

FRANZ BRENTANO

Sull'origine
della conoscenza
morale

Traduzione, introduzione e note
di
Adriano Bausola

LA SCUOLA

Lire 800

*Vom Ursprung Sittlicher Erkenntnis*¹ non costituisce solo una delle opere più significative di Franz Brentano; essa è anche un classico della filosofia morale. I molteplici motivi che permettono di dichiararla tale, verranno esposti nel corso dell'introduzione; si può subito ricordare, però, che sarà a partire dalle tesi fondamentali contenute nella nostra operetta (piccola per estrema mole, ma densa nel contenuto), o in concomitanza ed intreccio con essa, che verranno maturate, nel nostro secolo, alcune delle più rilevanti opere di etica: Max Scheler, ad es. — Pacuto indagatore della vita emozionale — riprenderà da Brentano la teoria della funzione rivelatrice del valore, propria del sentimento²; si ricollegherà all'intuizionismo sostenuto in *Vom Ursprung* — pur dichiarando la propria autonomia da essa per la prima ispirazione — il filosofo inglese G. E. Moore, nei suoi

¹ Questo è il titolo tedesco dell'opera qui tradotta. Noi la citeremo sempre, d'ora in avanti, nella forma abbreviata: *Vom Ursprung*.

² Mi riferisco soprattutto all'opera scheleriana *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* [Il formalismo nell'etica e l'etica materiale del valore], Halle 1916.

LA VITA E LE OPERE DI FRANZ BRENTANO

celebri *Principia Ethica*³; saranno tributari di Brentano, inoltre — come ricorda l'autorevole studioso brentano Oskar Kraus⁴ — anche Nicolai Hartmann, con la sua *Ethik* (del 1926), ed Alexius Meinong, con la sua dissertazione *Für die Psychologie und gegen den Psychologismus in der allgemeinen Werttheorie*⁵. Ma l'influenza dell'opera brentaniana si spingerà più avanti, giungendo fino ai nostri anni, e non si limiterà all'Europa⁶.

La lettura dell'opera ci permetterà di riconoscere che essa effettivamente meritava larga risonanza; ma si deve aggiungere che si trattò della risonanza di *uno* degli aspetti del pensiero brentaniano che ebbero diffusione, ed esercitarono un peso notevole sullo sviluppo degli studi filosofici.

Sarà opportuno, per collocare adeguatamente la dottrina morale di Brentano, richiamare brevemente anche gli altri aspetti della sua filosofia. Anzitutto, però, noi ricorderemo le tappe salienti della vita del filosofo.

³ Il Moore, nella prefazione ai *Principia Ethica*, dichiara di aver preso visione di *Vom Ursprung* (tradotto in inglese nel 1902), solo dopo la stesura del proprio saggio (che è del 1903); ma egli stesso dichiara il proprio rapporto (che sembra, per qualche aspetto, un debito) con la prospettiva brentaniana.

⁴ Cfr. OSKAR KRAUS, *Introduction* alla edizione tedesca (alla 3^a ed.) di *Vom Ursprung*, Amburgo 1955, pp. VII e VIII.

⁵ Il saggio del Meinong fu pubblicato nel 1912 in «Logos» (vol. III, pp. 1-14); il titolo, in italiano, è *Per la psicologia e contro lo psicologismo nella teoria generale del valore*. La tesi di Meinong, come risulta già dal titolo, è chiaramente derivata da Brentano: che cosa sia il valore lo si può capire partendo dall'analisi dei nostri sentimenti (psicologia); ma questo non significa che si debba cadere nel soggettivismo (nicene psicologismo).

⁶ Per fare un solo esempio: EVERETT W. HALL, uno dei più importanti sostenitori americani della filosofia analitica ('indirizzato filosofico contemporaneo, che propugna come compito della filosofia l'analisi del linguaggio, e, quindi, anche del linguaggio nel quale si esprimono le proposizioni valutative [del tipo: questo è buono]), si richiama esplicitamente a Brentano, nella sua opera *What is Value? An Essay in Philosophical Analysis* (Londra 1952).

Franz Brentano nacque il 16 gennaio del 1838 a Marienberg sul Reno⁷, da una famiglia profondamente cattolica, che già si era segnalata con il poeta Clemens Brentano (zio di Franz).

Durante il periodo dei suoi studi liceali, compiuti ad Aschaffenburg, Brentano sembrò orientarsi verso le ricerche matematiche, già allora impegnandosi in un tentativo che, in età adulta, egli avrebbe ripreso con ardore: nel tentativo di colmare le lacune della geometria euclidea, relativamente ai suoi principi primi.

Ma l'interesse per i problemi religiosi, accresciuto in lui dall'influenza degli ambienti cattolici che frequentava, e, in generale, l'interesse per i problemi fondamentali della esistenza umana, lo portarono poi agli studi filosofici.

Era, questa, la vera vocazione della sua vita, e ad essa egli sarebbe rimasto fedele fino all'ultimo dei suoi giorni, anche quando una grave malattia lo privò della vista, ed egli, per quasi vent'anni, dovette ricorrere al-

⁷ Per la biografia di Brentano, cfr. OSKAR KRAUS, *Franz Brentano*, Mit Beiträgen von Carl Stumpf und Edmund Husserl, Monaco 1919; M. CRUZ HERNANDEZ, *Franzisco Brentano*, Salamanca 1953; ALFRED KASTIR, *Die Philosophie Franz Brentanos*, Berna 1951.

l'aiuto altrui per poter leggere, e fissare il suo pensiero nella pagina scritta. La filosofia — studiarne la storia, farla progredire con la propria meditazione, insegnarla — fu da lui sentita come una missione, alla quale sacrificò interessi mondani, e subordinò (talora, certo, con decisione discutibile) altri interessi pur non mondani.

Brentano svolse i suoi studi filosofici a Monaco, Berlino, Würzburg e Münster; in questa prima fase della sua vita, però, era particolarmente vivo ed operante in lui l'impegno religioso, il quale lo portò, a ventotto anni, a ricevere il sacerdozio.

Non è senza interesse, per lo studioso della filosofia brentaniana, ricordare questo fatto, perchè esso può fra l'altro ⁸ contribuire a spiegarci l'attenzione che Brentano portò, soprattutto da giovane, ad Aristotele (quell'Aristotele che gli scolastici medievali, e tra essi eminentemente S. Tommaso, avrebbero ampiamente ripreso) ed alla filosofia e teologia del Medio Evo: si osservi che il suo primo lavoro riguardò appunto Aristotele (*Sul molteplice significato dell'essere secondo Aristotele*, Friburgo 1862); ad esso seguirono numerosi altri saggi tra i quali noi richiameremo solo, perchè compendia bene la posizione brentaniana sullo Stagirita, uno studio del 1911, *Aristotele e la sua visione del mondo*. L'Aristotele di Brentano è un Aristotele sostenitore della creazione del mondo da parte di Dio, dell'immortalità dell'anima personale, e di altre tesi che, se effettivamente sostenute dal filosofo greco, avrebbero fatto di lui un anticipatore di quasi tutte le fondamentali dottrine filosofiche che costituiscono i presupposti razionali della concezione cristiana della realtà. Va subito detto, però, che le tesi di Brentano non furono accettate da molti studiosi (fra l'altro, egli

sostenne una polemica con il grande storico della filosofia greca E. Zeller).

Ma l'interesse per Aristotele non ebbe — credo — la sua radice solo nelle preoccupazioni teologiche del nostro filosofo. Aristotele non era solo il filosofo del Motore Immobile; egli era anche un maestro nella paziente analisi dei concetti operata a partire dal basso, dall'esperienza, senza pretese di deduzioni aprioristiche affrettate (si pensi, nel campo morale, all'accurata analisi delle valutazioni morali e degli atteggiamenti correnti in tema di costume, che lo Stagirita compie nell'*Etica nicomachea*).

Questo secondo carattere dovette apparire prezioso a Brentano, proprio perchè si univa, nel filosofo greco, al primo aspetto da noi ricordato: Aristotele era un positivo ricercatore, ben consapevole della necessità di partire nella ricerca dall'esperienza, e dell'importanza dei metodi ad essa legati; ma *questo stesso Aristotele* era poi filosofo decisamente metafisico, e teologo grande.

Per questo, egli divenne oggetto di particolare attenzione da parte di Brentano, il quale si era aperto all'indagine filosofica in un momento in cui il positivismo — con il suo rifiuto della metafisica (di ogni sapere che vada oltre ciò che si constata, che è dato nell'esperienza), e la sua esaltazione della scienza e dei suoi metodi — era la corrente prevalente.

Brentano non condivise mai il rifiuto della metafisica (farlo, avrebbe significato rinunciare a porsi il problema della ragione ultima dell'esistenza umana); ma egli ravvisò anche, nella filosofia idealistica, la quale ai suoi tempi appariva come la compiuta espressione della ragion metafisica, solo una forma di preteso sapere, gratuitamente aprioristico (data la forzata deduzione di tutta la mole- plice realtà da un unico Principio soggettivo originario, che essa aveva tentato).

⁸ Non va dimenticata l'influenza che sul Brentano esercitò F. A. Trendelenburg (1802-1872), grande studioso di Aristotele.

Il metodo delle scienze sembrò al Brentano nettamente superiore; egli pensò, quindi, di tentare l'applicazione di questo metodo anche all'indagine metafisica. Diremo più avanti qualcosa di più determinato, su questo audace tentativo. Per ora, sottolineeremo solo il fatto che Brentano vide in Aristotele prefigurata, in qualche modo, proprio quella sintesi tra tematica metafisica ed indagini conformi ai metodi scientifici, che egli avrebbe poi originariamente sviluppato. Questo può concorrere a spiegare l'assiduità degli studi aristotelici di Brentano.

