

ANALISI D'OPERE

GIOVANNI DI NAPOLI, *La concezione dell'essere nella filosofia greca*, un vol. di pagine 290, Marzorati, Milano, 1954.

Nel presente volume, che esce quasi contemporaneamente all'altro sulla filosofia contemporanea, il Di Napoli ci dà un'esauriente ed acuta esposizione dello sviluppo del concetto di essere nella filosofia greca, dai Presocratici fino a Proclo. Naturalmente la maggior parte dell'opera è dedicata al pensiero di Parmenide, Platone, Aristotele, Plotino.

Parmenide subisce l'incanto dell'essere; è, per il pensatore di Elea, rivelazione divina che il pensiero è pensiero dell'essere e che lo stesso pensiero è essere; ma l'essere di Parmenide è ancora rigidamente ed univocamente concepito, onde di fronte ad esso possono affermarsi le dottrine di Empedocle, Anassagora e Democrito e la critica distruttrice dei Sofisti.

In Platone, di cui il Di Napoli ricostruisce con chiarezza lo sviluppo filosofico, sono da distinguersi, secondo il nostro autore, tre fasi: una dogmatica dell'essere (di cui la maggior esposizione è nel Fedone e nella Repubblica), una problematica dell'essere (Teeteto, Parmenide e Sofista), ed una sistematica dell'essere (Politico, Filebo e Timeo). Nella prima fase (Repubblica) è affermata la trascendenza assoluta dell'essere (da identificarsi col Bene) sia nei riguardi del mondo intelligibile che, a maggior ragione, del mondo sensibile (ombra, parvenza dell'essere). Nella problematica dell'essere abbiamo il superamento della posizione parmenidea attraverso la fondamentale affermazione del non essere come altro dall'essere nell'essere; la rigida unicità dell'essere parmenideo è rotta: l'Essere, come puro essere conserva la sua trascendenza onticamente iperempirica, ma acquista anche la trascendentalità come unità presente al molteplice, in cui si plurifica; si ha così la molteplicità di tali esseri, partecipanti all'Essere e comunicanti nell'essere, ma non identici all'Essere (pag. 145). Nel Timeo (terza fase) tale concezione dell'essere si specifica sul piano ontico-cosmico, come nel Sofista si era specificata sul piano ontico-logico. Quel mondo sensibile che nella Repubblica era ridotto a mera parvenza viene ora affermato, nei limiti del sostrato ($\nu\acute{\omicron}\rho\alpha$) come partecipazione ed imitazione dell'Essere. Alla trascendenza dell'essere si sostituisce pertanto, nell'ultimo Platone, la sintesi di trascendenza e trascenden-

zialità dell'essere, anche se, secondo lo spirito del platonismo, prevale ancora la trascendenza.

In Aristotele la rigidità dell'essere parmenideo viene definitivamente superata nella dottrina della analogia dell'essere, per cui «dell'essere si parla in molti sensi», mentre la trascendenza platonica dell'essere viene sostituita dalla trascendentalità del concetto di essere, come nozione universalissima e abbracciante la totalità delle cose nelle quali si incarna. In tal modo Aristotele rivendica la piena realtà del mondo naturale pur affermando di fronte ad esso la realtà di Dio. Tuttavia, secondo il Di Napoli, la sostituzione totale della trascendentalità dell'essere alla trascendenza dell'essere ed al concetto di partecipazione (quali erano affermati in Platone) e la riduzione del binomio potenza-atto al binomio materia-forma, portano la filosofia aristotelica all'affermazione dell'eternità della materia e del movimento e, pur nell'affermazione di Dio, ad una metafisica a carattere naturalistico, in cui l'essere è sempre ridotto all'esserci della natura.

In Plotino abbiamo l'identificazione dell'essere col pensiero, onde la dialettica del pensiero è la dialettica dell'essere e viceversa. L'essere, tuttavia, va trasceso come molteplice nello Uno, fonte del molteplice. L'essere quindi, identificato col pensiero, si trova posto fra due limiti: da una parte la materia, orgia del molteplice e del caduco, dall'altra l'inesprimibile Uno: il mistero avvolge lo sviluppo dialettico del pensiero e dell'essere.

Giunto al termine della sua esposizione, il Di Napoli si pone nell'ultimo capitolo del libro il problema del rapporto fra la metafisica greca e quella cristiana, quale si realizza particolarmente nel Tomismo.

Preso separatamente, nessun pensatore greco è in grado di offrirci una compiuta ontologia e teologia, una dottrina dell'essere, cioè che salvi la consistenza degli esseri nell'essere e riferisca l'essere degli esseri a quello che è l'Essere. Tuttavia il pensiero greco aveva in sé tutti gli elementi per costruire un'ontologia e una teologia compiute e cioè il concetto aristotelico di trascendentalità dell'essere e quello platonico di partecipazione.

