

scientificamente. Non è possibile, come ricordai, afferrare empiricamente la natura della connessione casuale. Anzi il tipo di connessione del quale la scienza si serve è più caratteristicamente deterministico. « Per causa o complesso di cause s'intende qui ogni stato di un sistema al quale ne segue un altro con necessità, e l'essenza della causalità è vista nella necessità della connessione degli stati » (pag. 126). Come si vede, lo scienziato non può prescindere dalla connessione necessaria di due realtà, ma non può neanche stabilire se la prima sia causa dell'essere dell'altra o se ne sia semplicemente una condizione. Hume aveva mostrato come sia accettabile il solo « post hoc » e non il « propter hoc ». Senonchè, osserva il May, è proprio la presenza del « post hoc » che esige la presenza di un « propter hoc ». Che questo non sia rilevabile sperimentalmente è un conto, ma che ci sia e che sul suo valore ci si possa pronunziare è altrettanto chiaro. Altrimenti sarebbe impossibile l'affermazione dello stesso « post hoc ». Analogo discorso potrei ripetere a proposito delle altre categorie ricordate. Ma qui interessa notare la validità generale della posizione del May: l'al di là della scienza è talmente necessario che senza di esso la scienza non potrebbe neanche incominciare.

Resta, però, non ugualmente affrontato, un conseguente e più grave problema: ammessa l'esistenza a priori di alcune categorie fondamentali, di alcuni criteri direttivi, resta da vedere se questi abbiano un valore puramente formale o effettivamente reale. È vero che, ad esempio, la scienza « rimane assolutamente indifferente alla questione circa la « realtà » della causalità, al fatto che il mondo possieda o non una struttura causale universale, e che il principio di causa sia soltanto una forma del pensiero o pretenda la dignità di una categoria reale » (pag. 126). È vero, ma basterebbe notare che la imprescindibilità metodologica dell'esistenza del principio di causa è già l'affermazione della sua esistenza reale. Posta pure l'intrascendibilità del pensiero, se il pensiero è l'essere o, per lo meno, se il pensiero è essere, le sue leggi sono le leggi dell'essere: l'imprescindibilità del rapporto causale è segno della imprescindibilità dalla realtà di questo rapporto. Il May non avverte, cioè, che la stessa ragione che afferma l'esistenza di un principio è quella che permette di giudicare della sua realtà e del suo valore. A questa considerazione egli non poteva giungere per la impostazione ancora kantiana del problema. Infatti egli ritiene che fra « le maggiori difficoltà che si oppongono ad una fondazione della scienza e ad una comprensione dell'essere che vogliono superare il positivismo e lo strumentalismo, vi è la necessità di superare in qualche modo la tensione soggetto-oggetto » (pag. 33). Posizione dualistica che non avverte il senso profondo e contrario della stessa difficoltà che presuppone. Infatti, quando subito dopo, a sostegno della sua affer-

mazione, il May afferma che la « coscienza che conosce o soggetto, appartiene all'essere quanto l'oggetto da conoscere » (ibid), non avverte che questa lungi dall'essere una difficoltà, è proprio il principio risolutore del problema. Se il soggetto è sottoposto alle stesse leggi dell'essere, come l'oggetto, le sue leggi formali sono leggi dell'essere. Bisognerà poi vedere se valga il proseguimento idealistico, cioè la risoluzione di tutta la realtà ad un unico, intrascendibile pensiero. Ma questo è un discorso che si pone già troppo oltre i limiti dell'opera esaminata.

V. MELCHIORRE

G. SAITTA, *Il problema di Dio e la filosofia della immanenza*. Un vol. in 8° grande, di pagg. VI-208. Zuffi, Bologna, 1953.

Impegno vasto e profondo, giacché il libro si presenta « come una visione panoramica del problema di Dio dai Greci ai nostri giorni »; vale a dire, « come a tutti è noto, del problema fondamentale della filosofia » (pag. V). Tale visione si svolge in sei quadri o capitoli:

- 1) il problema di Dio nella Grecità, cioè da Esiodo ed Omero fino allo Stoicismo ed Epicureismo;
- 2) nella filosofia giudaica e neoplatonica, includendovi il Cristianesimo;
- 3) nella Patristica e Scolastica;
- 4) nell'Umanesimo e Rinascimento;
- 5) nella filosofia moderna, che corre da Cartesio a Comte;
- 6) nella filosofia contemporanea, con lo accorgimento di anteporre l'esistenzialismo (Heidegger, Jaspers, Barth) al Croce e al Gentile, per riservare a questo, con lievi ritocchi dell'autore, l'ultima parola.