Ma torniamo alle vicende della sua vita. Brentano conseguì a Würzburg il dottorato in filosofia, discutendo nel 1866 una tesi sulla filosofia di Schelling: di uno di quei filosofi idealisti, cioè, che egli tanto fieramente avversava. In quella occasione, egli diede prova della sua onestà, e del coraggio con cui sempre avrebbe difeso le sue idee. La commissione giudicatrice era composta quasi interamente da schellinghiani (Schelling aveva insegnato a Würzburg dal 1803 al 1806); ciononostante, il giovane filosofo non esitò a dare battaglia, sostenendo, contro Schelling, la necessità di negare la distinzione delle scienze in scienze speculative e scienze esatte, a tutto vantaggio di queste ultime: « il vero metodo della filosofia — egli disse — è solo quello della scienza della natura »⁹.

Se Brentano dimostrò coraggio, la schellinghiana commissione dimostrò equanimità (doverosa, intendiamoci) e, dopo la discussione, conferì il titolo al nostro giovane filosofo, con larga approvazione.

Brentano insegnò — non però come titolare di cattedra — a Würzburg per sei anni, con largo seguito di studenti. Ma in quegli anni si produsse nella sua vita una svolta grave: nella sua rimediatazione del dogma cri-

stiano, gli parve di ravvisare contraddizioni insuperabili, che ai suoi occhi, fattisi forse, per l'infusso del clima scienziato, incapaci di accettare anche il mistero, risultarono insopportabili¹⁰.

Dopo un breve ritiro in meditazione in un convento, Brentano decise di abbandonare — forse con una certa precipitazione — l'abito talare, abbandonando insieme il cattolicesimo (ma non la credenza in Dio creatore e provvidente). Quando, sei anni dopo la sua abilitazione, fu promosso professore titolare a Würzburg, egli rifiutò l'incarico: correvarono gli anni del *Kulturkampf*, che videro i cattolici tedeschi sottoposti ai duri attacchi da parte dello stato bismarckiano. Brentano non volle produrre disorientamento tra i suoi vecchi compagni di fede, insegnando in veste ufficiale — lui, ex prete — in una università che era rimasta un rifugio della cultura cattolica in Germania¹¹.

Nel 1872 egli intraprese quindi un viaggio in Inghilterra, ove conobbe, tra gli altri, il Card. Newman ed il filosofo Spencer.

Dai colloqui con gli uomini di cultura inglesi uscì rafforzato il suo orientamento politico di tendenza liberale, ed antinazionalistica. Brentano seppe fra l'altro intravedere (risulta da alcune sue lettere) nell'entusiasmo tedesco per l'unità politica della Germania, che era arrivato al culmine dopo la creazione dell'Impero tedesco

⁹ Cfr. ALFRED KASTRUP, *Die Philosophie Franz Brentanos*, cit., p. 11.

¹⁰ A. KASTRUP, *op. cit.*, p. 12. Brentano rimase sempre persuaso della utilità della religione positiva — almeno, della religione cristiana — per le coscienze non ancora filosoficamente mature: il Cristianesimo contiene in sé, insieme con elementi dogmatici razionalmente non controllabili e, dunque, problematici, tutte le tesi fondamentali della vera visione del mondo e dell'uomo. Esso — pur criticamente inadeguato — è quindi per Brentano un prezioso surrogato (*Ersatz*) della filosofia. Per l'approfondimento della concezione brentaniana della religione cfr. FRANCESCO SINICHA, *Filosofia e religione nel pensiero di Franz Brentano*, in « Rivista di filosofia neoscolastica », 1964, fasc. VI, pp. 649-680 (in particolare, cfr. pp. 661-677).

⁹ Cfr. LUIGI GRISONI, *Méthode et Métaphysique selon Franz Brentano*, Parigi 1955, p. 57.

nel 1871, i germi delle future involuzioni nazionalistico-imperialistiche del suo paese, fino al nazismo: basti ricordare la sua polemica contro il partito nazionaliberale, il quale, notava Brentano, aveva ridotto il suo vocabolario politico ad una sola parola: « Unità ». Acutamente il nostro filosofo denunciò i pericoli insiti in una visione la quale dimenticava ogni altro valore politico, per affermare esclusivamente quello dell'unità e della potenza dello stato.

Nel 1874 Brentano venne chiamato, dietro suggerimento dell'autorevole filosofo Hermann Lotze, ad insegnare all'Università di Vienna.

Anche a Vienna egli accese l'entusiasmo del pubblico; già a Würzburg, tra i suoi ascoltatori (e seguaci) c'erano stati uomini che sarebbero poi divenuti illustri (come il futuro Cancelliere dell'Impero tedesco G. Von Hertling, il filosofo del linguaggio Anton Marty, lo psicologo Karl Stumpf, il pensatore modernista Hermann Schell); ma fu a Vienna che Brentano trovò lo scolaro di gran lunga più geniale, che meglio avrebbe fatto tesoro della lezione del Maestro, sviluppandola poi originariamente: Edmund Husserl, il maestro della *fenomenologia*¹².

È all'inizio degli anni viennesi che Brentano pubblicò una delle sue opere fondamentali, la *Psicologia dal punto di vista empirico*, nelle sue due prime parti (parleremo di essa più avanti).

Il periodo viennese durò, con alterne vicende, per quanto riguarda la posizione accademica del filosofo fino al 1895.

Fu in questo periodo che Brentano pronunciò, dinanzi alla Società giuridica di Vienna, nel 1889, la con-

¹² Non dovrà essere dimenticato, però, neppure Th. G. Masaryk, che sarebbe poi divenuto presidente della Repubblica Cecoslovacca. In tale veste, Masaryk fondò una *Brentano-Gesellschaft*, per lo sviluppo degli studi brentaniani, e per la pubblicazione degli inediti del Maestro. Purtroppo, la seconda guerra mondiale spazzò via questa utile società.

ferenza su « La sanzione naturale del diritto e della moralità », che poi, arricchita di note, sarebbe stata pubblicata con il titolo *Sull'origine della conoscenza morale*: è la nostra operetta. Scritti importanti di questo periodo sono, anche, quelli intitolati rispettivamente *Sul futuro della filosofia* (1893) e *Le quattro fasi della filosofia e la sua attuale condizione* (1895)¹³.

Dal 1895 Brentano lasciò l'Austria, e venne in Italia, ove rimase per molti anni: prima a Roma, poi a Palermo, infine, stabilmente, a Firenze (con l'eccezione dei mesi di maggio trascorsi a Viareggio, nel cui mare egli amava fare, finché la cecità non rese la cosa impossibile, lunghe nuotate, e del luglio trascorso a Schönbühl). A Firenze, egli entrò in contatto con molti esponenti italiani della cultura e della scienza, tra i quali i matematici (e filosofi, anche) Enriques e Vailati, ed il filosofo De Sarlo.

Furono, gli anni fiorentini, anni densi di studio, ma scarsi di opere pubblicate (varie cose egli scrisse in quel periodo, ma poco stampò): la nuova edizione, aumentata e revisionata, di una parte della *Psicologia dal punto di vista empirico* (1911), alcune *Ricerche di psicologia della*

¹³ Ne *Le quattro fasi*, Brentano propone una interpretazione generale dello svolgimento del pensiero filosofico nei secoli: egli osserva come si possano distinguere, nella storia della filosofia, dei grandi periodi (quello antico, quello medioevale, quello moderno), entro ciascuno dei quali sono ravvisabili quattro epoche: una di costruttività, sovratta da un amore puro per la ricerca, una di attenuazione dello spirito disinteressato dell'indagine, una scettica, cui fa seguito, da ultimo, una fase mistica. Il passaggio dall'uno all'altro stadio non è senza ragione; esso, al contrario, risponde a leggi generali dello sviluppo del pensiero: è attraverso la determinazione di queste ragioni che è possibile comprendere perché certe filosofie sorgano in un dato momento storico, ed altre scompaiono; è così possibile toglier via quell'impressione di frammentarietà e di arbitrarietà che coglie chi esamina dall'esterno la storia della filosofia. Nell'epoca nostra, scriveva Brentano, è però possibile, resi consapevoli delle ragioni che nel passato hanno provocato la crisi di tante filosofie, tentare di edificarne una che si sottragga a tale esito negativo.

sensazione (1907), e due studi su Aristotele (1911)¹⁴: ecco tutto quello che egli stampò nel periodo italiano. Purtroppo, presto la cecità rese più arduo il suo lavoro scientifico, ma egli non lo volle mai abbandonare.

Nel 1915, allentrata in guerra dell'Italia, Brentano — che pure aveva preso la cittadinanza italiana — preferì trasferirsi in Svizzera, a Zurigo.

Qui la morte lo colse il 17 marzo del 1917: le ultime parole che egli pronunciò furono parole di accettazione consapevole della volontà di Dio: « Tutto quello che Dio manda, deve essere benvenuto per noi »¹⁵. Così, con queste parole che esprimevano un'ultima volta una ferma fede in Dio, mai venuta meno nonostante le traversie per le quali era passata la giovanile fede cristiana, si concludeva una vita tutta dedicata allo studio e alla meditazione.

LA TEORIA DELL'INTENZIONALITÀ DELLA CONOSCENZA

Prima di impegnarci nella ricostruzione sintetica della filosofia morale brentaniana, dobbiamo cercare di mettere in vista i temi fondamentali della sua filosofia "teoretica".

È soprattutto per una dottrina gnoseologica che — almeno in Italia — Brentano va noto: quella dell'intenzionalità della conoscenza. Sarà da questa dottrina che noi partiremo per il nostro breve quadro.