La sintesi di questi due concetti, nella luce del concetto cristiano di creazione, è operata da S. Tommaso, attraverso la riduzione del binomio aristotelico potenza-atto a quello es-

senza-esistenza; tale riduzione permette l'introduzione del concetto di partecipazione nell'ambito della metafisica aristotelica, ed il superamento, quindi, del naturalismo di questa ultima. L'idea centrale del tomismo è proprio, secondo il Di Napoli, nel concetto di essere visto nella sintesi di trascendenza e trascendentalità, in cui vengono invertepati platonismo ed aristotelismo, evitandone i difetti e le deviazioni, misticismo e panteismo nel primo, naturalismo nel secondo (pag. 275). La sintesi tomistica, pertanto, affonda le sue radici nel pensiero greco, pur assumendo di fronte a questo una propria, inconfondibile originalità.

L'opera del Di Napoli è degna di ogni elogio: si potranno più o meno condividere alcune sue affermazioni, ma non si può non rilevare l'ampiezza dell'indagine, condotta direttamente sui testi greci (con conoscenza della relativa bibliografia), l'acutezza nel presentare il concetto di essere di ogni filosofo, lasciando sullo sfondo tutto ciò che non ha diretta relazione con tale concetto, e, infine, la costante preoccupazione teoretica, che permette di conservare pieno valore filosofico all'indagine storica.

Non ci resta quindi altro che augurarci che il Di Napoli mantenga ciò che promette: di proseguire anche per la filosofia moderna l'indagine così brillantemente condotta intorno alla filosofia greca e contemporanea.

ALDO BONETTI

SALVATORE BENIAMINO FEMIANO, *Riflessioni critiche sulla conversione di S. Agostino*, un vol. di pag. 110, Istituto Editoriale del Mezzogiorno, Napoli-Roma, 1951.

La vita di Agostino che si snoda in una lotta drammatica per l'acquisto del «vero» e del «bene» è presentata dall'autore seguendo passo passo le *Confessioni* del grande dottore d'Ipbona. Potrebbe sembrare superfluo uno studio di questo genere, dopo tanti che ne sono apparsi, e così forse pensa il lettore scorrendo i primi capitoli dell'opera, ove poco si vede della personalità dello scrittore.

L'apporto personale del Femiano risulta dal V capitolo, ove egli prende posizione tra le varie interpretazioni, cui le *Confessioni* danno vita, e tiene una sua strada, avvalorando la sua scelta col suffragio dello stesso testo agostiniano.

Ecco i momenti principali del lavoro personale:

1. — A proposito dell'argomento di Nebridio, dice il Femiano che diversi studiosi allo scopo di negare o limitare l'influenza del Neoplatonismo su S. Agostino farebbero dipendere da questo argomento la scoperta del concetto di «spirito».

Il Femiano osserva che questa soluzione è «anacronistica» (pag. 50), perchè lega assieme due tempi diversi della vita di Agostino: il primo corrispondente alla sua fase formativa

ed il secondo al momento in cui era già, in parte, in possesso della verità dopo la lettura dei Neoplatonici. A questo si aggiunga che l'argomento nebridiano è contro il Manicheismo, e per sé per esso non si passa dal concetto di corpo immutabile a quello di «spirito».

Nei confronti del problema del male non poteva ancora essere portata la soluzione definitiva, perchè il concetto di Dio non era ancora esatto.

2. — Agostino dice al c. 5 del libro VII di credere. Come deve essere intesa questa fede?

L'autore scartando le soluzioni di alcuni cattolici (Boyer, Sciacca) e dei Protestanti risolve la questione prospettando una distinzione tra ordine teorico e ordine pratico. Nell'ordine teorico (oggetto assoluto della fede) osserva che in questo momento l'oggetto della fede agostiniana è diverso da quello ritenuto dalla Chiesa Cattolica (Dio per Agostino è ancora corpo). Nell'ordine pratico (modo o misura della fede) dice che la fede era l'unica roccia su cui si poggiava l'anima buia di Agostino.

3. — Quale la funzione dei Neoplatonici in ordine alla elaborazione del vero concetto di Dio? Problema interessante. Ed il Femiano lo risolve riconoscendo una parte precipua ai Neoplatonici.

Agostino conobbe prima della lettura dei Neoplatonici le S. Scritture (*Conf.*, I, VI, c. 5, n. 8), ma la sua mente razionalistica non era paga delle affermazioni scritturistiche. I Platonici presentavano invece delle prove, delle ragioni, di cui Agostino era famelico. Il Santo ricevette uno scossone, e sebbene fosse diversa la concezione del «Logos filoniano» da quella del «Verbum giovanneo», tuttavia l'argomentare dei Neoplatonici lo mise sulla via dell'esatto intendimento del concetto di Dio. In seguito la S. Scrittura acquistò come un altro linguaggio, e l'incontro col sacro testo, illuminato dalla luce neoplatonica, fu il vero incontro.

Questi atteggiamenti dello scrittore e la chiarezza della espressione rendono il lavoro utile e raccomandabile.

GIACOMO SAVARÉ

SOFIA VANNI ROVIGHI, *La prima scolastica*, un vol. di pag. 200, Milano, Marzorati, 1953.

Come estratto dal terzo volume della «Grande Antologia Filosofica» edita dal Marzorati di Milano, la prof.ssa Vanni Rovighi ha pubblicato un volume dal titolo *La prima scolastica* (dal sec. IX al sec. XII), in cui presenta i principali pensatori medievali da Alcuino fino a Pier Lombardo, attraverso testi attinti dalle opere dei pensatori stessi.