successivarum libri tres*, Bononiae, 1539.

⁽¹²⁾ Cfr. la risposta del Doletto al Sabino: *De imitatione ciceroniana adversus Floridum Sabinum*, Lugduni, 1540 e la controrisposta di quest'ultimo: *Fr. Floridi Sabini adversus Stephani Doleti calumnias liber*, Romae, MDXLI, apud Antonium Baldum Asolanum. Per la storia di questa polemica cfr. G. PAGANI, *Le polemiche letterarie di Mario Nizzoli*, in «Rendic. della R. Accademia dei Lincei», 1893, vol. II, pag. 630 e segg.

⁽¹³⁾ *Marii Nizolii Brixellensis, Observationes in M. Tullium Ciceronem ex Prato Alboini*, an. ab ortu Christi, MDXXXV, tomi 2 in 4° grande. In nove anni di lavoro il Nizolio aveva raccolto in ordine alfabetico tutte le parole, le locuzioni e le sentenze usate da Cicerone e sparse nelle sue varie opere. A questo primo elenco se ne aggiungeva un secondo dei diversi modi con cui Cicerone esprime lo stesso concetto e un terzo dei modi barbari più usati a ognuno dei quali è contrapposta una parola ciceroniana che può sostituirlo. Del libro, successivamente ritoccato da Basilio Zanchi (1541); da Celio Secondo Curione (1548); da Marcello Squarzialupo (1576); da Giacomo Cellario (1583); da Alessandro Scoto (1608), si ebbero dal 1535 al 1620 settanta edizioni. Il Renouard a proposito dell'edizione del 1576 scriveva: « queste specie di libri sono diventati assai rari, e si trovano sempre in cattivo stato, perchè durante un gran numero d'anni furono incessantemente sfogliati dalla moltitudine di quelli che, ben più d'ora, studiavano Cicerone con costanza e con amore » (*Annales dell'imprimerie des Aldes*, t. II, p. 114). Celio Secondo Curione nell'edizione basileese del 1548 paragonava il Nizolio ad una divinità e Marcello Squarzialupo lo confrontava con Cicerone. Nel giudizio del Leibniz: « Index Ciceronianus durat duraturusque quamdiu ipse Cicero » (*Dissertatio de stilo philosophico*). In violenta polemica contro le *Observationes* si pose invece Henri Estienne (Henricus Stephanus) figlio del celebre tipografo e letterato Roberto Estienne: *Pseudocicero, Dialogus Henrici Stephani*, Anno MDLXXII, excudebat Henricus Staphanus, *Nizoliodidasculus sive monitor Ciceronianorum Nizolianorum dialogus Henrici Stephani*, excudebat Henricus Staphanus, anno MDLXXVII. Nella prefazione alle *Observationes* il Nizolio si collocava fra i difensori di Cicerone con le seguenti parole: « Sunt plurimi hoc tempore qui ipsi Ciceroni graviter obtrectant editis nescio quibus Ciceronianis et Ciceronibus relegatis. Quibus omnibus hic respondere et eorum ridicula obiecta refutare decreveram, se aliis occupationibus dstrictus, rem hanc in aliud tempore differre coactus sum ».

⁽¹⁴⁾ Nel 1534 Ortensio Landi aveva scandalizzato gli ammiratori di Cicerone con il suo *Cicero relegatus* in cui proponeva l'esilio per i lettori di Cicerone. Nonostante che nel *Cicero revocatus* la burlesca sentenza fosse stata cassata l'opera del Landi parve una profanazione.

⁽¹⁵⁾ CELIO CALCAGNINI, *Disquisitiones aliquot in libros officiorum M. T. Ciceronis*, Lugduni, 1541.

⁽¹⁶⁾ *Marii Nizolii Brixellensis, Defensiones aliquot locorum Ciceronis in libro de officiis contra disquisitiones Caclii Calcagnini Ferrariensis*, 1548.

quando Marco Antonio Maioragio, antico difensore di Cicerone contro il Calcagnini (17), si schierò anch'egli fra gli avversari con la pubblicazione dei suoi *Antiparadoxa* (18). Difendendo Cicerone dalle accuse del Maioragio, il Nizolio, in una sua lunga lettera (19) affermava l'origine socratica dei paradossi stoici e ciceroniani (giacchè da Socrate, uomo in contraddizione perpetua, derivarono dottrine profondamente divergenti) e contrapponeva alla rivalutazione della dialettica aristotelica compiuta dal Maioragio la sua identificazione di filosofia e di oratoria.

Il motivo centrale del *De principiis* appare dunque già presente in questa lettera del '46. In realtà, come ha notato il Saitta (20), al di là delle dispute di carattere filologico e letterario nella discussione Nizolio-Maioragio si contrapponevano due differenti concezioni della filosofia, identificata nel primo caso con l'oratoria e nel secondo con la logica e la dialettica. Solo la dialettica classica, quella cioè di Platone e di Aristotile, ha secondo il Nizolio una sua precisa funzione all'interno del discorso: gli schemi della filosofia platonizzante e peripatetico-scolastica risultano del tutto insufficienti perchè hanno finito per cancellare quella *invenzione* che è indispensabile all'oratore e per sostituirvi una complicatissima serie di regole che non hanno alcuna presa sulla realtà.

Su questi stessi concetti e sullo scarso valore della inconcludente dialettica di coloro che hanno travisato e falsato l'Aristotile storico ritornava il Nizolio, l'anno successivo, in un'*Antapologia* (21) scritta in risposta ad un'*Apologia* del Maioragio (22). Un'ultima replica del Maioragio, piena di contumelie, rimase senza risposta (23). Solo nel '53 nel *De veris principiis* Nizolio avrebbe ripreso con maggiore ampiezza e con diversi intenti la sua discussione sul valore della metafisica e della dialettica.

(17) Nel '44 M. Antonio Maioragio aveva per primo risposto al Calcagnini: *Maioragi Decisiones XXV quibus M. Tullium Ciceronem ab omnibus Caeli Calcagnini criminationibus liberat*, Lugduni, apud Griphium, 1544.

(18) *M. Antonii Maioragi, Antiparadoxa sive suburbanarum quaestione libri sex in quibus M. Tulli Ciceronis omnia paradoxa refelluntur*, Lugduni, apud Griphium, 1546.

(19) La lettera del Nizolio fu pubblicata per la prima volta nel 1637: Ultrajecti, apud Franciscum Halman, e poi nel 1731 in G. ПЕТРОКОИЛ, *Deliciae epistolicae*, Lipsia, 1731, pp. 297 segg. Mettendo in guardia il Maioragio dall'assumere ancora posizioni anticiceroniane, il Nizolio scriveva: «jam tibi accidet quam Erasmo, qui dum Ciceronem et Ciceronianos iniuste insectatur, ipse a Ciceronianis iuste et optimo iure confossus est».

(20) G. SAITTA, *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento*, vol. II, Bologna, Zuffi, 1951, p. 481.

(21) *Marii Nizolii Brixellensis Antapologia pro M. Cicerone et oratoribus contra M. Antonium Maioragium Ciceromastigen*, senza indicazioni, ma 1547.

(22) *M. Antonii Maioragii, Apologia sive recusatio contra Nizolium: qua et sua Antiparadoxa ab eius criminationibus liberat et in ipsum crimina retorquet*, senza indicazioni, ma 1547.

(23) *M. Antonii Maioragii reprehensionum libri duo contra Marium Nizolium Brixellensem in quibus multa et varia disputantur quae cum magnam in legendo incunditatem tum non mediocrem utilitatem afferre possunt*, Mediolani, 1549. Per avere un'idea della fantasia che il Maioragio e il Nizolio mettevano reciprocamente nell'escogitare nuovi modi di offendersi, rimandiamo al cit. studio del Pagani, pp. 38 e 52.

