

Il suo aristotelismo, infatti, può sembrare ad alcuni interpreti in netto contrasto con la tradizione politica cristiano-agostiniana, che indicava la vera vita nella *Civitas Dei* contro la *Civitas terrena*; ma bisogna pensare che nello sviluppo della vita medioevale, l'ideale della Città di Dio si era andato materializzando ed interiorizzando nel programma di un'integrale organizzazione cristiana della vita terrena (e basti aver presente Carlo Magno). La rinascita dell'Aristotelismo è, nella sintesi cristiana di San Tommaso, « un aspetto — uno dei più importanti aspetti — della grande opera di riconciliazione fra il pensiero classico ed il pensiero cristiano » (pag. VIII).

Si pensi infatti alla dottrina tomistica dei rapporti tra natura e Soprannatura (*gratia non tollit naturam, sed perficit*), tra ragione e fede, per aver presente la giustificazione dei valori naturali ed umani; e, specificamente nel campo politico e sociale, lo studio della legge naturale, che è il fondamento dell'organizzazione.

Il diritto naturale intende e valorizza la dignità e la capacità dell'uomo, che lo fa partecipe intelligente ed attivo dell'ordine razionale dell'universo; ed il diritto è una *ordinatio rationis*; e se la precedente tradizione cristiana vedeva le istituzioni sociali legate al peccato, San Tommaso vede che il peccato, se pur tocca le possibilità umane di adempiere ai dettami della *naturalis ratio*, non invalida *ipsa principia naturae*; ed è proprio in questi principi che trova spiegazione la vita sociale: lo Stato è giustificato pienamente dalla natura umana: *homo naturaliter est animal politicum et sociale*.

L'individuo viene integrato nello Stato; il bene comune è più importante di quello individuale, ma i loro fini sono sostanzialmente identici, onde lo Stato non può assorbire l'individuo degradandone la funzione e togliendogli valore (la *subiectio civilis* non è la *subiectio servilis*); e « l'integrazione dell'individuo nel tutto deve essere concepita come un ingrandimento ed un arricchimento della sua personalità » (pag. XVIII); la vita politica è una tappa verso un fine più alto: Dio.

Lo Stato non è etico, assoluto, ma ha un valore strumentale per il raggiungimento dei fini dell'individuo, ed è subordinato sempre alla giustizia.

In tale Stato il fondamento dell'autorità deve ricercarsi nella naturale disuguaglianza umana, cioè nel *merito*; l'obbedienza è giustificata non solo religiosamente (*omnis potestas a Deo*), ma anche razionalmente, naturalmente, ed i suoi limiti sono fissati dalla corrispondenza dell'autorità alla giustizia, onde si impone il preciso dovere di resistere al potere politico ingiusto.

L'influenza di Aristotele su San Tommaso si fa ancora sentire nell'adesione dell'Aquinata — contro la concezione imperialista viva ai suoi tempi — ad uno Stato particolare ed indipendente, mentre universale ed unico è il potere di Dio.

Sempre illuminato dalla dottrina della razionalità e della naturalità dello Stato, San

Tommaso, a proposito del rapporto tra l'autorità e la legge, afferma la superiorità del potere costituito, della *potestas publica* sulla legge positiva, ma soggiunge che, *quantum ad vim directivam*, il capo è sottoposto alla legge, e che la volontà sovrana ha valore di legge solo nel caso che sia *ratione regulata*: primato assoluto dell'ordine naturale e razionale di giustizia.

E come l'uomo non raggiunge integralmente il suo fine ultimo nel mondo, ma ha bisogno del regno di Dio, così sopra il *regnum* sta il *sacerdotium*: due poteri, di cui il primo dev'essere subordinato al secondo: il potere spirituale deve controllare e vigilare, non assorbire, però, quello temporale in vista del fine spirituale.

Queste le linee fondamentali della politica di San Tommaso, la quale, ripetiamo, non mira a difendere un particolare sistema politico, storicamente determinato, ma vuol risolvere i problemi fondamentali relativi alla natura ed ai compiti dell'individuo e dello Stato.

