

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 ilemorfica, 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 incolmabile). Nessuna collisione tra teoria ilemorfica e le più moderne teorie atomiche (scientifiche), rispondendo l'una e l'altre 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 « quantità 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, oltretutto 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 desiderato ». 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-

sta relazione mobile e vivente tra una natura da cui emerge, che gli fornisce tutte le risorse di cui dispone e di cui esso non esaurirà giammai la ricchezza, e un atto di libertà e di ragione nel quale esso assume una responsabilità, ma che non è mai puro perchè esso non si distacca mai da queste forze che la natura gli fornisce e senza le quali non potrebbe niente ». L'io quindi è un atto con il quale la coscienza si realizza, penetrando sempre più in « una massa d'incoscienza » che la sostiene, e in questo senso (in quanto atto) l'io s'identifica con la coscienza, la quale non ha una semplice funzione illuminativa, ma è « una initiative par laquelle un être se fait et se voit se faisant ». Anzi l'io è la sola realtà la cui essenza è di *farsi*, è un *pouvoir d'être* piuttosto che un essere. La natura gli offre mille possibilità che esso può attualizzare: realizzandole si realizza, divenendo così « autore di se stesso » (pag. 8-15).

La realtà, essendo essenzialmente interiorità o intimità, è individuale e soggettiva, perpetuamente nascente, mai fatta, ma sempre « en train de se faire ». In questo senso essa è identità di *essere* e di *farsi*. « La mia propria realtà non è mai teminata: essa appartiene al possibile piuttosto che all'essere ». Nessun individuo vuole che la sua essenza sia determinata una volta per sempre, ma vuole che il suo essere « resti un essere possibile e non sia ancora un essere compiuto ». La mia possibilità è attualizzata nella libertà (pag. 177-178).

L. sostiene che la realtà non è oggettiva (contro il materialismo), nè può essere intesa panteisticamente, nè può essere risolta in un ordine puramente logico (contro il razionalismo), ma è *libertà*, « la quale è sempre presente al cuore dell'essere, poichè essa è il principio stesso con il quale esso si fa » (pag. 141-143). Lo stimolo all'azione (che è partecipazione all'Atto puro) è dato dal *desiderio*, che ci libera dai limiti del corpo e dalla servitù del passato, cioè dalla passività e dal determinismo, e — come l'attività — è l'essenza stessa del nostra essere, è una forza che noi riceviamo, ma che non è nostra, « che associa la nostra vita all'attività creatrice e l'inserisce per così dire in essa » (pag. 60-70).

Il problema gnoseologico s'impone alla considerazione di L. per non cadere in un attivismo volontaristico e arazionale. L'attività dell'io è assolutamente semplice, è « un'attività primitiva » che nell'analisi si rivela a noi sotto i tre aspetti di iniziativa, di luce e di amore, i quali quindi non sono che tre forme differenti dell'attività (pag. 37-38). Certamente la luce della conoscenza è necessaria per la nostra attività: una volontà e un amore ciechi non meritano nemmeno il nome di volontà e di amore (pag. 40). L'intelligenza è pura perchè sganciata dalla materia, che essa smaterializza e trasforma in idea, e per questo spesso è paragonata ad uno specchio che riflette fedelmente l'oggetto. Ma, afferma L., non è sufficiente contentarsi di vedervi una specie di passività e di docilità perfetta in relazione all'azione esercitata su di essa dalle cose. La verità è anche nostra opera. L'intelligenza certamente ci mette a contatto con un mondo da noi non creato, ma

per ricreare in noi il reale deve intervenire tutta la nostra attività (pag. 43). L'attività dell'intelligenza è posteriore all'Essere, di cui essa è parte e che essa ricostruisce interiormente fin quando non l'adegua totalmente, coincidendo con esso (pag. 43-44). Non solo non c'è contraddizione tra pensiero e azione, ma c'è una stretta connessione: non c'è attività voluta che non sia pensata. L'idea è già un'azione incipiente, è un invito ad agire, come è evidente nel motto popolare: « io ho un'idea », per significare: « io vedo un'azione da farsi ». L'idea quindi è « l'esigenza interiore di una certa azione », mentre l'azione è « la forma visibile dell'idea: è l'idea che ha trovato un corpo » (pag. 46-52).

