

T. GRAF, O. S. B., *De subjecto psychico Gratiae et Virtutum secundum doctrinam Scholasticorum usque ad medium saeculum XIV*. Pars Prima: *De subjecto Virtutum Cardinalium II*. Studia Anselmiana Philosophica Theologica Edita a Professoribus Instituti Pontificii S. Anselmi de Urbe. Fasc. III-IV, pagg. VIII-272-159, Roma, Herder, 1935.

Questo volume continua l'opera del cui inizio abbiamo riferito in una recensione su questa rivista (XXVIII, pag. 172). Comprende due capitoli: la dottrina di S. Tomaso e quella dei dottori susseguenti.

La dottrina di S. Tomaso è svolta ampiamente seguendo le sue opere più fondamentali: *Commento alle Sentenze, Quaestiones Disputatae de Veritate, Somma teologica e Quaestiones Disputatae de Virtutibus*. Se manca la *Somma Contra Gentiles*, ciò è dovuto alla sua natura di apologia che non si deve occupare di questi problemi.

Il metodo chiaro e cauto del G. si manifesta anche in questo volume. Possiamo addurre come esempio la trattazione della dottrina di S. Tomaso nel *Commento*, ove svolge i seguenti problemi: An potentiae animae subjecta virtutum esse possint; quales potentiae subjecta virtutum esse possint; quomodo potentiae diversae ad esse subjecta virtutum se habeant; e solo dopo aver fatto questa indagine di natura generale, si pone di fronte il problema speciale del soggetto delle virtù cardinali. Questo metodo quasi scrupoloso rende possibile risultati esatti che modificano a volte giudizi espressi da autori precedenti anche se l'A. non ne fa menzione. Nell'annata IV (1932), delle « *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* », p. es. a pag. 293, D. Lottin in *Les débuts du Traité de la Prudence au Moyen-Age* aveva detto di non aver trovato in nessuno di quei primi trattati cenno di un connesso tra prudenza e sinderesi; nel volume del G., pag. 25 testo e nota 11, troviamo la modificazione di tale giudizio.

Non c'è bisogno di occuparci a lungo dell'esposizione interessante di questo primo capitolo; notiamo il risultato ottenuto dal G. che dall'esame delle opere menzionate appare non un cambiamento di posizione, bensì uno sviluppo in senso di maggior approfondimento e precisione nelle opere posteriori a proposito del problema in questione.

Il secondo capitolo abbraccia i dottori dopo S. Tomaso, tra i quali alcuni seguirono le sue posizioni medie; altri, p. es. Durando di S. Porciano, stabilirono un determinismo esagerato della volontà, in forza del quale in essa non si trova virtù acquisita, ma solo nella parte sensitiva; altri, la scuola francescana con Scoto ed Occam, si tennero agli antipodi di questa posizione, ponendo tutte le virtù nella volontà. Ci meravigliamo forse di veder trattato con tanta brevità Duns Scoto (due pagine); la ragione è che per il nostro problema non contribuisce con nulla di nuovo, ma si trova come esponente della corrente agostiniana svolta già prima di lui; naturalmente ciò non nega che lui pure, col solito acume, si sia occupato anche di questo problema.

Anche in questa parte G. ci mostra in ottima luce le sue qualità analitiche; ricordiamo p. es. la trattazione di Godefroi de Fontaines e delle sue relazioni col cod. borgh. 122. Non meno piace la breve sintesi di questo periodo che s'inizia coi primi discepoli di S. Tomaso e si chiude con Durando e Occam; mette in evidenza le grandi linee del pensiero in questo periodo, supponendo proprio in questo l'esposizione dei singoli pensatori con le loro individualità e finezze proprie.

Come al primo volume dell'opera anche a questo è aggiunta un'appendice di testi inediti che forma più d'un terzo del libro. Sono tutti di scolastici di questo periodo e sul problema in questione, p. es. una quaestio dell'acuto Olivi; largo è specialmente il posto occupato dalla scuola di Godefroi de Fontaines. Graf non vuol dare un'edizione critica, perciò mancano le descrizioni dei codici; vi sono date però le varianti più importanti che possano servire allo scopo pratico di questa edizione.

Chiarezza e profondità sono le doti di questo volume come del precedente; lo scopo dell'A. di fare colla sua opera un tentativo di psicologia del soprannaturale, danno valore di attualità e non solo di erudizione al libro in un tempo orientato in tante forme verso la mistica. Speriamo che la dignità abbaziale lasci all'A. l'ozio di curare anche l'edizione della seconda parte dell'opera, di essenza teologica: il soggetto psichico della Grazia.

I. PFIFFNER

E. CASSIRER, *La filosofia dell'Illuminismo*. Trad. Ervino Pocar, un vol. di pagg. 498, Firenze, « La Nuova Italia », 1935.

Quest'opera, uscita ad Amburgo nel 1932, e nel 1935 nella traduzione italiana, rappresenta certamente il lavoro più notevole per ampiezza e competenza, scritto finora intorno all'Illuminismo.



