

Il sentimento di « ognuno » s'è levato in punta di piedi ed ha toccato la ragione, fuggendola subito come un rifugio tanto disperatamente temuto perchè appassionatamente agognato. Ci siamo affacciati all'abisso del « favellar con Dio » del Royce; cercando l'« anonimo » dell'esperienza comune abbiamo intravisto l'« Io che conosce nell'unità ogni Verità » in duplice senso. Intravisto solamente. Ma il momento speculativo è decisivo.

Per questo l'io, potrà fare molto bene e saranno la snellezza asistemica e lo stile brillante ad introdurlo nei salotti intellettuali come presso i solitari cercatori, trovando la più vasta gamma di lettori. Ci si accosterà con più pensoso spirito alla quotidiana esperienza, si nutrirà il pensiero riflesso di linfe vive. Ne zampillerà impulso a trascendere l'idolatria dell'uomo, scintilla ad accendere di bagliori vitali il mondo dei concetti, fecondi per quell'aspirazione che è in ogni uomo al « sacro » come « oltrepassamento del limite », per il conato dell'uomo « qualunque » a « disporsi per l'eternità ».

Riprendendo motivi volontaristici blondelliani, centrando sull'interesse etico-teologico d'impronta varischiana, risponde pure al pregnante problema sociale contemporaneo facendone un costitutivo non solo dell'equilibrio della personalità, ma del suo stesso ritrovarsi; non ipotizza l'istante umano, ma ci richiama al realismo esistenziale di Gabriele Marcel « qui n'est pas suspect de déifier la tension de l'instant humain, car il réclame instamment l'imperturbabilité d'une paix éternelle » (Le Senne).

A. M. ZANONI

MARIO DAL PRÀ, *Il problema della coscienza*, Estratto dagli Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Anno accademico 1939-40, Tomo XCIX, un vol. in-8 di pagg. 23, Venezia, Premiate officine grafiche Carlo Ferrari, 1940-XVIII.

Nella breve memoria il Dal Prà afferma la necessità e fa un tentativo di « riforma del concetto di coscienza » (pag. 4). Riforma necessaria, perchè nella filosofia moderna, ridotta dall'A. a cartesianismo e a idealismo, « si dimentica che la posizione gnoseologica dev'essere anteriore alla metafisica, di cui costituisce il presupposto ed il punto di partenza » (pag. 4). Deve dunque affermarsi « la posizione della gnoseologia. La coscienza ha da intendersi allora come la presenza di contenuti ad un soggetto conoscente, ad un io in funzione conoscitiva... Essa sarà conoscenza di fenomeni, intesi come entità reali in quanto si presentano alla coscienza » (pag. 5). La coscienza origina dalla sensazione (« tutta la certezza della realtà deriva dalle esperienze sensibili originarie, sia soggettive, che oggettive, da cui tutto il resto può essere ricavato »); implica corpo ed anima (« la consapevolezza è atto d'un qualche uomo, che non è puro spirito, ma che è spirito e corpo, pensiero e senso »); si sviluppa nel pensiero (« interiorità di una este-

