

J. DE WOLF, S. I., *La justification de la foi chez S. Thomas d'A. et le P. Rousselot* (Museum Lessianum, section théol. n. 42), 1 vol. in 8° di pag. 127, L'édition Universelle, S. A., Bruxelles, Desclée De Brouwer & C., Paris, 1946.

Confessiamo che ci assalse perfino il dubbio se questa fosse opera da recensire in una rivista di filosofia, o non piuttosto da riservare all'« hortus conclusus » della teologia. Ma dopo la lettura il dubbio si dileguò: siamo anzi persuasi che il problema di cui trattasi è tale da, non diciamo interessare, ma appassionare ed entusiasmare il « filosofo puro » (posto che esistano esseri di questa specie). Cos'è infatti la « giustificazione » della fede? È l'atto di fede, il « credere », che presenta i suoi titoli giustificativi; ed è la ragione che esamina, discute, riconosce la validità, la consistenza, la struttura di questi titoli. *Perché* credo? Perché è legittimo, anzi doveroso, il credere? Su che riposa, in ultima analisi, la certezza assoluta della mia fede?

Ora, a noi pare altamente onorevole per la ragione essere chiamata (od anche semplicemente ammessa) a rispondere a simili quesiti. Non foss'altro, quand'io fossi filosofo e non credente, per vedere come fa un altro (Tommaso d'A. o P. Rousselot) a compiere ragionevolmente (o a persuadersi di compiere ragionevolmente) quell'atto certamente arduo e supremo per la ragione (perché si pone come superamento di se stessa) che è il credere.

Orbene, il P. Rousselot ha dato una soluzione che egli qualificava tomista nello spirito. *Lo è veramente?* Ecco l'oggetto dell'indagine del De Wolf. Il tema « aveva già tentato altri », Ligeard, Lang e Stolz, che approdaron a divergenti, ma tutte parziali, soluzioni. Il D. W. riprende e spinge a fondo l'esame dei testi dei due pensatori, per rimontare fino ai presupposti delle due costruzioni. Perciò non ha risparmiato citazioni e... ripetizioni. Il piano dell'opera è il più semplice e naturale. Tre parti: I. *La giustificazione della fede in P. R.* « Qu'il faille croire, on le voit, quand on fait l'acte de foi » (p. 26). Il che significa: necessità rigorosa della grazia, del *lumen fidei*, sia per credere, sia per vedere che bisogna credere (motivi di credibilità e credendità). Tale, secondo il P. R., il pensiero di S. Tommaso, presto soppiantato però, anche presso i discepoli più brillanti dell'Aquinata, da altra teoria di Scoto. (Diciamo francamente che l'ultimo capitoletto, *Résumé et synthèse*, con le sue tesi e sottotesi, non è l'ideale per chi cerca l'essenziale della teoria del P. R.).

II. *La giustificazione della fede in S. T.*:  
 1) Che cosa è il credere per S. Tommaso.  
 2) Lume di fede e oggetto formale della fede, attraverso le varie opere dell'Aquinata, e in relazione con gli altri pensatori del-

l'epoca, S. Alberto M. e la scuola francescana (Alessandro di Hales e S. Bonaventura).  
 3) La doppia credibilità: a) interna, per *lumen fidei, instinctum Dei*; b) esterna, per *signa*.

III. *Saggio di confronto.* Sulla questione capitale dell'oggetto formale della nostra fede essi non convergono. Infatti per il P. R. tale oggetto formale è qualcosa di creato, è l'essere soprannaturale, mezzo per condurre alla visione intuitiva; è la testimonianza di Dio, inserentesi senz'urto nell'ordine naturale (p. 96). Per S. T. invece il motivo ultimo dell'assenso di fede non è alcunchè di creato (sia pur soprannaturalizzato), non è alcun *segno* esteriore, ma unicamente la stessa *Prima Veritas*, creduta per Se Stessa. Quindi per lui la fede non è già un mezzo per arrivare un giorno alla Visione: essa è già fin d'ora in noi questa visione dinamicamente preformata (*fides est habitus mentis, qua inchoatur vita aeterna in nobis* - pp. 97-98). Giustamente l'A. fa notare il carattere elevato, mistico di questa concezione (comune ai pensatori dell'epoca), che viene naturalmente a mancare alla teoria del R. La quale poi deve anche modificare il concetto che S. T. aveva (ed applicava in questo campo) della conoscenza per *modum inclinationis*, per connaturalità o per consonanza, come dice l'A. (pagine interessanti per il filosofo).

