

$$\frac{A_{II}}{3I}$$

Maria Antonietta Mendosa
Un sentiero interrotto
Il *cogito* cartesiano
e il suo impossibile esito realistico



Copyright © MCMXCIX
ARACNE editrice S.r.l.

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

via Raffaele Garofalo, 133/A-B
00173 Roma
(06) 93781065

ISBN 88-7999-244-9

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: dicembre 1999
I ristampa: marzo 2003

A mio padre e a mia madre

INTRODUZIONE

Il trattato di Joseph Maréchal, *Le point de départ de la philosophie* (1944–1949), reca in sé un importante problema, assai discusso in sede filosofica, concernente la questione del “cominciamento” della filosofia.

Il problema del “cominciamento” della filosofia non nasce a cavallo tra il XIX e il XX secolo. Già Frederick Wilhelm Georg Hegel ne aveva sottolineato, infatti, il ruolo sostanziale all’interno di un sapere “sistemico” qual è quello della filosofia. Il “cominciamento” affrontato da un punto di vista gnoseologico rimanda al problema di fondo, cioè al punto di partenza del discorso filosofico, e richiama altresì espressamente lo “statuto epistemologico della filosofia” (1). Quindi, il problema è di considerare la filosofia dal punto di vista del suo “cominciamento” e, allo stesso tempo, di considerare la filosofia nel suo carattere di “scienza rigorosa” così come Edmund Husserl propone nella sua opera. Infatti, la gnoseologia non può non preoccuparsi di questa questione e deve individuare, tra l’altro, quei possibili rapporti tra ciò che attiene alla filosofia e ciò che non attiene alla filosofia, tra ciò che è sapere primo e ciò che è sapere secondo, tra la conoscenza ordinaria e la conoscenza scientifica, ammettendo la possibilità di concepire ciò che Gustavo Bontadini chiama “l’unità dell’esperienza” e che Michele Federico Sciacca denomina “unità delle scienze”. In altri termini, si tratta di scoprire il ruolo che assume l’esperienza immediata in un sapere

(1) Cfr. AA.VV., *Lo statuto epistemologico della filosofia*, a cura del Centro di Studi Filosofici, Morcelliana, Brescia 1985.

secondo e di vedere se la filosofia sia in una relazione intrinseca (e per noi lo è) con l'esperienza immediata.

In questo saggio si cerca di sottolineare come in ogni sistema filosofico il discorso del punto di partenza sia il discorso cardine, il discorso essenziale della filosofia in quanto metafisica, come, d'altronde, lo è per ogni altro qualsivoglia approccio filosofico. Oggi, come sempre, permane fondamentale il rapporto tra il sapere filosofico e altri tipi di sapere scientifici e/o l'esperienza comune. Giambattista Vico individua nell'esperienza comune un criterio gnoseologico fondamentale che egli chiama il "senso comune". Ciò che caratterizza il "senso comune" è il fatto che — secondo quanto scrive Antonio Livi — esso è alla radice della conoscenza umana, universale, come "sistema organico di certezze originarie" ⁽²⁾. Quindi, se "il senso comune" è alla radice della conoscenza umana, esso è, inevitabilmente, il fondamento, il punto di partenza della conoscenza in quanto tale e anche di ogni tipo di conoscenza. In virtù di ciò, il "senso comune" è la "base" per la filosofia, per la riflessione speculativa e per ogni altro tipo di speculazione scientifica. Dunque, alla luce di questi presupposti, considerare ancora il "cogito" o l'"a priori" trascendentale il punto di partenza della filosofia significa tornare a mettere in discussione, inesorabilmente, la validità reale ed epistemica del "cominciamento" della filosofia. Conseguentemente, il punto di partenza del discorso filosofico non può essere un problema storiograficamente e teoreticamente superato e datato poiché il "problema" universale della filosofia, di qualsivoglia filosofia, è stato sempre quello di stabilire il suo proprio punto di partenza, certo e incontrovertibile. Perciò, non può darsi un discorso filosofico che non ammetta la questio-

⁽²⁾ Cfr. ANTONIO LIVI, *Filosofia del senso comune*, Ares, Milano 1990, pp. 30 e *passim*.

ne del suo “cominciamento”. In effetti, tale discorso sarebbe inverosimile, dal momento che qualsiasi sistema filosofico, ancor prima del dibattito critico sul suo “cominciamento”, non può prescindere dall’esibire la sua validità epistemica originaria e pertanto non può fondarsi su un “a priori” qualunque, seppur “creduto” filosofico, di diritto.

Esempi di come la questione del punto di partenza della filosofia non sia una questione datata si possono riscontrare nell’opzione idealistica all’interno dell’immanentismo soggettivistico moderno. Secondo questa posizione, non esiste nulla al di fuori della filosofia poiché questa viene concepita come coscienza assoluta dell’Assoluto. Dunque, la filosofia non può iniziare che da se stessa. Altri esempi, di tutt’altro genere, si riscontrano nel positivismo e nel neopositivismo. Entrambi sottolineano, infatti, la relazione intrinseca tra la filosofia, da una parte, e le scienze empiriche e il linguaggio, dall’altra. Le scienze empiriche e il linguaggio fanno da “sostrato” e quindi da punto di partenza della filosofia, il che potrebbe far pensare a un recupero filosofico di tipo realistico. Tuttavia, questo approccio non costituisce un vero realismo, perché il realismo del positivismo e del neopositivismo poggia non sulle “cose positive”, sui dati, ma sull’“interpretazione” positivistica dei dati, cioè sulla loro “verificabilità” e sulla loro “misurabilità”, insomma, su una loro “protocollare intelligibilità”. Invece, il realismo metafisico parte, inequivocabilmente, dall’esperienza nel suo mostrarsi sintetico, e coglie in “ultimo” ciò che non è di natura esclusivamente esperienziale seppur accada nell’esperienza. Infatti, il realismo metafisico coglie ciò che è “nell’esperienza” ma che non è “dell’esperienza”. L’interpretazione positivistica, per contro, è per natura propriamente “dell’esperienza” e siccome la natura reale di ciò che si coglie in “ultimo” non è “dell’esperienza” non è possibile ravvisarvi un vero realismo.

