

ANALISI D'OPERE

G. COGNI, *Lo Spirito assoluto*, Saggio critico sul problema teologico, un vol. in-8 di pagg. 152, Firenze, « La Nuova Italia », 1937-XV.

L'insopprimibile importanza del problema teologico ed il fatto stesso ch'esso costituisca parte notevole della letteratura filosofica contemporanea non sottraggono certo all'attuale interesse speculativo questo volume che su detto problema intenzionalmente si pone come saggio critico; proposito soddisfatto nella evidente tendenza a rompere i cancelli di ogni dottrina preconstituita in un processo critico di ricerca ch'è l'atto assolutamente mediatore dell'emergenza spirituale. Senonchè la visione del problema anzichè libera da presupposti è già inizialmente radicata nella dottrina idealistica; non che il lettore muova appunto a questo idealismo professato, ma piuttosto quel ch'egli chiede è che quell'*iniziale* affermazione idealistica avesse a risolversi in una imposizione teoretica scaturita dall'esame preventivo del processo d'autocritica fattosi valere in seno all'immanentismo, non già come mera antitesi necessaria e risolvibile nella dialetticità costitutiva dello spirito, ma come argomentazione infirmante la sua potenza ontotetica. L'affermato rapporto d'immanenza tra soggetto ed oggetto che rende intelligibili questi due termini in sè astratti, la concezione della verità non come obbiettività irreversibile ma come medietà sempre nuova ed originaria, l'attualità ardente dello spirito come ragione e suprema unificazione delle determinazioni dell'esperienza ed altre ancora son tutte tesi dell'idealismo attuale che, unitamente ai suoi più recenti documenti speculativi, costituisce la trama organica di questo saggio.

Orientato in questo senso e sostanziato il pensiero con questa dottrina, naturale e costante preoccupazione, com'è intuitivo, è quella di mettere in guardia il lettore da ogni considerazione astrattistica, *naturalistica* del reale, che, inteso nella sua più vasta accezione, nel fluente nesso sintetico onde l'alterità sparisce è uno con lo spirito. Si vuole porre la fede ad oggetto della considerazione pensante? La fede è valore ed esige riconoscimento come espressione di intensa vita spirituale; si scinda la fede dal suo centro vivo d'espansione e d'incremento che è lo spirito, la si anneghi nell'oggetto suo e con ciò medesimo la sua essenza sfugge; giacchè è irrilevante che il contenuto della fede sia questo o quest'altro principio, questo o quest'altro dogma, semplice lettera ed informe scheletro che si trasforma in sostanza di fede viva solo quando lo spirito lo informa (pag. 13 e segg.). Si vuole dimostrare l'esistenza di Dio? L'istanza espressa in questi termini rivela uno sfondo decisamente intellettualistico e non è quindi concretamente significativa. Provare Dio esistente al di là del pensiero è patente contraddizione. Più che provare Dio come Realtà Trascendente che è impossibile secondo il definitivo monito kantiano (pag. 131 e segg.) si tratta di realizzare Dio in noi, Dio che in noi palpita nell'atto stesso che Lo cerchiamo nell'accensione dello spirito che è ansia di infinitamento.

Se queste due esemplificazioni sono sufficienti a rendere le movenze dell'argomentazione sui vari quesiti inerenti al problema teologico risolto in questo saggio in senso monistico-immanentistico, giova riflettere sulla intrinseca fondatezza di tale soluzione, ineccepibile solo quando Kant avesse effettivamente superato la metafisica classica, che egli, è accertato, per motivi di contingenza culturale, non conobbe nella sua organica integrità. Forme e categorie d'esclusivo uso immanente e connessa intrascendibilità dell'esperienza limitarono teoricamente Kant al mondo fenomenico fondato nei suoi rapporti universali e necessari dal giudizio sintetico a priori, a petto del quale il giudizio analitico si rivelava manifestamente impotente a costituire la scienza. Giudizio sintetico e giudizio analitico: dibattuta questione che già infervorò i critici viventi Kant tendendo gli uni (Born, Schultz) a confermare, altri (Tittel, Bornträger) a negare l'esattezza della distinzione kantiana cadente, più che sul complesso strutturale del giudizio, sulla natura del rapporto ch'esso esprime; rapporto necessario ma soggettivo, valido per lo spirito che ne è l'autore ma non per la realtà che è oltre lo spirito. Di qui l'impossibilità della metafisica come scienza.