riorità », pag. 5, 6). « L'atto del pensiero dunque in cui la coscienza si esprime è incontestabilmente un pensare « altro »; quest'altro è appunto ciò che è offerto all'intelletto dai sensi. Non si può affermare una coscienza che non sia autocoscienza ed eterocoscienza ad un tempo » (pag. 7). Il pensiero è perciò apertura sul reale: « Il pensiero nasce transitivo, immanente cioè nella realtà, non già in se medesimo. Il pensiero non sta, ma passa; non permane, ma diviene; non è chiuso, ma aperto » (pag. 8). ...La coscienza infatti emerge in mezzo ad un mondo che la circonda, è legata al corpo, ai suoi limiti, alle sue miserie, ai suoi slanci (pag. 9). ...La conoscenza perciò non ha per principio fondamentale l'io, se non come condizione necessaria, ma non come oggetto conosciuto (pag. 11). ... vediamo come la coscienza implichi nella sua interiorità due trascendenze e due legami. ...La coscienza diviene così doppiamente centro: centro e principio di unificazione intellettuale del mondo conoscibile; centro anche per la conquista dell'assolutezza che la impregna di sé, rimanendole estranea. Dalla coscienza partono così due strade: una verso l'universale astratto, come conquista della realtà; un'altra come conquista dell'universale concreto come principio dell'essere » (pagg. 13,14). Fatte le quali precisazioni, l'A. passa a una breve critica, acuta e profonda, del cartesianismo (pag. 9), del Soggetto unico trascendentale (pagg. 14-16, 18, 20); dell'empirismo (pagg. 17-18). Segue un cenno alla seconda apertura del pensiero, verso l'alto: « Il nostro io particolare... si sente... fondato sull'Assoluto, non come trascendentale, ma come trascendente. ...Si delinea allora un importantissimo rapporto esistenziale fra il nostro pensiero e l'Assoluto. Il nostro prendere coscienza di noi e il nostro assurgere al pensiero universale non può aver luogo senza l'intervento dell'Autocoscienza (pagg. 18-19). ...Che significa trascendenza? Per noi significa che la derivazione dell'Assoluto non deve essere fittizia, ma reale » (pag. 20). Due esigenze devono essere salvaguardate: 1) la distinzione della coscienza dall'Autocoscienza; 2) « che tuttavia essa implichi una partecipazione all'Autocoscienza universale ed assoluta. ...Quella che occorre affermare tra l'Assoluto e i singoli è un'inevitabile relazione, che risponda però alle due esigenze più sopra enunciate. ...Occorrerebbe perciò studiare e definire più profondamente il concetto e la realtà della « partecipazione » (pag. 21). Il quale concetto non è qui ulteriormente svolto.

Mi pare troppo generica la definizione del Trascendente. Ritengo essenziale una sua netta precisazione concettuale per affrontare il grave problema dei rapporti dell'io con il trascendente. Ho già rilevato sopra l'acuta critica dell'A. alle errate concezioni della coscienza. Non altrettanto solida mi sembra la ricostruzione. Anzitutto è possibile ed è valida un'impostazione puramente gnoseologica del problema? L'A. non ha forse tirato in campo, surrettiziamente, un mondo di presupposti per nulla giustificati all'inizio della costruzione (a-

nima, corpo, mondo esterno provato da sensazione, ecc.?) La quale si riduce a una fenomenologia della coscienza: descrizione di un fatto; ha valore, e quale? Ritengo si debba accuratamente distinguere tra contenuto della coscienza (del pensiero) e sua eventuale alterità trascendente la coscienza stessa. Tale trascendenza può essere, e fu di fatto, revocata in dubbio o addirittura negata; deve essere perciò mediata, dimostrata. L'A. invece ripetutamente la presuppone semplicemente: parificando fatto e valore. La trascendenza non è dunque fondata: si rimane al di qua del vero cruciale problema.

Il breve scritto è denso ed ha buonissime osservazioni. Le riserve fatte dimostrino all'A. con quale attenzione lo si è letto.

G. SOLERI

EMILIA NOBILE, *Il dualismo filosofico*. Parte seconda - sez. I: *La filosofia antica dagli esordi a Severino Boezio l'ultimo dei Romani*, un vol. in-8 di pagg. 188, II ed., Napoli, « Tipomeccanica », 1940-XIX.

L'A. riprende in quest'opera una tesi a lei cara, formante il centro di tutte le sue ricerche: il dualismo filosofico. Dimostrato nella prima parte del presente lavoro « il carattere dualistico della filosofia nella funzionalità del suo ritmo gnoseologico, nelle sue forme », l'A. sviluppa in questa seconda parte « il dualismo della filosofia nel suo contenuto ».

La divisione dei periodi della storia della filosofia non coincide con quella tradizionale e l'A. spiega nell'Introduzione perchè abbia posto Severino Boezio come limite del pensiero antico: « ...in Boezio, l'ultimo dei Romani, credo si debba vedere come una testa di ponte tra il mondo antico e quello medievale, perchè in lui la forza organizzatrice dello spirito romano fissò, con la logica formale, i pesi e le misure destinati a dare ordine ed articolazione alla mole immensa ed ancora informe del pensiero romano-cristiano... » (pag. 6).