Che la conoscenza abbia carattere intenzionale, è verità antica, che già gli scolastici conoscevano; è merito però di Franz Brentano l'averla saputa recuperare in un momento storico in cui essa era ormai pressochè caduta in dimenticanza, e sostituita da una concezione ben diversa del fatto conoscitivo.

Nella filosofia positivista, e nel neocriticismo di origine kantiana, prevaleva una visione della conoscenza che riduceva le qualità sensibili a modi di essere del soggetto stesso conoscente, a sue determinazioni; il rosso o il verde che noi vediamo, si diceva (ad es.) non sono un contenuto reale presente alla coscienza, ma una modificazione della coscienza stessa. Noi non cogliamo — si sosteneva — il rosso *in sé*, ma il rosso *in noi* (in noi come soggetti senzienti), il rosso come a noi

¹⁴ Di altre opere, rimaste inedite, daremo notizia nella bibliografia finale.

¹⁵ A. KASTRUP, *op. cit.*, p. 18.

apparire (il fenomeno del rosso); quel che è dato, quindi, è la coscienza modificata attraverso una rappresentazione (rappresentazione che è un *modo* della coscienza stessa) rossa.

Questa concezione avrebbe dovuto, se rigorosamente sviluppata, tradursi nella tesi che il rosso è, in realtà, un *esse rosso* della coscienza; qui preme però, soprattutto, sottolineare un altro fatto: al fondo di questa dottrina stava ancora la persuasione di vecchia origine cartesianiana e kantiana, per la quale la realtà in sé sfugge alla coscienza, perchè il pensiero non può cogliere la realtà che come a lui apparire, e, quindi, la realtà sta fuori della coscienza, permanendo in se stessa inconoscibile.

Il grande idealismo tedesco del primo ottocento aveva superato questa concezione, mettendo bene in vista la contraddittorietà della posizione di chi — come ad es. Kant — affermava, epperò pur avrebbe dovuto conoscere, una realtà inconoscibile.

Ma l'idealismo non aveva saputo liberarsi integralmente dall'errore che, pure, aveva combattuto duramente: perchè esso affermava, sì, che una realtà in sé inconoscibile non esiste, ma poi trapassava all'altra tesi, per la quale *unica* realtà è quella dello stesso soggetto, o della *rappresentazione*, nella quale il soggetto produce l'oggetto. Tesi gratuita, quest'ultima, perchè dal fatto che non si possa affermare una realtà oltre la rappresentazione, intesa come unità del vedere e del veduto, del soggetto e dell'oggetto (intesa, cioè, come vedere *Passere*, o come l'essere conosciuto dell'essere), da questo fatto non segue poi che sia il soggetto, nella rappresentazione, a produrre l'oggetto.

L'idealismo, viceversa, volendo sostenere questa produzione, si immergeva poi nell'abisso tentativo di dedurre tutto il mondo oggettivo (la "natura") dall'io: impresa impossibile, la quale fra l'altro — per tornare al nostro Brentano — provocò in questo ultimo una fiera

avversione (nel complesso certamente troppo sbrigativa) per la metafisica idealistica, eppoi per l'idealismo in genere, e per la metafisica costruita aprioristicamente partendo da un unico principio.

L'idealismo, in sostanza, — come rileva Sofia Vanni Rovighi¹⁶ — aveva saputo superare il dualismo gnosologico (tra essere e apparenza), ed affermare l'unità di soggetto e oggetto nella coscienza. Esso, però, non aveva poi saputo chiarir bene « cosa sia la coscienza, che tipo di unità sia quella tra soggetto e oggetto »; anzi, a questo proposito esso aveva nettamente sbandato.

Il merito di Brentano — e poi, per ulteriori sviluppi, del suo grande scolaro Husserl, con la sua fenomenologia — fu quello di aver saputo riconoscere — dopo secoli di dimenticanza — che tale rapporto è un rapporto *intenzionale*.

Brentano pervenne alla giustificazione della sua tesi attraverso l'analisi del *fatto psichico*, nella sua distinzione da quello *fisico*; vi pervenne attraverso una analisi precisa, cioè, di ciò che è dato, quando si conosce, cercando di non lasciarsi fuorviare da interventi di elementi sistematici presupposti, di pseudo-ragionamenti che pretendono di dire che cosa la conoscenza non può non essere (come, ad es., facevano coloro i quali dicevano, prima di avere accuratamente descritto il fatto conoscitivo, così come esso effettivamente risulta, che conoscere non può non essere relativizzare).

Confluiva qui indubbiamente anche l'impegno descrittivo, legato agli interessi psicologico-scientifici, propri del Nostro; ma certamente operava in lui anche un autentico interesse filosofico per il *conetto* di conoscenza, al di qua della elaborazione su base empirica delle leggi generali del meccanismo psicologico, attraverso le quali

¹⁶ SOFIA VANNI ROVIGHI, *Gnosologia*, Brescia 1963, p. 173.

Le varie forme di conoscenza si realizzano (per questo aspetto concettualizzante, Brentano preparava il terreno all'orientamento fenomenologico che Husserl avrebbe poi portato a grande sviluppo).

Un fatto psichico, egli osservava, è una rappresentazione, oppure un atto avente alla base una rappresentazione; per dire quindi che cosa è la coscienza, bisogna chiarire il concetto di rappresentazione; ed è qui che il concetto di intenzionalità emerge; rappresentazione vuol dire *inesistenza* (da: esistere in) intenzionale di un oggetto; vuol dire, cioè, rapporto ad un oggetto da parte del soggetto, immanenza e distinzione insieme dell'oggetto nel soggetto.

Cerchiamo di chiarire questa affermazione¹⁷. La conoscenza è apertura del soggetto su di una realtà che esso vede distinta da sé, altra da sé, eppure interna a sé; conoscere significa, cioè, un farsi altro da parte del soggetto, pur nel suo rimanere se stesso.

Una determinazione che inerisca ad un oggetto del mondo fisico, modifica questo oggetto (un foglio che abbia in sé il bianco, è bianco); questo è il carattere dei rapporti tra oggetti, dei rapporti *fisici*; nel caso, viceversa, della relazione tra *soggetto* ed *oggetto*, l'oggetto è presente nel soggetto, ma non è una modificazione del soggetto, nel senso che quest'ultimo sia diventato, conoscendo ad es. un rosso, rosso esso stesso.

La relazione conoscitiva è, appunto, una relazione intenzionale: il soggetto *si riferisce* all'oggetto, avendolo in sé, ma come da sé distinto.

Con questo discorso, Brentano poneva le basi per l'eliminazione del soggettivismo conoscitivo: dire che il

conoscere non è un venir modificato del soggetto, significa dire che esso non è ricevere impressioni da un oggetto esterno inconoscibile. In questo secondo caso, infatti, si dovrebbe dire che ciò che noi conosciamo non è la realtà in sé (appunto, inconoscibile), ma, solo, una modificazione della nostra facoltà conoscitiva, il modo in cui essa è modificata dall'oggetto esterno.

La tesi della conoscenza come apertura diretta sull'oggetto, invece, toglie via questo errore soggettivistico.

È questa una riconquista importante, nella filosofia moderna; anche se, si deve aggiungere, essa non andò poi esente in Brentano da incertezze ed oscillazioni anche gravi; se da un punto di vista teoretico noi dobbiamo dolercene, non ce ne potremo meravigliare troppo dal punto di vista storico: con la sua teoria dell'intenzionalità, Brentano «rompeva con la psicologia dominante; ora — osserva S. Vanni Rovighi¹⁸ — è difficile che un uomo si stacchi totalmente e radicalmente da una tradizione dominante; è invece storicamente comprensibile che restino nel suo pensiero, accanto al punto di vista nuovo, brandelli della concezione dalla quale egli si stacca». Il maggior residuo della vecchia concezione soggettivistica sta nel fatto che il nostro filosofo, dopo aver detto che il conoscere è apertura del soggetto sulla realtà, e non, solo, su se stesso (che esso, cioè, non è chiuso su di sé, sul “sé” modificato da un oggetto esterno inconoscibile), afferma che sono immediatamente evidenti (ne risulta cioè immediatamente la realtà, la consistenza distinta dalla rappresentazione che se ne possiede) *solo* i fatti psichici (solo il pensare, il sentire, il volere, e così via)¹⁹. Riduzione, questa, gratuita ed

¹⁷ Per la dottrina dell'intenzionalità qui riassunta cfr. ad es., nella *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, ed. O. Kraus, Lipsia 1924, vol. I, le pp. 124-125 e 173. Cfr. anche *Ueber den Begriff der Wahrheit*, 1889, in *Wahrheit und Evidenz*, p. 8 (ed. O. Kraus, Lipsia 1930).

¹⁸ S. VANNI ROVIGHI, *op. cit.*, p. 275.
¹⁹ Cfr., per questo punto, ad es., *Vom Dasein Gottes* [Sull'esistenza di Dio], a cura di A. Kasril, Lipsia 1929, p. 450. Cfr. anche *Psychologie vom*

incoerente. Ma noi non possiamo seguire Brentano in tutte le svolte della sua dottrina della conoscenza — dottrina peraltro ricca di acute osservazioni —; dobbiamo, quindi, accontentarci di aver segnalato questi punti essenziali della sua gnoseologia.

Sarà bene, ora, affrontare un altro punto centrale della filosofia teoretica brentaniana: quello relativo alla metafisica.

IL METODO DELLA METAFISICA ED IL METODO DELLE SCIENZE DELLA NATURA

Il discorso brentaniano sul sapere metafisico è molto complesso: noi ci limiteremo, qui, a richiamare le linee fondamentali del metodo che è ad esso proprio. Questo richiamo sarà opportuno, oltre che in funzione di una visione meno incompleta del pensiero brentaniano, anche perchè permetterà di cogliere meglio la gnoseologia del Brentano, in alcuni aspetti che poi avranno rilievo anche in sede di conoscenza morale; in particolare, potremo ora illustrare una importante legge, alla quale il filosofo si richiamerà nel corso di *Vom Ursprung*.