Di solito, quando si parla di Illuminismo in generale, s'intende quasi sempre quello francese, perchè ha avuto più largo sviluppo e più larga risonanza nella vita sociale. L'« Aufklärung » si considera a parte perchè i rapporti che esso ha col corrispondente periodo francese o con quello inglese alquanto anteriore, non si vedono di solito con chiarezza e si fanno passare in seconda linea.

Il Cassirer invece ha considerato la filosofia illuministica nel suo insieme e in tutte le sue manifestazioni in Inghilterra, Francia e Germania; il quadro che ne risulta è perciò alquanto diverso dal comune e in alcuni tratti può anche sorprendere. Risulta diverso anche perchè il C. ha abbandonato l'opinione prevalente negli studiosi di vedere nell'Illuminismo soprattutto spirito di critica, reazione ad ogni forma di assolutismo, disprezzo per la metafisica, sovvertimento insomma di tutti i valori tradizionali, senza costruire o preparare la fondazione di un mondo nuovo, orientamento verso il materialismo, ecc.. Il C. vuol dimostrare che i valori dello spirito sono salvi, che la spiritualità non è affatto negata, che non si ripudia totalmente il pensiero del secolo precedente e che si mettono in evidenza elementi nuovi dai quali l'io risulta potenziato e avviato all'affermazione del suo completo trionfo.

L'Illuminismo è antisistematico, reagisce energicamente contro l'« esprit de système », incomincia con l'infrangere la forma precedente della conoscenza filosofica (pagina 10), ma proprio perchè vuole realizzare la piena libertà della ragione, vuole che essa si muova senza impacci, la mette in condizione di esplicitare liberamente la sua attività. In ciò consiste il valore dell'Illuminismo: « la sua importanza produttiva non appare tanto in un determinato e indicabile contenuto, quanto nell'uso che l'Illuminismo fa del pensiero filosofico » (pag. 11).

Sotto questa luce si deve vedere lo svolgimento delle scienze e l'uso che ne fanno gli illuministi: la penetrazione della natura è la più efficace valorizzazione della ragione: la ragione ritrova se stessa e rivive nel cosmo. Secondo il Cassirer l'uomo non solo non soccombe immergendosi nello studio della natura e dandosi quasi perduto in braccio ad essa, ma riceve nuova forza, nuova vita, assorbe elementi fecondi che non riusciva invece a trovare nella sterile astrazione. La concretezza, l'osservazione del particolare, il lavoro di analisi dà la vita all'Illuminismo. Newton è il maestro: egli ha tracciato la via, che tutti poi hanno seguita. Ciò che gli altri hanno appena intravisto fu da Newton chiaramente osservato e compreso: « Tutto il sec. XVIII venera in Newton il grande scienziato empirico » (pag. 72). In Newton però non si trovano soltanto le norme per la ricerca naturale, ma anche le « regulae philosophandi » vengono cavate fuori: gli Illuministi estendono a tutta la vita dello spirito i principi scientifici del grande maestro.

Perciò attraverso lo studio della natura non si perdono di vista, secondo il Cassirer, i valori universali, ma questi vengono invece chiariti, e si conservano sempre come salda base gli elementi metafisici più fondamentali. Rimane chiara la coscienza della universalità della ragione: intorno ad essa si raccolgono e in essa si organizzano le « disiecta membra », di un mondo così vario e multiforme qual è quello dell'Illuminismo.

Il concetto della unità e universalità della ragione è reso più saldo, dalla presenza di molti punti basilari della corrente razionalistica: di Cartesio si utilizza qualche cosa di più che l'affermazione del valore assoluto e della indipendenza della ragione: non si coglie semplicemente a volo qualche elemento metodologico, valendosene a proprio modo, ma si colgono i principi della attività razionale, della vita dello spirito.

Così pure molti aspetti del pensiero di Pascal forniscono alla filosofia dell'Illuminismo spunti assai importanti per la posizione e per la soluzione di certi problemi. Le teorie di Pascal intorno all'uomo e ai suoi rapporti con la natura e con Dio, sono prese in esame da Voltaire che, pure criticandole, ne ricava elementi fecondi per il suo pensiero. Il Rousseau poi, « accetta da Pascal, tutte le premesse sulle quali questi aveva fondato i suoi ragionamenti. Riconosce il fenomeno dal quale Pascal era partito, ma ne rifiuta decisamente il criterio di spiegazione » (pag. 220).

La metafisica di Leibniz, direttamente non ha contribuito alla formazione del pensiero illuministico, ma indirettamente se ne trovano tracce interessanti specialmente nel Wolf e in altri dell'« Aufklärung ». Il Baumgarten, per es., nel suo saggio di *Estetica* « seppe ritornare a certi pensieri cardinali del Leibniz che fin allora erano rimasti quasi sepolti » (pag. 59). Ma anche nella cultura francese del sec. XVIII, sebbene prevalga l'infusso cartesiano si fanno sentire sempre più forti l'efficacia e l'eco di certi pensieri e problemi leibniziani (pag. 59).