La visione storica è quella dettata dalla « prospettiva immanentistica, la sola che, secondo me, ha diritto di cittadinanza dopo il grandioso travaglio speculativo della filosofia moderna e contemporanea » (ivi). La stessa prospettiva naturalmente detta anche la conclusione: « Se la vita consiste nella libertà, che è continua creazione, il Dio non si può concepire se non come un Dio diveniente che supera continuamente il suo essere, come anche noi abbiamo cercato di dimostrare » (pag. 203). Gli articoli « il, un », non c'è bisogno di dirlo, stanno a dimostrare che Dio (quello senz'articolo, per intenderci) è svanito, come un mito che si è dissolto nell'immanenza.

E cosa è sorto al suo posto? L'uomo, come unico valore (pag. V) il quale però impiega un po' di tempo e di travaglio (da Esiodo a Gentile) per sapersi unico e divino, e nel frattempo si balocca con l'Altro, cioè Dio, costruendo quella che chiamano religione. Di qui la « epica lotta » (pag. 1), che si scatena tra la religione e la filosofia, e che si conclude con il

canto di trionfo dell'immanentismo assoluto, cioè colla morte della religione e di Dio. Qui è tutta la storia narrata nel libro.

Chi è quest'uomo che è l'unico valore? A pag. 145, l'autore ci insegna: « Ciascuno di noi è un assoluto, che pur essendo finito racchiude l'universale ». E immediatamente prima: « Sicchè è da parlare di tante universalità quanti sono gli individui ». Traduco: tanti « unici valori », tanti dèi quanti sono i bipedi ragionanti. E va bene, per chi riposi e dorma i suoi sonni nella logica del contraddittorio. Ma l'autore, pur in seno a questa, non può sfuggire, e di fatto non sfugge, mi pare, ad un'altra difficoltà: a parlare, comunque, dell'« uomo » non ricade egli forse nella deprecata « analisi del nostro spirito, vano giuoco di parole, che (...) non ci dà se non l'anatomia della verità »? (p. 1). E non è questo un « porre concetti come indimostrati e indimostrabili », ricadendo nei « miasmi del dogmatismo astioso, intollerante e fanatico, che nulla può costruire » (pag. VI)? E cos'è questo se non il peccato capitale della religione, « che ha la pretesa di fissare la verità, o Dio » (pagg. 29-30)? Ossia, a porre il principio, il teorema dell'uomo-unico-valore secondo noi si pecca formalmente contro la dialettica (il vero dio degli immanentisti, ma... un dio vorace, anzi la voracità per essenza, se mai gli è consentita un'essenza), la quale « non può non (1) consentire che si risalga a principii indimostrati e indimostrabili, che sono i principii definitivi » (pag. 30). In altre parole, sempre del S., siamo usciti fuori dalla filosofia, la quale è « lo sforzo sempre rinnovato di fendere (sic) l'invisibile, cioè di effettuare Dio nel mondo », e siamo riprecipitati nei gorghi della religione, la quale « assume l'intuizione di questa effettuazione come assolutamente posta, cioè compiuta » (ivi).

Infortunio grave per un idealista. Tanto è difficile anche al ministro più devoto della dea dialettica (e poi sentiamo, passim, tacciare di mitologismo la religione!) mantenersi dialettico fino in fondo, anzi fin da principio, dalla prefazione, facendo a meno di principii, come quello dell'uomo unico valore. Anzi, definitivo, posto, compiuto è qualsiasi concetto, anche quello di dialettica: ha da star fermo, esser lui e non altro, altrimenti addio significato delle parole, addio discorrere tra autore e recensore: ci ridurremmo « simili a un tronco »! Sicchè mi verrebbe la tentazione di modificare leggermente il titolo: « Il problema di Dio e la religione dell'immanenza », visto che il Saitta religiosamente parte da un concetto — l'uomo come unico valore —, da un'intuizione assolutamente posta. Bel guadagno davvero, dopo tanta « epica lotta »!

