

luce l'aspetto formale di ogni teoria che prende in esame, mostrando come essa inquadri un certo numero di dati sperimentali; passa poi ad individuare l'aspetto di descrizione ontologica del reale che essa (talora in misura ridotta, talora in misura notevole) sempre comporta, per concludere infine mostrando che ogni teoria apre una nuova via per riconfermare la teoria ilemorfica della realtà.

Dopo aver provato la bontà di questa tesi con abile analisi dei più recenti indirizzi di fisica teorica il Masi può dedurre anche alcune interessanti prese di posizione verso certi equivoci correnti: a proposito dell'indeterminismo di Heisenberg, per esempio, egli può osservare giustamente come esso, sorto volutamente da un prescindere dal contenuto ontologico della realtà, è costretto dalle sue stesse premesse a rimanere fuori da quell'ambito, e quindi non può in alcun modo far concludere ad un indeterminismo metafisico.

Anche da questa sommaria esposizione può apparire l'interesse speculativo di quest'opera, la quale affronta uno dei problemi più vivi presso la coscienza contemporanea, quale quello della possibilità di un accordo fra scienza e filosofia, fra scienza e senso comune. A questo problema il Masi dà una risposta affermativa, e cerca di provarla considerando proprio la realtà fisica sotto un punto di vista filosofico e sotto uno scientifico.

In genere si può concordare col Masi su quasi tutti i punti della sua esposizione, salvo riconoscere un valore maggiore a cert'uni piuttosto che ad altri. La parte più interessante e forse più costruttiva dell'opera riguarda la impostazione del metodo fenomenista-sperimentale, col quale l'Autore mostra di aver visto particolarmente bene entro quella che è l'essenza del metodo scientifico, delle teorie scientifiche e del loro valore. Non si tratta, come ognuno può vedere, di posizione del tutto originale, e un precedente illustre di essa potrebbe per lo meno essere visto nel pensiero epistemologico di Plank, tuttavia il Masi ha il pregio di averla tratteggiata con grande chiarezza, mettendola anche bene in risalto per differenziazione rispetto ad altre posizioni epistemologiche. Meno efficace appare la fondazione che il Masi opera della tesi della struttura ilemorfica del mondo fisico, nella quale si nota un dispiegamento di sottigliezza forse superiore al necessario, con conseguenze che non sono sempre di accresciuta chiarezza. Nel difetto opposto sembra incorrere l'Autore quando critica il metodo «positivista» nella scienza: la liquidazione di quest'ultimo pare un po' troppo sommaria e le critiche del Masi, pur essendo sostanzialmente condivisibili da chi conosca il pensiero soprattutto neopositivista un po' in profondità, possono destare in altri l'impressione di una certa superficialità.

Si tratta comunque di piccoli nei, che riguardano il modo di esprimere certe vedute, e non toccano il valore delle tesi filosofiche centrali dell'opera. Questa quindi conserva, nel com-

plesso, tutto il suo valore, come esposizione chiara e competente di teorie scientifiche e testimonianza di matura riflessione epistemologica.

EVANDRO AGAZZI

MANUEL RIO, *Estudio sobre la libertad humana. Anthropos y Anagke*. Un vol. di pp. 555, Kraft, Buenos Aires, 1955.

Il pregio di questo grosso volume, dedicato al problema della libertà, sta nella organicità della trattazione, estesa sistematicamente ai vari aspetti della difficile questione, nella ricchezza dei richiami storici (veramente amplissima) operata con equilibrio e senso della misura, e, infine, nella efficacia di molti particolari rilievi critici e polemici. La tesi di fondo, e gli argomenti che la sostengono, sono volti a riproporre, seguendo il metodo «dialettico», la validità della teoria classica (soprattutto cristiana) della libertà: ove per metodo dialettico (o di opposizione dei contrari) si intende il far emergere la *tesi*, attraverso le sue negazioni, e le difficoltà che storicamente sono state avanzate: esaminando cioè la libertà soprattutto «in funzione delle realtà per le quali, in principio, potrebbe essere esclusa» (p. 16).

Ora, il termine che si contrappone alla libertà è la *necessità*; compito del nostro Autore sarà quindi quello di esaminare il concetto di necessità, in tutti i suoi aspetti, per discuterne la portata nei confronti della libertà. Aristotele — nota il Rio — segnalò come prima caratteristica del concetto di necessità come opposto alla libertà, la forzosità e la violenza; Leibniz, la schiavitù; inoltre, è da aggiungere che la necessità comporta per il soggetto indifferenza alla lode e al vituperio.