La metafisica si costituisce come sapere della *totalität* dell'essere: quindi, come sapere che supera la particolarità dell'esperienza (che è sempre del caso singolo, *hic et nunc*); questo carattere della metafisica propone (ha sempre proposto, ed anche Brentano lo affronta) un problema fondamentale: attraverso quali strumenti conoscitivi avviene tale superamento dell'esperienza?

La risposta di Brentano a questo problema è indubbiamente originale.

Egli esclude che la conoscenza con la quale si arriva ad affermare qualcosa oltre l'esperienza possa essere rigorosamente deduttiva, perchè la deduzione rigorosa è solo analitica: è possibile, cioè, affermare la connessione

empirischen Standpunkte, Vol. III, Lipsia 1928, p. 44 (cit. da S. VANNI ROVIGNI, *op. cit.*, p. 275); ma già nel vol. I, cfr. pp. 48-128. Un cenno si trova anche in *Vom Ursprung* (p. 43).

necessaria tra due termini, solo in quanto, in realtà, si tratti di un unico ente considerato da due punti di vista diversi: si può affermare con rigorosa necessità, partendo da x , che x implica y , solo in quanto y è una altra definizione di x (in quanto ne è la definizione analitica²⁰). Ma il sapere metafisico vuol essere un sapere che affermi qualcosa oltre la pura esperienza, vedendone la connessione necessaria con la realtà data nell'esperienza: vuol essere inferenza di ciò che non è immediatamente dato, partendo da ciò che è dato. Esso non può perciò constatare di giudizi analitici e, quindi, poiché la deduzione rigorosa è solo analitica, non può consistere in una deduzione rigorosa. Si dovrà dunque dire — con Hume o, ai nostri giorni, con il neopositivismo — che oltre l'esperienza nella sua particolarità, o la deduzione analitica di tipo matematico, la quale non permette di connettere ciò che è dato con ciò che non è dato, non è possibile andare?

Brentano risponde di no: egli è convinto che proprio utilizzando i metodi delle scienze della natura (matematici e induttivi), cari ai positivisti, sia possibile superare — per quanto la cosa possa apparire paradossale — quel « orizzonte dell'esperienza, al quale i positivisti vorrebbero restringere il sapere ».

In che modo è questo possibile? Brentano risponde: attraverso l'induzione ed il calcolo delle probabilità, il

²⁰ Il celebre esempio kantiano del $7 + 5 = 12$, addotto da Kant come esempio di giudizio *syntheticus a priori*, può invece, per Brentano, servire ad esemplificare il giudizio *analyticus* nella sua struttura. Si consideri che 8 è identico a $7 + 1$; e 5 a $4 + 1$; si può quindi dire, oltre che $7 + 5 = 12$, anche: $8 + 4 = 12$; eppoi, ancora sulla base di un'analoga considerazione, $9 + 3 = 10 + 2 = 11 + 1 =$, che è la definizione stessa di 12 .

In casi come questi (e cioè: nella matematica), la deduzione è possibile perché essa si limita ad esplicitare la *definizione analitica* di un complesso. Cfr. *Ueber die Erkenntnis* [Sulla conoscenza] in *Vernehmlicher Erkenntnis*, ed. da O. Kraus, Lipsia 1925, pp. 54-56.

quale ha validità assoluta, garantita dal fatto che esso è calcolo matematico²¹.

Come si procede nel campo delle scienze della natura? Noi abbiamo a disposizione dei fatti; non intuiamo certo le leggi necessarie secondo le quali essi tra di loro si collegano, e gli uni dagli altri si svolgono; ma noi possiamo calcolare — con calcolo rigoroso — la probabilità, data una certa situazione di fatto, che un certo avvenimento si produca in futuro; su questa base, formuliamo poi una previsione, indicando il numero di probabilità che l'avvenimento si realizzi; di conseguenza, poi, operiamo, facendo le nostre scelte pratiche.

Consideriamo, in proposito, un caso semplicissimo, che è indubbiamente piuttosto teorico, ma è pur utile per chiarire le idee.

Noi abbiamo un dado, con le sue sei facce, e lo lanciamo in aria: si danno sei casi tutti egualmente possibili, per quanto riguarda il numero che verrà fuori. Noi possiamo quindi dire che, ad es., la probabilità che vinca il numero 1 sarà di $1/6$. Per calcolare questa probabilità, noi determiniamo anzitutto, per pura analisi, il numero dei casi possibili, favorevoli o sfavorevoli al caso del quale si vuol calcolare la probabilità di realizzazione; il grado di possibilità del caso in questione sarà poi dato da una frazione il cui denominatore è il numero dei vari casi ugualmente possibili, ed il numeratore il numero dei casi favorevoli. Il calcolo che deve essere effettuato per determinare i casi favorevoli è rigoroso, e la previsione lo sarà, perciò, altrettanto²².

²¹ La matematica per Brentano è sapere valido assolutamente, perché parte da assiomi immediatamente evidenti, e procede per deduzione necessaria (sia pur solo analitica).

²² Brentano si richiama ampiamente al celebre *Essai philosophique sur les probabilités* del LAPLACE (nella 4^a ed., Parigi 1819). Cfr., per un più ampio sviluppo di quanto noi solo accenniamo, l'eccellente saggio di LUCIE GRISON, *Méthode et mathématique selon Franz Brentano*, cit., pp. 119-158.

È indubbio, d'altra parte, che il caso ora delineato è astratto: non esiste un dado che sia solo una figura geometrica; esiste un dado che ha un dato peso, che, per quanto prossimo alla regolarità, avrà poi, ad es., qualche faccia diversa dalle altre, o altre irregolarità ancora.

Il calcolo delle probabilità dovrà tener conto di tutti questi elementi: con il che, risulterà che i casi possibili non saranno più solo sei, ma molti di più, ed il calcolo sarà molto più complicato. È possibile che, allo stato attuale delle matematiche, non si riesca a calcolare la probabilità di un evento futuro; così come, e *converso*, si danno casi in cui non possiamo che alcuni dati, e quindi, non possiamo escludere che il nostro calcolo sia impreciso, perchè ci sfuggono molti dati di partenza.

Ma anche in questi casi, la probabilità — pur non essendo da noi calcolata, per nostri limiti soggettivi — esiste in un suo determinato, preciso grado (esiste come *probabilità oggettiva*). In questi casi, noi possiamo ricorrere all'induzione: alla prova sperimentale, o, almeno, alla raccolta dei casi in cui l'evento di cui vogliamo sapere la probabilità di verifica in futuro, si è già verificato.

Orbene: è un teorema *rigorosamente dimostrato* (dal Bernoulli), che, attraverso la moltiplicazione indefinita del numero dei casi in cui abbiamo constatato il realizzarsi di un dato evento, la probabilità che il numero indicante la frequenza con cui l'evento si è verificato venga quasi a coincidere con il numero indicante la probabilità che esso si verifichi ancora, si approssima indefinitamente alla certezza²³.

Sulla base di questo teorema, noi possiamo quindi in ogni caso sapere con precisione, là dove sia possibile

una larghissima raccolta di fatti omogenei del passato, la probabilità degli avvenimenti futuri, e possiamo sapere con una approssimazione elevatissima.

La nostra condotta può poi utilizzare, e di fatto utilizza queste conoscenze, come se esse fossero certezze.

Orbene: il medesimo procedimento adoperato nelle scienze della natura può essere adoperato anche in metafisica: su base empirica si possono raccogliere innumeri casi, ad es., di successione costante fra un dato fenomeno — antecedente — ed un altro — conseguente —; noi non potremo dimostrare rigorosamente (la dimostrazione è solo analitica, riguarda l'identico e non la sintesi del diverso, come ormai sappiamo), che esiste tra i due fenomeni un legame di causa ad effetto; ma noi non dovremo neppure accontentarci di dire, con Hume: noi *crehiamo* soltanto, per un credere cieco, per una fede fondata sull'abitudine, che ci sia un rapporto di causa. È infatti possibile, con un calcolo rigoroso (che qui noi non possiamo riferire), stabilire che, data la frequenza di certe successioni, è estremamente²⁴ probabile che il rapporto tra i due dati fenomeni sia un rapporto di condizionamento necessario, o di causa²⁵.

Certo, si tratta solo di una probabilità, sia pur elevatissima. Ma di probabilità si tratta anche relativamente alle *particolari* leggi delle scienze della natura: e rispetto ad esse noi ci comportiamo come se fossero senz'altro certe; perchè dovremmo comportarci diversamente — osserva Brentano — di fronte alle tesi metafisiche, se esse venissero guadagnate con lo stesso metodo? Ora, Brentano si impegna proprio a mostrare che con il metodo scientifico si può approdare a molte, importanti

²³ Ci richiamiamo ancora ad *Ueber die Erkenntnis*, cit., alle pp. 90-98 e 170-176. Brentano chiama il teorema sopra esposto anche « legge dei grandi numeri »; ricordiamo questa legge, che ricomparirà nella nostra opera.

²⁴ Qui, per brevità, dico « estremamente » probabile, usando un termine approssimato; in realtà, esiste una misura rigorosa del grado di probabilità.

²⁵ Cfr. *Ueber die Erkenntnis*, cit., pp. 109-174. La tesi da noi esposta si trova anche nello scritto *Von Dasein Gottes*, già citato.

LA FILOSOFIA MORALE

tesi metafisiche: tale metodo ci porta ad affermare, tra l'altro, come estremamente probabili *la finalità del reale* e *l'esistenza di un Dio finalizzatore e provvidente*²⁶; noi dovremo quindi trarre le conseguenze pratiche, rispetto a queste tesi, con la stessa tranquillità e fiducia che usiamo rispetto alle leggi scientifiche.

