

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 equivocate 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*, 2ª ed., Marzorati, Como 1943, pagg. 246. Vol. II *Metafisica*, 2ª 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 3ª 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 » (MASNOVO, prefaz. alla 2ª 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-

nandone le false posizioni (dubbio scettico, dubbio universale metodico quale suole affibbiarsi a S. Agostino e Cartesio, problema del valore della facoltà conoscitiva quale affibbiarsi a Kant, problema del ponte); e premettendo, come oggi si dice, un'analisi fenomenologica della conoscenza. Non invano l'A. è stata a scuola di Husserl! Nel capitolo II, dedicato agli Universali, vien colto felicemente l'errore comune all'empirismo nominalistico e al realismo esagerato: mancanza del concetto di ente ideale (*ens rationis*). Il cap. III pone il problema delle verità immediatamente evidenti, distinte in verità di fatto (onde il realismo immediato criticamente presentato) e verità necessarie o principî, derivanti dalle prime, grazie all'a-priori astrattivo, fonte della necessità e universalità nella conoscenza. Finalmente il cap. IV studia il problema della mediazione, cioè deduzione e induzione, nei loro rispettivi fondamenti. Molto opportunamente all'induzione scientifica vengono affiancate l'evidenza morale, fondata sui costumi umani, e l'evidenza storica, fondata sulla testimonianza; distinta questa (ed è altra bella novità chiarificatrice) dall'evidenza estrinseca, basata sull'autorità dell'asserente, che genera la fede.

Il vol. II è diviso in due parti: Metafisica generale od Ontologia e Teologia naturale. Nell'Ontologia, studio dell'essere in quanto essere, si mostra anzitutto la trascendentalità e analogia della nozione di essere. Indi si passa allo studio delle proprietà trascendentali dell'essere, dalle quali si vedono o si fanno (qui è lo stesso) bellamente sgorgare i supremi principî dell'essere e della conoscenza, e precisamente:

a) dall'unità trascendentale il principio d'identità, determinazione e non-contraddizione, polemizzando con Hegel;

b) dalla verità ontologica il principio di ragion sufficiente, contro l'irrazionalismo da un lato (es. Schopenhauer) e il razionalismo immanentistico dall'altro;

c) dal bene ontologico il principio di finalità, contro il meccanicismo. Qui viene pure trattato il problema del male dal punto di vista metafisico.

d) il bello finalmente fornisce i fondamenti per un'estetica.

Ecco ora affacciarsi il problema dei problemi, cioè il divenire, il quale, sotto il fuoco del principio di ragion sufficiente, frutta l'immortale teoria aristotelica dell'atto e della potenza e il principio di causalità: « L'ente in divenire non diviene da sè, ma ha in un altro la ragion sufficiente del suo divenire » (p. 109). Segue un capitolo in cui vengono criticate a fondo le famose obiezioni di Hume e di Kant a detto principio, nonché l'indeterminismo professato da certa fisica contemporanea.

Infine il sostanzialismo tradizionale è ben difeso contro il fenomenismo di Locke e Hume, con notevoli chiarificazioni su l'affermazione che la sostanza non è conosciuta dai sensi (p. 141), su sostanza e quantità di materia ecc. Vogliamo osservare una minuzia? A p. 46 si dice che « l'essere in generale è un universale... ». Ciò è da intendersi non nel senso rigoroso della parola « universale », ma nel senso di concetto che si può predicare « de pluribus » in qualche modo;

tant'è vero che alla pag. seg. si ribadisce che il concetto di essere è un concetto analogo, *universalissimo*.

La Teologia naturale si apre con un'Introduzione in cui si fa vedere il punto di partenza e lo schema delle famose cinque vie di S. Tommaso; nei vari capitoli poi la strada è ripercorsa analiticamente. Il I cap. presenta le prime tre vie, vittoriosamente accostate ai loro più recenti avversari, i negatori della razionalità del reale e della contingenza, come Hartmann e Heidegger; così pure la quarta e la quinta via (II cap.) affrontano i negatori della gerarchia dei valori (Spinoza, Hegel) e del finalismo.

Nel II cap. è studiata l'essenza di Dio come Primo Ente: Atto Puro, Ipsum Esse subsistens, con i corollari della trascendenza di Dio, impossibilità del panteismo, e nostra conoscenza puramente analogica di Dio stesso.