Sembrerebbe che questi caratteri siano abbastanza chiari di per sé; invece, fin dall'antichità si intrapresero accanite lotte sull'argomento; per esaminarle, occorrerà rilevare che i detti caratteri possono essere visti o nell'*origine*, o nel *modo* secondo cui inciderebbero sul soggetto. Dal primo punto di vista, la necessità appare come *fatalità* (per una potenza trascendente che incombe), o come *determinazione* (da fatti fisici); dal secondo punto di vista, si distinguerà la *violenza* sopra l'operazione del soggetto; la *coazione* sopra la decisione della sua volontà; la *coercizione* dall'interno.

Premessa questa classificazione, sempre in sede di impostazione del problema, l'Autore espone le posizioni storiche tipiche sulla libertà, in funzione del riferimento alla necessità: quella cristiana (opposizione netta alla necessità), quella che ritiene garantita la libertà dalla semplice assenza di violenza e di coazione (però la libertà sarebbe compatibile con la coercizione interna; cfr. Giansenio, Cartesio, Spinoza; ed anche con la coazione esterna, a condizione che quest'ultima decida la volontà); quella, infine, che vede la libertà

come *conoscenza* della necessità (ad. es. stoici, marxismo, Schopenhauer, ecc.).

Delineati i tipi di necessità e, correlativamente, di libertà, il Rio affronta ora la questione dal punto di vista teoretico; e si domanda: quali sono le occasioni in cui si verifica la necessità che può opporsi alla libertà dell'uomo?

Un'ultima distinzione aiuterà a veder chiaro: ed è quella fra gli ostacoli che si *esperimentano*, e quelli *speculativi* (determinismo ontologico e teologico): la ricerca punterà soprattutto sui primi; i secondi, riferendosi a premesse metafisiche, dovrebbero essere discussi in altra sede (p. 32).

L'analisi dovrà orientarsi, dunque, secondo quattro direzioni: 1) influsso sull'uomo di cause materiali e corporali (necessità cosmica); 2) influsso sull'uomo dei suoi processi psichici: necessità di ordine psichico; 3) ripercussioni sull'uomo della sua propria condotta: necessità di ordine etico; 4) condizioni dell'uomo che procede dalle relazioni intersoggettive: necessità di ordine sociale.

Sarà opportuno incominciare dalla necessità *cosmica*: affiora qui il problema del determinismo. Dopo un ampio *excursus* storico, che culmina con l'esame delle posizioni contemporanee, fino a quelle per cui la credenza della sottomissione dell'uomo alla necessità cosmica si realizza nel totalitarismo, il Rio osserva come, in fondo, le correnti negatrici della libertà, da questo punto di vista, reputino tutte l'uomo come un ente naturale sottoposto alle leggi della natura. E ciò, sia nel fatalismo mitico dell'antichità, come nel materialismo atomistico (e in quello moderno), negli stoici e negli epicurei, nella religione astrale del periodo ellenistico, nel fatalismo maomettano, nel predestinazionismo e nel quietismo, ecc. La conclusione di questo processo è il totalitarismo (sovietico, razzistico, fascista), in cui trovano il loro apogeo gli impulsi dell'individuo dominato dagli istinti: e il risultato è l'annichilazione dell'uomo: è l'esperienza contemporanea, e c'è da domandarsi se sarà possibile una *catarsi*.

La risposta implica il riferimento a quella distinzione, già accennata, tra necessità verificabile e speculativa: dal primo punto di vista, è da rilevare anzitutto come il determinismo puramente *naturalistico*, fisico, appaia oggi in genere abbandonato: infatti, anche coloro che negano la libertà « ammettono che le operazioni interne dell'uomo partecipano all'ordine non già fisico, ma psichico e sociale » (p. 239). Così, ad es., Marx e Comte portano argomenti di ordine *sociale*. Ora, a prescindere dalle posizioni speculative, occorrerà verificare il processo *effettivo*, per vedere se la volontà sia contrariata o impedita dai fatti materiali: la risposta sarà che l'*impedimento* della libertà implica una prospettiva metafisica (che la natura domini l'uomo *totale*, non è empirico); per i semplici ostacoli, essi si possono ammettere, e le analisi di un Bergson o di un Russell sono troppo note per insistervi oltre.

