

ANALISI D'OPERE

J. DEFEVER, S. J. *La preuve réelle de Dieu. Etude critique* - (Museum Lessianum, Section philosophique N. 37) - un vol. in 8° di pagg. 144, Desclée De Brouwer, Paris, L'Édition Universelle, Bruxelles, 1953.

È un buon libro, interessante per chi voglia ripensare il massimo problema della filosofia nel clima odierno dell'esistenzialismo. L'assunto dichiarato è addirittura senza pretese, giacché non promette di «racciare «quelque nouvelle preuve», ma solo (?) di «sottoporre ad esame critico i principii e fondamenti della prova classica di Dio, al fine di riconoscere se questa prova è reale» (pag. 119). Ma cosa intende per reale? «Intendiamo per prova reale di Dio quella che parte dal reale, non smarrisce il reale per via, e conduce all'esistenza del Dio reale» (pag. 7). La prova classica, in particolare le cinque vie tomistiche, hanno sempre rivendicato questi titoli. A buon diritto, o no? Ecco il problema che si pone il P. Defever. Ed ecco la soluzione cui giunge dopo la sua severa inchiesta: «La prova di Dio tradizionale è partita dal reale, non ha perduto il reale in suo cammino, mette capo al Dio reale e, precisamente, realizza l'esistente che la fa» (pag. 127). Sono altrettante tappe da percorrere nei sei capitoli, preceduti da breve introduzione, seguiti da una conclusione sintetica e da una appendice esegetica su certi passi discussi (in particolare del *Cinquième Cahier*) del maestro dell'autore, il compianto P. Maréchal.

Prima di tutto si tratta di stabilire un punto di partenza che sia reale (cap. I). Per l'autore questo punto è unico: c'è un solo fatto capace di servire di base alla prova reale di Dio, ed è «l'affermazione riflessa dell'oggetto sensibile: fatto reale, irricusabile» (pag. 28). Ma perchè questo solo? Perchè l'unica certezza prima (della nostra situazione iniziale) che noi abbiamo è «la nostra affermazione dell'oggetto sensibile qualunque» (pag. 120), la quale ingloba e la realtà dell'oggetto sensibile e quella del soggetto intelligente che lo afferma. Questo è «l'indubitabile riflessivamente intuitivo, è la prima esistenza che noi cogliamo come tale... e sarà dunque il punto di partenza obbligato, perchè il solo possibile, d'una prova di Dio» (ivi). E l'autore ritiene che tale e non altro sia il

punto di partenza della prova tradizionale, anche quando piglia le mosse «de l'humble mouvement qu'aperçoivent nos yeux et que touchent nos doigts» (ivi).

Una volta partiti dal terreno reale, non bisogna poi smarrirlo: ossia è necessario assicurarci sulla reale validità del principio su cui come zattera abbiamo da passare dalla base dell'esperienza a ciò che sta oltre, a Dio: il principio di causalità (cap. II). Anche qui ogni scelta ci è preclusa: obbligato fu il punto da cui partire, e obbligata sarà la via di giustificazione del principio che ci farà partire. Questa via si chiama riflessione totale sullo stesso punto di partenza, cioè «sulla sola esperienza metafisica che ci sia accessibile, quella del «io conosco l'oggetto sensibile»» (pag. 33). Le altre vie giustificative (es. analisi concettuale, deduzione) sono bloccate perchè presuppongono una ontologia, che a questo punto manca, perchè non è ancora stato dimostrato Dio. (Notiamo subito che questo punto, cioè l'asserita assenza di ontologia previa alla prova di Dio, è della massima gravità perchè comanda tutto lo svolgimento ulteriore, ed è, per noi, discutibilissimo; secondo noi, anzi, smentito in pieno dall'autore, che fa, voglia o non voglia, della ontologia in tutto il processo preparatorio della prova).

