

filosofo antico di fronte all'osservazione quotidiana dalla posizione del filosofo moderno, di fronte all'esperimento scientifico (157) — tenta mostrare il compito di una filosofia naturale moderna in termini di *νόσια*, *ἴδια* e *συμβεβηκότα* (161-162). Per passare dalla prima intuizione confusa dell'essenza (punto di partenza del filosofare) alla perfetta conoscenza di essa ch'è il giudizio definitorio (fine del filosofare) (160), il filosofo, utilizzando il risultato della ricerca scientifica sui fenomeni (leggi, nessi, precisazioni causali), ne ricava gli *ἴδια* con cui determinare meglio le essenze (162) dei corpi cause delle costanze (163); e ciò può fare disponendo già di principi ontologici, in base ai quali egli può giungere a *Seinswesen*, *Eigenschaften*, *Wirkungsweisen* (p. es., finalismo, principi formali e operativi, ecc.), a cui lo scienziato non giunge nè vuol giungere (163-166). Le pagine del testo — occorre avvertirlo? — offrono più sfumature che queste brevi riassume: e ad esse dovrebbe rifarsi chi volesse approfondire quest'impostazione. Si dovrebbe p. es. indagare la relazione tra gli accidenti, gli atti e le proprietà; il giuoco di piani tra l'ordine ideale delle essenze definite e l'ordine reale delle sostanze prime; le varie maniere di astrazione, e parecchio altro.

Il libro è utilissimo, inoltre, per le sue vedute storiche. Non posso purtroppo dilungarmi ancora su questo secondo aspetto del volume, riguardante appunto la storia della filosofia. Basterà dire che vi si possono attingere giudizi equilibrati e validi su molta parte della filosofia tedesca recente, giudizi diciamo così collaudati dalla polemica pubblica dell'ultimo decennio, e inquadrati, nel Jansen, in una visione generale delle insufficienze e delle irrequietezze della filosofia moderna. Importante e nobile è poi il tentativo janseniano di richiamare alla coscienza dell'unità scolastica — al di sopra delle varie scuole con le loro mentalità e preoccupazioni diverse, — di fronte al compito e alla responsabilità di mostrare la perenne vitalità di questa filosofia nell'intendere e nel dominare tutti i problemi dei tempi nuovi. Monito e proposito nobilissimi. È lecita una osservazione? Purchè l'unità non venga raggiunta col tacere le difficoltà e col mutilare le discussioni: e discussioni realmente feconde e necessarie possono essere quelle che indagano se i cambiamenti d'accento nella Scolastica abbiano qualche relazione con questo o quello slittamento dello spirito e della filosofia moderna. E purchè non sia unità eclettica. Per questo, mi permetterei di suggerire all'A. che, in una augurabile seconda edizione del suo volume, cambi in singolare quel plurale: *Aufstiege*: e sarebbe più rispondente all'unità vivente del suo contenuto!

M. CAMPO

JACQUES MARITAIN, *Sept leçons sur l'Être et les premiers principes de la raison spéculative*, un vol. in-12 di pagg. 163, Paris, Téqui, 1934.

Il libro si apre con una considerazione storica: il tomismo, che non è riuscito sul terreno culturale del Medio Evo, è stato come riservato, nel cielo della Chiesa, ai tempi futuri, per essere elaborato — dopo l'immane accumulamento di materiale scientifico dell'epoca moderna — in un sistema progressivo di metafisica cristiana, sempre più comprensiva di realtà.

La metafisica ha per oggetto, al suo punto di partenza, non il concetto di essere, ma l'essere stesso in quanto esistente, l'essere *esercito*, non l'essere *significato*. Il puro concetto di essere è oggetto del logico, non del metafisico. Lo scienziato invece studia l'esistente, anch'egli, ma solo in quanto particolarizzato. Il senso comune, posto di fronte alla realtà, ha la coscienza o nozione confusa dell'essere in quanto tale; spetta al metafisico di rendere preciso quest'essere, facendone l'oggetto di una scienza ben definita. Questa è stata ed è la metafisica: per essa l'essere ha sempre avuto un valore *comprensivo* di realtà, non semplicemente quello logico, *estensivo*, come di un concetto che fra gli altri fosse solo il più generale. Ridotto l'essere comprensivo a quello estensivo è stato facile ad Hegel di combattere l'essere come concetto vuoto; privato della sua comprensività reale, l'essere è divenuto una forma della mente, e il suo studio logico, non metafisico.

