

te; ciò che interessa attualmente è invece notare come il « Discours » sia stato penetrato anche internamente; per cui oseremmo esprimere la speranza che tale penetrazione voglia l'Autore estendere anche alle « Pensées »: ne avremmo una edizione perfetta. E forse nessuno più del Lafuma, che il materiale pascaliano possiede con una sicurezza eccezionale, nè si lascerebbe trasportare da entusiasmi soggettivi, essendo cresciuto alla scuola dei documenti, potrebbe soddisfare alla esigenza di ogni serio studioso di Pascal: quella di vedere la materia rianimata dallo spirito.

C. CALVETTI

G. P. SCARLATA, *Dio e l'individuo*. Un vol. di pag. 268, Padova, Cedam, 1949.

La Cedam pubblica questo volume nella Collana filosofica « Problemi d'oggi »; l'A., che è archivista di Stato, ha dato anche agli studi letterari ben quattro lavori, più una breve *Introduzione allo studio dell'adolescenza*. Ecco ora una traccia sommaria del volume che ci interessa.

Prendendo le mosse dal Vico, di contro alla logica ragionata dell'intelletto, che procede per concetti e riflessioni astratte, nella prima parte del suo lavoro lo Scarlata precisa quella che è l'*idiologica*, i cui elementi primordiali sono la fede, le superstizioni, le abitudini e le tendenze, le appetizioni e le volizioni, le sensazioni ottenute tramite i sensi esterni e che sono diverse da individuo ad individuo, anche se raccolte sulla stessa ed identica realtà, giacchè nessun individuo si trova nelle medesime condizioni funzionali d'un altro individuo, di fronte ad una determinata realtà. La parola della logica astratta si sforza di rendere intelligibile per sè e per gli altri questo mondo idiologico interiore, ma ci riesce solo parzialmente ed in modo incerto. Tuttavia l'*idiologica* dev'essere integrata dalla logica, perchè l'individuo non può vivere nell'isolamento e per comunicare cogli altri deve mettersi su di una via comune a tutti.

Nella seconda parte del suo studio, lo Scarlata intraprende una descrizione dell'individuo e della sua tragedia, la cui prima sorgente è da ricercarsi nelle antinomie intrinseche alla sua natura: dovere ed egoismo, sentimento e ragione, carne e spirito. Dall'incomprensione tra gli individui, dipendente dalle loro diverse idiologiche, procede l'anarchismo ed il solipsismo.

Legge connaturata coll'individuo è: liberarsi dall'egoismo, superare la precarietà fisica e mentale dell'individualismo. Nell'età preistorica questo riusciva più facile, mentre coll'arricchirsi della personalità, lo spirito individualista si è accentuato; di conseguenza anche la tragedia dell'individuo si è fatta più grave. Ma « l'egoismo deve rinunciare a parte delle sue necessità. È questa l'angosciante tragedia dell'umana creatura » (p. 53). L'A. distingue questi tipi di necessità: la necessità assoluta di Dio, necessità delle necessità; la necessità ipotetica e relativa delle creature (*si quid est, dum est, non potest non esse*); inerti a questa, le necessità naturali immanenti alla natura fisica (tempo, spazio, leggi fisiche...);

le necessità immanenti alla natura biopsichica (nascere, nutrirsi, morire...); le necessità sociali o propriamente umane.

Oltre alle necessità, anche il caso incide su tante azioni e determinazioni dell'individuo; caso e contingenza costituiscono due aspetti del problema dell'esistere. Ogni contingente è « possibilità d'esistere e di non esistere e di esistere in modi diversi » (p. 113); tragedia dell'individuo è anche quella di poter realizzare appena un minimo di ciò che potrebbe essere. Comunque, a mezzo dei possibili, l'individuo può, in qualche modo, evadere oltre la muraglia delle sue necessità. Poeti ed artisti appunto rendono sensibile anche per gli altri ciò che in loro era solo un possibile; parimenti i filosofi vivono e comunicano un'idea che rende possibile a tutti una particolare visione sistematica della realtà. Poeti e filosofi creano e descrivono esistenze possibili; arte e filosofia aiutano a trascendere l'egoismo individualistico. Per questa via s'è messa la civiltà ellenica, come ci è esposto nella terza parte del volume.