Ben venga dunque la riflessione, la quale scopre «l'infusso causale-finale dell'oggetto sul soggetto» (pag. 37). «Questa esperienza implicita (in ogni atto di affermazione) e metafisica del principio di causalità è bene la sola possibile... Noi ci cogliamo come effetto di una causa finale... (questo) è il solo principio di causalità possibile e utilizzabile per una prova di Dio» (pag. 39-40). Qui l'autore francamente riconosce che non è stata raggiunta «la formola tradizionale» del principio di causalità, che suonerebbe così: «L'essere per partecipazione dipende dall'essere per essenza» (ivi, nota 1). Sia permesso rilevare che tra le «formules bien connues» troviamo citata anche questa: «tout ce qui est mù, est mù par un autre, lequell, en dernière instance, est immobile» (pag. 29), che non ci pare una versione accettabile (perchè tautologica) dell'*omne quod movetur ab alio movetur* di tomistica memoria: dove evidentemente il primo *movetur* è voce intransitiva, da tradursi per *muta, diviene* (cfr. S. VANNI

ROVIGHI, *Metafisica*, Milano 1953, pag. 148 150). Inoltre la formola citata dall'autore, causa la seconda parte « le quel etc. », è troppo carica, includendo perfino l'Immobilie che è il punto di arrivo di tutto il processo, in concreto di tutta la prima via di San Tommaso. Coticchè, una volta formulato così, il principio di causalità « exprime la preuve déjà faite, plutôt qu'elle (la formule) ne la fournit », come ben dice l'autore a proposito della formola da lui detta tradizionale: « L'être par participation dépend de l'être par essence » (pag. 40, n. 1). E lo stesso appunto dobbiamo fare alla formola che egli promette di raggiungere tra breve: « Comme nous allons l'établir au chapitre IV, la dépendance vis-à-vis de la cause finale implique celle vis-à-vis de la cause efficiente suprême, qui est « l'être par essence » (pag. 40). Coticchè, se io cerco il principio di causalità nel cap. II, mi viene offerto solo quello di causalità finale, con in più la promessa (da realizzarsi nel cap. IV) del principio di causalità efficiente, ma in una formola tale che suppone già bell'e compiuta la dimostrazione di Dio. Infatti il cap. IV, che contiene appunto la prova di Dio, si concluderà così: « Nous avons rejoint la cause efficiente et nous retrouvons la formule classique du principe de causalité: l'être par participation etc. » (pag. 69). Confesso che io, credo con S. Tommaso, ero piuttosto abituato a raggiungere la prova di Dio mediante il principio di causalità, che non viceversa.

Procediamo: la realtà della prova esige ancora la realtà del processo discorsivo, e quindi del concetto astratto, necessario « per passare dalla nostra dipendenza di fronte all'oggetto a quella di noi stessi e dell'oggetto di fronte a Dio » (pag. 122). A ciò si applica con tocco veramente felice il cap. III, onde risulta che, « malgrado il paradosso, l'astrazione e il discorso logico sono tutto ciò che vi ha di più esistenziale », e in senso soggettivo « perchè questi processi sono esattamente adatti alla nostra natura di spiriti incarnati e ne emanano... Negare ciò, è voler fare l'angelo » (ivi); e in senso oggettivo: « il procedimento discorsivo, non più che il concetto, non ci fa uscire dal reale. Al contrario, ne emana e serve a conquistarlo. Esso può e deve servire nella prova reale di Dio » (pag. 123).

E finalmente, assicurati della realtà della base, del principio e della via, tentiamo l'ascesa (cap. IV). Che si effettua ancora tutta come riflessione sul nostro conoscere, sulla nostra affermazione dell'oggetto sensibile. Già vi vi abbiamo riconosciuto: « l'oggetto reale, causa finale del soggetto conoscente » (pag. 57). Ma qui finalmente avviene il trapasso dalla causalità finale alla causalità efficiente, dal « noi ci cogliamo come effetto di una causa finale » al « noi ci cogliamo essere l'effetto (stavolta in senso forte) del fine ultimo della nostra attività affermatrice, la partecipazione di Dio » (pag. 125). Come faccio a cogliermi così? Non mi è riuscito facile cogliere il ragionamento dell'autore, ma mi pare che si dispieghi così:

Il soggetto affermatore qualsiasi oggetto afferma sempre insieme l'identità della sua natura (dice sempre « io »). Ma « d'altronde, come abbiamo dimostrato, l'affermazione esercitandosi riconosce la sua identità intenzionale, e dunque quella della natura che essa esprime, con l'oggetto. Affermare l'identità della sua propria natura al di là degli oggetti multipli, è dunque affermare quella di un oggetto unico al di là di essi stessi oggetti. D'un oggetto unico che esiste, bisogna aggiungere, poichè esso è l'attuale perfezione di essere, cioè di esistenza, del soggetto affermatore » (pag. 58).

