

Paolo Fedrigotti

LA NOTTOLA E IL SOLE

Nove lezioni di gnoseologia

Prefazione di

P. Giuseppe Barzaghi OP

Postfazione di

P. Ramon Lucas Lucas LC



ARMANDO
EDITORE

Sommario

<i>Prefazione</i>	9
GIUSEPPE BARZAGHI OP	
<i>Introduzione</i>	13
Prima lezione	15
Seconda lezione	31
Terza lezione	45
Quarta lezione	61
Quinta lezione	75
Sesta lezione	91
Settima lezione	109
Ottava lezione	125
Nona lezione	141
<i>Postfazione</i>	157
RAMON LUCAS LUCAS LC	

Prefazione

GIUSEPPE BARZAGHI OP

La definizione della verità come adeguazione della cosa e dell'intelletto – *adaequatio rei et intellectus* – non vuole indicare *principalmente* un obbligo di sincerità e di obbedienza oggettiva, come se s'intendesse richiamare al fatto che per dire il vero occorra corrispondere alle cose così come stanno e non travisarle. Questo modo d'intendere quella definizione equivarrebbe a un precetto per evitare di cadere nel falso o nell'errore.

Se fosse proprio questo il suo senso, allora sarebbe la stessa definizione di verità a non essere vera, visto che le cose non stanno così!

E perché non stanno così?

Beh, è presto detto. Perché l'intelletto e la cosa si adeguino nel senso indicato, cioè nel senso precettistico, *prima* occorre che si possano adeguare: *nemo ad impossibilia tenetur!* Per adeguarsi non possono essere evidentemente incompatibili: la compatibilità è la possibilità di adeguarsi. Se due realtà possono adeguarsi, in fondo in fondo, sono uguali: adeguare non vuol forse dire arrivare all'uguaglianza?

Ad-aequare è agguagliare.

Allora o quelle realtà sono assolutamente diverse o sono solo relativamente diverse. Se sono assolutamente diverse, per

eguagliarsi debbono sopprimersi e dunque, scomparendo, mancherebbero il traguardo dell'uguaglianza.

Se invece sono solo relativamente diverse, allora per uguagliarsi debbono rinunciare a ciò che è proprio e diversificante ciascuna e tenere ciò che è comune ad entrambe. E in ciò che è *comune* trovano il *pareggio*.

È in questo pareggio che esse sono appunto *pari*, cioè *uguali* e *adeguate*.

Pareggiare è agguagliare. Perciò l'adeguazione è originaria e non originata. Da questo deriva il fatto che l'adeguazione di intelletto e cosa è originaria. Quella definizione significa che c'è uguaglianza tra intelletto e cosa: l'uguaglianza tra pensiero e essere, tra cosciente e conosciuto. Se così non fosse la conoscenza della verità sarebbe uno sforzo *impari*!

Il cosciente in atto e il conosciuto in atto sono uno, perché l'atto del conoscere è insieme atto del cosciente in quanto cosciente e del conosciuto in quanto conosciuto. Il cosciente di nulla è nulla come cosciente e il conosciuto da nessuno è nulla come conosciuto. L'essere del cosciente è esser presso il conosciuto e l'essere del conosciuto è esser presso il cosciente: si tratta della classica identità intenzionale di pensiero ed essere.

Lo stesso risultato si può apprezzare anche prendendo la verità sul versante dell'adeguazione come normativa, cioè quando diciamo che un'affermazione è vera perché corrisponde alla realtà.

È vero che quella che ho tra le mani è una penna. Sta' attento! Non è vera la penna; è vero dire che ciò che ho tra le mani è una penna. Propriamente parlando, vere non sono le cose ma le affermazioni circa le cose. E questo perché la verità è un dire come stanno le cose. Anche nel caso in cui si considerasse astrattamente la penna, questa è vera in quanto cade nell'intenzione di colui che la progetta. Anche questa volta, la penna è vera solo se vista nella relazione all'intelligenza che la progetta.

