

ramente noetica » (pag. 88); la sostanza come atto assoluto verrebbe assunta « non quale *esse actu* o *actu essendi*, sibbene come *intellectus actu*, o meglio, *actus cognoscendi*, in modo che l'« intenzione del suo filosofare non "risulterebbe" sostenuta e orientata dall'ontologicità, ma dalla mera attualità ideale di essa » operandosi così « l'idealistica inversione della scoperta attualità ideale in vera e propria assolutezza di questa » (pag. 89). L'a. così giustifica tale interpretazione: Aristotele si è posto un problema che, a prescindere da questa interpretazione, non avrebbe ragion d'essere, in quanto se si parte dall'attualità come essere non c'è più motivo di ricercare le condizioni dell'essere che, come tale, è l'incondizionato. Se si ricercano queste condizioni significa che il punto di partenza è l'attualità come idealità, che è il concetto idealistico (pag. 95). Ora — è proprio questa immediata distinzione tra attualità come essere e attualità come idealità, che ci sembra abbia bisogno di approfondimento e chiarimento per non incorrere in un dualismo, di continuo affiorante nel saggio, che così com'è sembra insostenibile. Non solo, ma la giustificazione dell'a. sopra accennata è possibile in quanto non si fa parola della fondamentale problematica dell'ontologia aristotelica: quella del divenire e dell'immobile, ma si assume il concetto di essere secondo una valenza univoca che esclude la possibilità di un condizionamento di una certa struttura dell'essere da parte di una cert'altra struttura; mentre invece basta la semplice analogicità dell'essere per porre la possibilità di quel condizionamento.

Ancora, concepire la pura attualità dell'autocoscienza aristotelica come pura idealità « anontologica » (pag. 95-96) significa concepire l'essere come l'assoluta alterità alla coscienza (e quindi l'assoluta irrazionalità), o concepire la coscienza assoluta come coscienza finita: « Se l'assolutezza è dell'essere, e quindi la sua attualità da lui solo procede, come si può porre la questione della sua attualità prima e ultima come attualità del pensiero? Come mai, insomma, la problematica dell'assoluto essere si trasforma da problematica ontologica in problematica anontologica concernente il pensiero in sé e per sé solo? Risolvere l'atto che è l'essere in mero « atto del pensare » e istituire tutta una indagine intorno a questo per affermare che in esso consiste la sua stessa « sostanza » significa chiaramente che così « il pensiero divino... » è fondato in sé solo, non ha contenuto ontologico; ed infatti il suo contenuto vien chiamato qui soltanto « l'oggetto », l'« oggetto pensato » ossia qualcosa che non può e non deve esser « altro » non dall'essere, ma dallo stesso pensiero, e che si riduce infine a una semplice espressione, a un semplice termine di questo » (pag. 95-96).

Il passo, significativo, denuncia chiaramente una concezione dualistica che accosta questo realismo... al deprecato fenomenismo. Ciò che vi ha di più prezioso in Aristotele, consistente appunto nel concetto dell'assoluta identità della coscienza e dell'essere, nell'immobile, va così perduto. E il riconoscimento che lo Hegel fa dell'autocoscienza aristotelica non è, come vuole l'a. (pag. 97) la riprova dell'insufficienza soggettivistica del concetto

aristotelico, ma una prova dell'assenza di soggettivismo e di fenomenismo dal concetto hegeliano di autocoscienza (ma poi le osservazioni che si possono fare in sede di recensione sono... naturalmente imprecise...).

« Dalla critica dell'idealismo alla restituzione del contenuto e valore integrale del filosofare » è il titolo del capitolo conclusivo del saggio che, traendo ispirazione dalla meditazione del La Via, ne sviluppa con acutezza e intelligenza i tratti fondamentali. « La critica dell'idealismo... altro non è... che la ricognizione speculativa del fondante significato ontologico della insuperabile attualità del conoscere, dalla filosofia affermata e, nel suo momento di « crisi idealistica » travisata in quanto ipostatizzata in assolutezza dell'idealità: essa è dunque il ritorno della filosofia alla pienezza della sua funzione e significazione realistica, — o, meglio, è il restituirsì a se stessa della filosofia dalla crisi o illusione idealistica del filosofare (pag. 167).