Onde San Tommaso non è l'espressione di questo o di quest'altro sistema politico, ma, come Egli è il filosofo del Cristianesimo cattolico, cioè universale, vivente come la verità in ogni tempo e non limitato da esso, ma di esso luce vivificatrice, così, anche nel campo della politica, la sua dottrina, valorizzatrice della persona e comprensiva del valore della comunità, « deve dirsi, più e prima che una dottrina politica medioevale, la dottrina politica del Cattolicesimo » (pag. XXXV).

C. FERRO

ARISTIDE VESCO, *Revisione dell'Ontologismo di S. Gerdil*, vol. in 8° di pagg. 64, Torino, Scuola Tipografica Salesiana, 1946.

Questo saggio, apparso già come articolo in « Salesianum », 1945, nn. 3-4, pagg. 144-201, è un estratto della dissertazione di laurea su « Il pensiero filosofico del Card. S. Gerdil », sostenuta presso la Facoltà filosofica del Pontificio Ateneo Salesiano; è pubblicata per il conseguimento del dottorato in Filosofia; e vuol essere « una ricerca preliminare e necessaria a una valutazione complessiva del significato storico e perenne di questo filosofo che, partito da una adesione entusiasta all'ideologia malebranchiana, pur conservandone il fondamentale orientamento ontologico, ampliò il suo orizzonte problematico e risolutivo » (pag. 5).

Il lavoro consta di sei parti: I) Il Gerdil nella storiografia filosofica; II) I presupposti dell'Ontologismo; III) Origine delle Idee: visione in Dio; IV) Caratteri della visione in Dio; V) Limiti evolutivi del pensiero gerdiliano e la polemica sul suo ontologismo; VI) Conclusione.

E lo segnaliamo volentieri, perchè nella scarsa bibliografia sul Gerdil — in Italia, ad es., c'è uno scadente volume di G. F. Bosco, del 1856, ed un saggio espositivo di A. Lantrua

del 1913 — vuol rappresentare un tentativo unitario d'interpretazione di un pensatore che il Gioberti, sia pure con esagerazione, chiamò « il primo teologo e filosofo non solo d'Italia ma del secolo ».

Il Vesco segue l'ontologismo del Gerdil nelle sue tesi essenziali attraverso le opere e discute la questione dibattuta se il Gerdil, ontologista nelle prime opere, lo fu anche nelle altre, per concludere che egli fu e rimase sempre ontologista e malebranchiano.

Il Gerdil, il maggiore cartesiano d'Italia, fu senza dubbio il più grande seguace del Malebranche, e l'iniziatore dell'ontologismo italiano. E siccome il suo interesse fu eminentemente apologetico e teologico, egli vide nel Malebranche — fuori di certe affermazioni che ne compromettevano l'ortodossia — l'assertore della visione teocentrica della vita, per la quale lottò accanitamente mentre i contemporanei esaltavano illuministicamente — contro la trascendenza — l'uomo e la natura. E mentre in Italia molti, anche tra gli ecclesiastici, si adagiavano nelle facili forme del sensismo condillacchiano, egli « fu il solo a mantenere viva la nostra secolare tradizione di spiritualismo cristiano; e in certa qual maniera anche la salvaguardò dalle esasperazioni criticistiche, dandovi un orientamento essenzialmente metafisico, in cui a larga mano profuse la migliore esperienza ontologista » (pag. 63).

Il volumetto, data la sua particolare indole, non è esauriente in tutto, e non risolve tutti i problemi suscitati dal pensiero del Gerdil; ma l'impegno con cui è condotto dà buon affidamento per il promesso volume sulla filosofia gerdiliana.

C. FERRO

CLETO CARONARA, *Renato Cartesio e la tradizione ontologica*, vol. in 8° di pagg. 170, Torino, S.E.I., 1945.