Questo vincolo delle cose all'intelligenza è appunto la verità. Gli Scolastici dicevano che la verità è adeguazione tra intelletto e realtà. E adeguazione vuole appunto dire corrispondenza, uguaglianza.

Ma la domanda ultima è: quest'adeguazione o corrispondenza chi la vede?

Ah, non si va all'infinito alla ricerca del testimone del testimone... Ci si ferma subito alla stessa intelligenza che lo afferma.

È lei che vede di essere adeguata dicendo come stanno le cose. Se si riconoscesse inadeguata o se ne dubitasse, riconoscerebbe comunque essa stessa a quale condizione invece non lo sarebbe: cioè si riconoscerebbe adeguata nel giudicare della propria adeguazione o meno.

Qui è lo spettacolo della riflessione autocosciente.

Se la verità viene definita come la conformità dell'intelletto e della cosa, conoscere questa conformità equivale a conoscere la verità, dice Tommaso d'Aquino. È l'autocoscienza l'habitat della celebrazione del vero, cioè lì dove il reale traspare.

Con questo sintetico contributo voglio celebrare queste belle pagine che Paolo Fedrigotti ha dedicato al tema della gnoseologia. Nove lezioni vivaci e profonde al contempo.

La scrittura è un ricamo meraviglioso. È un filo che distende il pensiero in intrecci eleganti che sembrano fatti apposta per celebrare la bellezza e la profondità. È un intreccio di segni che descrivono un segreto nascosto nell'anima.

La scrittura è un'incisione. E poi un capovolgere le parole per trovare il ricamo prezioso delle idee. Mai aggrovigliate, ma ordinate.

Bella la divisione delle riflessioni in lezioni e non capitoli: l'impronta di una scuola ha sempre un che di vincente e avvincente. Fedrigotti ha una scrittura che sa imprimersi nella memoria con l'abilità di chi insegna e di chi, proprio per questo, sa lasciare dietro di sé un segno indelebile.

Introduzione

Assecondando la convinzione di Antonio Rosmini, che nella sua *Introduzione alla filosofia* nota come «uno dei doveri che gli scrittori hanno verso di sé e verso il pubblico sia quello della diligenza nell'esprimersi con chiarezza e soprattutto nell'aprire lo scopo a cui tendono le loro scritture, ponendo sott'occhio lo spirito e il disegno di quel corpo di dottrine o d'investigazioni colle quali bramano di comunicare intellettualmente co' loro simili»¹, questa premessa mira a un duplice obiettivo: inquadrare, da un lato, la fisionomia e il fine prossimo delle pagine che seguono ed esplicitarne, dall'altro, l'intento remoto.

Quella che il lettore ha tra le mani è una raccolta di nove lezioni introduttive alla gnoseologia: esse scaturiscono da un'esperienza d'insegnamento concreta e si configurano come un approccio teoretico all'universo composito della filosofia della conoscenza, rappresentando – senza alcuna pretesa d'eshaustività – un supporto didattico in grado di accompagnare *pedetentim* gli studenti e i cultori della materia alla scoperta di una disciplina di fondamentale importanza per le sue attinenze con la metafisica e l'etica.

Senza indulgere a tecnicismi o vezzi speculativi di sorta, *La nottola e il sole* prova ad ispirarsi ai criteri dell'*essenzialità* e della *semplicità*: il testo si limita, infatti, ad esplorare le questioni che riguardano in senso stretto il valore e il problema critico della nostra conoscenza e lo fa cercando di utilizzare uno stile

¹ A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, Roma, Città Nuova, 1979, p. 13.

espositivo il più possibile lineare, nel tentativo di rendere la concettualizzazione dei dati esperienziali legati alla nostra apertura noetica alle cose accessibile a tutti.

Tale propedeutica – come si potrà immediatamente evincere – tenta di perseguire anche una meta più alta: difendere strenuamente e appassionatamente la tesi che individua nel realismo la via maestra della filosofia e che riconosce nella sua prospettiva l'unico metodo capace di svincolare la stessa dalle secche in cui si è incagliata nel corso degli ultimi cinque, sei secoli.