Un'ultima osservazione. Così inteso l'idealismo, è chiaro che ne segue la critica di quella posizione metodologica che sfrutta l'elemento positivo dell'idealismo consistente nell'autentico iniziale fondamento del filosofare (l'unità dell'esperienza) ai fini della costruzione metafisica; posizione metodologica che deve il suo concreto e definitivo accertamento e assestamento al pensiero di Gustavo Bontadini. A proposito del quale si ripete nel saggio una critica (pag. 150-152) che se forse può riguardare la primitiva formulazione dell'istanza metodologica bontadiniana, non ha più nulla a che fare col definitivo consolidamento di questa (consolidamento definitivo che è tutt'altro che recente). Si dice: accettato l'idealismo come momento metodologicamente iniziale del filosofare non si esce più dal soggettivismo e dal fenomenismo. Osserviamo: 1) rimane poi sempre da vedere se « idealismo » nel senso in cui dal Bontadini è assunto *anche* nella prima formulazione della sua istanza, si identifichi a fenomenismo e soggettivismo; ciò che è da escludere in quanto è assunto secondo la sua autentica fisionomia storica che ripudia all'identificazione in parola; 2) *anche* prescindendo da tale questione basta la lettura delle fondamentali opere del Bontadini per escludere che egli intenda il punto di partenza del filosofare secondo una valenza o un vizio fenomenistico, ma come l'assunto fondamentale di tutta la sua meditazione consista appunto nell'esclusione di un siffatto punto di partenza.

Il saggio del Bartolone meriterebbe un più esteso commento di quello che gli si possa accordare in questa sede: l'importanza centrale dell'argomento e il rigore speculativo dello svolgimento e soprattutto l'invito in esso contenuto a un ritorno al più degno ufficio del filosofare, ne fanno un importante contributo agli studi filosofici.

EMANUELE SEVERINO

LUIGI STEFANINI, *Metafisica della persona ed altri saggi*, I vol. pag. 95. Padova, Liviana, 1950.

Il piccolo volume è una raccolta di saggi e di conferenze. Veramente importante per conoscere quale è oggi la posizione filosofica dello Stefanini

in relazione alle altre correnti filosofiche contemporanee e in particolare a quella Neo-Tomista, è il primo saggio « Metafisica della persona », frutto della discussione tenuta al quarto convegno dei filosofi cristiani, a Gallarate, nel settembre 1948.

Il dibattito allora suscitato fu vivissimo, ed i consensi e i dissensi provocati hanno dato poi una spiccata fisionomia anche ai convegni successivi. Chi ha seguito, anno per anno, dal 1945 fino ad oggi, questi convegni gallaratesi dei filosofi cristiani, si sarà accorto facilmente come le correnti, che tra di essi fin dall'inizio si delinearono, sono sostanzialmente due.

La prima, d'ispirazione platonico-agostiniana, ama chiamarsi « personalistica »; la seconda, che considera come maestri S. Tommaso e Aristotele, « tomistica ». Tenendo sempre presente il famoso testo agostiniano, contenuto nel *De vera Religione* al cap. 39: « Noli foras ire; in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si te mutabilem inveneris, trascende teipsum » (MIGNE. P. L. 34-35, 154), sarà facile comprendere quali sono i temi intorno ai quali si aggira la speculazione di questi filosofi della prima corrente: Dio; e l'uomo, la persona umana, la spiritualità dell'anima, il suo inquieto tendere verso qualche cosa che la supera, e la presenza di Dio in essa.

Leggere poi il breve saggio di Stefanini, è renderci conto in quale struttura metafisica essi vogliono salvare tali istanze personalistiche. Lo Stefanini vuole fondare una metafisica della persona, « la quale non intende oppugnare come falsa una metafisica dell'essere; soltanto la ritiene incompleta, quasi dicesse la verità, non tutta la verità » (p. 3).

L'autore (e così i suoi amici) mostra orrore per l'astratto intellettualismo, i giochi logici e le deduzioni sillogistiche; aspira ad una filosofia concreta, intuitiva che si basi prima di tutto nell'esperienza vitale e piena della persona umana, e non sulla idea astratta, indeterminata e generica dell'essere. « Invece di battere la via dell'esperienza concreta, la metafisica dell'essere segue la via dell'astrazione, nell'illusione di trovare con il « lumen siccum » di una deduzione matematica, quella apoditticità che stringe irrefutabilmente la conclusione » (pag. 3).

Con ciò lo Stefanini vuole venire incontro alle esigenze umanistiche insite nella filosofia moderna e contemporanea, senza però cadere nei loro errori di una logicità senza la persona e di un personalismo senza logicità; per cui « il pensiero moderno e contemporaneo non hanno perduto soltanto Dio, ma hanno perduto ad un tempo Dio e l'uomo; ed hanno perduto Dio, perchè hanno perduto anzitutto l'uomo » (pag. 8). Il primo compito dello « spiritualismo cristiano » è riconquistare l'uomo per poi ritrovare Dio; « alla base della struttura metafisica sta una « psicologia razionale » senza la quale nessuna « teologia razionale » potrebbe reggersi » (pag. 8). La via che sale a Dio passa per l'uomo. Così la prima pagina della metafisica della persona è lo studio dell'uomo, che nella concretezza della mia esperienza vissuta, mi si presenta con le chiare note della « unità, identità, unicità, spiritualità, effi-

cenza, valore » (pag. 11), cioè della sua « trascendenza spirituale ».

