

RÉGIS JOLIVET, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, un vol. in-8 di pag. 210, Paris, J. Vrin, 1932.

Il volume comprende due saggi, che però stanno ciascuno a sè.

Nel primo (« Aristotele e S. Tommaso ossia l'idea di creazione »), l'autore riprende una questione già lungamente dibattuta fra tomisti e agostiniani.

Lo Jolivet prende in esame il pensiero di Aristotele e dell'Aquinata, dividendo la questione in due punti: « se i principî aristotelici lasciano veramente al filosofo la possibilità di accedere all'idea di creazione », e « se di fatto Aristotele ha professato la dottrina della creazione ». Sul primo quesito non c'è dubbia risposta, per lo Jolivet: in Aristotele si trovano realmente i principî da cui egli stesso avrebbe potuto trarre la dimostrazione della creazione. L'idea di creazione non solo è compatibile, con la dottrina aristotelica, ma è implicita nel sistema dello Stagirita, anzi la sua dottrina non si può completare logicamente, che mettendosi sulla via che conduce a Dio creatore. Infatti l'idea dell'eternità del tempo e quella anche dell'eternità del mondo, quali si trovano in Aristotele, non sono realmente contraddittorie all'idea di creazione e possono perciò entrare in un sistema creazionista; i principî essenziali dell'aristotelismo, se non le tesi particolari, conducono logicamente alla dottrina della creazione.

Aristotele stesso avrebbe potuto arrivare a questa conclusione (tale la risposta al secondo quesito), ma non ci arrivò; Aristotele ignorò la creazione. Deficienza questa — dice lo Jolivet, in accordo con Maritain — da attribuirsi alla personalità, non al sistema di Aristotele.

S. Tommaso si sforzò di mettere in valore questo duplice aspetto dell'Aristotelismo, mostrando che l'idea di creazione è logicamente postulata dai principî del sistema. Egli potè « completare l'opera dello Stagirita con la sua ragione affinata dal senso cristiano ». L'Aquinata trovò un corpo di principî razionali, che gli permise di « correggere Aristotele, con Aristotele stesso ».

In qualche punto il ragionamento dello Jolivet potrebbe sembrare un po' semplicista se non fosse corredato di moltissimi riferimenti che permettono di seguire passo passo nei testi l'interessante questione.

L'altro saggio tratta del problema del male in Plotino e S. Agostino.

Tutti conoscono più o meno la dottrina di S. Agostino intorno a questo argomento, dottrina che è entrata da un pezzo, nel patrimonio comune della filosofia cristiana. Non è invece altrettanto generalmente noto come e quanto Agostino utilizzò e modificò la filosofia neoplatonica sul problema del male. Nel saggio dello Jolivet essa viene esposta con non comune chiarezza in due capitoli non lunghi ma completi, corredati, come il solito, da molte utilissime citazioni.

Fanno riscontro a questi, altri due capitoli in cui è esposta la dottrina di S. Agostino; messi così di fronte i due indirizzi, l'autore ne fa risaltare le consonanze e le differenze, quasi soppesando ogni elemento.

L'influenza esercitata da Plotino su Agostino viene posta nella sua giusta luce, precisando però che non si deve concludere col dire che Agostino diviene neoplatonico, ma Plotino diviene cristiano. Agostino prende a prestito numeroso materiale, per dargli forma e spirito nuovo.

Plotino fornì ad Agostino il principio essenziale intorno al problema del male, concepito come discordanza di elementi. Egli poi si scostò e prese una via propria: si rivelano subito le differenze: per Plotino il male ha un'esistenza sostanziale, è la materia, definita in opposizione al Bene, quindi come necessario. Per S. Agostino il male non è sostanziale, la materia è buona perchè creata da Dio; il male non è necessario, ma conseguenza della libertà e della responsabilità.

Da ciò lo Jolivet conclude col dire che Agostino prese da Plotino alcuni principî generali più che una dottrina.