Questo volume raccoglie i seguenti quattro scritti dell'A. apparsi dal 1935 al 1943, e adesso difficilmente trovabili: I) *Scienza e Filosofia in Renato Cartesio* (estratto dal volume *Scienza e filosofia ai principi dell'età moderna - Galilei, Bacone, Cartesio* -, Napoli, Perrella, 1935); II) *Riflessione e trascendenza in Cartesio: dall'attualità del pensiero alla sostanza* (comunicazione presentata al IX Congresso internazionale di Filosofia di Parigi, del 1937, e pubblicata, oltre che nel I Vol. dei *Travaux*, in *Logos* del 1937); III) *Il carattere critico del pensiero moderno* (prolusione letta nell'Università di Cagliari nel 1941, e pubblicata nel *Giornale critico della Filosofia italiana*, 1941); IV) *La tradizione ontologica e l'importanza storica del platonismo* (prolusione letta nell'Università di Catania nel 1943, pubblicata nel *Giornale critico della Filosofia italiana*, 1943).

L'A. offre, a quanti vogliono conoscere il suo pensiero, uno degli aspetti storico-teo-

rici di esso, e precisamente quello che si è formato nella meditazione dell'idealismo platonico e dei suoi sviluppi nel tempo, attraverso gli studi su Plotino e sul Rinascimento neoplatonico.

Se i primi due scritti della raccolta sono dedicati specificamente a Cartesio, gli altri due se ne occupano ampiamente nella presentazione della tradizione platonica ontologica, conciliatrice dell'immanenza e della trascendenza, attivamente presente nella storia della filosofia, importante nelle sue intuizioni costruttive per il moderno pensiero, che voglia essere critico, come il Carbonara ha delineato nel suo *Disegno d'una filosofia critica dell'esperienza pura* (Perrella, Napoli, 1938), e nella sua *Introduzione alla filosofia* (Humus, Napoli, 1946).

Riservandoci di esaminare ampiamente e criticamente in una recensione dell'*Introduzione alla filosofia*, il pensiero critico dell'A., indichiamo le linee fondamentali dell'interpretazione cartesiana, da lui sostenuta.

Il suo Cartesio è visto in stretta relazione colla tradizione scolastico-medioevale (come ha sostenuto recentemente tra noi il *Lazzaroni*); e precisamente, come vuole il *Gilson*, più che alla cultura scolastica in particolare, a quella cristiana in generale; e, attraverso questa, soprattutto agostiniana, a quella antica, e specialmente platonica.

E l'interpretazione cartesiana del Carbonara è, pertanto, quella *platonica*, per cui Cartesio non è il padre dell'idealismo moderno immanentistico, ma, pur avendo trovato col *Cogito* un principio spirituale, che risolve immanentisticamente qualsiasi realtà oggettiva, oltrepassa tale suo principio fondamentale, e, andando dal piano della pura interiorità spirituale a quello ontologico della realtà in sé, restaura la trascendenza, costruendo una vera e propria metafisica ontologica.

La quale è fondata platonicamente sul contenuto ideale della mente, che porta a Dio attraverso il lume interiore della ragione; onde i motivi fondamentali, Dio, l'anima, le forme sostanziali, il finalismo, sono visti sempre metafisicamente, come cose in sé, realtà obiettive e trascendenti.

Cartesio si pone così come anello essenziale della tradizione ontologica, che riceve vita e forza dall'affermazione platonica della trascendenza-immanenza, cioè dal ritrovarsi nell'anima del lume soprannaturale dell'idea, che l'aiuta a comprendersi ed a trascendersi.

La tesi interpretativa del Carbonara, non del tutto originale, — anche se è lumeggiata originalmente la dottrina della trascendenza-immanenza nella tradizione ontologica —, è ben condotta, sia nel tentativo di unificare la speculazione cartesiana, sia anche nella visione del platonismo nella storia del pensiero; ed è importante come illustrazione della filosofia dell'A.; ma dal punto di vista storico del vero Cartesio a nostro parere conveniva vedere più attentamente il significato metafisico del platonismo cartesiano, ed il vero va-