

Scolastica, quale periodo di massima conciliazione tra fede e ragione, base perciò di un retto filosofare.

In parte questo scopo è realizzato egregiamente: sino a S. Tomaso la storia del pensiero viene esposta ampiamente e quel che più importa con evidente e diretta conoscenza dei pensatori presi in esame. Forse sarebbe stato desiderabile un risalto più efficace all'originalità di S. Tomaso di fronte ad Aristotele; che S. Tomaso abbia sintetizzato organicamente gli elementi di pensiero contenuti nei precedenti sistemi, che abbia dato una completa espressione al realismo moderato, determinato per sempre le relazioni tra fede e ragione, formulato un sistema di aristotelismo cristiano, tutto ciò serve a caratterizzare S. Tomaso quale un poderoso assimilatore e sintetizzatore di Aristotele, ma non è chiarito bene il valore della sua sintesi, cioè in che consistano gli elementi filosoficamente originari mediante i quali S. Tomaso supera lo Stagirita.

Turner così si esprime riguardo l'originalità di S. Tomaso: « Quello che è nuovo e tutto originale nell'opera del Santo Dottore è lo spirito con cui si pose al suo ufficio, il senso di perfezione che lo spinse a nulla lasciare d'incompleto, eccetto in quanto è proprio di ogni cosa umana l'essere incompleta ed imperfetta ».

Il primo volume dalla filosofia greca alla scolastica decadente è migliore non solo dal punto di vista espositivo, ma anche valutativo per l'atmosfera più serena entro cui si svolge; il secondo volume, da Cartesio in poi, potrebbe forse suscitare in campi opposti vivaci risentimenti e dar luogo a critiche di valutazioni non sempre deferenti verso sommi ingegni. Nella prefazione l'Autore afferma che « il piano stesso dell'opera esclude ogni pretesa di originalità » nondimeno uno sforzo più penetrativo avrebbe forse completato le finalità stesse dell'opera.

Una visione più organica in cui le singole parti risultassero più connesse avrebbe facilitato la possibilità di cogliere ogni filosofo nel suo nucleo vitale di pensiero in base al quale si potevano più facilmente definire i punti di contatto, le differenze ed il relativo superamento con chi l'ha preceduto, non solo, ma stabilire meglio i suoi influssi sul pensiero posteriore da lui svolgentesi. Ad esempio, in Kant l'esposizione è anche troppo vasta, superiore certo alle esigenze di un manuale per scuole medie, ma sfugge l'origine storica del problema kantiano e come il pensiero kantiano sorga e si sviluppi dalla sintesi *a priori* e per la sintesi *a priori*. Le preoccupazioni didattiche non potevano impedire d'intendere la storia della filosofia con tale mentalità, perchè l'interesse suscitato da una visione più sintetica dello svolgersi del pensiero avrebbe compensato la difficoltà di comprensione, risolvendo così l'esigenza didattica.

L'aggiunta di G. Trinko avrebbe potuto essere una più completa relazione circa gli attuali indirizzi della filosofia italiana moderna. La traduzione dell'opera è buona; si sforza infatti di sveltire lo stile di Turner.

Fra le tante questa *Storia della filosofia* è attualmente la più attendibile dal punto di vista scolastico filosoficamente inteso, utile perchè corredata da una ricca bibliografia.

G. BRAMBILLA

A. VALENSIN, *Balthazar*. Deux dialogues philosophiques suivis de commentaires sur Pascal, un vol. di pagg. 176, Paris, F. Aubier, 1934.

Volumetto di piccola mole, ma denso di contenuto, se in poche pagine vediamo raccolti due dialoghi destinati a dimostrare la spiritualità dell'anima umana e la sua differenza da quella delle bestie e tre commenti su Pascal, che mirano a mettere in chiaro e difendere alcuni aspetti del pensiero pascaliano.

Il primo dialogo ha per titolo « Balthazar », titolo dato da un nome preso soltanto come materia per la ricerca (« Dis-moi Ariste, quand je prononce devant toi le mot Balthazar, que perçois tu? »): esso mira a stabilire l'immaterialità (e quindi la spiritualità dell'anima), dal fatto che essa può cogliere con un unico atto, una parola che, nella realtà si svolge in una successione temporale. Le sillabe della parola non esistono tutte insieme, ma si susseguono, ed anche nel loro pervenire all'orecchio esse mantengono un ordine, eppure è innegabile che « toutes les syllabes du mot résonnent à la fois pour mon oreille intérieure » e questo loro apparire « à la fois » è qualche cosa di extraspatiale ed extratemporale: « ce ne peut être dans l'espace » e « c'est hors du temps ». Ma spazio e tempo sono le condizioni indispensabili della materia (poichè materia è: « ce qui est capable de mouvement local ») è indiscutibile dunque che quella facoltà che si trova al di fuori dello spazio e del tempo in modo tale da cogliere simultaneamente ciò che nello spazio e nel tempo si compie, non è materiale: « Eh bien! forçons un mot, appelons la *Spirituelle* ».



