

bire nella coscienza l'alterità e oggettività dell'oggetto.

Sorvolando su altre distinzioni a nostro avviso non del tutto chiare, come quella fra coscienza chiusa e aperta (p. 286) e quella di realismo dualistico presupposto, realismo critico, realismo gnoseologico e ontologico (p. 287), abbiamo l'impressione che l'A. abbia troppo accentuato e mantenuto isolate posizioni (come quella, in primo luogo, della pura fenomenologia del conoscere, prescindente da ogni valutazione e qualificazione metafisica) che possono valere per lo studio di problemi particolari, ma non per la determinazione fondamentale del valore e della oggettività del pensiero, valore e oggettività che non possono non essere di natura metafisica e non implicare un punto di vista metafisico. Tal valore infatti, a nostro avviso, si può esplicitare soltanto con un giudizio metafisico, *evidenziare al suo interno*, quando si scopre che tal giudizio qualifica la realtà (e quindi anche i dati fenomenologici immediati, in cui può esser messo alla prova e da cui può ricevere appoggio) con un concetto onnicomprensivo del reale e primitivamente necessario ed evidente, anche se di origine, eventualmente, empirico-astrattiva, per elaborazione dei dati fenomenologici stessi. Altrimenti si giunge ad affermare che «dell'esistenza ontologica affermata dal conoscere, da qualunque conoscere, dal punto di vista fenomenologico e gnoseologico, non si dice nulla dal punto di vista dell'essenza o natura o consistenza di tale esistenza» (p. 271). Ma allora, a che serve la pura fenomenologia del conoscere? Come può servire a fondarne il valore (l'oggettività) se nulla dice della natura del suo oggetto?

In questa situazione anche il confronto conclusivo fra idea rosminiana dell'essere ed oggetto formale dell'intelligenza secondo S. Tommaso assume una colorazione un po' diversa da quella che esso avrebbe agli occhi dello scrivente, poichè a nostro avviso si tratta di differenza profondissima fra trascendentalità vera e piena e metafisica di questo e trascendentalismo ambiguo, kantiano-idealistico e quindi inefficiente di quella. L'ente tomistico è, per usare i termini giobertiani polemicamente applicati al Rosmini, proprio quel "primo" logico e reale insieme che il Gioberti, a causa della fenomenicità da lui (come dal Rosmini) attribuita all'esperienza, trova invece soltanto nell'"intuito originario" dell'Essere Reale, ravvisando nell'essere puramente ideale del Rosmini una trascendentalità ancora meramente psicologista e soggettivistica. La logicità del pensiero si esprime infatti fondamentalmente con lo stesso concetto di ente che esprime la realtà in quanto tale (*ens et verum convertuntur*) e l'evidenza tomistica è sempre evidenza dell'essere in quanto essere, immediatamente o mediatamente, per ciò che all'ente è riconducibile: evidenza di un'intuizione astrattiva ed ana-

logica, e non ontologista e tendenzialmente univoca.

Il Giaccon si sforza invece di riaccostare l'idea dell'essere rosminiana ed il concetto tomistico di ente, ravvisando in quest'ultimo aspetti di *innatismo potenziale*, ed in quella una funzione di oggettivazione o di evidenziazione che effettivamente il Rosmini le assegna nei confronti di tutto il reale; e con ciò si restringe la considerazione del concetto di ente alla sua funzione gnoseologica, si prescinde dal suo valore metafisico, e lo si assimila (salvo che per l'origine) all'essere ideale rosminiano (di cui si afferma che «è conforme alla fenomenologia del conoscere, è coerente a se stesso, rimane nel proprio ambito gnoseologico ed è elemento di inconfondibile verità e di perenne attualità» p. 347). Noi, come si è accennato sopra, sottolineeremo di più le differenze fra le due concezioni:

D'altro canto, il Giaccon stesso riafferma che il pensiero rosminiano è da ritenersi «idealismo oggettivo», secondo l'interpretazione già datane da Martinetti, Carabellese e Sciacca (p. 222) e con ciò stesso ammette che esso fondamentalmente si discosti dal realismo.

Ricordiamo infine che l'opera, di cui il primo capitolo cita ed espone le principali interpretazioni date del pensiero del Rosmini, da quella del Gentile a quelle sopradette, si chiude con una nota bibliografica utile ad un primo orientamento nell'ambito degli studi rosminiani.