Dove e come trovare quest'essere, intorno a cui si aggirano tanti sforzi di pensiero? L'essere del metafisico è quello che bisogna distaccare da tutte le sue manife-



stazioni, per trasportarlo in quella sua sfera specifica in cui esso è oggetto dell'intelligenza pura: qui esso si rivela come: « transobjectivité consistante, autonome et essentiellement variée, car l'intuition de l'être est en même temps l'intuition de son caractère transcendantal et de sa valeur analogique » (pag. 52). Ciò che è in sè tutto diventa per il metafisico l'oggetto specifico della sua scienza: oggetto intuito, come valore ontologico di ogni cosa vista. « È questa intuizione che fa il metafisico ». L'*abito* metafisico nasce col nascere alla mente dell'oggetto della metafisica — « ens in quantum ens » —, e d'altra parte è anche vero che occorre l'*abito* perchè l'essere diventi oggetto del metafisico; ma questi riconosce nell'oggetto una assoluta priorità ontologica nei riguardi del lume intellettuale onde lo ha discoperto.

Quali sono le vie concrete per arrivare alla percezione dell'essere? L'A. ne dà tre: quelle di Bergson, di Heidegger, di Marcel. La *durata* bergsoniana è l'espressione di un reale fondersi, al di sotto del livello superficiale e fenomenico della coscienza, dei nostri stati psichici, in una unità. In questa è involupato il valore *esistenziale*, metafisico della realtà; però la *durata* rimane, in Bergson, un fatto, sperimentale-psicologico, e non si va al di là dell'oggetto, per mettere a fuoco, dinanzi all'intelligenza pura, come oggetto specifico di una scienza, quel valore esistenziale, transoggettivo, transfenomenico, non-sperimentale, in cui ogni cosa si veda veramente strappata al pericolo di precipitare in una fenomenicità priva di consistenza, e sia davvero indipendente dal suo esser fatta o determinata in noi, nel nostro fluire solo oggettivo, che è — fermato a sè medesimo — vuoto di realtà metafisica. La via di Bergson è dunque — come anche le altre — solo una via; ma al termine si è solo quando si libera il terreno dalle rappresentazioni fantastiche, quando si passa al di là del fenomeno, e si possiede l'essere in una percezione intellettuale, che ha chi ha, la cui prova è il suo solo e semplice esistere. È l'essere così considerato — oggetto di un'intelligenza astratta dal fenomeno — che distingue la metafisica da ogni filosofia moderna che pur voglia chiamarsi realistica, se cerchi il valore dell'essere in un'esperienza psicologica.

L'essere, ineffabile da parte del soggetto, che non può che intuirlo dell'oggetto, liberandolo da ogni riferimento empirico a sè, è, da parte dell'oggetto, l'unico concetto possibile, come quello che è la garanzia dell'intelligibilità reale dell'oggetto stesso. Così inteso esso è polivalente, realizzabile in molti; non può essere intuito che con una sovrabbondanza di sè e se stesso, che lo renda partecipabile: l'essere come oggetto della intelligenza non può dire rapporto a un reale, ma indipendenza da tutti, validità per tutti, possibilità di espansione. Dio stesso non potrebbe distruggere questa dote dell'essere; anzi Egli, in quanto ha l'essere di necessità, ha altrettanto necessariamente la dote della partecipabilità. Questa, che fa dell'essere *unum et idem* col trascendentale buono, è ciò che la potenza appetisce, e ciò per cui ogni essere ha la realtà o grado metafisico che ha, ciò per cui l'essere si comunica: è come la tendenza, il dinamismo dell'essere, bene che si espande; per essa l'essere si può definire amore sostanziale; amore *radicale* nelle cose, come tendenza alla forma; amore *emanato*, negli esseri spirituali; in Dio, dal punto di vista della sua gloria, coincidono essere, amore radicale, ed amore emanato.

Dal valore analogico dell'essere, l'A. è dunque arrivato alla caratteristica dell'amore in Dio.

Precisando l'essere metafisico in rapporto all'intelletto, l'A. dice che è oggetto di una *visualisation* — di una messa dell'oggetto sul fuoco dell'intuire metafisico —, di carattere intensivo e non estensivo, tale cioè che colga l'essere nella sua intensità o potenzialità o dinamicità reale, e non semplicemente nella sua predicabilità logica. Che cosa sia la metafisica, a questo punto, è sufficientemente detto; vediamone ora i principi propri.