Sottolineando come per il realismo la realtà sia più rilevante di quanto non lo sia il nostro modo di intenderla, queste lezioni vogliono in primo luogo aiutare il lettore a calibrare correttamente il proprio sguardo sull'essere, riconoscendovi un'intelligibilità e un'alterità indipendenti dal suo pensiero; in secondo luogo, esse intendono spronare ciascuno a riconoscere come al mondo non ci siano solo *interpretazioni* ma anche *fatti*, sulla luminosità dei quali occorre che la filosofia torni a sviluppare la propria indagine.

Trovo che sia proprio questo a rendere *La nottola e il sole* un'opera che valga la pena affrontare: lo dico con decisione, persuaso come sono che in tempi come quelli che stiamo attraversando sia più giusto e conveniente additare la luce che esecrare il buio².

² Nel dare alle stampe il presente volumetto è per me doveroso ringraziare per il loro particolare affetto e la loro disponibilità P. Giuseppe Barzagli e P. Ramon Lucas Lucas.

Prima lezione

La ricerca della verità sotto un certo aspetto è difficile mentre sotto un altro è facile. Una prova di ciò sta nel fatto che è impossibile ad un uomo cogliere la verità in modo adeguato e che è altrettanto impossibile non coglierla del tutto: (...) se da una parte le cose paiono stare così come si dice nel proverbio – “Chi potrebbe sbagliare una porta?” – allora, per questo aspetto, essa sarà facile; invece il fatto che si possa raggiungere la verità in generale e non nei particolari mostra la difficoltà di essa. E la causa di tale difficoltà non sta nelle cose ma in noi. Come infatti gli occhi delle nottole si comportano nei confronti della luce del giorno così anche l’intelligenza che è nella nostra anima si comporta nei confronti di ciò che, per natura, è più evidente¹.

Non so se vi sia mai capitato di incrociare queste righe.

Io le trovo straordinarie per chiarezza, intensità e vigore.

Le parole che le costellano sono antichissime: appartengono al secondo libro della *Metafisica* di Aristotele e risalgono al quarto secolo avanti Cristo; pur tuttavia sembrano non dimostrare l’età che hanno.

La loro freschezza si deve all’obiettivo per cui sono state scritte: svelare qualcosa di perennemente valido sull’essenza della verità e sul fondamento strutturale del tutto.

¹ ARISTOTELE, *Metafisica*, II, 993a-993b, Milano, Bompiani, 2010, p. 71.

Che i passaggi enucleati dallo Stagirita conseguano il loro fine è lampante: pochi, densissimi spunti ed ecco stagliarsi perentoriamente l'orizzonte intrascendibile entro cui situare ogni possibile speculazione sul reale.

Nessuno – afferma Aristotele – può esimersi dal misurarsi con la verità.

Non può farlo la filosofia – lo si capisce – né possono farlo i suoi cultori: ponendosi come amore per la sapienza, tale disciplina è chiamata, per statuto e vocazione, a germogliare e svilupparsi nella luminosa compagnia del vero perché radicata sin dai primordi nel terreno buono del pensiero puro e dell'essere.

Sbaglieremmo allora se approcciassimo la verità come un *quid* in cui ci si possa imbattere, magari al termine di una strada o di un cammino².

Essa va intesa diversamente: va concepita come lo spazio ontologico entro cui *vivere* e *muoversi*, come l'*habitat* nel quale ogni cosa risulta inserita per costituzione.

Con una metafora mi sembra bello paragonare la verità ad un mare in cui ciascuno è immerso per il fatto stesso d'essere e di pensare: un oceano nel quale è impossibile non nuotare.

Occorre senz'altro fare attenzione a *dove* si nuoti: in simili acque, infatti, non è lo stesso boccheggiare annaspando in superficie o immergersi trattenendo il fiato. Come si può solcare il mare della verità limitandosi a galleggiare e a lasciarsi sballottare dalle onde, così è lecito – ed auspicabile, aggiungo – puntare al suo fondale per spingersi giù, giù e ancora più giù, dato che quello di cui stiamo parlando è un bacino dalla profondità infinita.