Di qui anche, necessariamente, il diverso valore attribuito ai motivi di credibilità. Per S. T. i motivi di credibilità non fondano per nulla la nostra fede in ciò che essa ha di propriamente teologale: loro unica funzione è di condurci a riconoscere il dovere di abbandonarci senza riserve al Padre che ci attira: la testimonianza immediata di Dio (credere *Deo*), ecco la garanzia ultima della fede. Così viene assicurata all'atto di fede una struttura altamente teologale e mistica: la questione degli appoggi razionali passa in secondo piano.

Ben altrimenti procede il R. Avendo concepito in modo molto intimo, forse troppo, l'« embricazione » della nostra conoscenza soprannaturale in quella naturale, mette in primo piano gli appoggi razionali, motivi di credibilità, i quali per lui vengono a fare uno coi motivi della fede propriamente detti. Allora il valore dell'atto di fede non ha più molto a che fare con la testimonianza immediata della Verità Increata, ma risiede tutt'intero nei segni, di cui solo il *lumen fidei* ci dirà l'autentico significato.

Conclusione: la divergenza tra i due teologi non è di dettaglio, ma di principio: « ce qui est la chose du monde la plus irréductible » (p. 121). Con ciò non si vuol negare nè sottovalutare l'interesse e il valore dello sforzo compiuto dal R. per far progredire la difficile questione: « Têtes logiques tous les deux, le théologien du XIII<sup>e</sup> siècle et son moderne disciple ont l'un et l'autre for-

tement structuré leur acte de foi » (p. 105).

Resta il *fatto strano* (p. 98) che un così valente tomista come il P. R. non abbia avvertito la divergenza iniziale, fondamentale, insanabile, e abbia creduto di camminare in perfetto accordo col Maestro fino in fondo... (Che si debba applicare l'equazione di Papini: discepolo=traditore?).

Piccoli rilievi: a p. 45, riga 19ª dal basso, al posto di *qui* si legga *cui*; certi periodi latino-francesi (vedi p. 100) non sono stilisticamente perfetti...; quando si adopera un termine di oscillante significato presso i vari autori, come quello di « certitudine morale » (p. 118 et alibi), sarebbe desiderabile una definizione. Ma nel complesso il lavoro (una tesi di dottorato) è ben condotto.

A. COCCIO

PAOLO VIGNAUX, *Il pensiero nel Medioevo*, un vol. di pag. 146. Prefazione e traduzione di CARLO GIACON, in « La Scuola », Brescia, 1947.