G. PENATI

REGIS JOLIVET, *Trattato di Filosofia*, vol. V, tomo I: *Morale generale*, trad. italiana di G. Scotuzzi e M. Perrini. Un volume di pp. 243. Morcelliana, Brescia, 1959.

Stabilito l'oggetto materiale (gli atti umani) e l'oggetto formale (dal punto di vista del loro valore relativamente al fine ultimo dell'uomo) della morale, l'A. ne critica alcune definizioni inadeguate che ne trascurano il carattere normativo e propone una definizione precisa: «scienza che tratta dell'uso che l'uomo deve fare della sua libertà per raggiungere il suo fine ultimo» (p. 16). Contro l'empirismo morale che fa dell'istinto o coscienza morale il solo criterio per giudicare delle azioni, l'A. mostra come la coscienza non sia assolutamente sufficiente a regolare la condotta umana (p. 18); contro lo storicismo fa vedere l'impossibilità di ricavare dalla storia leggi rigorose, data la rarità di fatti equivalenti (p. 20).

Riconosciuto nella natura umana il fondamento prossimo della morale, l'A. chiarisce che la natura non è da intendersi alla maniera empiristica come l'insieme dei comportamenti della media degli uomini, suscettibile di continue variazioni e, come tale, incapace di spiegare una morale normativa, ma è un concetto universale definito dalla ragione,

la quale è capace di afferrare nella complessità dell'uomo i suoi vari aspetti e l'ordine gerarchico in cui devono stare: se per *natura* si intende questo, la massima: *Bisogna seguire la natura* è vera. Soffermandosi ad esaminare le « morali scientifiche », l'A. osserva che si fondano su una riduzione illegittima dell'ordine morale all'ordine fisico: ora, mentre le leggi fisiche esprimono ciò che è e le tecniche che su di esse si fondano hanno un valore puramente condizionale (se vuoi fare bollire l'acqua, devi scaldarla fino a 100°), imponendo mezzi e non fini, le leggi morali dicono ciò che deve essere e mirano al conseguimento di determinati fini (pp. 28-29). Studiando la natura specifica della filosofia morale, l'A. dice che si tratta di scienza pratica e non speculativa, poichè essa ha per oggetto un operabile e lo prende di mira formalmente come tale; si tratta però di scienza speculativamente pratica, perchè considera l'operazione non per produrla effettivamente, cosa riguardante non la scienza ma la prudenza, sibbene per determinarne concettualmente il contenuto, dirigerla da lontano mettendola in relazione ai principi supremi, diversamente dalle scienze morali pratiche (come la casistica) che si propongono di dirigere da vicino l'azione e la considerano in relazione ai casi concreti, visti però in generale (solo le virtù operative, arte e prudenza, ci possono fare giungere sino all'individualità perfetta, dirigendo immediatamente l'azione proprio in relazione ai casi singolari, presi nella loro singolarità) (pp. 32-38). Poichè il fine ultimo dell'uomo è, di fatto, di ordine soprannaturale, una morale integrale si può costituire solo per subalternazione alla teologia (pp. 41-43).

Stabilito preliminarmente quanto sopra, l'A. tratta i tradizionali argomenti del fine ultimo, soggettivo e oggettivo, discutendone il misconoscimento kantiano che pretende risolverlo nella volontà buona, nonché la critica kantiana del concetto di beatitudine. Speciale considerazione è riservata alle teorie morali che intendono il fine ultimo diversamente dal tomismo (edonismo nelle sue differenti forme, di epicureismo, utilitarismo, evolucionismo; volontarismo nelle sue forme di morale del dovere, della benevolenza, della simpatia, dell'umanità, della solidarietà, della pietà, dell'onore): esse vengono esposte e criticate e, a conclusione dell'esame critico, si ribadisce il valore non escludente, ma sintetico della morale tomistica (pp. 85-99). Definendo la legge naturale come partecipazione alla legge eterna, secondo il concetto agostiniano, l'A. esamina il giusnaturalismo (Grozio, Pufendorf) che vede in essa il prodotto di una libera creazione di Dio: l'A. ne ravvisa il presupposto nella concezione cartesiana di Dio, creatore non solo delle esistenze, ma anche delle essenze, concezione già criticata dal Jolivet nella metafisica (p. 109). Poichè « la derivazione di una legge dalla volontà del legislatore è necessariamente netta, precisa e definitiva..., si pretende trovare nel