Il IV cap. ci presenta Dio come Persona, partendo dal dato sperimentale (possiamo dire così) dell'unico rapporto concepibile tra il mondo e Dio, che è quello di libera creazione. Onde Dio è Intelligenza, Volontà, Onnipotenza. Infine si cerca l'addentellato della teologia naturale con la teologia rivelata del Cristianesimo, rivelando la profonda novità del Dio evangelico, che è Padre, rispetto al Dio filosofico: « onde lo stupore della ragione umana che si trova davanti ad una realtà nuova (la nostra filiazione divina per grazia, puro dono di Dio), ad una nuova verità che non può essere dimostrata, ma solo rivelata » (p. 246-247). Chiude un'appendice critica sulle teorie errate: a) quelle per eccesso, rappresentate dalle cosiddette dimostrazioni a-priori dell'esistenza di Dio di S. Anselmo, Cartesio, S. Agostino, Leibnitz, Kant precritico; b) quelle per difetto, rappresentate dalle famose obiezioni di Kant nella Critica della ragion pura.

Il vol. III Filosofia della natura (con nota bibliografica finale ragionata) si divide pure in due parti: generale (Cosmologia) e speciale (Filosofia del vivente). Parte I: una breve introduzione per giustificare anche oggi una filosofia della natura accanto alle scienze. Poi quattro agili capitoli: 1° La Quantità: a) studio dell'esteso e risoluzione delle sue antinomie messe in rilievo da Kant; importante qui la distinzione fra estensione e sostanza corporea, e la tesi della necessaria finitezza della quantità; b) studio dello spazio: bellamente mostrando la differenza fra lo spazio aristotelicamente concepito (qualificato) e lo spazio assoluto escogitato dal Newton, che nasce, psicologicamente « da una contaminazione fra lo spazio reale, ossia la concreta estensione dei corpi, e lo spazio geometrico... Ma un tale spazio è solo un ente immaginario » (p. 31). Segue l'esame della teoria kantiana circa lo spazio e delle geometrie nuove, costruite, come dicono i loro autori, « liberandosi dalla tirannia dell'intuizione », con conseguenti spazi a più di tre dimensioni.

2° Moto e Tempo: descrizione fenomenologica del moto (la più chiara che abbia visto finora). Un po' perplessi ci lascia l'affermazione che il moto locale, in quanto moto locale, per noi non è più moto nel senso aristotelico, perchè non pone nulla di nuovo nel mobile: non è più (come era

effettivamente per Aristotele) un attuarsi del mobile, ma semplice attività, atto di chi è in atto, stato (p. 45 e seg.). E perchè? Perchè, dice l'A., per noi l'ubicazione, termine del moto locale, è pura denominazione estrinseca del corpo, mentre per Aristotele, data la sua teoria dei luoghi naturali, « la categoria dell'*ubi* aveva una certa risonanza qualitativa, sì che l'*ubi* poteva sembrare un carattere intrinseco dei corpi » (p. 44). Ora, io non so se le due tesi, totale squalificazione dell'*ubi* e negazione del carattere di moto al movimento locale, siano davvero legate in solido: presso i moderni trattatisti non pare; in un testo di S. Tommaso (S. Theol. I, 110, 3) pare anche di leggere la non solidarietà. Guardando poi (ciò che più importa) la realtà delle cose, pare che il moto locale rappresenti sempre la attuazione di una potenza del mobile, precisamente ad essere in quel determinato luogo di arrivo, anche se l'« essere là » importerà una pura denominazione estrinseca per il corpo che si è mosso. Guardando infine più avanti l'analisi pure molto chiara del tempo, troviamo che è tutta imperniata sul moto locale, « il più chiaro per noi ed anche quello che è implicito negli altri » (p. 47). È vero che la frase è tolta di bocca a S. Tommaso commentante Aristotele: però anche oggi la V. non ha trovato un... moto più chiaro da sostituire al moto locale, e non suonerebbe strano che il più chiaro dei moti cominciasse col... non esserlo? — Osserviamo ancora che sarebbe bene dare al principiante una spiegazione dei termini: numero numerato e numero numerante (p. 47).