L'arte supera l'egoismo mirando all'universale; essa però è mimesi, dove l'imitante deve solidarizzare coll'imitato. Qui è la catarsi dell'arte contro le passioni, che sono affezioni individualistiche; la tragedia ha avuto una parte notevole in questa funzione.

Ma « l'interesse speculativo, razionalmente equilibratore dei greci fu appagato meglio dalla filosofia, superatrice della fenomenicità dell'esistenza con l'assoluto logico trascendente, in cui l'individualità irrazionale era livellata, uniformata, obliata anche e conglobata nell'assoluto stesso » (p. 148).

La filosofia dei Presocratici fu antiindividualista, perchè tutta presa dalla ricerca dell'*archè* universale; rappresenta il dramma della molteplicità e dell'individualità che aspirano all'unità trascendente; la logica contro l'idiologica. I Sofisti fondano la loro filosofia sul *logos*, inteso sia come parola che come pensiero, ma in senso individualistico; colla Sofistica si ha dunque un brusco ritorno all'individualismo egoistico. Ha senso individualistico ed empirico la proposizione di Protagora, che pone l'uomo misura di tutte le cose. Gorgia è un individualista anche più rigoroso quando afferma che l'individuo non può essere misura che di se stesso. « Mossero i Sofisti dallo scetticismo sulla conoscenza oggettiva, universale, ed arrivarono, parimenti, allo scetticismo sulla stessa conoscenza individualistica ed empirica » (p. 196).

La reazione antisofistica (logica contro idiologica) sarà promossa e sostenuta efficacemente da Socrate, Platone ed Aristotele. Anche il progresso giuridico-politico andrà dall'individuo alla partecipazione sempre più vasta di classi al governo della comunità; si cercheranno con le altre individualità vincoli sempre maggiori, sino ad abbracciarle nelle superiori categorie dell'amore e del divino. Dopo Aristotele, la logica decade; nel mondo romano diventa strumento della retorica; nel mondo cristiano riveste il nuovo pensiero coll'assimilazione del platonismo e dell'aristotelismo. L'antiaristotelismo del Rinascimento è la rivolta dell'Europa contro l'ellenismo; nel pensiero scientifico moderno, la logica è a servizio dell'indu-

zione (la filosofia non è più la scienza madre). Lo spirito ellenico risorgerà coll'idealismo, che identifica *logos* e realtà; ad esso reagirà il sensismo, il positivismo, ecc. Anche la filosofia dell'azione, che voleva colmare i vuoti tra filosofia e vita, si ispira all'ellenismo. Il marxismo si illude di liberare l'individuo dall'egoismo sopprimendone le cause: denaro, proprietà, capitale... C'è qualcuno ai nostri giorni che auspica l'unione del socialismo e dell'individualismo, ma sulla base della libertà, solidarietà e giustizia. Non è questa la sociologia cristiana?

Nella quarta parte, lo Scarlata espone la nuova problematica dell'individuo formulata dalla Rivelazione cristiana. La tragedia dell'individuo è sorta dall'incomprensione dei progenitori verso il divieto divino. L'uomo si ribella a Dio credendosi bastevole a se stesso, ed invece cade sotto necessità fisiche, naturali e sociali che costituiscono la pena del suo peccato. Gesù viene a rivelare l'Assoluto Persona e Creatore, e nel sacrificio, nonché nella obbedienza al Padre, addita la via per liberarsi dall'egoismo e per incontrare Dio. La storia della civiltà è compresa tra quella di Adamo, il folle presuntuoso e ribelle, e quella di Gesù, il volontario della croce. Cristo esalta l'individuo divinizzandolo, ma condanna inesorabilmente l'egoismo.