Gli spiriti metafisici di formazione più rigida, adusati all'accettazione, in filosofia, solo di ciò che è *rigorosamente ed assolutamente* fondato, potranno forse artocciare il naso, di fronte a questa introduzione del calcolo delle probabilità in metafisica.

Indubbiamente — va osservato — la metafisica può costituirsi — e, almeno per il fondamentale teorema dell'esistenza di Dio, si costituisce — attraverso una dimostrazione che è necessaria pur senza essere tautologica (avendo spazio, questo potrebbe essere mostrato con chiarezza; purtroppo qui non è possibile).

Ma è per questo necessario — mi pare che si debba rispondere ai nostri ipotetici interlocutori incontraminatamente metafisici — respingere questa proposta di Brentano? Non sarà, piuttosto, opportuno cercare di saggiarla a fondo per accertarne la consistenza, e se, nei suoi limiti e per quello che può e vuole dare, essa risultasse valida, accettarla come complemento di ciò che la metafisica *puri intellectus* ci dice?

Non sarà, questo, un utile rafforzamento sul piano psicologico, per tutti quegli uomini che tanto faticosamente e fra scoramenti e incertezze ricercano la verità sul principio primo della vita e del mondo? della metafisica rigorosamente fondata?

Veramente, il discorso brentano sulla metafisica meriterebbe una ripresa ed uno sviluppo.

²⁶ Anche per questi punti le opere più interessanti sono *Ueber die Erkenntnis* e *Von Dasein Gottes* citati; l'illustrazione più ampia e più chiara di queste tesi si trova nel volume della GRISON, *Méthode et Métaphysique*, già citato (cfr. pp. 196-258).

LA TESI FONDAMENTALE

Ci introdurremo alla filosofia morale di Brentano — quale risulta da *Vom Ursprung* — presentando anzitutto, in sintesi, la tesi centrale di essa, e la sua giustificazione. In seguito, svilupperemo questo iniziale concentrato. Per una adeguata comprensione della tesi base di Brentano, è opportuno mettere in vista un punto, del suo discorso etico, che nei suoi scritti non è messo a tema esplicitamente, ma risulta di fatto operante in essi. Questo punto — elementare, ma importante — si può esprimere con poche proposizioni.

Se il bene è reale, esso non può non essere qualcosa di peculiare, non può non avere una sua specificità. Esso, quindi, non può essere ricondotto a nessun'altra qualità esistente, quasi che qualcuna di esse fosse *il* bene, e dire "bene" fosse lo stesso che indicare tale qualità. Il bene, inoltre — è questo il punto non svolto esplicitamente da Brentano, ma risultante di fatto operante nel suo discorso — il bene non può neppure venire concepito come il valore che *deve* essere realizzato, data la

natura di un certo ente²⁷, perchè — lo sappiamo — non è possibile sintesi necessaria del diverso (la deduzione è solo analitica, mentre qui ci dovrebbe essere *passaggio* necessario da un ente [ad es.: Dio finalizzante] al bene, al dover essere di un altro ente: ad es.: l'uomo).

Il bene, quindi, non può neppure essere indicato agli altri, attraverso qualcosa d'altro da ciò che esso è peculiarmente (attraverso ad es. l'ente dal quale si partisse per giungere ad esso, oppure indicando la qualità alla quale esso si ricondurrebbe²⁸). Esso, di conseguenza, non può essere colto che immediatamente, e da ciascuno in se stesso, per proprio conto. Gli altri potranno parlare con me del bene, se, prima, lo avranno trovato in sé stessi, senza dimostrazioni.

Resta quindi il problema: in che modo avviene questa conoscenza immediata del bene?

Brentano risponde: attraverso il *sentimento*. Si deve dire che è buono ciò che è amato con retto amore (il quale è, appunto, un sentimento). Naturalmente, rimane aperto il problema: come si sa che un amore è retto?

Brentano risponde a questa domanda, istituendo un paragone tra l'amore retto nel campo pratico, ed il giudizio vero nel campo teoretico.

Noi distinguiamo tra i giudizi pronunciati istintivamente ed i giudizi evidenti, non per un criterio ulteriore all'evidenza (si avrebbe un rinvio all'infinito) ma per l'intrinseco carattere dell'evidenza stessa²⁹, la quale ci permette di riconoscere, insieme, la gratuità dei giudizi

²⁷ Come sostiene ad es. chi afferma: poiché esiste un Dio creatore e finalizzatore, anche l'uomo deve avere un fine, che è il suo bene (è il valore al quale egli deve tendere).

²⁸ Questa affermazione — si badi — non è fatta *apertis verbis* da Brentano; credo, però, che essa sia essenziale alla logica del suo discorso.

²⁹ L'evidenza, cioè, vuol dire giustamente Brentano, può essere solo chiara nella sua interna struttura, difesa dalle sue negazioni, ma non dimostrata, dedotta da qualcosa di superiore.

istintivi; ebbene: analogamente, in campo pratico la rettitudine dell'amore viene riconosciuta non in base ad un superiore criterio, ma immediatamente, in quanto l'amore retto viene avvertito, appunto, come retto: esso è un amore che noi sentiamo come giusto, in confronto ad altre forme di desiderio, di volontà, che noi riconosciamo meramente istintive, basse, inferiori a quelle in cui si realizza l'amore retto.

Dall'analogia istituita da Brentano risulta che, per il nostro filosofo, come nel campo conoscitivo ci deve pur essere un *primo*, che non è ulteriormente deducibile, così, analogamente, nel campo pratico deve esistere un *primo* appunto pratico, non ulteriormente deducibile³⁰.

Noi non potremmo sapere che un determinato atto è buono, se non lo volessimo con un retto volere, e non cogliessimo, così volendo, la rettitudine di tale volere, come una verità prima di ordine pratico.

LA CRITICA ALLE CONCEZIONI ERRONEE DEL BENE

Questo è il nucleo centrale del discorso di Brentano³¹. Noi non ne coglieremo però appieno il senso, e non ne misureremo l'importanza, se non richiamassimo almeno alcuni dei punti polemici attraverso i quali il filosofo fa emergere la propria posizione, e qualcuno degli sviluppi che la sua tesi centrale permette.

³⁰ Sulla tesi da ultimo esposta si può osservare — sia consentita una breve parentesi critica — che il primo teorico indiscutibile è certo innegabile; analogamente, un primo pratico indiscutibile deve pur essere ammesso; ma questo primo pratico, va aggiunto, è semplicemente il volere, l'atto produttivo, e non già, necessariamente, l'intuizione del bene morale. Non è poi detto che, oltre questo momento pratico colto immediatamente, sia impossibile una ulteriore determinazione del valore su base deduttiva (una deduzione metafisica del bene); per ammettere quest'ultima, però, è necessario superare il « blocco mentale » proprio di Brentano nei confronti della deduzione *non* analitica.

³¹ La validità della dottrina brentaniana, trattandosi di un appello ad un sentimento che l'uomo, se guarda attentamente in sé, non potrebbe

Incominciamo dalla critica alle teorie erronee sul bene e sulla conoscenza di esso.

Noteremo, anzitutto, come Brentano rifiuti tali teorie non già mostrando le loro interne contraddizioni, ma facendo vedere che esse vanno contro determinati valori morali, i quali, quindi, sono già dati per noti (è dato per noto che certi atti hanno valore, e quindi, anzitutto, che esiste in generale un dover essere). Il che è pienamente in linea con la dottrina che Brentano svolgerà poi nel centro dell'opera, per la quale c'è una coscienza immediata del bene: è naturale conseguenza di questa tesi, che tutti gli uomini, anche se non con piena consapevolezza critica e gnosceologica, debbano pur conoscere almeno alcuni atti buoni, senza bisogno di essere persuasi dal filosofo.

Entro questo quadro generale, la polemica di Brentano riguarda anzitutto la dottrina di chi sostiene che la "sanzione naturale" (la giustificazione, cioè, del diritto e della morale) stia in un'abitudine, formata dal ripetere molte volte un determinato atto per ragioni egoistiche; ad un certo punto, secondo questa dottrina, ciò che prima era voluto per egoismo, è voluto per un impulso del sentimento dimentico della radice egoistica. Contro questa tesi, Brentano obietta: se ciò per cui ciò che è giusto è giusto fosse da riporre in un'abitudine esterna all'atto giusto, allora si dovrebbe ammettere che è giusta anche l'abitudine dell'avaro, che viceversa non è giusta: con il che, Brentano mostra di dare per acquisita l'iniquità dell'avarizia.

Con considerazioni analoghe Brentano sottopone a non riconoscere operante in se stesso, potrà essere accertata attraverso un'indagine introspettiva. Veramente noi sentiamo un amore per certi atti (ad es.: gli atti conoscitivi, la ricerca scientifica) che avvertiamo superiore, più nobile dell'attrazione che proviamo per altre attività, magari accompagnate da un piacere sensibile più intenso? Chi è in grado di rispondere affermativamente a questa domanda, darà ragione a Brentano.

XXXII

critica la tesi di chi dice che la "sanzione naturale" sta nel timore della disapprovazione sociale ³², e la tesi di chi afferma che la "sanzione" sta nel comando di una volontà più potente ³³.

Questo tipo di discorso potrebbe far sorgere, nel lettore, una domanda: le critiche brentariane sopra espresse presuppongono, come si è visto, che ogni uomo, anche senza filosofia, conosca già la bontà di molti atti; dato questo, si potrebbe obiettare, che senso ha svolgere ancora delle indagini filosofiche sul bene? Non saranno esse inutili?

Credo che Brentano potrebbe rispondere a questa obiezione — certo, fondamentale — attraverso una tripla considerazione.