Del principio di identità è stato detto che è una tautologia. Lo sarebbe, infatti, se l'essere del predicato fosse considerato sotto lo stesso aspetto che l'essere del soggetto; ma quando si dice che « l'essere è l'essere », con la seconda parola (il predicato) si fa un'affermazione metafisica — l'esistenzialità dell'essere — che ha in sè lo stesso senso misterioso e profondo della realtà in quanto tale, che fa convergere su di sè l'interesse e la vitalità di ogni discussione veramente filosofica: segno, dunque, che non è una tautologia.

Il principio di ragion sufficiente — « ogni essere ha la sua ragion d'esistere, ha tutto quello che gli occorre per esistere » —, è come lo stesso principio di identità visto in rapporto all'intelletto, considerato dal punto di vista del trascendentale *vero*; l'essere in quanto ha per esistere tutto ciò che è richiesto alla sua esistenza, è essenzialmente soddisfacimento dell'intelletto.

Il terzo principio, quello di finalità, si può, da un punto di vista astratto, esprimere col semplice assioma aristotelico: « potentia dicitur ad actum », ma da un punto di vista concreto e dinamico, suona: « omne agens agit propter finem ». Esso basa il suo valore sul concetto di fine, che è quello stesso di essere come « bonum », cioè in relazione all'inclinazione ad essere.

Tanto il secondo quanto il terzo principio implicano, dunque, nel predicato un concetto che non si vede come analiticamente dato nel soggetto, — rispettivamente « verum et bonum ». Tuttavia essi sono analitici perchè il loro soggetto è quello che è immediatamente dato nel predicato, che non può esser perciò che di quei soggetti; dato il concetto di *fine* non lo si può predicare che in rapporto a un agente.

L'ultima *lezione* è sul principio di causalità, che non ha a che fare con le enunciazioni empiriche che ne hanno dato i moderni, nè con quel barbaro concetto di « *pre-motio physica* », trasportato anche in teologia. Al principio di causalità basta la divisione dell'essere in necessario e contingente; quest'ultimo, composto di potenza e atto, non può aver che fuori di sè la ragione del suo passaggio all'atto; questa ragione è la causa.

Il libro merita attenzione. Le prime pagine pongono un problema che può non interessare soltanto il pensiero scolastico: quello del valore o significato storico — almeno —, della rinascita della filosofia scolastica. L'A. accenna a un tomismo conservato nel cielo della Chiesa, a una scoperta da parte nostra del suo puro valore metafisico, indipendente da ogni suo carattere storico, o caduco. La questione è complessa, e non era compito di questo libro di svolgerla; ma è posta, e nessuno può esimersene.

Più interessante è certo discutere sul contenuto e sulla visuale delle *sette lezioni sull'essere*.

L'essere è stato trattato come il concetto fondamentale, quello che spiega tutti gli altri, della Scolastica. E tuttavia, quando si tenta di attuare questo pensiero nella questione del valore analogico dell'essere, nascono dei dubbi sull'unicità di quel concetto come fondamentale.

Dal puro concetto di essere, la sua polivalenza, nei riguardi dell'*altro*, sembra indeducibile; occorre forse che si sia partiti dall'intuizione di una molteplicità reale, la quale presupponga il concetto di *potenza* come co-fondamentale, nei riguardi della struttura del sistema, con quello di atto. Il concetto di essere come originariamente diviso in quelli di potenza e atto sembra veramente caratterizzare la Scolastica; il concetto di essere senza questa sua immediata od originaria determinazione, non rischia di lasciarci fra le mani il parmenidismo piuttosto che la Scolastica?

Pare quasi che l'A. non si sia messo dal punto di vista della genesi del concetto scolastico di essere, ma solo come direttamente intuente l'oggetto della metafisica. Le vie concrete all'essere — egli dice — sono molte; ma, in quanto concrete, tutte insufficienti. L'essere è oggetto di una « *visualisation eidétique* », che è l'organo della metafisica; donde e perchè esso è? Non ha la sua radice nella evidenza immediata della ontologicità delle cose in quanto molte? Più che un *oggetto* dell'intelligenza non è un *modo* di considerare le cose, gli oggetti del senso? Tutte queste discussioni ci sarebbero sembrate necessarie soprattutto per stabilire il carattere veramente scolastico, non astratto dalla realtà storica, del concetto di essere. L'A. invece si è come messo sul terreno già costituito della scienza dell'essere, senza determinarlo attraverso una considerazione della sua genesi: per questo forse preferisce al termine « *abstrahere* » — che indica processo, il processo dell'acquisto del concetto di essere dalle cose — il termine « *visualiser* », che fa pensare a un possesso dell'oggetto di cui prender viva visione.

A. VASA