

lore, anche se non ci fosse alcuna realtà; tuttavia se si volesse attuare un mondo reale *dovrebbe essere conformato sempre secondo esse* » (p. 35 sottolineature nostre). Le idee sono quindi *fondamento dell'intelligibilità del reale*. Ecco perchè sono via via presentate nei dialoghi come fondamento del divenire (*Cratilo*), come principio d'unità nei confronti della molteplicità individuale (*Filebo*), fondamento della scienza (*Repubblica*, *Timeo*), come modelli di bellezza e perfezione (*Convito*, *Fedro*, *Timeo*) e infine come ideali morali (*Repubblica*) (pp. 35-36).

Non si può negare che cotale interpretazione della natura delle idee realizza un notevole equilibrio fra gli estremismi registrati dalla letteratura platonica, equilibrio di cui l'autore si fa idolo, oltre che in sede storica, anche in sede teoretica (cfr. pp. 403-406).

Le idee platoniche vengono poi ampiamente studiate nei loro rapporti reciproci (pp. 47-75), nei loro rapporti col mondo sensibile (pp. 75-109) e nei loro rapporti col Demiurgo (pp. 109-113).

Ma per questi problemi come per le trattazioni su Aristotele (pp. 115-131), Plotino (pp. 133-175), S. Agostino (pp. 177-262) e S. Tommaso (pp. 163-299) rimandiamo il lettore direttamente all'opera da cui potrà trarre molto profitto.

GIOVANNI REALE

ROBERTO MASI, *L'essere e la verità. Studio critico metafisico della conoscenza*, 1 vol. di pp. 138, Roma, Editiones Urbanianae, s. d.

Tutto raccolto intorno al problema dei rapporti tra il conoscere e l'essere, il presente saggio costituisce un sondaggio, intenzionato teoreticamente, delle difficoltà più gravi che alla soluzione realistico-trascendentistica (nella forma antimediazionistica) sono state portate nel corso della storia della filosofia.

L'autore intende valorizzare, ed elaborare concettualmente (indicandone implicazioni e corollari) la convinzione del senso comune sul carattere di rivelatività del vero, propria del conoscere; il discorso del Masi muove perciò, anzitutto, contro le posizioni scetticheggianti, o, anche, semplicemente dubitative (di un dubbio elevato, sia pur metodicamente, ad universalità) relative al problema critico.

Tre sono le articolazioni fondamentali della posizione di dubbio universale che il Masi — *in limine* — intende contrastare (e demolire!); e noi qui le riporteremo, con una sintesi della critica del Nostro: 1) dubbio universale definitivo: l'Autore ne mostra la insostenibilità, indicandone la preclusività negativa di ogni possibile discorso, qualora lo si accettasse; 2) dubbio universale, metodico, reale; 3) dubbio universale, metodico, fittizio. A proposito della 2<sup>a</sup> forma, il Masi si riferisce soprattutto alla posizione cartesiana, per rilevarne la contraddittorietà; la

tesi di Cartesio è un circolo vizioso, protesta il Nostro, che in fondo — ci pare di poter interpretare — riporta ancora alla prima posizione criticata. In realtà — apriamo subito una breve parentesi critica — ci pare che la posizione dubitativa di Cartesio si salvi, *da questo punto di vista*, dalla critica del Masi; perchè Cartesio non dubita di *tutto*; ma soltanto del conoscere, in quanto esso pretenda di riferirsi ad un essere trascendente il conoscere stesso; non del conoscere (ne fa fede il *cogito!*) in quanto rivelativo, sempliciter, di ciò che è sul piano stesso della coscienza; che poi il salto al *fuori* sia, in Cartesio, ancora contraddittorio, è verissimo; ma almeno nella affermazione del « *Cogito ergo sum* », nell'inventario-classificazione delle idee, ecc., il filosofo francese sfugge alla critica mossagli.