Anzitutto, egli potrebbe ribattere, altro è sapere che certi atti sono buoni, altro è elaborare, sulla base delle immediate intuizioni di ciò che è buono, il concetto del bene, in universale. Compiendo questa seconda determinazione, l'uomo fissa un concetto che è fondamentale tra i concetti che colgono la realtà nella sua universalità. E questa comprensione *universale* della realtà nelle sue dimensioni fondamentali è essa stessa un bene.

In secondo luogo, la filosofia morale ha una funzione polemica: combattere le dottrine etiche erronee. E qui si badi bene: è vero che l'uomo, se sa (con sicura coscienza, perchè lo sente) che certi atti sono buoni, non può certo poi pensare sul serio e fino in fondo tesi diverse, e pretendere di riporre il bene là dove esso non è (dicendo ad es. che il bene è il piacere *communis* cercato;

³² « È evidente che la più vile piaggeria — egli osserva nella nostra opera — il più servile leccapiedismo porterebbero vantarsi anch'essi di una sanzione naturale. In realtà la virtù dà la migliore prova di sé proprio quando né intimidazioni né promesse la allontanano dalla retta via » (p. 14).

³³ « È chiaro che nella convinzione del comando di un essere più potente, non c'è affatto ciò che merita il nome di sanzione. Essa è propria anche di colui che sa di essere nelle mani di un tiranno o di una banda di rapinatori » (p. 15).

XXXIII

tesi che è erronea), *basandosi sull' evidenza*, su di un effettivo sapere.

Se *vedo* che il bene non è — per restare all'esempio fatto — il puro piacere, non posso dire che esso *è* il piacere.

Il fatto che, ciononostante, vi siano diverse prospettive morali (tra le quali, una edonistica o utilitaristica) non fa però obiezione alla tesi di Brentano, che *tutti* gli uomini sentono ciò che è bene.

L'errore sul bene resta possibile, anche accettando la dottrina brentaniana, per il fatto che esso è sempre extrateoretico, ed il più delle volte pratico, frutto di un cattivo esercizio della volontà.

Chi, ad es., sostiene che un certo fatto è accaduto, mentre in realtà esso non è accaduto, non può certo dirlo perchè ha visto ciò che in effetti non è accaduto; se lo dice, lo dice per un motivo che non è legato al suo effettivo sapere, e che spesso è pratico (per fretta, esibizionismo, volontà di ingannare, e così via).

Analogamente: chi dice che il bene sta là dove esso non sta, non lo può certo dire perchè egli senta ciò che non può sentire (il bene, infatti, sta altrove da dove egli *pretende* di sentirlo): eppure, per motivi *pratici*, egli lo dice.

Il fatto che il bene sia sentito immediatamente, non esclude quindi la possibilità di erronee teorie (pseudoteorie, ma pur operanti) sul bene.

La filosofia morale, indagando con accuratezza, e fissando con precisione il concetto del bene, ha anche il compito di criticare l'errore, e di impedire che altri, per irriflessione, fretta o simili, si lasci a sua volta influenzare dalla cattiva dottrina di un pensatore che — per motivi extrateoretici — sbaglia sul concetto di bene.

La filosofia morale, infine, è utile in quanto svolge i corollari, ricava le implicazioni di ciò che il sentimento ci dice in fatto di bene. E l'operetta di Brentano ci darà cospicui esempi di questi sviluppi, niente affatto secondari.

MOLTE DOTTRINE MORALI PONGONO
IL BENE FUORI DI SE STESSO

Va peraltro aggiunto che Brentano svolge, nelle prime pagine di *Von Ursprung*, in rapporto alle stesse dottrine di cui abbiamo già visto una critica, anche un altro tipo di discorso, il quale di per sé non comporta che già si presupponga la realtà del dover essere, la conoscenza del diritto e della moralità. Si tratta, in altri termini, di un discorso che stabilisce alcuni caratteri che il bene non può non avere, *se esso è*. Questo tipo di discorso è preliminare alla considerazione dell'intuizione effettiva di ciò che è buono, e fornisce un contributo, all'indagine morale, distinto da quelli che abbiamo sopra esposto.

Vale la pena di aiutare il giovane lettore ad individuare questo aspetto dell'etica brentaniana, il quale, tra l'altro, ha il merito di eliminare un equivoco piuttosto diffuso tra i moralisti: quello di parlare di morale, ponendo peraltro il bene fuori di se stesso. La tesi che ora vogliamo illustrare, infatti, è quella (come abbiamo, in breve, ricordato iniziando) che parte dal rilievo elementare che il bene, se è, è una determinazione che ha una sua peculiarità, una sua specificità: ora, già questo solo rilievo permette a Brentano di concludere che, dunque, il bene non può essere ridotto in termini di impulso abitudinario, o di pressione sociale, o di bellezza.

Già la semplice riflessione sulla specificità del bene, cioè, porta ad escludere certe concezioni morali (che erano, poi, prevalenti al tempo di Brentano). Anche questa tesi non è esplicitamente svolta da Brentano; è necessario quindi farla emergere, facendo parlare i testi oltre la loro semplice lettera.

È un fatto, ad es., che il nostro filosofo osserva, a proposito dell'abitudine, che essa è una forza che opera, non però una sanzione che dia validità; « anche la peggiore delle abitudini — egli aggiunge — si sviluppa

secondo quelle stesse leggi dell'abitudine, ed ha spesso, come impulso, il predominio più illimitato »³⁴.

Il bene, dice qui Brentano, non può essere ridotto all'abitudine, la quale è forza produttrice di azioni di *qualsiasi* tipo, anche di quelle cattive; in essa, quindi, non può consistere il bene. Con questo, Brentano viene anche a dire: il bene, se fosse il frutto dell'abitudine, se si identificasse con essa, perderebbe la sua specificità, come è provato dal fatto che l'abitudine è eticamente neutra, e può piegarsi tanto al bene quanto al male.

Più diretto è il discorso con il quale Brentano esclude la riduzione del bene al bello: la bontà morale degli arti — egli dice — è una loro interna superiorità, e non può quindi essere ridotta alla bellezza, che è esterno corollario, semmai, dell'atto buono³⁵. Ora, si può riconoscere implicito in queste considerazioni questo ragionamento: la bellezza non può essere il costitutivo della moralità, perchè se lo fosse il bene scomparirebbe di fronte al bello; tradotto nella bellezza, esso verrebbe infatti negato in se stesso, per esser riposto in qualcosa d'altro, estraneo ad esso³⁶.

LA FORMA DELLA CONSCENZA MORALE

È però soprattutto importante mettere in vista un'altra esclusione brentaniana, anch'essa compiuta — a parere di chi scrive — in base alla considerazione che abbiamo illustrato: quella per la quale si esclude che il concetto del *bene* sia ricavato per semplice analisi di ciò che è buono.

³⁴ *Vom Ursprung*, nostra traduzione, p. 13.
³⁵ *Ib.*, pp. 17-18.

³⁶ Si noti — tra parentesi — che sarà da questo tipo di rilievi che partirà anche l'importante dottrina morale di un altro classico moralista contemporaneo, G. E. Moore: il Moore partirà appunto dalla considerazione che il bene non può essere ricondotto ad alcuna determinazione esistente, perchè esso è una qualità irriducibile.

Possiamo qui utilizzare una lettera di Oskar Kraus del 24 marzo 1904 (*Sul carattere aprioristico dei principi etici*)³⁷: in essa, Brentano osserva che la conoscenza di ciò che è buono non è un giudizio analitico, fondato sul semplice principio di non contraddizione; non è possibile, cioè, considerando ad es. la conoscenza, vedere immediatamente che essa è buona. Non risulta immediatamente contraddittorio — restando sul piano teorico, si intende — dire che la conoscenza non è buona; nel campo matematico — aggiunge il filosofo —, $2 + 1$ è la definizione analitica di 3, essa risulta perciò immediatamente evidente sulla base del semplice concetto. Ma questo discorso non può essere ripetuto in campo pratico: qui si deve riconoscere che la conoscenza morale non ha carattere analitico.

Risulta chiaro, da questi rilievi, che Brentano — come si era annunciato — vuole evitare che il bene venga ridotto al contenuto buono (all'atto o all'oggetto buono); se dire oggetto (o atto) buono significasse dire con parole diverse "bene", allora "bene" sarebbe sinonimo dei vari oggetti (o atti) buoni, e non avrebbe un suo specifico, autonomo significato.

Negare che il giudizio su ciò che è buono sia un giudizio analitico, significa quindi salvaguardare la specificità del bene.

Il discorso che abbiamo esposto ci offre l'occasione per affrontare un problema importante: quale è la precisa forma della conoscenza morale, secondo Brentano? Abbiamo appena visto che essa non può consistere in un giudizio analitico; sappiamo, anche, che essa non consiste in una deduzione sintetizzante.

Si deve dunque dire che il bene è colto attraverso un atto d'esperienza?

³⁷ Questa lettera è riprodotta nell'appendice a *Vom Ursprung*, nella edizione tedesca. Noi non l'abbiamo tradotta.

La risposta a questa domanda è interessante, perché attraverso di essa è possibile precisare in che modo noi abbiamo consapevolezza del sentimento del bene, e quale sia l'estensione della nostra comprensione per via sentimentale del bene stesso. Nella lettera che abbiamo citato, Brentano afferma che il concetto del bene è ricavato per astrazione da un'esperienza; ma, egli aggiunge, si tratta dell'esperienza (della coscienza, che è autocoscienza) di un nostro sentire. Il che significa — ecco la novità, rispetto a quanto già sappiamo — che l'esperienza non è diretta esperienza di un preteso contenuto obbiettivo consistente nella qualità "bene". Un tal tipo di esperienza coglierebbe solo un bene singolo, l'esser buono di qualcosa in particolare, e non sarebbe possibile dire, su questa base, che *tutto* un certo tipo di atti è buono ³⁸.