Se non che si affaccia a questo punto una difficoltà: anche il cane sente tutto in una volta il nome con cui lo si chiama: ha dunque un'anima spirituale?

Passiamo con questo al secondo dialogo: « Baghèra où l'âme des bêtes ». (Baghèra è il nome del cane di un interlocutore).

Bisogna porre qui una distinzione fondamentale e pregiudiziale tra *percezione* ed *appercezione*.

Nella percezione il soggetto sente senza rendersi conto di ciò che sente, nella appercezione il soggetto sente e riflette. La riflessione sola è quella che richiede la immaterialità del soggetto, poichè riflettere vuol dire essersi tirati fuori dalla percezione, rimanere fermi mentre questa scorre, impadronirsene e giudicarla. Ma è solo l'uomo che è padrone del proprio pensiero fino al punto di sottrarsi completamente ad esso e dire « io ». Il cane sente il proprio nome che scorre nel tempo se si svolge con esso senza mai potersi arrestare a giudicare ciò che è già passato. C'è in lui un puro gioco di memoria, non di riflessione e dove non c'è riflessione non è possibile dunque parlare di spiritualità.

Con questo l'argomento pare esaurito.

Come si vede, in questi dialoghi l'A. ha ripreso l'argomento di S. Tomaso (e si potrebbe portarlo più indietro ancora), che dimostra la spiritualità dell'anima basandosi sulla immaterialità degli atti che essa può compiere. È merito però non trascurabile averlo esposto con geniale chiarezza e in forma di attraente novità.

Uguale penetrazione dimostra l'A. nei tre commenti su Pascal.

Il primo è tutto dedicato al famoso « pari ». La celebre argomentazione, tanto discussa e criticata, non è stata, secondo l'A., capita fino in fondo. Si è generalmente voluto sollevare una facile obiezione contro un argomento che a prima vista pare indiscutibile: in fin dei conti — si può dire — con una scommessa di tal genere, si rischia di perdere l'*unico reale* che esista; senza contare che giocare d'azzardo non è credere. Se la fede è una adesione ferma della ragione, non può in nessun modo scaturire da un semplice gioco. Pascal quindi, col suo « pari », non avrebbe fatto che architettare un ingegnoso sofisma. Se non che — protesta l'A. — questa comune interpretazione oltre che essere superficiale è alquanto inesatta. L'argomentazione del « pari » comprende due parti. Nella prima Pascal, dimostrando all'incredulo che è molto più vantaggioso credere che non credere, non pretende di avergli data così di colpo la fede, ma si accontenta di avergliene fatto nascere il desiderio. Questo desiderio passa attraverso tre momenti: l'inquietudine e il bisogno della verità, la verità stessa resa evidente e messa a contatto con questa inquietudine, una certa qual simpatia per la verità.

Ma l'argomento non si ferma a questo punto, il Pascal non intendeva con questi soli elementi di aver data la fede all'incredulo. Anche dopo aver dimostrato che ciò si sacrificerebbe è un nulla a confronto di ciò che si guadagnerebbe, l'incredulo non può esser convinto; e il « pari » procede: « ce qu'il s'agit de sauver a une valeur infinie. Ce qu'on vous demand de sacrifier, ce sont les plaisirs coupables et c'est votre attachement à vous-même, votre amour propre... » Sacrificio dunque di beni non minimi, ma miserabili.

Qui è la buona volontà che deve agire (il « pari » non potrà aver efficacia dove non c'è un minimo di buona volontà). Se all'inizio essa è stata sincera nella ricerca della verità e se ora sa umiliarsi, ritrova subito la fede: c'è bisogno di verità, c'è la considerazione della verità, ne conseguono l'amore della verità e l'umiltà che porta con sé la grazia. Tutto il valore dell'argomento sta nel dimostrare che la religione cristiana viene conosciuta ed è inevitabilmente efficace a chi comincia non col discuterla, ma con l'amarla.

Questo pensiero è reso ancor più chiaro dai due seguenti capitoli. Il Dio dei filosofi — secondo il Pascal — è un Dio per lo spirito, una tesi, un'idea: « ce n'est pas le Dieu dont j'ai faim et soif ». Il Dio che l'anima cerca e quello di cui ha bisogno anche il libertino, deve, sì, essere infinito, ma per non riuscire inferiore al finito, deve, come il finito, avere un viso ed una voce, poichè se la ragione può esser soddisfatta nell'« Atto puro », la volontà non lo è affatto.

E poichè la dialettica arrivata all'atto puro non può far nulla di più, la ragione a questo punto si deve umiliare. Arrivando fin qui con la ragione, l'uomo è *matturo per la rivelazione*. La filosofia ha preparato il lavoro, spetta ora all'apologetica il portarlo a termine, facendo trovare — attraverso alla fede — Dio in sè e Gesù Cristo il « Dieu d'Abram, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants, Dieu de Jésus Christ ».