A meno che venisse fuori la filosofia senza concetti; sarebbe la vera superatrice della religione. E questa infatti, lo dico a merito

(1) Così il testo; ma evidentemente il secondo "non,, è un intruso.

dell'autore, mi pare la promessa dell'introduzione: « Ma per rispondere al problema che ci siamo indotti a studiare, una cosa è necessaria: cogliere quella voce interna che non sorge dall'analisi del nostro spirito, vano giuoco di parole (chè l'analisi come pura analisi non ci dà se non l'anatomia della verità), ma che sorge, invece, dal mondo concreto, naturale e spirituale, cioè dalla vita, dall'azione, che è progresso, svolgimento. Così noi crediamo di evitare il grande equivoco di contentarci di definizioni belle e formate; grande equivoco che ha gravato per tanti secoli sulla storia umana ecc. » (pagg. 1-2) e continua, purtroppo, a gravare, come s'è visto, anche sull'ultima opera del Saitta. Peccato, invero, che la prefazione smentisca, « praepostere », l'introduzione. Quella fatale definizione bell'e formata dell'uomo-unico-valore farà sì che Dio « s'immobilizzi nell'intelletto vuoto, astratto », e noi non avremo altro che « il cadavere di Dio, non il Dio vivente che è sangue nostro, vita nostra, la nostra stessa spiritualità » (ivi) e che ci era stato promesso.

È vero che l'A., ancora nella prefazione, ci rimanda « ai lavori precedenti, dove ho cercato di identificare il senso della pienezza della vita colla pienezza della libertà », e verso la fine del volume, discorrendo del Croce (pag. 193), esalta la « religione della libertà come la vera religione, la quale, naturalmente, s'accampa contro la religione più o meno mistica o simbolica, che è sentita come nemica da distruggere con ogni mezzo, persino con la guerra e col sangue ». E qui, sul punto di essere immolato sull'altare della Dea Libertà, chiederei come suprema grazia che mi si dica prima in che mai consisterebbe la tirannia o il fanatismo. Mi si risponderà che io così pretendo di « fissare » i concetti, che è proprio l'abborrita e delenda religione, l'antifilosofia. E sia: ma lo stesso peccato commette lui, Saitta, pretendendo di « identificare » due concetti (sto fresco se non son « fissi » tutti e due, immobili e non proteiformi!): pienezza della vita e pienezza di libertà. Mi auguro che sia riuscito: ci avrà dato daccapo una religione (nel senso gramo, idealistico, da lui « fissato »), non una filosofia.

Finora non si è parlato che della prospettiva. Che dire dei quadri? Molto ci sarebbe da dire, più che non consente lo spazio d'una recensione. Mi limito ad osservare che tutto dipende dalla prospettiva, giudizi, sentenze, interpretazioni sulla « grecità », Cristianesimo, Scolastica, ecc. Per es. a pag. 2, tessendo il panegirico de « il Dio moderno, ben diverso, molto più umano, più vero, più profondo », l'A. non si perita di dire che « ora egli (Dio) si mostra a noi non come quell'*actus purus* che ad un punto dello spazio e del tempo crea e poi si riposa sui suoi allori ». E noi a domandarci donde mai, da quale rappresentante del pensiero tradizionale (patristico, scolastico, neoscolastico) l'A. abbia attinto una simile caricatura.

Piuttosto accennerò ad un quadro che non c'è, mentre sarebbe stato il più interessante. Infatti i rappresentanti del pensiero tradizionale (e, ciò che è più strano, neanche un Rosmini, neanche un Gioberti!), i cultori della metafisica classica dal M. E. in poi non hanno avuto l'onore di una disamina da parte del Saitta. Perchè, dice la prefazione, si tratta nient'altro che « di taluni pseudofilosofi che, specialmente per scopi praticistici infeudatisi alla retorica religiosa, ripetono come i mon-toni di Panurgo la stessa canzone ». Ora, lasciamo stare che quanto al ripetere la stessa canzone questo libro ne offre l'esempio più insigne fin dalla prima riga (« In questo mio libro ho ripreso... »), nutrendo come suprema ambizione di « risalire all'immanentismo assoluto » (pag. 198), e non disdegnando di concludere con una ripetizione pura e semplice di Schelling (pagg. 202-203)! Ma soprattutto come potrà scrivere di aver cimentata la propria esperienza critica « con la cultura più scaltita e più moderna » (pag. V)? No, finchè non si sia misurato e cimentato anche con questa gente qui. E che? Se è scaltro e moderno (cioè alla moda), supponiamo, ripetere Schelling, perchè non può essere altrettanto o più scaltro (e magari, appunto, reagendo alla moda) ripetere San Tommaso o il vecchio Aristotele? Senza dire che non mi sembra neanche troppo scaltro ricorrere, in filosofia, a un linguaggio che è meglio non definire.