In breve: dietro l'oggetto qualunque sta « l'esistenza pura e illimitata » (pag. 57), l'Oggetto Unico che mi fa essere. Dio adunque viene colto « non direttamente in se stesso, ma nel suo effetto che è la nostra attività conoscente un oggetto e trascendentelo » (pag. 125).

Tutto ciò che vien dopo è per mostrare che l'oggetto unico or ora scoperto è ciò che tutti chiamano Dio, e ci sembrano passi relativamente facili, se appena si conceda il primo. L'autore insiste sul carattere « esistenziale » e della prova così congegnata e del Dio così scoperto. La prova « si trova implicita allo stato virtuale (cioè sonnecchiante) in ogni affermazione, ma diventa formalmente se stessa (solo) mediante riflessione perseverante sull'attività affermatrice » (pag. 126, corsivo mio); e « Dio non esiste per me senza di me, vale a dire senza che io vi contribuisca cercandolo ed accogliendolo » (pag. 127, nota). Sicchè essa, la prova tradizionale (chè essa e non altra l'autore professa di aver ripresentato) è esistenziale « nel senso proprio », e rispetto a Dio (« ci introduce alla realtà oggettiva e soggettiva di Dio ») e rispetto a noi, poichè rappresenta « nella prospettiva naturale, il compimento più autentico possibile della nostra propria esistenza » (ivi).

Concludendo: molti pregi riconosciamo a questo lavoro, che « si ispira, per l'essenziale, dal Padre Maréchal » (pag. 130), cioè delle buone chiarificazioni della dottrina tradizionale su certi punti (p. es. l'analogia, pag. 88). Tuttavia dichiararci pienamente soddisfatti (e qui certo pretendiamo troppo!) di questa « prova reale » non osiamo. Anzi, devo confessarlo? Il fremito, la scossa che ci si aspetterebbe dal « reale » per me è stata debole. Certo qui il criterio di valutazione non è più sicuro, perchè entrano in giuoco elementi soggettivi, come il cosiddetto temperamento, ecc. Ma può darsi che interessi all'autore conoscere la reazione di un lettore. Ecco la mia: il Dio colto come Oggetto Unico del mio affermare mi ha scosso meno, molto meno che non Dio colto come Unico Sostegno del mio instabilissimo divenire, del « mio *hic et nunc* diveniente atto di pensiero » come direbbe Masnovo; oppure Dio colto come Unico Valore fondante la sproporzione, il salto mortale — incolmabile — che sta tra il mio essere e il mio dover essere (Vanni Rovighi).

Prima e quarta via: ecco le mie prove

« reali, esistenziali ». Defever dirà: « E la mia è ben la stessa cosa! » Rispondo: sì e no. Secondo me, tutta la qualità, il pregio (o il difetto, secondo i punti di vista!) della « preuve réelle » sta nel muoversi tutta nell'ambito della conoscenza riflessa, nel suo bagnare nella conoscenza riflessa, nell'essere insomma, mi si lasci dire, una prova « secundae intentiones ». Del resto è ben quello che ha detto e ripetuto l'autore: « riflettendo sulla nostra conoscenza diretta..., mediante riflessione, ecc. ». Allora, sì, mi spiego il minor *choc*, la minor potenza di urto (Iddio perdoni questo linguaggio balistico!) della prova stessa: le « secundae intentiones », più raffinate, sono anche molto meno pesanti delle « primæ »; sono anche più scarnite, più spoglie, anzi affatto spoglie, di reale concretezza.

Allora posso anche accettare la tesi, a prima vista paradossale, della *unicità* della base di partenza e quindi della prova stessa, unitamente alla *tradizionalità* della medesima. In questo senso, solo in questo senso: alla « preuve réelle » è possibile ridurre, spinte o sponte, tutte le prove tradizionali quando vengano passate al filtro della conoscenza riflessa. Allora si pone il quesito... Ma prima mi viene ancora in mente una cosa: col carattere di « secunda intentio » riconosciuto a questa prova, forse anche mi spiego la cattiva sorte toccata (e me ne rincresco!) al principio di causalità: barattato prima col principio di finalità; venuto alla luce poi, e non so bene come, al termine del processo, proprio quando è perfettamente inutile. Forse le acque chete e cristalline della conoscenza riflessa non si addicono a lui, abituato ai flutti irrequieti ma resistenti della realtà concreta, afferrata nella conoscenza diretta.

