

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 gnoseologia 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^a 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 RAEMYMAEKER, *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

siccome ogni ente particolare è in relazione con altri, la sua spiegazione, ossia la sua ragion sufficiente, è data non soltanto da ciò che esso è, ma anche dagli altri: che è quanto dire che ogni ente particolare ha una ragione estrinseca del suo essere (pag. 82). L'intelligibilità dell'essere non è altro che la verità ontologica, la quale è più ampia della verità logica, ossia di quello che l'intelletto umano può afferrare della realtà. Così la concezione scolastica, riconoscendo l'intelligibilità di tutto l'essere e insieme il fatto che tale intelligibilità si rivela solo parzialmente all'uomo, evita gli estremi dell'irrazionalismo e dell'idealismo (pagine 84-94).

Al problema dell'intelligibilità dell'essere si connette quello dell'essenza e del fondamento del possibile. Ma l'A. riconosce giustamente che un tal problema non è risolvibile se non dopo quello dell'esistenza di una causa libera e creatrice, ossia al termine della metafisica (pag. 103).

La seconda sezione tratta, come ho detto, della struttura dell'ente particolare e ne dimostra la composizione di essenza ed essere (cap. 1), di sostanza e accidenti, di facoltà e attività e, nell'ente corporeo, di materia e forma.

Per dimostrare la distinzione reale di essere ed essenza, o, come l'A. preferisce dire, la distinzione fra l'essere e il modo di essere, il De R. osserva che l'affermazione è e l'affermazione è *tale*, che noi pronunciamo a proposito di ogni ente, si riferiscono entrambe a tutto l'ente, all'ente concreto, non sono il frutto di una astrazione operata dal nostro spirito, quindi riflettono una distinzione reale e non una distinzione soltanto logica. Solo non bisogna intendere male tale distinzione. Le difficoltà e le discussioni alle quali ha dato origine, nella storia della filosofia scolastica, la teoria della distinzione reale fra essenza ed essere, sono proprio dovute a un fraintendimento di questa distinzione. L'A. traccia una breve ma documentata storia della distinzione fra essenza ed essere da Platone alla scolastica e alla filosofia moderna e contemporanea (poichè questi problemi, qualificati come vecchi solo da chi scambia la storia con la moda, sono invece sempre attuali) e precisa il vero significato della distinzione reale. Essere ed essenza non sono parti dell'ente concreto, ma condizioni dell'essere del finito. « Nella loro correlazione consiste tutta la realtà dell'ente particolare che li contiene. E poichè si identificano con questo ente, nella loro correlazione consiste tutta la loro realtà. È impossibile concepirli fuor del rapporto mutuo che li connette. Certo bisogna distinguerli, ma senza mai separarli e isolarli, neppure logicamente » (pag. 113).

La distinzione fra essere ed essenza è quella che definisce l'ente finito il quale, appunto perchè finito, ammette una molteplicità di altri enti finiti, che abbiano una diversa essenza, accanto a sè. Ma ci sono enti finiti che ammettono una molteplicità di altri della loro stessa specie: essi hanno dunque un modo di essere (individuale) che deve radicarsi in un principio (la materia) realmente distinto da quello (la forma) che è ragione della loro perfezione specifica.

Il divenire, che è sempre divenire di una sostanza, di qualcosa che rimane, suppone la distin-

zione reale in ciò che diviene di sostanza e accidenti. Si è detto che il divenire è sempre divenire di un permanente, altrimenti, se non ci fosse un identico che diversamente si atteggia, ma ci fossero solo i diversi, non ci sarebbe più divenire, mutare, ma ci sarebbe solo un essere che succede a un non essere e un non essere che succede ad un essere. E, ancora, per poter dire che quell'essere o quel non essere *succedono* bisogna supporre almeno uno spirito che contempli l'essere e il non essere e di cui la conoscenza dell'essere e del non essere costituiscono un diverso atteggiarsi. Sempre, dunque, il divenire suppone un permanente, un identico, che è la sostanza, e un diverso atteggiarsi della sostanza, una diversità di determinazioni (accidenti) della sostanza. Anche qui, le negazioni sono dovute a erronee interpretazioni della dottrina tradizionale e l'A. dedica alcune pagine molto felici (180-186) a illustrare questa dottrina ed a cercare di dissipare i malintesi. La sostanza non va concepita come un substrato immobile ed inerte sul quale scivolerebbero gli accidenti: se c'è mutamento, vuol dire che muta l'ente concreto, sostanza e accidenti. È vero che io resto io nel corso della mia vita, ma sono io che muoio, sono io che diversamente mi atteggo e mi determino. Così, non è vero che l'esperienza ci faccia conoscere solo gli accidenti delle cose: ci fa conoscere la sostanza accidentata, se così potesse dirsi. La dottrina della distinzione di sostanza e accidente riceve un ulteriore chiarimento dalla storia della dottrina stessa e delle sue deviazioni (pagg. 186-200). L'A. tenta poi una deduzione delle nove categorie accidentali enumerate da Aristotele, ma riconosce che non tutte sono aspetti irriducibili della realtà.