Ma bando alle inezie, veniamo al sodo. In conclusione, nonostante le riserve fatte, mi piace registrare un apporto speculativo di questo libro, precisamente nella solidarietà conclamata tra il problema di Dio (senza articoli!) e il problema del concetto. Saitta ha visto bene che basta affermare il concetto, immobile, per affermare Iddio. Viceversa, non ha avuto il coraggio di passare alla reciproca: per negare Iddio bisogna negare il concetto, cioè l'innegabile, perchè affermato nell'atto di negarlo.

Sicchè questo libro, che oserei chiamare doloroso (come quello in cui lo spirito umano impegna tutto se stesso alla ricerca di se stesso) e come tale riscuotente tutta la nostra simpatia (in senso etimologico), si pone come testimonianza implicita, latente e invita: « In multitudinem virtutis Tuae mentientur Tibi inimici Tui » (Ps. 65, 3: senza nessuna allusione all'*animo* dell'A., Dio ci guardi! chè amici o nemici Suoi li conosce Lui e nessun altro). Ma le vie di Dio sono tante e soprattutto così diverse dalle vie degli uomini! prima fra tutte quella di non spegnere e di non spezzare. Il passaggio da implicito a esplicito, da latente a patente, da invito a spontaneo è semplicemente normale. Ed è ciò che auguriamo sinceramente all'A.

A. COCCIO

PIOVANI PIETRO, *Momenti della filosofia giuridico-politica italiana*. Un vol. di pagg. 145, (Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia del Diritto dell'Università di Roma, vol. XIX), Milano, 1951.

Il Piovani, già noto fra i cultori di filosofia del diritto per saggi di notevole interesse sistematico, si impegna ora in uno studio storico critico attorno a tra momento interessanti della filosofia giuridico-politica italiana, recando così un pregevole contributo a quella Storia della Filosofia del Diritto che ancora attende di essere scritta sia par riguardo all'universale svolgimento del pensiero filosofico-giuridico, sia in riferimento a quei particolari aspetti secondo i quali essa si prospetta in Italia.

Dei tre studi, dedicati ordinatamente a « Antonio Rosmini e il socialismo risorgimentale », a l'« Attuale Filosofia del Diritto in Italia » e al « Liberalismo di Gaetano Mosca » solo il secondo è inedito: ma giustamente vengono assieme pubblicati, perchè essi, pur riferendosi a distinti momenti, sono congiunti, come nota l'autore, non solo dal comune carattere storiografico, ma pure dalla natura di non pochi problemi studiati.

Il primo saggio, con vigorosa analisi critica, esamina e respinge l'opinione di Luigi Bulferetti secondo la quale il Rosmini può essere considerato nel suo periodo giovanile fra i rappresentanti di un presunto « socialismo risorgimentale ». Secondo il Piovani nè l'incerta nozione di « socialismo risorgimentale », nè gli studi politici del Rosmini giovane aiutano a vedere un nuovo Rosmini: gli argomenti addotti ci paiono convincenti.

Riteniamo il terzo saggio opportuno e vivo. Esso oltre a chiarire in sede storiografica la natura del liberalismo del Mosca (liberalismo consapevole, contrario ad accogliere le istanze estreme della democrazia, liberalismo sempre congiunto al liberalismo economico), offre interessanti spunti di riflessione ad ogni studioso che voglia rendersi conto della sempre minore presenza in campo politico del liberalismo e che voglia indagare sulle condizioni, i limiti e la natura della democrazia. Come infatti abbiamo altrove sottolineato è urgente compito del pensiero filosofico giuridico e politico approfondire nell'attuale contingenza storica la nozione di democrazia che si prospetta quanto mai confusa.

Di gran lunga più importante e impegnativo il secondo saggio che tenta di delineare la storia della filosofia del diritto in Italia nella prima metà del secolo XX. Premesso che il concetto di idealismo non coincide con il concetto di neohegelismo ma abbraccia correnti diverse dalla pur principale corrente neohegeliana, il Piovani ritiene che « malgrado le distinte sfumature, malgrado le differenze spesso profonde, malgrado le varie denominazioni, tutte le più rappresentative tendenze della filosofia del diritto italiano possano qualificarsi, in un senso, come idealistiche. Fino