Il Masi polemizza con le posizioni scettiche, esaminandole anche nelle formulazioni più esplicitamente coraggiose di *Sesto Empirico* per gli antichi, e di G. Rensi, per i moderni (pp. 49-57); e mostra la insincerità della posizione di questi pensatori, perseguendoli implacabile, anche nei loro più sottili e sofisticati rifugi anti-teoristici; siamo di fronte, qui, a delle pagine veramente efficaci, dalle quali vorremmo almeno rilevare l'ottima presa di posizione nei confronti dello scetticismo *dialettico*. Di fronte, cioè, a chi cerca di cogliere in contraddizione ogni sistema filosofico, per dimostrare l'impossibilità della filosofia, il Masi oppone qui, semplicemente, la positività incontraddittoria del discorso metafisico classico, rilevando che, in fondo, è su questa strada che ci si deve mettere, per decidere la questione sulla possibilità di un discorso non antinomico; lo scetticismo, cioè, potrebbe essere situazione conclusiva, una volta constatato il fallimento dell'impresa metafisica (o delle imprese metafisiche), ma non una posizione iniziale: chè, in questo caso, diventerebbe posizione aporetica. Eliminata così la pregiudiziale scettica, l'indagine si propone, positivamente, di illustrare e difendere il carattere rivelativo (nei confronti di un essere *dato* come trascendente) del conoscere. Vengono qui respinte, come estremistiche, non soltanto le posizioni soggettivistiche (il conoscere termina solo a se stesso) ma anche quelle che affermano il carattere di validità del conoscere, sulla scorta, semplicemente, dell'analisi delle facoltà conoscitive. Richiamando una distinzione di mons. Masnovo (pp. 20-23 e 38-40), il Masi rileva che il problema della struttura ontologica del conoscere, primo in ordine di realtà, è secondo in sede gnoseologica, dove si dovrà studiare non già il valore in genere dell'intellettualismo, ma, piuttosto, partire dalla sua attività concreta e singolare, per rilevarne il valore: « tutte le nostre conoscenze non hanno valore se la conoscenza in genere non è valida: ma questo è l'ordine ontologico del problema. Pertanto a noi interessa l'ordine gnoseologico: chiediamo infatti non del valore della conoscenza in genere, nè da che cosa esso ontologicamente dipende:

chiediamo quali sono i motivi per cui il valore degli atti conoscitivi concreti e singolari è da affermare o da negare » (p. 22). Esponente tipico del realismo dogmatico, poggiante su tale « astratta affermazione » (p. 19), è il P. Mattiussi; ad esso, andrà contrapposta « l'affermazione concreta », che parte dal riconoscimento della essenziale intenzionalità del conoscere, il quale, per essere tale, deve riferirsi a qualcosa di altro dall'atto stesso conoscitivo (sarà qui opportunamente sfruttata anche una celebre pagina di Husserl; cfr. p. 61); l'intelligenza, nell'atto concreto del conoscere, si manifesta a se stessa per il giudizio dell'intelletto, come rispecchiante l'oggetto.

Vorremmo permetterci, a questo proposito, un piccolo rilievo: ci pare che la contrapposizione dei due ordini, ontologico e gnoseologico, a proposito della struttura della conoscenza, non vada accentuata troppo. Perché, se è vero (e molto opportunamente il Masi svolge la sua critica) che non ci si può appellare alla natura delle facoltà in astratto, che non potrebbero appunto debordare dall'ordine naturale (come sembra fare il Mattiussi), è però innegabile che noi, dalla ricognizione di un determinato atto conoscitivo, assurgiamo alla determinazione *concettuale* della struttura del conoscere, e discorriamo di quello che il conoscere è in quanto tale.

Ora, certamente non si deve partire dalla affermazione della irrelazione conoscere-essere per poi giustificare (o dedurre!) il dubbio (come fa — viceversa — chi dice che si deve dubitare di tutto: in quanto, in tanto costui lo può fare, in quanto prescinda dall'*atto concreto* con cui compie quella affermazione; se partisse da quest'ultima, non potrebbe già più porre la prima), ma al contrario; e, viceversa, non si può presupporre la conoscenza effettiva del conoscere all'atto effettivo del conoscere; ma l'atto effettuale conoscitivo ci porta ad una determinazione della conoscenza, come trasparenza dell'essere, che permette poi di affermarne la invalicabilità (e, perciò, la coestensività del pensiero — non creativamente, si intende — all'essere), attraverso una considerazione dedotta in modo analitico-dialettico (mostrando cioè la contraddittorietà di un essere *pensato* fuori del pensiero!), che sfrutta la struttura indotta.

Diremmo, perciò: circumsunzione di concreto e di astratto, più che opposizione.