Attendendoci, la verità ci precede, sempre, ponendosi tanto all'inizio quanto alla fine.

«Chi potrebbe sbagliare una porta?» – ha chiesto poc'anzi il *maestro di color che sanno* con tono quasi faceto. Nessuno! Ovvio.

² Cfr. G. BARZAGHI, *La fuga. Esercizi di filosofia*, Bologna, Esd, 2010, p. 152.

Ma chi tra noi, nel convenire su questo, potrebbe sostenere di possedere una conoscenza onnicomprensiva del vero?

Anche innanzi a quest'interrogativo la nostra risposta non può che essere retorica, eppure quanta perspicacia e quanta lucidità servono – mi dico – per appropriarsi consapevolmente di tale scontatezza!

Rimando qui al fastidio suscitato nel contesto attuale dal solo uso del vocabolo “verità”. Ricorrere ad esso, oggi, è pericoloso oltre che impegnativo: chi ardisse a tanto dovrebbe rassegnarsi a passare per un intollerante, un facinoroso o un prevaricatore.

Manco ci si accorge di come la verità, dal punto di vista metafisico, sia la dimensione più umile che esista.

La più umile, sì! Lo sottolineo.

La verità è semplicemente *lo stato delle cose* e dire la verità – come di nuovo Aristotele dichiara nell'*Organon* – altro non è che congiungere ciò che nella realtà è congiunto e disgiungere ciò che al suo interno è disgiunto³.

Fa specie doverlo rammentare ad un mondo *sazio e disperato* in cui l'umiltà, avendo abbandonato inopinatamente l'organo dell'ambizione per insediarsi in quello della convinzione⁴, ha finito per perdere ogni diritto di cittadinanza tramutandosi in miseria.

«Ci si aspettava – leggiamo in *Ortodossia*, opera straordinaria e profetica di Gilbert Keith Chesterton – che l'uomo giungesse a nutrire dei dubbi su se stesso, non che arrivasse a dubitare della verità, ma la cosa, al momento, è stata completamente capovolta»⁵.

È indiscutibile che la diagnosi chestertoniana colga nel segno.

Per averne conferma basti centrare lo sguardo sull'imperversare delle due grandi ideologie che intridono fino al midollo la *Weltanschauung* dell'uomo postmoderno: il relativismo – cioè –

³ Cfr. ARISTOTELE, *Dell'espressione*, I, 16a, in *Organon*, Milano, Adelphi, 2011, pp. 57-58.

⁴ Cfr. G.K. CHESTERTON, *Ortodossia*, Torino, Lindau, 2010, p. 43.

⁵ *Ibidem*.

che proclama «A ciascuno la sua verità» e lo storicismo il quale afferma «La verità muta col tempo»⁶.

Sirene ingannevoli quelle a cui stiamo alludendo che, malgrado i proclami in difesa della dignità della persona e gli appelli a tutela della fedeltà dell'uomo alla terra, conducono alla distruzione della prima e al tradimento della seconda.

Da un lato, quasi ci si trovasse in una novella *Odissea*, la Scilla del relativismo, mostro avverso ad ogni eteronomia, creatura incline ad azzerare le differenze tra valori e disvalori e a nientificare, senza darlo a vedere, la stessa libertà del soggetto. Dall'altro, la Cariddi dello storicismo, gorgo infernale propenso a ridurre la verità a dimensione puramente storica e a coartare subdolamente i rapporti tra individui entro dinamiche legate a relazioni di costrizione o di seduzione, forme egualmente pericolose di violenza e sopraffazione.

Vien da chiedersi perché oggi giorno relativismo e storicismo abbiano preso piede in modo così pervasivo.

