

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: purificando 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. 1: *La filosofia antica dagli esordi a Severino Boezio l'ultimo dei Romani*, un vol. in-8 di pagg. 188, Il 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 Jonica, 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 legislatori 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 cosmo 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-

te (il dualismo) *in questo mondo*, in ogni essere, come costituito da una entelechia e da una materia non vuota di iniziativa, pel fatto stesso che ogni anima umana può *anelare alla forma razionale o contrastarla* » (pag. 77).

L'analisi del pensiero cristiano dagli inizi a Boezio occupa la seconda parte del lavoro. E' interessante mettere in rilievo alcune delle affermazioni di cui sono dense queste pagine; sia per l'intimo nesso ch'esse hanno con il concetto fondamentale del dualismo; sia perchè assumono talvolta l'aspetto di un'interpretazione personale e originale del cristianesimo come svolgimento storico e come contenuto teoretico-morale.

Dopo la « lussureggiante e poco rigorosamente conoscitiva produzione fantastica » della gnostica viene la vittoria dell'apologetica cristiana che tuttavia non è vittoria vera di una logica rigorosa; ma « inopia di risorse inventive » che « ... di fronte alle intemperanze fantastiche della gnostica... parve saggezza, temperanza, prudenza voluta » (pag. 131).

Il trionfo del cristianesimo è trionfo del monismo che finisce di discreditare il « nocciolo di verità eterna » implicito nella concezione gnostica, cioè il principio dualistico. Soppressa « ogni dottrina includente termini antagonisti si instaura un incondizionato e riposante principio armonistico di amore, di perdono, di gioia, di garanzia, di sicurezza e di pace » (pag. 132). Continua l'A.: « E per forza di inerzia quel discredito che il cristianesimo aveva, apparentemente gettato sul dualismo della gnostica si trasmise solidificato nel giudizio dei dotti a qualunque dualismo » (pag. 132).

Da queste affermazioni se ne deduce: 1°) Il pensiero cristiano non ha in realtà combattuto con rigore razionale e quindi non ha vinto la concezione dualistica gnostica. 2°) (Corollario del primo punto). Il discredito che posteriormente pesa sul principio dualistico è dovuto non ad una posizione critica, ma ad una posizione storica. Tuttavia dal « primigenio monismo pacifistico o idilliaco » si passa ai dibattiti dialettici della Patristica; ma già nel periodo apologetico per opera di filo-cristiani come Arnobio e Sinesio si erano infiltrati « forti elementi dualistici ». Alla luce del dualismo si spiega anche per l'A. il conflitto ariano nel suo significato filosofico più profondo. Infatti « il problema centrale per Ario era... non quello delle qualità della divina natura e della sua determinazione numerica, ma quello di spiegare come da un Dio *perfetto, immutabile, infinito* potesse venir fuori un mondo *peccaminoso, mutabile, perituro*: problema di conciliazione delle esigenze del principio di causa (« che vuol omogeneità e non eterogeneità di causa ed effetto, tra mondo e Dio ») (pag. 150).

Preparato da queste lotte, ove il dualismo sempre più penetra nel cristianesimo e diventa centro d'interesse, sorge S. Agostino che sarebbe stato sempre nella sua intima sostanza profonda « dualista ».

La lotta sostenuta da S. Agostino contro Manichei e Metodii non dimostra che egli si sia allontanato, come sembrerebbe, dal dualismo, poichè il dualismo non è solo manicheo. In ogni atteggiamento di Agostino, infatti, sia psicologico, sia storico, sia conoscitivo o morale, troviamo una tendenza iniziale al dualismo.

Rivelano questo dualismo la sua conversione frutto di lotta con la conquista « subitanea » della verità; la sua concezione delle due città: quella di Dio e quella del demonio, che, appunto perchè eterne, impediscono la visione di « definitivamente composta unità »; infine, ed è essenziale, l'intervento di Dio come elemento estraneo all'uomo ma nell'uomo per mezzo dell'illuminazione e della grazia. L'A. vede nel pensiero di S. Agostino non tanto un dissidio dell'anima col corpo « che è secondario, consequenziale », quanto una lotta iniziale dell'anima con se stessa, essendo infatti il primo un peccato di superbia e quindi dello spirito. Qui tocchiamo il vero dualismo e qui sentiamo, secondo l'A., che Agostino tende esplicitamente ad una concezione positiva del male. « Il punto di arrivo di Agostino, il destino che egli fissa al mondo e all'uomo è più consono all'idea della realtà positiva del *male sostanziale ineliminabile di due forze omogenee ed avverse* (sebbene non di uguale intensità, a cui l'universo, almeno quello da noi mortali conoscibile, soggiaccia) che a quello di un unico principio genetico reggitore e ordinatore dell'universo (pag. 169).

Un'altra affermazione dell'A. a proposito del sistema agostiniano è la critica abbozzata al concetto di creazione *ex nihilo*. Agostino crede di risolvere logicamente il problema fondamentale tra il principio dell'assoluto e del perfetto e quello del relativo e dell'imperfetto; ma in realtà non risolve nulla filosoficamente e deve ricorrere a premesse dogmatiche. « *Pericolosissima* » è l'idea di creazione *ex nihilo* « perchè implica l'idea di *causa semplice*, che è contraria alla logica, la quale mostra come, perchè qualsiasi fatto accada, sia necessaria la presenza di almeno due determinanti » (p. 160).

Come S. Agostino così Boezio: crede di dimostrare la negatività del male e finisce col l'affermare più logicamente (« *felix culpa!* ») la sua positività.

Sarebbe interessante riprendere in sede teoretica prima e poi storica alcuni dei giudizi ed affermazioni, accennati in sintesi più che discussi in questo lavoro, per una revisione e discussione critica. Ma non è qui il luogo e ciò implicherebbe studio ed esposizione delle altre opere dell'A., tutte intimamente collegate tra loro. Un rilievo si può fare tuttavia: nel lavoro esposto vi sono visioni ampie e intuizioni geniali sebbene forzate dal concetto centrale del dualismo assoluto che tutte vuol e *deve* illuminarle e dirigerle.

M. I. TIRABOSCHI