Dal punto di vista speculativo, poi, la nega-

zione della libertà per la necessità cosmica, implica il credere nell'uguaglianza degli stati dello spirito come meri eventi fisici, energetici. Quindi, la negazione della libertà si risolve qui « nel disconoscimento della specificità dell'uomo, nel rifiuto, per dir così, dell'essere come tale nella sua consistenza » (p. 242). Se non si riconosce lo spirito dell'uomo nella sua autonomia, se tutto è mero divenire, se non si fa differenza fra il bene e il male, ecc., a che scopo riconoscere la libertà dell'uomo, che implicherebbe l'assumersi delle responsabilità?

In conclusione, « la affermazione della libertà dell'uomo di fronte alla necessità cosmica si vincola intrinsecamente con il riconoscimento e la stima dell'uomo nel suo valore » (p. 245).

Ora (e giustamente, a mio parere), osserva il Rio, è un *fatto* che noi siamo liberi: l'argomento decisivo per sostenere la libertà fisica, consiste « nella coscienza che noi abbiamo di lei, nei distinti momenti del processo fisico » (p. 291): questa presa di coscienza interiore, suscita però delle difficoltà, che vanno attentamente studiate; e ad esse l'Autore dedica numerose pagine, tra le più acute del libro. Premessa, sulla base delle discussioni delle teorie del Dilthey, di Max Wundt, del Krüger, sulla « struttura psichica » e sulla « totalità » (« l'esperienza immediata ci dà più che una semplice successione di contenuti di coscienza ») e di quella del Comte (sostenente la non validità della introspezione), il Rio esamina le critiche (più celebri) alla esperienza della libertà, formulate in base alla considerazione, che la coscienza della libertà sarebbe una pseudocoscienza, occasionata dall'ignoranza dei motivi dell'azione. Se la nota per cui si definisce la coscienza della libertà — rileva qui l'Autore — fosse unicamente la ignoranza delle vere cause del nostro agire, dovremmo tanto più essere coscienti della nostra libertà, quanto più ignoriamo i motivi delle azioni che eseguiamo (cfr. p. 300). Invece, accade il contrario; quanto più siamo coscienti dei motivi, tanto più ci sentiamo liberi e responsabili. Quindi, le obiezioni si rivelano da questo punto di vista fallaci.

Chiarito così il problema dei rapporti fra libertà e necessità fisica, il Rio passa a considerare quello dei rapporti con la necessità *etica*.

Gli argomenti che si oppongono alla ammissione della libertà nei confronti dell'etica sono fondamentalmente tre: 1) l'uomo sarebbe inevitabilmente necessitato dalle sue passioni, per cui, tutt'al più, il suo ideale sarebbe quello dell'atarassia, oppure della « creazione di condizioni esterne che determinano per via di abito un certo adattamento al meglio » (p. 376). (Non è vero, di fatto, che le passioni necessitano: esse inclinano soltanto — ribatte il Rio).

2) Se la legge è *imposta* all'uomo, l'uomo non è libero; solo se il soggetto dà a se stesso la propria legge, solo se è, cioè, *autonomo*

(Kant!) l'uomo si fa libero (tutto questo, però, osserva il Rio, sarebbe vero se la legge morale esprimesse un comando esterno alla natura dell'uomo, o il comando dell'uomo sull'uomo: ma se la legge morale è posta da Dio all'atto stesso della creazione, la legge morale non è imposizione, ma esprime le esigenze stesse della natura umana: « non c'è eteronomia, se la legge morale è la legge di Dio, in cui viviamo, ci muoviamo e siamo », (p. 382).

3) Hegel, nella *Fenomenologia*, afferma che la libertà sarebbe la morte dell'uomo, in quanto darebbe luogo ad una specie di *homo homini lupus*, nel dispiegarsi degli egoismi: la libertà, per Hegel, consisterebbe dunque nell'identificare la propria volontà con quella dello Stato tedesco (ma, osserva il Rio, la libertà è per il bene, per la vita, ecc., non deve essere una libertà indiscriminata).

Quest'ultima considerazione, apre la porta alla considerazione della libertà in funzione della *necessità sociale*. Dopo il consueto, ampio *excursus* storico (in cui si distingue la posizione di chi vede fra necessità sociale e libertà risolta, o di chi afferma l'indifferenza della necessità sociale in relazione alla libertà, o, infine, di chi rivendica la libertà nella pura soggettività, contro la necessità sociale), l'Autore osserva come la necessità sociale possa essere *anormale o patologica* (ad. es. la violenza sul corpo, i cattivi esempi, il reazionarismo, l'educazione corrotta, ecc.) o *normale* (che deriva dalla necessaria convivenza con gli altri). La conciliazione tra libertà e necessità normale, potrà avvenire nella *democrazia*, in quanto questa « consiste, nel suo aspetto negativo, nella aspirazione a ridurre le necessità sociali solo alle normali e funzionali, e ad impedire la violenza » (p. 458).