3. - La difesa della retorica contro le sottigliezze *barbare* della speculazione; una presa di posizione critica nei confronti della tradizione; un interesse di tipo nominalistico per l'individuale contro ogni arbitraria violenza unificatrice costituiscono i tre fondamentali motivi che il Nizolio andrà sviluppando nel *De principiis*. In ognuna di queste tre direzioni egli andava in realtà sviluppando temi che erano stati caratteristici di quella filologia del Valla che, « irrispettosa dei vivi e dei morti... non si arrestava dinanzi alle persone, alle cose, ai luoghi ed ai tempi » (24). Pur sotto il peso di una eruditissima tradizione culturale tutta impegnata in sottilissime distinzioni e in feroci polemiche, una serie di motivi critici che si richiamano a quello spontaneo appellarsi del Valla alle ragioni dell'esperienza al di fuori di ogni angustia di tradizione e di scuola, appaiono evidenti fin dalle prime pagine del *De principiis*.

Contro la turba innumerevole di coloro che sostituiscono la violenza delle invettive al pacato argomentare della ragione e che concepiscono la critica come un delitto contro un « evangelium » che non può a nessun patto essere posto in discussione (25), Nizolio rivendica infatti — chiaramente — il diritto, per i moderni, di assumere una posizione di indipendenza e di critica nei confronti del mondo classico: « magnum quoddam et inauditum scelus a nobis admitti, quod Philosophiam ab Aristotele prope duobus ante millibus annorum bene constitutam et fundatam et a tot tantisque viris doctissimis ter tot saecula receptam et approbatam... in dubium revocare, perturbare et pervertere audeamus, nec pertinescamus reprehendere Platonem, Aristotelem, Galenum, Porphyrium, omnes interpretes Aristotelis Graecos, Latinos, Arabos, et totam pene antiquitatem... » (26). Diradato il mito di intangibilità che avvolgeva le figure del mondo classico, la volontà di un radicale distacco dalla tradizione filosofica è qui particolarmente accentuato ed esso tende a risolvere in senso puramente formale il « classicismo » di Mario Nizolio.

A un mondo pacificato dall'aristotelismo e dal platonismo Nizolio op-

(24) BARTOLOMEO FAZIO, *Invectivae in L. Vallam*, Venetia, 1740, VII, p. 337. La difesa della retorica contro la dialettica è — come giustamente ha rilevato il Corsano (A. CORSANO, *Studi sul Rinascimento*, Bari, 1949, già pubblicato in «Giornale critico della filosofia italiana», 1940) — il motivo centrale del *De Voluptate* del Valla: « Quanto enim evidentiis, gravius, magnificentius ab oratoribus illa disseruntur: quam a dialecticis obscuris quibusdam squallidis et exanguibus disputantur » (*Opera*, Basileae, 1543, p. 907). Anche alla forza critica della posizione del Valla e al suo interesse di tipo nominalistico per l'individuale dà rilievo il Corsano nel saggio cit.: « Quid ergo dicimus? Certe absurdum esse, duas res inter se sane diversas, in unam specie includere, atque in unum nomen confondere » (cit. in CORSANO, *op. cit.*, p. 27).

(25) MARIJ NIZOLIJ BRIXELLENSIS, *De veris principiis et de vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos libri IIII. In quibus statuuntur ferme omnia vera verarum artium et scientiarum principia, refutatis et reiectis prope omnibus Dialecticorum et Metaphysicorum principiis falsis: et praeterea refelluntur fere omnes Marci Antonij Maioragij obiectiones contra cunctum Nizolium, usque in hunc diem editae*, Parmae, apud Septimum Viottum, 1553, p. 17.

(26) M. NIZOLIO, *op. cit.*, p. I.

pone una presa di posizione antidogmatica che tenta di corrodere i presupposti medesimi del principio di autorità: non solo Nizolio non crede che la filosofia aristotelica si identifichi con la verità, ma rifiuta anche il concetto — assai diffuso nel suo tempo — che essa costituisca il punto di passaggio obbligato per ogni possibile ricerca (27). La forza della tradizione metafisica non dipende infatti — egli afferma — da una sua intrinseca validità, ma dalla rozzezza dei tempi e dall'ignoranza degli uomini che reputano vero e accettano senza discutere tutto quanto trovano nei testi del mondo antico, come se si trattasse di « oracula quaedam delphica, aut arcana divinitatis revelata, quo ullo pacto falsa esse possent » (28). Aristotile, per esempio, nonostante la sua innegabile grandezza, ha scritto cose vane e ridicole nella maggior parte dei libri sulla Natura, in quasi tutti i Dialectici e in non pochi dei Metafisici (29). L'accettazione dell'Etica e della Politica aristotelica, contrapposta a questo deciso rifiuto della logica e della metafisica, introduceva una frattura nell'ortodossia aristotelica, equivaleva ad una presa di posizione che, sottraendo la storia del pensiero agli schemi verbali dello scolasticismo o della polemica settaria, introduceva la possibilità di una valutazione critica del passato e della tradizione.

Non a caso — e questo ci pare assai significativo — proprio al Valla si richiama a questo punto il Nizolio e se un distacco egli avvertiva rispetto alle soluzioni che quest'ultimo aveva prospettato, esso era determinato proprio dalla volontà di una revisione critica ancora più radicale che, non limitandosi ai « rami e alle fronde », distruggesse le radici stesse di quell'albero della metafisica che, pur dopo la potatura del Valla, aveva nuovamente moltiplicato i suoi rami (30).

Questi motivi di pensiero, su cui il Nizolio insiste largamente, traggono in realtà origine da un senso di insoddisfazione profonda nei confronti della filosofia del suo tempo: forse in nessun pensatore del Rinascimento questo bisogno insopprimibile della libertà del filosofare trova enunciazioni così nette e ferventi come in Mario Nizolio (31). Il suo rifiuto della filosofia platonica è altrettanto netto ed inequivocabile: « Plato sine ulla utilitate ac necessitate introduxit cum multa alia pradoxa et absurda, tum maxime suas illas Ideas vanas et inanes non in merito tot

(27) M. NIZOLIO, *op. cit.*, p. 2.

(28) M. NIZOLIO, *op. cit.*, p. 1.

(29) M. NIZOLIO, *op. cit.*, p. 5.

(30) « Nam Laurentius Valla, et aliquot alij qui non pauca adversus Dialecticos et ceteros Philosophastros praeclare scripserunt, fere tantum ex summis Dialecticae, ut ita dicam, ramis frondes quasdam et furculus decussere, et ei quidem non parum attulere damni et detrimenti, sed nihil vel parum profecerunt: propterea quod stipitem ac radices ipsas reliquerunt intactas et illaesas, nempe secundas substantias, secundas intentiones, monstrosa illa genera... », per non ricadere in quell'errore « a radicibus ipsis demolitionem Dialecticae et Metaphisicae aggrediemur... ut nunquam postea repullulascere aut renasci queant ». (M. NIZOLIO, *op. cit.*, p. 27).

(31) G. SAITTA, *op. cit.*, p. 483.

locis ab Aristotele refutatas et derisas » (32). Accanto ai platonici e agli aristotelici sono da porre, per Nizolio, gli Albertisti, i Tomisti, gli Sco-
tisti, gli Averroisti, gli Avicennisti « et reliquam huiusmodi Philosophiae
fecem » che, indegni del nome di dotti e di filosofi, « vendunt iudicandi
libertatem » e sacrificano all'autorità il senso critico e i diritti della ra-
gione (33).