Viene respinto recisamente il trascendentalismo « che è l'immanenza del pensiero nelle cose come loro forma, con l'impossibilità di cogliere, oltre all'unità delle sintesi del pensiero, l'unità del soggetto che pone le sintesi » (pag. 8). Il trascendentalismo — perfetto equivalente del classico « Deus sive natura » — viene respinto (non tanto per l'interesse dogmatico di giungere comunque ad una conclusione teistica, quanto per la precauzione critica d'interpretare anzitutto le attestazioni più sicure della nostra esperienza interna » (pag. 10).

La seconda pagina della metafisica della persona è costituita da una « teologia razionale ». Lo Stefanini per provare Dio segue la via della « interiorità »: « bisogna andare al fondo della esperienza umana concreta, che fonda ogni altra esperienza, per provare Dio ». Cercarla altrove con altri procedimenti, sarebbe ripetere l'errore che S. Agostino rimproverava a se stesso, per avere cercato Dio fuori di sé dove non avrebbe mai potuto trovarlo: « intus eras et ego foris et ibi Te quaerebam ». Per provare Dio bisogna trovare un legame « una traccia, una mediazione per cui l'assente si manifesti nel presente » (pag. 17). Questa traccia è data da tutta la vita dello spirito che si manifesta con il carattere (oltre quelli veduti) della finitezza « che risulta da troppi documenti, da tutto ciò che manca al nostro percepire, al nostro pensare, al nostro agire » (pag. 15).

Ma quantunque la persona non riesca ad essere totalmente « in sé » per virtù propria quantunque non riesca a fondare se stessa e a reggersi su se stessa, tuttavia essa regge e persiste nella esistenza colle note dell'unità, identità ecc. « Al di là del limite, in quello spazio ideale dove non trova più se stessa, ci deve essere dunque « qualche cosa d'altro » che la sostiene e la salva (pag. 17). Questo « qualche cosa d'altro » non può essere semplicemente un qualche cosa, per la legge della irreversibilità del rapporto produttivo spirito-cose.

Non può essere nemmeno in qualche spirito finito, perchè « nessuno spirito finito incapace di fondare se stesso con il proprio atto, può cedere a me quella prerogativa di cui manca egli stesso » (pag. 18). « L'altro non può essere se non l'assoluto, che chiude sé nel proprio atto con circolo perfetto » (pag. 19).

La metafisica della persona così si presenta « quale sintesi della metafisica dell'essere e della metafisica del cuore, del sentimento o della fede » (pag. 23), « dal matematicismo e dall'estetismo » (pag. 25).

Per molteplici motivi non possiamo accettare tutto quello che l'autore ci dice. Questi motivi si possono ricondurre ad uno fondamentale: si tratta di un indebito spostamento di termini; non si può fondare e giustificare un'autentica dottrina della persona se non fondandola su di una metafisica dell'ente, che è l'unica metafisica vera. Parlare di una metafisica del cuore è un assurdo; parlare di una metafisica della persona, avanti quella unica dell'essere è illogico, giacchè anche

la persona è una realtà e come tale rientra nelle leggi universali di ogni realtà.

Tanto più che lo stesso Stefanini ci presta aiuto in questo capovolgimento del suo assunto, in quanto egli stesso usa del principio di contraddizione e del principio di causa nella dimostrazione dell'esistenza di Dio; ora la verità di tali principi si suppone provata altrove; ed essi, prima che riguardare la persona, si riferiscono all'essere in generale. Fanno quindi parte di una più vasta metafisica.

La metafisica classica d'altra parte (come negarlo?) include essa stessa una dottrina della persona, ben fondata con la sua dottrina sulla sostanza, spiritualità e immortalità dell'anima. Togliendo la persona da quel fondamento metafisico, o siamo costretti a presupporlo o a costruire sul vuoto; lo Stefanini lo presuppone.

Accusare poi la metafisica classica di astrattismo, matematicismo, logicismo è un prestare

troppo orecchio alle critiche ingiuste dei filosofi contemporanei, esistenzialisti in particolare. Se in minima parte questa critica si può fare, essa non riguarda per nulla il valore di tale metafisica, nè i più grandi pensatori di essa, ma se mai un momento storico — e quello più infecondo e deterioro — che è la scolastica seconda.

Il filosofo deve nella ricerca del vero (è questo il suo compito) tener conto di tutte le esigenze dell'uomo, quelle del sentimento compreso; ma la filosofia — in quanto scienza — ha una sua tecnica; essa ha un carattere scientifico, non letterario.

Queste critiche però non devono far pensare che esista un abisso tra lo Stefanini e la corrente neo-tomista; i due punti di vista non sono incompatibili, e più che di due poli opposti, si tratta di termini di una integrazione.

BRUNO MAJOLI