Alcuni, per rispondere a questa domanda, ritengono di doversi rifare a ragioni di natura politica. Stando a costoro il relativismo e lo storicismo – intesi genericamente come teorie atte a legittimare simultaneamente verità differenti – non sarebbero altro che un inevitabile epifenomeno del democratismo caratterizzante l'attuale società, ambito tendente – ne facciamo esperienza quotidianamente – a giustapporre ed equiparare tra loro prospettive anche contrastanti.

Sovvertendo tale chiave di lettura sono dell'idea che la soluzione al quesito ora posto vada approssimata individuando l'origine delle visioni in questione e la scaturigine della stessa olocrazia contemporanea nel dilagare nefasto di alcuni *cattivi* orientamenti filosofici⁷ sviluppatasi negli ultimi cinque, sei secoli.

⁶ Cfr. F. HADIADI, *La terra strada del cielo. Manuale dell'avventuriero dell'esistenza*, Torino, Lindau, 2010, p. 25.

⁷ Cfr. A. ALESSI, *Sui sentieri della verità. Introduzione alla filosofia della conoscenza*, Roma, Las, 2003, pp. 15-26.

La scelta di utilizzare un aggettivo tanto connotato è pienamente giustificata: se diamo infatti retta a Blaise Pascal, che nelle sue meditazioni riconosce nel *ben pensare* il principio della morale⁸, sarà facile ravvisare nel pensiero mal direzionato il momento iniziale di ogni immoralità.

Si consideri, a riprova di quanto dichiarato dal genio francese, ciò che Paul Feyerabend scrive nella sua *Conquista dell'abbondanza*: «La filosofia non è necessariamente una cosa buona, destinata ad arricchire l'esistenza umana: è una pozione di streghe i cui ingredienti sono spesso letali. Non pochi degli attacchi portati alla vita, alla libertà e alla felicità degli uomini hanno avuto un fortissimo sostegno filosofico»⁹.

A quali cattivi orientamenti mi sto riferendo, ad ogni buon conto?

Il primo di essi è certamente quello *scettico*.

Parlare di scetticismo non significa in questa sede rimandare all'atteggiamento genuino di colui che, dubitando, arrivi ad attestare esplicitamente o implicitamente l'esistenza di un assoluto capace di superare – come una sorta di retroscena cosmico¹⁰ – ciò che vien messo in discussione; vuol dire piuttosto rinviare allo stile di chi, in modo tanto precipitoso quanto temerario, si azzardi a proclamare il carattere totalmente inaccessibile della verità.

Lo scetticismo che intendo mettere sotto accusa non è, dunque, quello antico di Pirrone o di Carneade; è piuttosto quello a noi più cronologicamente vicino di Montaigne che, dipingendo il giudizio umano come una realtà volubile, condizionata da passioni contrarie e da mille impulsi disordinati e casuali¹¹, preclude pregiudizialmente l'accesso del soggetto moderno e postmoderno ad acquisizioni e certezze definitive.

⁸ Cfr. B. PASCAL, *Pensieri*, 264, Milano, Bompiani, 2000, p. 153.

⁹ P. FEYERABEND, *Conquista dell'abbondanza. Storie dello scontro fra astrazione e ricchezza dell'Essere*, Milano, Raffaello Cortina, 2002, p. 331.

¹⁰ Cfr. G. BARZAGHI, *La fuga. Esercizi di filosofia*, p. 163.

¹¹ Cfr. M. DE MONTAIGNE, *Saggi*, Milano, Adelphi, 1992, vol. II, p. 801.

Il secondo orientamento su cui voglio richiamare la vostra attenzione è quello *problematicista*.

In aperta polemica con la posizione di coloro che sono persuasi del fatto che l'uomo possa raggiungere una forma di sapere stabile il quale, pur nella sua parzialità, sia immune da errore, tale indirizzo sostiene la permanente precarietà di ogni possibile ricerca speculativa.