Ma chi riesamina quest'asserto centrale della dialettica trascendentale può anche porre in rilievo che al filosofo di Königsberg è sfuggito un tipo di connessione analitica concretamente feconda, base stessa dell'affermazione metempirica e vivente espressione del pensiero risolvente nella dimostrazione la sua intima energia: ed è la connessione

di un termine di totale pertinenza empirica ad un altro termine che l'esperienza trascende, implicazione logica tra due determinazioni espressa in un giudizio che è analitico perchè posto in forza del solo esame del termine di effettivo dominio empirico, presente sperimentalmente, la cui natura esige, in maniera incoercibile, quella connessione. Esempio classico il *divenire* che il pensiero analiticamente esprime eteronomo in quell'atto medesimo col quale inferisce l'Assoluto. Sintesi assolutamente inferenziale, trapasso teoretico d'ogni esperienza possibile, trascendenza: processo dimostrativo che si sostanzia d'un tipo di giudizio analitico realmente ampliativo del conoscere, eludente lo scoglio dei giudizi sintetici a priori soggettivi, che possono ammantarsi di una nuova oggettività sol quando la realtà si risolve nello spirito e la metafisica coincide con la logica in un sistema panrazionalistico-concreto. Se la metafisica classica non è distrutta dalla critica moderna il valore di parecchie tesi di ispirazione schiettamente immanentistica sostenute in questo saggio diventa problematico; talchè è consentaneo concludere che il suo pregio più che nella soluzione del problema teologico è immanente a certa precisazione di dettaglio ed energia di posizione storica, e soprattutto nella cosciente determinazione dell'essenza dell'idealismo come mondo unitario e vivente dello spirito che s'incarna via via in quelle categorie che s'accendono della sua stessa attualità.

E. AMISANO

WILHELM VON SHYRESWOOD, *Introductiones in logicam*, testo e introduzione a cura di MARTIN GRABMANN, un vol. in-8 di pagg. 106, Monaco, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1937.

Martino Grabmann ci ha dato con questa pubblicazione un interessante studio sulla personalità di un autore che vari storici della filosofia non erano ancora riusciti a individuare perfettamente. Infatti nella introduzione, dopo aver giustificato questo suo nuovo e importante studio di storia della logica scolastica, il noto medievalista osserva come Guglielmo di Shyreswood sia stato frequentemente scambiato e talvolta anche identificato con altri due personaggi: Guglielmo de Monte (de Montibus), o Guglielmo di Leicester, cancellarius di Lincoln († 1213) la cui attività risale al dodicesimo secolo e che è l'autore di *Distinctiones theologicae* e di una vasta opera dal titolo *Numerale*, e Guglielmo di Durham, professore in Parigi e Oxford, arcidiacono di Durham († a Roma nel 1249), autore di una *Summa* (quaestiones theologicae) che si trova nel Cod. 434 della Biblioteca comunale di Douai.

A cominciare dalle prime bibliografie inglesi del Lelandus, Pitsaeus e Baleus, attraverso Casimiro Oudin, J. A. Fabricius, Danou, I. B. Mullinger, H. Hurter, Bendinszky, P. Feret fino al Geyer nessuno è sfuggito a qualche confusione; nell'articolo di C. L. K. nel « Dictionary of National Biography » si trovano dei dati biografici attendibili mentre nel lavoro di P. Glorieux (*Repertoire des maîtres en théologie de Paris*, Paris, 1933), si ha una prima distinzione tra i tre Guglielmi.

La vita di Guglielmo di Shyreswood si compendia in pochi dati, che il Grabmann ci offre allargando e illustrando quanto ebbe a dire Josiah Cox Russell nel « Dictionary of writers of thirteenth century England ». C'è ragione di ritenere che egli sia stato professore nella facoltà degli artisti dell'Università di Parigi nella prima metà del XIII secolo, e che sia stato il maestro di Petrus Hispanus, cosa che si può dedurre unicamente da un confronto dei testi, confronto facilitato ora dalla presente pubblicazione.

Si può affermare invece con sicurezza che egli è stato più tardi thesaurarius nella cattedrale di Lincoln in Inghilterra, ufficio assunto verso il 1254; ci rimane a questo proposito una lettera di Alessandro IV da Viterbo del gennaio del 1258. La fonte più importante è l'*Opus tertium* di Ruggero Bacone, dove Guglielmo di Shyreswood è detto « longe sapientur Alberto. Nam in philosophia communi nullus maior est eo »; il giudizio del suo contemporaneo non fu condiviso dalla posterità; l'unico lavoro importante su di lui è questo, curato dal Grabmann, mentre grande fu la fama di Alberto Magno. Morì dopo il 1267, forse verso il 1279. Sembra che egli sia stato anche ad Oxford verso il 1252.

L'originalità però dello studio, che ci offre il Grabmann sta nell'attribuzione degli scritti. Prima vengono le *Summulae logicales*, di cui rimane un unico manoscritto, nel Cod. lat. 16617 della Biblioteca nazionale di Parigi, e che ora il Grabmann offre agli studiosi sotto l'altro titolo *Introductiones in logicam*. Esse vanno senz'altro attribuite a Guglielmo di Shyreswood; ciò poteva sembrare dubbioso a chi, come il Russel, non ha potuto vedere il manoscritto; esse furono scritte a Parigi, nella prima metà del XIII secolo; si dividono in sei parti: De propositione, De predicabili, De sillogismo, De locis dialecticis, De proprietatibus terminorum, De fallaciis.