Accingendosi a dimostrare l'esistenza di Dio, l'A. parte dalla considerazione dell'idiologica, del caso, della possibilità logica e fantastica di pensare l'esistente ed il non esistente. Il caso esprime l'evento impreveduto ed imprevedibile; *post factum*, la scienza indagherà il *come* dell'evento, ma le aspirazioni scientifiche e metafisiche non soddisfano perchè generali ed astratte. All'individuo interessa sapere il concreto, cioè il *perchè* del suo esistere e dei suoi troppi dolori e scarse gioie. L'idea del caso muove la dialettica dell'esistenza contingente e possibile; il periodo ipotetico esprime la logica di questa dialettica, fondata sulla categoria della possibilità. Questa è la logica dei *perchè*, i quali mai possono essere totalmente spiegati dalla ragione, limitata eppur presuntuosa. Col periodo ipotetico del « se... » manifestiamo appunto quel residuo che ci rimane dopo l'insufficiente spiegazione razionale; residuo che è un contatto coll'ignoto. Quando io dico: « Se fossi arrivato in tempo...; se non avessi scritto così... » introduco un io immaginato, vivente nell'occulto mondo idiologico. Quando si ricordano ore di amarezza e di sconcerto, inconsapevolmente, si sia credenti o no, si rende omaggio all'esistenza dell'infinità creatrice di un Potere occulto. Il valore del « se » è nullo per la logica razionale, ma è grande per l'idiologica; quando ragioniamo sulle azioni, sulla loro imprevedibilità e ne ricerchiamo i *perchè*, ci si manifesta la presenza di un Invisibile. Ciò che c'è di ignoto nelle azioni, « fa sentire il tocco della mano dello Sconosciuto » (p. 229). « Le vie per giungere a Lui non sono soltanto quelle rigidamente razionali, che, sottoposte all'Analisi Logica, possono presentare le loro compromettenti manchevolezze. Ma a Dio tutti, tutti gli uomini, singolarmente considerati, quali individui, dal colto al primitivo, pervengono a traverso quei ragionamenti del « se... », per

quanto fantastici, puerili, storti, li voglia qualificare il dotto » (p. 234). Si noti però che ad un Dio di infinita Bontà e Misericordia portano solo i « se » riferentisi ad azioni buone non riuscite, o moventi da sofferenze d'animo; si escludono pertanto i « se » suggeriti dall'egoismo o connessi con atti immorali non riusciti. In questi ultimi casi « il soggetto soprarazionale del « se » è un essere superiore all'uomo, ma infernalmente superiore » (p. 243). Non c'è uomo che nel momento del cruccio per aspirazioni deluse, non abbia pronunciato il tragico « se », per rifarsi in qualche modo della realtà che appariva malvagia. « In quell'istante, senza che n'avesse coscienza, senz'averne la volontà, egli si è avvicinato all'Ineffabile; ha intravisto il mistero della tragedia dell'esistere; ha sentito l'invincibile fascino del trascendente, negato logicamente » (p. 235). Anche l'ateo più irriducibile, se meditasse seriamente sul « se » sfuggitogli nel momento dell'angoscia, avvertirebbe di avere, in contraddizione col suo razionalismo, creato od immaginato un Essere superiore, capace di toglierlo dalle angustie o di dare un orientamento diverso alla Storia. Si dirà che non bisogna dare tanta importanza alla immaginazione. « Eppure, se il nostro personaggio, ateo e razionalista, meditasse ancora che quell'immaginazione che l'ha messo in contraddizione con se stesso, è un potere che non si è dato da sè e che gli permette di mettersi fuori, anche *in spiritu* e per pochi istanti, della pena di vivere, egli non potrebbe che divenire il più convinto e fervido assertore di Dio » (p. 235).