«Il problematicismo – sentite che cosa si spinge ad affermare Ugo Spirito, uno dei massimi esponenti di tale corrente, in uno stralcio di quella che forse è la sua opera più celebre – non si presenta come una filosofia, bensì soltanto come un'aspirazione alla filosofia: non pretende di avere valore assoluto (...), ma non si definisce neppure come relativismo, perché non comprende come si possa rinunciare alla speranza dell'assoluto»¹².

Un nido di pretese dialettiche quello messo in piedi da Spirito che, contestando dogmaticamente ogni forma di dogmatismo, arriva ben presto a manifestare la propria aporeticità.

Il terzo orientamento in analisi è quello *pragmatista*.

Dire pragmatismo significa qui collegarsi ad una visione della realtà caratterizzata dal primato della prassi su ogni tipo di teoria.

Concedendo un po' di spazio alla storia della filosofia, non possiamo non evocare in questo momento le cosiddette *Tesi su Feuerbach*, un breve scritto di Marx elaborato nell'aprile del 1845, ma riportato alla luce da Friedrich Engels solo dopo la morte dell'autore. Nella seconda tesi l'anima del pragmatismo emerge in tutta la sua veemenza:

«La questione se al pensiero umano appartenga una verità oggettiva – leggiamo – non è una questione teoretica, ma pratica. È nella prassi che l'uomo deve dimostrare la verità, cioè la realtà e il potere, il carattere immanente del suo pensiero. La disputa sulla realtà o non realtà di un pensiero isolato dalla prassi è una questione puramente scolastica»¹³.

¹² U. SPIRITO, *Significato del nostro tempo*, Firenze, Sansoni, 1955, pp. 227-229.

¹³ K. MARX, *Opere scelte*, Roma, Editori Riuniti, 1969, p. 187.

Ritengo non servano grandi voli pindarici per accorgersi di come l'assolutizzazione del principio qui contenuto *in nuce*, quello del *verum ipsum factum* – della massima secondo cui sarebbe vero solo ciò che si fa o che si può fare – costituisca la precondizione per l'affermarsi di un utilitarismo e di un tecnolismo compiutamente antiumani, perché segnati dalla riduzione del senso delle cose e delle persone alla loro *adoperabilità*.

Quarto orientamento incriminato è quello *empirista*.

Più che negare *tout court* la possibilità per l'uomo di approdare al vero, l'empirismo, grave forma di miopia intellettuale, è incline – come sappiamo – ad ammetterla solo in piccola parte.

Non può darsi conoscenza che possa fregiarsi di una qualche dignità epistemica – dicono gli empiristi – se non rimanendo nell'ambito della pura sensorialità.

Ora, l'esperienza sensibile testimonia unicamente l'esistenza di realtà materiali e storiche, pertanto ogni tentativo di pervenire a verità di ordine metaempirico sarebbe destinato all'insuccesso.

Quest'istanza trova difensori tanto moderni – pensiamo a Bacon, Hobbes e Hume – quanto contemporanei: qui la memoria si muove velocemente dal positivismo di Comte, con la sua fede illimitata negli sviluppi della scienza positiva, al neopositivismo di coloro che sono propensi a scorgere il *punto zero* della loro filosofia esclusivamente in *fatti* passibili di verificaione.

Il criterio da noi usato per mettere alla prova l'autenticità di quelle che si presentano come affermazioni di fatto – spiega in *Linguaggio, verità e logica* Alfred Jules Ayer – è il criterio di verificabilità. Diciamo che un enunciato è significativo in senso fattuale per qualunque dato individuo, se e solo se quest'ultimo sa come verificare la proposizione che l'enunciato si propone di esprimere – cioè, se egli sa quali osservazioni lo condurrebbero, sotto certe condizioni, ad accettare la proposizione come vera o falsa¹⁴.

¹⁴ A.J. AYER, *Linguaggio, verità e logica*, Milano, Feltrinelli, 1987, p. 13.

Il quinto orientamento sotto la nostra lente d'ingrandimento è quello *razionalista*.

Che cos'è il razionalismo? L'interrogativo non è ozioso.