Il concetto di Provvidenza viene esposto col medesimo metodo, mettendo in contrasto il pensiero dei due filosofi. Risulta così evidentissima la superiorità di Agostino che ammettendo una Provvidenza personale come attività creatrice e conservatrice, ri-



solve molti problemi da cui Plotino non riuscì a sciogliersi. In Plotino manca ogni nozione di libertà e di responsabilità; manca il concetto di creazione, cosicchè il mondo risulta da una necessità inerente alla natura dell'Intelligenza.

Non viene superato da Plotino il dualismo di Bene e male, e il male stesso risulta come necessario ed emanante dal principio del bene.

Nonostante queste deficienze la filosofia neoplatonica fornì ad Agostino molti elementi, più di ogni altra scuola, ma egli se ne valse poi per un lavoro tutto personale e originale.

Da questo saggio si vede come il rapporto fra il pensiero di Plotino e quello di Agostino riassume realmente « il conflitto dell'Ellenismo e del Cristianesimo su uno dei punti principali della concezione dell'universo ».

A. DAL SASSO

EMILE BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, Tome II, *La philosophie moderne: III, Le XIX Siècle (1800-1850)*, Paris, Alcan, 1932. Un vol. in-8° di pagg. 337.

Il Bréhier è oramai giunto alla fine della sua *Histoire de la philosophie*; il volume pubblicato l'anno passato è il penultimo e tratta di quel periodo di tempo che va dagli inizi del secolo fino al 1850: periodo che il Bréhier chiama, *des systèmes*.

Il carattere puramente pratico di quest'opera — come della maggior parte delle storie della filosofia dalle sue origini ai nostri giorni, compilata da un solo autore — è evidente: e perciò può essere approvata e lodata, solamente in vista delle sue funzioni scolastiche e di informazione generale.

Ma sinceramente questo volume del Bréhier è troppo manchevole in alcuni punti, perchè possa ottenere una approvazione, sia pure condizionata; non fosse altro che per quanto riguarda lo svolgersi della filosofia in Italia.

Si passerebbe per ingenui — o peggio — se si chiedessero notizie sul movimento neoscolastico, che sorge proprio in quel tempo, e non *ex decreto*, chè anzi preparerà il decreto leoniano; ma non si può non notare con disappunto che in un libro nel quale si dedicano trenta pagine al Main de Biron e altrettante al Comte, si parli del Rosmini della sua vita e del suo sistema in meno di tre pagine. Per gli altri rappresentanti dell'idealismo italiano, ancora meno: due pagine per il Gioberti, due per il Mazzini e cinque righe per il Galluppi. È pacifico che il valore di uno scritto non dipende dalla quantità delle pagine: ma è altresì pacifico che sistemi completi e complessi come quelli dei filosofi italiani di quel tempo non possono essere esposti chiaramente e seriamente in simili concentrati.

Per completare il lavoro, l'indicazione bibliografica per i due maggiori è costituita dai volumi del Palhoriès; ora è noto anche ai dilettanti di filosofia che il Palhoriès non è l'interprete migliore nè dell'uno nè dell'altro.

Gli studiosi francesi di filosofia anche se stanno al centro della cultura internazionale, dovrebbero interessarsi maggiormente del pensiero italiano, salendo al disopra delle contingenze politiche, cui la filosofia — la quale deve riguardare le cose *sub specie aeterni* — è estranea. E nel pensiero italiano troverebbero quelle affinità culturali e letterarie, spirituali e religiose, sulla grande base latina e cattolica, che non possono certo ritrovare nel pensiero tedesco, del quale la cultura francese si è fatta pure divulgatrice.

Ricambiando così l'interesse che l'Italia moderna — sia pur più giovane della Francia — ha mostrato per la cultura francese, fino al punto che una delle sole due complete storie della filosofia italiana nel secolo XIX, quella di E. Ferri — il discepolo di T. Marinoni della Rovere — fu scritta in lingua francese.

F. BONACINA