Questa è la prova *metalogica* dell'esistenza di Dio; la quale si distingue dalle cinque vie tomistiche, che procedono dalla realtà esterna. E' un approfondimento della terza via, quella della contingenza; essa considera le possibilità logiche e fantastiche dell'esistenza contingente, trascurate da S. Tommaso. E' una prova « derivante per via para-logica, dalla possibilità e non dalle vie apodittiche e non si fonda sulla categoria di causa, come le cinque dimostrazioni cosmologiche, ma discende essenzialmente, dalle scaturigini profonde della individualità: l'idiologica » (p. 239). L'A. riconosce che « l'individuo nulla può e che a nessun risultato duraturo può aspirare se non riesca ad ancorare la propria personalità ad un ideale che trascenda, assolutamente, la sua limitatezza e nel quale tutte le individualità umane possano concordare e sentire la necessità della loro unione, della reciproca comprensione e della concreta e libera realtà spirituale della vita » (p. 201).

In questo volume dello Scarlata, dove sono notevoli l'apparato bibliografico e l'erudizione, abbiamo trovato pagine ricche di geniali e profonde considerazioni, anche se non tutte connesse coll'argomento; anzi, questo divagare frequente fuori tema nuoce alla chiarezza del procedimento. Trapela una certa diffidenza verso le filosofie sistematiche ed astratte, accusate di « ostinato disprezzo » verso l'idiologica, da cui l'A. vuole trarre la sua dimostrazione dell'esistenza di Dio. La prova metalogica sembra avere piuttosto carattere psicologico e storico, che non teoretico; è quindi valevole per quegli individui che si trova-

no in quel determinato stato d'animo e non può imporsi ad altri. Questo andare a Dio attraverso l'idiologica costituisce semplicemente un fatto; potrebbe diventare un valore se sorretto da ragioni universali. Bisogna ricorrere alla ragione teoretica, altrimenti la conquista di Dio è condizionata al permanere di quel determinato stato di animo; nè sull'idiologica si potrà mai fondare una scienza etica ed una teologia. Socrate insegna.

Vorremmo anche osservare che la prova metalogica, per quanto fondata sulla categoria della possibilità e della casualità, rimane sotto l'influsso del concetto di contingenza, di cui quelle due categorie sono semplici aspetti; ci si illude pertanto di poter marciare verso Dio, prescindendo dal principio di causalità. Nella prova metalogica non si vuol fare una teoria *esplicita* del principio di causalità, mentre nella terza via di S. Tommaso essa è introdotta *esplicitamente*; qui è la maggiore differenza tra i due procedimenti.

Inoltre, a conferma, si osservi che col ragionamento del « se », semplicemente si constata che non siamo noi l'Assoluto e che quindi, per poter uscire dalle strettoie dell'individualità egoistica, bisogna cercarlo altrove (e naturalmente sorretti dal principio di causalità); solo in questo senso accettiamo l'affermazione dell'A., che il ragionamento ipotetico e fantastico postula un Essere superiore.

Venendo ai dettagli, segnaliamo alcune frasi equivoche ed inaccettabili. Perchè a p. 73 scrive lo Scarlata che l'Ente necessario non può creare se non cose necessarie? (Se si tratta della necessità ipotetica, questa può essere prodotta anche dall'ente contingente). Nè è ben citato l'assioma scolastico: *ex necessario non nisi necessarium*, il quale ha valore solo nella deduzione logica. La forma poi è, sì, la parte intelligibile delle cose; non ne egue però che si possa chiamarla senz'altro spirituale.

A p. 105 leggiamo: « Nella realtà cosmica, Dio è sintesi eternamente viva dei tre momenti dialettici — essere, essere possibile, divenire — come può concepirlo la nostra ragione ». Siamo troppo lontani dal concetto di Dio ereditato dalla Scolastica! A p. 106 l'A. sembra ammettere vari gradi di applicazione del principio di identità, che invece è assoluto. Si incontrano originali vedute anche circa il principio di contraddizione, nelle pagine successive.