4. - Quest'aspra polemica del Nizolio e questo suo cosciente distac-
carsi dalle correnti tradizionali della cultura filosofica del suo tempo ve-
niva articolandosi sulla base di un duplice motivo di ordine teoretico:

a) Quello stesso senso di stanchezza di fronte a ogni « pura » spe-
culazione, che è presente in una larga parte della cultura rinascimentale
e che dal Valla giunge, attraverso la scuola ficiniana, fino agli eretici del
cinquecento italiano (34) spinge il Nizolio alla ricerca di un sapere più ade-
rente alla realtà, più « utile » e soprattutto più capace di operare sul mon-
do. I dialettici e i metafisici — egli scrive — sembrano preoccupati solo
di determinare delle astratte verità « de utilitate vero et de necessitate et
pertinentia rerum, quas tractant, vel nullam prorsus vel perversam sus-
ceperunt cogitationem... » (35) e più che sulla falsità, sull'assoluta inu-
tilità dei principi metafisici insiste il Nizolio.

b) Questo sdegno del Nizolio contro i metafisici e questo suo tenta-
tivo di distruggerne radicalmente le posizioni aveva le sue radici nell'esi-
genza, vivissima in Nizolio, di una maggior *chiarezza* culturale. È attra-
verso i precetti della retorica e della grammatica che egli si propone di
distruggere la metafisica (36): ricondurre gli uomini ad una limpidezza di

(32) Lo stesso Aristotile tuttavia « loco idearum, quas destruxerat, reposuit no-
bis et in Philosophiam invexit τὰ καθόλου, ut ipse appellat... universalia, quae non
solum minus utilia minusque necessaria, atque etiam minus vera sunt quam Ideae,
sed etiam multis partibus absurdiora inanioraque... » (p. 14). La posizione del Ni-
zolio nei confronti di Platone e di Aristotile appare chiaramente espressa nel passo
seguinte: «... multo minus falsae magisque ferendae sunt Ideae Platonis, quam
universalia Aristotelis. Plato enim, sive Socrates apud Platonem in Parmenide, non
tam ut Philosophus gravis et severus, quam ut Poeta lepidus et facetus, nec tam
serio ex animoque loquens, quam ludo et ioco scribens, ut delectaret Lectores, videtur
introduxisse Ideas suas, non aliter quam Poetae fingunt Scyllas, Chimaeras, et Cen-
tauros suos. At vero Aristoteles contra, tanquam tristis et tetricus philosophus, et
omnino quidvis aliud potius quam Poeta, non iocans, neque ludens, sed maxime serie,
maximeque ex animo loquens et scribens, non solum sine ulla Lectoris delectatione,
sed cum maxima ingeniorum quasi excarnificatione, partim in Libro περί ἐρμηνείας,
partim in Posterioribus Analyticis, partim etiam alibi ita inducit et confundit uni-
versalia sua, ut non tanquam res, quae falsae sunt, quales sunt Ideae Platonis, et fig-
menta Poetarum, tamen aliquo modo mente comprehendantur, sed tanquam res,
quae omnino sint incomprehensibiles nullo pacto intelligi, aut percipi posse videan-
tur ». (M. NIZOLIO, *De veris principis*, cit., p. 91).

(33) M. NIZOLIO, *op. cit.*, p. 12.

(34) Cfr. PAOLO ROSSI, *Giacomo Aconcio*, Milano, Bocca, 1952, pp. 39 segg.,
65 segg.

(35) M. NIZOLIO, *op. cit.*, p. 8-9.

(36) «... iam hinc profiteor me disputaturum contra Dialecticos et Metaphysi-
cos, et reliquos omnes Philosophastros, nullis aliis praeceptis neque loquendi, neque

linguaggio e combattere i termini *barbari* equivale infatti, per lui, ad una riconquista del senso primario della lingua e quindi ad una presa di coscienza del reale significato di quei termini di cui i metafisici fanno un uso dogmatico e irrazionale.

5. - Ci pare che dopo questi brevi cenni intorno alla posizione del Nizolio sia possibile cogliere con maggiore chiarezza il significato di quei *cinque principi del retto filosofare* che il nostro autore premette alla sua discussione del problema degli universali: l'insistenza del Nizolio sulla conoscenza delle lingue greca e latina e dei « documenti » della grammatica e della retorica e sulla necessità di un'assidua lettura dei classici (1°, 2° e 3° principio) si richiamano infatti a quella identificazione di filosofia e filologia che era, nelle intenzioni del Nizolio, non solo la contrapposizione di una filosofia del particolare ad ogni possibile speculazione sull'assoluto, ma che si risolveva da un lato in un'affermazione di libertà da ogni tradizione culturale accolta passivamente, e dall'altro in quell'esigenza di chiarezza cui accennavamo poco sopra. Il quarto e il quinto principio sono infatti l'espressione di questo duplice atteggiamento della filologia: pensare equivale infatti sempre ad assumere un atteggiamento critico verso il passato e a liberarsi da ogni soggezione di scuola (4° principio) ⁽³⁷⁾ mentre solo la chiarezza dei termini potrà evitare quei problemi insolubili nei quali si è impigliata la filosofia aristotelica (5° principio).

Proprio in questa affermazione della necessità di sostituire alla metafisica una filologia concepita come sapere storico e come chiarezza culturale e in questa contrapposizione della grammatica e della retorica alla filosofia degli « pseudofilosofi » il Nizolio andava affermando con estrema energia il valore di un'adesione al mondo dell'esperienza: « ut apertius dicam quod sentio, si in omni veritatis inquisitione, rerum occultarum investigatione, non tam Platonem et Aristotelem, aut quenpiam alium antiquum neotericumque Scriptorem, quam *quinque sensus, intelligentiam, cogitationem, memoriam, usum et experientiam rerum tanquam magistros et praeceptores sibi sequendos proponat* » ⁽³⁸⁾. Alla lotta del Pico contro l'astrologia divinatrice egli paragonava questa sua polemica giac-

dividendi, neque definiendi, neque argumentandi instructum ac munitum, nisi iis, quae partim a Grammaticis et Rhetoribus didici, partim per me ipsum et probatis authoribus legendis animadverti. Atque his tanquam armis non ullis alijs, pene totam Dialecticam, et non parvam etiam Metaphysicae partem eversurum ». (M. NIZOLIO, *op. cit.*, p. 7).

⁽³⁷⁾ « Quartum generale principium veritatis est libertas et vera licentia sentiendi ac iudicandi de omnibus rebus, ut veritas ipsa rerumque natura postulat, hoc est, ut is, qui recte philosophari studet, ante omnia liberum sese conferet ac solum ab omni Philosophorum secta, nec ulla cuiuspiam viri, quamlibet magni, doctrinae fama ita teneatur astrictus et quasi compeditus, quin quae ipsi pro rei veritate probanda aut improbanda vedebuntur, ea libere et sine ullo impedimento probare aut improbare possit ». (M. NIZOLIO, *op. cit.*, p. 11).

⁽³⁸⁾ M. NIZOLIO, *op. cit.*, p. 11.

chè nulla — scriveva — v'è di più vano di quell'astrologia se non una certa parte della Dialettica e della Metafisica.