Il quesito poi che dicevo è questo: conviene filtrare a questo modo le prove tradizionali? Con quale vantaggio? Tradizionalmente parlando, o anche non tradizionalmente parlando, le « secundae intentiones », come dice la parola stessa, riposano tutte sulle « primæ »; la conoscenza riflessa non è sicura, non ha valore, se non è sicura, se non ha valore la conoscenza diretta. E allora? Avremo fatto una complicazione per lo meno inutile, che, come tutte le complicazioni, aumenta i rischi dell'impresa, rende più incerto l'esito, più alta la probabilità d'infortuni.

In altri termini, c'è da domandarsi se, per « realizzare » al massimo la prova di Dio, convenga partire dal reale massiccio e grezzo della conoscenza diretta, come fanno le cinque vie, oppure dal reale sublimato e rarefatto nella conoscenza riflessa, come fa il P. Defever. Nel secondo caso occorre il filtro, nel primo no. Ma invece del filtro, saranno indicatissime e utilissime le iniezioni di analisi fenomenologica (PASCAL, HEIDEGGER ecc.) potenzianti (all'infinito) la conoscenza di « quel diveniente che siamo noi stessi » o di « quel mio essere inferiore a quello che debbo essere » (VANNI ROVIGHI, *op. cit.*, pag. 168 e 176), o di qualsiasi altro aspetto del mondo

dell'esperienza da cui traspaia la contingenza. Tutto ciò fermo sempre restando, in questo primo caso, il principio tradizionale di causalità, quale risulta dall'analisi concettuale (l'ontologia appunto) della realtà conosciuta.

L'utilità speculativa del presente lavoro per me è questa: mette in luce l'alternativa, e mi convince della bontà e superiorità del procedimento antico, anche per altre ragioni che qui non hanno potuto essere accennate. Non questo si attendeva il P. Defever! Ma è destino degli sperimentisti (quelli fatti sul serio e spregiudicatamente come questo) di condurre anche talvolta a risultati inattesi o contrari agli attesi.

Un'ultima riflessione ci venne fatta chiudendo il libro: quanto sia difficile realizzare del progresso in metafisica, nella prova di Dio! Perciò quanto più ammirabili e incoraggiabili gli sforzi di coloro che, come il Padre Defever, vi spendono tutte le loro energie.

A. COCCIO

GIOVANNI DI NAPOLI, *La concezione dell'essere nella filosofia contemporanea*, un vol. di pagg. 309, Editrice Studium, Roma, 1953.

Il Di Napoli prosegue, nel presente volume, la sua indagine storico-teoretica intorno alla concezione dell'essere, iniziata nel libro, già apparso, intorno alla concezione dell'essere nella filosofia greca.

Per filosofia contemporanea il Di Napoli intende quella filosofia che, intorno al problema dell'essere, presenta «...una contemporaneità di nascita e di presentazione, non contemporaneità di ripresentazione (pag. 6) ». Per dare quindi un quadro delle ontologie o « quasi ontologie » contemporanee, il Di Napoli ritiene sufficiente esporre, nell'ordine, la concezione dell'essere di Jaspers, Marcel, Heidegger, Abagnano, Hartmann, Blondel, Sartre, Lavelle. Tale ordine di esposizione non è casuale, ma va dalla minore alla maggiore sistematicità delle ontologie dei filosofi ora citati (cfr. pagg. 286 e segg.). Per ogni pensatore il Di Napoli, dopo un breve inquadramento storico, espone, esaurientemente ed acutamente, la concezione dell'essere, ricavandola dalla diretta meditazione delle principali opere dei filosofi presi in esame.

Cerchiamo di riassumere le conclusioni a cui giunge il Di Napoli, attraverso la sua chiara e brillante esposizione dell'ontologia contemporanea.

Per JASPERS (pagg. 9-35), dopo Kant un'ontologia non è possibile; questi ha dimostrato che l'essere nella sua totalità non è attingibile dal conoscere; l'ontologia ha appunto il vizio capitale di rendere oggetto l'Essere (e cioè l'essere nella sua totalità) e quindi di mummificarlo in cosa (*Jaspers ha optato per Kant*, direbbe il Padre Fabro). L'Essere è quindi per lo Jaspers l'Assoluto (con questo termine il Di Napoli traduce il tedesco *Umgreifende*),