Non insistiamo sul Dio « concepito cristianamente Persona Una e Trina » (p. 106). A p. 112 è troppo impreciso il concetto di possibilità e di potenza, e se ne attribuisce l'identificazione ad Aristotele ed alla Scolastica; e neppure accettiamo così come suona, l'affermazione di p. 113: « ciò che in Dio è possibile, per il fatto di essere pensato da Dio, è già reale ». A p. 150 sembra definire « inizialmente e principalmente morale » il valore della speculazione filosofica; mentre il problema morale è solo un aspetto del problema della vita, che la filosofia è chiamata a risolvere. Dimenticando che ogni nostro discorso su Dio ha valore analogico, a p. 164 scrive: « Il Verbo procedente dal Padre, trova riscontro perfetto nella parola umana, figlia dell'uomo, da lui procedente, senza che egli ne sia diminuito ».

Mentre abbiamo apprezzato l'acuta disamina dei testi aristotelici citati, siamo rimasti perplessi leggendo una specie di rivalutazione della Sofistica, che, tra l'altro, sarebbe stata anche un preannuncio del Cristianesimo (p. 193).

Per altre espressioni inesatte o imprecise, rimandiamo a p. 213, 215, 216, 218, 219, ecc.

Il lavoro dello Scarlata, al di sopra delle osservazioni critiche, rimane un appello di attualità rivolto all'individuo del nostro tempo, perchè cerchi e trovi vie immediate e sentite verso Dio; figura bene dunque nella Collana della Cedam *Problemi d'oggi*. E molto opportunamente l'A. dichiara nel *Proemio* che l'individuo non troverà il suo giusto posto nell'universo, finchè non riconoscerà l'Assoluto da cui dipende; e questo esige che nuovamente sia tenuto nel debito conto la teologia cristiana, da cui filosofia e morale hanno voluto prescindere, esponendo l'umanità alle tragedie che abbiamo attraversato.

L. CICUTTINI

SOFIA VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, Vol. I *Introduzione e Logica*, 2<sup>a</sup> ed., Marzorati, Como 1943, pagg. 246. Vol. II *Metafisica*, 2<sup>a</sup> ed. 1945, pagg. 267. Vol. III, *Filosofia della natura*, Milano, Marzorati, 1948, pagg. 128.

Si attende il IV vol. Psicologia ed Etica, che completerà l'opera; la quale intanto ha già avuto il suo collaudo, perchè il I e II vol. hanno già toccato la 3<sup>a</sup> ed. (1948). Il proposito dell'A. è stato: « esporre in modo piano le dottrine fondamentali della filosofia scolastica, considerata... come un pensiero vivo che può e deve essere continuato anche oggi, che non ignora le altre correnti moderne e contemporanee, ma non ritiene neppure di dover essere da queste ignorato » (Avv. premessa all'ed. provvisoria del I vol. 1940). Il proposito è mantenuto: « il pensiero tomistico è messo innanzi come cosa vissuta ben viva e vitale, che sa dire e dare la sua parola in mezzo alle correnti più moderne... Tutto ciò con linguaggio preciso e piano a un tempo: tanto che possono accedere confidentemente non solo gli studenti universitari (e farebbero bene a leggerli anche i liceisti), ma ogni persona colta, desiderosa di orientarsi nei problemi filosofici » (Masnovò, prefaz. alla 2<sup>a</sup> ed. del I vol.).

Ed ora uno sguardo sommario ai tre volumetti, con qualche osservazione nata dall'uso che se n'è fatto in scuola (forse il collaudo più serio che possa ricevere un manuale, nato del resto in scuola anche lui...).

Vol. I. L'introduzione generale presenta la filosofia come risposta al problema del tutto e al problema della vita, mostrando l'unità dei due problemi; indi cerca e fissa la distinzione tra filosofia e religione e tra filosofia e scienza. Della Logica ritiene, approfondendola, la distinzione tradizionale in Logica Minore (parte tecnica) e Logica Maggiore (parte filosofica). Della prima notiamo la sobrietà e precisione; ma la seconda offre belle novità rispetto ai manuali sin qui dominanti. Incomincia a porre nel suo giusto senso il troppo famoso problema della conoscenza (I cap.), elimi-