diritto naturale un sistema immutabile, completo e compiuto fino al particolare, di regole precise... (p. 110) ». Contro questa razionalistica nozione di diritto naturale, non contro quella tomistica, fu diretta la reazione positivista e storicistica. Conseguenza che l'A. ritiene derivata dall'aberrante concetto di diritto naturale dei giusnaturalisti, è il dissolversi della unità interna di morale e diritto: « essendo lo stato di natura concepito come assolutamente anteriore allo stato sociale e politico, la morale si restringerà esclusivamente al campo della "virtù", che è tutto interiore e privato, mentre il campo della giustizia, che comprende tutti i rapporti *ad alterum*, sfuggirà alla giurisdizione della moralità e diverrà interamente autonomo » (pp. 110-111).

Per distinguere il diritto naturale dal diritto positivo, l'A. si serve di questo criterio: la possibilità o meno di dedurre le norme dai principi generali senza fare intervenire la considerazione di circostanze contingenti (pp. 114-115). L'immutabilità essenziale del diritto naturale non esclude che esso si evolva sotto alcune forme ed entro determinati limiti: da una parte, l'umanità progredisce nella conoscenza delle norme implicite nel diritto naturale, dall'altra la natura umana è sì una essenza invariabile nelle sue proprietà costitutive, ma plastica nelle sue modalità, in quanto si individua in luoghi, tempi, individui diversi.

Trattando il problema del fondamento dell'obbligazione morale, viene discusso il formalismo kantiano: secondo l'A., esso non riesce a fondare il dovere e a giustificare l'autonomia morale e ci presenta un ideale impraticabile, al di fuori delle possibilità umane, che non può obbligare, perchè la legge non può esigere l'impossibile (a parte il paradosso della scelta atemporale del carattere intelligibile, che relega la libertà in una sfera che sfugge interamente all'efficacia propria del soggetto e alla portata del suo sforzo, pp. 150-151). « Contrariamente a quello che immagina Kant, ... la volontà è dominata dall'ordine della moralità oggettiva, in virtù della quale vi sono atti buoni e cattivi in se stessi, fatta astrazione dall'intenzione da cui essi procedono, e in ragione dei loro oggetti. La volontà umana non può cambiare quest'ordine...: a questo titolo, è eteronoma. Tuttavia questa legge oggettiva è quella della sua propria natura, essenzialmente ordinata al bene, e, dunque, nell'atto stesso di conformarsi all'ordine oggettivo della moralità, la volontà obbedisce alla sua propria legge interiore: sotto quest'aspetto è autonoma ». (p. 152).

Nel panteismo hegeliano, poi, l'obbligazione non è solamente illusoria, non essendo la persona che una realtà apparente, ma è anche priva di valore morale, perchè fondata sullo Stato cui è conferita un'autorità dispositiva non solo sugli atti esterni, ma persino nell'intimo della coscienza (pp. 155-156).