6. - Vizio fondamentale di ogni posizione metafisica appare al Nizolio la trasposizione, che essa necessariamente va effettuando, dal piano del linguaggio a quello, metafisico, delle eterne essenze. Come noiose gracchianti cornacchie ⁽³⁹⁾ i sostenitori della metafisica, con un loro linguaggio inaccessibile agli uomini, continuano a voler determinare il significato di termini come « ens, essentia, essentialis, entitas, quidditas, accidentalis, potentialis, univocum, univocans, univocum univocatum » e di altre parole del genere « inaniter inventa et temere in Philosophia introducta » ⁽⁴⁰⁾. E non solo, in questa loro vana fatica, essi sembrano non avvertire la presenza di quel mondo che la loro indagine non riesce in alcun modo ad attingere e a modificare, ma non riescono neppure a rendersi conto della reale portata dei termini che vanno usando e non esitano a scambiare per un oggetto reale ciò che è solo un'indebita ipostatizzazione e fissazione del loro particolare linguaggio. Quegli universali reali che costituiscono l'oggetto delle meditazioni degli « pseudofilosofi » hanno infatti, anch'essi, un'origine empirica e derivano dalle pratiche esigenze del discorso umano: la meraviglia degli uomini di fronte all'infinita pluralità delle cose, che pur appariva in qualche modo unificabile nel linguaggio, dette infatti luogo alla successiva introduzione di termini come *uomo, vivente, animale, corpo, sostanza* ⁽⁴¹⁾. La metafisica tratta questi termini come se fossero enti reali, confonde le parole colle cose, e si impiglia per questo in una serie inesauribile di difficoltà e di contraddizioni: « nomina appellativa simplicia singularia proprie posita et semel pronuntiata, non nisi unum significant; sed eadem quoque si multoties repetantur, et diversis suppositis accommodentur, continuo acquirunt quandam, ut ita dicam, universalitatem et habitudinem... » ⁽⁴²⁾.

Alla sostanzializzazione dei concetti — propria della metafisica — il Nizolio contrappone quindi, richiamandosi esplicitamente ad Occam, una decisa presa di posizione nominalistica (« nam nos quoque una cum Nominalibus sine ulla dubitatione confitemur universalia in vocibus ac nominibus reperiri ») ⁽⁴³⁾ e poichè la Dialettica e la Metafisica si appoggiano agli universali reali « tanquam columnis », il suo nominalismo coincide con il rovesciamento di una larga parte della filosofia tradizionale. Boezio, Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Duns Scoto e tutti gli altri realisti sostennero la necessità di introdurre gli universali reali per salvare la possibilità di una scienza che non può mai esser scienza delle infinite e cor-

⁽³⁹⁾ M. NIZOLIO, *op. cit.*, p. 10.

⁽⁴⁰⁾ M. NIZOLIO, *op. cit.*, p. 4.

⁽⁴¹⁾ M. NIZOLIO, *op. cit.*, p. 60-61.

⁽⁴²⁾ M. NIZOLIO, *op. cit.*, p. 61.

⁽⁴³⁾ M. NIZOLIO, *op. cit.*, p. 46.

ruttibili cose singolari. Ma non c'è scienza, per Nizolio, che non sia scienza di cose individuali e l'oggetto di ogni possibile sapere non è che una serie di singolari « simul et semel comprehensa ». All'universale dei realisti metafisici Nizolio sostituisce quindi un *universum* immanente ai particolari e dai quali non è in alcun modo separato. Sulla differenza tra l'astrattezza del primo (che non vede come possa al tempo stesso esser concepito come uno e come partecipabile ai molti) ⁽⁴⁴⁾ contrapposta alla concretezza del secondo egli insiste con particolare efficacia: si opporrà infatti a questa sua teoria « la turba dei filosofastri e degli aristotelici » negando che esista tra i due concetti una differenza sostanziale, ma — scrive Nizolio — « vestrum universale fit per fictam illam et vanam, ut vos appellatis, intellectus abstractionem a singularibus... nostrum vero universum efficitur per comprehensionem et acceptationem omnium cuiusque generis singularium simul et semel, sine ulla intellectus a singularibus abstrahentis ope, sed solo intelligentiae singularia ipsa comprehendendis auxilio » ⁽⁴⁵⁾. L'*universum* non è quindi un ente esistente in sè e per sè, scisso dai particolari, « tanquam nubes in aere pendens invisibilis », ma è l'insieme stesso dei particolari colti insieme, così come quando diciamo « esercito » o « popolo » o « gregge » intendiamo con un termine una pluralità di enti reali che quel termine collettivo si limita a simbolizzare ⁽⁴⁶⁾. Per questo mentre l'universale dei « filosofastri » è attingibile solo mediante l'intelletto, l'*universum* « percipitur et usurpatur etiam a sensibus ».

Queste affermazioni nominalistiche dovevano necessariamente condurre il Nizolio ad affrontare il problema della *possibilità* di quella universalizzazione che si attua nell'esperienza e che andava fondata sulla realtà stessa, nominalisticamente e quindi pluralisticamente concepita. In altri termini: perchè, mentre la realtà consta solo di individui e i generi e le specie non sono nulla al di fuori del pensiero, gli individui si prestano ad

⁽⁴⁴⁾ « Apud eos (i filosofastri) Universalis nomine significatur et intelligitur natura quaedam, ut ipsi dicunt, per essentia in se quidem una sed per communicabilitatem vel participationem communis pluribus, quae et per abstractionem intellectus nostri fiat et multis, et per praedicationem dicatur de multis » (p. 43). All'obiezione dei dialettici che gli universali reali non sono cose materiali (*hoc aliquod*), ma cose immateriali (*quale quid*) capaci cioè di parteciparsi ad una pluralità di cose pur conservando l'unicità della loro natura, il Nizolio risponde che questo *quale quid* gli appare ancora più intollerabile dell'universale reale. Che cos'è mai un *quale quid* che non sia un *hoc aliquod*? E che cosa volle dire Aristotile introducendo questa mostruosità linguistica fra le sostanze? Giustamente un vecchio filosofo, ad un giovanetto che affermava di aver compreso la natura del *quale quid* e dell'universale reale, rispondeva: figlio mio, se così stanno le cose, tu intendi ciò che io in quarant'anni spesi intorno a queste cose non ho potuto intendere mai. Parlare e argomentare intorno ad un universale di questo tipo è dunque come imitare quel tale che per provare l'esistenza della Fenice ad uno che non ci credeva si affannava a dimostrargli che essa era di colore bianco. (M. NIZOLIO, *op. cit.*, pp. 69-71).

⁽⁴⁵⁾ M. NIZOLIO, *op. cit.*, p. 50.

⁽⁴⁶⁾ « Sufficiunt singularia, et ita tales res universales omnino frustra ponuntur ». A questa affermazione di Occam si richiamava evidentemente il Nizolio, mentre la sua definizione dell'universale coincideva puntualmente con quella occamista: l'universale era per Occam « conceptus mentis significans univoce plura singularia ».

essere classificati in genere e in specie? Il genere non costituisce infatti per il nominalista una pura finzione ed egli ne ammette il reale fondamento pur concependolo in modo assolutamente diverso da quanto fa il realista. Paragonando Socrate e Platone e Socrate e un asino, i realisti deducevano la maggior *convenienza* dei due primi termini da una comune natura a sè stante di cui Socrate e Platone erano partecipi (*est maior convenientia... ergo conveniunt in aliqua natura*), per l'occamismo invece, a cui Nizolio si era esplicitamente richiamato, « *est maior convenientia inter Socratem et Platonem quam inter Socratem et istum asinum: non propter aliquid aliquo modo distinctum, sed seipsis plus conveniunt* »: è superfluo immaginare che Socrate e Platone abbiano qualcosa in comune per spiegare com'essi rientrano in uno stesso genere, ciò che Socrate è individualmente e ciò che Platone è individualmente si accordano semplicemente in virtù di ciò che è Socrate e di ciò che è Platone.