« L'età di mezzo è storia barbara di popoli barbari, perchè quando Roma decadde, decadde le scienze e la filosofia, onde per dodici secoli l'Europa fu immersa nella schiavitù e nella stupidità ». Queste parole che si leggono nella famosa « Enciclopedia Francese » risentono senza dubbio della stolta violenza di tempi rivoluzionari; lo spirito però di tali parole è rimasto e forse rimane tuttora nell'animo di alcuni che, senza riguardo alcuno alla storia, condannano o per lo meno svalutano gratuitamente tutta un'età come età di tenebre o di schiavitù soprattutto in rapporto al pensiero riflessivo. Niente di più falso in tutto ciò, perchè anche il medioevo, dopo un periodo di assestamento, fu, come ogni altra età, epoca di fervore di studi, di lotte anche e, sotto un certo punto di vista, specialmente nel dominio della filosofia. Ciò è dimostrato in modo esauriente dai molti studi che furono fatti e che si fanno intorno alla filosofia ed ai filosofi dell'età di mezzo. Anche l'opera del Vignaux, recentemente pubblicata dalla benemerita Società Editrice *La Scuola* di Brescia ed amorevolmente tradotta da Carlo Giacon, riesce a dimostrare in pieno l'ignoranza o peggio dei detrattori di un intero periodo della storia dell'umano pensiero. Entra il Vignaux, con l'opera di cui si parla, nel nobile arringo di quei benemeriti studiosi, che (per non citare che i più noti) come il Baeumker, il Gilson (il Vignaux è scolaro del Gilson), il Maritain ed un Itaha il Masnovo e lo stesso Giacon, hanno messo il loro ingegno a profitto della storia e per ciò stesso della verità. Non si tratta nell'opera del Vignaux di una storia ordinata e sistematica della filosofia medievale nel suo logico sviluppo; siamo invece con lui ad un'esposizione direi quasi drammatica del pensiero dei filosofi di cui parla: l'A. entra, per così dire, nel mezzo dei diversi sistemi

per metterne in luce i punti più significativi, e mostrare per quale via ad essi si è arrivati, quali contrasti si sono superati, quali virtualità essi contengono. È certo che un tale metodo rende vivace l'esposizione, cosicché se da una parte c'è sacrificio di sistematicità, dall'altra c'è acquisto d'interesse. L'opera del Vignaux è frutto senza dubbio di studi adeguati del pensiero medievale nelle sue movenze più decisive da S. Anselmo a Duns Scoto e Guglielmo di Occamo. Tutto tale lavoro resta, per così dire, sullo sfondo sul quale risaltano, in rapporto anche allo sfondo, le diverse figure di cui si tratta: S. Bonaventura e S. Tommaso in prima linea.

C'è da ringraziare il P. Giacon di aver dato una traduzione così precisa dell'opera del Vignaux; solo c'è da lamentare che questa sua preparazione non abbia tenuto calcolo dei contributi dati alla conoscenza del pensiero medievale dagli studiosi italiani.

PAOLO ROTTA

CARMELO SGROI, *Benedetto Croce. Svolgimento storico della sua estetica*, un vol. di pag. 284, Casa editrice G. D'Anna, Messina, 1947.

Il volume è utile per una informazione complessiva sull'estetica crociana. Dopo una lunga introduzione (che a questo fine il lettore può anche saltare), vengono fatte passare le tappe e gli aspetti del pensiero estetico del Croce in sei capitoli: *l'estetica dell'intuizione, il carattere di liricità dell'arte, la totalità spirituale dell'opera artistica, l'unità dialettica della poesia e non poesia, poesia e letteratura, storicità della poesia*. L'esposizione diligente, che tiene d'occhio sia le posizioni teoretiche della filosofia crociana dell'arte che i loro riflessi nella critica letteraria e artistica, e accenna alle polemiche che tale estetica e tale critica hanno sollevato in Italia, può riuscire certamente di giovamento al lettore non altrimenti provveduto.

Lo Sgroi è un crociano fedele. Non si voglia prendere subito questa espressione in senso svalutativo. Trovare oggi chi francamente e onestamente confessi i suoi debiti di gratitudine non è cosa frequente: e lo Sgroi non ha rossore di « rendere » a Lui questo omaggio che è un ringraziamento per la luce che ha gettato sul suo cammino » (pag. 12), di esprimere la « gioia del cammino percorso col Maestro » e « il riconoscimento degli aiuti offertigli, che ha accettato non per seguirne pedissequamente le orme, ma perchè ha appreso a camminare con libertà e speditezza » (pag. 282). Sono propri della fedeltà dello Sgroi al suo maestro l'entusiasmo con cui ha accolto la di lui dottrina e l'ha fatta sua, di guisa che il ripensare le teorie estetiche del Croce oggi gli sembra come un riscoprire la propria storia