L'attività è, negli enti finiti dei quali abbiamo esperienza, una determinazione accidentale. L'attività è atto, manifestazione dell'essere, ma il fatto che in noi e negli enti che ci circondano essa si compia sempre attraverso un divenire attesta la finitezza del soggetto che opera. L'attività che si compie attraverso il divenire è « una tendenza a possedersi nell'ordine dell'essere » è indice di un bisogno di arricchimento e quindi è un segno di incompiutezza. L'attività muove verso un termine, e questo termine è anche il fine: « Le bien qui est au bout de la tendance en est également le but, c'est-à-dire le terme visé, la fin à atteindre » (p. 220). Il valore non è altro che questa bontà delle cose, la *ratio boni* (p. 224), e non può essere scisso dall'essere, come tentano di fare molte contemporanee filosofie dei valori. Ma, se la bontà è una proprietà trascendentale dell'essere, come si spiega il male? Lasciando da parte il così detto male metafisico, che, come l'A. giustamente osserva non è male, e minimizzando un po' (a nostro parere) il male fisico, l'A. riconduce ogni male al male morale, privazione dell'ordine al fine dell'uomo in quanto uomo, privazione che è possibile data la libertà dell'uomo.

La terza sezione tratta della spiegazione causale dell'ordine dell'essere e trae le conseguenze di ciò che era già stato esposto nelle due prime sezioni. La causalità è ricondotta alla partecipazione e il segno per eccellenza dell'esser causato è visto nella finitezza. Ecco infatti come il De R. formula il principio di causalità: « *Ciò che esiste per parte-*

cipazione, cioè che appartiene per sé ad un ordine, cioè che è finito, è, per ciò stesso, effetto di una causa. E poichè ogni ente finito, considerato come tale, comporta una struttura reale di potenza e di atto, si può pure formulare questo principio così: ogni ente composto è un ente causato » (p. 266). E, parlando della causa efficiente afferma che « la causalità non si capisce se non in funzione della partecipazione » (p. 281).

A proposito della causa finale l'A. riprende ciò che ha detto a proposito della bontà dell'essere e ritiene che l'esistenza della finalità sia immediatamente evidente.

Dopo quello che precede si capisce dove andranno le preferenze del De R. in fatto di dimostrazioni dell'esistenza di Dio. La prova per eccellenza è quella che si fonda sulla finitezza degli enti, sulla loro molteplicità, sul loro diverso modo di partecipare « à la valeur "absolue" d'être qui se retrouve dans toute réalité finie » (p. 298). Tale partecipazione attesta un ordine fra gli enti, e l'ordine deve far capo ad un primo Ente che non partecipi dell'essere, ma sia l'essere. Delle cinque « vie » tomistiche per dimostrare l'esistenza di Dio quella che è preferita è quindi la quarta (p. 317).

Trattando della natura di Dio l'A. avverte che, per conoscerla « non vi è altro procedimento all'infuori di quello adoperato per dimostrarne l'esistenza; e cioè l'analisi metafisica del finito » (pagina 324); e segue questa strada nel dedurre gli attributi di Dio.

Infine, il problema dei rapporti fra la Causa prima e la realtà che l'esperienza ci offre deve essere risolto in modo tale da rispettare queste due verità: la distinzione fra il finito e l'infinito (contro ogni forma di monismo metafisico) e la necessità di ricondurre alla causa prima ogni realtà, ogni perfezione dell'ente finito.

L'opera della quale abbiamo cercato di esporre brevemente il contenuto ci sembra rispondere pienamente al suo sottotitolo: è una riuscita sintesi metafisica, limpida, robusta, sistematica. Fra i suoi molti pregi uno ci sembra da sottolineare in modo particolare: quello di farci vedere le grandi tesi della filosofia scolastica non come fiori staccati e disseccati in un erbario, ma come piante vive che sorgono dall'*humus* della storia. L'A. infatti inquadra sempre le teorie filosofiche nella storia del loro sorgere e del loro formarsi unendo alla conoscenza della storia della scolastica quella della filosofia moderna e contemporanea, che spesso sono invece separate.