È in base ad un presupposto di questo tipo, di chiara derivazione occamista⁽⁴⁷⁾, che il Nizolio considera il *genere* l'unico universale possibile. Dei cinque universali aristotelici (genere, specie, differenza, proprio e accidente) solo il primo ha ragion d'essere: la specie è infatti soggetta al suo genere, guarda ad esso, e non può mai riferirsi, senza perdere la sua natura di specie, alle cose inferiori. Degli altri tre universali, la differenza non è che un genere differente, il proprio non è che un genere proprio e l'accidente non è che un genere accidente. Tutti e quattro appaiono dunque al Nizolio inclusi nella natura del genere.

Ma questa ammissione della *realtà* del genere non costituiva una concessione fatta *in extremis* ai metafisici poichè il genere stesso era concepito dal Nizolio non come una entità reale, ma come una collezione di singole quantità (*multitudo rerum singularium*) la cui universalità consiste solo nel fatto che esso può essere attribuito ad una molteplicità d'individui. Alle pretese dell'intelletto astraente, Nizolio contrapponeva quindi l'eliminazione di ogni mediazione tra intelletto e realtà: due realtà, di cui l'una può esercitare un'azione e l'altra subirla, si trovano a contatto. Non è necessario far intervenire dei fattori estranei (le specie, le sostanze seconde, gli universali reali e i predicabili) per spiegare il loro rapporto. L'esperienza non ci pone mai a contatto con gli universali, ma solo con dei singoli, concreti oggetti particolari. Proprio all'esigenza di una certezza che può esser data solo dall'esperienza si richiamava ancora l'indagine del Nizolio: non v'è scienza se non di cose certe (*scientia certa est earum rerum quae certo scientur*).⁽⁴⁸⁾; e questo rigido e conseguente realismo giungeva talvolta ad assumere il tono di una *filosofia del senso comune* analoga a quella che Thomas Read andrà svolgendo due secoli più tardi: « *Res enim non ut cognoscuntur et intelliguntur, sed ut sunt et*

(47) Per questi concetti cfr. E. GILSON, *La philosophie au Moyen Age*, pp. 644-45 e P. VIGNAUX, *Il pensiero nel Medio Evo*, tr. it., Brescia, 1947, p. 119.

(48) M. NIZOLIO, *op. cit.*, p. 102.

existunt... extra cogitationem nostram definiri debent » (49). Dove al di là dell'ingenuità speculativa è da vedere l'accentuazione del valore di una filosofia che non si allontani dalla « usitata et communi loquendi consuetudine » (50) giacchè la filosofia, come il linguaggio, è secondo Nizolio creazione del popolo e al linguaggio degli uomini deve continuamente richiamarsi.

La critica ai cinque predicabili aristotelici, che occupa il secondo libro del *De Principiis*, non è se non il coerente svolgimento di queste premesse. Tutte le definizioni degli aristotelici hanno, secondo Nizolio, il vizio fondamentale, che risale proprio alla loro genericità, di giungere ad una definizione del *nome* anzichè ad una definizione della *cosa*. Non ci pare sia il caso di soffermarsi sulle definizioni di genere e di specie che il Nizolio contrappone a quelle degli aristotelici (51) e sulle sue critiche al linguaggio usato dai filosofi che si susseguono, insistenti e prolisse per tutto il corso del libro. Di assai maggior rilievo ci sembrano invece le considerazioni che il Nizolio compie a proposito dei concetti di *differenza* e di *proprio*. La differenza è per Nizolio quella qualità onde le cose si distinguono, il proprio quella qualità onde le cose si uniscono o si identificano (52) e, a differenza di quanto ritengono i seguaci della logica aristotelica (per i quali non è possibile che uno stesso soggetto assuma ora l'una ora l'altra delle due qualità), il Nizolio ritiene che uno stesso soggetto possa essere al tempo stesso *proprio* e *differente* una volta che muti il termine di confronto. Questo mutamento trasforma quindi e altera la natura dell'oggetto che perde il nome primitivo per assumerne uno diverso. Così per esempio il *sentire*, attribuito alle piante, è la *differenza* per cui gli animali si distinguono dalle piante, lo stesso *sentire*, attribuito agli animali, diviene la *proprietà* per la quale tutti gli animali convengono fra loro (53).

All'immobilismo delle categorie dei metafisici si opponeva dunque il Nizolio e questa opposizione ritornava in tono più deciso nel suo rifiuto dell'*albero predicamentale* dei dialettici che, ad eccezione di quanto riguarda gli individui, gli appare completamente errato: esso consta infatti di generi, specie e differenze concepite come universali reali, e concepisce i generi e le differenze così staticamente da non poter concepire (come invece di fatto continuamente avviene) che i generi si possano mutare in differenze e le differenze in generi.

7. - Questo rifiuto dei problemi e degli oggetti della metafisica e la decisa svalutazione di ogni filosofia teoristica o astrattamente logiciz-

(49) M. NIZOLIO, *op. cit.*, p. 123.

(50) M. NIZOLIO, *op. cit.*, p. 126.

(51) M. NIZOLIO, *op. cit.*, pp. 101-121.

(52) M. NIZOLIO, *op. cit.*, p. 129.

(53) M. NIZOLIO, *op. cit.*, p. 138.

zante che ad esso si accompagnava dava luogo, nel pensiero del Nizolio, ad una accentuazione del valore pratico di ogni sapere. Quella sua insistenza sul valore pragmatico e utilitaristico della ricerca scientifica, a cui abbiamo in precedenza accennato, non rimaneva dunque sul terreno di una generica intuizione, ma giungeva a risolversi sul piano filosofico nella negazione di ogni possibile distinzione fra contemplazione ed azione, intellettualismo e volontarismo, teoria e prassi: « alter vero error divisionis adversariorum est, quod statim dividunt philosophiam totam, in theoricen et practicen, hoc est in contemplativam et activam » (54).

Delle tre possibili definizioni del sapere *a)* il comune sapere intorno a una cosa qualunque; *b)* la conoscenza di cose degne a sapersi, difficili a conoscersi e ignote al volgo; *c)* la scienza delle cose universali attingibile mediante dimostrazione, il Nizolio accetta la prima e la seconda e respinge con violenza la terza che egli considera fondata su un concetto « arctum et astrictum » di una scienza che, volgendosi agli oggetti eterni e incorruttibili, non tiene in nessun conto quel vario mondo delle cose particolari alla cui comprensione si rivelano inadatte e insufficienti le pretese di una logica fondata sulla dimostrazione (55).

Proprio in nome di questa logica astratta i « filosofi » negarono a tutte le *artes humanae* la caratteristica della scientificità, ed esse apparvero, agli occhi di Platone e degli Aristotelici, come attività « spurias et adulterinas » nei confronti dell'ideale di un'assoluta verità. Il carattere di scienza dimostrativa e di purezza speculativa poteva in realtà essere riservato alla metafisica solo perchè essa, priva di una *materia* su cui potesse esercitarsi l'attività della mente (56), si rivolgeva ad un mondo di essenze purissime, ma irreali e rifuggenti da ogni contatto con il mondo dell'esperienza. In questa sede era assai facile creare perfetti sillogismi e accuratissime dimostrazioni.

Questo concetto, di cui è facile avvertire la portata speculativa e che ci sembra essenziale per un'esatta valutazione della posizione assunta dal Nizolio, è dal Nizolio stesso soltanto sfiorato, ma a chi si prenda cura di ripercorrere le faticose e spesso assai prolisse pagine del *De Principiis* proprio questo appare in realtà il motivo centrale e informatore di tutta la polemica antimetafisica del Nizolio: di fronte ai vari campi del sapere le costruzioni della metafisica sono l'espressione di quella che noi oggi potremmo chiamare una *filosofia delle parole*, parole che, irrigidite dall'uso, prive della loro funzionalità e « scaricate » del loro valore pragmatico, si lasciano combinare, giustapporre e rapportare in un giuoco vuoto ed astratto, privo di ogni significato reale e di ogni utilità.