Il pensiero filosofico non sorge, come spesso si è affermato, con il naturalismo della prima Scuola Ionica, poichè la filosofia non muove dalla visione dell'universo, ma dall'essere umano stesso ed è essenzialmente filosofia sapienziale. I « sette sapienti » sono i veri profeti della filosofia greca che può nascere ed affermarsi appunto perchè si crea tra i legiferanti ed il popolo che ne ascolta i dettami con venerazione, quella comunione che è vita. E' dalla duplicità dei termini che sgorga l'interesse e quindi il problema che prima di essere contemplazione oggettiva è soluzione vissuta della vita stessa.

In Talete — come in generale nei primi ionici — l'A. vede apparire, sia pur confusamente, il dualismo fecondo che è non « abbinamento di eterogenei, ma « conflitto sostanziale di omogenei ».

Se con la Scuola Eleatica e Parmenide abbiamo per la prima volta cosciente affermazione del monismo filosofico; con Empedocle e

la critica all'assoluto monismo eleatico sorge « la prima formulazione di un vero e proprio dualismo di forze omogenee, opposte, disputantisi l'imperio delle cose singole e del mondo e mai del tutto equivalenti, perchè equivalenza sarebbe stasi » (pag. 49). Il dualismo empedocleo che tende ad attenuarsi in Anassagora « sia per la eterogeneità del vous rispetto alla materia e sia per la non contrastata azione armonizzatrice e razionalizzatrice dal vous stesso spiegata su tutte le cose » (pag. 53) scompare completamente nei Sofisti dopo il colpo fatale datogli dagli Atomisti che si chiudono nel monismo di un materialismo assoluto. Lo studio dell'uomo, come già si è accennato, non comincia con i Sofisti; infatti « non è l'io razionale, universale quello che interessa la scienza, quello su cui si ripiega il Sofista, ma l'io empirico, che non cerca visuali universalmente normatrici, ma mezzi per lusingare e conquistare le masse, espedienti propiziatori di successo... Siamo ad una celebrazione incondizionata della vittoria a tutti i costi, in cui ogni dualismo ed ogni salutare discriminazione tra ciò che è e ciò che dovrebbe essere scompare » (pag. 61).

Socrate sorge in reazione ai Sofisti con la valorizzazione di un io razionale che è appunto « misura di tutte le cose » perchè in se stesso stabile. L'anima, « si è scissa nel suo interno e continuamente si vigila e si subordina all'interiore elemento divino, all'universale comando della legge morale » (pag. 63). Con Socrate siamo quindi un vero e proprio dualismo di « io razionale e variabile mondo, di finalismo spirituale e causalismo estrinseco » (pag. 65).

Platone accentua il dualismo del maestro; ma il suo dualismo che sebbene sia irriducibile non implica « un principio avverso che sia dotato di sostanzialità ed attività propria contrastante... si tratta di un mondo immobile (eleatico) contrapposto ad uno mutevole e perituro (eracliteo), non di movimenti opposti » (pag. 69). Il vero dualismo platonico non è cosmologico, ma umano: è l'opposizione fra la immobilità delle idee e la mobilità dei fatti. L'A. è preoccupata di comprendere il vero senso del male in Platone e di accordare con questo il concetto di progresso. Ora, non sembra possibile ammettere che a un male concepito come οὐκ ὄν ἀγατόν possa corrispondere una purificazione che ristabilisca l'ordine con la « separazione » « ... lo ammettiamo la sostanzialità del male, anche nella origine prima delle cose (come Böheme) e ci possiamo spiegare come il progresso possa aver luogo mediante discriminazioni liberatrici, come separazione del cosmos dal caos; o ammettiamo che il male non sia sostanziale, ma difetto di bene, impoverimento, privazione, e allora il progresso non può procedere che verso un arricchimento, un accrescimento di complessità, una addizione di qualche nuovo termine che mancava » (pag. 71).

Contrariamente, infatti, a quanto si afferma comunemente il sistema aristotelico è più dualistico di quello platonico poichè « è insiden-