3°. Le Qualità. Partendo da Galileo, fa vedere come si sia arrivati alla negazione delle qualità, soprattutto grazie al grosso pregiudizio che la scienza matematizzante esaurisca tutti gli aspetti del reale. Il 4° cap., fondamentale, sulla Costituzione essenziale dei corpi, presenta e dimostra in modo attuale e vivo la vecchia teoria ileomorfa, che esprime la concezione tomistica del mondo corporeo, finalistica e unitaria (senza soluzione di continuità tra uomo e natura) in contrapposto alla concezione cartesiana, meccanicistica e fratturata (tra uomo e natura iato incolumabile). Nessuna collusione tra teoria ileomorfa e le più moderne teorie atomiche (scientifiche), rispondendo l'una e l'altra a problemi specificamente diversi, sì che « le soluzioni degli uni non risolvono gli altri e viceversa » (p. 81). Il lettore che abbia pratica di manuali (questo genere letterario così... spregiato e così... necessario!) noterà anche il bel rilievo che prende, oltre tutto, la tesi tradizionale (sempre assai enigmatica nei manuali) della materia « quantitate signata » come principio d'individuazione: « affermazione della "storicità" di tutta quanta la natura » (p. 86).

Parte II: Filosofia del vivente. Abbraccia due capitoli. Il primo sulla vita in generale, di cui approfondisce il concetto come capacità di azione immanente; difende il vitalismo contro il meccanicismo e mostra il retto modo di intenderlo. Il secondo su l'origine e la propagazione della vita: esamina le ipotesi della generazione spontanea e del trasformismo, arrivando alla conclusione che una teoria scientifica dell'evoluzione non tocca il concetto filosofico di specie, nè la concezione fina-

listica della natura, nè il creazionismo. Sempre per la differenza specifica dei problemi: « Il problema filosofico non è quello del *come*, ma del *perchè* » (p. 121).

Questo volumetto starebbe bene in mano anche allo scienziato, per farsi un'idea del valore e dei limiti della sua scienza.

Questi Elementi, scritti in un buon italiano che aiuta a comprendere ed assimilare il latino della migliore Scolastica, senza la pesante fardatura geometrico-wolfiana di tesi, corollari, obiezioni con sillogismi e risposte sempre « in forma » (e che di più contrario alla tradizione dei nostri grandi maestri, oltrechè ad un sano metodo pedagogico, che deve rifuggire e non idolatrare l'artificiosità?) hanno dimostrato praticamente che la Scolastica è un pensiero vivo: non è stata, ma è (*).

A. COCCIO

(*) *Sottoscriviamo anche noi alle lodi del recensore, soprattutto per quanto riguarda questo terzo volume della chiarissima Prof. Vanni-Rovighi. Noi lo salutiamo come un saggio magistrale di ripensamento filosofico delle nostre tesi più discusse in funzione dei problemi scientifici e delle correnti attuali. E ci stupiamo come un illustre ignoto, P. Kane, in « Angelicum », ottobre dicembre 1949, vi abbia trovato solo « la stampa molto nitida e di facile lettura ».*

(NOTA DELLA REDAZIONE)

LOUIS LAVELLE, *Les puissances du moi*. Un vol. in-8° di pag. 280, Paris, Flammarion, 1948.

Questo volume di L., pur conservando immutate le tesi fondamentali del suo sistema filosofico. — da noi già esposte in questa rivista (fasc. IV, 1949, pag. 444) —, ne sviluppa e ne approfondisce la psicologia e, di conseguenza, il problema gnoseologico. Si tratta quindi di un vero e proprio trattato di psicologia, in cui l'io è considerato da quattro punti di vista, come la *puissance de connaître*, la *puissance de sentir*, la *puissance de se faire*, la *puissance de tout spiritualiser*.

L., dopo aver notato che la parola *coscienza* sta a designare sia l'autocoscienza (« questa luce che ci rende presenti a noi stessi e al mondo »), sia anche — in senso morale — quel *sentimento* che ci indica un'azione come buona o cattiva, e che quindi si esplicita in due grandi funzioni, come intelletto e come volontà, afferma che la filosofia ha come oggetto formale la coscienza stessa, e, se può disinteressarsi dell'oggetto, non può fare a meno di cercare « di penetrare l'essenza stessa di questa coscienza, senza la quale l'oggetto non sarebbe niente per noi e anche sarebbe incapace sia di essere rappresentato come di essere considerato ». Di qui l'importanza unica della coscienza: senza di essa nemmeno l'io e il mondo esisterebbero (pag. 7-9).

Quali i rapporti tra l'io e la coscienza? L'io non è una cosa tutta fatta posta dietro la coscienza in una specie « d'arrière-monde », che essa poi gradatamente rischiarà. L'io invece « è un essere che si fa e che risiede precisamente in que-