Secondo L. la parola *sensibilità* può avere più accezioni. Può significare l'entrata in gioco dei sensi o quella dei sentimenti. Nel primo caso la sensibilità appartiene al corpo, nel secondo all'anima (pag. 77-79). Nel complesso può anche essere detta « vita affettiva », la quale è « à la jointure de l'âme et du corps et exprime les deux aspects conjugués de notre nature », cioè l'aspetto passivo, ricettivo e l'aspetto dinamico, proprio della libertà. In questo secondo caso la sensibilità è « il sentimento di una presenza, che è la presenza in noi dell'essere e della vita » (pagina 73), cioè è l'esperienza della nostra partecipazione all'Assoluto. Questo sentimento si concretizza nell'emozione (l'angoscia degli esistenzialisti), che è di natura metafisica perchè esprime psicologicamente la nostra partecipazione all'Essere mediante la libertà (pag. 74-77, 82-85). Quali i rapporti tra la sensibilità (intesa come sentimento o vita affettiva) e l'intelletto? La conoscenza intellettuale dell'Essere è solo virtualmente universale, altrimenti l'intelligenza coinciderebbe con l'Essere stesso, di cui è parte (pag. 43-44). Invero L. cerca di mettere in accordo l'intelletto (che è la facoltà dell'astatto, dell'universale) e la sensibilità (che coglie l'individuale, il concreto in tutta la sua ricchezza). Però, praticamente, egli valorizza la vita affettiva come l'unica capace di metterci in comunicazione con « le dedans » del reale, a differenza dell'intelletto che coglie il reale « du dehors » e come uno *spettacolo* (pag. 135). Quindi L. valorizza una conoscenza infrarazionale, quale la vita affettiva (la simpatia) come l'unica via di accesso all'Essere e agli esseri, ma, per non cadere in un sentimentalismo arazionale, concede che questo sentimento deve essere « penetrato di luce », luce data dall'intelligenza, che gli dà un significato e gli impedisce di ridursi ad una semplice commozione, mentre essa stessa cessa di essere una pura astrazione. Così l'intelligenza e l'affettività trovano il loro punto di coincidenza (pag. 130).

Interessante si presenta anche la concezione lavelliana dell'arte come mediatrice tra il pensiero e la sensibilità. L. (evidentemente contro Kant) non ammette il dualismo di fenomeno, al quale si limiterebbe la nostra conoscenza, e di realtà, che resterebbe inconoscibile. In questo caso il rapporto tra l'apparenza e l'oggetto che lo produce ci sfuggirebbe e l'apparenza sarebbe l'apparenza di niente. Invece l'arte ha il privilegio unico di darci l'apparenza della realtà per se invisibile, e

in ciò differisce dalla scienza, che pretende di eliminare l'apparenza fenomenica per potervi cogliere l'oggetto stesso. L'arte quindi, trasformando ogni oggetto in apparenza, ci fa cogliere la realtà stessa di ciò che appare mediante l'emozione artistica che abolisce ogni differenza tra l'apparenza e la realtà (pag. 206-209).

Le altre tesi di L. (l'io come essere temporale, l'io come libertà, la virtù come riconciliazione della natura e della libertà) non ci dicono niente di più di quanto egli abbia detto in altre opere antecedenti.

L. in questo volume ha accentuato il carattere immanentistico e soggettivistico del suo sistema dissolvendo l'oggettività ontologica dell'essere nell'atto della coscienza, inteso bergsonianamente. Ne consegue una gnosologia intuizionistica intesa come un indefinibile misticismo estetizzante, che ci permette di immedesimarci con l'interiorità stessa dell'Essere (assoluto). Quasi consapevole dei pericoli di un tale intuizionismo, L. cerca di contemperarlo di razionalità. Ma egli conserva i pregiudizi kantiani circa l'incapacità radicale dell'intelligenza di cogliere l'essenza del reale, e perciò egli la limita a una mera funzione praticista (l'idea è concepita come ideale, cioè come un'esigenza d'azione).

Ancora un'osservazione. Quella che L. chiama esperienza o sentimento della presenza dell'Essere (assoluto) non solo non evita, ma reintegra l'agnosticismo kantiano non più garantito dai pericoli del relativismo scettico. La distinzione tra l'essere segreto (non partecipato) e l'essere manifestato (partecipato), anche se, come vuole L. (De l'Être, III<sup>a</sup> ediz., pag. 291), non rompe l'univocità dell'essere (con il ritorno al dualismo kantiano), non può evitare l'agnosticismo. Se la nostra esperienza partecipativa si limita all'essere manifestato, che cosa possiamo dire dell'essere segreto? Niente, perchè la nostra partecipazione è limitata e non può esaurire (fenomenizzandolo) l'Essere puro. L'illazione all'affermazione dell'essere segreto quindi non è mediata, ma è presupposta in forza dell'univocità del mio essere al quale soltanto si limita la mia esperienza) con l'Essere puro (del quale esperienza non ho).