L'esperienza, invece, è esperienza del sentimento di ciò che è buono; ora, questo sentimento si riferisce ad un concetto (che coglie l'universale), esso è relativo ad un determinato tipo di attività (e non solo ad una singola attività, anche se noi cogliamo inizialmente solo individui, ed i concetti li formiamo per astrazione).

Il sentimento del bene, quindi, è un sentimento che coglie in un singolo atto la bontà di tutto un tipo di atti,

³⁸ Con l'esperienza si coglie sempre, individuale; di conseguenza, con essa si potrebbe sapere solo che *questo* atto, *hic et nunc*, è accompagnato dalla qualità bene. Ma non sarebbe possibile trapassare ad affermare la connessione del bene con altri atti della stessa specie, ora non sperimentati perché la connessione prima accertata riguardava solo la inerenza del bene con *quel* singolo atto. Per arrivare a proposizioni che permetterebbero di dire che tutti gli atti o oggetti di un certo tipo sono buoni, dovremmo servirci del processo induttivo; ma questo ci porterebbe solo ad una generalizzazione, che non sarebbe una vera universalità (si direbbe solo che *per lo più* certi atti sono buoni, e non che essi sono *sempre* buoni): non si avrebbe quindi, neppure così, l'assoluta sicurezza del giudizio apodittico (cfr. lettera del 1904, pp. 94-95, e lettera a Kraus del 1908, *Sulle decisioni dell'animo e la formulazione della suprema legge morale* (dall'appendice dell'edizione tedesca di *Vom Ursprung*, pp. 97-98).

dei quali quel singolo è individuazione. Con questo discorso — è appena il caso di rilevarlo — si viene insieme a sottolineare che il bene è universale ³⁹.

Da quanto abbiamo esposto, risulta, se vogliamo riassumere in una formula la posizione di Brentano, che questa ultima può essere definita *intuizionistica* (di un intuizionismo tipico, fondato sulla capacità rivelativa del bene propria di un sentimento), *ma non empiristica*: l'empirismo non potrebbe certo concedere che si colga immediatamente il valore, visto nella sua universalità.

LA CONOSCENZA DEL BENE E L'OGGETTIVITÀ DI ESSO

È ora necessario fare una precisazione sulla tesi brentiana per la quale è buono ciò che noi amiamo con retto amore.

Questa formula può avere — va precisato — due significati: uno semplicemente gnoseologico (è quello che, finora, abbiamo messo in vista come operante nella concezione brentiana), ed uno ulteriore, che si può dire ontologico. Nel primo significato, il nostro retto amore è condizione, semplicemente, della nostra *conoscenza* del bene; ma tale significato ammette che il bene sia riconoscibile come qualcosa che è proprio, internamente, dell'atto buono, che gli appartiene obbiettivamente.

Ora, va rilevato che Brentano svolge, in genere, il discorso nei termini che si sono ora esposti (egli parla di atti che *sono* buoni, che sono *in sé* degni di amore, egli esclude che il bene sia un carattere esterno all'atto buono, e così via ⁴⁰).

³⁹ Cfr. per questo punto, pp. 60-63 di *Vom Ursprung*.

⁴⁰ Ci considerino, ad es., nella nostra opera le pp. 39, 41-42, 47, 64. Da un punto di vista teorico, questa posizione risulta coerente alle

È però da aggiungere che in una nota di *Vom Ursprung*, egli fa delle affermazioni le quali esigono una divergente interpretazione (quella che abbiamo detto ontologica, e che ora chiariremo) della sua formula etica fondamentale. Esaminando la dottrina etica di Aristotele, egli ricorda come quest'ultimo sostenga che « il vero e il falso non sono nelle cose, ma che nelle cose stanno il buono ed il cattivo; vale a dire cioè che questi predicati (ad es. vero Dio, falso amico) sarebbero uniti alle cose soltanto in relazione a determinati atti psichici, i giudizi veri o falsi; nel caso del buono e del cattivo invece questi predicati non si aggungerebbero alle cose nello stesso modo, semplicemente in relazione a determinate classi dell'attività psichica »⁴¹. Ora, egli aggiunge, questo, « per quanto sia assurdo, rappresenta una conseguenza necessaria di quei primi errori »⁴². Da queste parole risulta che per Brentano il bene sarebbe da considerare in analogia con la verità (ed il male con la falsità), nelle formule: « vero Dio, falso amico ». Ora, è chiaro che in queste espressioni la verità non è propria dell'ente considerato (Dio, l'amico), ma della relazione conoscitiva ad esso, del giudizio (è il giudizio che è vero o falso, non Dio, o l'amico).

Se deve valere l'analogia che Brentano vuole, si deve quindi dire che il bene non è proprio dell'ente o dell'atto buono, ma della relazione affettiva o volitiva ad essi. Il bene, quindi, non sarebbe una determinazione dell'atto o dell'ente buoni, ma dell'amore con cui si ama quel-

premesso, e valida: una volta detto che il bene è ciò che è amato con retto amore, si è anche detto che l'amore retto ama ciò che è degno di essere amato; l'esser degno d'amore è, quindi, una determinazione obbiettiva.

Per dire, infatti, che l'amore che di fatto ama qualcosa è retto, io devo dire che esso ama ciò che è giusto amare; il che significa dire che ciò che è amato con retto amore è ciò che è giusto che sia amato, è, cioè, ciò che deve essere amato, che è *in sé* degno d'amore.

⁴¹ *Vom Ursprung*, p. 57.

⁴² *Ib.*

l'atto. « L'atto è buono » significherebbe, in realtà: « l'amore per quell'atto è buono », e solo questo.

Sulla scorta di questa nota di *Vom Ursprung* quindi, si dovrebbe sostenere una interpretazione dell'etica brentaniana che andrebbe oltre il puro intuizionismo del filosofo, e potrebbe essere avvicinata alla posizione kantiana relativa alla conoscenza ed alla realtà degli oggetti della natura; il nostro apprezzare il bene avrebbe carattere analogo all'attività categorizzante del soggetto in Kant. Le categorie, per quest'ultimo, non esprimono determinazioni dell'oggetto, ma nostri modi di relazionare gli oggetti, di conoscerli⁴³. Analogamente, il retto amore non coglierebbe una determinazione obbiettiva (il bene in sé dell'atto), ma, solo, il *nostro* modo di sentire l'atto⁴⁴.

È un fatto, però, che il discorso ora esposto rimane isolato in una nota: tutto il resto dell'opera corre sull'altro binario, indicato per primo; la dottrina generale di Brentano di per sé non comporta, fra l'altro, la svolta proposta nella nota che abbiamo esaminato, e in questa ultima non si trova la giustificazione della tesi svolta. Credo, quindi, che si debba considerare tale nota solo come una deviazione del filosofo, dovuta ad una momentanea perdita di controllo del discorso.

⁴³ L'analogia, si badi, va fatta con la *Ration pura* di Kant, non con la *Ration practica*: in sede di citata, Kant afferma il valore morale come intrinseco all'atto buono.

⁴⁴ Resta un problema, posta la tesi che abbiamo esposto: si deve dire che il nostro amore in tal caso *rende* buono l'oggetto, o, soltanto, che il bene è un carattere di certi nostri sentimenti verso l'oggetto? La risposta, purtroppo, non risulta, sulla base dei testi brentaniani.

La necessità di mettere bene in vista il pensiero centrale di Brentano, senza nascondere ciò che di oscillante permane in esso, ci ha costretto ad una certa ampiezza di discorso; non è quindi più possibile — per non allungare ancora troppo questa già lunga introduzione — svolgere una presentazione un poco approfondita dei numerosi contributi — spesso assai acuti, e validi — che sono contenuti nella parte di *Vom Ursprung* dedicata ai corollari della tesi centrale, ai problemi di applicazione, ed al diritto.

Qualche rilievo in proposito lo faremo, man mano, commentando direttamente il testo. Per ora, ci limiteremo ad accennare ai punti più rilevanti — a nostro parere — di tale seconda parte.

Discuteremo con una certa ampiezza uno solo dei particolari temi brentaniani, che si presenta particolarmente importante.

Ci riferiamo alla polemica con quei filosofi i quali sostengono, sì, una universalità di valori (che, cioè, determinati valori sono tali per tutti gli uomini; che, ad es., la conoscenza è valore per ogni uomo), ma insieme affermano — per stare all'esempio — che ogni uomo deve cercare la conoscenza solo per sé, preoccupandosi solo di se stesso, e deve cercare di conoscere personalmente il più possibile, senza badare agli altri⁴⁵. Il bene — secondo tali filosofi — sarebbe uguale per tutti, ma ognuno dovrebbe badare solo al *proprio* bene, perchè il singolo individuo è ordinato al bene in forma individuale, e, dunque, per quanto spetta a lui di bene.

Brentano svolge, contro questa tesi, una efficace polemica: egli osserva che se il bene è universale (e lo è),

⁴⁵ Il discorso che stiamo esponendo si trova, in *Vom Ursprung*, alle pp. 60-63.

se ciò che è buono lo è per tutti allo stesso modo, perchè è in sé buono, esso deve essere voluto dal singolo soggetto senza restrizioni di sorta; ciò che è buono deve essere amato da tutti, per tutti, perchè ciò che è buono è ciò che è degno — senza restrizioni — di un retto amore.