L'ultima affermazione da noi fatta, circa l'intrascendibilità del pensiero, ci porta a discutere un altro punto dell'opera del Masi che riguarda appunto tale questione. Per il Nostro, la critica gentiliana alla posizione di un essere fuori della rappresentazione, e perciò allo pseudo-problema del « ponte », può essere rimossa mantenendo la trascendenza dell'essere; in quanto basta analizzare la struttura del conoscere per essere tranquillizzati sulla sua intenzionalità (e perciò sulla corrispondenza) all'*altro*. Ora, qui ci pare che il Masi non sempre mantenga univoca la posizione; se

egli intende affermare che il riferimento all'altro è, sì, un riferimento all'altro, ma in quanto *conosciuto* come altro, e perciò ancora *presente*, siamo d'accordo con lui; e noi dobbiamo riconoscere che effettivamente il Nostro intende, in genere, proprio questo (si leggano le pagine sull'intenzionalità del conoscere [pp. 123-138], quelle sulle « immagini conoscitive » con le acute note di esegesi tomistica, condotte anche alla luce di Giovanni di S. Tommaso [pp. 118-121]); una esplicita citazione dal La Via, che conclude l'opera (p. 137), lo ribadisce, infine, luminosamente. Ma allora, noi non esciamo dal conoscere: affermiamo solo la distinzione tra la coscienza e il suo oggetto; non ancora l'esistenza in sé, fuori del conoscere, dell'essere. Talora, viceversa, si afferma proprio anche che il conoscere tende all'essere *trascendente*, intendendosi con questo, non già la distinzione (Husserl!) tra conoscente e conosciuto, nell'unità intenzionale, ma proprio che l'essere è al di là, *qua talis*, dell'ordine conoscitivo, nel quale può entrare, ma dal quale, in forza della *semplice analisi dell'atto conoscitivo*, deve essere dichiarato indipendente come sussistente in sé anche quando non lo si pensa. « Io non so nulla dell'essere, quando non lo conosco; quando lo conosco so la sua esistenza. Ma dal fatto che non posso conoscere l'esistenza dell'essere se non pensandolo, non segue che l'essere è nel soggetto, o è creato dal soggetto — osserva in polemica con il Gentile, il Masi —. Dunque l'essere è, secondo la comune nozione, indipendente dal soggetto ed esistente anche quando il soggetto non lo pensa » (p. 85). Sono parole significative, nelle quali il difetto ci pare sia da riporre proprio nell'*ergo*: concedo la non creatività (il Masi svolge felicemente la critica alla non constatabilità — ed alla assenza di adeguata mediazione — della creatività del conoscere: la parte dedicata alla critica dell'idealismo assoluto, è, inoltre, la più ampia tra quelle storico-critiche contenute nel volume); non capisco come si possa però passare, dalla affermazione che *non si vede* la riduzione dell'essere al conoscere, all'altra che l'essere *dunque* esiste anche quando non è conosciuto.

Mi pare che quello che si può effettivamente dire è solo questo: l'essere lo colgo nell'esperienza (cioè, nell'afferramento immediato); può darsi che si riduca ad essa; può darsi che possa, viceversa, essere affermato fuori (dell'esperienza, si badi, non della coscienza). Il motivo gnoseologico mi porta solo a un non vedere; altro è dire: non vedo che è solo nell'esperienza; altro dire: vedo che non è solo nell'esperienza.

Per decidere quest'ultima questione, a parere dello scrivente, occorrerà la via metafisica, capace di produrre un passaggio ad un essere al di là dell'essere dato nell'esperienza (Dio, anzitutto; ma, poi, mediamente, l'anima e il mondo; secondo un realismo mediato che non ha nulla a che fare, si badi, con quello fenomenistico moderno, perchè afferma

la rivelatività immediata dell'esperienza, e riguarda solo l'affermazione dell'essere quando non c'è l'esperienza, senza mettere in questione quest'ultima. Ma è questione, codesta, che non può essere svolta in una recensione; ci limitiamo, pertanto, qui, a dare soltanto il nome alla via a nostro parere adeguata.

Queste le riserve che ci pare di dover muovere a proposito delle tesi essenziali dell'opera; il lavoro si articola anche in una serie di discussioni — acute e penetranti — delle forme soggettivistiche di stampo fenomenistico e idealistico-empirico della soluzione del problema gnoseologico; segnaliamo queste pagine, per la succosità dell'impostazione, sia dal punto di vista dei riferimenti storici, precisi, equilibrati ed aggiornatissimi (a proposito del fenomenismo, si discutono, oltre a Mach ed Avenarius, anche Wittgenstein e Carnap, con sobri ma centrati rilievi [pp. 57-60]), sia da quello più propriamente teoretico. La sostanziale metafisicità di tali posizioni, che vorrebbero essere nettamente antimetafisiche, viene — sulla scorta della metodologia storiografica dell'Olgiati (il quale è tenuto, con frutto, sempre presente dall'Autore) — dimostrata con rigorosità. Così come, sempre secondo la più esatta teoresi realistica, che trova appunto nell'Olgiati il suo più tenace rivendicatore, si mostra il carattere *metafisico* del problema del realismo (quello che conta, dice il Nostro, è determinare il *significato* dell'essere conosciuto: è qui che si decide l'autentico problema critico; di conseguenza, niente alleanze, anticettiche, con le teorie sulla verità di ispirazione soggettivistico fenomenistica [cfr. le pp. 47-48]). Forse, qualche espressione in proposito andrebbe però riveduta, in funzione proprio del significato metafisico che si dà al termine « realismo ».