E sarà compito dello stato democratico, aggiunge il Rio, quello di togliere di mezzo le necessità patologiche.

È stato, così, percorso tutto il cammino programmato attraverso i terreni minati che insidiano la libertà: e il risultato della ricerca è stato favorevole alla libertà stessa.

Nella conclusione, con buon senso realistico, il Rio soggiunge, però, che « in ogni soggetto, in ogni momento concreto della esistenza umana, la misura in concreto della libertà è ignorata, e solo Dio la conosce... la libertà nella sua realtà definitiva, perfetta e durevole, è una soglia suprema di accesso arduo » (p. 472). Ma, resta vero che, pur così limitata, è solo attraverso la libertà che l'uomo può realizzare il proprio essere.

E da aggiungere che, se la libertà nella sua *essenza* (come assenza di necessità) è da riconoscersi in ogni momento, non così è per la libertà nella sua *pienezza morale*: poichè alla realtà di quest'ultima concorrono altri fattori (energie fisiche, stati psichici, fattori sociali), che rendono il concetto di una piena libertà solo un *concetto limite*.

Le considerazioni conclusive, tendono a dimostrare che, mentre la libertà è *amore* (in quanto le elezioni spontanee « devono signi-

ficare opzioni per il Bene assoluto, che comporta indissolubilmente il bene per il soggetto stesso e per tutti gli altri esseri », p. 479), la negazione della libertà è *odio e distruzione*.

In quest'ultimo discorso, in verità, non si comprende bene se questa relazione all'amore o all'odio costituisca solo un *corollario* dedotto una volta che già si sia giustificato il *valore* della libertà, o se, piuttosto, essa non costituisca un *motivo* per scegliere come valida la libertà. Nel primo caso, il discorso è esatto; nel secondo, no: infatti, se non si sa ancora se la libertà è un *valore*, il negarla (con l'odio e l'imposizione) negli altri, non è un *vitandum*; lo diventa, se già so che la libertà è un valore e che perciò l'amore (volere la libera affermazione degli altri) è un *bonum* umano.

Quindi, amore e odio sono *valutabili* moralmente solo dopo che già so se la libertà è un valore; non possono essi, dunque, servire da criterio assiologico *autonomo* per fondare la libertà.

Il libro, comunque, a prescindere da questo e da qualche altro piccolo rilievo, che potrebbe essere svolto qua e là, è tutto un inno — contenuto in genere nei limiti rigorosi della teoreticità, ma talora, specie in fine, anche esplosivo in forme autentiche di entusiasmo — alla libertà. Chi scrive si trova in genere d'accordo con gli argomenti addotti dall'Autore; oltre a riconoscere, volentieri, i pregi di cui ha discorso in inizio.

ADRIANO BAUSOLA

LYDIE ADOLPHE, *L'univers bergsonien*. Un vol. di pp. 258. La Colombe, Paris, 1955.

L'opera rientra in una serie di studi sul pensiero bergsoniano cui l'autrice attende da vario tempo: già nel 1946 essa aveva pubblicato *La philosophie religieuse de Bergson* e nel 1951 *La dialectique des images chez Bergson* mentre sono in preparazione *La nature humaine selon Bergson* e *La contemplation créatrice*. Questo fatto si riflette sull'informazione assai minuta ed esatta che è il carattere più appariscente ed il pregio maggiore del lavoro, il quale rivela da parte di chi lo ha steso una conoscenza assai approfondita del pensiero bergsoniano.

Del filosofo francese vien qui presa in considerazione la concezione dell'universo o, se si vuole, la dottrina della materia, intesa però in senso alquanto lato: in realtà l'intenzione dell'Autore appare piuttosto finalizzata ad operare un collegamento fra certe tesi bergsoniane ed alcune concezioni scientifiche contemporanee concernenti la struttura della materia e del mondo, o la metodologia stessa della scienza. Dal confronto risulta in genere che Bergson aveva conquistato, sul piano filosofico, posizioni collimanti con quanto di più accreditato ha espresso la scienza moderna, riuscendo in certi casi a percorrere talune teorie scientifiche, e trovando il modo di risolvere (sempre sul suo terreno, che è quello filosofico) anche