(54) M. NIZOLIO, *op. cit.*, p. 218.

(55) « At vero tertium illum, quem diximus, usque adeo arctum et astrictum, ut nisi rebus aeternis et incorruptilibus convenire concedatur, plane improbamus et reicimus » (M. NIZOLIO, *op. cit.*, p. 93).

(56) « Metaphysica nullam habet propriam materiam veram, nec ullum proprium subiectum verum nec generale nec particulare, in quo versari, at quo ab alijs scentijis distingui possit ». (M. NIZOLIO, *op. cit.*, p. 246).

A questo sapere, privo di una sua « materia » e di un suo « officio » e ridotto a giuoco fastidioso, il Nizolio contrapponeva un suo concetto della filosofia: « iam audacter confitendum est, et sine ulla dubitatione affirmandum, Philosophiam sive sapientiam, esse facultatem et professionem generalem et universalem, non solum cognoscendi ac sciendi, sed etiam agendi et faciendi omnes res mundi, tam divinas quam humanas, tam coelestes quam terrestres quantum quidem humano ingenio assequi licet, et rerum ipsarum natura patitur » (57). Ove è da vedere non solo quell'affermazione del valore pratico del sapere cui abbiamo più volte accennato, ma anche un'accentuazione, tipicamente rinascimentale, delle infinite possibilità che il sapere offre all'operare umano. E si affacciava qui anche l'esigenza di un « rispetto » nei confronti della *natura rerum* (la cui verità va raccolta — come altrove dirà il Nizolio (58) — « con animo libero ed ingenuo ») che è uno degli aspetti più caratteristici del passaggio dall'ideale « magico » del sapere rinascimentale a quello « scientifico » dell'epoca di Bacone e di Galilei.

Un solo ramo del sapere ha, secondo Nizolio, un valore esclusivamente teoretico: la teologia, e, date queste premesse, ciò non poteva non implicare un giudizio di disvalore. Tutte le altre scienze hanno un valore e un significato insieme pratico e teoretico. Così la matematica e la musica e l'astrologia (ad esclusione di quella divinatrice che il Nizolio considera, sulle tracce del Pico, come un inganno teso alla buona fede degli uomini). La stessa logica è insieme teorica e pratica e non ha affatto quella superiorità sul teorico e sul pratico che i filosofi le hanno falsamente attribuito (59).

Non esiste quindi un'arte a cui non spetti il nome di scienza, la scienza essendo soltanto una « cognitionem quandam praeceptorum, quae ad aliquid agendum faciendumque pertineant » (60). L'opposizione creata dai dialettici e dai « filosofastri » tra scienza ed arte dipende in realtà proprio dalla loro ignoranza della materia, degli uffici e dei fini delle varie *artes* (61).

8. - Il nuovo sapere che, in contrapposizione alla metafisica tradizionale e alla filosofia dei dialettici, auspicava il Nizolio doveva dunque (ci pare) esser tale da soddisfare ai seguenti motivi: 1) doveva essere un sapere pratico, volto ad operare sul mondo; 2) doveva abbandonare i tradizionali « oggetti » dell'indagine metafisica; 3) doveva recare in sé una chiarezza di linguaggio tale da porlo a diretto contatto con tutti gli uomini; 4) doveva essere rivolto alla comprensione di quei « particolari » che i metodi dimostrativi della logica tradizionale avevano forzatamente

(57) M. NIZOLIO, *op. cit.*, p. 215.

(58) M. NIZOLIO, *op. cit.*, p. 349.

(59) Cfr. le pagine 218-221 dell'*op. cit.*

(60) M. NIZOLIO, *op. cit.*, p. 195.

(61) M. NIZOLIO, *op. cit.*, p. 106.

escluso dal campo dell'indagine. Nella congiunzione della filosofia con l'eloquenza ⁽⁶²⁾ e nella celebrazione della retorica il Nizolio vede precisamente questo: la realizzazione cioè di quel « *circulus omnium doctrinarum* » ⁽⁶³⁾ che già i Greci e i Latini avevano, secondo lui, tentato di realizzare: « *Est ergo nostra haec, quam dicimus, comprehensio vere philosophica et oratoria, nihil aliud nisi actio quaedam sive operatio intellectus nostri, qua mens hominis singularia omnia sui cuiusque generis simul et semel comprehendit, et de eis ita comprehensis artes omnes et scientias tradit, ratiocinationes, et ceteras argumentationes generales facit* » ⁽⁶⁴⁾.

Così concepita la retorica appariva al Nizolio non una parte della logica, come avevano voluto gli Aristotelici che ne avevano fatto una « *particulam et quasi famulam* » di quest'ultima, ma come *la* logica ⁽⁶⁵⁾, quella nuova logica del concreto e del particolare di cui aveva estremo bisogno una cultura giunta agli estremi limiti di se medesima e che gli appariva « *paulo minus quam tota perversa atque corrupta* » ⁽⁶⁶⁾.

Nell'ambito di questo sapere la stessa filosofia, abbandonando definitivamente il terreno degli universali, e, in linguaggio crociano, quello dei « *massimi problemi* », si sarebbe intieramente risolta da un lato in scienza delle cose naturali, e dall'altro in un'indagine sulla storia e sui rapporti umani. Il *Circulus doctrinarum omnium* o, come il Nizolio anche lo chiama, *Universum rei literariae studium* o *Encyclopaedia*, doveva comprendere in tal modo la *Philosophia sive Sapientia* (a sua volta suddivisa in *Phisica sive naturalis* e *Politica sive civilis*) e la *Rethorica (sive Logica, sive Oratoria, sive Eloquentia)* ⁽⁶⁷⁾. Un sapere che soddisfacesse infatti a quei quattro punti che poco sopra abbiamo cercato di determinare conduceva dunque il Nizolio, fedele alle sue promesse nominalistiche, a negare senso a un qualunque discorso filosofico concepito secondo i termini offerti dalla tradizione della cultura occidentale da Platone in poi; questo suo meditato rifiuto della cultura « filosofica » ci appare tanto più significativo in quanto esso si veniva esprimendo in un'epoca in cui « la

⁽⁶²⁾ La responsabilità di questa separazione risaliva secondo il Nizolio alla filosofia socratica e a quella platonica (p. 213).

⁽⁶³⁾ M. NIZOLIO, *op. cit.*, p. 212.

⁽⁶⁴⁾ M. NIZOLIO, *op. cit.*, p. 256.

⁽⁶⁵⁾ M. NIZOLIO, *op. cit.*, pp. 217-218.

⁽⁶⁶⁾ M. NIZOLIO, *op. cit.*, p. 348. La stessa esigenza di una nuova logica del particolare è presente nei *Dialoghi* dello Speroni (Venezia, 1552): « Ragione è bene che le nostre repubbliche, non da scienze dimostrative vere e certe per ogni tempo, ma con retoriche opinioni variabili e tramutabili — quali son l'opere e le leggi nostre — prudentemente sian governate », ove, come nota giustamente il Garin, è da vedere, « condotto a consapevolezza e giustificato, l'appello del Guicciardini al particolare in antitesi con la considerazione del Machiavelli per l'universale, rigidamente necessario ». Cfr. E. GARIN, *L'Umanesimo italiano, filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Bari, Laterza, 1952: le pagg. 194-197 sono dedicate al Nizolio, ma l'intero capitolo *Logica, retorica e poetica* (pp. 187-211) ci pare ricco di preziose indicazioni.