A questo primo, giusto rilievo, Brentano ne aggiunge un altro, altrettanto valido: chi sostiene l'universalismo, ma poi dice che ognuno deve cercare solo il *proprio* bene, si contraddice, cadendo in realtà nel soggettivismo: se il bene è universale, si deve riconoscere che esso va cercato universalmente; altrimenti, si *dice* che il bene è universale, ma in realtà si *pensa* che il bene è in sé diverso da soggetto a soggetto. Chi veramente pensa che il bene deve essere cercato comunque, riconosce che esso deve essere cercato perchè è bene, anche sacrificando il personale interesse, o piacere: per costui, il bene è il valore per eccellenza, e, di conseguenza, la personale felicità non sta alla vetta della sua ricerca, ma è riconosciuta come qualcosa che si può, e talora si deve sacrificare al bene vero (Brentano cita, a questo proposito, alcuni versi attribuiti a S. Teresa, dai quali risulta che il bene va cercato anche se da esso non derivasse alcuna felicità).

Quest'ultimo passaggio potrebbe, a prima vista, apparire piuttosto duro, e far pensare al rigorismo di stampo kantiano. Di fronte ad esso è legittimo certo ricordare che la felicità non può essere scissa *in assoluto* dal bene, perchè anch'essa è oggetto di tendenza naturale, ed è momento del bene in quanto correlato soggettivo di esso⁴⁶. Non sembra quindi legittimo sostenere che il

⁴⁶ Giova ricordare che — come già insegnava Aristotele — neppure è ragionevole perdersi dietro all'apparente alternativa: si deve cercare il bene perchè dà felicità, o la felicità solo perchè è conseguenza del bene?

In realtà, i due termini non sono schindibili (lo sono provvisoriamente, certo, come spesso si verifica, ma non definitivamente), e, quindi, la domanda pone una falsa alternativa. Si deve cercare ciò che è buono; ma il bene dà — direttamente, o in un secondo tempo — felicità. Certo,

bene possa essere amabile anche se non desse — direttamente, o mediatamente — felicità ⁴⁷.

Credo, però, che Brentano sottoscriverebbe senz'altro questi rilievi; la sua tesi, infatti, dice solo, richiamando S. Teresa: Dio è amabile anche se non fosse la fonte della felicità della creatura. Ma questo discorso non comporta, di per sé, che la felicità non debba essere cercata; esso significa solo che la ricerca della *propria* felicità non è, e non deve essere, l'*unico* movente dell'azione.

Tesi, questa, niente affatto rigoristica, e valida ⁴⁸.

si badi, la felicità non è il criterio per decidere la bontà degli atti (appunto perché, fra l'altro, non è detto che essa accompagni sempre immediatamente l'atto buono).

⁴⁷ L'esistenza di atti di amore disinteressato — per gratitudine, pietà, simpatia — non toglie la verità della tesi che la ricerca della felicità è inclinabile nell'uomo.

Si consideri, per quanto riguarda l'amore di gratitudine, che esso sorge verso chi ci ha procurato un bene, e, quindi, anche felicità.

Pietà e simpatia non sono, effettivamente, sentimenti egoistici ed edonistici.

Ma questo significa che la spinta alla *propria* felicità non è spinta esclusiva, nell'uomo, che essa non è l'unica risposta alla domanda: « ma chi me lo fa fare? », che può sorgere di fronte al problema se obbedire o meno a un precetto. Questo non comporta, però, che la ricerca *anche* della propria felicità — pur con la rinuncia di se stesso che uno può dover compiere per amor del bene in molti casi — sia eliminabile dall'uomo.

Si consideri, per giunta, che la fenomenologia della pietà e della simpatia ci dice che noi proviamo pietà per il male morale, e simpatia per il bene morale altrui, ma anche (« talora solo ») per le sofferenze, o la felicità, altrui: un riferimento alla felicità non è, quindi, del tutto assente neppure in questi casi.

⁴⁸ D'altronde, in una nota successiva (p. 64), Brentano pone esplicitamente tra le condizioni della bontà di un atto dell'animo, che esso sia anche un atto che si traduca in un piacere.

LA RICCHEZZA DI MOTIVI DELLA SECONDA PARTE DI « VOM URSPRUNG »

Altrettanto valide sono numerose altre tesi di Brentano: sul piano critico-polemico sono efficaci i rilievi contro l'aritmica dei piaceri di G. Bentham; per quanto riguarda le prese di posizione del nostro filosofo nei confronti di altre concezioni etiche, deve essere segnalato anche l'equilibrato recupero degli aspetti di validità delle pur criticate dottrine evoluzionistico-utilitaristiche e sociologiche della morale, svolto nelle ultime pagine. Ricorderemo, ancora, il discorso con il quale Brentano indica quale deve essere il retto senso del precetto « ama il prossimo tuo come te stesso », e l'efficacia del paragone con la conoscenza, per il problema della difficoltà di attuazione della legge morale, che può sembrare portare addirittura alla sua irrealizzabilità; ci sembra da segnalare anche la risposta che Brentano dà alla tentazione della disperazione in campo morale sorgente dal fatto che noi non conosciamo tutti i possibili beni, e tutte le conseguenze dei nostri atti; ricordiamo, in ultimo, le pagine finali sui rapporti tra senso comune e morale, e quelle sul diritto.

Questa efficace serie di considerazioni particolari, unita alla acuta difesa della specificità del bene, ed alla energica difesa del valore, che abbiamo illustrato prima, conferiscono a *Vom Ursprung* un interesse ed un rilievo non indifferenti; la lettura diretta dell'opera — spero — potrà confermare quest'affermazione.

I CRITERI DELLA PRESENTE TRADUZIONE E DEL COMMENTO

La presente traduzione di *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* è stata condotta sulla 3^a edizione dell'opera, pubblicata nel 1934 a Lipsia, dall'Editore Felix Meiner, e curata da Oskar Kraus (di essa esiste una ristampa, fatta ad Amburgo nel 1955, che è quella da me utilizzata).

Il Kraus ha riprodotto fedelmente, nella terza, la prima edizione, e, tranne tre punti (tre note, una su Windelband, una su Sigwart ed una su Cartesio, che sono state da lui in parte omesse, perchè giudicate fuori campo rispetto al tema della dissertazione, e trasferite in appendice ad altre opere - cfr. O. Kraus, Introduzione a *Vom Ursprung*, ed. cit., p. XVII).

La mia traduzione fornisce integralmente il testo della dissertazione; le note, viceversa, sono state tradotte solo in parte; lo stralcio è stato però ridotto al minimo. Sono state omesse le citazioni di alcune opere legate strettamente alla cultura tedesca del secolo scorso, e non molto importanti; sono state moderatamente tagliate poche note polemiche che, nella parte tolta, trattavano argomenti in sostanza estranei ai problemi di *Vom Ursprung*.

Ho cercato, così facendo, di fornire il più possibile integra l'opera brentaniana, soddisfacendo insieme le esigenze didattiche, le quali consigliano di risparmiare ai giovani notizie troppo erudite, prive per loro, in generale, di effettivo interesse.

Per le opere citate da Brentano ho dato direttamente il titolo in italiano (e talora in latino) quando questo riguarda opere notissime, ed è ormai entrato nell'uso citarlo così tradotto; ho lasciato il titolo nella lingua originale, quando questo è facilmente comprensibile anche senza traduzione; ho riportato il titolo nella lingua originale, e la traduzione italiana tra parentesi quadre, negli altri casi.

Mi è parso utile indicare anche, là dove esistono, le traduzioni in italiano delle opere che Brentano cita; per le opere più importanti, ho anche indicato la pagina precisa della traduzione italiana.

Le parti in corsivo e chiuse tra parentesi quadre sono brevi riassunti delle pagine di Brentano, che ho ritenuto utile scrivere, per aiutare la lettura del testo.

La premessa di Brentano alla prima edizione è stata solo riassunta. Altrettanto è avvenuto delle più importanti tra le poche note omesse (ed anche questi riassunti sono in corsivo, e tra parentesi quadre).

La divisione del testo in paragrafi è di Brentano; quella in capitoli è mia.

Anche i titoli sono stati da me apposti: il testo di Brentano ne è privo.

Le note di Brentano vengono pubblicate a piè di pagina, quando esse consistono semplicemente nella citazione del titolo di qualche opera, e quando sono molto brevi; le note più lunghe, viceversa, che spesso costituiscono veri e propri *excursus* (molto interessanti, peraltro), sono state da me raccolte — per motivi di chiarezza — alla fine di ogni capitolo. Esse sono indicate, nel testo di Brentano, con un numero chiuso tra parentesi quadre (ad es.: [1]); ogni qualvolta, quindi, si troverà nel testo brentaniano tale tipo di riferimento numerico, bisognerà cercare la nota corrispondente alla fine del capitolo.

PREMESSA ALLA PRIMA EDIZIONE

[Nella breve premessa, Brentano ricorda che l'opera ha avuto come occasione esterna un invito del Barone Von Hye, presidente della Società Giuridica di Vienna, per una conferenza sulla « sanzione naturale del diritto e della moralità ».

Con questo titolo Brentano tenne, il 23 gennaio 1889, la sua conferenza: il titolo attuale è stato scelto perchè risulasse meglio l'effettivo contenuto della dissertazione.

Brentano sottolinea poi, in limine libri, quello che è il punto più importante dell'opera: l'affermazione del ruolo fondamentale del sentimento nella conoscenza dei principi dell'etica, e, insieme, il rifiuto del soggettivismo, che spesso è sostenuto da chi fa appello, in etica, al sentimento.

Solo Herbart seppe intravedere la verità ora messa in luce da Brentano; ma Herbart cadde poi in un grave equivoco, confondendo l'etico con l'estetico.

Brentano raccomanda anche al lettore, per quanto riguarda le numerose annotazioni storiche che accompagnano l'opera, di fare particolare attenzione a quelle riguardanti la dottrina cartesianista sulla classificazione dei fenomeni psichici, ed il rapporto dell'amore con la gioia, e dell'odio con la tristezza.