In questo lavoro, usiamo termini nati in epoca relativamente recente e non appartenenti al lessico proprio dei testi filosofici classici. Per esempio, il termine “realismo” e il termine “immanentismo” non sono, di certo, termini in uso presso i pensatori antichi e medievali. Questo, però, non significa che si sia operata una “modernizzazione” della questione del punto di partenza della filosofia. Le cose stanno altrimenti. Effettivamente, quando si parla di punto di partenza della filosofia si tratta di una questione filosofica sempre esistita. Ma la formulazione soggettivistica del problema del punto di partenza della filosofia nasce solo in età moderna. E siccome il dibattito ha vivacizzato la questione del “cominciamento”, si è confuso il dibattito con la pura genesi metafisica del punto di partenza della filosofia. Ma non per questo siamo lontani dalla filosofia classica, poiché in essa sono, comunque, rintracciabili termini e riferimenti di carattere dialettico, come per esempio nel libro *Gamma della Metafisica* di Aristotele. Dunque, il lessico che usiamo è moderno poiché la questione è dibattuta storicamente in età moderna, ma il referente dello stesso lessico è esistito da sempre. I riferimenti storiografici a cui ci atteniamo fanno capo a Descartes. È con Descartes, infatti, che si è tentato di ribaltare totalmente il punto di partenza della filosofia, quand’egli ha preteso di dimostrare, filosoficamente, l’esistenza stessa del mondo. A partire dal filosofo francese, piano piano, i diversi razionalismi che gli succedettero hanno cercato di dare una soluzione a questo problema. In verità, fino a Kant, non si è mai rinunciato totalmente alla metafisica classica. Per esempio, in Leibniz, filosofo e scienziato, è evidente una preparazione culturale di rilevante spessore metafisico, sebbene egli, da buon tedesco, avesse le sue radici spirituali nel mondo luterano. Comunque, neanche gli stessi cartesiani seguono Descartes in tutto e per tutto, e riprendono un certo realismo

d'indirizzo platonico–agostiniano. Con Kant, invece, si assiste a un abbandono netto ed esplicito della metafisica e del realismo. Dunque, dopo Descartes e Kant, è possibile ravvisare tutta una serie di contraddizioni intrinseche in cui si sono dibattuti quei filosofi che hanno fatto di Descartes e di Kant la propria fonte critica. Queste contraddizioni sono contraddizioni non di percorso ma radicali. Infatti, i filosofi moderni, adottando il metodo del *cogito* o dell'*a priori* trascendentale, non hanno compreso che il punto di partenza “immanentistico” avrebbe comportato, necessariamente, l'abbandono della metafisica e del realismo. Perciò, non si tratta qui di optare per una tesi o per l'altra. La rinuncia al realismo comporta sempre diversi e arbitrari punti di partenza della filosofia, oltreché risultati e soluzioni altrettanto diversi che non ricordano né antiche tesi filosofiche né misture di “idee” altrui. Dunque, l'optare per il realismo o per l'idealismo si presenta, dal punto di vista rigorosamente filosofico, come una scelta in senso improprio, poiché l'opzione indica sempre motivi contingenti mentre il vero punto di partenza della filosofia, essendo connaturato al discorso filosofico stesso, è di natura metafisica e quindi è necessario. Esso c'è sempre. Non può non esserci.

Questo lavoro ha l'obiettivo di mostrare che un possibile esito realistico del *cogito* cartesiano va incontro o a una contraddizione in termini oppure a una incoerenza per l'impossibilità di commistione omogenea tra i due metodi filosofici, quello realistico e quello idealistico.

Nel primo capitolo verranno presentate le istanze critiche cartesiane che si sviluppano attorno alla nozione del *cogito* di fronte alla tradizione scolastica. Inoltre, si tenterà di esaminare gli sviluppi del metodo cartesiano nella direzione dell'immanentismo e del nuovo realismo post–kantiano. Infine, si cercherà di analizzare eventuali compatibilità del metodo car-

tesiano con il realismo aristotelico–tomistico, oltre che con il realismo platonico–agostiniano.

Nel secondo capitolo si cercherà di sottolineare alcune delle caratteristiche che sono emerse dall'avvicinamento del realismo critico al metodo idealistico, sottolineando, tra le altre cose, che: a) è impossibile ammettere l'esistenza di un realismo *immediato* che sia allo stesso tempo *critico*; b) è metodologicamente scorretto interpretare l'*aporia* di Aristotele e la *dubitatio* di Tommaso in termini di dubbio metodico o di sospensione del giudizio di esistenza (*epoché*); c) è, infine, fallace e illusoria la pretesa modernizzazione della filosofia dell'Aquinata alla luce del metodo idealistico dal momento che non esiste attualità più attuale dell'atto d'essere, fondamento della filosofia di Tommaso.