Come spero sia risultato dalla esposizione fatta sopra, l'opera del De R. sottolinea il motivo della finitezza degli enti e della partecipazione, e svolge intorno a questo la sistemazione metafisica. Chi scrive l'ha studiata con tanto maggiore interesse in quanto, formata alla scuola del Masnovo, vede lo stesso panorama da un angolo visuale un po' diverso, e cioè mettendo l'accento in primo luogo sul divenire come segno di contingenza dell'ente che l'esperienza ci offre. Dico: con tanto maggior interesse, perchè certo i due punti di vista si integrano a vicenda, ed è sommamente istruttivo per chi sia in uno di questi due punti di vista conoscere un magistrale svolgimento fatto dall'altro.

S. VANNI ROVIGHI

ANNIBALE PASTORE, *La volontà dell'assurdo: storia e crisi dell'esistenzialismo*. Un vol. di pag. 240, Milano, Edizioni Giovanni Bolla, 1948.

Un illustre pensatore, Annibale Pastore, ben noto nel mondo filosofico italiano, ha voluto dedicare un suo volume alla storia e alla critica dell'esistenzialismo. E basta il nome dell'A., come anche l'attualità dell'argomento, per indicare l'importanza della pubblicazione, la quale, in mezzo alla colluvie dei lavori consacrati all'esistenzialismo, porta una nota originale ed assume un significato non trascurabile, anche perchè il Prof. Pastore fa rilevare in molte pagine le conseguenze totalmente negative di questa corrente, incidenti inevitabilmente sul campo morale.

Tutta la sostanza del volume sta nella denuncia dell'equivoco teoretico, in cui è caduto l'esistenzialismo: identificazione della logica con la logica hegeliana, della ragione teoretica col razionalismo hegeliano. Questo equivoco, secondo l'A., porta, attraverso la svalutazione della logica e del razionalismo hegeliano, alla svalutazione della logica pura e della ragione teoretica.

Alla luce di questa tesi vengono esaminate le diverse correnti esistenzialistiche, che vanno da Kierkegaard, all'esistenzialismo tedesco (Heidegger e Jaspers), all'esistenzialismo francese di parte atea (Sartre, Camus) ed a quello italiano (Abbagnano).

Kierkegaard è considerato come antihegeliano e antilogico: « Sum quod non cogito ». Non rimane nessuna apertura di conciliazione tra coscienza e conoscenza, ma in nome della coscienza inoggettivabile attraverso la conoscenza, la conoscenza stessa è negata.

Il carattere antilogico, oltre che antirazionalistico dell'esistenzialismo tedesco, è dato in Heidegger dalla riduzione dell'essere all'autocomprensione emotiva, nella quale si radica l'angoscia. E attraverso l'emozione che il tempo ci si rivela come fondamento dell'essere. Si passerebbe, in altre parole, come ben osserva l'A., dalla considerazione teoretica del tempo (gnoseologia e metafisica) alla considerazione emotiva, dalla intuizione sensibile alla intuizione sentimentale.

In Jaspers l'antilogicismo si afferma prima di tutto nella dottrina dello « scacco » (impossibilità di arrivare all'assoluto razionalmente). All'assoluto si arriva attraverso una ricerca non di conoscenza, ma di coscienza. Lo stesso carattere si afferma anche nella dottrina della implicazione del relativo e dell'assoluto, in seno alla esistenza, nonchè nell'assunto personalistico, che rimane senz'altro inconcepibile teoreticamente, dopo l'affermazione della teoria della implicazione.

L'A. sfiora appena l'esistenzialismo cattolico di G. Marcel, di Le Senne, di Lavelle, perchè l'esigenza assolutistica di questa corrente, tende a superare la situazione-limite dell'esistenza individuale e quindi a uscire dall'esistenzialismo.

E preso invece in esame l'esistenzialismo di G. P. Sartre e di A. Camus.

L'antilogicismo di Sartre è evidente nell'assunto della complementarità dell'essere e del nulla, quello di A. Camus nell'affermazione che la realtà assurda può assumere una fisionomia di ordine, attraverso una trasmutazione della disperazione in