È la dimostrazione di Dio attraverso l'insoddisfazione infinita della volontà; è la

negazione della filosofia se pretende di aver fatto tutto arrivando all'« Atto puro » dimenticando che Dio si conosce solo in Gesù Cristo: « Dieu de Jésus Christ ».

Ecco il vero Pascal: « L'homme qui monté à la plus haut cime de soi-même, a senti jusqu'à l'angoisse le besoin de se dépasser et compris que nul ne le peut sans Jésus Christ ».

Si può essere perciò grati al Valensin che con queste sue pagine ci ha fatto dimenticare il vecchio Pascal giansenista e incoerente (o forse solo incompreso) per presentarci un Pascal « profondément chrétien » e perciò apostolo che fa opera di conversione presso i libertini del suo tempo.

L. LONGHI

IVES SIMON, *Critique de la connaissance morale*, un vol. di pagg. 166, Paris, Desclée de Brouwer et Cie, 1934.

Appartiene alla collezione delle « Questions disputées » con la quale la Neoscolastica francese agita i problemi più vari della cultura attuale, sotto la luce del pensiero tradizionale. Scopo specifico del libro è quello di rilevare il carattere della conoscenza morale come nettamente distinto e per certi versi opposto a quello della conoscenza teoretica. Il problema nasce naturalmente dall'opposizione che presentano i caratteri di « scienza » e di « praticità » in seno alla morale, in quanto voglia essere *virtù*, e quindi impregnata di universalità, e al tempo stesso non voglia perdere il carattere di libertà e contingenza cui deve aderire nella posizione dei suoi atti, dove il soggetto deve vivere, e viver bene, la sua particolarità, anche quando non riesca a comprenderla in una « scienza », sotto un universale. L'A. drammatizza alquanto questa opposizione, sottolineando che la scienza non è dei particolari ma degli universali e che, se il tomismo non si rendesse conto di questa distinzione, rischierebbe di cadere nello scotismo (cfr.: pagg. 29-30), quasi dimenticando che se l'universale non rendesse intelligibile il particolare (benchè non in quanto tale, giacchè del resto la particolarità pura non *esiste*), sarebbe universale o intelligibilità di nulla, fuori di Dio.

Posta, ad ogni modo, in quei termini, l'opposizione fra teoreticità e praticità — per così esprimerci — della virtù, l'A. non può risolverla che rinunciando alla necessità del carattere conoscitivo vero e proprio della morale, ponendo la certezza e l'obiettività — *sui generis* — della medesima, nella pura coscienza interiore della buona volontà. La scienza morale deriva dunque la sua validità scientifica non dalle condizioni — le quali univocamente esigano un determinato atto — ma dalla buona intenzione dell'atto stesso che suggerirà al medesimo come determinarsi. Così l'intelligenza segue, qui, e non precede, l'amore.

Trovato questo punto d'appoggio intuitivo e immediato che è la coscienza della propria buona volontà, per la morale, l'A. ripresenta questa — liberata dal sospetto di *astrattismo* — ai sostenitori della prudenza pura, filosofica, per far svanire la loro opposizione a una scienza che sa, essa stessa, da sè, rendersi aderente alla realtà, e filosoficamente formulare questa aderenza. Più ancora che i sostenitori della prudenza pura, vengono naturalmente fatti oggetto di critica i moderni campioni dell'a-moralità delle scienze morali, come la sociologia e la politica. La presenza del valore, morale nella coscienza, che la accompagna — immanentemente — nei suoi atti, non può essere trascurata quando si studia il complesso sociale di questi atti medesimi.

Di qui la questione che l'A. fa — mostrando, anche se non espressamente, una preferenza per la affermativa — se il politico cristiano sia o meno essenzialmente investito dell'*habitus* teologico, giacchè la « buona volontà » non è tale in astratto, quando esista, ma determinata fino alla sua distinzione in naturale e soprannaturale.

Questa ed altre questioni si potrebbero fare, quando si tenga presente che il rapporto della morale cristiana a quella naturale non può basarsi sul rapporto fra teologia e filosofia in genere (cfr.: pagg. 116-117), una volta che il criterio morale ha una autonomia tutta sua, di fronte al criterio conoscitivo senza di cui e sopra di cui quello viene « identificato » nell'ordine soprannaturale, laddove *fuori* da questo l'ordine conoscitivo rimane.

Il presupposto di un appoggio della morale come scienza, sul criterio della buona volontà, che si sa buona, è la causa di tali distinzioni, del problema della politica e, in una parola, di tutta la dissertazione sul carattere specifico della conoscenza morale; non sappiamo come tale presupposto faccia sistema uno con la più coerente — ci pare — onnipresenza del principio intellettuale in S. Tomaso. E ad ogni modo è esso capace di garantire una oggettività di norme generali, una comprensione della vita in una coscienza filosofica dell'etica?

A. VASA