Quanto alle teorie dei valori, l'A. dice che il concepirli come norme eterne senza rapporto col reale è smentito dalla storia, vasto dramma di cui i valori sono causa e meta, a meno che con ciò non si voglia intendere che essi non sono sottomessi alla contingenza delle cose temporali. Impegnati nella storia nella misura in cui sono assunti dalle persone, non si esauriscono in essa, ma ci dominano e ci resistono: non sono pure decisioni degli uomini, radicalmente soggette al loro arbitrio. « N. Hartmann suppone l'uomo intermediario tra il mondo dei valori immobili e il mondo naturale, nel quale non vi è finalità alcuna e nel quale l'uomo deve, nel gioco della sua libertà, inserire uno scopo ed un valore attinti ad un mondo ideale insussistente, sprovvisto di realtà ontologica. In queste condizioni, ... l'assiologia è puramente empirica: esprime un fatto, non un diritto. Ancor più, il suo carattere "ideale" è puramente illusorio, perchè se nulla vi è al di là dello spazio e del tempo, nessuna sussistenza che assicuri l'autentica perennità dei valori, essi sono a un tempo impotenti ed irreali » (pp. 158-159). Il dilemma sartriano « o i valori sono imposti da Dio e allora la libertà è impossibile, o sono creati dall'uomo ed in tal caso vien messa in iscacco la potenza e l'esistenza di Dio » esclude l'esistenza d'un terzo termine secondo cui i valori sono insieme di Dio e dell'uomo, benchè a titoli diversi (p. 159). Ci sembra che nella discussione interessantissima di questo dilemma l'A. segua un procedimento sostenuto in Italia con impareggiabile efficacia da A. Guzzo. Sono notevoli pure le osservazioni alla morale bergsoniana a pp. 188-191. Riconosciuto che Bergson accetta la spiegazione sociologica solo per la morale chiusa, ma per meglio respingerla quando tratta di morale aperta e dinamica, l'A. dice che, di fatto, nelle società primitive il sentimento di obbligazione si confonde con la costrizione sociale, ma ciò si verifica perchè l'individuo si conosce e vuol essere solidale con la società o la tribù. Non è la forza dispiegata dalla società per far rispettare le sue leggi e i suoi costumi, ma la coscienza, sia pure implicita, dell'esistenza d'un bene di cui la società non è che la condizione e l'espressione, la sorgente da cui il diritto trae la sua forza obbligatoria (pp. 189-190). Non è poi l'emozione creatrice che si cristallizza in rappresentazioni e forme concettuali, ma è la dottrina che contiene tutto un potenziale "emotivo" o pratico, onde l'emozione, almeno logicamente, è da situarsi dopo la convinzione. D'altra parte « lo slancio vitale è un fatto che non implica nè obbligazione nè sanzione, onde l'idea di colpa rimane estranea alla morale de *Les deux sources*: il contesto biologico fa posto all'errore o alla malattia, non al peccato ». Il misticismo stesso appare qui il vertice dei valori biologici » (pp. 190-191). Il libro si chiude con la trattazione degli atti umani e di questo capitolo merita di essere sottolineata la finissima discussione delle teorie della virtù: socratica

(virtù-scienza), stoica (virtù-ragione), cartesianiana (virtù-saggezza) e kantiana.

Non è possibile, nel breve spazio di una recensione, dire i molti pregi dell'opera che si presenta aggiornatissima, sempre corredata dalla citazione per esteso dei brani degli autori esaminati, numerosissimi (peccato non se ne sia inserito l'indice analitico), e svolta in maniera veramente scientifica. Essa può essere un buono strumento di ricerca e documentazione per i competenti, ma le doti di lucidità ne fanno pure un ottimo testo per le scuole, specie quelle ecclesiastiche che, come è noto, trattano la filosofia non secondo il metodo storico, ma secondo il metodo sistematico.

Con libri così bene preparati non c'è affatto il pericolo, già temuto per il passato, che lo studio sistematico della filosofia possa tradursi in una svalutazione della sua storicità o, comunque, dell'attività storiografica.

L. FIORAVANTI

ETIENNE GILSON, *Introduction à la philosophie chrétienne*. Un volume di pp. 225. J. Vrin, Paris, 1960.

Nel presente volume il Gilson svolge tre temi fondamentali. Innanzi tutto egli si propone di dimostrare « que la théologie de Saint Thomas d'Aquin, loin d'exclure la spiritualité, en est une » (p. 11). A questo scopo tuttavia il Gilson soddisfa solo in via indiretta, esponendo, come vedremo in seguito, le strutture fondamentali della concezione tomistica della realtà e quindi le basi della spiritualità tomistica; ma a quest'ultima accenna direttamente solo a p. 165, a proposito della dottrina della partecipazione: « est-il dépendance plus étroite, à l'égard de sa cause, que celle d'un effet qui en dépend dans son être même?... Bien malheureuse la dévotion que ne satisfèrait pas le sentiment d'une telle dépendance, qui, loin d'exclure celles du coeur et de la volonté, les inclut et les fonde. Celle-ci est vraiment la dépendance de toutes les dépendances. Au dedans même de l'être fini, Dieu veille par son efficace, pure présence de l'être à l'étant, qui n'est *ens* qu'en vertu de l'*Esse* » (p. 165).

In secondo luogo il Gilson vuole richiamare l'attenzione del pensiero contemporaneo in generale e del pensiero cristiano in particolare sulla necessaria connessione della metafisica con la teologia, pur nel rispetto dell'autonomia dell'una e dell'altra, « car toutes les sagesse vivent de la plus haute d'entre elles, et si l'on élimine la religion, la métaphysique périt avec elle, et avec la métaphysique la philosophie périt à son tour » (p. 114); e ancora: « que l'on ôte par la pensée tout ce qu'il y a de proprement religieux dans les grandes philosophies grecques de Platon à Plotin, puis ce qu'il y a de proprement chrétien dans la spéculation philoso-