M. JURINO

LOUIS DE RAEYMAEKER, *Philosophie de l'être* - Bibliothèque philosophique de Louvain. Un vol. in 8° grande di pagg. 394, Louvain, Inst. Sup. de Philosophie, 1946.

Come dice il sottotitolo di questo libro, *Essai de synthèse métaphysique*, l'Autore si propone di esporre la metafisica scolastica — e più precisamente tomistica — da un punto di vista sintetico, come uno svolgimento sistematico e coerente del concetto di essere.

L'opera si divide in tre sezioni: la prima studia l'essere in quanto tale, la seconda la struttura interna dell'ente particolare, la terza la spiegazione causale dell'ordine dell'essere. Come si vede, vi sono svolte le linee maestre dell'ontologia, della cosmologia, della teologia naturale.

Il fondamento, l'essere, regge la costruzione — si domanda innanzi tutto l'Autore? E risponde affermativamente, poichè l'autocoscienza, l'apprensione dell'io operante e pensante — che è l'esperienza assolutamente indubitabile — è apprensione di qualche cosa che è. « L'autocoscienza è essenzialmente una esperienza di vita reale, e quindi una percezione "ontica", una coscienza di essere » (pag. 13). Ma non è indubitabile solo l'esistenza dell'io operante e pensante: « La mia esperienza si estende oltre l'intuizione (*saisie vécue*) dell'io. Mi sento vivere in un mondo che mi circonda. Da ogni parte mi imbatto in oggetti che ci sono, fuori di me, e si distinguono da me: costituiscono un non-io. Non li vedo, infatti, dall'interno, come identici alla mia intuizione immanente. Vedo piante, animali, monti e nuvole; ho coscienza di vedere, non di essere queste cose! » (pag. 15). Ma anche tutte queste cose, che non sono io, sono sempre enti: l'esperienza umana è sempre « une saisie d'être » (pag. 23). L'essere dunque è tal fondamento da poter reggere l'edificio, poichè è appreso in ogni oggetto di conoscenza, come qualcosa di incontestabile e di assoluto, anzi come un « valore assoluto » (pag. 24). Perciò l'Autore dirà, da qui innanzi, che tutto ciò che esiste, in qualsiasi modo, ha « une valeur d'être ».

Il riconoscimento di questa assolutezza dell'essere è espresso dal principio di identità, che l'A. formula così: *l'être est l'être* (pag. 62). E siccome la negazione assoluta dell'essere è impensabile, il principio di non-contraddizione non va formulato così: « l'essere non è il non essere », appunto perchè « non-essere » è una parola priva di senso, ma va formulato in questo modo « A è A e non B » (pag. 64).

L'idea dell'essere non esprime un aspetto solo delle realtà delle quali abbiamo esperienza: le esprime nella loro totalità. « L'idea dell'essere ha della nozione astratta, dell'apprensione intuitiva e dell'idea collettiva. Come la nozione astratta è universale... Come l'apprensione intuitiva termina alla realtà concreta e individuale. Come l'idea collettiva designa un insieme di oggetti » (pagina 38). Perciò non può essere univoca, ma deve essere analoga. Dopo avere esposto le principali teorie dell'analogia, il De R. segue sostanzialmente quella del Gaetano, osservando tuttavia che l'analogia di proporzionalità nell'ordine dell'essere, non risolve il problema dell'uno e del molteplice, ma piuttosto lo pone in tutta la sua chiarezza. « Niente di strano, del resto, che il termine della metafisica non si trovi al principio e che non si possa fornire la soluzione dei problemi prima di averli posti » (pag. 58).

La dottrina dell'analogia permette di conciliare l'unità dell'essere con la molteplicità degli enti, poichè l'unità dell'essere è unità analogica.

L'intelligibilità dell'essere si manifesta nell'atto stesso in cui lo apprendiamo, e affermiamo che l'essere è l'essere. « In questo giudizio l'essere stesso fa da attributo, ossia indica ciò che l'intelligenza ha colto del soggetto. È quanto dire che l'essere è formalmente intelligibile » (pag. 81). E poichè l'essere è trascendentale, nulla sfugge alla intelligibilità dell'essere: ogni ente ha quindi la sua ragion d'essere, la sua ragion sufficiente. Ma