Avvalendomi di un'immagine pittoresca ne parlerei come di uno *tsunami* che si abbatte sulla filosofia nel Seicento con Cartesio e la cui onda lunga, ingrossatasi mediante le riflessioni di Kant, Fichte, Schelling ed Hegel, arriva fino ai giorni nostri.

In generale il termine razionalismo – cito il testo di un noto dizionario filosofico – designa quelle dottrine secondo cui o tutte le conoscenze propriamente dette, o alcune di esse – quelle principali, a lume e norma delle quali tutte le altre possono e devono essere giudicate – o una conoscenza, o un pensiero esplicito o implicito, sono efficacemente regolativi di tutte le conoscenze quanto alla genesi e quanto al valore. (...) Esse non sono a posteriori, non derivano cioè né possono derivare dall'esperienza sensibile, né da associazioni o modificazioni di questa, ma sono a priori. (...) Tali conoscenze, ed esse soltanto, hanno un valore autenticamente e indubitabilmente oggettivo universale e necessario¹⁵.

Poc'anzi si è fatto riferimento a Cartesio, ma è Kant che adesso voglio convocare in giudizio. E questo non perché il testo appena considerato sembri uno stralcio tratto dalla *Critica della ragion pura*, bensì perché possiamo dire che sia proprio con Kant che la rivoluzione idealistica, per la quale le nostre idee *non dipendono* principalmente dalle cose ma da noi, giunga a compimento.

Per il filosofo di Königsberg non esiste conoscenza umana che non risulti dall'*incontro adulterante* o *manipolante* del soggetto conoscente con la realtà conosciuta: rifacendoci ad una felice espressione di Jacques Maritain sembrerebbe che per l'autore tedesco *conoscere sia*, in un certo qual modo, *fabbricare*.

¹⁵C. MAZZANTINI, *Razionalismo*, in *Dizionario delle idee*, Firenze, Sansoni, 1977, p. 977.

Kant ritiene che il nostro spirito – cito un eloquente passaggio delle *Riflessioni sull'intelligenza*, pubblicate da Maritain nel 1924 – sia come una sapiente macchina alla cui entrata la cosa in sé versa una farina di sensazioni che, passando per tutta una serie di stampi interiori, si trasforma in un mondo fenomenico ben consistente che è opera nostra. Eccoci allora del tutto autonomi – continua il pensatore transalpino – ben installati nella nostra immanenza, senza ricevere alcuna reale determinazione dal di fuori, foggiando la verità come degli dei. Ma la verità, ammesso che questa parola abbia ancora un senso, è ormai solo la produzione regolare dei nostri fantasmi e, propriamente parlando, la costruzione in noi di ciò che non c'è¹⁶.

La constatazione di Maritain non potrebbe essere più amara: le sue parole lasciano trasparire il *proprium* della filosofia kantiana e, insieme, tutto il biasimo per quella che egli definisce espressamente una «catastrofe storica per la civiltà occidentale»¹⁷.

Si può forse parlare in questo caso di una presa di posizione esagerata?

Direi di no se ci si avvede di come la via teoretica inaugurata dal *dottor brutale* – questo è il nomignolo ironico che Maritain affibbia a Kant – apra inevitabilmente le porte alle filosofie del primo Ottocento e alla riduzione che in esse le *res* subiscono diventando *oggetti ideali*, vale a dire semplici *dati* posti di fronte alla coscienza di un soggetto.

È attraverso Fichte, Schelling ed Hegel infatti che, a modo di *non-Io* posto dall'*Io* all'interno di se stesso o di *Peregrinazione dello Spirito* riscattantesi dall'esteriorità per riapparire nella sua pura interiorità o di momento dialettico ideale che procede per tesi, antitesi e sintesi, il regno dell'essere viene assorbito senza residui all'interno del cogito, divenuto finalmente atto trascendentale di autoaffermazione dell'Assoluto.

¹⁶ J. MARITAIN, *Riflessioni sull'intelligenza*, Milano, Massimo, 1987, p. 49.

¹⁷ Cfr. *Ibi*, p. 50.