⁽⁶⁷⁾ M. NIZOLIO, *op. cit.*, pp. 213 e 222.

faticata e talvolta artificiosa conciliazione compiuta dalla scolastica fra filosofia peripatetica e dogmatica cattolica, dissolta ormai ogni riserva e problematicità, s'era ridotta a pura e semplice identificazione » (68). L'appello del Nizolio ad un'assoluta « libertas iudicandi » acquista, se ricollocato in questa atmosfera culturale, in cui l'abbandono della solida piattaforma della metafisica platonico-aristotelica sembrava coincidere con un dissolvimento del concetto stesso di scienza, un suo profondo significato: « tum autem ante omnia liberos se conservent ac salutos ab omni Philosophorum secta: neque se cuiquam addicentes, ut quasi vendant atque abalienent iudicandi libertatem: neque in ullius, quamlibet magni viri, verba ita iurantes ut non libere et ingenue de omnibus rebus, prout veritas ipsa et rerum natura postulare videtur, sentire ac pronuntiare possint... Ita concludimus, ut relinquamus duo memoriae mandanda, et absidue diligenter cogitanda omnibus, qui recte philosophari cupiunt, quorum unum est ubicunque et quotcunque Dialectici Metaphysicique sunt, ibidem et totidem esse capitales veritatis hostes, alterum vero, quandiu in scholis Philosophorum regnabit Aristoteles iste Dialecticus et Metaphysicus, tamdiu in eis et falsitatem et barbariem, si non linguae et oris, at certe pectoris et cordis regnaturam » (69).

9. - Il significato di questa celebrazione nizoliana della retorica contro le pretese della filosofia ci appare ora, tenuto conto di queste premesse, come sostanzialmente diversa da quello che essa aveva assunto nell'opera di quell'Ermolao Barbaro (70) a cui per tanti aspetti sembra doversi ricollegare la posizione del Nizolio. La polemica del Barbaro in favore di una retorica intesa come *eloquentia* e come *ornatus*, lungi dall'essere interpretabile come una difesa dell'uomo contro le astrattezze dell'averroismo (71), segnava infatti al contrario l'inizio di quella degenerazione formalistico-rettorica dell'umanesimo contro cui il Pico prenderà decisamente posizione rivendicando energicamente, contro il Barbaro, i diritti della « barbarie filosofica » (72). Il richiamarsi del Barbaro alla me-

(68) L. FIRPO, *Filosofia italiana e controriforma, la proibizione di Telesio*, in « Rivista di Filosofia », I, 1951.

(69) M. NIZOLIO, *op. cit.*, pp. 349 e 357; parole queste che richiamano da vicino quelle del Valla: « libertas semper philosophis fuit fortiter dicendi quae sentirent, nec solum contra principes aliarum sectarum, sed etiam contra principem suae. Quanto magis his qui nulli sectae se addixerunt? ». *Dialecticae Disputationes*, III, p. 760.

(70) Il *Temistio* del Barbaro cominciò ad uscire a Venezia nel 1480. Cfr. *Epistulae, Orationes et carmina*, a cura di V. BRANCA, Firenze, 1943; STICKNEY, *De Hermolai Barbari vita atque ingenio*, Lutetiae parisiiorum, 1903; B. NARDI, *Ermolao Barbaro traduttore di Temistio*, in « Giornale critico della Filosofia italiana », 1948, p. 384; E. GARIN, *Filosofi del '400*, pp. 396 segg.

(71) Così l'interpreta invece il SAITTA, *op. cit.*, vol. I, p. 444.

(72) Il significato di questa posizione del Barbaro e della relativa reazione ad essa di Pico della Mirandola è lucidamente chiarito nel saggio di E. GARIN, *Lo spirito cristiano di Pico della Mirandola*, nel volume *Pensée humaniste et tradition*

ditazione del Valla era in realtà ingiustificato e nasceva sul terreno di un estrinseco accostamento giacchè proprio la sua insistenza sul *verbum* e la sua volontà di una riforma dell'aristotelismo intesa come ricerca, per il filosofo, di una più adorna veste esteriore, lo allontanavano da quell'originaria ispirazione umanistica che con il Salutati, con il Bruni e con il Manetti aveva inteso gli *studia humanitatis* come una rivendicazione della totalità dell'uomo e come lo strumento essenziale alla formazione della sua integralità e assoluta libertà.

Il conflitto fra questa primitiva intenzionalità dell'umanesimo e le *literae* assumeva dunque, con il Barbaro, l'aspetto di un divorzio, divorzio da cui avrebbe tratto origine l'atteggiamento equivoco e compromissorio di tutto l'umanesimo post-tridentino che di questo umanesimo rettorico raccolse l'eredità (73). Ma chi, esclusivamente insistendo su questi motivi, si limitasse al facile rilievo, nel pensiero del Nizolio, di una nuova precettistica grammaticale che sembra in certi punti volersi sostituire a quella della filosofia e che si presenta talvolta come un impedimento al coerente svolgersi delle sue premesse critiche, si precluderebbe, crediamo definitivamente, la possibilità di intendere il significato storico della sua opera e il più profondo senso della sua meditazione. Essa sfruttava in realtà proprio la debolezza e l'astrattezza di quel tardo aristotelismo che, collocandosi sul piano delle sterili polemiche tra « professori », si andava progressivamente estraniando dalle correnti vive della cultura europea. Ma nonostante l'assenza, nel pensiero del Nizolio, di una positiva « pars construens », la sua insistenza sul valore della « eleganza della parola » e il suo appassionato ciceronanesimo, queste sue prese di posizione si muovono solo parzialmente sul terreno di quel « divorzio » cui in precedenza abbiamo accennato giacchè esse vanno storicamente ricollegate più che ad una difesa dei diritti di una *eloquentia* vuota di contenuto, qual'era quella del Barbaro, proprio a quella tipica concezione dell'umanesimo che vede nella

chrétienne aux XVe et XVIe siècles, Paris, Centre national de la recherche scientifique, 1950, p. 169 segg. Alla esaltazione rettorica della forma espressiva il Pico opponeva la ricerca di una verità che non ha scelto come sua lingua il latino ciceroniano: « Viximus celebres, o Hermolae, et posthac vivemus, non in scholis grammaticorum et paedagogiis, sed in philosphorum coronis, in conventibus sapientum, ubi non de matre Andromaches, non de Niobes filiis atque id genus levibus nugis, sed de humanarum divinarumque rerum rationibus agitur et disputatur... Atque in his quidem si quis nos arguat hebetudinis et tarditatis, age, amabo, quicumque is est, pedem conferat: experietur habuisse barbaros non in lingua sed in pectore Mercurium, non defuisse illis sapientiam, si defuit eloquentia... Non poterant illi, o Hermolae, dum legebant in coelo fatorum leges, eventorum notas, ordinem universi; legebant in elementis nascendi vices et obeundi, simplicium vires, mixtorum temperaturas; non poterant, inquam, eodem tempore in Cicerone, in Plinio, in Apuleio, romanae linguae proprietates, leges, observantias adnotare. Quaerebant quid abhorrens. quid receptum in natura, quid a Romanis interea non curabant » da: E. GARIN, *Prosatori latini del quattrocento*, Milano, Ricciardi, 1952, pp. 806, 808, 820.

(73) Cfr. E. GARIN, *op. cit.*, p. 174.

filologia la forza critica capace di opporsi e di corrodere ogni tentativo « barbarico » di rinchiudere il reale nell'ambito di una formula metafisica.