Ad esempio, si dice talora che il realismo è la teoria secondo la quale il soggetto coglie l'oggetto come da sé distinto; oppure si parla dell'« essere » del realismo come dell'« essere » oggetto della conoscenza; laddove, in funzione delle stesse affermazioni del Masi, si dovrebbe parlare dell'essere come inglobante e soggetto e oggetto; e si dovrebbe abbandonare la riportata definizione gnoseologica dello stesso realismo. Ma sono rilievi marginali, perchè l'accento metafisico, a proposito della nostra questione, è in fondo ben presente. Le pagine di esegesi tomistica (alcune delle quali già ricordate) rivelano una sicura padronanza dei testi; e lo spirito luminosamente logico (intelligente uso della *logica minor*, rilevabile, anche se discretamente non messo in primo piano) che tende a definire sempre con chiarezza i termini usati, le loro implicazioni, ed il metodo da seguire, rende sempre sicura ed ordinata l'esposizione. Il lavoro — nella sua organicità — costituisce, in conclusione, un contributo solido, pur con i limiti che ci è parso di dover segnalare, al ripensamento critico-realistico dell'atto conoscitivo, nelle sue radici metafisiche.

ADRIANO BAUSOLA

JULES PIRLOT, *Destinée et valeur. La philosophie de René Le Senne*, 1 vol. di pagg. 222, Secrétariat des Publications, Facultés Universitaires, Namur 1953.

Jules Pirlot, professore di filosofia al Seminario di Floreffe, ha voluto presentare con la sua opera *Destinée et Valeur* la filosofia del Le Senne, per il quale dimostra grandissima stima e simpatia.

Più che una interpretazione, questo lavoro vuole essere una esposizione fedele e soprattutto chiarificatrice della complessità di un pensiero ideo-esistenziale, quale è quello del Le Senne, che, preoccupato di non mai separare pensiero ed esperienza, qualche volta rischia di sconcertare e di lasciare una impressione di oscurità.

Il Pirlot perciò, accogliendo tutti i postulati e i risultati della filosofia del Le Senne, limitandosi a brevissimi e lievissimi cenni critici sempre e solo di margine, ne segue analiticamente gli scritti e li inquadra in tutta la diffusa ampiezza della sua opera.

Fondamentale è il primo capitolo in cui sono esposti i tratti originali del pensiero del Le Senne, la ragione generatrice e la portata delle sue idee. Il principio a cui il Pirlot riconduce l'opera del Le Senne è il concetto di realtà come concretezza: « le concret seul est réel » (p. 15), e di filosofia come vita il cui fine deve essere la soddisfazione di esigenze vitali.

La filosofia del Le Senne, che è presentata come uno spiritualismo ideo-esistenziale, vuole appunto soddisfare le esigenze che scaturiscono da « le sentiment du moi menacé », dalle contraddizioni della vita, e dalle oscurità e insufficienze vivamente sentite della filosofia regnante e precisamente dell'intellettualismo assoluto dell'Hamelin, preoccupato di ricostruire l'armatura logica dell'esistenza, e del dogmatismo dell'immediato del Bergson.

Nei capitoli successivi sono analizzati i temi principali di questa filosofia che si svolge come una descrizione dell'esperienza (intendendo per esperienza la coscienza con i suoi contenuti):

— l'*Io* come soggetto indeterminato della rappresentazione, come l'interiorità di ogni relazione ideale, esistenziale o ideo-esistenziale, insomma come l'unità della coscienza;

— l'*Io* come « *moi* » e come « *Dieu* »: *moi* in quanto io ostacolato, come soggetto dell'ostacolo. *Dieu* in quanto verifica l'infinito, come l'« *âme du valeur* »;

— l'*ostacolo*, la determinazione per cui il « *moi* » prende coscienza di sé nella interiorità dell'*Io* e si distingue dal « *non moi* »;

— la *contraddizione* da cui nasce la ricerca del « *moi* » che vuole superare il « *non moi* » e raggiungere il suo destino, il « nulla della determinazione », il valore;

— le *tappe fondamentali* di questa ricerca: scienza, morale, arte, religione;

— il *valore* come il termine a cui tende il