Il Cassirer nega che si possa dimostrare che l'Illuminismo porta al materialismo: egli sostiene che D'Olbach e Lamettrie con le loro teorie materialistiche non rappre-

sentano affatto la tendenza prevalente, che anzi sono criticati dal D'Alembert e da altri (pag. 87).

Il Cassirer sostiene insomma, che, visto nella sua vera luce, l'Illuminismo rappresenta la chiarificazione della situazione e delle possibilità dello spirito umano e la via che esso deve seguire nel suo sviluppo.

La ragione non è più un complesso di « idee innate », date prima di ogni esperienza, nelle quali si manifesta l'essenza assoluta delle cose. La ragione non esprime, nell'Illuminismo, un possesso, ma una data forma di *acquisto*; essa esprime la forza originaria dello spirito che conduce alla scoperta della verità e alla sua determinazione; è una forza che si può comprendere pienamente soltanto nel suo esercizio e nella sua esplicazione (pag. 31).

Per chiarire e sostenere il suo punto di vista il C. s'indugia parecchio a trattar della psicologia e della gnoseologia e sorprende il gran numero di elementi che egli mette in luce, riguardo a questa parte della filosofia che, se si toglie Locke e Condillac, non presenta nell'Illuminismo grande rilievo.

Ma il C. si muove con disinvoltura in ogni parte di questo complicato periodo, dimostrando di conoscerlo profondamente in tutti i suoi aspetti e in tutte le sue manifestazioni. La conclusione è che l'Illuminismo rappresenta una preparazione dell'« idealismo soggettivo » per arrivare al quale non occorre talvolta che fare un passo. Attraverso l'esame del problema della conoscenza ci si rende chiaramente conto di ciò.

Nell'opera del C. l'Illuminismo appare sotto una luce diversa da quella solita: tutti quelli infatti che se ne occuparono non seppero vedervi molto di più di uno spirito rivoluzionario, demolitore e negatore di tutti i valori tradizionali; una singolare abilità nel distruggere non congiunta certo ad altrettanta capacità di ricostruire. Per il C. la corrente illuministica non è in completa antitesi con l'età precedente, ma ne riprende molti fili e ne continua lo svolgimento e lungi dal risolversi nel materialismo prepara invece la piena valorizzazione della vita dello spirito.

La tesi è dal C. assai largamente documentata con abbondanza di citazioni, che dimostrano nell'Autore una invidiabile padronanza della materia. Ciononostante le prove non sembrano esaurienti e lasciano adito assai spesso a molti dubbi. Non si capisce, per es., perchè talvolta il C. attribuisca maggior valore ad alcuni autori piuttosto che ad altri, che provano cose contrarie. Sembra quasi che l'A. veda già in precedenza il punto di arrivo, la risoluzione delle sue questioni e vada cercandone le prove, lasciando cadere tutto ciò che appare contrario. Talvolta sembra ancora che il C. esaminando il pensiero di vari autori, quando lo trova superficiale o deficiente, venga egli in aiuto portandolo avanti e dicendo lui quello che gli altri non hanno saputo dire.

Non c'è insomma nell'Illuminismo tutto ciò che il C. vi vuol vedere, e la sua opera rappresenta un po' una sopravvalutazione. È ciò che accade di frequente: gli storici della filosofia rivivono e ricreano spesso nel vero senso della parola, il periodo o l'autore che trattano, e fanno opera interessantissima e pregevolissima, ma non è storia o non è solamente storia: è un rifacimento e un completamento, un mostrare che cosa da alcuni elementi avrebbe potuto venir fuori, non che cosa semplicemente è venuto. Così mi sembra si debba vedere, almeno in parte, l'opera del Cassirer.

A. DAL SASSO

- O. KÜHLER, *Sinn, Bedeutung und Auslegung der Heiligen Schrift in Hegels Philosophie. Mit Beiträgen zur Bibliographie über die Stellung Hegels (und der Hegelianer zur Theologie, insbesondere) zur heiligen Schrift*. Heft 8 der: Studien und Bibliographien zur Gegenwartsphilosophie, hsg. v. Dr. Werner Schingnitz, Privatdozent an der Universität Leipzig, un vol. di pagg. XII-110, Leipzig, S. Hirzel, 1934.

Questo volumetto: *Significato, importanza e interpretazione della Sacra Scrittura nella filosofia di Hegel*, non dice niente di essenzialmente nuovo. Dà invece una buona esposizione dell'uso che Hegel fa della S. Scrittura (citiamo p. es. la concezione del peccato di Adamo: è l'apoteosi dello spirito cosciente che in questo atto acquista per la prima volta coscienza di se stesso e diviene così simile a Dio); un altro esempio di tale uso simbolico-speculativo troviamo nel cap.: « Il significato positivo della testimonianza biblica di Cristo per la filosofia di Hegel »; e della base su cui dovette nascere tal uso: nella filosofia dello spirito che diviene non può essere posto per una religione ed una S. Scrittura che pretende di esser la verità assoluta, immutabile. Anche se Hegel fa elemento importante della sua speculazione i dogmi della Trinità e dell'Incarnazione, e si crede per conseguenza pensatore cristiano, per noi cattolici è