Il senso di questa posizione del Nizolio non sfuggirà infatti al penetrante interesse del Leibniz che, intento al problema del *calculus ratiocinator*, vedrà in Nizolio, da lui considerato filosofo « acutus et de republica literaria praeclarissime meritus », un precursore di Hobbes e di Cartesio, un distruttore del tecnicismo filosofico a cui spettava, in questa sede, un posto analogo a quello che, nel combattere una tradizione barbarica, aveva occupato quell'Erasmus che il Nizolio aveva ferocemente avversato (74). Questo giudizio del Leibniz, che avvicinando il Nizolio ad Erasmo, rivendicava la sostanziale ispirazione umanistica del *De Principiis*, ci pare cogliesse storicamente nel segno: la meditazione del Nizolio ci è apparsa infatti tutta rivolta a rivendicare, contro le pretese di un'immobile universalità di ordine metafisico, i diritti di quel vario e mutevole mondo delle cose singole e dell'esperienza che invano la metafisica tenta di esaurire nel suo orizzonte. Quella *natura rerum*, quella *experientia mundana*, quella *ratio humana*, che egli contrappone alle vanità del tardo aristotelismo risolvevano la sua stanchezza e il suo disgusto di fronte alle sottigliezze della filosofia in una serie di motivi critici che al dissolvimento di quella filosofia dovevano dare un notevole contributo. Le « ragioni » del Nizolio non mi pare siano dunque (come voleva il De Ruggiero) solo quelle di un grammatico che « anche un grammatico dei nostri giorni potrebbe opporre a un filosofo » (75). Le esigenze del letterato e del « purista » sono una sola cosa (come questa breve analisi del pensiero del Nizolio ci pare abbia dimostrato) con la ricerca di una nuova filosofia e di un nuovo metodo di indagine. E, per le ragioni suesposte, ci sembra di non dover concordare con il giudizio del Croce che, ponendo sullo stesso piano Valla ed Agricola, Vives, Nizolio e Ramo, pensava che in queste « ribellioni, allorchè vengano esaminate da vicino, si trovi, in mezzo a discordie secondarie e superficiali, tutt'altra cosa di ciò che si aspettava: non la negazione radicale, ma l'accettazione sostanziale, esplicita o sottintesa, dei principi della Logica formalistica », e che poteva quindi affermare trattarsi di « forme di esposizione svelte, facili e chiare, o eloquenti e oratorie... in cui, sotto forme nuove, l'indirizzo del pensiero logico rimaneva immutato » (76). Riteniamo al contrario che un esame condotto « da vicino » non possa non persua-

(74) Il Leibniz curò una ristampa del *De principiis* del Nizolio a cui premise alcune pagine introduttive che ci ripromettiamo in altra sede di esaminare. Il titolo dell'edizione del 1674, che seguiva a una prima edizione del 1670, era il seguente: *Marii Nizolii Antibarbarus philosophicus sive philosophia scholasticorum impugnata libri IV de veris principiis et de vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos inscriptis*, ed. GG. LL., Francofurti, apud Hermannum, a Sande, 1674.

(75) G. DE RUGGIERO, *op. cit.*, p. 165.

(76) Cfr. B. CROCE, *Logica come scienza del concetto puro*, Bari, 1909, p. 411. Per quanto riguarda l'aristotelismo del Ramo vedi anche P. ROSSI, *op. cit.*, Milano, Bocca, 1952, pp. 55 segg.

dere della mutazione profonda che ribellioni di questo genere erano destinate a portare negli orizzonti della logica poiché, almeno nel caso del Nizolio, ci pare sia lecito affermare che il suo tentativo (e non v'è alcun dubbio che si trattò solo di un tentativo) di una logica *nuova* mirava proprio alla creazione di quella *nuova filosofia del linguaggio*, che il Croce stesso poneva giustamente come indispensabile al superamento della filosofia aristotelica.

La filologia, così come il Nizolio la concepisce e come anche Valla ed Erasmo l'avevano interpretata, si volge infatti non solo ad indagare i testi del mondo classico per riscoprire il genuino significato al di là delle deformazioni medievali nè si limita a correggere le parole o a stabilire le regole del discorso, ma tenta di illuminare e di chiarire il senso di quei concetti filosofici che, attraverso il logorio del tempo, si sono venuti caricando di nuovi significati e che appaiono oscuri, confusi ed indistinti, immobilizzati come sono in una sorta di limbo superstorico. « Dico vocem universalis esse deductam a vocabulo universi, et ab universo factum esse universale sicut a transverso transversale... Ad cognoscendum quid proprie significet universale, nosce oportet, universi nomine quid proprie significetur. Nomen autem universi apud latinos recte loquentes semper dicitur de toto aliquo vel continuo vel discreto, ut vocant, et ita dicitur, ut omnes, eius de quo affirmatur, totius vel continui vel discreti partes designet, easque non singillatim et divisim, sed universe et collectim simul acceptas: ut in toto continuo cum dicimus, universum mare, universam terram... et huiusmodi locutionibus intelligimus, omnes partes maris, omnes partes terrae... simul et semel comprehensas » (77).

Così quando all' inizio della sua critica agli universali reali, il Nizolio cercava di determinare filologicamente l'origine e il significato del termine *universale* egli, ponendo i fondamenti delle sue argomentazioni, coscientemente agiva sullo stesso terreno e nella stessa direzione di quel Lorenzo Valla che, osservando come non *honor* derivi da *honestas*, ma questa da quello e chiarendo come *honestum* non fosse altro che il greco *καλόν* sinonimo del latino *pulchrum* od *honoratum* o *populari fama gloriosum*, confermava con una prova filologica la insostenibilità di una virtù concepita come fine a se stessa e relativizzava, sottoponendolo ad una radicale revisione critica, quel concetto di *honestum* (e quindi l'ideale estetico-morale del *bene beateque vivere*) da cui lo stoicismo romano aveva escluso ogni carattere di turbamento o di agitazione passionale (78).

In realtà questo vigore critico, nel caso del Valla come nel caso del Nizolio, è una sola cosa con quell'*atteggiamento filologico* sotto il cui segno ebbe ad operare la cultura del primo Rinascimento (79). Vano sarebbe certamente ricercare nell'opera del Nizolio quella freschezza d'intuizione

(77) M. NIZOLIO, *op. cit.*, p. 71.

(78) Cfr. A. CORSANO, *op. cit.*, p. 16.

(79) Cfr. E. GARIN, *Il concetto della storia*, cit., p. 116.

e quello slancio di energia riformatrice che caratterizza la polemica del Valla e dei primi umanisti; certe stizze da letterato cinquecentesco rischiano spesso di soffocare la forza di una cosciente presa di posizione critica e antidogmatica, ma era pur sempre da un *impegno filologico* di precisa derivazione umanistica che scaturiva — e questo particolarmente ci sembrava utile di chiarire — questa volontà di un radicale distacco dagli oggetti e dai metodi della metafisica.

A. BANFI . . . - Osservazioni sull'uso critico della ragione	pag. 7
M. DAL PRA . . - Il tempo e la problematizzazione dell'attualità della verità nel pensiero di Pietro De Rivo	» 33
G. PRETI . . - Dialettica terministica e probabilismo nel pensiero medievale	» 61
P. ROSSI . . - La celebrazione della retorica e la polemica anti- metafisica nel "De Principiis" di Mario Nizolio	» 99

FINITO DI STAMPARE IL 18 APRILE 1953
DALLA TIPOGRAFIA EDITORIALE VITTORE
GUALANDI DI VICENZA, VIA CARPAGNON 7